

מהדורת שוטגשיץ - "בבל החדש"

# תלמוד בבלי

גירסה חפץ חיים 13 ירושלים

ארטסקרול  
מסורה

מהדורת שימאף

# מבוא לתלמוד



קדן, מסורה הריטג' פונדישון

A PROJECT OF THE

Mesorah  
Heritage  
Foundation

ית שוטנשטיין  
דרביך

# תלמוד בבלי

גירסה חפץ חיים 13 ירושלים

## מהדורת שימאף מבוא לתלמוד

- תורה שבכתב ושבעל פה  
תורת ה' תמימה: בכתב ובעל פה, י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן,  
מבוא לאגדות התלמוד
- תולדות עם ישראל בימי המשנה והתלמוד  
תולדות ארץ ישראל, תולדות בבל, תולדות הישיבות
- תולדות חכמי המשנה והתלמוד
- מסירת תורה שבעל פה מדור לדור  
הקדמת הרמב"ם למשנה, הקדמת הרמב"ם ליד החזקה,  
אגרת רב שרירא גאון, אגרת שניה לרב שרירא גאון

יו"ל ע"י

חברה הוצאת ספרים

רטסקרול / מסור





## תוכן העניינים

יא	הקדמת המוציא לאור / שלמי תורה
יג	פירוני התלמוד

### § תורה שבכתב ושבעל פה

3	תורת ה' תמימה: תורה שבכתב ותורה שבעל פה
7	י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן
17	מבוא לאגדות התלמוד
21	ששת סדרי המשנה
25	חיבורים נוספים של התנאים והאמוראים

### § תולדות עם ישראל בימי המשנה והתלמוד

27	תולדות עם ישראל בארץ ישראל
29	הקדמה
31	חלק א: תקופת בית המקדש השני
49	חלק ב: מיבנה עד סוף ימי האמוראים
69	תולדות עם ישראל בבבל
77	תולדות הישיבות בארץ ישראל ובבבל
90	נספח א: זמן פטירתו של רבינו הקדוש
92	נספח ב: זמן רבה ואבוי
93	נספח ג: רב אשי ורבינא, סוף הוראה
95	ארץ בבל ועריה
99	סקירה קצרה על הרפסות התלמוד

### § תולדות חכמי המשנה והתלמוד

105	מפתח השמות
108	הקדמה
110	חכמי המשנה והתלמוד
429	נשים צדקניות שהוזכרו בתלמוד
438	התנאים ואמוראים לדורותיהם: טבלאות

### § מסירת תורה שבעל פה מדור לדור

442	פתיחה
443	מבוא להקדמת הרמב"ם למשנה
445	הקדמת הרמב"ם למשנה
491	מבוא להקדמת הרמב"ם ליד החזקה
492	הקדמת הרמב"ם ליד החזקה
505	הקדמת הרמב"ם ליד החזקה
507	הקדמה לאגרת רב שרירא גאון



## הקדמת המוציא לאור / שלמי תודה

**בלב** מלא שמחה ורגשי הכרת הטוב להקב"ה שזיכנו להיות שלוחו לבאר ולהבהיר את תלמוד בבלי וירושלמי מהדורות שוטנשטיין, להיות שגורים בפיהם של עמנו בני ישראל. הודות לכך רבו ספסלי בתי מדרשות בלומדי תורה בכל רחבי העולם, והאירו אור של תורה ומצוות עד שהעלתה באופן משמעותי את איכות החיים הרוחניים באלפי בתי בני ישראל.

כעת אנו ממשיכים במלאכת הקודש, ומגישים לציבור הלומדים את החיבור **מבוא לתלמוד**. לימוד התורה שהשתפר בכמות ובאיכות, הביא לצמאון גדולה לדעת ולהבין את יסודות התורה שבעל פה; את מסירתה מדור לדור עד ימינו; את קורות ימי חייהם של חכמיה, שלמרות הגזירות והשמדות לאורך ימי גלותנו שמרו על 'תורת ה' תמימה' שלא תשתכח התורה מ ישראל. עלתה כמיהה להבין יותר את התייסדות קהילות היהודים והשיבות בארץ ישראל ובבבל, שמילאו תפקיד חשוב כל כך בעריכת המשנה והגמרא. אולם מתברר שמעט מאוד ידוע לאנשים על החכמים הנזכרים שם, כגון: באיזו תקופה חיו; היכן פעלו; מי היו רבותיהם, חבריהם ותלמידיהם; מה ידוע להם על חייהם. בחיבור זה באנו למלא תפקיד זה, להרחיב בנושאים אלו על פי מה שהעלינו מספרי חז"ל, ועל פי מה שמצאנו בדברי חכמי הדורות שלפנינו, ראשונים ואחרונים, המבהירים לנו את פרטי קורות דברי הימים ותקופותיהם.

החיבור "מבוא לתלמוד" שלפניכם, הוא פרי עמלם ויגיעם המשותפים של תלמידי חכמים ועורכים רבים. מלבד כמות עצומה של ידיעות שהוא מביא לפני הקורא והלומד, כולל חיבור זה ביאורים והבהרות למאמריהם הארוכים והמקוריים של הרמב"ם ושל רב שרירא גאון, לרבות את התרגום של 'אגרת רב שרירא גאון' מלשון ארמית ללשון הקודש. מכיון שהידיעות הכלולות בחיבור אינן מוכרות אפילו לתלמידי חכמים, יועיל חיבור זה להעשרת הידיעות וההבנה בתחום זה, ותהיה לחיזוק גדול באמונתנו, אמונת תורת ה' המסורה לנו מסיני. מהדורות שוטנשטיין של התלמוד הבבלי הוקדשה בתחילה על ידי ר' יעקב מאיר **חיים הכהן** ורעייתו מרת **גיטל שוטנשטיין**. לאחר פטירתו בלא עת של ר' יעקב מאיר, קיבלו על עצמם בנו ר' יהושע **אליעזר הכהן** ורעייתו מרת **שמחה ברכה שוטנשטיין**, לכבד את התחייבות הוריהם, ומאז המשיכו להקדיש מפעלים רבים וחשובים נוספים, הן בעברית והן באנגלית. שמם ייזכר לעד בדורות הבאים כמי שגרמו ללימוד תורה בקנה מדה גדול ביותר.

חיבור זה מוקדש על ידי ר' **זאב אלחנן** ורעייתו מרת **רוח ליבה שימאף**, ידידים נאמנים לנו וחברים ותיקים במשפחת ארטסקרול. שמם הטוב הולך לפניהם במעשה צדקה וחסד שעושים בסתר בלי שום פרסום, 'אמור מעט ועשה הרבה'. זכות גדולה היא לנו שבנדיבותם האדיבה הקדישו כרכים רבים של ארטסקרול, ורבים והמונים שואבים תועלת רבה מתמיכתם במבצעי תורה. חיבור זה יזכה אותם ברגשי הכרת הטוב של רבים נוספים. ברכה מיוחדת לחברת 'מסורה הריטג' פונדישון אשר עומדת מאז ומתמיד בעזרנו לאחייעזר ולאחיסמך, ובתוכם נדיבי עם, תומכים חשובים ומסורים העומדים לעזרתנו בנפשם ומאודם ומאפשרים את הוצאתם לאור של ספרים רבים. גם חיבור זה יוצא לאור בתמיכתם האדיבה, ועוד ידם נטויה.

מן היום שיצא לאור הספר הראשון של חברת 'ארטסקרול' בשנת תשל"ו, זכינו שראשי הישיבות וגדולי התורה מהדור שעבר ומדורנו, אשר מפיהם אנו חיים, נהגו בנו טובת עין, קרבונו והעניקו לנו עצה ותושיה בכל עת ובכל זמן. הם הורו לנו שוב ושוב כי צו השעה הוא שדברי תורתנו הקדושים יהיו בהישג ידם של בני דורנו בשפתם הם, וכפי שהתבטא פעם מרן הגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל: אם רוצים שדברי תורה יהיו דברים הנכנסים אל הלב – הם חייבים להיות בשפה שאותו לב מבין. המייסד של המפעל הגדול הזה, הרב מאיר **יעקב זלוטוביץ ז"ל**, היה נאמן בכל עוז לחזונו ולהדרכתם. גם אנחנו מקווים, בעזרת ה', להמשיך וליהנות מהדרכת גדולי התורה שליט"א של זמננו.

אנו אסירי תודה להדרכה ולתמיכה שקבלנו מגדולי הדור שעבר ובראשם מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל ומרן רבינו ר' **יונה המוצקי זצ"ל**, אשר במשך שנים רבות הם הדריכו את עבודתנו.



## תורת ה' תמימה: תורה שבכתב ותורה שבעל פה

ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה ויהי שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורגם (שמות כד, יב).

**מיד** לאחר מעמד הר סיני והשמעת עשרת הדברות, נקרא משה לעלות להר למשך ארבעים יום (רשיי שמות כד, יב). שם הוא קיבל את הלוחות שעליהן נכתבו עשרת הדברות, יחד עם "התורה". התורה שניתנה למשה כללה שני חלקים – "תורה שבכתב", היא התורה שכתב בחמשת חומשי התורה, ו"תורה שבעל פה", המבארת את התורה שבכתב וכוללת את פרטי דיני המצוות, שתימסר בעל פה מרב לתלמידו (ברכות ה, א; רמב"ם הקדמה למשנה תורה).

ואכן, בפסוק המסכם את מה שניתן למשה בהר סיני, נאמר (ויקרא כו, מו): "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה". השימוש בלשון רבים "תורות", מלמד שלמעשה ניתנו לעם ישראל שתי תורות – אחת בכתב ואחת בעל פה, ושתייהן יחד מהוות את המצוות ופרטי דיניהן שניתנו למשה בהר סיני (תורת כהנים פרשת בחוקותי פרק ח, יג).

כמו כן, אנו מוצאים שהתורה שבכתב עצמה רומזת במפורש למערכת נוספת של דינים שאינם מופיעים במפורש בתורה שבכתב. לדוגמא, במצוות שחיטה נאמר בתורה (דברים יב, כא): "ונבחת מקרף ומצאנף... **באשר צויתך ואכלת בשעריך**". אף על פי שהכתוב אומר כאן שפרטי הלכות שחיטה נאמרו למשה, לא מצינו בשום מקום בתורה שבכתב שפרטים אלו נכתבו, ועל כרחך כוונת התורה היא: "באשר צויתך" – בעל פה, דהיינו שהלכות שחיטה נמסרו למשה בסיוע בעל פה (רשיי שם על פי ספרי; רשיי חולין כח, א, ד"ה כאשר צויתך; רמב"ם הלכות שחיטה א, ד).

ללא ההסברים וההבהרות של התורה שבעל פה, אין אפשרות להבין כראוי את מצוות התורה שבכתב. דוגמא לכך היא מצות תפילין, שנכתבה בתורה שבכתב באופן חסום (שמות יג, ט): "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך" או (דברים י, ח): "וקשרתם לאות על ידך והיו לטעפת בין עיניך", ואלמלא הקבלה שנמסרה למשה בעל פה, לא היינו יודעים כלל את פירושה של מצוה זו. רק על ידי התורה שבעל פה שניתנה בהר סיני ניתן להבין מצוה זו כראוי ולקיימה<sup>1</sup>. יתירה מכך, ישנן מקומות שפסוקי התורה נראים כסותרים זה את זה. לדוגמא, במקום אחד כותבת התורה (שמות יב, טו): "שקעת ימים מצות תאכלה", והיינו שמצוות אכילת מצה נוהגת במשך שבעה ימים, ואילו במקום אחר נאמר (דברים טז, ח): "ששת ימים תאכל מצות", כלומר, שהמצוה נוהגת ששה ימים בלבד! אלמלא ההסבר שניתן כחלק מהתורה שבעל פה (מנחות סו, א), לא היו הדינים האמורים בפסוקים אלה מובנים כלל, בגלל הסתירה בין הפסוקים<sup>2</sup>.

כמובא לעיל, כאשר עלה משה להר סיני אמר לו הקב"ה (שמות כד, יב): "ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורגם". ודרשו חכמים (ברכות ה, א): "לחת" – אלו עשרת הדברות (שנכתבו על הלוחות); "התורה" – זה מקרא (המשנה חומשי תורה, שמצוה לקורא בציבור); "המצוה" – זו המשנה (פרטי דיני המצוות); "אשר כתבתי" – אלו ספרי הנביאים והכתובים (שהפכו מאוחר יותר לחלק מהתורה שבכתב); "להורגם" – זו הגמרא (הסבר הדינים, שעל פיהם ניתן לפסוק הוראה למעשה)<sup>3</sup>. כל אלו – המקרא והנביאים והכתובים והמשנה והגמרא – ניתנו למשה בסיוע<sup>4</sup>. את דברי המקרא כתב משה רבינו בעצמו. דברי הנביאים והכתובים נכתבו על ידי הנביאים וחכמי הדורות. ואילו פרטי המצוות שבמקרא והסברים (ה"משנה" וה"גמרא") נמסרו מדור לדור, בעל פה מרב לתלמידו, ולא ניתנו להיכתב אלא בדורות מאוחרים (ראה גיטין ס, א-ב)<sup>5</sup>.

באופן דומה, מובא במדרש (שמות רבה מו, א) שבשעה שנגלה הקב"ה בסיוע ליתן תורה לישראל, אמר למשה על הסדר באופן דומה, מובא במדרש (שמות רבה מו, א) שבשעה שנגלה הקב"ה בסיוע ליתן תורה לישראל, אמר למשה על הסדר מקרא ומשנה תלמוד ואגדה, שנאמר בפסוק המקדים את עשרת הדברות (שמות כ, א): "וידבר אלהים את כל הדברים האלה". אלא שיש הבדל באופן המסירה לישראל בין חלקי התורה השונים: המקרא ניתן להם בכתב, ואילו המשנה והתלמוד והאגדה ניתנו להם בעל פה.

נמצאנו למדים שהקב"ה לימד את משה לא רק את ההלכות המוזכרות בתורה שבכתב, אלא גם את התורה שבעל פה, הכוללת את פרטי המצוות והסבריהן שאינם מופיעים בתורה שבכתב<sup>6</sup>.

3. ראה רשיי שם.

4. ראה גם מגילת תענית סוף פרק ד.

5. וזה לשון המגן אבות לרשב"י (אבות א, א): "ומסירה זו על פה דיתה, כי לא היו רשאים לכתוב תורה שבעל פה, שנאמר: כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואף ישראל, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (גיטין ס, ב): 'דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתוב' (ראה להלן להרחבה בענין זה). ולולא שגברה השכחה לא נכתבה המשנה, ומצאו סמך משום 'על לשונות לה השרו תורתך' (תהילים קיט, קכו). כמו שנזכר בתמורה פרק יט בקרבנות (יד, ב) ובפרק הענין (גיטין ס, ב)."

6. בעין זה מובא גם ברשיי ויקרא כח, א. בשם תורת כהנים (שם): "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר [...] ושבחתה הארץ שקת לה". מה ענין שמיטה אצל

1. דוגמא נוספת: בתורה שבכתב נאסרה עשיית מלאכה בשבת (ראה שמות כ, י) בלא לפרט אילו מעשים בכלל איסור זה, ובמשנה הוקדשה מסכת שלמה לפרש מה הן המלאכות האסורות בשבת ופרטי דיניהן (מגן אבות לרשב"י אבות א, א). וראה ספר הזוהר ג, לה, ודינו יונה אבות שם לדוגמאות נוספות של מצוות שאי אפשר להבין כראוי ללא הפרטים שניתנו בתורה שבעל פה.

2. ראה סמיג בהקדמה לספרו. וראה שם עוד לדוגמאות רבות נוספות של פסוקים הנראים כסותרים זה את זה, שאין להבינם כבירור ללא התורה שבעל פה. כעין לגבי מספר הנפשות שירדו אבותינו למצרים, שבמספרם הכללי אתה מוצא שבעים, שנאמר (בראשית מו, כו): "כל הנפש לבית יצחק הקאה מצריקה שבעים", וכשהתורה מפרטת אותם בשמותיהם אתה מוצא שהם שבעים חסר אחד (ראה בבא בתרא דרי, א).



עוד אמרו בגמרא (מגילה יט, ב) על הפסוק (דברים ט, י): 'וַיִּזְכֹּר ה' אֱלֹהֵי אֶת שְׁנֵי לִוְחֹת הָאֲבָנִים כְּתוּבִים בְּאֶצְבָּעֵי אֱלֹהִים' וְעַלֵּיהֶם כָּל־מִדּוֹתֶיךָ אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' וְעַיִן – מלמד שהראוהו הקב"ה למשה רדוקי תורה ודקדוקי סופרים<sup>17</sup>, ומה שהספיק עומדים לחדש, ודינו מקרא מגילה ובתלמוד ירושלמי (פאה ב, ד) אמרו על הפסוק הזה: "מקרא, משנה, תלמוד ואחר אפילו מה שהלמד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני: ואף דברי המוסר שבמסכת אבות נאמרו למשה מסיני (רע"ב אבות א, א).  
לאמרו של רבי, ודושה מסורת בעל פה כדי להבין – ואפילו לקרוא – את התורה שבכתב, כמבואר בבבליא דמסכת (שבת לא, א).

מעשה נבדרי אחר שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתיים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב אני מאמינך (שהיא מפי הגבורה), ושבבעל פה אני מאמינך (שהיא מפי הגבורה). גיוריו על מה שתלמידי תורה שבכתב (ואקים רק אותה). גער בו (על הוצפתו) והוציאו בניו<sup>18</sup>. בא לפני הלל (וביקש לניחא סתם התנאי), וגידר אותו<sup>19</sup>. ביום הראשון אמר לו: איב גיד (כלומר, לימד אותו את אותיות האל"ף בית לפי סדרן המקובל לתורה הקדושה). אמר לו: והרי אתמול לא אמרת לי כך! אמר לו: האם לא עלי מוכרח אתה לסמן פה שאמרתי לך אתמול סתם עלי גם כזה שאמרתי שהתורה שבעל פה ניתנה מפי הגבורה<sup>20</sup>!

לאור דגל, פותח הרמב"ם את הקדמתו למשנה תורה בקביעה התמציתית:  
כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני, בפירושן ניתנו, שנאמר (שמות כד, יב): 'וַיִּקְרָא ה' אֶת מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּנִי וְהָיָה אֲנִי וְהָיָה עִמָּךְ' וְהָיָה עִמָּךְ, זו פירושית וציונו לעשות 'התורה' על פי 'המצוה', ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה.

בתחלת הקדמתו לפירושו למשנה<sup>21</sup>, מרחיב הרמב"ם בנושא זה, וכותב:

דע כי כל מצוה שנתן הקב"ה למשה רבינו עליו השלום, נחנה לו בפירושה, היה אומר לו המצוה ואחר כך אמר לו פירושה וענינה, וכל מה שהוא כולל ספר התורה<sup>22</sup>, וענין לימודו לישראל היה כפי שאומר (על פי ערוכין נח, ג) דה משה נכנס כהאלו ונכנס אליו בתחילה אחרון, ומשה היה אומר לו המצוה הנתונה לו פעם אחת ולימודה פירוש, ויסתלק אחרון ויחזור לימין משה רבינו. ונכנסו אחריו אלעזר ואיתמר בניו, והיה משה אומר להם מה שאמר לאחר ויסתלקו וישב האחר לשמאל משה רבינו וחשני לימין אחרון, ואחריו כן יבואו שבעים זקנים, וילמדם משה כגון שלמד לאחר ונכנס, ואחריו כן יבואו ההמון וכל מבקש ה', וישם לפניהם המצוה ההיא עד ישמעו הכל מפיו. נמצא אחרון שנתן המצוה והוא מפי משה ארבע פעמים, ובניו שלש פעמים, והזקנים שתי פעמים, ושאר העם פעם אחת. ויסתלק משה ואחרון לפי המצוה ההיא אשר למד, ששמע מפי משה ארבע פעמים, כמו שאמרנו, אל כל הנמצאים ויהיו אחריו מאת אחריו ששמעו בניו המצוה ארבע פעמים, שלש מפי משה ואחת מפי אחרון, וחזרו אחריו אלעזר ואיתמר, ואלו שנסתלקו אחרון, ללמד המצוה ההיא לכל העם הנמצאים ונסתלקו מללמד. ונמצאו שבעים הזקנים שומעים המצוה ארבע פעמים, שתיים מפי משה ואחת מפי אחרון ואחת מפי אלעזר ואיתמר. וחזורים הזקנים גם הם אחר כך להורות המצוה לבניו פעם אחת. נמצאו כל הקהל שומעים המצוה ההיא ארבע פעמים, פעם מפי משה ופעם מפי אחרון ושלישה מפי בניו ורביעית מפי הזקנים.

ואחריו כן היו כל העם הולכים ללמד איש לאחיו מה ששמעו מפי משה, וכותבים המצוה ההיא במגילות. וישנו השורש על כל ישראל ללמוד (כלומר, ללמד) ולהגות עד שידעו בגירסא המצוה ההיא וירגילו לקרותה. ואחר כך ילמדו פירוש המצוה ההיא הנתונה מאת ה', והפירוש ההוא היה כולל עניינים. והיו כותבים המצוה ולומדים על פי הקבלה. וכן אמרו רבותינו דל בבבליא (בתורת כהנים)<sup>23</sup>, 'וַיִּדְבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר' (ויקרא כה, א) מה תלמוד לומר 'ידבר סיני', והלא כל התורה כולה נאמרה מסיני, אלא לומר לך מה שמיטה נאמרה בכלליה ובפרטיה ודקדוקה מסיני, אף כל המצוה נאמרה כלליה ופרטיה ופרטיה ודקדוקה מסיני.

חובה על הזכרים לא על הנקבות, ושאלן החולים חייבין בה ולא הולכי דרך, ושלא יהיה סבוכה אלא בצמח הארץ, ולא

דרי סיני, והלא כל המצוה נאמרה מסיני, אלא מה שמיטה נאמרה כלליתיה (פרשנות) ודקדוקה מסיני, אף כולן נאמרו כלליתיה ודקדוקה מסיני. והנה עוד ספר העיקרים ג, כג. ופירוש הגירא אבות א, א. ד. מה שכתב קבל ישי לעיני, שהיה רבי ישימאל (תענית ו, א-ב) משה לו, ב. ובזהם קטו, ב. ספר שפרסין של לפחות כמה מן המצוות נאמרו למשה בטאחר יותר באורח פירוש, ראה גם רמב"ם ופוסקים ויקרא שם והוא עוד גרש ירושם גיטין ס ב.

1. דקדוק תורה הם הדיינים והשופטים וגורמים מן הפוסקים כגון הרמב"ם והרמ"ם (פרשנות) ודקדוקה מסיני, אף כולן נאמרו כלליתיה ודקדוקה מסיני. והנה עוד ספר העיקרים ג, כג. ופירוש הגירא אבות א, א. ד. מה שכתב קבל ישי לעיני, שהיה רבי ישימאל (תענית ו, א-ב) משה לו, ב. ובזהם קטו, ב. ספר שפרסין של לפחות כמה מן המצוות נאמרו למשה בטאחר יותר באורח פירוש, ראה גם רמב"ם ופוסקים ויקרא שם והוא עוד גרש ירושם גיטין ס ב.

2. דקדוק תורה הם הדיינים והשופטים וגורמים מן הפוסקים כגון הרמב"ם והרמ"ם (פרשנות) ודקדוקה מסיני, אף כולן נאמרו כלליתיה ודקדוקה מסיני. והנה עוד ספר העיקרים ג, כג. ופירוש הגירא אבות א, א. ד. מה שכתב קבל ישי לעיני, שהיה רבי ישימאל (תענית ו, א-ב) משה לו, ב. ובזהם קטו, ב. ספר שפרסין של לפחות כמה מן המצוות נאמרו למשה בטאחר יותר באורח פירוש, ראה גם רמב"ם ופוסקים ויקרא שם והוא עוד גרש ירושם גיטין ס ב.

3. דקדוק תורה הם הדיינים והשופטים וגורמים מן הפוסקים כגון הרמב"ם והרמ"ם (פרשנות) ודקדוקה מסיני, אף כולן נאמרו כלליתיה ודקדוקה מסיני. והנה עוד ספר העיקרים ג, כג. ופירוש הגירא אבות א, א. ד. מה שכתב קבל ישי לעיני, שהיה רבי ישימאל (תענית ו, א-ב) משה לו, ב. ובזהם קטו, ב. ספר שפרסין של לפחות כמה מן המצוות נאמרו למשה בטאחר יותר באורח פירוש, ראה גם רמב"ם ופוסקים ויקרא שם והוא עוד גרש ירושם גיטין ס ב.

יסקנה בצמר ולא במשי ולא בכלים, אפילו מאשר תצמח הארץ, כגון הכסתות והכרים והבגדים. והודיע שהאכילה והשתיה והשינה בה כולו חובה, ושלא יהיה בחללה פחות משבעה טפחים אורך על שבעה טפחים רוחב, ושלא יהיה גובה הסוכה פחות מעשרה טפחים. וכאשר בא הגביא עליו השלום (משה רבינו), ניתנה לו המצוה והואת ופירושה, וכן השמיא וישראל עשרה מצות<sup>24</sup> הם ופירושם. המצוה בכתב והפירוש על פה.

האמונה באמיתות התורה שבעל פה היא דבר כה יסודי, עד שהרמב"ם (הלכות ממצרים ג, א-ב) כותב שמי שאינו מודה בתורה שבעל פה, הרי זה בכלל האפיקורסים ואינו בכלל ישראל. ובמקום אחר (הלכות תשובה ג, ח) הוא כותב:

ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדין ונידונים על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים: המונינים, והאפיקורסים, והכופרים בתורה... שלשה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה. וכן הכופר בפירוש, והוא תורה שבעל פה, והמכחישי מגידה, כגון צדוק ובייתוס. והאומר שהכורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו...<sup>25</sup>

כפירה בתורה שבעל פה שקולה, איפוא, לכפירה בתורה כולה. והאמונה שהקב"ה נתן למשה את התורה כולה, שבכתב ושבבעל פה, היא עיקר יסודי של האמונה היהודית.

בפירושו למשנה, בהקדמה לפרק חלק (סנהדרין פרק י), מציג הרמב"ם שלשה עשר עיקרים יסודיים של אמונתנו. ושם הוא כותב:

היסוד השמיני: היות התורה מן השמים, והוא שנאמין כי כל התורה המצויה בידינו היום היא התורה<sup>26</sup> הנתונה על ידי משה רבינו עליו השלום שהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה' יתברך... וכמו כן פירוש התורה המקובל גם כן מפי הגבורה. וזה שאנו עושים היום מתבנית הסוכה ולולב ושופר וציצית ותפילין וזוולתם, הוא בעצמו התבנית אשר אמר ה' יתברך למשה, והוא – משה – אמר לנו, והוא נאמן בשליחותו.

התורה שבעל פה, ניתנה איפוא – על כל ביאוריה ופרטיה – מפי ה', והיא חלק בלתי נפרד ממה שניתן למשה בסיני ושלאחר מכן הוא לימודה לבני ישראל.

## מדוע לא נכתבה התורה שבעל פה?

נאמר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרָתִי אֶתְּךָ בְּרִית וְשָׁאֵל (שמות לז, כח).

חז"ל דרשו (גיטין ס, ב) תנחומא נח, ג) לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר (שמות לז, כח): 'כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרָתִי אֶתְּךָ בְּרִית וְשָׁאֵל'.<sup>27</sup>

לאחר שנתבאר מהו המקור של התורה שבעל פה וכן גודל חשיבותה, יש לשאול: מדוע באמת לא נכתבה התורה שבעל פה? הרי מסתבר יותר שאם כל הביאורים ופרטי המצוות יכתבו בכתב, מסירת התורה תהיה מדויקת יותר, ובכך יתמעטו טעויות שונות העלולות להיגרסו. שאלה זו מתגברת יותר לאור דרשת חז"ל שהובאה עתה, שהברית בין הקב"ה לישראל נכרתה במיוחד בשביל התורה שבעל פה. מדוע היה חשוב כל כך שהלך גדול מהתורה יימסר בעל פה? כמה תשובות ניתנו לשאלה זו:

1. את הפסוק (קהלת יב, יב) 'עֲשׂוּת סִפְרִים הִרְבֶּה אֵין קֵץ', מבארת הגמרא (עירובין כא, ב), שהוא מלמד שאין קץ למספר הספרים שהיו צריכים להיכתב כדי לכלול בהם את כל פרטי ההלכות<sup>28</sup>. התורה שבעל פה לא נכתבה, משום שאין אפשרות לכתוב ספרים כה רבים הנצרכים כדי לכלול בהם את התורה שבעל פה כולה. הסמיג (בהקדמה לספרד) נוקט בדרך זו, וכותב שמכיון שיש פרטים רבים מאד בתורה שבעל פה, שהכתב אינו יכול להכילם, כתב הקב"ה את זכרון המצוות בקצרה בתורה שבכתב, והניח את ההסברים והפרטים לתורה שבעל פה<sup>29</sup>.

הסבר אחר לגמרי מובא בירושלמי (פאה ב, ד): התורה שבעל פה נועדה לסייע בשמירת טבעו המיוחד של עם ישראל על ידי הברלתו מן העמים האחרים. ספרים כתובים יכולים להיות מועתקים ומתורגמים, ובכך הם נהיים מצויים לכל. מסורת העוברת בעל פה, לעומת זאת, נותרת בתחומם הבלעדי של אלה שקיבלוה ודבקים בה. הייחוד של עם ישראל, אינו מתבטא איפוא, בתורה הכתובה, שהגויים יכולים להעתיקה וללמודה (כמו שאכן עשו בתורה שבכתב, שהעתיקה ותרגמה לשאר לשונות), אלא בתורה שבעל פה. אילו היתה גם התורה שבעל פה נכתבת, היה ייחודו של עם ישראל נפגם, ושוב לא היתה ניכרת מעלתם על אומות העולם<sup>30</sup>. יתירה מכך כפי שאומר המדרש (במדבר רבה י, י), ישנו חשש שכשם שאומות אחרות עתירות להעתיק את התורה שבכתב ולסלפה – כפי שאכן עשו – כך יעשו גם לתורה שבעל פה שיעתיקה ויסלפה, ויאמרו שהם בני ישראל; השארת התורה שבעל פה בלתי כתובה מונעת אפשרות זו, ומאפשרת לשמר אותה באופן בלעדי

14. ראה מכות כג, ב. ושמות רבה לג, ו. ראה גם רמב"ם ספר המצוות תחלת שורש א; סליה תורה שבכתב דה הרי מבואר.

15. המלים 'המצוה' בידינו היום היא התורה: מופיעות בנוסח המקורי, אך במהדורות דפוס רבות השמיטן.

16. מהלשון 'על פי' משמע שהברית נכרתה על התורה שבעל פה, שהרי לא היה הכתוב צריך לומר 'על פי הדברים האלה', אלא 'בעבור הדברים האלה' (ראה מדרש תנחומא שם; וראה עוד ירושלמי פאה ב, ד [כב, ב במהדורתנו]).

17. העידון שם בגמרא הוא אמנם על הלכות מדרבנן, אולם רש"י שם (דה ויותר מרמזה) מפרש, שהכוונה היא גם לתורה שבעל פה שניתנה למשה.

18. המדרש (תפארת ישראל פרק סח; ראה גם חידושי אגדות גיטין ס, ב) דה ויש לך, גר אריה שמואל לר (ר) מוסרם בביאור ענין זה, שמכיון שאין קץ וסוף

לפרטי ההלכות שבתורה שבעל פה, אי אפשר לכתוב את התורה שבעל פה שהרי כל מה שיקתב יהיה בהכרח חסר, ולכן עריך שלא לכתוב כלום מאשר לכתוב משנה חסר. המהר"ל מוסיף ומבאר שכתובה מורה על דבר שלם, שהכל נמצא כתוב יחד. מה שאין כן במסירה בעל פה, אין הכל נמסר יחד, שהרי כשמדבר ריבד אחר, ואחר כך ריבד שני, בשעת הייחוד השני כבר נסתלק הריבד הראשון, ולכן מסירה בעל פה אינה צריכה להיות דבר שלם. ראה עוד שם בדבריו.

19. כן מבואר גם במדרש (שמות רבה מ, א; תנחומא כי תשא לו; פסיקתא רבתי ג, א), שמשה רבינו ביקש מהקב"ה לכתוב לעם ישראל את דברי התורה שבעל פה, והקב"ה ענה לו תשובה זו – שאין לכתובה בכתב, כדי שאומות העולם לא ישלטו בה ותהיה רק בידי עם ישראל ובכך יהיו עם ישראל מובדלים מן העמים (ראה עוד בענין זה בית הלוי ב דרדש יח להרחבה).



ועל ידי ישראל כפי שקיבלות, ולהחזיק בידם כתורתם המיוחדת להם<sup>(30)</sup>, ועל ידי כך מנוע משאר האומות למעשה  
ישראל<sup>(31)</sup>  
הדברים במורה נבוכים (א. עא) מביא סיבה נוספת שלא לכתוב את התורה שבעל פה: כאשר משרה כתובת  
מנוסחת בו, וכל אחד יכול לפרשו כרצונו, כולל אנשים שאינם מבינים אותו כראוי, דבר זה עלול להביא לסתירות  
בדורות בגוגע למשטעות האמיתית של הדברים הכתובים, למחלוקות בין אנשים, ולבלבול בידעיה כיצד לנהוג בדברים  
זאת, נשאר חלק חשוב מן התורה – התורה שבעל פה, בלתי כתוב, ושמירתה המדוייקת ומסירתה ניתנה באופן מלא  
על ידי החכמים ומתרגי העם בכל דור ודור<sup>(32)</sup>.  
בדומה לכן, כתב גם המהרל" (אפסרת ישראל פרק טז), שאם התורה כולה היתה כתובה, היה הדבר מביא לזיהוי  
בדומה לזה, כתב גם המהרל" (אפסרת ישראל פרק טז), שאם התורה כולה היתה כתובה, היה הדבר מביא לזיהוי

דבריו כאשר אף אנשים שאינם ראויים להם וכו' והנה ביד החכמים יחיד הסגולה ועל ידי כך לא ירבו מחלוקות בישראל<sup>[23]</sup>  
הספר קרוב לכך כותב הריטביא (ענין ט ב)<sup>[24]</sup>: "ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב משום דתנא  
מכחיבין כל אחו ואחו מוסרין לו זה ברקדוק אבל אם נכתבו ובא ללמוד אותם מתוך הכתב [אין עומד על] כוחות אמרין  
ברכת אבות (לרבי יוסף חיים מבגדד, בעל הדן איש חי) (אבות א. א.) מבאר את הענין בכך, שהלומד בעל פה לא  
זוכן להסתכל אם לא הבין, מתאמץ להתרכז וללמוד מתוך עיון כראוי כדי להבין היטב. אבל הלומד מתוך הספר זוכר  
ללמוד בשטחיות, כי יודע שתמיד יוכל להסתכל שוב בספר ולמצוא את הדברים הכתובים. מכיון שיש ללמוד את התורה  
בהדרגות גורדה, פרטי המצוות ושעמויהן לא נכתבו בכתב, אלא נמסרו בתורה שבעל פה, מה שיבטיח לימוד עיוני וטהר  
המסקנות יותר"<sup>[25]</sup>

למחרת שביא את ההסבר שדבר שכתב אין משמעותו ברורה כל הצורך, כותב ספר העיקרים (ג, כג) שלמי זה אמר  
תורה שבעל מה נכתב, וזה צריך לצרף לה כתב נוסף לבאר אותה, ואז היה צורך בכתב נוסף לבאר את הביאור, וכן הלאה  
כן הלאה, עד מספר אין סופי של כתבים.

הרץ במגילה (ד, א בדפי הרי"ף) מוסיף, שכל זמן שהתורה שבעל פה נשארת בלתי כתובה, לא יוכל אדם להעמידה על יסוד קבוע. שיוכל ללמוד את פירושה המדויק, אבל אם תהיה כתובה, ינסה הלומד להבינה בעצמו, ודעתו תהיה נכבדת וחסרת הכנה ברורה. כך ששמירת התורה שבעל פה, שהיא בלתי כתובה, מבטיחה שהתלמידים יהיו נתונים לדעתם של חכמי התורה וילמדוה כראוי, יבשה וידעו אותה.<sup>127</sup>

הנה אם כן, נתבאר מכל האמור, לא רק נתיחותה ומקורה של התורה שבעל פה, אלא אף ההכרח לכך שהיא לא הייתה כתב אלא חיסום בעל פה מרב תלמידיו. על פי זה ניתן להבין באופן ברור יותר את היווצרותה של התורה שבעל פה למחצית שנתרחה בין הקביה לשראלי.

יצתו ותפוזו וישראל לארצות רחוקות, ונתמעטו התלמידים ונתמעטו הלכבוד, ולא יכלו עוד להיאסף לאלפים ולחשיבות גדולה ומרכזיות, והחילו לבחוב את התלמוד כדי שלא תישכח התורה מישראל (סמ"ג בהקדמתו למסכת גיטין). ראה רמב"ם סוף הקדמתו למשנה תורה, להלן עמוד 499, וסמכו על מה שכתוב (תהלים קיט, קכו): "עַתָּה לִשְׁכַּח הַדָּבָר הַזֶּה" (ראה גיטין ס. א, וראה רש"י בבא מציעא לב, א ד"ה ואינה מדה, ובמהדורתנו שם הערה 29, לנדרש מה שכתב המשנה – אם כימי רבי או בכסף ומן התלמוד, ראה להלן עמוד 61, הערה 29).

20. רבינו בחיי (שמות לר, כו) ממשיך לברר חזק את המלך.

[illegible][illegible][illegible]

24. שי לציון שיש המפקקים בייחוסם של חידושי הריטב"א של  
לריטב"א: ראה בסוף ההקדמה הכללית למסכת גיטין מהדורתו.

25. ראה חתם סופר גיטין (ס, ב), הכותב שיטתו רומזת לכן מפורש  
בבב (ב ד) שמשמעותה אינה ברורה לנו כל הדרך בבבא בתרא  
מבואר ולמה משנה זו מתוך בדידות מוחלטת, משום שכמה  
העברים בעל פה לתלמידיו יכלו להבין את כוונתו על בדיקת  
ומבנים.

26. מהרשיא בניטין ס. א (חידושי אגרות ר"ה וז"ה) כותב בדומה לה  
השתדל שבעל פה לא ינתנה להכתב. היא כדי להביא לכך שהיה  
ללמוד וישמנה תמיד ויהיו סדורים לו תמיד ללמוד ולהביא ליד  
היתה כתובה לא היה חזר על תלמודו כל כך. נפשו היתה משכנתה  
על פי דעה אחת בגמרא (שם ס. ב.) היחידות בתורה שבעל פה  
כרת הקביה ברית עם ישראל, נובעת מהקושי הברזן בלשן התורה  
ומעמל ודעינה הרבים הנדרשים כדי להבינה כראוי. וזאת מזה  
מפרש נח, (ג) שכותב שלא כרת הקביה ברית עם ישראל אלא  
שבעל פה משום שהיא קשה ללמוד ויש בלימודה צער גדול. וכן  
לא מן שאוב את הקביה בכל ליבו ובכל נפשו ובכל מאודו (ע"ה  
להרחבה).

2. המהר"ל (תפארת ישראל פרק טו, בטעמו הראשון שם) ודברים שנשמרו בעל פה היו נכתבים בכתב. היה זה כלי ימים ללמוד את התורה, שהרי אמרו חז"ל (פסחים 2) כי ילמדו דרך קצרה, משום שראינו כוח מתקיימים הדברים אצל

י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן

**כשמיסר** הקבי"ה את התורה שבכתב למשה, הוא ניסח אותה באופן שיהא ניתן ללמוד ממנה דינים והלכות שאינם מפורשים בכתוב, על ידי דרשת המלים שבתורה לפי כללים מסויימים. רובם של כללים אלו נכלל ב"שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן", וישנן גם כמה מדות נוספות (ראה להלן). כל המדות הללו משמשות לגילוי פרטים רבים מהתורה שבעל פה הרמוזים וטמונים במלות התורה שבכתב.

דרשת פסוקי התורה על ידי המדות הנזכרות, אין משמעותה קריאת הפסוקים כאופן מעושה או מאולץ, ואף לא נתינת פרשנות חדשה למלות התורה שבכתב. אורבה, המלים של התורה נמסרו על ידי הקב"ה למשה מתוך כוונה שהכמים ידרשו אותן על פי המדות הללו, כדי לראות בעזרתן את הכוונה המלאה של הפסוקים. מדות אלו ניתנו למשה בסיני (רש"י פסחים כד, א, ד"ה ואם אינו ענין). מטרתן של המדות הללו היא להראות לנו, איפוא, כיצד התורה שבעל פה רמוזה וטמונה בתוך מלות התורה שבכתב, שנכתבה בדרך קצרה.

מדות אלו שהתורה נדרשת בהן ניתנו להיורש רק על ידי החכמים בדורות הראשונים עד לחתימת המשנה והתלמוד, אולם לאחר מכן אין אדם רשאי לעשות כן [שכן כללי הדרשות מסובכים למדי, ואין הדורות האחרונים בקיאים בהם במידה מספקת] (ראה רבי אליהו מורחי במדבר ל, ב).

כאמור, פרטי הלכות רבים מהתורה שבעל פה רמוזים במלות התורה שבכתב ונדרשים על ידי המדות שהתורה נדרשת בהן. אולם, ישנן כמה הלכות בתורה שבעל פה שאין להם כל מקור או רמז בתורה שבכתב, ואי אפשר ללמודן בדרך מדרכי הספרא, או באחת מן התורות שהתורה נדרשת בהן. הלכות אלו נקראות "הלכה למשה מסיני", ששמע אותן משה בעל פה מפי הגבורה ומסרן לישראל. הלכות אלו נמסרו מדור לדור (בלא שום מקור מן הכתוב), עד שקבעו חכמי המשנה במשנה ובתלמוד (ראה רמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות)<sup>[1]</sup>.

(א) דינוס הידועים לנו מהתורה שבעל פה, שאנו יכולים גם כן ללמודם באחת מייג המדות.

(ב) דינים הנלמדים רק באחת מ"ג המדות, ולא באו לנו במסורה מהתורה שבעל פה.

הרמב"ם מצביע על הברל חשוב מאד ביניהם: הדינים ופרטיהם היודעים לנו מן התורה שבעל פה, אי אפשר לחלוק עליהם, אפילו אם אפשר לרחות את המקור שלהם בתורה ולפרש את הפסוק ממנו הם נלמדים באופן אחר. התורה שבעל פה היא "דבר ה" ממש, שאותה קיבל משה מהקב"ה בסיו, ומסרה ליהושע והוא מסרה הלאה, ובכל דור נמסרה לגדולים שבחכמי כל דור עד רב אשי, שחיבר את התלמוד הבבלי<sup>12</sup>. היות והמסורת שבעל פה היא מסורת ישירה של הדינים שמסר הקב"ה למשה, אין לחלוק עליהם אפילו על ידי לימוד מ"ג המדות. הדבר היחיד הנתון לזיכוח לגבי דינים אלו הוא הנדון מאילו מלים בתורה הם נלמדים וכאיו מדה הם נדרשים. כלומר, תכן מחלוקת לענין הלימוד

שבו הם נלמדים, אבל לא לגבי הדינים עצמם, מכיון שהם ידועים לנו מן המסורת שבה נאמרו.  
מטעם זה מצינו לעתים קרובות שהתלמוד דן באריכות אודות המקור בתורה לדין מסוים במשנה, כשפוסקים שונים  
מוצעים ונדרחים. אף על פי כן, למרות הקושי לקבוע את המקור בתורה לדין, אין כל שאלה אודות אמיתותו של הדין  
עצמו. והאת משום שדינים אלה היו ידועים מן המסורת שבעל פה, ועל כן לא שייך שתפול בהם מחלוקת.  
אולם, ישנם דינים אחרים שאינם ידועים מן המסורת שבעל פה, ונלמדו רק באחת מיני המדות. חכמי המשנה  
התלמוד ידעו כיצד להשתמש כמדות אלה כדי להוציא דינים שהמסורת שבעל פה לא לימדה במפורש. במקרים כגון  
אלה, עלולה להתעורר מחלוקת גם בנוגע לדין עצמו. חכם אחד יכול לדרוש על דינים מסויים על פי אחת המדות, בעוד

(8)

שחבירו יכול לטעון שהשימוש במדה לא היה נכון, וממילא הוא חולק על הדין עצמו. אלא זה שם  
לימודי התורה שבעל פה יחד עם התורה שבכתב על פי ר"ג המדות היה נהוג כבר מימי קדם. ניתן למצוא שיטת לימוד  
זו במדרשי ההלכה — מכילתא על ספר שמות, ספרא (או תורת כהנים) על ספר ויקרא, וספרי על במדבר ודברים  
(אגרת רב שריירא נאוו לקטו עמוד 524; ראה פתשגן הכתב עמוד 39).

3. ראה הלול עמודים 461-463.  
[בבארונו כאן הלכנו בעקבות דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנת אולם  
במפרשים ישנן גישות נוספות לגבי הגדרת היחס שבין המסורה ל"ג המדות  
שתורה נדרשת בהן. לדיון בענין זה, עיי' מלכים בהולדת מירושלם לספר  
ויקרא, ודורות הראשונים כרך ר' עמוד 470 ואילך, ועיי' גם במהרי"ץ חיות מבוא  
התלמוד פרק ג.]

1. לקמן עמוד 458. לפירוט הדינים שהם "הלכה למשה מסיני", ראה שם עמודים 459-461, ובהערותיו שם.

2. ראה הקדמת הרמב"ם ליד החזקה (לקמן עמודים 493-498) לחיבור ממדור של ארבעים הדורות של "מעתיקי השמועה", כלומר, מעבירי המסורת מדור לדור, ממשח רבינו עד רב אשי, וראה בהערותינו שם לדיון על פי מה נקבע אילו מהחכמים הם חכמי



## מספרן של המדות שהתורה נדרשת בהן

דיברנו על י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, משום שהרשימה המפורסמת ביותר של מדות כאלה נמצאת בבבליה (מתחילה במילים: רבי ישמעאל אומר: בשלש עשרה מדות התורה נדרשת). החלק הראשון של בברייתא הזאת מסתמך על המדות (הא) למעשה ההקדמה לתורת כהנים (ראה פירוש הראב"ד שם). ישנן, מכל מקום, גם רשימות נוספות: (א) שבע מדות שדרש הלל הזקן, מובאות בנוסח השלם של שלוש עשרה המדות בתורת כהנים (פרק ב פסקא ז). שבע מדות אלו כלולות בשלש עשרה המדות של רבי ישמעאל; (ב) שלוש עשרה המדות שנמנו בבבליה של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (ראה בסוף מסכת ברכות לאחר כלל החלוקה ובתחילת מדרש רבה דפוס ווילנא בהקדמה לפירוש מהר"ו). רשימתו של רבי אליעזר כוללת שש מתוך שלוש עשרה המדות של רבי ישמעאל; מפרשים קדמונים כתבו, שרבות מן המדות ברשימתו של רבי אליעזר נוגעות למדרש המדות ולא ללימוד הלכה, ולכן לא כללן רבי ישמעאל ברשימת המדות שלו<sup>1</sup>. שלוש עשרה המדות של רבי ישמעאל ושלשים ושתיים המדות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי נקראו "מדות", משום שלפני השימוש בהן היה על החכמים "למדור" גורמים רבים כדי לקבוע כיצד ובאילו תנאים לדרש (הקדמה לפירוש העמק שאלה על שאלות דרב אחאי גאון). להלן נבאר בפירוט כל אחת מן המדות, תוך מתן דוגמאות לאופן השימוש בהן כדי ללמוד הלכות מפורטות. כמו כן, נמנה גם כמה מן המדות האחרות שהתלמוד רגיל להשתמש בהן לדרוש את פסוקי התורה כדי להבין את מנהג התורה שכתב.

## גירסה חפץ חיים

## סקירה כללית על מדת קל וחומר

מדה זו מלמדת, שכאשר יש לפנינו שני מקרים או דיונים, שאחד מהם קל מחבירו, אזי כל חומרא שנמצא במקרה הקל תנהג בוודאי גם במקרה החמור. וכן להיפך: כל קולא שנמצא במקרה החמור, תנהג בוודאי גם במקרה הקל. דוגמא לכך ניתן למצוא בתורה. כשצויה הקביה את משה לומר לפרעה שישלח את ישראל ממצרים, השיב משה להקביה (שמות ו, יב): "הן בני ישראל לא שמעו אלי (כשאמרתי להם שאתה עומד לנאלם), ואיך ישמעני פִּרְעֹה?". בני ישראל קלים יותר לשכנע, שהרי הם מאמינים בך ורוצים להינצל ("קל"), ובכל זאת לא האמינו לך. כיצד, איפוא, אוכל לשכנע את פרעה, אשר אינו מאמין בך ואינו רוצה לשלח את העם? ("חמור").

## הקביעה מיהו ה"קל" ומיהו ה"חמור"

ישנם שני גורמים היכולים לקבוע אם מקרה מסוים נחשב קל או חמור ביחס לחבירו: (א) סברא; (ב) דיני התורה.

## דוגמא לקל וחומר המבוסס על סברא

התורה מחייבת אדם לשלם על נזקים שעשתה בהמתו על ידי אכילה. כגון שאכלה פירות של אדם אחר (ראה שמות כב, ד). הסברא נותנת שאם אדם חייב לשלם על נזק שעשתה בהמתו בשלא היה בכונתה להזיק (שאכלה מחמת רעבונה), אזי בוודאי שהוא יהיה חייב לשלם כשהזיקה מתוך כוונה להזיק (כגון שנגח בהמה אחרת) (ראה בבא קמא ד, א). במקרה זה, סברא היא שיש להתייחס למקרה שהבהמה הזיקה מתוך כוונה להזיק ביתר חומרא מאשר למקרה שהזיקה שלא מתוך כוונה להזיק, לכן מדת קל וחומר מלמדת שאם התורה מחייבת בתשלומים במקרה הקל (כשלא התכוונה להזיק), כל שכן שהתורה תחייב בתשלומים במקרה החמור (כשהתכוונה להזיק).

## דוגמא לקל וחומר המבוסס על דיני התורה

במקרים אחרים, הקביעה שמקרה מסוים חמור מן האחר, מבוססת על דיני התורה הידועים לנו. לדוגמא, התורה אוסרת על זרים (שאינם כהנים) לאכול "ביכורים". לעומת זאת, פירות "מעשר שני", הקרושים אף הם, מותרים באכילה אפילו לזרים. הרי שהתורה נוהגת בביכורים ביתר חומרא מאשר במעשר שני. והנה, ידוע לנו שהתורה מחמירה בדין מסוים במעשר שני: אסור לאוכלו מחוץ לחומות ירושלים. בהתבסס על כך לומדת הגמרא (מכות יז, א) בקל וחומר שגם ביכורים יהיו אסורים באכילה מחוץ לירושלים. שכן אם בדין הקל – מעשר שני (המותר באכילה גם לזרים) – ישנה חומרא שיותר לאוכלו רק בתוך ירושלים, כל שכן שבדין החמור – ביכורים (האסורים באכילה לזרים) – נוהג דין זה. נמצא שמדת קל וחומר מלמדתנו שביכורים, כמו מעשר שני, מותרים באכילה (לכהנים) רק בתוך ירושלים.

## דחיית קל וחומר

כל "קל וחומר" מבוסס על ההנחה שאנו יודעים בוודאות איזהו המקרה החמור ואיזהו הקל. בהתאם לכך, ניתן לדרוש את קל וחומר

## א. קל וחומר

אם ניווכח שמה שהגדרנו מתחילה במקרה ה"קל" הריהו מבחינות מסוימות חמור יותר מהמקרה האחר. מכיון שלכל אחד מן המקרים ישנה חומרא שאין לאחר, שוב איננו יכולים לקבוע בוודאות מיהו באמת ה"חמור" מבין שניהם. כתוצאה מכך, נשמט כל הבסיס לקל וחומר. דחיית קל וחומר בצורה כזו ידועה כמציאת "פירכא" לקל וחומר, והיא מצויה הרבה בתלמוד.

הנה דוגמא לרדיה מסוג זה: לעיל הבאנו את הקל וחומר שהשתמשה בו הגמרא ללמוד שביכורים נאכלים בתוך ירושלים בלבד. אבל הגמרא בדמשך (שם, יז, ב) דוחה קל וחומר זה כשהיא מראה שהמקרה שחשבונו לקל יותר (מעשר שני) יש בו למעשה חומרא שאין בביכורים. מעשר שני אסור באכילה לאונן (מי שאחד מקרוביו הקרובים נפטר באותו יום), בעוד שביכורים יכולים להיאכל על ידי אונן. על כן הבסיס לקל וחומר נשמט ונופל, שוב איננו יכולים לקבוע מה חמור יותר – ביכורים (האסורים באכילה לזרים) או מעשר שני (האסור באכילה לאונן). נמצא, שאיננו יכולים להשתמש עוד בקל וחומר שביכורו מתחילה ללמוד על ידו שביכורים נאכלים בתוך ירושלים בלבד<sup>2</sup>.

הכללים המדויקים הקובעים מה נחשבת ל"פירכא" של קל וחומר וכיצד ניתן לדרוש פירכא כזו, הם מורכבים למדי, ומעבר לתחום דיונונו כאן.

## הגבלת "דיו"

במדת "קל וחומר" נוהגת הגבלה מסוימת הידועה בשם "דיר". משמעותה של הגבלה זו היא כדלהלן: מצד הסברא היה מקום לומר שכאשר אנו למדים בקל וחומר שחומרא מסוימת הנוהגת במקרה הקל (ה"מלמד") תנהג גם במקרה החמור (ה"נלמד"). הרי שהחומרא הנלמדת תנהג בדבר הנלמד באופן חמור יותר מאשר במלמד, שהרי המקרה של הנלמד חמור מן המלמד. הכלל "דיר" מלמד שאין הדבר כך, ולא יתכן שדינו של הדבר הנלמד יהיה חמור יותר מהדבר המלמד. ובלשון הגמרא: "דיר לָא מן הדין (לנלמד מן הקל וחומר) להיות כְּדִין (כמלמד)".

דוגמא לכלל של "דיר" מוצאים אנו בתורה עצמה. התורה מספרת שלאחר שמרים דיברה לשון הרע על אחיה משה, וכעונש על כך לקחה בצרעת, התפלל עליה משה שתירפא מצרעתה. הקביה ענה לו שאכן ירפאנה, אך לפני כן עליה להיסגר שבעה ימים מחוץ למחנה. הקביה הסביר זאת כך: "אָבִיךָ יִרְק יִרְק בְּפִיךָ הֲלֹא תִקְלֵם שְׂבָעַת יָמִים! (על כן, גם עכשיו) תִּסָּגֵר שְׂבָעַת יָמִים מִחוּץ לַמִּחָנֶה וְאַחֵר תֵּאָסֵף" (במדבר יב, יד). הקביה הסביר את עונשה של מרים בהגיון של קל וחומר, "לימוד" מן המקרה הקל יותר של בת שאביה נזף בה, למקרה החמור יותר של נויפה על ידי הקביה. סברא פשוטה היא שנויפה של הקביה חמורה לאין ערוך מאשר נויפה של אב. על כן, אם בנויפת אביה היתה מוכלמת ומוסגרת שבעה ימים, כל שכן שבנויפת הקביה יש לה להיכלם ולהיסגר אף למשך זמן כפול – ארבעה עשר יום! אף על פי כן, אמר הקביה שתיסגר רק לשבעה ימים. הדבר מלמדנו את הכלל של "דיר" – די לו לדבר הנלמד בקל ימים. הדבר מלמדנו את הכלל של "דיר" – די לו לדבר הנלמד בקל וחומר שיהא שווה לדבר שממנו מלמדים את הקל וחומר, ואין בקל וחומר כח להטיל בנלמד חומרא גדולה יותר מזו הנמצאת בדבר המלמד<sup>3</sup>.

2. ישנה מחלוקת תנאים (בבא קמא כד, א) אם הגבלת "דיר" נהוגת בכל סוגי המקל וחומר, או רק בקל וחומר שאינו נסתר ובטל לגמרי על ידי אמירת "דיר" (ראה שם).

3. הגמרא שם בדמשך לומדת ממקור אחר שביכורים אכן נאכלים בתוך ירושלים בלבד.

4. ראה פרק ג בספר הבריות (ידיעות עולם) לרבי שמואל ודמספון לרשימת שלשים ושתיים המדות של



## ב. גזירה שוה

### סקירה כללית על מדת גזירה שוה

מדת גזירה שוה מלמדת, שכאשר התורה משתמשת באותה מלה או במלים דומות בשני מקומות שונים, נדונים הדברים המפורשים באחד המקומות גם במקום האחר. לדוגמא, התורה אומרת שאת קרבן התמיד (הקרב כל יום בבוקר ובין הערביים) יש להקריב "במוקד", בומנו הראוי (במדבר כה, ב). מפקד אחר אנו למדים, שקרבן התמיד קרב גם בשבת, אף על פי ששחטה היא מלאכה האסורה בשבת. והנה, התורה משתמשת במלה "במוקד" גם לגבי חזוב הבאת קרבן פסח (במדבר ט, ב). אולם התורה אינה אומרת אם יש להקריב את קרבן הפסח בשבת כאשר ערב פסח חל בשבת, אף על פי כן, הואיל והמלה "במוקד" נכתבה בשני המקומות בקרבן תמיד ובקרבן פסח, נוצרת מכך "גזירה שוה" המלמדנו שכשם שקרבן התמיד קרב בשבת על אף האיסור של שחטה בשבת, כך גם קרבן פסח קרב בשבת כאשר ערב פסח חל בשבת (פסחים סו, א).

במקרים מסוימים, דנים גזירה שוה בין שתי מלים שמשמעותן שונה, אף על פי שהמלים עצמן אינן שוות ואפילו אינן דומות. לדוגמא, בנוגע לדיני צרעת הבתים (ויקרא יד) אומרת הגמרא (עירובין נא, א), שסאחר שהתורה מדברת על הבנה השב לבדוק את הבית המטען בסוף השבוע הראשון להסגור [יִשְׁכַּח בְּהֶקְרָן] (פסוק לו), והיא מדברת על הבנה הא לבדוק שוב את הבית בסוף השבוע השני להסגור [יִשְׁכַּח בְּהֶקְרָן] (פסוק מר), דנים מסוימים הנהוגים בסוף השבוע הראשון יתנו גם בסוף השבוע השני (ראה רש"י שם). אף על פי שהמלים יִשְׁכַּח ויִשְׁכַּח אינן שוות, מכל מקום מכיון שמשמעותן דומה יש לדרוש בגזירה שוה, ולהשוות את הדנים האמורים בשני הפסוקים.

### הצורך במסורת לדון גזירה שוה

גם כאשר מופיעות שתי מלים שוות בשני מקומות בתורה, אין

## ג. בנין אב

### סקירה כללית על מדת בנין אב

מדת בנין אב (ובתקרא גם "מה מציע")<sup>3</sup> ביסודה הינה השוואת הכלל של בנין אב אומר שכאשר התורה מלמדת דין מסוים במקום אחד, יתכן שאותו דין יתנו גם במקרים דומים אחרים. לדוגמא, התורה כותבת שאם כלי נטמא במגע בשמן מת, ניתן לטהר את הכלי בטבילתו במקוה אולם לא נכתב בתורה כיצד אפשר לטהר כלי נטמא ממקור טומאה אחר. מדת בנין אב מלמדנו שיש להשוות טומאות אחרות לטומאת שמן: כשם שכלי נטמא מטומאת שמן בטבילתו במקוה, כך נטמא הוא גם מטומאות אחרות בטבילתו במקוה (ראה רמב"ם הלכות טהרות טו, א, ב).

משווים לדיוט דומים במדה סבירה לדוגמא, התורה אומרת גול, בבנין אב גם איסור יאונאה במקוה ומטב, דהיינו שאסור לאדם להתנות את תבירו בדבר המקוה שיקנה במחיר הגבוה מהמחיר האמיתי בשוק. שכן גם אונאה היא צורה של לקיחת ממון מחבירו הגורמת לו נזק, אבל הגמרא דוחה שאי אפשר להשתמש במדת בנין אב ללמד איסור אונאה מאיסור גול, שכן שני המקרים אינם

הכרח שתיווצר מהן גזירה שוה. לחכמים היתה מסורת שיש ממשנה רבינו אילו זוגות מלים ניתנו להידרש בגזירה שוה אין אדם דן גזירה שוה מודעת עצמו, אלא אם כן קשה ורבו מרכו, עד משה רבינו שקיבלה מסיני (פסחים סו, א) רש"י שם). [בניגוד למדת קל וחומר, שהיא דבר ההלכה שכל חכם יכול לדרונה מסברת עצמו, אף אם אין לה שכל כח<sup>4</sup>].

אף על פי שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אין הכרח פרטי בגזירה שוה צריכים להתקבל במסורת. פשוט לחכמים מסורת שענין מסוים בתורה צריך להידרש בגזירה שוה מענין אחר, אבל שתי המלים עצמן שאותן יש לדרש לא נועל ועל החכמים למוצאן. ופעמים להיפך: המלים הדרושות שוה נמסרו לחכמים במסורת, אך נשאר לחכמים למצוא את איזכורים של המלים הללו מתייחסת המסורת, והיכן תן תורה (הליכות עולם שער ד, ב, טו)<sup>4</sup>.

מכיון שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן במסורת, כאשר אנו מוצאים מחלוקת בנוגע לגזירה שוה תמיד על פרטיה בלבד, ולא על עצם קיומה של הגזירה שוה.

### אילו מלים יכולות להידרש בגזירה שוה

לדעת כמה חכמים, גזירה שוה יכולה להידרש בין שתי מלים כאשר שתיהן או לפחות אחת מהן אינה נצרכת ללמד דבר אחר. או היא "מופנה" – פנויה לצורך הגזירה שוה. אולם המלים נצרכות לעיקר משמעותן, או שהן נצרכות ללמד דבר אחרים על ידי אחת משאר המדות שהתורה נדרשת בהן. "מופנות" לדרוש בהן גזירה שוה, חכמים אחרים מחמירים ואם אין שתי המלים פנויות, אוי ישנן הגבלות מסוימות לגזירה שוה. הגלמדת מהן (ראה נדה כב, ב – כג, א). לפרטים נוספים ספר הליכות עולם שער ד פרק ב.

לגמרי דומים: בגול נלקח הממון בעל כרחו של הנטל. שבאונאה נלקח הממון ברמאות ולא בעל כרחו של המטבחה. שהתורה מתייחסת ביתר חומרא לממון הניתל בכח משהו הניתל ברמאות. [על כן צריכה התורה לכתוב איסור נטילת על אדם אונאה במכר] (בבא מציעא סא, א).

### בנין אב מכתוב אחד ומשני כתובים

הדוגמאות של בנין אב שהוזכרו לעיל הינן פשוטות הדיוט בהן נלמד דין באופן ישיר ממקרה אחד לחבירו. אופן זה של אב ידוע בשם "בנין אב מכתוב אחד".

ישנו גם אופן מורכב יותר של בנין אב, הידוע בשם "בנין אב מכתובים", שבו אנו למדים את הדין למקרה אחד מדין נשאר מקרים אחרים. הלימוד נעשה כך: נניח שאנו רוצים לדעת אם מסויים נוהג במקרה א. התורה מלמדת דין זה במקרה ב. המקרים הללו שונים זה מזה במדה רבה, כך שבנין אב תלוי מאפשר לנו ללמוד את הדין ממקרה ב למקרה א. התורה מלמדת דין זה גם במקרה ג, אבל מקרה ג שונה במדה רבה ממקרה א. אחר, בקצרה, מקרה א שונה ממקרה ב באופן אחד ומקרה ב

שוה ולא היה שום חסרון בהבנה, אלא שהמלים של הגזירה שוה אינן שבהם כתובות המלים היו רבו בהרבה ונחשבתו כמשך הדין או כיש להם פטור. רש"י שם.

אחר, במצב כזה אנו משווים מקרים ב רג זה לזה, ורואים אילו תכונות שוות יש בשניהם. אם המשותף לשניהם נמצא גם במקרה א, אין יכולים אנו ללמוד את הדין במקרה א מן התכונות המשותפות שיש למקרים ב רג. דבר זה מאפשר לנו להתעלם מהשוני הרב שיש בין מקרה א לכל אחד מן המקרים האחרים.

דוגמא לסוג כזה של בנין אב היא כדלהלן: נחזור לבנין אב שהזכרנו לעיל. הגמרא מציעה שנלמד איסור אונאה בבנין אב מאיסור גול. הגמרא דוחה לימוד זה בטענה שבגול נלקח הממון בעל כרחו של הנגול, בעוד שבאונאה הוא נלקח ברמאות, ולא בעל כרחו של המתאנה. הגמרא אז מציעה בנין אב אחר: התורה אומרת לקחת ריבית על הלואה, ואם כן יכולים אנו ללמוד מכך שהתורה תאסור גם אונאה. הגמרא דוחה גם בנין אב זה, משום שברביית, מלבד האיסור על המלווה לקחת ריבית, יש איסור גם על הלווה

## ד.ז. כללים ופרטים

לשלם ריבית, ולכן איסור זה שונה במידה רבה מאיסור אונאה, שבו האיסור הוא רק על המוכר לקחת את הממון הנוסף, אבל לא על הקונה לחת אותו.

אם כן, מקרה א (אונאה) שונה במדה רבה הן ממקרה ב (גול) והן ממקרה ג (ריבית). ומכל מקום, על ידי שימוש במדת בנין אב משני כתובים, הגמרא מוצאת את התכונה השווה של שני המקרים שאיסורם כתוב בתורה (גוילה וריבית). והיא לקיחת ממון ממישהו אחר שלא כדן. מכיון שגם לאונאה ישנה תכונה זו, ניתן ללמוד בבנין אב מגול וריבית שגם אונאה אסורה.

ישנן דעות שונות בנוגע לשאלה באילו מצבים אפשר להשתמש בבנין אב מכתוב אחד ובאילו בבנין אב משני כתובים, ומה מגדיר מקרים מסוימים כדומים או שונים. ראה ספר הליכות עולם שער ד פרק ב.

ארבע המדות הבאות עוסקות בשימושה של התורה בביטויים כלליים ופרטיים. פעמים שהתורה משתמשת בביטויים כלליים כאשר היא עוסקת בפרטי דין מסוים או מקרה מסוים. אנו מניחים שהדין הנזכר נוהג בכל המקרים הכלולים באותם ביטויים. לדוגמא, לגבי סוגי הקרבנות הקרבים על המזבח נאמר בתורה (ויקרא א, ב): "אֵדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבָן לַיהוָה מִן הַבְּהֵמָה...". המלה "בְּהֵמָה" כוללת את כל סוגי הבהמות, ואף כוללת את החיות, שכן היה בכלל בהמה (ראה נדרים פא, א). מאחר שהתורה משתמשת בביטוי כללי זה, המוכן הוא שאף חיות כשרות לקרבן. [למעשה אין הדבר כן, ראה להלן].

במקומות אחרים משתמשת התורה בביטויים פרטיים כאשר היא עוסקת בפרטי דין או מקרה. ואז אנו מניחים שהדין הנזכר נוהג רק במקרים המפורטים באותם פסוקים. לדוגמא, לגבי שומר חנם נאמר (שמות כב, ט): "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר או שור או שֶׁה... לשֹׁמֵר". מאחר שהתורה מפרטת את שלש הבהמות, המוכן הוא שדיני שומר חנם נוהגים רק בשמירת בהמות מסוימות אלה, ולא בשמירת דברים אחרים. [שוב, למעשה אין הדבר כן, כמבואר להלן].

אולם לפעמים משתמשת התורה בשילוב של לשונות כלליים ופרטיים בנוגע לדין מסוים או למקרה מסוים. בהשקפה ראשונה נראה שיש בכך סתירה, שהרי לשון הכלל כוללת הרבה יותר מו של הפרט. המדות הבאות עוסקות בדרכים השונות ליישוב סתירות אלה.

## ד. כלל ופרט

ואומרת שמכיון שהביטויים הפרטיים באים אחרונים, הכלל הקודם להם כולל רק את הבהמות שפורטו לאחריו, ולכן קרבן יכול לבוא מבקר וצאן בלבד (הליכות עולם שער ד, ב, כה).

### תפקידו של הכלל במדת כלל ופרט

לאור האמור מתעוררת מיד השאלה: אם אנו מתחשבים רק בפרטים שאחרי הכלל, לשם מה נכתב הכלל בתחילת הליכות עולם (שם) מיישב שתפקיד הכלל הוא למעט כל דבר שאינו כלול בפרט. דהיינו, אילו היתה התורה כותבת רק את הפרט, היתה אפשרות ללמוד מן הפרט במדות אחרות [כגון בנין אב] ולרבות מקרים נוספים שבהם ינהג הדין. לפיכך כתבה התורה את הכלל בתחילה, ולאחריו מיעטה את משמעותו הכוללת בכתובת הפרט, כדי ללמדנו שהדין נוהג בדברים המפורטים בלבד.

## ה. פרט וכלל

### תפקידו של הפרט במדת פרט וכלל

גם כאן מתעוררת מיד השאלה: אם בסופו של דבר נכלל הכל בכלל שנכתב בסוף, לשם מה כתבה התורה את הפרט? התשובה היא, שאילו היתה התורה כותבת רק את הכלל, יתכן שבשימוש במדות האחרות שהתורה נדרשת בהן היינו ממעטים מן הכלל דורשים שהדין לא ינהג בדברים מסוימים. בכתובת הפרט לפני הכלל מלמדת התורה, שהדין נוהג בכל דבר הכלול בכלל (הליכות עולם שם ד, כו). בקצרה, במדת "כלל ופרט" תפקיד הכלל הוא לומר לנו שאין להוסיף על הפרט, ובמדת "פרט וכלל" תפקיד הפרט הוא לומר לנו שאין לגרוע כלום מן הכלל.

3. לגבי שאר ארבע המדות (דין מסל וחומר שאדם דן מעצמו, וגזירה שוה שאין אדם דן אלא אם כן קשה ורבו מרכו) נלקח הראשונים את שני צורך מסורת כדי לדרוש אותן (עין ברש"י סוכה לא, א. דה לא מקשינן, ובתוספות שם דף ו' ע"ב).

4. יש שפירשו שבמסורת המקראית שקיבל ששה מנצנים.



**רִיבּוּי וּמַעֲוֵט.** יש לציין, שיש תנאים הדרושים את הביטויים הכלליים והפרטיים בתורה באופן שונה לגמרי. לדעתם, אין להגדיר ביטויים אלו כ"כללים" ו"פרטים", אלא כ"ריבויים" ו"רמזותיים" (שמועות כו, א). כל ביטוי המוגדר לפי הדעה הראשונה כ"כללי", מוגדר לפי הדעה השנייה כ"ריבוי", וכל ביטוי המוגדר לפי הדעה הראשונה כ"פרטי", מוגדר לפי הדעה השנייה כ"רמזותי". כתוצאה

ח-יב. דברים שנכללו בכלל ויצאו מן הכלל להיכתב גם בפני עצמם

ארבע המדות הבאות עוסקות במקרים שהתורה כותבת ביטוי כללי, אבל גם מזכירה ודנה בנפרד בביטוי פרטי שנכלל כבר ביטוי הכללי. מקרים אלה, על אף דמיונם למדת "כלל ופרט", אינם נדרשים במדה זו, שכן מדת "כלל ופרט" נדרשת רק כאשר כלל והפרט כתובים בסמיכות זה לזה (או, לפי כמה חכמים, כשהם כתובים באותה פרשה בתורה) (ראה פסחים ב, א). אבל אשר הכלל והפרט מרוחקים זה מזה, נדרשים הם במדת "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל" (ראה מנחות נה, ב; מידות אהרן י, ב).

ח. דָּבָר שֶׁהָיָה בְּכֵלֶל וַיֵּצֵא מִן הַכֵּלֶל לַלְמֹד

דוגמא למדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמוד

דוגמא למדה זו: התורה כותבת (שמות כב, ז'): "מִכְשֶׁפֶּה לֹא תַחֲזִיק: אֲךָ אִין הַתּוֹרָה מְפֹרֶשֶׁת בְּאִיּוֹ מֵאַרְבַּע מִיתוֹת בֵּית דִּין – סִקְלָה, שְׂרִיפָה, הֶרָג אוֹ חֲנָק – יֵשׁ לְהַמִּיתָ. בְּפִרְשָׁה אַחֶרֶת בְּתוֹרָה (ויקרא כ, כז) נִמְצָא עַל עוֹשֵׁי מִינֵי כִישּׁוֹף מִסּוּיִימִים: "וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִדְּקָה בָּהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֵנִי מוֹת יוֹמָתוֹ כִּבְאֵן וְיִדְּעוּ אֹתָם. וְהָיִיל אוֹב וְיִדְּעוּנָה וְנִלְכְּלוּ בְּדִין הַמִּיתָה שֶׁל כָּל הַמִּכְשָׁפִים, וְגַם יִצְאוּ מִן הַכֹּהֵל לְעוֹשֵׁם בְּסִקְלָה, הֲרִי זֶה יִדְּבַר שֶׁהִיא בְּכָלל וְיִצֵּא מִן הַכֹּהֵל לְלִמְדָּה, וְהֵם מְלַמְּדִים שֶׁכָּל הַמִּכְשָׁפִים דִּינָם בְּסִקְלָה (ראה יבמות ד, א). וְשֵׁם מִקְרִים מוֹרֵכִבִּים יוֹתֵר בְּמֵדָה זוֹ; רֹאה הַלִּיכּוֹת עוֹלָם ד, לֵב.

ט. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחד שהוא בענינו

חכמים: "יצא להקל ולא להחמיר" (הליכות עולם שם, לד) <sup>(10)</sup>  
דוגמא למדה זו: לפני צרעת בבשר האדם כותבת התורה (ויקרא  
יג ב): "וְהָיָה כְּעוֹר בְּשָׂרוֹ לִנְגַע צָרְעָתָ" — כיטוי כללי שמשמעותו  
שהדברים שהתורה ממשיכה בהם נוהגים בכל סוגי הנגעים. לאחר  
מכן (בפסוקים יח-כח), התורה דנה בשני סוגי צרעת מסויימים:  
"שחיץ" — צרעת שפרחה בעור אדם שמחלים ממנה, ו"מכור" —  
צרעת שפרחה במקום שהיתה בו כוייה שהחלה להחלים. היות ושני  
סוגי צרעת אלה היו כלולים בכיטוי הכללי של "נגע צרעת", וכאשר  
יצאו מן הכלל חורי התורה רק על מקצת הדברים שנכתבו לפני  
הצרעת ככלל, ארי והו מקרה של "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל  
לטעון טעון אחד שהוא כענייניו", נאמר בו הדין ש"יצא להקל ולא  
להחמיר" (בריייתא דרבי ישמעאל) <sup>(11)</sup>.

י. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא בענינו

נוהג בדבר שיצא מן הכלל בלבד, ולא בשאר הדברים הכלולים בכלל, ובמשון חכמים: "יצא להקל ולהחמיר" (הליכות עולם שם, לה).

דוגמא למדה זו: התורה (ויקרא ג, א-ח) מלמדת דינים מסויימים לגבי צרעת שפרחה בגוף האדם מבלי להבדיל בין חלקי הגוף השונים בהם יכול הגנע להופיע. אחד מדינים אלה הוא שכאשר גדל שער לכן בגנע, האדם נטמא [באופנים מסויימים]. לאחר מכן דינה התורה (שם, כט-ל) במפורט בצרעת שפרחה בראש וזכוק, ובתחתית דין חדש לגבי צרעת: שאם גדל שער **צהוב** בגנע, האדם נטמא. במקרה זה, מרת "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון

55- יחידות נח בפרט שיצא ממנו.

10. מירוש זה של המדבר והדונגמא לידבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טוען אחד שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר. הוא לפי שיטת הליכות עולם (שם, לד.) יש שמירש באופנים אחרים, ראה מידות אדרן (פרק יא).

9. מדברי ההליכות עולם מבואר שמירוש המלים ייצא לחקל ולא להחמיר" וראו  
שישק חרונים שהתורה חזרה עליהם נהגים בדבר שיצא מן הכלל ולא שאר  
הדברים שלא הזכירו בו, ואין כל חבל אם שאר הדברים הם קלות או חמורות.

שוב כלל: "ובכל אשר תשאִלךְ נִפְשֶׁךָ", שמשמע כל דבר  
 "כלל ופרט וכלל" מלמדת שבכסף שחיללו עליה את הוֹסֵף  
 ניתן לקנות כל דבר הדומה לפרטים הנזכרים "בכסף  
 שתכונתם היא: פרי מפרי (דהיינו פרי הנוצר מפר  
 הקדש) (עירובין כו, ב) <sup>[61]</sup>

שני כללים שהפרט לפנייהם או אחריהם

יש לציין שלפעמים כותבת התורה שני כללים מסתחים והפרט נכתב לפני שני הכללים או אחריהם. במקרה כזה באילו היה הפרט ביניהם, וזה נחשב כ"כלל ופרט וכלל" (בבא קמא סד, ב).

פֶּרֶט וּבְלָל וּפֶרֶט

סקירה כללית על מדרת פרט וכלל ופרט

ישנה מדה נוספת השייכת אף היא לשלש המדות הנ"ל והיא מדת "פרט וכלל ופרט". מדה זו אינה נמצאת בין שלש המדות של רבי ישמעאל<sup>17</sup>, והיא נוכרת פעם אחת בלבד בחכמינו. הגמרא (נזיר לד, ב) אומרת שמדה זו היא כמו מדה ופרט וכלל, בכך שהיא באה לכלול כל דבר שהוא כקטן אבל ישנו הבדל קטן בין שתי מדות אלו לבני תימן. צריכים הדברים הנוספים להיות דומים לפרט כדי לכלול ישנה מחלוקת בין המפרשים בנוגע לפרטי ההבדלים הללו. לשאלה איו משתי המדות היא כוללת יותר. ראה חזקוני (לד ב ד"ה מכרז חרץ) והליכות עולם (ד כו) ודעונוס חזקוני.

ו. בָּלָל שֶׁהוּא צָרִיךְ לִפְקֹד וּפְקֹדֵט שֶׁהוּא צָרִיךְ לְבָלֵל

זה את זה

הנה דוגמא למדה זו: בנוגע למצות כיסוי הדם (החברות)  
חיות ועופות לאחר שחיטתן), כותבת התורה (ויקרא י' כ"ג)  
ב"קפר". הגמרא (חולין פח, ב) מנסה ללמוד מפסוק זה אלא  
יתן להשתמש כדי לכסות את הדם. בהתחלה מציעה הגמרא  
להבין את הפסוק ב"כלל ופרט" בצורה הבאה: המלה "ויקרא"  
כלל, שכן יש במשמעותה כל מיני כיסויים, בעוד ששם המלה  
היא "פרט". האומר שניתן לכסות רק בעפר. מדה "כלל ופרט"  
ש"אין בכלל אלא מה שבפרט", ולכן רק עפר כשר לכסות הדם.  
הגמרא דוחה הצעה זו בטענה שמלים אלו אינן נדרשות במה  
הפרט, כיון שזהו "כלל שהוא צריך לפרט". שכן הכלל "ויקרא"  
בהגדרת, וההבהרה ניתנת על ידי הפרט "ב"קפר". ההבהרה  
הנסיבה הבאה: המלה "ונקספה" ניתנת להתפרש בשני אופנים  
וסתרה על ידי דבר שלם, כגון בכפיית כלי המסמך את המלה  
ויסוי בדבר רק ומפורר, שהדם מתערב ונבלע בו. מכיון שזה  
איהו משני האופנים מתכוון הכלל, צריכה התורה לכתוב  
ב"קפר" לפרש שהכיסוי צריך להיות בדבר שהדם מתערב  
בו. הגמרא מסיקה שמאחר שבמקרה זה הכלל צריך לפרש  
הפרט, אין אנו דנים כאן במדה "כלל ופרט" (ש"אין בכלל אלא  
מה שבפרט"). ואם כן המלה "ב"קפר" לא באה להגביל את הכיסוי  
עשותו בעפר בלבד, אלא כל דבר הדומה בתכונתו לזה  
מים בו מותר בזה.

סקירה כללית על מדת כלל ומרט וכלל:

במקרה כזה יש למעשה צירוף של שתי המדות הקודמות –  
"יכלל ופטר" דפרט וכלל, כאן א אפשר לומר שאין בכלל אלא  
מה שמפרט (כמו שאמרנו במדת "יכלל ופטר"), שהרי אחריו הפרט  
ישנו כלל נוסף, ונמצא שאינו משמש לשום מטרה. כמו כן איננו  
יכולים לומר שנעשה כלל בסיסית על הפרט (כמו שאמרנו במדת  
"פטר וכלל"), כי אם כן אין שום לימוד מהכלל הראשון.  
מדת "יכלל ופטר" וכלל מלמדת, איפוא, שבמקרה כזה עלינו  
להשתמש בשתי ההיבנות של שתי המדות שמותן היא מורכבת;  
וגם בחבונה משמשת של "יכלל ופטר" וגם בחבונה המרובה של  
"פטר וכלל". התוצאה מכך היא שהדיון או המקרה הנידון אכן ינהג  
בכל הדברים, אך רק אם הם דומים לאלו הכלולים בפרט. ובלשון  
הבסיסית: "יכלל ופטר וכלל" – אי אתה דן אלא בעין הפרט (הליכות  
לפני שם כו.).

דנצמא לכך יתן למצוא בפסוק המתאר אילו דברים יתן לקנות בכסף שהוללו עליו מעשר שני. מירות מעשר שני נאכלים בירושלים או שהוללים (דברים) את קדושתם על מטבע ומעלים את המטבע לירושלים וקנים בו דברי מאכל ואוכלים אותם שם בטורה (דברים יב-כז). בפסוק (שם בו) נאמר כך: ונתתה הכסף ככל אשר תאחד בכרך ובאנן ובין ובשכר, ובכל אשר תשאף בקשך. תחילה שם באו כלל: ונתתה הכסף ככל אשר תאחד בקשך, שמשמעותו מסחר לקנות בכסף מעשר שני ליתן בו דבר מאכל. אחר פירו: ונתתה באנן ובין ובשכר, משמע שיתור לקנות בו דברים אחרים וליהנות

סקירה כללית על מדת כלל שהוא צריך לפרט  
ופרט שהוא צריך לכלל:

מזה וז עוסקת במקרים דומים למועד "כלל ופרט" ופרט וכלל"  
שבו תובת התורה כי ביוני כלל וכן ביוני פרט. ההבדל ביניהן  
הוא בדלולתן. במועד "כלל ופרט" ופרט וכלל נראים הכלל והפרט  
בסדרות זה את זה והסיבה לכך היא שבאותם מקרים משמעות  
הביטוי הראשון מבטת מאלות ולכן הביטוי השני נראה כיסודת  
את הראשון. אם כך שהוא ממשע מנו (במקרה של "כלל ופרט")  
אם כך שהוא מוסף עליו (במקרה של פרט וכלל).  
אולם יש פעמים שבהן

בכבודו פרטי, כאמון שהביטו הראשון דורש הבהרה והביטוי השני  
עוזר את ההבהרה והדרישה, במקרה כזה אין כל סתירה בין שני  
הביטויים שכן שניהם נעצרים והם משלימים זה את זה במקרים אלה  
קרויים "כלל שהוא צריך לפרט" - כאשר הכלל נכתב בתחילה  
ואחריו פרט המבדיר אותו. ופרט שהוא צריך לכלל - כאשר  
פרט נכתב בתחילה ואחריו כלל המבדיר אותו. במקרים אלה,  
המשתמש של מרת "כלל ופרט" ואף אחד מהם אינו "מיותר", התכונה  
"כלל" אינו נהוגות. מרת "כלל" שהוא צריך לפרט ופרט שהוא  
צריך לכלל מלמדת איפוא, שהמדות הקודמות של "כלל ופרט"  
"פרט וכלל" מונבלות למקרים ששני הביטויים נראים כסותרים

הוא יאמרנו לוי המעטות. אולם למעשה ישנה מחלוקת בנושא. כשאלה אילו  
במים. תושבים ודושיים. לדיק נא ויך ויבולם. לעשות בבסם מעשר שני  
מחלוקת מובנת טכב השאלה הזאת דאם מרת "כלל ופרט" שני  
מרת "כלל ופרט", אלא ששנים כל במועם כלל  
הוא בעצם מרת "פרט וכלל".  
הוא בעצם מרת "פרט וכלל".



להתגשם. צבאו היה מחוץ ליוון כבר שנים עשרה שנה, והחיילים רצו לחזור הביתה ולראות את משפחותיהם. להמשיך וללכת קדימה. אלכסנדר קיבל את החלטתם ונתן להם לחזור, ואילו הוא עצמו חזר לפרס ומשם לבבל. שלשים ושלש חלה ומת. התפשטותה של התרבות היוונית הגיעה לשיאה לאחר מות אלכסנדר. בעקבותיה קמו ספריות, בתי ספר, אצטדיונים, אבן בשורש כל זה היתה עבודת האלילים והשחתת המוסר. אחרי מותו חולקה ממלכתו בין מפקדי צבאו: אנטיגונוס קיבל את גרעין הממלכה, מקדוניה ויוון; סליקוס קיבל את תלמו ירש את מצרים; ארץ ישראל וסוריה ניתנו ללאומדון, אבל תוך זמן קצר נלקחו ממנו על ידי תלמי. שלטון תלמי הראשון נמשך כמאה שנה, עד שהסליקים מצפון ניצחו את מצרים ולקחו את ארץ ישראל מידם. ארץ הקודש חזרה לסמכות סורית – עד שמרד החשמונאים ניער מעל תושביה היהודים את העול האכזרי של הסליקים הסורים. במשך הזמן הקשה שלאחר מות אלכסנדר היה שמעון הצדיק המנהיג הרוחני של עמו, וללא עוררין גם המדינה. היה הבן הגדול, והיות ואלכסנדר נור שהבן הגדול היה מושל המדינה, היה שמעון הצדיק המנהיג שהיה בן בית סמכותו. הוא השתמש בכוח זה לחוק את לימוד התורה ואת שמירת המצוות בכל ארץ ישראל.

## פרק ד: ארץ ישראל תחת יד היוונים – התלמיים והסליקים

**בחלוקה הראשונה של ממלכת אלכסנדר קיבל תלמי הראשון את מצרים, אך לא את ארץ ישראל.** מכל מקום, ארץ ישראל נמצאה תחת שלטון יוון. כשהתקרבו לירושלים וראו כמה חזקים ביצוריה, החליטו לכבוש אותה. ולא לצאת במלחמה גלויה: הוא שלח להם הודעה שהוא רוצה להקריב קרבנות בבית המקדש, והוא יבוא לעזרם. הסכימו, אך כאשר היה כבר בפנים, הפנה את צבאו על היהודים המופתעים, וכבש את העיר.

הוא העביר בכח ידוים רבים מבתיהם בארץ ישראל למצרים. מכיון שהעריך את כשרונותיהם ואת עוז הרוחני כמשרתים בארמונו ובחיליוס צבאו, רק שנים מאוחר יותר, כאשר בנו תלמי השני עלה למלוכה, הם סוף סוף שוחרו במצרים והצטרפו לקהילה היהודית באלכסנדריה.

כאשר עלה תלמי השני על כסא המלוכה אחרי אביו בגיל עשרים וארבע, הוא ירש ממלכה מגובשת ושליטה מלאה. הוא משל משך שלשים וחמש שנים. מלחמה שוב לא היתה הדאגה העיקרית, ואנשים החלו להעסיק עצמם במיוחד בענייני ספרות. תלמי השני עצמו אהב ספרים, ובנה ספרייה גדולה. הוא רצה מאד לכלול בה עותק של התורה. היתה צריכה להתרגם מעברית כדי שהוא יוכל להבין אותה.

הוא קרא לחכמים יוונים וציווה עליהם לתרגם את התורה ליוונית. אירוע זה מסופר בתלמוד (מגילה ט, א): "שעשה בתלמי המלך שכנס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסו, ותמנה וזכר ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולם לדעת את התלמוד מספר על כמה מן השינויים ששינו מן התרגום המילולי על ענינים חשובים, כדי שהקוראים שאינם יודעים הכל ובכלל זה גם את אלפים, תרגמו: 'אלהים ברא אלהים את...'. שניתן להבין שמישהו או משהו ששמו 'ברא' ידועו מצרים שמו על התרגום, כי היו בטוחים ששני ארצם יכבדו את העם שה' נתן לו תורה כה גדולה וחכמה וישרו את הכהנים נסים. הם קראו לתרגום 'ספטיאג'ינקה', מלה שפירושה בלטינית 'שבעים', על שם שבעים (ושנים) הזקנים שהיו אצל חכמי ישראל הסתכלו על מאורע זה בהשקפה שונה: הם התנגדו לתרגום שיאפשר לנכרים גישה לתורה. בספר התורה (ספרי יח – הלכות תשעה באב ותעניות), מסופר: 'בשמונה בטבת נכתבה התורה ליוונית בימי תלמי המלך, ובא חושך לעולם שלושה ימים'.

במשך שלטונה של השושלת התלמית התפשטה התרבות היוונית באופן משמעותי: ערים בסגנון יווני הוקמו במצרים, בירושלם ובארץ ישראל. ערים אלו נבנו בצורה המבטאת את אורח החיים היווני. היו בהן ספריות שכללו את כתבי יד והספרים היוונים, מקדשים לאלילים, בתי שעשועים, מגרשי ספורט וכדומה. יהודים רבים נסגרו במסגרת השלום הוכרח להתחייב על תשלומי כסף גבוהים לרומא; כתוצאה מכך, הוכרח להעלות את עול המסים לעמים אשר תחת ממשלתו, ובכללם היהודים. בנו סליקוס הרביעי, אשר עלה למלוכה אחריו, העלה את המסים עוד יותר. כדי להשיג מעמד והשפעה אצל המלך החדש, הודיעו המתיוונים לסליקוס שאוצר המקדש מכיל אוצרות גדולים מאד, הרבה מעל מה שנחזק למקדש. סליקוס שלח אחד משירי הנאמנים להחרים את אוצר המקדש.

ברורות מאוחרים יותר, לאחר מלחמות החשמונאים, גדל מספרם של הכופרים הללו, והם נודעו בשם צדוקים וביתוסים<sup>2</sup>.

## התגברות המתיוונים

במשך שלטונו של תלמי השלישי חל שינוי גדול: סמכותה של ההנהגה היהודית נחלשה, והמתיוונים ניצלו את המצב הזה. שכן מיומיו של אלכסנדר ואילך היתה סמכותו של הכהן הגדול לגבות מיסים מן החושבים. תחת התלמיים הוא היה נדרש להעביר חלק מההכנסה אליהם, ובכך נאלץ להכיר במרותם של המלכים המצריים.

כשתלמי השני נעשה למלך מצרים, היה הכהן הגדול באותה תקופה חונו השני, בנו של שמעון הצדיק. הוא סירב לשלוח את סכום המס השנתי למלך. איננו יודעים את הסיבה לכך, אבל תלמי ראה זאת כמרד ואיים שיפלוש ליהודה ויעניש את תושביה.

אחד מגדולי המתיוונים בשם יוסף בן טוביה, שהיה גם בן אחותו של חונו, שיכנע את הכהן הגדול שירשה לו ללכת למצרים ולטפל בבעיה. יוסף הצליח מאד בשליחותו – לא רק שהסיר את איום הפלישה על ידי נתינת מתנות גדולות מאד לתלמי, אלא גם שכנע את המלך למנות אותו לגובה המיסים של כל ארץ ישראל ופניקיה (לבנון של היום). המלך גם נתן לו שלושת אלפים חיילים שיסייעו לו בגביית המס.

באותם ימים משרת גובה המס היתה ריווחית מאד עבור אנשים רודפי בצע, משום שהגובה היה רשאי לקחת לעצמו את כל הכסף שמעבר לסכום שאותו שילם למלך. גובי מיסים אכזרים העשירו את עצמם בדרישת מיסים גבוהים מאד ואת רוב הסכום שלשלו לביתם. יוסף בן טוביה היה אדם כזה.

מתיוונים רבים הצטרפו ליוסף בן טוביה, וכמוהו גם הם העשירו את עצמם מן המיסים החדשים. כעת הרגישו עצמם חפשים ובטוחים לחקות את דרכי הנכרים ולבנות את החוקים ששמרו אבותיהם. הראשונים שעשו זאת היו בניו של יוסף. צעירים אחרים, וביניהם כמה מן הכהנים, הלכו בעקבותיהם בתוך זמן קצר.

שמעון הצדיק נפטר לאחר ששימש ארבעים שנה הן ככהן גדול והן כמנהיג התורני של העם היהודי (יומא ט, א). כמנהיג תורני עלה במקומו תלמידו, אנטיגנוס איש סוכו (אבות א, ג), ואילו הכהונה הגדולה ניתנה לאחיו של שמעון, אלעזר. [רק לאחר מכן עברה משרה זו לחונו בן שמעון הצדיק שהוזכר למעלה.] אנטיגנוס, שהיה חכם התורה הגדול ביותר בזמנו, נעשה לראש הסנהדרין. עם מותו של אנטיגנוס ניתנו תפקידיו לשני תלמידיו החשובים, יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים. בהם החלה תקופת ה'יוזנות', שהיוו, ששני חכמים גדולי תורה משתתפים בראשות הסנהדרין: האחד במשרת הנשיא והשני במשרת אב בית דין. משרת הנשיא היתה החזקה יותר, משום שהיה לה גם כח מדיני, בעוד שמשרת אב בית דין עסקה בעניני הלכה בלבד. איננו יודעים בדיוק מתי החלה תקופתם של יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים: יתכן שהחלה זמן קצר לפני תום שלטונם של התלמיים בארץ ישראל. מה שכרור הוא שהם שימשו כראשי הסנהדרין זמן ממושך גם בעת התקופה הסליקית.

בסופו של דבר, נהרג יוסי בן יעזר על ידי המלכות, ויוקם איש צרורות בן אחותו, שנעשה מתיוון, היה נוכח בשעת מותו, והם שוחחו ביניהם. דברי הרוד נצרכו בלב בן אחותו, וגרמו לו להתחרט ולשוב בתשובה על העבירות החמורות שעשה, והוא המית עצמו שם בארבע מיתות בית דין. המדרש מספר: 'נתנמנם יוסי בן יעזר וראה מטתו (של יוקם) פורחת באויר. אמר, 'בשעה קלה קדמנו זה לגן עדן' (בראשית רבה סה, כב).

בתקופת מלכותו של המלך תלמי הרביעי התלקחה שוב היריבות שבין הסליקים והתלמיים, ופרצה ביניהם מלחמה. תלמי הרביעי ניצח במלחמה זו. לאחר אחד מנצחותיו החליט לבקר את בית המקדש בירושלים ונכנס בכח פנימה. קרה נס, וכשנכנס התעלף ונפל לארץ מחוסר הכרה.

השושלת התלמית נחלשה מאד כאשר ירש תלמי החמישי את כסאו של אביו, תלמי הרביעי. הוא היה צעיר מדי, ולא היה מסוגל לשלוט באופן יעיל. מצב זה נוצל על ידי אנטיוכוס השלישי, מלכם של הסליקים, שפלש עם צבאו לארץ ישראל וכבש אותה מידי התלמיים.

בהתחלה התייחס אנטיוכוס ליהודים בצורה הוגנת. כדי לעזור לתושבי ירושלים לתקן את הנזקים שנגרמו לה במלחמותיהם של התלמיים והסליקים, פטר אותם מתשלום מיסים למשך שלש שנים. הוא גם נדב הרבה יין, שמן, חיטה ולבונה לקרבנות למקדש. אבל שאיפותיו של אנטיוכוס היו גדולות מדי: נסיונו להוסיף את יוון לממלכתו הרגיו את רומא וגירה אותה להכריז עליו מלחמה. הוא ניצח במלחמה, ובמסגרת הסכם השלום הוכרח להתחייב על תשלומי כסף גבוהים לרומא; כתוצאה מכך, הוכרח להעלות את עול המסים לעמים אשר תחת ממשלתו, ובכללם היהודים. בנו סליקוס הרביעי, אשר עלה למלוכה אחריו, העלה את המסים עוד יותר. כדי להשיג מעמד והשפעה אצל המלך החדש, הודיעו המתיוונים לסליקוס שאוצר המקדש מכיל אוצרות גדולים מאד, הרבה מעל מה שנחזק למקדש. סליקוס שלח אחד משירי הנאמנים להחרים את אוצר המקדש.

כאשר שמעו הכהנים את מה שעומד לקרות השתטחו על הרצפה לפני המזבח והתחננו לה למנוע את חילול השם הזה. אנשי ירושלים גם הם התאספו בקבוצות לחפילה. כאשר ניסה השר השליח להיכנס למקדש, קרה נס – מחזה אלקי ברמות סוס עם רוכב חמוש התנפל עליו ופגע בו ברגליו הקדמיות, ושני צעירים הופיעו והלקו אותו ללא רחמים. הוא נפל לרצפה ללא הכרה וחלה אנושות, והיו צריכים לשאת אותו החוצה. כאשר הבריא, מיהר השר לחזור למלך והעיד בפניו על הכח האלקי ששמר על המקדש בירושלים.

על העם. ראה דורות הראשונים חלק ב עמוד 375, ולקמן עמוד 63.

2. למעשה, כפרו רבים מהם גם בתורה שבכתב, ולא שמרו את התורה כי אם למראית עין בלפי חוץ. משום שידעו שאם יכפרו בכל בפומבי לא יהיו מקובלים.







שהוא ביקר ביוון לפחות פעמיים, ובנה שם מקדשים לכתות שונות של עובדי אלילים. אדריינוס, שהיה מעריך של התרבות כעת בנסיון לשנות את אופיו של עם ישראל ולעשותו עם ככל העמים. כמה עשרות שנים בלבד לאחר חורבן המקדש חזר העם היהודי ומרד ברומי. הרבה ממה שנכתב על המרד במשך מאות שנים מכותבי דברי הימים שבעת העתיקה, שכולם היו נכרים, שהתייחסו למאורעות במידה רבה של איבה. אבל כאשר המקורות היהודיים עצמם, ההסבר העולה שונה בהרבה: כל זמן שלא התערבו הרומיים בדיו המרד, סבלו היהודים את גזירותיהם בדומיה, ואפילו גזירות נגד קיום המצוות. אולם כאשר התברר שהמלכה לשבור – בצורה שיטתית – את הברית שבין העם והתורה, או החלה ההתנגדות. לדוגמה, ההיסטוריון הרומאי דיו קסיוס, שחי כמאה שנה לאחר מרד בן כוזיבא, כותב (ההיסטוריה של רומא, פרק יס) אדריינוס עיר חרשה במקום זו שנחרבה כליל, וקרא לה איליה קפיטולינה. במקום המקדש הוא הקים מקדש חדש וזימן יופיטור. זה הביא למלחמה גדולה וממושכת, כי היהודים לא יכלו לסבול שעמים זרים יתישבו בעירם ומקדשם וזימן יופיטור. הדבר שער כוזב נבנתה על מקומה של ירושלים, ובוודאי שזה כאב מאד והכעיס מאד את היהודים. אין ספק שההיסטוריון הרומאי שגרמו למרד, אבל לא היתה זו הסיבה העיקרית. הדבר ברור מתוך העובדה שאין שום התייחסות לבניית בית המקדש או בתלמוד או במדרשים. מה שאנו מוצאים הוא התייחסות חזרת ונשנית למצוות שקיומן נאסר על ידי הרומאים. המצוות שבהן הרומיים לאסור הן בדיוק אלו המבטיחות את ייחודו של עם ישראל ומגיינות עליו מפי הדבר וברית מילה (ראש השנה יט, א; תענית יח, א). קיום מצוות אלו הוא חלק מעצם יסודה של היהדות: כדי לשמור אותן מוכנס למרד ברומא.

גזירה נוספת של הרומאים היתה לא לקרוא קריאת שמע. התלמוד מספר: "אמר רבי מאיר: פעם אחת היינו עומדים עקבא בבית המדרש, והיו קורין את שמע ולא היינו משמיעים לאזנינו מפני קסדור (שוטר) אחד שהיה עומד על הפתח ברכות ב' ג'. אירוע זה בוודאי אירע לפני המרד, לא רק משום שרבי עקיבא היה עדיין חי וחפשי, אלא גם משום שגזירה זו היתה יכול להיות שום בית מדרש, שכן העונש על לימוד תורה היה מות.

כאשר נעשה אדריינוס לקיסר, הוא הבטיח ליהודים בארץ ישראל חופש דת, ובניית ירושלים ובית המקדש מחדש. זה לא על שינוי בתכונות: עיר אכן חויבה – אבל היא לא תהיה יהודית. בית מקדש אכן יוקם – אבל לפולחן של תורה נותן לשער את הכעס ששטף את האומה כאשר בנוסף לאכזבות קשות אלו, הוכרזו גזירות שאופיין המרכז והגורם היה זה להשתנות רק לאלו שנגזרו לפני כשלוש מאות שנה קודם לכן על ידי המלך היווני אנטיוכוס אפיפנס. וכך הגיעה אל עמד העם שוב בפני המציאות שהתנגדות, ולא משנה מה יהיה המוצר, היתה האפשרות היחידה. התוצאה היתה מרד.

המרד החל בפעולה עצמאית, ללא תכנון ובוודאי ללא מטרות מדיניות. יהודים שלא רצו לחלל את השבת התחבאו ובשאר מקומות נסתרים. כך עשו אלה שגולד להם בן ורצו לעשות לו ברית מילה. הפקידים הרומאים השתמשו בזה כמרגלים שירדעו להם היכן מקומות המסתור הללו. כאשר פשטו החיילים הרומיים על מקומות אלו, היהודים ידעו שאם יתפסו אותם דינם מוות, ולכן התנגדו באומץ לב ולפעמים אף הצליחו. נוצרו קשרים בין

הדתחבאו באותם מקומות, וכאשר מקום אחד הותקף באו מן המקומות האחרים לעזור להם. לא עבר זמן רב והמקומות לתקפים. שהיו בחיילים הרומיים.

לאחר זמן קצר גם מנהיג צבאי בעל כח רב וגאונות צבאית. שמו היה שמעון בן כוזיבא, שכונה גם בשם בר כוכבא. כניו זה הוא רמז לפסוק (במדבר כ"ז): "וַיִּבֶן בִּכְבֹּד מִעֲקֵב", שרבים פירשוהו על מלך המשיח (ראה תרגום אונקלוס ד' עורא רמב"ן, ופירושו הסוד הארוך). המרד מספר שרבי עקיבא, כאשר ראה את בן כוזיבא, אמר: "זהו מלך המשיח" (ד' והרמב"ם (הלכות מלכים יא, ג) כתב: "רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא"). בן כוזיבא הצליח לארגן את כוסי ההתנגדות הקטנים הרבים לפלוגות רגילות, כל אחת בהנהגת מפקד. על ידי בחירת רופים) לפנות את הלגיון העשירי הדודע לשימעה מירושלים ולהעבירו לקיסריה. כעת החל שלטון יהודי עצמאי במחוז התלמוד מבנה את כוסי המלכות בן כוזיבא (שנמשכה) שתי שנים ומחצה" (סנהדרין צג, ב; צו, ב).

נראה שבתחילתה לא הבינו הרומאים את רצינות המצב. וכך מתאר את מהלך האירועים ההיסטוריון הרומי דיו קסיוס (פרק 96): "חזק זמן קצר התעוררה כל יהודה, ויהודים בכל מקום בעולם התאספו יחד והראו איבה גדולה למרד. אומות רבות אחרות הצטרפו אליהם... ואז שלח אדריינוס כנגדם את מפקדי צבאו הטובים ביותר".

כשנים שנה לפני כן, היו דרושים לאספסיינוס שלשה לגיונות כדי לכבוש את ירושלים. עכשיו, בנוסף לשני הלגיונות בארץ (השני והעשירי), הביא אדריינוס לא פחות משישה לגיונות נוספים, מלבד יחידות נוספות של פרשים וחיל תלים רומיים החלו כעת את מתקפת הנגד. על אף גדלו העצום של צבאם, לא רצו להילחם מלחמה מלאה במלוא כוחם.

מדי למך השטח הדודי, הוא הושמד, ומעולם לא שמו על שיטת הלחימה הזו, והלגיון העשירים ושנים התקדם בעקבותיו. בהתקדם לאט ובזהירות, כבשו הרומאים את רוב הארץ (השני והעשירי). הביא אדריינוס לא פחות משישה לגיונות נוספים, מלבד יחידות נוספות של פרשים וחיל תלים רומיים החלו כעת את מתקפת הנגד. על אף גדלו העצום של צבאם, לא רצו להילחם מלחמה מלאה במלוא כוחם. מדי למך השטח הדודי, הוא הושמד, ומעולם לא שמו על שיטת הלחימה הזו, והלגיון העשירים ושנים התקדם בעקבותיו. בהתקדם לאט ובזהירות, כבשו הרומאים את רוב הארץ (השני והעשירי).

נפילת ירושלים לא סיימה את המרד. בן כוזיבא ורוכ צבאו נסוגו לביתר, שם נמשכה המלחמה. בהתחלה היו לבן כוזיבא הצלחות, והוא ואנשיו עשו מעשי גבורה ויצאים מן הכלל. אולם בן כוזיבא החל להתנאות, ויחס את הנצחונות לכוחו האישי. אחר כך קיבל האשמת שקר של בגידה על דודו הצדיק רבי אלעזר המודעי, שהמדרש (איכה רבה ב' ד') מספר עליו: "שלש שנים ומחצה הקיף אדריאנוס קיסר לביתר, והיה שם רבי אלעזר המודעי עוסק בשקל ובתעניתו, ובכל יום ויום מתפלל ואומר: 'רבונו של עולם, אל תשב בדין היום'". בהתקפת ועם כעס בו בן כוזיבא והרגו. המדרש (שם, וכן בתלמוד ירושלמי תענית ד' ה') מספר שיצאה אז בת קול משמים ואמרה (זכריה יא, ח): "הוי רעי האליל עובי הצאן חרב על זרועו ועל עין ימינו, אתה סימית (עיוורת) זרוען של ישראל וסימית עין ימינו, לפיכך (כהמשך הפסוק), 'זרועו' (של אותו האיש) (היינו של בן כוזיבא) 'יבול תיקש', ועין ימינו קדה תקהה. מיד גרמו עונות ונלכדה ביתר ונהרג בן כוזיבא".

כתשעה באב, לאחר מאבק של גבורה, נלכדה ביתר בידי הרומאים. מעשי הגבורה של המגינים היהודים היו גדולים אף מאלה של מגיני ירושלים בזמן החורבן. מספר ההרוגים היה עצום; כאלף עיירות הוחרבו, וכל ארץ יהודה היתה לשממה. מפלת ביתר השלימה את מה שהחלו הרומאים עם החרבת המקדש – חורבן מושלם של ארץ יהודה<sup>24</sup>. בכיבושה הראשון של ירושלים היתה כוונת הרומיים לשבור את רוחה של האומה היהודית; בכיבוש ביתר הם חשבו שסוף סוף הם הרסו את גופה של האומה.

## פרק ו: לאחר חורבן ביתר – נקמת הרומיים ומות החכמים על קידוש השם

אם חורבן המקדש הביא לחורבן ירושלים, הרי שנפילת ביתר, עשרות שנים לאחר מכן, הביאה לחורבן הרבה יותר נרחב – לחורבנה של ארץ ישראל כולה. לשם הכנעת האומה הקטנה שזמן לא רב לפני כן נחשבה למנוצחת לגמרי, נדרש מאמץ משותף של שמונה לגיונות רומאים, שנתמכו על ידי כוחות עזר רבים, מונתגים על ידי הקיסר עצמו ועל ידי המפקדים הטובים ביותר. על אף שחורבן ירושלים היה אסון גדול, מכל מקום נותר הרבה מאד שמשם יכלה האומה לחזור ולבנות את עצמה. שונה לחלוטין היה המצב לאחר נפילת ביתר – בצמאונם לנקמה רצחו הרומאים בכל הארץ כולה והחרבו כל מה שיכלו. כל מקום ישוב שנחשד שהיה לו יד במרד – מה שכלל למעשה את יהודה כולה – הוחרב עד היסוד. רבים נרצחו, ורבים נמכרו לעבדים. תוך זמן קצר הגיעו כל החיים הציבוריים ביהודה לטופס.

עוצמת החורבן מתוארת בכמה מקומות בתלמוד המדרשים על המספר העצום של הקרבנות ושל הישובים שנחרבו (ראה גיטין נז, א-ב; ירושלמי גיטין ד' ה'). התלמוד גם מקשר את חורבן ביתר לזה של ירושלים והמקדש, מה שלמד שהיו בסדר גודל דומה.

גם הרומאים סבלו אבדות כבדות – שני לגיונות הושמדו, וגם מספר החיילים בלגיונות רבים אחרים פחת מאד. במשך זמן מה היו הרומיים עסוקים בבנייה מחדש של לגיונותיהם שהתרוקנו, במספר עצום של פצועים ובכיסוי הרצאות המלחמה. רק לאחר שטיפלו במשימות הרחפות ביותר הפנו שוב את תשומת ליבם לפתרון "הבעיה היהודית" שהציקה להם במשך זמן כה רב.

נראה שהרומאים הכירו בכך שכל זמן שהיהודים ממשיכים ללמוד ולקיים את התורה, לא יהיה ניתן לנצחם. לפיכך החלו הרומיים מערכה שיטתית למנוע מהיהודים את קיום המצוות.

בנוסף לאיסור המוחלט על מצות ברית מילה, שמירת השבת וקריאת שמע, אסרו השלטונות כעת על קיומן של מצוות רבות אחרות. מעל כולן נאסר ללמד תורה. מן המקורות המדרשיים אנו למודים שבנוסף למצוות שהוזכרו, נאסרו גם המצוות הבאות: הנחת תפילין (שבת מט, א), קריאת המגילה, אכילת מצה, נטילת לולב, קריאת התורה בתפילה בבית הכנסת, בניית סוכה, לבישת ציצית (מכילתא שמות ב' ו; ויקרא רבה לב, א), ושחרור עבדים בהתאם להלכה (עבודה זרה יז, ב).

ללא ספק שגם מצוות נוספות נאסרו, אבל במקורות אין רשימה מלאה של כל המצוות שנאסרו. ברור על כל פנים שמטרת האמצעים הללו היתה למנוע את שמירת התורה באופן כללי, למנוע כל התכנסות של יהודים, ולבטל כל אפשרות של חיי קהילה מסודרים. השם שנותן התלמוד לתיאור תקופה זו הוא "דורו של שמד".

האופנים הפראיים והמרושעים של העינוי והענישה שנקטו הרומאים מצטיירים בדברים הבאים: הכתוב אומר (תהלים מז, כג): "כי עָלֶיךָ הִרְגָנוּ כָּל הַיּוֹם, אָמַר רַבִּי חֵיִי אֲבָא: אִם יֵאמַר לִי אָדָם: יִתֵּן נַפְשִׁי עַל קְדוּשַׁת שְׁמוֹ שֶׁל הַקִּבְיָה, אֵין נוֹתֵן, וּבִלְבָד שִׁיהֲרֹגֵנִי מִיָּד. אֲבָל [מִה שֶׁעָשׂוּ] בְּדֹרוֹ שֶׁל שְׂמַד אֵין יוֹכֵל לִסְבּוֹל, וּמֵה הָיוּ עוֹשִׂים בְּדֹרוֹ שֶׁל שְׂמַד הָיוּ מְבַאֲיִן כְּדֹרוּת שֶׁל בְּרוֹל וּמִלְבִּינִן אוֹתָן בָּאֵשׁ וּנְתִינִן אוֹתָן תַּחַת שִׁיחִין, וּמְשַׁאֲיִן נַפְשוֹתָם מֵהֶן. וּמְבַאֲיִן קְרָמִיּוֹת (חֲתִיכוֹת דְּקוֹת) שֶׁל קֵיט וּנְתִינִן אוֹתָן תַּחַת צִפְרָנִן וּמְשַׁאֲיִן נַפְשוֹתֵיהֶם מֵהֶם" (מדרש רבה שיר השירים ב, ב).

24. לפי סדר עולם (שהוזכר על ידי התנא רבי יוסי בן הלפתא, שהי באותם ימים) ירושלמי (תענית ד' ה') ומדרש איכה רבה (ב' ד' ה', בא). חרבה ביתר חמישים ושתים שנה לאחר חורבן בית המקדש, דהיינו בשנת ג'תתפ"ב (132 לסה"ג). דורות הראשונים (חלק ד' עמוד ש' ואילך) טוען שהכוונה היא למי שלוחה של ביתר, ובשנה שלאחר מכן התחיל המרד נמשך כעשר שנים.







הרשימה הבאה מפרטת תחילה את הערים הגדולות של הישוב היהודי בבבל בתקופת האמוראים, לאחר מכן מובאים בסדר אלפביתי ערים נוספות המוזכרות תדיר בגמרא (בכל שלא צוין אחרת הכונה היא לערים הנמצאות בחלק מהארץ ולכסוף הוא מסיימת ברשימת האזורים העיקריים סביב בבל הנזכרים בתלמוד<sup>11</sup>).

**גְּתִימָא** – נהרדעא שכנה על גדות נהר הפרת (שבת קז, א; קדושין ע, ב). רב שרירא גאון כותב באגירתו (להלן עמוד 97) כי נהרדעא שכנה על גדות נהר הפרת (אחת עשרה שנה לפני חורבן הבית הראשון) בנו בנהרדעא בית כנסת שחבר נבנה יבניה ואלו שהוגלו עמו מארץ ישראל (אחת עשרה שנה לפני חורבן הבית הראשון) כנו בנהרדעא בית כנסת שחבר נבנה מדר הבית. הגמרא (מגילה כט, א) מכנה בית כנסת זה בשם "בית כנשתא דשף ויתבי", דהיינו בית כנסת שחבר נבנה שם, לפיכך אחר של שם זה, ראה ערוך ערך "שף" (א). הגמרא (שם) מוסיפה שפעמים שהשכינה נמצאת בבית כנסת ופעמים בבית הכנסת שבהוצלי הסמוכה. נהרדעא היתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. כמה שנים לאחר פטירת שמואל נחרבה כל העיר, ומרכז התורה שבבבל עבר לפומבדיתא (ראה להלן עמוד 97). פומבדיתא – פומבדיתא שכנה על גדות נהר פרס, צפונית-מערבית לנהרדעא. הישיבה בפומבדיתא נוסדה בתקופת ר' יוחנן בן זבדי. נהרדעא. בתחילה עמד בראשה רב יהודה, אמורא מהדור השני, ולאחר מכן כיהנו בתפקיד זה רבה ורב יוסף. הישיבה בפומבדיתא נחרבה בשנת ד'תרי"ג (890 לסה"נ), עברה הישיבה לבגדא, אבל שמה נותר פומבדיתא. ישיבה זו נשארה מרכז תורני חשוב עד שנת ד'תרי"ג (890 לסה"נ), עברה הישיבה לבגדא, אבל שמה נותר פומבדיתא. ישיבה זו נשארה מרכז תורני חשוב עד שנת ד'תרי"ג (890 לסה"נ).

הגמרא (ראש השנה כג, ב) מכנה את פומבדיתא בשם "גולח", משום שהיתה המשכבה של נהרדעא, ובה היה חשבון בבבל (רש"י סנהדרין לב, ב ד"ה גולח).

**מחוזא** – מחוזא שכנה על הגדה המערבית של נהר החידקל, כעשרים וחמשה ק"מ דרומית מזרחית לבגדא, מול קיסריה בגדה המזרחית. הישיבה במחוזא נוסדה זמן קצר לאחר חורבן נהרדעא, וראשי הישיבה היו רב יוסף בר חמא ור' יהודה מנהרדעא. מחוזא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. מחוזא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. מחוזא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

במחוזא היו ששים ריבוא תושבים (רש"י עירובין ו, ב ד"ה אבולא) ורובם היו יהודים (רש"י יומא יא, א ד"ה מביא). מחוזא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. מחוזא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. מחוזא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**סורא** – סורא שכנה על גדות נהר סורא, אחד היובלים הגדולים היוצאים מנהר פרס (ראה עירובין ת, א ורש"י ע"פ). סורא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. סורא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

הישיבה בסורא נוסדה בערך בשנת ג'תתקפ"ה (225 לסה"נ) על ידי רב, אמורא מהדור הראשון. הגמרא (חולין קא, ב) מכנה את סורא בשם "סורא דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בסורא. סורא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. סורא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא מקסא** – מתא מחסיה היתה פרוור של סורא (ראה דורות הראשונים חלק ה, עמודים רצו – רצח). היא היתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא. קתא מקסא הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

ושש שנים לאחר מכן עמדו בראשה מרימא, רב נחמן בר רב הונא ומר בר רב אשי, אמורא מהדור השני שעמד בראשה של חמש הערים האלו היו הערים היהודיות המרכזיות בבבל. ערים אחרות הנזכרות לעתים קרובות הן הערים הבאות:

**אקרא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

1. במאה השנים האחרונות נעשה עבודת מחקר רבה ביותר על הישוב היהודי בבבל בתקופת האמוראים, ונחשפו מספר מקומות חדשים שבהם חיו יהודים. מקומות אלו נחשפו כתוצאה מחפירות ארכאולוגיות שנערכו באזורי מגוריהם של היהודים בבבל בתקופת האמוראים.

**רש"י** – הגמרא (סנהדרין קט, א) אומרת שמבבל ובכורסיף ניתן לראות את חורבות מגדל בבל. עיר זו נזכרת בגמרא פעמים רבות ומוזכרת כמקום בדרומה של עילם (חבל חוּסְתָאן באירן של ימינו), למזרחו של חבל מישן. בחבל ארץ זה היו ערים נוספות שגרו בהן יהודים, והחשובה שבהן היתה הוּרְמִיז אֶרְדְּשִׁיד, מקומו של האמורא רב חייא בבא בתרא נב, ב). אמוראים נוספים שגרו בחבל זה היו רב ברוקא, רב חנינא, אבימי, רב אחא, רבנאי ואברם.

**בבא בתרא נב, ב** – כפר הרחוק שש פרסאות מפומבדיתא (רש"י סוכה כו, ב ד"ה כמיעל). רב יוסף, אמורא מהדור השלישי, קבע שכל תושבי הכפר הם צאצאי עבדים. בניגוד גמור לטוהר הייחוס של תושבי פומבדיתא הסמוכה (ראה כתובות קיא, א).

**ברניש** – עיר ששכנה על נהר פרס, צפונית לבבל. הגמרא (עירובין כא, א) מספרת שבית כנסת בבבל שנבנה על המקום שבו נבנה בית כנסת בבבל, נחרבה בשנת ד'תרי"ג (890 לסה"נ), עברה הישיבה לבגדא, אבל שמה נותר פומבדיתא. ישיבה זו נשארה מרכז תורני חשוב עד שנת ד'תרי"ג (890 לסה"נ).

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.

**בבל** – עיר עתיקה ששכנה על גדות נהר פרס, כעשרים ק"מ דרומית לסורא. (כמובן שיש להבחין בין "בבל" העתיקה לבין "בבל" החדשה).

חמשה מקומות בארץ בבל – ביניהם כמה שנחרבו – ומפורטת את הברכות שיש לברך על ראייתם. בבבל היה ישוב יהודי מפורסם, ורבות מהערים האלו היו מפורסמות בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**גנין** – העיר גנין שכנה בחלק המרכזי של בבל, על גדות נהר החידקל. הגמרא (בכמה מקומות) (כתובות ג, ב ורש"י ע"פ) מכנה את גנין בשם "גנין דרבי יוחנן", משום שהיה רב יוחנן מנהיג הישיבה בגנין. גנין הייתה מפורסמת בזכות הישיבה הגדולה שהיתה בה בראשותו של רב הנהרדעא.

**קתא דאגמא** – עיר זו שכנה במקום עמוק מאוד בבבל (רש"י סנהדרין לח, ד"ה מאקרא), סמוך לפומבדיתא (ראה פ"ו, א). והיא מוזכרת פעמים רבות בגמרא. הגמרא (שם) מספרת שבתקופה של רדיפות הרת היה רבה, אמורא בן הדור הראשון של רב הנהרדעא.











איש שוכו ושאר אותם הווגות' (המטיים בפרק הראשון של מסכת אבות) ורובם עלו מבבל. גם הלל הוקן עלה עמהם מבבל<sup>[363]</sup>. אף על פי כן, שייך היו מלמדים הרבה תורה כאן (בבבל)<sup>[364]</sup>. היו להם כאן ראשי גלות סבת דוד, אבל לא היו בהם ראשי מתיבתא וראשי סנהדרין<sup>[365]</sup>. כי היו אמורים אנשי בבל שדבר זה הוא רק בחכמי "המקום אשר יבחר ה'" (דברים יב ה) ויש ארץ ישראל<sup>[366]</sup>. ועד שנפטר רבי, היו בבבל רק ראשי גלות (כפי שכתב לחלו), אך לא היו להם ראשי מתיבתא ונשיאים שהם ראשי סנהדרין<sup>[367]</sup>. אלא ראשי מתיבתא ונשיאים היו בארץ ישראל, כמפורש במסכת אבות (א ד) ביחס לזווגות, עד הלל ושמואל<sup>[368]</sup>.

אחרי הלל, מלך [רבן] שמעון בנו כנשיא, ואחריו מלך בנו, רבן גמליאל הוקן. לאחר רבן גמליאל, מלך רבן שמעון בן גמליאל הראשון, שנרגז לפי חורבן הבית, ורבי ישמעאל בן אלישע היה אז הכהן הגדול (והנה עמ' גמליאל), הם אותם מאה שנה שנוכרו בפרק יציאות השבת<sup>[369]</sup>. רבן שמעון מלך, שמעון, גמליאל ושמעון, נהגו נשיאותם במשך מאה שנה בזמן שבת המקדש עדיו היה קיים<sup>[370]</sup>.

לאחר רבן שמעון בן גמליאל (הראשון), שנדרג עם שאר הרוגי המלכות היה רבן יוחנן בן זכאי נשיא<sup>[371]</sup>. הוא היה בזמן חורבן הבית. תלמידיו וצאצאיו אותו מירושלים הנצורה אל הקיסר הרומאי אספסינוס, ורבן יוחנן בן זכאי ביקש ממנו את משפחת רבן גמליאל<sup>[372]</sup>. שיחוס עליהם ולא יתנו, וכן את נשיא וחכמיה (גיטין נ, ב)<sup>[373]</sup>. כשרבן יוחנן בן זכאי והחכמים התיישבו בקרקס ומנוחה ביבנה, הם תקנו עשר תקנות<sup>[374]</sup>. ועל כך שנינו במשנה (ראש השנה טו) בועד: "משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו'."

אחריו היה רבן גמליאל, בנו של רבן שמעון בן גמליאל הוקן שנדרג עם מלכות. ואותו רבן גמליאל היה נשיא ביבנה.

## הערות

352. תקופת הזווגות: (ראה לעיל הערה 27) התחילה אחרי שמעון הצדיק ואנטיגונוס איש שוכו, כמבואר במסכת אבות פרק א, אכן, בנוסח הצרפתי הניסח את: "ישאר אותו הדורות" וראה פתשן הכתב את א.

353. ונתמנה בהמשך להיות הנשיא: ראה לעיל הערה 179. (התואר "הוקן" נוסף להלל כדי להבדילו מהלל השני – הנשיא האחרון מצאצאיו, שתיקן את לוח השנה).

354. היינו, אף על פי שהרבה מנדולי הדור עלו מבבל לארץ ישראל, עדיין נשארו מהם בבבל, והמשיכו להרבים שם תורה, ראה גם לעיל חלק ב.

355. ראה לעיל הערה 72. "מתיבתא" ריסנהדרין הם למעשה דבר אחד, שכן המתיבתא שימשה גם כסנהדרין של שבעים ואחר דיינים, והנשיא – ראש המתיבתא – היה ראש הסנהדרין, כמבואר להלן. ישיבות במעמד זה לא היו בבבל עד תקופה מאוחרת יותר, כמו שרש שרירא ודלך ומבאר (מהדורות לוח העדה ד).

356. היינו, מה שלא היו בבבל ראשי מתיבתא וראשי סנהדרין, אינו משום שלא היו גדולים בתורה (שהרי כאמור גם שם לימדו הרבה תורה), אלא משום שעני ישראל היו נשואים אל "המקום אשר יבחר ה'", שמשם יוצאת תורה (פתשן הכתוב ראה משנה סנהדרין פ, ב).

357. מדברי רב שרירא עולה, שלאחר מיתות רבי נשתנה הדבר, ונתייחסו "מתיבתא" גם בבבל (ראה להלן בחלק זה פרק ד). אולם דורות הראשונים (חלק ה עמוד 406) גרסו כאן במקום רבי, "רבי יהודה נשיא", שדחה גרסא של רבי לדעתו, גם לאחר מיתות רבי לא היו מתיבתות בבבל, רק לאחר שנפטר רבי יתודה נשיא, ונתבטל כל בית הדין הגדול בארץ ישראל, ראו חכמי בבבל לזכרון ליסוד מתיבתות. ראה עוד להלן הערות 384, 400.

358. המשנה מפרשת חמישה דורות של זווגות, עד הלל ושמואל, הראשון בכל זוג היה הנשיא (ראה לעיל הערה 27). הרי שבארץ ישראל התקיימו המתיבתות, והנשיא היה ראש המתיבתא.

המתיבתות בארץ ישראל המשיכו להתקיים גם אחרי הלל, אולם מהלל ואילך, עברה הנשיאות בידיהם מאב לזכר, כמבואר בסמוך. שושלת זו נמשכה חמישה עשר דורות, ובארבע מאות וחמישים שנה (הרן מתקופת קצרה בה שימש רבן יוחנן בן זכאי כנשיא, כדלהלן).

359. רבן סנהדרין יא, א, ורשי שם ר"ה שמעון ושמעאל, מסכת שמונה ה, אבות דרבי נתן לז, [וכן דא בנוסח הצרפתי: דרבן שמעון בן גמליאל קטא ריתקטיל קמי חורבן הבית, הוא ורבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול].

ובאותה עת היה רבי יהושע אב בית דין<sup>[366]</sup>, כאשר ציער רבן גמליאל את רבי יהושע שלש פעמים, העבירו את רבן גמליאל מנשיאותו, והעמידו תחתיו את רבי אלעזר בן עזריה, שהיה גם עשיר וגם דור עשירי לעזרא הסופר<sup>[367]</sup>. לאחר מכן פייס רבן גמליאל את רבי יהושע, והחזירו את רבן גמליאל לנשיאותו. אולם לא העבירו את רבי אלעזר בן עזריה לגמרי<sup>[368]</sup>, ומאז היה רבן גמליאל דורש שתי שבתות רצופות, ורבי אלעזר בן עזריה היה דורש שבת אחת וחזר חלילה<sup>[369]</sup>. כמבואר בפרק תפילת השחר (ברכות כו, ב – כח, א).

אחרי רבן גמליאל נתמנה בנו רבן שמעון כנשיא, ואחריו בנו – הוא רבינו הקדוש (רבי), שגר בצפורי ובבית שערים (כתובות קג, ב).

## ב. ראשי הגולה ורישי סידרא בבבל

בימי רבי, היה רב הונא הראשון<sup>[370]</sup> "ריש גלותא" בבבל. ועליו נאמר בנמרא (הריות יא, ב) כדלהלן:

רבי שאל את רבי חייא: "האם אדם במעמד כמוני (נשיא וראש הסנהדרין) צריך להביא שיעור לחטאת (או שמא שעירה, כהדיוט)<sup>[371]</sup>? השיב לו רבי חייא: הרי צריך נמצאת בבבל (היינו, ה'ריש גלותא'), והוא רב הונא<sup>[372]</sup> ורב ספרא אמר שרבי חייא השיב לו כך: "שם, בבבל, מנהיגים נקרא בכתוב 'שבת' (מקל), ואילו כאן, בארץ ישראל, המנהיג נקרא רק 'מחוקק'". והיינו כמבואר בגמרא בסנהדרין (ה, א)<sup>[373]</sup>: נאמר בתורה (בראשית מט, י): "לא יסור שבת מיהודה ומחוקק מבין רגליו". כוונת הכתוב היא: "לא יסור שבת מיהודה", אלו ראשי גלויות שבבבל, שמושלים על ישראל במקל, כלומר, בכפייה; "ומחוקק מבין רגליו", אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים (היינו, שהם נשיאי הסנהדרין בארץ ישראל). הרי שאלו שבבבל חשובים יותר, שכן הם קרויים 'שבת'<sup>[374]</sup>.

בימי רבי, נפטר רב הונא בבבל, מסופר בירושלמי בכלאים (ט, ג) ובכתובות (יב, ג) שהיה רבי עניו ביותר, וזהו רגיל לומר: "מוכן אני לעשות כל מה שיבקש ממני אדם, חוץ ממה שעשוי וקני בתירה לזקני (הלל), שהשליכו עצמם מהנשיאות, ומיניהם (את הלל) במקומם<sup>[375]</sup>. אולם אם יבוא רב הונא ראש הגולה לכאן (ארץ ישראל), אושיבו על כל פנים למעלה ממני<sup>[376]</sup>", כי הוא משבט יהודה ואני רק משבט בנימין; ואף על פי ששנינו מתייחסים לבית דוד, מכל מקום ייחוס חשוב משל, שכן הוא מהחשובים של יהודה, מהזכרים, ואלו אני מתייחס ליהודה רק מהפחותים, היינו מן הנקבות<sup>[377]</sup>". פעם אחת נכנס רבי חייא הגדול<sup>[378]</sup> אל רבי, ואמר לו: הנה רב הונא בחוץ! נשתנו פניו של רבי (כי חשב שעתה

ובי)

## הערות

ה עמוד 246 הערה ט).  
373. [הנמרא לפנינו בתורות (שם) גם כן מביאה את הכרייתא הבאה, אולם מדברי רב שרירא נראה שהכרייתא מובאת רק בסנהדרין (והיא זה שמבאר את הנמרא בתורות על פי אותה כרייתא). ראה גם נספח טז במהדורת לוח].

374. לראש הגולה שבבבל היתה שררה בשל מלך, להפקיע נכסים (בתורה קנס); לכן נקראת שררתו 'שבת', שהוא ביטוי של כח ושלטון. אבל שררת הנשיא בארץ ישראל היתה בדרגה פחותה יותר – של 'מחוקק' – תואר המורה על חכם שכידו לזון ולחוקק חוקים (רשי סנהדרין ה, א, והריות יא, ב). הנהביל בין שתי השררות נבע ממקור הסמכות של שתיים: שררת ראש הגולה בבבל היתה מאת מלכי פרס, והם נתנו לו שלטון וכח מוחלט בדרמה למלך, לעומת זאת, שררת הנשיא בארץ ישראל היתה מאת מלכי רומי, והם הגבילו את כחו (ראה רשי סנהדרין שם דה שרירות), ויש אמרים שההבדל ביניהם הוא בגלל השוני בייחוסם. שכן כמבואר בסמוך (על פי הירושלמי), הן ראשי הגולה שבבבל והן הנשיאים היו מורע מלכות בית דוד, אך הראשונים התייחסו לדוד דרך הזכרים, באחר כן, ואילו האחרונים היו מייחסים אליו רק מן הנקבות (התוספות סנהדרין שם דה דהבא שבת, אולם ראה להלן הערה 377).

375. ראה לעיל הערה 25.  
376. אך לא אעבר עצמי משרת הנשיאות עבורו, כפי שעשו בני בתירה.

377. אולם רב שרירא נראה שהכרייתא מובאת רק בסנהדרין (והיא זה שמבאר את הנמרא בתורות על פי אותה כרייתא). ראה גם נספח טז במהדורת לוח].

378. ראה לעיל הערה 25.  
379. אף לא אעבר עצמי משרת הנשיאות עבורו, כפי שעשו בני בתירה.

377. אולם רב שרירא נראה שהכרייתא מובאת רק בסנהדרין (והיא זה שמבאר את הנמרא בתורות על פי אותה כרייתא). ראה גם נספח טז במהדורת לוח].