

שלה לכם אליהו

חידושי תורה
לכבוד היכנסו של הבחור
אליהו לנדי נ"י

בעול המצוות

שמיני עצרת תשע"ט



שלח לכם אליהו

חידושי תורה
לכבוד היכנסו של הבחור
אליהו לנדי נ"י
בעול המצוות

שמיני עצרת תשע"ט

תשע"ט

©

כל הזכויות שמורות למחבר
יהודה לנדי (יצחק 3/1 קרית יערים 02-5335121)
מייל: landytours@gmailcom
פנימי - לא למכירה

עיצוב ועימוד: ש. צווייג

הנה אנוכי שולח לכם את אליהו

"זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו". עם הגיעו של בני הצעיר היקר אליהו נ"י לעול מצוות, עלינו להודות להקב"ה על כל טוב אשר גמלנו מיום לידתו ועד היום, ולהתפלל על העתיד.

אליהו נולד בליל שמיני עצרת, ימים מועטים לאחר תאריך פטירתו של הגר"א (י"ט תשרי). היות ומשפחתנו מיוחסת לגר"א זצ"ל נקרא שמו בישראל, אליהו על שם אדונינו הגר"א זצ"ל.

שמיני עצרת הוא היום של שיא השמחה. במלכים א' (ח', טו) מסופר שעם השלמת חנוכת בית ראשון, ושבעת ימי חג הסוכות, "ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו". ובימינו משלימים ביום זה את סדר קריאת התורה, וחוגגים בשמחה של מצוה. על הפסוק הנ"ל מבארת הגמרא במועד קטן (ט.). "לאהליהם" שהלכו ומצאו נשיהם בטהרה, "שמחים" שנהנו מזיו השכינה, "וטובי לב" שכל אחד ואחד נתעברה אשתו בבן זכר, "על כל הטובה" שיצתה בת קול ואמרה להם כולכם מזומנים לחיי העולם הבא". השלמת השמחה של אותם ימי הקדושה בימי שלמה היתה, לידת בן זכר. ב"ה שזכינו בימינו לשמחה דומה וחתן הבר מצוה אליהו נולד לנו, בשיא השמחה.

לכבוד האירוע, אבאר קצת את משמעות השם אליהו, ומדוע נקרא אליהו הנביא דוקא בשם זה. כתב התפארת ישראל במסכת שקלים (פ"ו, בועז (א)) "וכן רוב המלכים כשתדקדק בהם תמצא ששם מורה על ע"פ מה שאירע בימיהם". התפא"י ממשיך לברר את שמות המלכים בכיוון הזה, למשל דוד - ע"ש דודיו ואהבתו לעמו, שלמה - ע"ש השלום שהיה בימיו ועוד, עי"ש. ונראה לבאר בצורה הזאת את השם אליהו, שניתן לאליהו הנביא. שהנה משמעות השם אליהו היא "ה' הוא הא-ל שלי". במעשה שלאליהו הנביא כשתעמת עם נביאי הבעל, ירדה האש מן השמים, וצעקו כל עם ישראל, "ה' הוא האלוקים, ה' הוא האלוקים". הרי שאליהו הנביא הוא זה שפרסם בצורה גלויה, שה' הוא האלוקים, ולכן נקרא אליהו.

אסיים בהודאה על העבר ובתפילה על העתיד שיזכה בני, אליהו נ"י ביחד עם אחיו הגדול חיים שאול נ"י, להמשיך ולגדול בתורה וביראת שמים, ונזכה לגדלו לתורה, לחופה ומעשים טובים, והשי"ת יאריך ימיו וימי בני משפחתנו בבריאות טובה, ונזכה כולנו תמיד לשמחה בשמחה של מצוה. וכמסופר במעשה רב, שהגר"א היה שמח ביותר בחג הסוכות, וביותר בשמיני עצרת. "והוא ז"ל היה הולך לפני הס"ת שמח מאוד ברוב עוז וחדוה וחכמת אדם תאיר פניו כלפיד אש בוערת ומספק כף אל כף, ומפזז ומכרכר בכל עוז לפני הס"ת". גם הסבא של אליהו, מוח J הרה"ג ה"ר חיים שאול קרליץ זצ"ל היה מפורסם בשמחה של מצוה שהיה מרקד בשמחת תורה.

רוב הדברים הכתובים בחוברת נאמרו בתחילה בדרשה שבועית אשר הנני דורש זה מעל לעשרים שנה מדי שבת בשבתו לאחר תפילת מוסף, בבית הכנסת "בדרכי אבותינו" שבקרית יערים. כאן המקום להודות לבעל האכסניה, משפחת לבנברג הי"ו, שהפרישו מביתם קומה שלמה לבית כנסת ולבית מדרש לזכות הרבים. במשך השנים הפך המקום למרכז לתורה ותפילה בכל שעות היממה. למגינת ליבנו, נפטר לפני כשנה ומחצה, מייסד בית הכנסת ר' פני לבנברג ז"ל. זכו בני משפחתו להמשיך את המפעל הגדול שהקים אביהם, והמקום משמש אכסניה, "בית גדול" לתורה ולתפילה עבור ציבור שהולך וגדל, כן ירבה.

לצערינו, הוריי ז"ל שזכו להשתתף בשמחה בר מצוה הקודמת שלנו, הלכו לעולמם לפני כשנה וחצי. ראשון נפטר אבי זצ"ל בעיצומו של שבת חול המועד פסח תשע"ז. בטרם היה זמן להתאושש, נפטרה גם אימי ז"ל ביום כ"ב אייר תשע"ז. זכו ההורים לאריכות ימים בשיבה טוב ובשם טוב, לראות צאצאים, בנים, נכדים ונינים, הולכים בתורת ה'. יה"ר שכל צאצאיהם בכלל ובנינו אליהו נ"י בפרט, ימשיכו את המסורת המפוארת שהנחילו לנו הורינו ולמעלה בקודש.

יהודה לנדי



נר זכרון

לעילוי נשמת הוריי היקרים שעזבו אותנו בחטף

לזכר נשמת אבי מורי

הרב משה בן ישעיהו זצ"ל

נפטר י"ט ניסן תשע"ז

לזכר נשמת אמי מורתי

ליבא מלכה בת ר' שלמה ע"ה

נפטרה כ"ב אייר תשע"ז

הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו

ת. נ. צ. ב. ה.



תוכן העניינים

ג	בראשית - הולדת שת
ד	פרשת נשא - קורבנות הנשיאים
ה	פרשת בהעלותך - סמיכות עניין הדלקת המנורה לפרשת הנשיאים
ו	טהרת הלויים והאם היתה שירת הלויים במשכן
ח	דרך רחוקה - שיטת הרמב"ם
יג	פרשת עקב - עליית משה רבינו להר סיני
יד	פרשת ראה - הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל
יז	פרשת שופטים - פרשת ערי מקלט
יז	העדר אזכור הכהן הגדול במצוות הפרשת ערי מקלט שפרשת שופטים
יט	פרשת כי תצא - וכי יהיה באיש חטא
כ	הנימוק לאיסור לאפשר לעמוני ומואבי לבוא בקהל ה'
כב	פרשת כי תבוא - כתיבת התורה על האבנים, והציווי לסוד את האבנים בסיד
כב	יאשיהו שומע את דברי התוכחה בפרשת כי תבוא
	קידוש החודש, המולד האמיתי והמולד הממוצע, שיטת הרמב"ם שניתן לקדש
כג	את החודש למפרע
כט	מפטיר יונה - נבואת יונה על חורבן נינוה
ל	סדר ברכות שמונה עשרה בימי בית שני
מא	באיזה תקופה התחבאו רשב"י ובנו מפני המלכות



בראשית

הולדת שת

בראשית ד' כח: "וידע אדם עור את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת כי שת לי אלוקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין".

והנה כמה פסוקים אח"כ (ה' ג) נאמר: "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת".

ונשאלת השאלה למה בפסוק הראשון נאמר שחווה קראה את שמו שת, ואילו כאן כתוב "ויקרא" דהיינו אדם קרא שמו שת. ועיין חזקוני (בראשית ד' כח), שכתב "אבל למטה, הואיל ובא לו הכתוב לסדר סדר תולדות הדורות נכון לכתוב קריאת השם על אדם".

והנראה לומר, דהנה במשנה (יבמות ס"א): נחלקו ב"ש וב"ה לגבי קיום מצוות פרו רבו האם צריך שני זכרים (ב"ש), או זכר ונקבה (ב"ה). ושם (ס"ב). "תניא רבי נתן אומר ב"ש אומרים שני זכרים ושתי נקבות ובה"א זכר ונקבה". והגמרא לומדת שהמקור של ב"ש הוא מהפרשה "ותוסף ללדת את אחיו את הבל", הבל ואחותו, וקין ואחותו. ועם לידת שת, אמרה חווה, כי שת לי אלוקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". זאת אומרת, שהיה חיוב להוליד בן נוסף בכדי להשלים את החיוב של פרו ורבו. רבנן לעומת זאת לא רואים את זה כחיוב, אלא שחווה הודתה לה' על שזכתה לבן נוסף במקום הבל שנרצח. ולכאורה קשה, הרי אישה אינה מצווה על פרו ורבו, כמבואר במשנה (שם ס"ה:), וכיצד מביאים ראיה ממה שחווה אמרה "כי שת לי אלוקים זרע אחר", בשעה שהיא אינה מחוייבת במצוה. וניתן להציע, לגבי השאלה המקורית, שבעצם שניהם גם אדם וגם חווה קראו את שמו שת. אבל כאשר התורה מנמקת את השם, אם היה כתוב ויקרא את שמו שת, דהיינו אדה"ר קרא שמו שת, היה ניתן להבין שזה חלק מחיוב המצוה שהיה מוטל עליו. לכן מוזכר שחווה קראה שמו שת, ואז אנו מבינים שמדובר בהודאה לה' ולא בחיוב מצוה של פרו ורבו, כי האישה אינה מצווה בפרו ורבו. אבל בהמשך כאשר כותבים את סדר הדורות, בודאי שראוי לציין שאדם (גם) קרא שמו שת, כפי שנימק החזקוני.



פרשת נשא

קורבנות הנשיאים

ויקריבו הנשיאים את חנוכת המזבח (במדבר ז', י). ה"אור החיים" דן האם היה משה רבינו צריך לקבל רשות מהקב"ה בכדי לקבל את קרבנות הנשיאים (מלבד העגלות והבקר, שעליהם יש הסכמה מפורשת בתורה). מתחילה הוא נוטה לומר שאין צורך לבקש על כך רשות "כי ודאי שייקח קרבנות וכל המובא בית ה'", אבל לאחר מכן מביא ה"אור החיים" מה"ספרי" שמושה לא הסכים לקבל את קרבנות הנשיאים עד שנאמר לו מפי הקב"ה ומבאר בכמה דרכים מדוע הוזקק להסכמה על קבלת הקרבנות.

אמנם, לפום ריהטא היה נראה לבאר שהיות ואחד מהקרבנות שנדבו הנשיאים היה קטורת, אשר בכל יום היא באה משל ציבור ונקרבת בפנים, וכאן באה משל יחיד והוקרבה על מזבח החיצון בהוראת שעה וכלשון הגמרא (מנחות נ.). "ת"ר, זהו קטורת שעלתה ליחיד על מזבח החיצון, והוראת שעה הייתה. היכא? אמר רב פפא: בנשיאים". כמו"כ כל נשיא הביא שעיר עיזים לחטאת, מבלי שהיה עליו לכפר על חטא כלשהו (אמנם, בספרא (נשא נא) מבואר שבא לכפר על קבר התהום). הרי שהיה צורך בהוראת שעה להביא קרבנות אלו ומשום כך לא הסכים משה רבינו לקבל מידם עד שנאמר לו מפי הקב"ה.



פרשת בהעלותך

סמיכות עניין הדלקת המנורה לפרשת הנשיאים

בפירושו ה"אבן עזרא" (פסוק ב) מבאר שהדלקת הנרות נאמרה מיד לאחר הפרשה הקודמת המסתיימת בפסוק "ובבא משה אל אוהל מועד" וכו', בכדי שמשה רבינו יוכל להיכנס לאוהל מועד לשמוע דברי ה' גם בלילה כאשר הנר דולק. והקשה על דבריו הרמב"ן: והרי הקב"ה דיבר אתו רק ביום ולא בלילה, כמבואר במכילתא בפרשת בא. אך האברבנאל מיישב שאין אין כוונת המכילתא שלא דיבר אתו הקב"ה בלילה כלל, אלא רק לומר שלא דיבר אתו כמו שדיבר עם יתר הנביאים שנדבר איתם בחלום (כמבואר בסוף הפרשה).

אך לכאורה דברי האברבנאל אינם תואמים לדברי המכילתא, שזה לשון המכילתא:

ר' ישמעאל אומר: משה הראה את החדש לישראל, כזה היו רואים וקובעים את החדש לדורות. ר' עקיבא אומר: זה אחד מג' דברים שנתקשה משה והראהו המקום את כולן באצבע. כיוצא בדבר אתה אומר: "וזה לכם הטמא", "וזה מעשה המנורה". ויש אומרים: אף בשחיטה נתקשה משה, שנאמר: "וזה הדבר אשר תעשה את המזבח". ר' שמעון בן יוחאי אומר: והלא כל הדברות שנדבר עם משה לא נדבר אלא ביום, "החודש הזה" הראהו בלילה. וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו החדש בלילה? ר' אלעזר אומר: נדבר עמו ביום עם חשכה והראהו החדש בחשכה.

המכילתא מתקשה כיצד הראה הקב"ה למשה את חידושה של הלבנה בלילה אם נדבר עימו רק ביום? ולפי דברי האברבנאל אין כאן כל קושיא, שכן הקב"ה נדבר עם משה גם בלילה, רק לא באופן של חלום. הרי שברור שכוונת המכילתא שלא נדבר עימו בלילה כלל, כפי שהקשה הרמב"ן.

[במאמר המוסגר: מדברי המכילתא הללו קשה לכאורה על שיטת רבינו תם לגבי בין השמשות, שכן לפי שיטת ר"ת מהשקיעה הנראית לעינינו עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ארבעה מיל, ומשיעור הילוך שלושת רבעי מיל לפני צאת הכוכבים מתחיל זמן בין השמשות. לפני כן, כלומר מהשקיעה הנראית לעינינו ועד מהלך שלושה מיל ורבע מיל, הרי הוא יום



גמור לכל דבר. וקשה, שהרי הרגע הראשון בו ניתן לראות את הירח אחרי המולד, הוא כעשרים דקות לאחר שקיעת החמה (רמב"ם קידוש החודש פי"ד, הל"ו, וכן רואים בעינינו היום), ולפי שיטת רבינו תם זמן עדיין הינו יום לכל דבר, וכיצד אם כן שואלת המכילתא כיצד הראה הקב"ה למשה את המולד "כזה ראה וקדש" אם לא נדבר עימו בלילה הרי לדעת ר"ת ניתן לראות מבעוד יום את הראיה הראשונה של הירח החדש?

ונראה לבאר את עניין סמיכות הפרשיות באופן אחר. פרשת הנרות נאמרה בא' בניסן כמבואר בגמרא (גיטין ס.), הרי שהתורה תיארה את הקרבת קרבנות הנשיאים מראש חודש עד לשנים עשר בניסן, בפרשת נשא, ולאחר מכן בפרשת בהעלותך חזרה התורה להמשך אירועי הראשון בניסן. ונראה לומר שגם הפסוק האחרון של פרשת נשא "ובבא משה אל אוהל מועד" וכו' נאמר כהמשך לאירועי הראשון בניסן, שכן איננו שייך כלל לקרבנות הנשיאים. ובא לומר שמעתה משה רבינו ישמע את דברי השי"ת מאוהל מועד ולא מהר סיני כמו שהיה עד עכשיו, והיינו מהראשון בניסן ואליך (ואולי עד עכשיו היה שומע את דבר ה' באוהלו אשר היה מחוץ למחנה ושימש כ"אוהל מועד", כפי שמבואר בפרשת כי תשא (שמות ל"ג, יא, וברש"י שם)).

טהרת הלויים והאם היתה שירת הלויים במשכן

פרשת הלויים נאמרה גם היא בא' בניסן, ומבאר רש"י שהיה צורך לטהר את הלויים מיד בכדי שיוכלו לשיר.

כמה הערות בעניין. א. יש לחקור ביסוד העניין של שירת הלויים במדבר. הגמרא בערכין (י"א.) אומרת שאין אומרים שירה אלא על היין. אם כן, יש להקשות למאן דאמר לא קרבו נסכים במדבר הרי מוכרח לכאורה שגם לא הייתה במדבר שירה. ישנם כמה הבדלים בין גרסת רש"י לגרסת הספרא בעניין, ולכאורה הדבר תלוי בסוגיא בקידושין הדנה אם קרבו נסכים במדבר או לא, כמבואר להלן:



"ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבדה ולא יעבוד עוד" (במדבר ח, כה) וכתב רש"י: "ולא יעבוד עוד - עבודת מִסָּא ככתף, אֲבָל חוזר הוא לנעילת פְּעָרִים ולְטָעוֹן עֲגָלוֹת". אבל הרמב"ן מביא מהספרי, "לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון", ואילו "לשיר" לא נאמר שם. הרמב"ן דן באריכות בנושא, מאיזה גיל החלו הלויים לשיר ואלו לויים עסקו במשא ואלו בשיר. אולם כדברי רש"י איתא בספרי זוטא (בהעלותך כ"ו), וז"ל "ושרת את אחיו, אף על פי שנפסל מן המשא, חוזר להיות שוער, שומר ומשורר, שנאמר, לשמור משמרת". נראה לכאורה שנחלקו בדבר הספרא והספרי זוטא. במחקר התלמודי תולים את ההבדלים שבין הספרא והספרי זוטא בכך שהספרא הוא מבית מדרשו של רבי ישמעאל, ואילו הספרי זוטא הוא מבית מדרשו של רבי עקיבא. והנה מצינו שנחלקו ר"ע ור' ישמעאל אם קרבו נסכים במדבר (קידושין ל"ז): לדעת רבי ישמעאל, לא קרבו נסכים במדבר, ואילו לדעת ר"ע קרבו נסכים במדבר". ניתן להציע שלדעת רבי ישמעאל, שלא קרבו נסכים ממילא לא היתה שירה במדבר, כי אין אומרים שירה אל על היין (ראה על כך בספר תורת הבמה, עמ' רלג), ולכן בספרא שתחת ידינו אין את המילה לשיר. לעומת זאת הספרי זוטא (שזהו כנראה מקורו של רש"י) הוא אליבא דר"ע הסובר שקרבו נסכים במדבר, ולכן היתה גם שירה במשכן.

ב. יש לדון האם היו בא' ניסן מי חטאת להזות על הלויים, הרי הפרה נשחטה רק בשני בניסן כמבואר בסדר עולם פרק ז? ואכן, כך הקשה החזקוני, ומסיק שבאמת בא' ניסן השתמשו בדם לטהרת הלויים, ורק עם שחיטת הפרה האדומה בב' ניסן נכנסו מים תחת דם.

דעת האברבנאל שפרשת קרבנות הנשיאים "ויהי ביום כלות משה" וכו' הייתה בחודש אייר לאחר המניין של בני ישראל הנזכר בתחילת החומש. אף שדבריו קשים לקבלם שכן הם חולקים על דברי חז"ל באינספור מקומות שחנכות הנשיאים החלה בא' ניסן (שעיר נחשון

א אמנם לדעת רש"י הנדון הוא רק לגבי קרבנות יחיד. בקרבנות ציבור לכו"ע קרבו נסכים במדבר. הצעה נוספת, שאם היתה שירה רק בקרבנות ציבור, נזקקו למעט לויים, ולכן בן לוי שסיים לשאת את המשכן, לא נכנס לשיר על חשבון אחיו הלויים. אולם אם קרבו נסכים גם לקרבנות יחיד, הרי שהיתה הרבה שירה במשכן, וגם בן לוי שסיים לשאת הצטרף לציבור הלויים המשוררים.

וכו'), מכל מקום ישנם כמה טיעונים חזקים בעדו. ראשית, הוכחת האברבנאל מלשון הפסוק בתחילת פרשת קרבנות הנשיאים (ז, ב) "הם העומדים על הפקודים", הרי שכבר היה המניין הנזכר בתחילת החומש. ואף שהמניין אכן מופיע בתורה בתחילת החומש לפני פרשה זו, אבל התאריך האמור שם הוא "באחד לחודש השני". שנית, נתינת העגלות והבקר לבני גרשון ולבני מררי ולא לבני קהת מבוארת בתורה (ז, ט) "כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו", הרי שכבר היה מניין הלויים וקיבלו את מינוייהם בנשיאת המשכן. שלישית, קושיית החזקוני שהובאה לעיל מטהרת הלויים "הזה עליהם מי חטאת" שנאמרה למשה בא' בניסן לדעת הגמרא בגיטין (ס). (ועיין שם ברש"י שהביא דעה שמדובר בפרשת מעשר שבפרשת קורח, אבל רש"י דוחה זאת), הרי שכבר היה אפר פרה, ולדעת חז"ל שחיטת הפרה נעשתה בב' בניסן. גם בספרי זוטא מובאים ט"ו דיבורים שנאמרו למשה בו ביום (בא' ניסן) ואחד מהם הוא "קח את הלויים", כמבואר בגמרא הנ"ל.

דרך רחוקה - שיטת הרמב"ם

הקב"ה מצוה את משה רבינו ע"ה: וַיִּדְבֹּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי-יְהִי-טָמֵא לְנַפְשׁוֹ אוֹ בְּדֶרֶךְ רַחֲקָה לָכֶם אוֹ לְדֶרֶתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לֵה' (במדבר ט). על האות ה"א שבמילה "רחוקה" ישנה נקודה.

במשנה (פסחים צג:) נחלקו ר"ע ור"א במשמעות המילים "דרך רחוקה". "איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח. דברי רבי עקיבא. ר"א אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ. אמר רבי יוסי לפיכך נקוד על ה', לומר לא מפני שרחוק ודאי, אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ".

וקשה מדוע לדעת ר"א נקרא מקום זה "דרך רחוקה" אם מדובר מאיסקופת העזרה ולחוץ? ואמנם הגמרא שואלת: ולא אמרינן ליה קום עייל? (וכי לא נאמר לזה שהיה בדרך רחוקה הכנס והקרב את הפסח?). בכל מקרה אנו זקוקים להבין מדוע נקרא מי שמחוץ לאיסקופת העזרה "בדרך רחוקה", כאשר במציאות הוא קרוב? (האברבנאל סובר שהכוונה שהטלה ברח מהעזרה, והדברים תמוהים ביותר).



ובתחילת פרק תשיעי (שם, צב:) נחלקו אמוראים אם היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו האם הורצה או לא. "איתמר, היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו, רב נחמן אמר הורצה. רב ששת אמר לא הורצה". ולכאורה לפי רב ששת, לדעת ר"א שמאסקופת העזרה ולחוץ נקרא דרך רחוקה, משמעות הדבר שכל בני החבורה יהיו חייבים להיות בתוך העזרה בעת השחיטה, אחרת ייחשבו כבדרך רחוקה. כיצד ייתכן הדבר? וגם לדעת רב נחמן, הדבר הוא (כנראה) לא לכתחילה לשחוט על מי שהיה בדרך רחוקה, וא"כ אף לשיטתו התמיהה קיימת. (ועיין צל"ח).

שאלה נוספת, מדוע התורה מדגישה "בדרך רחוקה לכם או לדורותיכם", וכי איזו הוה אמינא יש לומר שדינם של הדורות הבאים יהיה שונה מזו של דור המדבר?

לרמב"ם שיטה שונה בהבנת הדברים. ונעתיק את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (מהדרות הרב קאפח):

מודעית: מקום בינו ובין ירושלים חמישה עשר מיל, והוא שיעור שיהלך אדם ברגליו הילוך בינוני מעלות השמש עד בין הערבים. ואם היה ביום ארבעה עשר חוץ למודעית, הרי זה בדרך רחוקה. ורבי אליעזר אומר, אפילו היה בתוך ירושלים וחלה או שנתקלקל הילוכו ואינו יכול להיכנס לעזרה בזמן ההקרבה, אלא יהיה סוף הזמן עם הגיעו לאסקופת העזרה, הרי דינו כדין מי שהיה בדרך רחוקה. ורבי עקיבא אומר, כיון שהיה לפנים מן המודעית ואינו יכול להגיע הרי דינו כדין אנוס, והלכה כר"ע.

שיטת הרמב"ם שונה מפירוש רש"י בכמה דברים מהותיים. לדעת הרמב"ם, גם לר"א שדרך רחוקה היא מאסקופת העזרה ולחוץ, מדובר במי שלא יכול להגיע פיזית לעזרה בזמן שחיטה, למרות שעבור אדם בריא, אין בעיה להגיע לעזרה. לדעת ר"ע לעומת זאת, דרך רחוקה נקבעת רק על פי מהלך אדם בינוני. אבל גם ר"ע מודה שמי שהיה בירושלים והיה חולה ברגליו, פטור מלהגיע לעזרה, אלא שדינו כאנוס ולא כבדרך רחוקה. למאי נפ"מ? מי שהיה בדרך רחוקה בפסח ראשון, גם אם לא עשה פסח שני במזיד, הרי הוא פטור מכרת. לעומת זאת, מי שהיה אנוס בפסח ראשון, אם הזיד ולא עשה את השני, עונשו בכרת. וכך הם דברי הרמב"ם ביד החזקה (פ"ה מהלכות ק"פ):



ב. כיצד: מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון--אם הזיד ולא הקריב בשני, חייב כרת; ואם שגג או נאנס אף בשני, פטור. הזיד ולא הקריב בראשון, הרי זה מקריב בשני; ואם לא הקריב בשני--אף על פי ששגג, הרי זה חייב כרת, שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו, והיה מזיד.

ג. אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, ולא עשה את הראשון--אף על פי שהזיד בשני, אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון, מן הכרת.

לפי דברי הרמב"ם יתיישבו הקושיות שהעלינו. לדעת ר"א, דרך רחוקה למי שעומד מאסקופת העזרה ולחוץ, הוא רק למי שנתקלקל הילוכו, כלומר במצבו זהו אכן דרך רחוקה. לכך נקוד על ה"א של רחוקה, לומר לא מפני שהיא רחוקה ודאי, אלא, גם רחוקה באופן אישי נחשבת רחוקה. אבל ודאי שאדם בריא העומד בירושלים בעת שחיטת הפסח חוץ לאסקופת העזרה אינו נחשב בדרך רחוקה לכו"ע, ואם לא ישלח את פסחו, דינו כמזיד לכל דבר.

ניתן להגדיר את הדברים כך לדעת ר"א על פי הבנת הרמב"ם. דרך רחוקה כפשוטו, מתייחסת למי שבפועל עומד במקום שגם בהילוך של אדם בינוני לא יגיע לירושלים לזמן ההקרבה, והיינו מן המודיעין ולחוץ. אבל מי שעומד במקום שאדם בריא יכול להגיע לירושלים לזמן ההקרבה בהילוך בינוני, אבל הוא אישית אינו יכול להגיע כי "נתקלקל הילוכו", לגביו נחשב הדבר כבדרך רחוקה, ולכן נקוד על ה"א שבמילה רחוקה.

במדבר, הסוג הפשוט של דרך רחוקה לא היה רלוונטי, כי כולם היו במחנה וסביבותיו תוך מהלך חמשה עשר מיל, אבל דרך רחוקה "אישית", דהיינו אדם החולה ברגליו שלא יכול להגיע לאסקופת העזרה היה שייך גם להם. לכן יש לקרוא את הפסוק בצורה כזאת: "איש איש ... בדרך רחוקה" (עם נקודה מעל לאות ה"א) זה "לכם", לדור המדבר, אבל "לדורותיכם" יש גם את המשמעות הפשוטה של דרך רחוקה, שגם במהלך בינוני לא יגיע למקום ההקרבה, מציאות שלא היתה קיימת כשבני ישראל היו במדבר.

ובצל"ח הקשה על דעת הרמב"ם, שהגמרא שואלת "ולא אמרינן ליה קום עייל"? (וכי לא אומרים לו קום והכנס), ולפי הרמב"ם שמדובר באדם שנתקלקל הילוכו ואינו יכול להיכנס, א"כ מהי קושיית הגמרא? ועיי"ש במה שתירץ. אבל לענ"ד קושיית הגמרא היא שלא נחשיב



אדם כזה כמי שהוא בדרך רחוקה, כי במציאות אינו רחוק. אדם שאיננו יכול פיזית להיכנס צריך להיחשב במצב של אנוס, ולא במצב של דרך רחוקה, שכן במציאות הוא אינו רחוק. הנפ"מ בין דרך רחוקה לאנוס לדעת הרמב"ם הובאה לעיל. על כך מיישבת הגמרא להביא ראייה שחוץ לעשייתו נחשב רחוק, כמו במקרה של מעשר.

הרמב"ם שונה מפירוש רש"י בסוגיא בעוד פרט מהותי. לרש"י, השעה הקובעת לדין דרך רחוקה היא מחצות היום, ואילו לדעת הרמב"ם (פ"ה מק"פ) הזמן הקובע הוא הנץ החמה:

ט. איזו היא דרך רחוקה, חמישה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים. [ט] מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש, חמישה עשר מיל או יתר--הרי זה בדרך רחוקה; היה בינו ובינה פחות מזה--אינו בדרך רחוקה, מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשהלך ברגליו בנחת.

בספרי (בהעלותך י"ב) דרשו על הפסוק "וחדל לעשות הפסח": "אין וחדל אלא כל שיכול לעשות ולא עשה. שיערו חכמים, כל שהיה בשעת שחיטת הפסח לפניו מן המודיעים". מפורש בספרי שהשעה הקובעת היא שעת שחיטת הפסח.

גם בירושלמי (פסחים ט' הל"ב), לכאורה הדברים מפורשים שלא כדעת הרמב"ם: היה נתון מן המודיעית ולפנים קודם לשש שעות. יצא לו קודם לשש שעות יכול יהא חייב, ת"ל וחדל לעשות, החדל בשעת עשייה חייב, שלא בשעת עשייה פטור.

בשאגת אריה (סי' י"ז) תמה הרבה על דברי הרמב"ם אלו, ובפרט מה שכתב שהשעה הקובעת היא "עליית השמש", דהיינו הנץ החמה. ותמה השג"א הרי היום מתחיל בעלות השחר, וכיצד יקבע זמן הנץ החמה?

יש להביא ראייה שאין הנץ החמה או הבוקר של י"ד קובע, ממעשה המובא בתוספתא אהלות (פ"ג, ד): "מעשה בבית דגן ביהודה באחד שמת ערב פסח והלכו לקברו, ונכנסו האנשים וקשרו את החבל בגולל. משכו האנשים מבחוץ ונכנסו הנשים לקברו והלכו האנשים ועשו פסחיהן לערב". הגולל מטמא רק במגע ובאוהל ולא במשא. היה צורך להזיז את אבן הגולל בכדי לאפשר לקוברי המת גישה למערת הקבורה. הבעיה הייתה שהגברים לא רצו להיטמא, כי רצו לעלות לירושלים ולהקריב את הפסח. הנשים שאולי בין כה וכה לא תכננו לעלות



לירושלים היו מוכנות לקבור את המת, אבל לא היה בכוחן להזיז את אבן הגולל. מה היה הפתרון. קשרו חבל מסביב לאבן הגולל, הגברים משכו את האבן ופתחו את מערת הקבורה ואז נכנסו הנשים וקברו את המת והגברים עלו לירושלים ועשו את הפסח. ממעשה זה קשה לכאורה לדעת הרמב"ם שהנץ החמה קובע לדרך רחוקה. מקומה של בית דגן ידוע והוא מחוץ למודיעין (על פי מקור חיצוני מתקופת חז"ל מיקומה בין לוד ליפו, וזה מתאים למקום בה היא מזוהה בימינו), וכמו כן סביר להניח שהקבורה הייתה אחרי הנץ החמה. לפי הרמב"ם בשעה הקובעת בשעת הנץ החמה הם כבר היו בדרך רחוקה, ולא יועיל שיבואו אח"כ לירושלים.



פרשת עקב

עליית משה רבינו להר סיני

משה רבינו עלה להר שלוש פעמים, כל פעם למשך ארבעים יום. הלוחות השניות ניתנו ביום כיפור כמבואר בגמרא בסוף תענית. לדעת רש"י את הארבעים יום יש למנות מלבד יום העליה, כיון שהיום מתחיל בלילה שלפניו ויום העליה איננו שלם. הבעיה היא שאם כן יחסר לנו יום מהעליה בז' סיון ועד הירידה האחרונה ביום כיפור.

הראשונים דנו בעניין. לדעת החזקוני לא עלה משה לשמיים בארבעים יום השניים. ואמנם הכלל הוא ש"משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד" (שבת פ"ו.), אבל היות ובארבעים אמצעיים לא עלה לשמים, יכול היה לעלות גם באמצע היום. לפי זה עלה אמנם בי"ח תמוז (עיין בחזקוני דברים ט', יח) וירד בלילה ובכך נחסך יום.

מפירוש דעת זקנים בעלי התוספות נראה שמשה אמנם קיבל את הלוחות השניים ביום כיפור, אבל ירד איתם רק למחרת, והוא חידוש גדול.



פרשת ראה

הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל

כו ראה, אנכי נתן לפניכם-היום: בְּרָכָה, וּקְלָלָהּ. כו אֶת-הַבְּרָכָה--אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ, אֶל-מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם, אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם, הַיּוֹם. כח וְהַקְלָלָהּ, אִם-לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל-מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְסָרְתֶם מִן-הַדֶּרֶךְ, אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם: לְלַכְתָּ, אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים--אֲשֶׁר לֹא-יִדְעֶתֶם. כט וְהָיָה, כִּי יִבְרָאֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ, אֶל-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר-אַתָּה בָא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ--וְנָתַתָּה אֶת-הַבְּרָכָה עַל-הַר גְּרִיזִים, וְאֶת-הַקְלָלָהּ עַל-הַר עֵיבָל. ל חֲלֹא-הַמָּחַ בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן, אַחֲרֵי הַדֶּרֶךְ מִבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ, בָּאָרֶץ הַכְּנָעֲנִי, הַיֹּשֵׁב בְּעֶרְבָה--מוֹל, הַגִּלְגָּל, אֲצֵל, אֱלֹזַי מִרְהָ. לא כִּי אַתֶּם, עֹבְרִים אֶת-הַיַּרְדֵּן, לָבֹא לְרִשְׁתָּהּ אֶת-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר-ה' אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָכֶם; וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ, וְיִשְׁכַּתֶּם-בָּהּ. לב וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת, אֶת כָּל-הַחֻקִּים וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים, אֲשֶׁר אֲנִי נָתַן לִפְנֵיכֶם, הַיּוֹם.

בפרשת כי-תבא (פרק כ"ז) יש התייחסות נוספת לברכה ולקללה שבהר עיבל. תחילה יש ציווי לכתוב את כל דברי התורה על האבנים שייקחו ביום שיעברו את הירדן, ולבנות מזבח בהר עיבל. לאחר מכן, יש את ההוראות אלו שבטים יעמדו על הר גריזים ואלו על הר עיבל, ואת נוסח הקללות שיאמרו שם.

ויש להעיר כמה הערות:

רש"י ועוד מפרשים (רשב"ם למשל) לומדים שהברכה והקללה המוזכרים בתחילת הפרשה, הם אלו שיינתנו בעתיד על הר גריזים והר עיבל. הקשה על כך האברבנאל שא"כ אינו "היום" כי אם בזמן מאוחר יותר. ועוד הקשה האברבנאל, מדוע מתחלק הציווי של הר גריזים והר עיבל בין פרשתנו לפרשת כי-תבוא? ועוד ניתן להקשות, אם אמנם הברכה והקללה שבתחילת הפרשה מתייחסות לאלו של הר גריזים והר עיבל, מדוע יש הפסק פרשה אחרי פסוק כ"ח, לכאורה הפסק הפרשה מקומו אחרי פסוק ל"ב (היכן שמי שחילק את הפרקים עשה הפסק)?



ונראה להציע דהנה הקב"ה כרת עם בנ"י שלוש בריתות, כמבואר בגמרא בסוטה (ל"ז.):

תנו רבנן, ברוך בכלל, ברוך בפרט. ארור בכלל, ארור בפרט. ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, הרי ארבע. ארבע וארבע, הרי שמונה. שמונה ושמונה, הרי שש עשרה. וכן בסיני וכן בערבות מואב, שנאמר "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' וכתוב ושמרתם את דברי הברית הזאת" וגו' נמצא מ"ח בריתות על כל מצוה ומצוה. ר"ש מוציא הר גריזים והר עיבל ומכניס אהל מועד שבמדבר. ובפלוגתא דהני תנאי. דתניא, רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד. ר' עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב.

ואפשר לומר, דהפתיח "הנה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה", כוונתו לברית של ערבות מואב. ואילו הפרשה החדשה "והיה כי יביאך... ונתתה את הברכה על גריזים" וכו' אינה המשך של הברכה והקללה שבפסוק כ"ו, אלא ברית אחרת, הברית של הר גריזים והר עיבל. מתחילת חומש דברים עד תחילת פרשת ראה יש דברי תוכחה. בפרשת ראה מתחילות המצוות (ראה למשל חזקוני). המצוות מתחילות בפרשת ראה "אלה החוקים והמשפטים" וכו' ומסתיימות לפני הציווי של בנית המזבח בהר עיבל, בפרשת כי-תבוא. זהו בעצם "משנה תורה". אבל אין כאן רק חזרה על המצוות אלא "התאמתן" למצב שבני ישראל נמצאים בא"י. חלק מהמצוות כלל אינן רלוונטיות כאשר עם ישראל טרם נכנסו לארץ, כמו בניין בית הבחירה והעמדת מלך, ואילו בהרבה מהמצוות האחרות ישנן תוספות למצוות שכבר נאמרו, השייכות למציאות שעם ישראל נמצא בא"י ובית המקדש בנוי, כמו למשל המצוות של שלוש רגלים, והחיוב להקריב קרבנות במקום אשר יבחר (אמנם בשמות יש ציווי דומה אבל פחות מפורש). ברית הר גריזים והר עיבל נכרתה על כל ה"משנה תורה" כאמור מתחילת פרשת ראה ועד פרק כ"ז (רביעי בפרשת כי-תבוא). יש לראות את הכל כיחידה אחת. יש ציווי "וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך". נחלקו המפרשים מה כלול ב "כל דברי התורה". עיקר הספק הוא, אם נצטוונו לכתוב את כל ספר התורה על האבנים, שאם כן, היכן היה מספיק מקום לכך על המזבח. לכן לדעת האבן עזרא בשם רבינו סעדיה גאון מדובר בתמצית המצוות בלבד, בדומה לפיוט של האזהרות. לדעת הרמב"ן מדובר בכתובת כל ספר התורה ואולי היו האבנים גדולות מאוד, או שמא מדובר במעשה ניסים. לדעת



הרלב"ג ביהושע, הכוונה אך ורק לברכות ולקללות שהכריזו שם. בספר יהושע (ח' לב) נאמר "וַיִּכְתֹּב-שָׁם עַל-הָאֲבָנִים אֶת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר פָּתַב לְפָנָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". לכן, ברצוני להציע שהציווי "את כל דברי התורה הזאת" מתייחס ל"משנה תורה" מדברים פרק י"ב ועד פרק כ"ו (עד ועד בכלל), דהיינו המצוות שבחומש דברים. ואמנם לאחר שמושה רבינו סיים את אמירת המצוות שבמשנה תורה, הוא המשיך מיד בציווי של סדר ברית הר גריזים והר עיבל. יש לכתוב את משנה תורה על האבנים, ולבנות מזבח בהר עיבל. לאחר מכן יתחלקו השבטים לשתי קבוצות, חצים בהר גריזים וחצים בהר עיבל, והלויים יכריזו את הברכות והקללות בקול רם. בכך גם מיושבת האברבנאל, מדוע נחלק הציווי של הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל לשני מקומות שונים, חלק בפרשת ראה וחלק בפרשת כי-תבוא? שכן, לפי הצעתינו אין מדובר בחלוקה של הדברים אלא ברצף שמתחיל בפרשת ראה ומסתיים בפרשת כי תבוא.

מיד לאחר סיום עניין הברכות והקללות בהר גריזים והר עיבל (סוף פרק כ"ז) מתחיל בפרק כ"ח עניין נוסף והוא הברכות והקללות של הברית בערבות מואב. זהו המשכו של האמור בתחילת פרשת ראה, "ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה". אלו הן כאמור הברכה והקללה של ברית ערבות מואב, ואינן קשורות לברית העתידית בהר גריזים והר עיבל. לכן, עם סיום הפתיח בתחילת פרשת ראה אחרי פסוק כ"ח ישנו הפסק של פרשה סתומה. בפסוק שאחריו (כ"ט) "והיה כי יביאך", מתחילה כאמור הברית של הר גריזים, ואחרי הציווי מתחילים מיד בפרק י"ב "אלה החוקים והמשפטים וכו'" - דברי הברית של הר גריזים והר עיבל. לכן אין הפסק פרשה בין הציווי למצוות עצמן.



פרשת שופטים

פרשת ערי מקלט.

דעת זקנים מבעלי התוס' וכן החזקוני מציעים שמדרום ארץ ישראל עד חברון שהיא עיר המקלט הדרומית הוא מרחק מאה פרסה, וכן מחברון לשכם, וכן משכם לקדש וכן מקדש לצפון ארץ ישראל. הביא אותם לפרש כך מאמר חז"ל ששטחה של ארץ ישראל הוא ארבע מאות פרסה על ארבע פרסה וכבר כתבנו בספרנו "שלוש ארצות" שבמציאות אין שום אפשרות שא"י היא ארבע מאות פרסה מהצפון לדרום, וכבר העיר על כך בכפתור ופרח (פרק י"א, עמ' מח, במהדורת בית המדרש להלכה בהתיישבות). לחומר הקושיא הנ"ל כתב הכפתור ופרח שמדובר בפרסאות בנות שתי מיל ולא בנות ארבע מיל, וכך מצטמצם הגודל לחצי.

העדר אזכור כהן גדול במצוות הפרשת ערי מקלט שפרשת שופטים.

ציווי הפרשת ערי מקלט מופיעה בסוף פרשת מסעי (במדבר ל"ה, ט-לד), ונשנית כאן (דברים י"ט, א-יג) במשנה תורה (בנוסף להפרשת שלוש ערי מקלט בעבר הירדן, הנזכרת בפרשת ואתחנן, שם מא-מג). אחד ההבדלים הבולטים בין הציווי בפרשת מסעי לציווי בפרשת שופטים הוא העדר התייחסות לכהן הגדול. בפרשת מסעי נאמר כמה פעמים שעל הרוצח לשבת בעיר המקלט עד מות הכהן הגדול, ואילו בפרשת שופטים לא נזכר הכהן הגדול כלל. עיין ב"משך חכמה" שעמד על כך, ועיי"ש תירוצו. ונראה לבאר, שיש שתי אפשרויות בהן יש לרוצח הגנה בעיר מקלט. אחת, רוצח שהרג בשוגג, וב"ד פסקו את דינו שאכן הרג בשוגג וזכאי להגנה של עיר מקלט (יש רוצחים בשוגג שאינם גולים לעיר מקלט. אם היה הרוצח שוגג קרוב למזיד, אין הוא זכאי להגנה של עיר מקלט ורשאי גואל הדם להורגו, כפי שכתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות רוצח הל"א-ג). ואם היה שוגג קרוב לאונס, אין גואל הדם רשאי להורגו, ואינו גולה לעיר מקלט). האפשרות השנייה היא דעת רבי יוסי ברבי יהודה (משנה מכות ט:), שבתחילה, לאחר הרצח, אחד שוגג ואחד מזיד גולה לעיר מקלט. מי שנתחייב מיתה, הרגוהו, מי שלא נתחייב מיתה פטרוהו, ומי שהרג בשוגג גולה שוב לעיר



מקלט. התיאור של המצווה בפרשת שופטים שמתייחס לצורך של שילוט וסימון הדרכים לערי המקלט נראה שייך יותר למצב של אדם שנס לעיר המקלט לפני המשפט. האיש אשר אינה זאת לידו מבולבל ומבוהל, והדבר הראשון שהוא עושה זה לברוח לעיר מקלט בכדי לזכות להגנה בסיסית עד אשר ייפול דבר במשפטו. בשלב זה, הרוצח אינו משתחרר מעיר המקלט גם עם מות הכהן הגדול. מות הכהן הגדול משחרר רק את אותם רוצחים בשוגג שכבר נגמר דינם, כמבואר במשנה במכות (י"א:): "משנגמר דינו מת כ"ג הרי זה אינו גולה. אם עד שלא נגמר דינו מת כ"ג ומנו אחר תחתיו ולאחר מכן נגמר דינו, חוזר במיתתו של שני. נגמר דינו בלא כ"ג, וההורג כ"ג, וכ"ג שהרג, אינו יוצא משם לעולם". אבל מי שעדיין לא נגמר דינו, אינו משתחרר עם מות הכהן. ולכן בפרשתנו הקשורה למקרה של רוצח שמגיע לעיר המקלט בשלב ה"קדם משפטי", אין אזכור של מות הכהן הגדול.



פרשת כי תצא

וכי יהיה באיש חטא

סנהדרין מ"ג: "בערב פסח תלוהו ליש"ו, יוצא ליסקל על שכישיף והסית והדיח את ישראל". יש להתבונן למה נתלה, הרי לשיטת חכמים רק עובד ע"ז ומגדף נתלים ולא מי שהסית והדיח, כמבואר במשנה (שם, מ"ה:): "כל הנסקלין נתלין, דברי רבי אליעזר. וחכ"א אינו נתלה אלא המגדף והעובד ע"ז". לכאורה היה אפשר לומר שגם מסית ומדיח הוא כופר בעיקר כמו עובד ע"ז, אבל הגרי"פ פערלא דוחה זאת (כ"ג, עמוד ס' טור ג). ולכן הוא רוצה להוכיח מכאן שהלכה כרבי אליעזר שכל הנסקלין נתלין, כי יש כאן מעשה רב.

אבל אפשר לומר על פי הגמ' בסוטה מ"ז. שאותו האיש זקף לבינה ופלחה, אם כן, ברור שהיה גם עובד ע"ז ולכן נתלה גם לרבנן. אך אם כן, למה הכריזו שיצא ליסקל על שהוא מסית ומדיח? ייתכן שחששו ממלכות הרומאים שלא היו נותנים להוציא להורג מי שעבד ע"ז, אבל מסית ומדיח זה עוון שהרומאים יקבלו אם ייסקל על כך. ואולי משום כך אומרת הגמרא 'דקרו ב' למלכות הוה'.

"והומת ותלית אותו על עץ"

דהיינו, החייב מיתה בבית דין הורגים אותו במיתה אחרת ורק אח"כ תולים את הגופה על העץ, כפי שמבואר במשנה בפרק שישי בסנהדרין. והנה, על הפסוק במגילת רות "באשר תמותי אמות" (א, יז), אומרים חז"ל שנעמי אמרה לרות שיש לנו ארבע מיתות ב"ד. ואף בתרגום שם מופיעות ארבע מיתות ב"ד, אלא שאחת מהן היא "צליבת קיסא", דהיינו הוקעה על עץ, ואילו מיתת חנק לא מופיעה ברשימה של מיתות בית דין בתרגום.

שאלה זו העלה כבר הט"ז באה"ע (סי' י"ז, סק"מג). בלשכת הסופרים הביא שכתוצאה מכך חשש החת"ס שתרגום רות נכתב ע"י צדוקים. נציין שכמה מפרטי מיתת בית דין היו שנויים במחלוקת בין הפרושים לצדוקים. לדעת הצדוקין מיתת שריפה היתה שריפה ממש



(סנהדרין נ"ב:), ואילו לדעת הפרושים היו זורקים פתילה של אבר, לתוך הנידון. כמו"כ במגילת תענית מסופר:

"בארבעה בתמוז עדא ספר גזרתא, די לא למספד". תרגום: בארבעה עשר בתמוז נתבטל ספר הגזרות, שלא לספוד. מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזרות: אלו שנסקלין ואלו שנשרפין אלו שנהרגין ואלו שנחנקין. וכשהיו יושבין ואדם שואל ומראין לו בספר, אומר להם, מנין שזה חייב סקילה וזה חייב שרפה וזה חייב הרגה וזה חייב חניקה, לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה. אמרו להם חכמים: הלא כתוב "על פי התורה אשר יורוך" וגו', מלמד שאין כותבין הלכות בספר.

ואכן, מיתת חנק אינה כתובה במפורש בתורה, בשונה ממיתות סקילה ("באבן ירגמו אותם"), שריפה ("באש אש ישרפו אותו ואתהן") וסייף ("לפי חרב"). ובאמת הגמרא בסנהדרין (נ"ג.) שואלת מניין שיש בכלל מיתה על ידי חנק? למסקנא הדבר נלמד מדרשא, אבל אינו מפורש בתורה. ייתכן שהצדוקים לא קיבלו את הדרש, והעדיפו מיתה על ידי תליה, שכן תליה מוזכרת בתורה. כמו"כ פעמים רבות כתוב בתורה שהעונש על חטא מסויים הוא מיתה, אבל לא מפורש בתורה באיזו מיתה. הפרושים למדו את הדבר באחת משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, אבל לצדוקים לא היה לימוד לבסס את הדברים. בכך הצליחו הפרושים לבטל את ספר גזרות הצדוקים.

מעניין שבמגילת המקדש (אחת ממגילות ים המלח), מובאים הדברים בפסוק בצורה הפוכה, "ותלית אותו על עץ והומת", דהיינו התליה על העץ היא הממיתה. בחלק ממגילות ים המלח התגלה חומר שניתן לשייך אותו לצדוקים, ונראה שנתאמת חששו של החת"ס לגבי הרקע של התרגום על רות.

הנימוק לאיסור לעמוני ומואבי לבוא בקהל ה'

לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים (דברים כ"ג, ד.ה.).

המפרשים דנים כאן בשאלה, כיצד מסתדרים הדברים עם הפסוק בפרשת דברים (ב', כט) "כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער", הרי שבני מואב כן קדמו



בלחם ובמים. היו שהציעו שאמנם הם קדמו, אבל לקחו כסף בתמורה ולא נתנו מתנת חינם, ועל כך התביעה. ראשונים אחרים לעומת זאת מסרבים לקבל את ההסבר הזה, וכי היה עליהם לתת מתנת חינם?

לדעת הרמב"ן, יש לחלק את שני הנימוקים, "על דבר אשר לא קדמו בלחם" נאמר ביחס לבני עמון, ואילו "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור" אמור ביחס למואב. הנימוק של "לא קדמו אתכם" אינו מתייחס למואב כאמור, כי הם אמנם קדמו בלחם כפי שכתוב בפרשת דברים, "כאשר עשו לי בני עשו, והמואבים", ולא נזכרו כאן העמונים, הרי שהם לא קדמו, ועל כך בא איסור החיתון עם העמונים. ע"כ עיקר דברי הרמב"ן. אבל מבחינת הפריסה הגיאוגרפית קשה להוכיח מכך שלא נזכרו בני עמון בפסוק "כאשר עשו לי בני עשו, והמואבים", שהעמונים ראויים לעונש על כך שלא נהגו כהמואבים ובני עשו. בשעה שהפסוק נאמר עדיין היו בני מזורחית למואב, ודרומית לעמון, והיות ולא עברו כלל ליד העמונים אין לצפות מהם שיצאו לקראתם בלחם ומים. אבל למעשה בני עמון אכן לא קדמו בלחם ומים לאחר מכן כשכבר בני הגיעו קרוב עליהם, ועל כך התביעה "על דבר אשר לא קדמו", ואין זה סותר את הפסוק "כאשר עשו לי... והמואבים".

שאלה נוספת נידונה כאן, לגבי איזה תקופה מדובר שלא קדמו בלחם ובמים. עד עתה התייחסנו לדיעה בראשונים שהכוונה לסוף שנת הארבעים כאשר בני ישראל עברו ליד העמונים והמואבים. אבל בפסוק כתוב "בדרך בצאתכם ממצרים". ברור שלא ניתן לשלול שהמשמעות בשנת הארבעים לצאתם מצרים, שכן הם עדיין היו בדרך, אבל בפשטות מדובר עד תקופה קדומה יותר הסמוכה ליציאת מצרים. ואמנם ככה לומדים חלק מהמפרשים. שאלה תיאולוגית העולה כאן, על ההסבר הראשון, הרי כאן מדובר במשנה תורה, חזרה על המצוות שנתנו מסיני. האם איסור חיתון עם עמון ומואב ניתן כבר מסיני? ואם כן, הרי שהנימוק "על דבר אשר לא קדמו" מתייחסת לתקופה הקודמת לקבלת התורה. דהיינו בעת צאתם ממצרים. לדעת הרמב"ן בהקדמה לספר דברים, כל המצוות הכתובות כאן נאמרו למשה בסיני או באוהל מועד, כי במשנה תורה לא התחדש דבר. לדעת האברבנאל בהקדמה לדברים כל המצוות שמופיעות במשנה תורה כבר נכתבו בחומשים הקודמים, אבל ייתכן שלא בפירוט, כי אם ברמז. לגבי עמוני ומואבי, כותב האברבנאל (בפרשת כי תצא) "ואמנם המצוות האלו אין ספק שבאו במה שקדם, כי הנה בסוף פרשת קדושים, אמר והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי. וביאר כאן ההבדל הזה בהרחקת העמוני והמואבי, עד עולם ובאדומי ובמצרי עד דור השלישי".



פרשת כי תבוא

כתיבת התורה על האבנים, והציווי לסוד את האבנים בסיד

במסכת סוטה ל"ה: ישנה מחלוקת האם התורה נכתבה על האבנים וכיסו את הכתב בסיד, או שהדברים נכתבו על גבי הסיד. לדיעה הראשונה, בינה יתירה נתן הקב"ה באומות העולם וקילפו את הסיד והשיאוה. ראה ברש"י שם שאחרי שקילפו את הסיד, העתיקו את מה שהיה כתוב על האבנים, ולקחו איתם את ההעתק, וזהו הביאור של "והשיאוה". ואולי יש לבאר, שאחרי שקילפו את הסיד, התברר שנעשה העתק של הכתב על הצד הפנימי של הסיד, אך בכתב ראי. באותה העת הכתב העברי נקרא גם מימין לשמאל וגם משמאל לימין. ולכן יכלו לקרוא בקלות למרות שהופיע רק בכתב ראי.

יאשיהו שומע את דברי התוכחה בפרשת כי תבוא

"יולך ה' אותך". פסוק זה קראו לפני יאשיהו מספר התורה שהתגלה בבית ה' (רש"י במלכים ובדברי הימים). בפשטות זה היה מקרה שס"ת נגלל בדיוק לפרשת כי תבוא, כמובן מכיוון מן השמים. אבל על פי הגמרא בב"ב (י"ד:) ספר העזרה לתחילתו נגלל, ועיין בתוספות (שם י"ג; ד"ה ועושה בראשו) בשאלה האם ספר בראשית היה מבחוץ או ספר דברים. כמו"כ מבואר שם בגמרא שכשהכניסו את הס"ת לארון, היה מחסור במקום כי המקום הפנוי היה רוחב טפחיים, וקוטר הס"ת היה טפחיים בדיוק כמידת החלל, ולא יכולים להכניס חפץ לתוך חלל בגודל זהה. לכן השאירו קצת מהספר שגללו בנפרד. אם נאמר שספר דברים היה מסביב, וכפשטות לשון הגמרא (בתחילתו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף) הרי שהגיוני שאם גללו חלק קטן בנפרד, כאשר יפתחו את הס"ת לקריאה, זה יהיה באזור פרשת כי תבוא. בכל מקרה ברור שהייתה זו אות משמים שקראו בדיוק את הפסוק ההוא.

בהערת אגב, יש מחלוקת בראשונים האם איסור נגיעה בס"ת נובע מכך שהוא מטמא את הידים. ולכאורה אפשר להוכיח מענייננו, מאחר שהדין הוא שספר עזרה לתחילתו נגלל, ובהכרח שהפותח לקרות בו, יגע בקלף, ואילו במשנה בכלים (פרק ט"ו, מ' ו) כתוב ש"כל



הספרים מטמאים את הידים חוץ מספר עזרה". הרי שרק מאחר וספר העזרה אינו מטמא את הידים, ניתן לגלול אותו לתחילתו משא"כ בשאר ספרי תורה.

קידוש החודש, המולד האמיתי והמולד הממוצע, שיטת הרמב"ם שניתן לקדש את החודש למפרע.

המולד הממוצע המשמש בסיס לחישוב הלוח שלנו מפורש במסכת ראש השנה (כ"ה.): "אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא אין חידושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים". אולם מדובר במולד ממוצע, והמולד האמיתי משתנה לפי התנאים. הגמרא קובעת (ר"ה כ:): שאת ראיית הירח החדש ניתן לראות לא פחות משש שעות לאחר המולד. ר"ג בודאי הכיר את העובדה שהמציאות משתנה מחודש לחודש לגבי ראיית הלבנה. הוא אמר לחכמים "כך מקובלני מבית אבי אבא, פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה" (ר"ה.). במציאות, המרחק בין מהמולד האמיתי למולד הממוצע שכאמור משמש בסיס לסדר הלוח שלנו, יכול לגרום לכך שלא נראה את הירח החדש למשך כמה ימים מהמולד הממוצע. לדעת הרמב"ם (פי"א הל"ד), סוד העיבור אינו המולד הממוצע המהווה את הבסיס ללוח שלנו (המתבסס בימינו על המולד ולא על הראיה), שכן זה חשבון ש"אפילו תינוקות של בית רבן מגיעין עד סופו בשלושה וארבעה ימים". לעומת זאת, סוד העיבור "שהיו החכמים הגדולים יודעים אותו ואינם מוסרים אותו לכל אדם אלא לסמוכים נבונים", הוא לחשבן את המולד האמיתי, ולחזות מראש, מתי יראה הירח החדש (שם הל"א-ד). לרמב"ם ברור שכל החכמים שעסקו בקידוש החודש על פי הראיה הכירו את המולד האמיתי, ועל פי זה קבעו האם ניתן יהיה לראות את הירח בליל שלוש, או לא. לפי"ז משמעות דינו של הרמב"ם (פ"א, הל"ו) משתנה. ואלו דבריו:

ו בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האצטגנינים, שיודעין מקומות הכוכבים ומהלכם, וחוקרים ומדקדקים עד שיידעו אם אפשר שייראה הירח בזמנו שהוא ליל שלוש, או אי אפשר. אם ידעו שאפשר שייראה, יושבין ומצפין לעדים, כל היום כולו, שהוא יום שלוש. אם באו עדים, ודרשו וחקרו כהלכה, ונאמנו



דבריהם--מקדשין אותו; ואם לא נראה, ולא באו עדים--משלימין שלושים, ויהיה החודש מעובר. ואם ידעו בחשבון שאין אפשר שייראה--אין יושבים יום שלושים, ואין מצפין לעדים; ואם באו עדים--ייוודע בוודאי שהן עדי שקר, או שנראת להם דמות לבנה מן העבים, ואינה הלבנה הוודאית.

אם ר"ג הכיר רק את המולד הממוצע, הרי שהיה מחשב האם מדובר במולד זקן או לא. אם מדובר במולד זקן, כלומר אחרי חצות היום (ביום כ"ט), אין אפשרות לראות את הירח החדש בליל שלושים, ולכן בית דין לא ממתנינים ביום שלושים לעדי החודש. אם לא מדובר במולד זקן, הרי שיש אפשרות שייראה הירח בליל שלושים, ולכן ב"ד ימתינו ביום שלושים, אבל אפשר שלא תהיה אפשרות לראות גם אם עברו שש שעות מהמולד. לעומת זאת, אם ר"ג הכיר את המולד האמיתי, הרי שהיה צריך לחשב מתי יהיה המולד האמיתי, ומתי אפשר שיראה המולד האמיתי (במציאות), לא ניתן לראות את הירח החדש לפני עשרים שעות מהמולד האמיתי בכל מקרה, וייתכן שגם ייקח יום נוסף, - ראה רמב"ם פ"ז הל"ח).

האם ניתן להוכיח, האם הכיר ר"ג את המולד האמיתי?

המשנה (ר"ה כ"ה). מספרת על מקרה שבאו שניים ואמרו ראינוהו בזמנו, ובליל עיבורו לא נראה. רבן גמליאל קיבל את עדותם והאמין להם שראוהו בזמנו, כלומר בליל שלושים, וקידש את החודש. וזאת למרות שבליל עיבורו, כלומר בליל שלושים ואחד לא נראה הירח. לעומתו טען רבי דוסא בן הרכינס ש"עדי שקר הן, האיך מעידים על האישה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה".

ישנן שתי דרכים אפשריות בכדי להסביר את האירוע. 1) העדים הגיעו ביום שלושים, והעידו שראו את החודש, ורבן גמליאל שידע לפי חשבוננו שתיאורטית ניתן היה לראות את הירח בליל שלושים, קיבל את העדות, וקידש את החודש ביום שלושים. אולם בליל שלושים ואחד, לא נראתה הלבנה, למרות שככל הנראה היו לכך תנאים אופטימאליים, ולכן היה ברור שהעדות שהתקבלה, אינה אמינה. למרות זאת, סירב רבן גמליאל, לפסול את העדות למפרע, ועל כך חלק עליו ר' דוסא בן הרכינס.



האפשרות השניה היא, שהעדים הגיעו ביום שלושים ואחד או מאוחר יותר, והעידו שראו את החדש בזמנו, אבל בליל שלושים ואחד לא ראו אותו, למרות שלפי טענתם היו אז תנאים אופטימאליים. רבן גמליאל קיבל את החלק הראשון של העדות, וקידש את החודש על פיהם, והתעלם מהחצי השני של העדות.

נחזור לאפשרות הראשונה. אם נניח שרבן גמליאל הכיר רק את המולד הממוצע, הרי שידע שהמולד הממוצע לפי חשבוננו היה ביום כ"ט לחודש, לפני חצות, ולכן אפשרי לראות את הירח החדש בליל שלושים. הוא כמובן גם ידע, שלפעמים הירח החדש לא יופיע תוך שש שעות מהמולד הממוצע, כי "פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה". ר"ג קיבל את העדות, אבל הירח החדש לא נראה ברקיע בליל עיבורו (ליל ל"א), ומכאן שהעדות המקורית לא הייתה אמינה. כאמור, אין זה סותר את חשבוננו של ר"ג לגבי המולד הממוצע, כי ייתכן והירח לא יראה כה מוקדם. הרמב"ם (פ"ז, הל"ח) מבאר שלפעמים הירח החדש יראה רק ארבעה ימים אחרי המולד הממוצע כי הקיבוץ האמיתי התרחש יומיים לאחר המולד הממוצע. אולם, אם נניח שר"ג הכיר את המולד האמיתי ואת תנאי הראיה, כפי שכנראה מבין הרמב"ם, הרי שאם רבן גמליאל קיבל עדותן היה ברור לו שלפי חשבוננו ניתן לראות את המולד בליל שלושים. ולבסוף התברר שגם בליל ל"א לא היה ניתן לראות את הירח, האם ייתכן ור"ג טעה על פי חשבוננו, ועוד ביומיים? הס מלהזכיר. לכן ככל הנראה לומד הרמב"ם כאפשרות השניה. אולם גם לאפשרות השניה, יש נקודות הטעונות בירור. אם העדים באו כבר אחרי יום שלושים, והעידו שראו את החודש בזמנו אבל לא בליל עיבורו, הרי שלא הגיעו עדים כלל ביום שלושים, והחודש היוצא יהיה מלא, כיצד א"כ קיבלם ר"ג ביום ל"א, ולאיזה מטרה, אם כבר קבעו ב"ד שהחודש היוצא יהיה בן שלושים יום?

ככל הנראה דבר זה הוא המקור לחידוש דינו של הרמב"ם שניתן לקדש את החודש למפרע. ואלו דבריו (פ"ג):

טו בית דין שישבו כל יום שלושים ולא באו עדים, והשכימו בנשף ועיברו את החודש כמו שביארנו בפרק זה, ואחר ארבעה או חמישה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החודש בזמנו שהוא ליל שלושים, ואפילו באו בסוף החודש--מאימין



עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות, ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותן, ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חודש זה, הואיל ויצא שמו מעובר.

טז ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת, והרי העדים אנשים ידועים ונבונים, ונחקרה העדות כראוי--מקדשין אותו, וחוזרין ומונין לאותו החודש מיום שלושים, הואיל ונראה הירח בלילו.

יז ואם הוצרכו בית דין להניח חודש זה מעובר, כשהיה קודם שיבואו אלו העדים--מניחין; וזה הוא שאמרו, מעברין את החודש לצורך. ויש מן החכמים הגדולים מי שחולק בדבר זה ואומר, לעולם אין מעברין את החודש לצורך--הואיל ובאו עדים, מקדשין ואין מאיימין עליהן.

יח ייראה לי, שאין מחלוקת החכמים בדבר זה אלא בשאר החודשים, חוץ מניסן ותשרי, או בעדי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים, שכבר נעשה מה שנעשה, ועבר זמן הקרבנות וזמן המועדות; אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החודש, מקבלין עדותן, ואין מאיימין עליהן כלל, שאין מאיימין על עדים שהעידו על החודש שראוהו בזמנו כדי לעברו.

יט אבל מאיימין על עדים שנתקלקלה עדותן, והרי הדבר נוטה שלא תתקיים העדות ויתעבר החודש--מאיימין עליהן כדי שתתקיים העדות, ויתקדש בזמנו; וכן אם באו עדים להזים את העדים שראוהו בזמנו, קודם שיקדשוהו בית דין--הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה, ויתקדש החודש בזמנו.

הרעיון שניתן לשנות את החודש למפרע הוא חידוש של הרמב"ם וטעון מקור. על פי פשטות הסוגיות במסכת ר"ה, ברגע שהגיע ליל שלושים ואחד, וב"ד לא קידשו את החודש, הרי שהחודש הקודם מעובר, ולא ניתן לשנות את הדבר. לפ"ד נראה לבאר שכן הרמב"ם לשיטתו חייב למצוא אפשרות שבאו עדים והעידו על החודש שנראה, ור"ג לפי חשבוננו ידע שאפשר שייראה, ואעפ"כ רק העדים ראו. הרמב"ם יבאר שבאו עדים מרחוק ממקום שר"ג ידע שאפשר לראות שם את הירח החדש, למרות שבמקומות סמוכים לר"ג איש לא ראה את



הירח. הרמב"ם תוחם את האזור שממנו ניתן להעיד על ראיית הירח. ואלו דבריו (פי"א הל"ז):

יו ולפי שהראייה לא תהיה אלא בארץ ישראל, כמו שביארנו, עשינו כל דרכי חשבון זה בנויים על עיר ירושלים, ולשאר המקומות הסובבין אותה בכמו שישה שבעה ימים--שבהם רואין את הירח תמיד, ובאים ומעידים בבית דין. ומקום זה הוא נוטה מתחת הקו השווה המסבב באמצע העולם כנגד רוח צפונית, בכמו שתיים ושלשים מעלות--עד חמש ושלשים, ועד תשע ועשרים; וכן הוא נוטה מאמצע היישוב כנגד רוח מערב, בכמו ארבע ועשרים מעלות--עד שבע ועשרים, ועד אחת ועשרים.

וכבר התקשו בדברי הרמב"ם האלה (תוספות אהרון ר"ה כ:), מה התועלת בראיית הירח במרחק שלושה ימים מירושלים, אם העדים חייבים להגיע לירושלים ביום שלושים, כפי שכתב הרמב"ם בפ"ג הל"א, "עדים שראו את החודש--אם היה ביניהם ובין מקום שיש בו בית דין מהלך לילה ויום או פחות, הולכין ומעידין; ואם היה ביניהן יתר על כן, לא ילכו, שאין עדותן אחר יום שלושים מועלת, שכבר נתעבר החודש".

אולם נראה שאמנם אין חיוב על העדים לבוא ולהעיד אם לא יגיעו לב"ד ביום שלושים, כי החיוב מקורו בהקרבת קרבן ר"ח בזמנו. אבל אם העדים הגיעו מאוחר יותר, למרות שלא היו חייבים לבוא, מקבלים את עדותם ומקדשים את החודש למפרע. על פי חידוש דין זה, ייתכן והעדים המדוברים שהעידו שהירח נראה בזמנו, ואילו בליל עיבורו לא נראה, הגיעו ממקום רחוק כששה או שבעה ימים, ולמרות שבתחילה ב"ד עיברו את החודש הקודם, קיבל ר"ג את עדותם ושינה את החודש ליום מוקדם יותר.

אולם חשוב לציין, כי הירושלמי לומד מהאירוע הנ"ל, "א"ר יוסה יודעין היינו שאם קידשוהו שלא בעדים שהוא מקודש ומה בא להעיד, שאם קדשוהו ואחר כך נמצאו העדים זוממין הרי זה מקודש". מפורש בירושלמי שהאפשרות הראשונה היא הנכונה. ומכאן לכאורה ראייה שרבן גמליאל הכיר רק את המולד הממוצע.

הצעה נוספת למקור לדברי הרמב"ם שניתן לקדש את יום שלושים, למפרע.



נראה להציע מקור נוסף לשיטת הרמב"ם הנ"ל, שהרי "מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". לעומת זאת, הרי ריב"ז תיקן שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה לקדש את חודש תשרי, נוהגין אותו היום קודש ולמחרת קודש. ורצונו לומר שהמניין של חודש תשרי מתחיל מהיום השלושים ואחד ולא מיום השלושים, כדמוכח בגמרא בתחילת ביצה. כיצד א"כ ייתכנו שני הדברים? לפי הרמב"ם מבואר שפיר. כי אמנם בתחילה, ימנו מיום השלושים ואחד, אבל לאחר מכן יבואו העדים להעיד שראו את החודש ביום השלושים ואז למפרע יקדשו את היום השלושים. נמצא לפי זה שבני בבל למשל יכולים לסמוך על הרוב הזה ולא לצום יומיים ביום כיפור מספק.



מפטיר יונה - נבואת יונה על חורבן נינוה

באיזה תקופה התנבא יונה?

האזכור הקדום ביותר של יונה בפסוקים (מלכים ב' י"ד, כה) הוא בימי ירבעם בן יואש. האברבנאל מבאר שהיה זה אחרי הגליית שבטי עבר הירדן, וגם שבטי הגליל, לפני הגליית שומרון. מטרת הנבואה היתה להציל את העיר נינוה, בכדי שאשור יגלו את שארית עשרת השבטים, כלשון הפסוק "הוי אשור שבט אפי". לכן, יונה ברח, כי לא רצה שזה יקרה.

אולם מבחינה היסטורית, התיאור של נינוה "עיר גדולה לא-לוקים" מתאימה רק לתקופה שמסנחריב ואילך. עד סנחריב מקום מושבם של מלכי אשור היה במקומות אחרים, כמו כלח או דיר שרוחן. סנחריב הוא זה שהעביר את מקום מושב המלוכה לעיר נינוה. כמו"כ, נינוה המקורית היתה תל בגודל שגרתי. סנחריב הוא זה שהגדיל את ממדי העיר לכ 13 קמ"ר. הוא הקיף את האזור בחומה, וגם דאג למערכת מים סדירה בעזרת אמת מים.

האם יש עדות שיונה היה חי בזמן סנחריב? מדובר בהפרש של כתשעים שנה מסוף ימות ירבעם בן יואש ועד תחילת מלכות חזקיהו. במכילתא בתחילת פרשת בא כתוב לגבי יונה "יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב, שנאמר: ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמור, שנית נדבר עמו ולא שלישית".

"ולפי הגמרא ביבמות (צ"ח.) הכוונה שבנושא נינוה קיבל רק שתי נבואות מהקב"ה ולא יותר. תוספות שם מסבירים שהכוונה שיונה התנבא על נינוה כמתואר, אבל בהמשך אנשי נינוה חזרו לסורם. ומצינו בספר נחום נבואת פורענות על נינוה. "אבל באותה עת לא נתנבא יונה על נינוה" בפסוק אין תאריך לנבואת נחום, אבל בסדר עולם מבואר שהיה בזמן מנשה, כלומר אחרי התקופה שסנחריב הגדיל את נינוה. נבואה נוספת נגד נינוה נמצאת בצפניה, שהיה אחרי מנשה, בזמן יאשיהו מלך יהודה. זמן קצר לאחר מכן החרבו הבבלים והמדיים את נינוה. דבר זה אינו מופיע בכתובים, אבל מתועד בלוחיות בבליות (ראה מה שכתבנו בספר "ואלה דברי ימי ירמיהו" עמ' 22-30). לפי זה ניתן להניח שאכן יונה היה גם הוא בתקופת סנחריב ואנשי נינוה חזרו לסורם זמן קצר אחרי שהתנבא אליהם.



סדר ברכות שמונה עשרה בימי בית שני

הגמרא במגילה (י"ז:): מתייחסת לסדר הברכות של תפילת י"ח.

תפלה מנא לן (שהיא צריכה להיות על פי סדר)? דתניא, שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבי יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר.

ת"ר מניין שאומרים אבות? שנאמר, הבו לה' בני אלים. ומניין שאומרים גבורות? שנאמר, הבו לה' כבוד ועוז. ומניין שאומרים קדושות? שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומה ראו לומר בינה אחר קדושה? שנאמר והקדישו את קדוש יעקב ואת אלוקי ישראל יעריצו, וסמיך ליה, וידעו תועי רוח בינה. ומה ראו לומר תשובה אחר בינה? דכתיב, ולבבו יבין ושב ורפא לו. אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה? לא ס"ד דכתיב, וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלוקיננו כי ירבה לסלוח. ומאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא? כתב קרא אחרינא, הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי, למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא. והכתיב ושב ורפא לו? ההוא לאו רפואה דתחלואים היא, אלא רפואה דסליחה היא. ומה ראו לומר גאולה בשביעית? אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית. והאמר מר בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא? מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא. ומה ראו לומר רפואה בשמינית? אמר רבי אחא מתוך שנתנה מילה בשמינית שצריכה רפואה לפיכך קבעוה בשמינית. ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית? אמר רבי אלכסנדר כנגד מפקיעי שערים, דכתיב, שבור זרוע רשע, ודוד כי אמרה בתשיעית אמרה. ומה ראו לומר קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים? דכתיב, ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא. וכיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים, שנאמר, ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגין וכתיב ואשיבה שופטין כבראשונה. וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו הפושעים, וכולל זדים עמהם, שנאמר ושבר פושעים וחטאים



יחדיו, ועוזבי ה' יכלו. וכיון שכלו הפושעים, מתרוממת קרן צדיקים. דכתיב, וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק. וכולל גירי הצדק עם הצדיקים. שנאמר, מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, וסמיך ליה וכי יגור אתכם גר. והיכן מתרוממת קרנם בירושלים שנאמר, שאלו שלום ירושלם ישליו אוהביו. וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, שנאמר, אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלוקיהם ואת דוד מלכם. וכיון שבא דוד באתה תפלה, שנאמר, והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי. וכיון שבאת תפלה באת עבודה, שנאמר, עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי. וכיון שבאת עבודה באתה תודה, שנאמר, זובח תודה יכבדנני. ומה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה? דכתיב, וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים. אימא קודם עבודה? לא ס"ד, דכתיב, וירד מעשות החטאת וגו', מי כתיב לעשות? מעשות כתיב. ולימרה אחר העבודה? לא ס"ד, דכתיב זובח תודה. מאי חזית דסמכת אהאי סמוך אהאי? מסתברא עבודה והודאה חדא מילתא. היא ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים? דכתיב, ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, ברכה דהקב"ה שלום, שנאמר, ה' יברך את עמו בשלום. וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תקנו תפלה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר? שכחום וחזר וסדרום.

מסקנת הגמרא היא אם כן, שאת תפילת י"ח סידרו אנשי כנסת הגדולה (שהיו בתחילת בית שני, כפי שנראה להלן) אבל בימי רבן גמליאל מאות שנים מאוחר יותר כאשר הסנהדרין היתה בעיר יבנה, שכחו את סדר הברכות, והיה צורך לסדרם מחדש. וצריך לשאול כיצד ייתכן ששכחו את הסדר של ברכות שמונה עשרה, הרי התפללו כסדר שלוש פעמים ביום? בברכות (כ"ד) נחלקו רבותינו לגבי פרטי חיוב הטבילה של בעל קרי. מה דינו של חולה, מה דינו של בריא וכו'. שואלת הגמרא (שם ע"ב) היות וכל התנאים והאמוראים שנחלקו בדבר, בעצם נחלקים בנושא של התקנה של עזרא, מדוע שלא נבדוק מה היתה התקנה המקורית? תוספות (שם ד"ה ונחזי) מעירים שלגבי שאר תקנות הגמרא בד"כ לא שואלת שאלה זהה, מדוע המקרה של תקנת עזרא היא יוצאת דופן? מבארים התוספות שבדבר הרגיל בכל יום אין מצב שיישכח. נעיר שהגמרא (שם ל"ג). שואלת שאלה דומה בהקשר למחלוקת התנאים



היכן בדיוק בתפילה י"ח של מוצאי שבת יש לומר את ברכת ההבדלה (אתה חוננתנו). רב שמן בר אבא שאל את ר' יוחנן: "מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי היכן תקון?" הגהות ב"ח שם מפנה לדברי התוס' שהזכרנו. הרי שלגבי תקנת ברכת הבדלה שנאמרת פעם בשבוע לא ייתכן שהתקנה המקורית נשתכחה, וק"ו לגבי תפילת י"ח הנאמרת שלוש פעמים ביום.²

והנה נחלקו רש"י ותוספות בביאור דברי רב אסי בגמרא בברכות (ל"ד) "אמצעיות אין להן סדר". לדעת רש"י הסדר של הברכות האמצעיות מאתה חונן ועד שומע תפילה, אינו מעכב, "ואם דילג ברכה אחת ואח"כ נזכר בה, אומרה אף שלא במקומה". תוספות לעומת זאת חולקים וסוברים שסדר הברכות מעכב גם בברכות האמצעיות. ומה שנאמר אמצעיות אין להן סדר הכוונה, שאם חיסר למשל ברכה מסויימת ונזכר מאוחר יותר, אין חייב לחזור לאתה חונן,³ אלא דיו שיתחיל שוב מאותה ברכה שחיסר, אבל חייב להמשיך משם על הסדר. לשיטת רש"י ייתכן להציע בדוחק שהיות והסדר אינו מחייב ייתכן שבמשך הזמן נוצרו שיבושים, ואז ביבנה החזירו את הסדר המקורי. אולם לדעת התוספות ושאר הראשונים [וכן נפסק בשו"ע או"ח קי"ט, ג] שנחלקו על רש"י ולדעתם הסדר מעכב, כיצד ייתכן והסדר נשכח במשך השנים?

בכדי להציע תירוץ לשאלה זו, נדון קודם בשאלה אחרת. היות והנוסח של חלק הברכות שייך לתפילה על הגאולה העתידה, נשאלת השאלה מה היה נוסח התפילה בימי בית שני? האם למשל בימי בית שני כאשר בית המקדש עומד על תילו, התפללו "ולירושלים עירך ברחמים תשוב" או "ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, בא"י המחזיר שכינתו לציון"?

ב שאלה דומה שואל הפנ"י במגילה (כ"ט): לגבי מחלוקת רב ושמואל איזה קריאה היא הנכונה לפרשת שקלים.

ג וזה בשונה משלוש ברכות ראשונות או אחרונות, שאם טעה באחת מהן או דילג אחת מהן, חוזר לראש הקבוצה.



הגר"י קמינצקי זצ"ל (בספרו אמת ליעקב על התורה, עמ' רעג' ובהערה 20) אומר, שבתקופת בית שני ידעו שטרם הגיעה הגאולה האמיתית. על פי רעיון זה הוא מבאר את הרקע של כמה הנהגות שהיו בבית שני, שעל פניו נראים כתמוהות. הוא מוסיף: "דשמעון הפקולי שסידר סדר י"ח ברכות חי בתקופת בית שני, ואעפ"כ סידר "ולירושלים עירך ברחמים תשוב" והיינו משום שגם הם ידעו שהגאולה האמיתית עדיין לא הגיעה, ולכן הם התפללו לזה".

הרי שלדבריו, תיקון תפילת י"ח בצורה שאנו מכירים אותה נעשתה בימי בית שני, ואעפ"כ התפללו על הגאולה השלמה, כי הבינו שהמצב בימיהם אינו זה של הגאולה השלמה.

מבחינה היסטורית, יש להקשות על דבריו, ששמעון הפקולי היה (כאמור) בעיר יבנה בעת שסידר י"ח לפני רבן גמליאל. תקופת הסנהדרין ביבנה החלה בסוף ימי בית שני. הגמרא (סנהדרין ח:) אומרת שארבעים שנה לפני חורבן הבית גלתה הסנהדרין וישבה לה בחנות". בשלב מסוים המשיכה הסנהדרין לנדוד כמאמר הגמרא (ר"ה ל"א). "גלתה סנהדרין... מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה". נראה שרק עם חורבן ביהמ"ק ושריפת ירושלים, עברה הסנהדרין מירושלים ליבנה. רש"י (שם ע"ב ד"ה ומיבנה) מבאר שמיקום הסנהדרין היה תלוי בהחלטת הנשיא. והסנהדרין ישבה ביבנה כאשר זה היה מיקומו של רבן יוחנן (בן זכאי)¹. רבן יוחנן בן זכאי הגיע ליבנה בעת מלחמת החורבן לאחר שיצא מירושלים וביקש מאספסיינוס "תן לי יבנה וחכמיה" (גיטין נ"ו:). לכן נראה לכאורה כאמור שהסיפור של שמעון הפקולי אירעה לאחר החורבן ולא בימי בית שני. אבל גם אם נאמר שהסנהדרין ישבה ביבנה כעשרים שנה לפני החורבן, ואז סידר שמעון הפקולי את ברכות י"ח, הרי שמדובר בתקופת בין הערבים של בית שני, כאשר לגדולי ישראל היה ברור שבית המקדש עומד ליחרב. למדנו ביומא (ל"ט:)

ד אולם ברור שגם רבן גמליאל היה דר ביבנה גם בחייו של רבן יוחנן בן זכאי, וכמאמר (סנהדרין ל"ב:): "ת"ר 'צדק צדק תרדף' הלך אחר חכמים לשיבה אחר ר' אליעזר ללוד, אחר רבן יוחנן בן זכאי לברור חיל, אחר רבי יהושע לפקיעין. אחר רבן גמליאל ליבנה."



ת"ר ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן, עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי. אמר לו, היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך? יודע אני בך שסופך עתיד ליחרב, וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך.

מה אם כן הראיה מאירועים מאוחרים אלו, לגישה הכללית של חז"ל לתקופה בימי הממלכה החשמונאית למשל?

המשנה בתמיד (פ"ה, מ"א) אומרת שהכוהנים העסוקים בעבודה אמרו "אמת ויציב, עבודה וברכת כוהנים". מבאר רש"י בברכות י"א: (ד"ה ועבודה), "בשביל העבודה שעשו היו מברכים אחריה רצה ה' אלוקיננו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפילתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון, אי נמי, שאותך לבדך ביראה נעבוד. ובד"ה וברכת כהנים, מבאר רש"י "ובשאר תפילה לא היה להם פנאי".

דברים דומים כתב הרא"ש בביאורו למסכת תמיד (ד"ה ה"ג וברכו ג' ברכות): "כי לא היה להם פנאי להתפלל י"ח ברכות, והיו מתפללים רצה שיהא קרבן ריח ניחוח, ולא היו אומרים 'והשב את העבודה לדביר ביתך' וגם לא היו מסיימים 'המחזיר שכינתו לציון' אלא 'שאותך לבדך ביראה נעבוד, בא"י שוכן בציון'."

המקור לסיומת הברכה "שאותך לבדך ביראה נעבוד" הוא כנראה מהירושלמי בסוטה (פ"ז הל"ו). המשנה אומרת שהכה"ג היה מברך שמונה ברכות אחרי קריאת התורה בבית המקדש ביום כיפור. אחד מהברכות היה "על העבודה", ומבאר שם הירושלמי "על העבודה, שאותך לבדך ביראה נעבוד".



ברור א"כ מדברי רש"י והרא"ש שנוסח ברכת העבודה שאמרו בזמן הבית היה שונה מהנוסח העכשווי.¹ וייתכן כי לדעת הגר"י קמינצקי זצ"ל, הנוסח של ברכת שמונה עשרה בימיהם, היה שונה מהנוסח של ברכת עבודה שאמרו אחר שחיטת התמיד. שאר העם התפללו י"ח ברכות יותר מאוחר, בנוסח זהה לשלנו.

בגמרא במגילה (י"ז:): כאמור מבואר, שאמנם שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני ר"ג ביבנה, אבל לגבי היסוד של הברכות עצמן "אמר רבי יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". הרמב"ם (הלכות תפילה פרק א הל"ד) מבאר את הרקע לתקנה:

ד כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנאצר הרשע, נתערבו בפרס ויוון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגויים; ואותן הבנים נתבלבלה שפתם, והייתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה. וכיון שהיה מדבר, אינו יכול לדבר כל צרכיו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר "ובניהם, חצי מדבר אשדודית, ואינם מכירים, לדבר יהודית-- וכלשון, עם ועם".

ה ומפני זה, כשהיה אחד מהם מתפלל, תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקודש, עד שיערב עימה לשונות אחרות.

ו וכיון שראה עזרא ובית דינו כך, עמדו ותיקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר: שלוש ראשונות, שבח לה'; ושלוש אחרונות, הודיה; ואמצעיות, יש בהן שאילת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש, ולצורכי הציבור, כולן-- כדי שיהיו ערוכות בפי הכול, וילמדו אותן במהרה, ותהיה תפילת אלו העילגים תפילה שלמה,

ה והפנה אותי ידידי ה"ד מיכאל סורוצקין שליט"א, לדברי הרשב"א בברכות (מ"ח: הא דאמרי) המחזק, שבזמן הבית, נוסח ברכת רחם בבהמ"ז היה שונה מהנוסח שאנו אומרים. כי אנו מבקשים "להחזיר המלכות ולבנות הבית, והם (דוד ושלמה) היו מבקשים להעמיד המלכות ולהעמיד הבית, ולהמשיך שלום הארץ". אולם נראה שהדברים אמורים לגבי המצב בבית ראשון, ואיננו יודעים מה בדיוק אמרו בזמן בית שני.



כתפילת בעלי הלשון הצחה. ומפני עניין זה, תיקנו כל הברכות והתפילות הסדורות בפי כל ישראל-- כדי שיהא כל עניין, ברכה ערוכה בפי העילג.

מעניין שהרמב"ם מייחס את התקנה לעזרא ובית דינו, ואילו בגמרא מיוחסים הדברים למאה עשרים זקנים ובהם כמה נביאים. ברור שבשני המקורות ההתייחסות לאנשי כנסת גדולה. וכמאמרם ז"ל (ברכות ל"ג.) "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". ברור גם שעזרא הסופר היה מאנשי כנסת הגדולה, כדמוכח בספר נחמיה, פרקים ח' ט.

חשוב לציין שלדעת הרמב"ם, כל אנשי כנסת הגדולה נקראים עזרא ובית דינו. וכך הם דברי הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה:

בית דינו של עזרא, הם הנקראין אנשי כנסת הגדולה. והם חגי זכריה ומלאכי, ודניאל חנניה מישאל ועזריה, ונחמיה בן חכליה, ומרדכי וזרובבל; והרבה חכמים עימם, תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים, וקיבל תורה שבעל פה מכולן; והוא היה כוהן גדול, אחר עזרא.

אולם יש להעיר, שבגמרא במגילה יש התייחסות ל"מאה עשרים זקנים ובהם כמה נביאים". הנביאים הם ללא ספק חגי זכריה ומלאכי, אבל הדגש על השתתפות הנביאים בחיבור ברכות י"ח, מלמד כנראה שמדובר בתקופה שעדיין היתה נבואה בישראל. חובה לציין, שחגי זכריה ומלאכי עלו לארץ ישראל לפני בנין בית שני, ועולי הגולה נזקקו לנבואותיהם בכדי לדעת כיצד להתנהג במצב שנוצר בעת שעלו מן הגולה. ואלה דברי הגמרא בזבחים ס"ב.

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שלשה נביאים עלו עמם מן הגולה אחד שהעיד להם על המזבח ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית. במתניתא תנא, ר"א בן יעקב אומר, שלשה נביאים עלו עמם

ו עדות זו אפשרה להם להרחיב את המזבח בארבע אמות מן הצפון וארבע אמות מן המערב ראה גמ' שם, ומשנה מידות (ג' א').



מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית, ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית.

הנבואות על מקום המזבח וגודל המזבח, היו כמובן בטרם נבנה בית המקדש. כמו"כ הנבואה שמקריבים אף על פי שאין בית. התייחסה לתחילת תקופת שיבת ציון שבה יסדו מזבח והקריבו קרבנות למרות שבית המקדש טרם נבנה.¹

לעומת זאת לדעת ראב"י, שהנביא השלישי העיד להם על התורה שתכתב אשורית, ייתכן והדבר אירע לאחר בנין בית שני. כמו"כ חשוב לציין שהחלפת הכתב מעברית לאשורית נעשתה על ידי עזרא, וכמאמר הגמרא בסנהדרין (כ"א:):

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש. חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. תניא רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה. במשה הוא אומר ומשה עלה אל האלוקים, בעזרא הוא אומר הוא עזרא עלה מבבל, מה עלייה האמור כאן תורה, אף עלייה האמור להלן תורה. במשה הוא אומר, ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים, בעזרא הוא אומר, כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' אלוקיו ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט. ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב, שנאמר כתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית, וכתיב לא כהלין כתבא למיקרא ופשרא להודעא למלכא, וכתיב וכתב את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות. למה נקרא אשורית? שעלה עמהם מאשור.

במסכת מגילה (ט"ו). נחלקו רבותינו, מי הוא מלאכי. בתחילה מובאת דעתו של רב נחמן שמלאכי הוא מרדכי. דעתו נסתרת מברייטא מפורשת. לאחר מכן מובאת מחלוקת תנאים

ז מאז הצהרת כורש שהתירה לעם ישראל לשוב לא"י מגלות בבל, ועד שנבנה בית המקדש, עברו תשע עשרה שנה (ראה מגילה י"ב:). באותם שנים היה מזבח בנוי (ראה עזרא ג').



בנושא. לדעת רבי יהושע בן קרחה מלאכי הינו עזרא הסופר, ואילו לדעת חכמים "מלאכי שמו". צריך גם לציין שעזרא עלה מבבל לארץ ישראל רק לאחר השלמת בניית בית שני. הדבר מפורש בספר עזרא. בפרק ו' מתוארת חנוכת בית שני, ובפרק הבא אחריו (ז') מסופר על עליית עזרא לא"י. מדוע לא עלה לפני כן. על כך מבארת הגמרא (מגילה ט"ז:) "אמר רב ואיתימא רב שמואל בר מרתא גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש שכל זמן שברוך בן נריה קיים לא הניחו עזרא ועלה". לאור זה ניתן להציע שהמחלוקת במסכת מגילה לגבי זהותו של מלאכי תלויה בתפקיד שמילא הנביא מלאכי, כפי המופיע במסכת זבחים. אם הוא התנבא על המזבח, מקום המזבח או שמקריבין אף על פי שאין בית, הרי שהוא היה בא"י לפני בניין בית שני. לא ניתן אם כן לזהות את מלאכי עם עזרא הסופר שעלה לארץ מאוחר יותר. לעומת זאת אם מלאכי העיד על התורה שתכתב אשורית, יש הגיון רב לזהותו עם עזרא, שלו מיוחסת פעולה זו במסכת סנהדרין. אין כל סיבה המאלצת לתארך את הנבואה הנ"ל לתקופה לפני השלמת בית שני. בנוסף לכך, חלק מנבואות מלאכי נראים מתאמים למצב שבית המקדש בנוי, כמו למשל הפסוק (מלאכי א' י) "מי גם בכם ויסגור דלתים", השייך כנראה לבית המקדש.

עוד חשוב לציין, שלדעת רש"י (יומא כ"א: ד"ה ארון וכפורת) רוח הקודש פסקה בשנת ארבע למלכות דריוש. לעומת זאת בנין בית שני הושלם בשנה השישית של דריוש (עזרא ו' טו). עזרא כאמור עלה לא"י רק לאחר מכן. הרי שבימי עזרא בא"י כבר פסקה הנבואה מישראל.¹ הרמב"ם שמייחס את ייסוד נוסח התפילה על ידי עזרא ובית דינו, לכאורה מאחר את האירוע עד לתחילת בית שני. לעומת זאת, מלשון הגמרא במגילה "מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר", נראה שהדבר נעשה בטרם נבנתה בית שני.

ח רש"י קובע את התאריך של סיום רוח הקודש, על פי התאריך המאוחר ביותר המופיע בנבואות חגי זכריה ומלאכי. אבל בנבואת מלאכי אין תאריכים כלל. כאמור, אם מלאכי הינו עזרא בע"כ שהיה רוח הקודש בימי עזרא, לאחר התאריך שלדעת רש"י פסקה בו רוח הקודש.



למאי נפ"מ מתי בדיוק נתקנו הדברים? לפי דברי רש"י בברכות ודברי הרא"ש בתמיד שהבאנו לעיל, הרי שבימי בית שני, נוסח ברכת העבודה היתה שונה מהנוסח שלנו, ומותאמת למציאות של בית שני. סביר להניח שאותו דבר היה לגבי ברכות נוספות כמו ברכת ולירושלים עירך. השאלה מה היה הנוסח המקורי של הברכות. אם הדבר נעשה על ידי עזרא ובית דינו, כשכבר בית המקדש עמד על תילו, הרי שהנוסח המקורי היה כנוסח שמובא ברש"י ו\או הרא"ש, מותאם למציאות של בית מקדש עומד על תילו. אבל אם הדבר נעשה על ידי הנביאים בעוד רוח הקודש שורה בישראל, ע"כ שהדבר נעשה לפני בנין בית שני, והנוסח המקורי של הברכות היה זהה, לנוסח הברכות של ימינו. בשלב מסוים כאשר נבנה בית המקדש, התאימו את נוסח הברכה למצב שבית המקדש קיים ומקריבים קרבנות, כמו הנוסח שמובא ברש"י ברכות וברא"ש בתמיד לגבי ברכת העבודה. לאחר החורבן, כאשר הסנהדרין גלתה ליבנה, החזירו את הנוסח לנוסח המקורי של קדם בית שני.

אם ניקח את הרעיון הזה צעד נוסף, ניתן להציע ככה. הסדר של הברכות בנוי בעיקר על הכיסופים לגאולה העתידה. למשל, גואל ישראל בשביעית, כי בשביעית נגאלים. קיבוץ גלויות מקומו אחר ברכת השנים, כשהארץ נותנת פירותיה זהו סימן שהגאולה קרובה. בנין ירושלים לפני מלכות בית דוד,^ט ותפילה לפני עבודה וכו'. ברצוני להציע שבזמן בית שני לא רק שנוסח הברכות היה שונה ומותאם למציאות של בית שני, אבל ייתכן גם שסדר הברכות היה שונה,^י והתאים למצב דאז. לאחר החורבן, כאשר שינו או החזירו את נוסח הברכות לקדמותן, היה צורך לשחזר לא רק את נוסח הברכות אלא גם את הסדר המקורי, שנקבע על ידי אנשי כנסת הגדול בטרם נבנתה בית שני. את המלאכה הזאת עשה שמעון הפקולי. ועל

ט ואמנם בירושלמי מעשר שני (פ"ה הל"ב) מובאים דברי רב אחא "זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד".

י קשה כמובן להציע סדר חילופי כללי. אבל לכאורה בזמן הבית ברכת העבודה הקדימה את ברכת התפילה.

כך מסבירה הגמרא, שבסה"כ הוא החזיר את הסדר המקורי למקומו, שכן סדר זה נשכח לאחר שלא היה בשימוש במשך מאות שנים.

ומצאתי^א אוצר בספר מעייני הישועה, שנכתב על ידי ה"ר משה נחום קצינלינבוגן, שהדפיס דברים שקיבל מאביו שקיבל מהגר"א (אם כי לא בטוח שהדברים המובאים כאן הם אמנם מיוחסים להגר"א).

ודע שאנשי כנסת הגדולה חשבו את בית שני לחורבן ע' מגילה י"ז: מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תקנו שמנה עשר ברכות על הסדר. והתפללו החכמים **בצנעה** (הדגשה שלי) וגאלנו מהרה למען שמך. תקע בשופר גדול לחרותינו. השיבה שופטנו כבראשונה. ולירושלם עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בקרוב בימנו בנין עולם. את צמה דוד עבדך מהרה תצמיח. והשב את העבודה לדביר ביתך (כי לא נחשב לפני המקום לעבודה) כדכתיב מי בכם ויסגור דלתים וכנ"ל. שהרי ביבנה הוסיפו עליה ברכת המינים ארבעים שנה קודם החורבן.

לא ברורה כוונתו המלאה, האם הם היו היחידים שהתפללו, או שרוב הציבור התפלל נוסח אחר מותאם למצב שבית המקדש על תילו, ורק מעטים שהבינו את המצב הכללי, התפללו בנוסח המוכר לנו.

דברי הגר"י קמינצקי שהבאנו לעיל עולים בקנה אחד עם הדברים הללו מספר מעייני הישועה. דהיינו שסדר הברכות ביבנה נעשתה כשעדיין בית המקדש עמד על תילו. אמנם כפי שהבאנו לעיל, לכאורה אין הדברים מוכרחים. בכל אופן, על פי ספר מעייני הישועה רק בודדים התפללו בצנעה בתקופת בית שני את ברכות י"ח כפי שאנו מתפללים היום. ולפי זה יובן, כיצד השתכח סדר הברכות, והיה צורך לשחזרם מחדש לאחר חורבן בית שני.

יה"ר שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ונזכה להתפלל תפילותינו כראוי בבית המקדש.

יא אמנם ראיתי זה בעבר, והמקור נתעלם ממני. הנני מודה מקרב לב לרב נחמיה פעפער שליט"א שטרח בעדי הרבה, בכדי למצוא את האוצר האבוד.



רשב"י במערה

באיזה שלב בחייו מדובר? - הצעה חדשה

במאמר זה ננסה לתארך את האירוע המפורסם של בריחת הרשב"י והסתתרותו במערה למשך 13 שנים

בקולמוס גיליון 111, פסח תשע"ב הופיע (עמ' 29-20) מאמר של הרב רפאל הירשמן בשם - "האור והחושך בגזירת הרומאים". במאמר הנ"ל הוא דן באריכות ובטוב טעם בשאלה מי היה הקיסר הרומאי שדן את רשב"י למיתה. המאמר מבוסס על דעתו של רבי יצחק אייזיק הלוי בספרו "דורות הראשונים". לרה"ג הנ"ל היתה בקיאות מדהימה במקורות חז"ל, והוא בונה מגדלים בכדי למקם כל אירוע המוזכר בחז"ל, בתקופה שלו. אולם יש לזכור כי הרבה מהמקורות שהוא הביא, ושנתייחס לחלקם בהמשך, מופיעים יותר מפעם אחת במקורות חז"ל, ולפעמים עם שינויים קטנים. קצת קשה לשחזר היסטוריה בעזרת פרט קטן שמופיע רק בנוסח בודד מתוך כמה נוסחאות.

הרב מנשה קניג, גם ליקט חומר היסטורי על התקופה בספרו גלויות הסנהדרין. גם כאן הוא נסמך על דעתו של בעל דורות הראשונים.

הסיפור של בריחתו של רשב"י, וההסתתרות שלו במערה ביחד עם בנו, ידועה. מקורה במסכת שבת (ל"ג:).

תמצית הסיפור מה שקשור לדיון.

ישבו רבי יהודה, רבי יוסי ורבי שמעון, וישב איתם יהודה בן גרים. פתח ר' יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות, ר' יוסי שתק, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן תקנו שווקין להושיב בהן זונות מרחצאות לעדן בהן עצמן גשרים ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות. אמרו יהודה שעילה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי, שמעון שגינה יהרג. רבי שמעון ובנו ברחו והתחבאו במערה למשך 12 שנים, וניזונו על ידי עץ חרוב שצמח



במקום, ומעיין מים שנברא עבורם. לאחר 12 שנים בא אליהו ועמד על פתח המערה ואמר "מי יודיע לבר יוחאי, שמת הקיסר וגזירותיו בטלו".

הסיפור מובא בוואריאציה שונה בירושלמי בשביעית (פ"ט, הל"א) ובב"ר ע"ט (ו), שם הסיפור מתחיל בעובדה שהרשב"י ובנו הסתתרו במערה ויצאו לאחר י"ג שנים. לאחר מכן מתואר כיצד טיהר את העיר טבריה. בסיפור המובא בבבלי שבת, מתואר כיצד רשב"י טיהר מקום שהיה בו ספק טומאה, אולם שם העיר אינו מופיע שם. בנוסח של ב"ר מופיע שהדבר אירע בשעת השמד. נדון על כך באריכות בהמשך המאמר, בע"ה.

ננסה לשחזר בימיו של איזו קיסר אירע המעשה.

לפני שנביא את רשימת הקיסרים הרומיים הרלוונטיים לתקופה, נזכיר את דברי חז"ל (ר"ה ל"א). לגבי גלויות הסנהדרין, שכן לא ניתן להרכיב פסיפס היסטורי של התקופה הנ"ל בארץ ישראל, מבלי להתייחס לנושא החשוב הנ"ל.

אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן עשר מסעות נסעה שכינה מקראי, וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא.... וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא, מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים, ומירושלים ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לצפורי, ומצפורי לטבריא.

מדוע עקרה הסנהדרין ממקום למקום? רש"י מבאר שהסנהדרין גלתה בעקבות הנשיא. וכאשר הנשיא או בנו החליט לעבור למקום אחר, הלך הסנהדרין בעקבותיו.

אולם נראה שבחלק מהמקרים היו סיבות אחרות ג"כ. אם נבין את הסיבות, נוכל אולי גם לתארך ולו בערך לפחות חלק של המעברים ממקום למקום.

מה שמעניין אותנו יותר מכול זה המעבר מיבנה לאושא ומאושא ליבנה. לא מדובר במעבר גרידא ממקום למקום. מקומה של יבנה ידועה, בשפלת יהודה. אושא נמצאת בגליל. לאחר מכן חזרה הסנהדרין ליבנה, ולאחר מכן חזרו לאושא. מדובר במעבר מהותי מיהודה לגליל, וחזרה ליבנה, המקום שממנו באו ביהודה, ושוב חזרה לאושא בגליל



ראשית נביא כאן את רשימת הקיסרים הרומאים שמלכו מטיטוס ואילך, בכדי להבין את הרקע ההיסטורי, ואת תאריכי המעבר של הסנהדרין ממקום למקום על פי דורות הראשונים.

הקיסרים הרומאים

דומיטיאנוס - 81 - 96 - מעבר מיבנה לאושא

נרוה - 96 - 98 - חזרה מאושא ליבנה

טריאנוס - 98 - 117 - ישיבת חכמים בעיר לוד

אדריאנוס 117 - 138 חזרה מיבנה לאושא

אנטונינוס פיוס 138 - 161

מרקוס אורליוס 161 - 180

דורות הראשונים מקדים כאמור את מעבר הסנהדרין מיבנה לאושא, והדבר מבוסס על דברי רש"י שם בר"ה שכבר בימי רבן גמליאל דיבנה, עברה הסנהדרין לאושא שבגליל.^י

בחזרה לסיפור של רשב"י ובנו במערה. בנוסח של המדרש רבה, מוזכר שהדבר אירע "ביומי דשמדא", כלומר בימי השמד. ימי השמד מתייחסים בד"כ לתקופה של אדריאנוס וללא ספק הוא הקיסר שהיינו מציעים ראשון, לגבי השאלה מי הקיסר שגזר מיתה על רשב"י. יחסיו עם היהודים החלו על רגל ימין, והוא אפילו אישר ליהודים לבנות את בית המקדש (בראשית רבה ס"ד י). אולם לאחר מכן, חזר בו, והדבר גרם לתסיסה קשה בקרב היהודים. בימיו היה המרד המפורסם של בר כוזיבא, ואדריאנוס דיכא את המרד ביד קשה. לאחר מכן גם היו גזירות שמד, בתקופה זו נהרגו ועונו אלפי יהודים, ולפחות רובם של עשרת הרוגי המלכות נרצחו באכזריות באותה תקופה. החוקרים נחלקו מתי החלו גזירות השמד, ויש הסבורים שהם החלו בשלב מוקדם של מלכות אדריאנוס. אולם בעל דורות הראשונים דוחה את

יב לא ניכנס כאן לדיון בנושא הזה, ומה שיש להשיב מדברי הירושלמי בפיאה, שכן בכל מקרה אין הדבר קריטי להבנתנו המחודשת בסיפור רשב"י.



ההצעה שמדובר באדריאנוס, והנה נימוקיו וראיותיו. גזירות אדריאנוס על המילה החלו לדעתו כבר בשנת 121, ואם הסיפור של הרשב"י אירע בימי אדריאנוס, כלומר 12 שנה לפני מותו, קרי בשנת 126, קשה לראות את קבוצת התנאים מתאספים ורבי יהודה משבח את מעשה השלטון הרומי.

בנוסף לכך, מסופר במסכת פסחים (קי"ב.) שרשב"י פגש את ר"ע כאשר זה היה אסור בבית האסורים, וביקש ממנו ללמדו תורה. אם הרשב"י היה במערה בימי אדריאנוס, הרי שהשתחרר רק בשנת 138 כאשר מת אדריאנוס (ויש להוסיף על זה עוד שנה, שחזרו למערה). דורות הראשונים משער שר"ע נכלא בבית האסורים זמן קצר לאחר נפילת בית ודיכוי מרד בר כוזיבא דהיינו בשנת 134.¹³¹ כיצד אם כן ייתכן שרשב"י פגש את ר"ע בבית האסורים?

לכן, לדעתו האירוע התרחש בימיו של הקיסר שבא אחרי - אנטונינוס פיוס. לטענתו, בימיו החליט השלטון הרומי לשקם את א"י מההרס והחורבן שהיו מנת חלקה של הארץ בתקופה של מלחמת בר כוזיבא. רבי יהודה שיבח את מאמצי השלטון הרומי, רבי יוסי שתק, ואילו רשב"י התבטא נגד, ונאלץ לברוח בכדי להציל את חייו. הוא מציע הסבר שונה למושג "שמד" שמופיע בב"ר, ולדעתו מדובר במעין שמד פרטי של המלכות (עמ' 776).

מסקנתו אם כן שהדבר אירע כאמור בימיו של הקיסר אנטונינוס פיוס, לאחר ביטול גזירות השמד של אדריאנוס. השיחה של רבי יהודה, רבי יוסי ורשב"י התקיימה בסביבות השנים 145-148. רשב"י ובנו נחבאו במערה משנת 149 עד 162, כאשר הקיסר מת בשנת 161.

יג על פי הירושלמי בתענית, העיר ביתר החזיקה מעמד נ"ב אחר חורבן הבית. אם בית המקדש חרב בשנת שבעים, הרי שחורבן ביתר וחיסול מרד בר כוזיבא אירע בשנת 122. אולם מבחינה היסטורית וארכיאולוגית סוף המרד היה בשנת 135, ואילו מלכות בר כוזיבא החלה בשנת 132. לדעת דורות הראשונים, התסיסה של המרד החלה אמנם מקודם, אבל המלחמה עצמה על ביתר התרחשה, בשנים המאוחרות יותר.



אולם כפי שנראה, בעל דורות הראשונים עם כל בקיאותו, התעלם מכמה נקודות חשובות, או הניח הנחות שגויות.

לפני שנתחיל בניתוח שלנו לאירועים דאז, עלינו להתייחס כאמור לדברי הגמרא בר"ה (ל"א). על הגלויות של הסנהדרין משלהי הבית השני.

"מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים, ומירושלים ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לצפורי, ומצפורי לטבריא".

מדוע, בשלב מסוים, חזרה הסנהדרין מאושא שבגליל ליבנה, ולאחר מכן שוב חזרה לאושא בגליל?

בימיו של אדריאנוס כאמור מרדו היהודים שוב בשלטון הרומי (בפעם הראשונה מרדו במרד החורבן). ראש המורדים היה בר כוזיבא.¹ מקורות חז"ל לאירוע הנ"ל מופיעים בעיקר בירושלמי תענית פרק ד, באגדתא של החורבן בבבלי גיטין (פרק חמישי), ובמדרש איכה רבה.

בתחילה המרד הצליחו המורדים לכבוש ושחרר כמעט את כל ארץ יהודה מעול השלטון הרומי. ר"ע אפילו התייחס אל בר כוזבא כמלך המשיח (ירושלמי תענית פ"ד הל"ה). אולם לאחר תקופה קצרה הצליחו הרומאים לדכא את המרד, ורק העיר ביתר שמדרום לירושלים

יד בר כוזיבא ידוע יותר בשם "בר כוכבא", אולם שם זה מופיע רק במקורות חיצוניים. ולכן לא נשתמש בו כאן. אנו נשתמש אך ורק בשמו כפי שמופיע בחז"ל. במסמכים שהתגלו במדבר יהודה לפני כשישים שנה כתב שמו "שמעון בר כוסיבה". היות והאותיות ז' ו' ס' מתחלפים, ללא ספק מדובר באותו שם המופיע בספרות חז"ל. משמעות בר כוזיבא, שהוא בא מהעיר כזיב, ייתכן ומדובר בעיר אכזיב שהיתה בשפלת יהודה. (יהושע ט"ו, מד). נוטים היום לזהות את עיר הולדתו בח' כוזיבא הצפונית מזרחית לעיר חלחול שע"י חברון. וראה פירוש תודה תמימה במדבר כ"ג, יז.



נשארה בידי המורדים. הרומאים הטילו מצור על ביתר, ולבסוף כבשו את העיר, תוך כדי שהם טובחים באכזריות מרובה את תושביה. באותה עת כמעט כל יהודה התרוקנה מתושביה היהודים.¹⁰ הרומאים הענישו קשות את התומכים במרד. חלקם נטבחו וחלקם נמכרו לעבדים.

ומה קורה בגליל באותה עת? מהממצא הארכיאולוגי נראה שתושבי הגליל התכוננו להצטרף למרד, והכינו לא מעט מערכות מסתור, בדומים לאלו שהתגלו בשפלת יהודה, מתקופת המרד. אולם, הגליליים לא השתתפו במרד,¹¹ ייתכן מפאת נוכחות הלגיון השישי בכפר עותנאי. (בשנים האחרונות נתגלו שרידים של המחנה הרומי הנ"ל, ליד צומת מגידו). בדיעבד, הגליל נצלה מחורבן, בשונה מיהודה שחרבה כמעט לחלוטין. מכאן ואילך עבר מרכז הכובד של היהדות לגליל.¹²

התוצאות של מרד בר כוזיבא כאמור היו קשות ביותר. נציין שבמשנה בפרק רביעי של תענית מצטרפת נפילת ביתר בתשעה ביחד עם חורבן בית ראשון ושני, לסיבה לקביעת הצום בתשעה באב.

בירושלמי תענית פרק ד' הל"ה מובא: "כרם גדול היה לאדריינוס הרשע שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל כמן טיבריא לציפורי והקיפו גדר מהרורי ביתר מלא קומה ופישוט ידים

טו במלחמת החורבן כחמישים/שישים שנה קודם למרד בר כוזיבא, לא כל היהודים השתתפו במרד ברומאים, ובהתאם לכך, לא נקמו הרומאים בשוחרי השלום. הדים לכך אנו מוצאים בגמרא בגיטין (נ"ו). לגבי הבריונים בירושלים שנאלצו להשתמש בטקטיקות אכזריות בכדי לאלץ את כולם להשתתף במרד בע"כ.

טז ממסמכי נחל חבר אנו למדים שהיו גלילאים מועטים שהגיעו ליהודה והצטרפו לצבאות בר כוזיבא, אבל במחוז הגליל עצמה כנראה לא מרדו ברומאים.

יז דורות הראשונים לעומת זאת מקדים מאוד את המעבר הראשון לאושא, ואת החזרה ליבנה. את המעבר הראשון מיבנה לאושא הוא מקדים לימי הקיסר דמטריאן - שמלך בשנים 81-96. כלומר בימיו התחסל הסנהדרין ביבנה וזה עוד בחיי ר"ג דיבנה. כאשר הוטב המצב בימי נרווה (שמלך בשנים 98-96) - קבעו שוב את הסנהדרין ביבנה. את המעבר בחזרה לאושא הוא מתארך לתחילת ימיו של אדריאנוס, לפני המרד של ביתר. בהמשך נוכיח שהחזרה ליבנה התרחשה מאוחר יותר.



ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שיקברו". המצב היה כל כך קשה, שלא נשאר נפש חיה להתיר את נשותיהם.

והנה דברי אבות דרבי נתן פרק ל"ח - ג:

ועליהם אמר הכתוב "וְחָרָה אִפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בְּחָרֶב וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֲלֻמָּנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתוּמִים" ממשמע שנאמר וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בְּחָרֶב, איני יודע שהנשים נעשו אלמנות ובנים יתומים, אלא אלמנות ולא אלמנות, כגון שלא ימצאו להן עדים להתירם להינשא, כגון ביתר שלא נמלט ממנה נשמה להתיר אשת איש.

בשלב מסוים ניתנו הרוגי ביתר לקבורה. הנס הגדול היה שלמרות שעבר זמן רב מאז שנהרגו, המתים לא הסריחו. בכך התאפשר לעוסקים בקבורה, לזהות את המתים ולהתיר את נשותיהן. על כך תקנו את ברכת הטוב והמטיב. וכך בהמשך דברי הירושלמי (שם בתענית), "אמר רב חונה משניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב הטוב שלא נסרחו והמטיב שניתנו לקבורה".

אירוע זה התרחש כאשר היו בעיר יבנה, כדברי הבבלי ברכות מ"ח:, "הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה".

כאן מסתתרת התשובה לשאלה מדוע חזרה הסנהדרין מאושא ליבנה למשך זמן מסוים. המטרה היתה לקבור את הרוגי ביתר, וכאמור להתיר את העגונות.

מתי, ניתנו הרוגי ביתר לקבורה? היות והירושלמי אומר שעמד מלך אחר, הרי שהדברים לא אירעו לפני שנת 138 דהיינו מות אדריאנוס. יש המביאים ראיה מדברי הגמרא בגיטין (נ"ז.) "במתניתא תנא שבע שנים בצרו עובדי כוכבים את כרמיהן מדמן של ישראל בלא זבל", שמדובר בשבע שנים (ועיין תוספות פסחים ק"א. ד"ה שינוי יין). לאחר קבורת הרוגי ביתר, עזבה הסנהדרין את יבנה, שכן באותה עת כאמור היתה ארץ יהודה ריקה כמעט לחלוטין מתושביה היהודים.



אולם בין דיכוי המרד ועד שניתנו הרוגי ביתר לקבורה עברו כמה שנים כאמור והללו היו השנים הקשות של "גזירות השמד". לאחר דיכוי מרב בר כוזיבא, נגזרו גזירות השמד על כל היהודים בארץ ישראל, ולא רק על יהודה שהשתפה במרד. ישנם תיאורים מזוועים בחז"ל על העינויים הקשים שהיתה מנת חלקם של אלו שמסרו נפשם לקיים מצוות למרות הגזרות.

על ביטול גזירות השמד מובא במסכת מעילה (י"ז:): "שפעם אחת גזרה המלכות גזרה שלא ישמרו את השבת ושלא ימולו את בניהם ושיבעלו את נדות ... אמרו מי ילך ויבטל הגזרות ילך ר' שמעון בן יוחאי שהוא מלומד בנסים ואחריו מי ילך ר'א בר ר' יוסי". בהמשך מובא הסיפור הניסי כיצד הצליחו לבטל את הגזרות. מקובל על החוקרים שמדובר בביטול גזירות השמד של אדריאנוס. חשוב לציין שבגמרא שם מבואר שבאותה עת כבר לא היה רבי חלפתא אביו של רבי יוסי, בין החיים.

לפני שנשלים את הרכבת הפסיפס, נתייחס לעוד אירוע מפורסם בימיו של רבי עקיבא, מות תלמידיו.

ר"ע אומר: למד תורה בילדותו, ילמוד תורה בזקנותו. היו לו תלמידים בילדותו, יהיו לו תלמידים בזקנותו, שנא' בבקר זרע את זרעך וגו'. אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא ואיתימא ר' חייא בר אבין כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? א"ר נחמן אסכרה? (יבמות ס"ב:)

באיזו תקופה בחייו מתו תלמידיו, ובאיזו תקופה לימד את "רבותינו שבדרום"? לדעת בעל דורות הראשונים, רבי עקיבא נאסר תוך שנה מדיכוי מרד בר כוזיבא, ולכן יש להקדים את התקופה בה לימד תורה לתלמידים האחרונים. אולם נראה שהוא הצטרף מבלי משים לחוקרים המודרניים המקשרים את הוצאתו להורג של רבי עקיבא עם דיכוי המרד. רבי עקיבא היה מתומכי המרד כמבואר בירושלמי תענית (פרק ד' הל"ה - ר"ע כאשר היה רואה את בר כוזבא היה אומר "זהו מלך המשיח"), וברמב"ם הלכות מלכים (פרק י"א, הל"ו),



והשערת החוקרים המודרניים שרבי עקיבא הוצא להורג בשל כך. אולם, העירו כבר חוקרים אחרים שלהשערה הזאת אין כל ביסוס, ובודאי שמות תלמידי ר"ע באסכרה איננה קשורה למרד בר כוזבא. רבי עקיבא נתפס על דברי תורה, כי הקהיל קהילות ברבים כמבואר בסוף מסכת ברכות (ס"א:) עם המשל המפורסם של ר"ע על השועל והדגים.

לחדד את ההבדל בין תקופת המרד של בר כוזבא וגזירות השמד, נביא את דברי שיר השירים רבה (פרשה ב', ס"ק ז):

רבי אוניא אמר: ד' שבועות השביען, כנגד ד' דורות, שדחקו על הקץ ונכשלו ואלו הן: אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיניי, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים. הדא הוא דכתיב: (תהילים ע"ח) בני אפרים נושקי רומי קשת. ויש אומרים: אחד בימי עמרם. ואחד בדורו של שמד. ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים.

בעל דורות הראשונים הקדים את החצי האחרון של הסיפור. הוא שיער (פרק ל"ו) ש"הדרום" במקרה זה כוונתו לעיר לוד (הנמצאת בדרום א"י), ועל כך הביא כמה מקורות של חכמים שישבו בעיר לוד. לדעתו הדבר היה בימי הקיסר טריאנוס שמלך כאמור לפני אדריאנוס. אם רבי עקיבא לימד את תלמידיו בעבר בבני ברק (כפי שמופיע במדרש), קשה לקרוא לעיר לוד "דרום".¹ אולם נעלם ממנו דברי הירושלמי בכתובות, וכמובן שהממצא הארכיאולוגי לא היה קיים בימיו.

יח לדעת בעל דורות הראשונים, ר"ע היה בתקופה מסויימת באושא שבגליל בראש הישיבה, ואולי לפי סברתו ניתן לקרוא לעיר לוד בשם "דרום". את ראייתו הוא מביא (עמוד רכ') ממסכת שמחות פ"ה

אין מבטלין תלמוד תורה למת עד שתצא נשמתו. וכשהיה שמעון בנו של רבי עקיבא חולה, לא ביטל מבית המדרש שלו, אלא פיקדו ביד שלוחין. בא הראשון ואמר לו נטען, אמר להם שאלו. בא השני ואמר לו הכביד, החזירן לתלמוד תורה. בא השלישי ואמר לו גוסס, אמר להם שאלו. בא הרביעי ואמר לו השלים, עמד וחליץ

ממקורות חז"ל למדים אנו שאת הדרום או "דרומא" יש לחפש במקום אחר. במשנה בכתובות (פרק ה' משנה ח) אמר רבי יוסי, לא פסק [לה] שעורים, אלא רבי ישמעאל שהיה סמוך לאדום. (כתובות ה' ח). בירושלמי שם - "מהו סמוך לאדום? לדרומה". כלומר, רבי ישמעאל חי בדרומא. היכן התגורר רבי ישמעאל? במשנה בכלאים (פרק ו' משנה ד) מוצאים אנו אזכור של רבי ישמעאל בכפר עזיז. "מעשה שהלך רבי יהושע אצל רבי ישמעאל לכפר עזיז, והראהו גפן שהיא מודלה על מקצת תאנה. אמר לו, מה אני להביא זרע תחת המותר. אמר לו, מותר".

היכן נמצאת כפר עזיז? כפר עזיז קיים עד היום דרומית לכפר יטא שמדרום לחברון. מה הביא את רבי ישמעאל לשם? הזכרנו לעיל שלאחר מרד בר כוזיבא התרוקנה ארץ יהודה מתושביה היהודים. אולם הארכיאולוגיה מגלה לנו דבר מעניין. איזור "דרומא" הוא יוצא מן הכלל לגבי זה. בממצא הארכיאולוגי של דרומא ניתן למצוא שרידים מרשימים של בתי כנסיות המתוארכים לתקופה שלאחר המרד. נזכיר חלקם, רימון, מעון, סוסיא, עין גדי, אשתמוע. בשאר יהודה לעומת זאת, כמעט ואין שרידים דומים. אולם בגליל ובמרכז הגולן ניתן למצוא שרידים של עשרות בתי כנסיות מתקופת חז"ל. הדבר מלמד, שלאחר המרד, הצליחו יהודים להתבסס בדרומא, למרות המצב הקשה בשאר ארץ יהודה. אחד מאלו היה התנא רבי ישמעאל. היות ולגבי סיפור רבי עקיבא מבואר שהתלמידים שלימד בזקנותו היו בדרום, ניתן להסיק שהדבר אירע לאחר חורבן ביתר, בתקופת השמד. משום סיבה לא

את תפיליו וקרע את בגדיו, ואמר להם: אחינו ישראל שמעו, עד כאן היינו חייבין בתלמוד תורה, מכאן ואילך אני ואתם חייבין בכבודו של מת. נתקבצו קהל גדול לכבוד בנו של רבי עקיבא, אמר להם: הוציאו לי ספסל מן הקברות, הוציאו לו ספסל מן הקברות, וישב עליו ודרש ואמר: אחינו ישראל שמעו, לא שאני חכם, יש כאן חכמים ממני, ולא שאני עשיר, יש כאן עשירים ממני, אנשי דרום מכירין את רבי עקיבא, אנשי גליל מאין מכירין-, האנשים מכירין את רבי עקיבא, הנשים והטף מאין-, אלא יודע אני ששכרם מרובה, שלא נצטערתם ובאתם אלא לכבוד תורה ולשם מצוה, מנוחם אני.

אולם מהמקור הזה ברור שרבי עקיבא לא היה מוכר כלל בגליל, ולכן תמה "אנשי גליל מאין מכירים". הרי שמדובר במקרה שרבי עקיבא הזדמן לגליל, אבל אין כאן ראיה כלל להימצאות ר"ע בקביעות בגליל בראש ישיבה.



ברורה, אזור דרומא היה נוח יותר ליהודים מאשר מקומות אחרים בארץ. עם מות אדריאנוס, עדיין נמשכו גזירות השמד עד לביטולם מאוחר יותר על ידי רשב"י ואלו שהתלוו אליו, אולם גזר הדין שריחף על ראשו של רשב"י בוטל. רשב"י יצא מהמערה, והיה אחד מתלמידי ר"ע שלימד בעת זקנותו.

מתלמידים אלו סמך ר"ע רק את רבי מאיר, אולם סמיכה זו לא התקבלה אצל החכמים. לאחר מות ר"ע סמך רבי יהודה בן בבא במסירות נפש את תלמידי ר"ע (גם את ר"מ), ומיד לאחר מכן הוצא להורג על ידי הרומאים (סנהדרין י"ד). לאחר מות עשרת הרוגי המלכות, ולאחר שגזירות השמד בטלו, היו אלו התלמידים שלמדו אצל רבי עקיבה בזקנותו, ושנסמכו על ידי רבי יהודה בן בבא, אלו שהנהיגו את הדור. מוצאים אותם גם בכרם ביבנה, והיינו לאחר שחזרו ליבנה בכדי לקבור ולטפל בהרוגי ביתר.

בסוף מסכת ברכות (ס"ג):

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, היו שם: רבי יהודה, ורבי יוסי, ור' נחמיה, ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש" ומושה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה" והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה "והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד" תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה.

אירוע דומה מתרחש באושא, ונתייחס לזה בהמשך. מה שחשוב לעניינו, שבמקרה זה רבי יהודה הוא הפותח כי הוא ראש המדברים בכל מקום.

אירוע נוסף בכרם ביבנה מובא במסכת שבת (ל"ג:), והוא בעצם הפתיח לסיפור של השיחה הגורלית שניהלו רבי יהודה, רבי יוסי ורשב"י.

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היה שם רבי יהודה ור' אלעזר בר' יוסי ור"ש. נשאלה שאלה זו בפניהם מכה זו (אסכרה) מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה? נענה רבי יהודה ברבי אלעאי ראש המדברים בכל מקום ואמר, אע"פ שכליות יועצות ולב



מבין ולשון מחתך פה גומר. נענה רבי אלעזר ברבי יוסי ואמר, מפני שאוכלין בה דברים טמאין. דברים טמאים סלקא דעתך? אלא שאוכלין בה דברים שאינן מתוקנים. נענה ר' שמעון ואמר, בעון ביטול תורה. אמרו לו נשים יוכיחו? שמבטלות את בעליהן. נכרים יוכיחו? שמבטלין את ישראל. תינוקות יוכיחו. שמבטלין את אביהן. תינוקות של בית רבן יוכיחו? התם כדרכי גוריון, דאמר רבי גוריון ואיתימא רב יוסף ברבי שמעיה בזמן שהצדיקים בדור צדיקים נתפסים על הדור אין צדיקים בדור תינוקות של בית רבן נתפסים על הדור.

לפני שנמשיך בניתוח האירועים, נתייחס כאן לעוד אירוע באותה תקופה ובאותו מקום המובא גם במסכת שבת (קלח:)

ת"ד כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה ימים באים נאם ה' אלוקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה' וכתוב "ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו" דבר ה' זו הלכה דבר ה' זה הקץ דבר ה' זו נבואה... תניא רבי שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו אלא מה אני מקיים ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד:

האירוע הזה גם התרחש ביבנה, ומשתתפים בו קבוצה של חכמים, וגם רשב"י. נושא הדיון, האם עתידה תורה שתשתכח מישראל. כמעט כל החכמים הסכימו פה אחד שזה מה שיקרה. יוצא מן הכלל היה רשב"י שאמר "חס ושלום שתשתכח תורה מישראל".

אציין שלדעתי שני הנושאים הללו שעלו לדיון בכרם ביבנה, הרקע למחלת האסכרה, והחשש שתורה חלילה תשתכח מישראל, מלמדים שתלמידי ר"ע המאוחרים היו עדיין בהלם ממות התלמידים האחרים כנראה זמן קצר לפני כן. הגמרא ביבמות אומרת שהם מתו מאסכרה, ועל כך היה הדיון, "מכה זו מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה"? מות התלמידים השאיר את העולם שמם מתורה, ועל כך הדיון השני, האם חלילה יתכן מצב שתשתכח תורה מישראל.



במעשים בכרם ביבנה המובאים בסוף ברכות, ובשבת ל"ג: מצוין שם שרבי יהודה היה ראש המדברים בכל מקום. ועל כך שואלת הגמרא (שם בשבת) מדוע הוא נקרא כך. ומסבירה הגמרא שבגלל שדיבר טוב על המלכות הוא התמנה להיות ראש המדברים בכל מקום. אם התיארוך שלנו לאירועים נכון, הרי שעם השיבה ליבנה (שנת 142 בערך) רבי יהודה כבר עם התואר "ראש המדברים" כלומר אחרי סיפור השיחה שלו עם רבי יוסי ורשב"י. ומכאן שיש להקדים את סיפור השיחה המדוברת לימיו של אדריאנוס, שכן רשב"י השתתף בדיון של כרם ביבנה בנושא האסכרה, ולכן ברור שהוא כבר יצא מהמערה.

יתירה מזו, הבאנו את הסיפור של רשב"י שנשלח לרומי לבטל את גזרות השמד של אדריאנוס (מעילה י"ז): שם הטילו את המשימה דוקא על רשב"י כי הוא מלומד בניסים. מבארים שם רש"י ורבינו גרשום שהכוונה לניסים שנעשו לו במערה. ברור אם כן שכאשר הלך רשב"י לבטל את גזירות השמד של אדריאנוס הוא כבר היה אחרי הסיפור של המערה.

מכל אלו ברור שיש להקדים את המעשה של רשב"י במערה. ננסה כעת לשחזר את האירועים. בערך בשנת 125 מתרחש אירוע השיחה על היחס של החכמים למעשה השלטון הרומי בארץ ישראל. ייתכן ובאותה עת עדיין היה ייחסו על אדריאנוס חיובי כלפי היהודים. ואמנם במדרש רבה מבואר שהאירוע של רשב"י במערה היה בשעת השמד, אבל ייתכן והכוונה לסוף התקופה שישבו במערה, שכן רשב"י ובנו ישבו במערה עד שנה אחרי מות אדריאנוס בשנת 138. גזירות השמד התחילו כאמור בשנת 135. רבי יהודה שיבח את מעשה השלטון שתקנו שווקים, גשרים ומרחצאות. רבי יוסי שתק, ואילו רשב"י טען שכל מה שעשו זה לצורך עצמם בלבד. מבחינה ארכיאולוגית ניתן לקבוע שבאותם שנים החלה תנופת בניה אדירה של מערכת כבישים בארץ ישראל, (אולי לקראת ביקורו הצפוי של אדריאנוס באזור, בשנת 130-129) ולכן מתאים הדבר למקם בשנים ההם את הדיון של החכמים. (תודתי נתונה לפרופ' חיים בן דוד על הנקודה הזאת.) כאשר שמעו הרומאים על השיחה, מינו את רבי יהודה לראש המדברים, הגלו את רבי יוסי לציפורי, ואילו רשב"י נידון למיתה רח"ל. רשב"י נמלט על חייו וביחד עם בנו הסתתר במערה משנת 126 ועד שנת 138 דהיינו מות אדריאנוס. (הם נאלצו לחזור למערה לשנה נוספת.) לאחר צאתו מהמערה עבר כנראה ל"דרומא" מקום שהיה בטוח יותר, ושם למד אצל רבי עקיבא כמה שנים. רבי עקיבא



נאסר, וגם לשם בבית האסורים הגיע רשב"י בכדי ללמוד תורה מפיו (פסחים קי"ב.). רבי עקיבא חשש לשלומו, ולכן דיבר איתו דברים סתמיים, אבל היו לדברים משמעות עמוקה. רבי עקיבא הוצא להורג, ואילו רשב"י נשלח מאוחר יותר, לאחר מות אדריאנוס, לרומי בכדי לבטל את גזירות השמד. עם ביטול גזירות שמד והרשות לקבור את הרוגי ביתר, עברו שוב ליבנה, בכדי לטפל בהרוגי ביתר, וכאמור להתיר את נשותיהם. ביבנה תיקנו כאמור באותה עת את ברכת הטוב והמטיב בכדי להודות להקב"ה על הנס שלא הסריחו הרוגי ביתר וניתנו לקבורה.

זהו כאמור הפעם השניה שהסנהדרין גלתה ליבנה. דורות הראשונים מקדים את ההגעה השניה ליבנה לימי נרוה, ואילו השיבה מיבנה לאושא לתחילת ימי אדריאנוס. ומה עם הסיפור של הסנהדרין ביבנה לאחר קבורת הרוגי ביתר כעשרים שנה מאוחר יותר? לדעת דורות הראשונים מדובר בניסיון כושל להקים את הסנהדרין ביבנה בפעם שלישית. היות והניסיון נכשל, אין הוא נכלל במניין גלויות הסנהדרין. הדברים דחוקים וקשה לקבלם. באותה עת לאחר דיכוי המרד, כל ארץ יהודה (פרט לדרומא) הייתה ריקה מתושביה היהודים. אין כל הגיון לנסות להקים את הסנהדרין ביבנה כאשר אין יהודים בכל הסביבה. מטרת השיבה ליבנה הייתה אך ורק לצורך הטיפול בהרוגי ביתר.

חלק מהדיונים במקום היו כאמור תחת ההלם מחורבן עולם התורה שנגרם על ידי מות תלמידי רבי עקיבא הוותיקים במיתה הקשה של אסכרה, כנראה לא לפני הרבה שנים. נציין כי כל הדמויות המוזכרים באירועים הללו שאירעו ביבנה נמנים על תלמידי ר"ע המאוחרים, כי בפעם הראשונה ביבנה היו שם ריב"ז, רבן גמליאל, רבי אליעזר, רבי יהושע, ראב"ע ועוד. נעבור כעת לתגובה של הרומאים לגבי רבי יהודה ורבי יוסי. "אמרו, יהודה שעילה, יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי". מבאר רש"י שם יתעלה, "להיות ראש המדברים".

מה מהשמעות של ראש המדברים בכל מקום? הפשטות, שהוא יהיה הפותח בדיון. בעל דורות הראשונים סבור שאין אפשרות למלכות לפקח על כל שיחה בין קבוצת חכמים קטנה. לכן לדעתו מדובר בהפרדת משרת ראש הישיבה ממשרת הנשיא. לטעמו, רבי יהודה התמנה לראש הישיבה. אבל כל דבריו הם השערה בעלמא. הדבר מתאים לסברתו שהאירוע המדובר



אירע לאחר ההסמכה של רבי יהודה. אולם, אם כדברינו הרי שהמינוי הזה מגיע לרבי יהודה כחמש עשרה שנה לפני שהוסמך.

בכדי להוכיח את דברינו נתייחס לאירוע באושא, הדומה מאוד באופיו לאירוע בכרם ביבנה המופיע בסוף ברכות.

(ג) בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא ואלו הן :

ר' יהודה ורבי נחמיה רבי מאיר ור' יוסי ורבי שמעון בר יוחאי, ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ור' אליעזר בן יעקב. שלחו אצל זקני הגליל ואמרו: כל מי שהוא למד יבא וילמד, וכל מי שאינו למד יבא וילמוד. נתכנסו ולמדו ועשו כל צרכיהון. כיון שהגיע זמנם להפטר אמרו: מקום שנתקבלנו בתוכו אנו מניחים אותו ריקם? חלקו כבוד לר' יהודה שהיה בן עיר. ולא שהיה גדול מהם בתורה, אלא מקומו של אדם הוא מכבדו .

נכנס ר' יהודה ודרש :

(שמות ל"ג) ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה, הרחק מן המחנה נאמר כאן הרחק ונאמר להלן, (יהושע ג') אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה. מה רחוק שנאמר: כאן אלפים אמה, אף הרחק האמור להלן אלפים אמה. (שמות ל"ג) והיה כל מבקש משה אין כתיב כאן, אלא מבקש ה'. מכאן למדנו שכל מי שמקבל פני חברים, כאלו מקבל פני שכינה. ואתם אחינו רבותינו גדולי התורה, מי שנצטער בכם עשרה מיל או עשרים או שלשים או ארבעים, כדי לשמוע דברי תורה על אחת כמה וכמה! שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכרם בזה ובבא (שיר השירים רבה, פרשה ב פסקה יח, ג).

המדרש הזה מזכיר מאוד כאמור את האירוע ביבנה המובא בסוף מסכת ברכות:

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, היו שם: רבי יהודה, ורבי יוסי, ור' נחמיה, ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש" ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה" והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה "והיה כל מבקש ה'

יצא אל אהל מועד" תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה.

אולם כמה הבדלים מהותיים ביניהם. האירוע במדרש מתרחש בעיר אושא שבגליל, ואילו האירוע בברכות מתרחש ביבנה. באירוע שבמדרש מופיעים גם רבי מאיר, רבי שמעון בר יוחאי ורבי אליעזר בן יעקב. בשני האירועים רבי יהודה הוא הפותח, ובשני המקומות הוא דורש דרשה דומה. אבל באירוע באושא, מנמקים את הסיבה שחלקו כבוד לרבי יהודה למרות שהוא לא היה גדול מאחרים בתורה, כי הוא היה בן עיר, ומקומו של אדם מכבודו. באירוע שביבנה, מנמקים את הבחירה ברבי יהודה כפותח, כי הוא "ראש המדברים בכל מקום". הנימוק הזה חוזר בחז"ל כמה פעמים כאשר מנמקים מדוע רבי יהודה הוא הפותח. מדוע באירוע באושא, לא משתמשים בנימוק הזה? ונראה, שבעצם כפי דברי המדרש, העובדה שרבי יהודה פתח, לא היתה מן הדין, שכן הוא לא היה גדול בתורה לעומת האחרים. כפי שאנו יודעים מהגמרא בשבת, הרומאים בעצם קבעו שהוא יהיה הפותח. וכמוכן, שהיהודים לא העזו להמרות את ציווי הרומאים. אבל באירוע באושא היתה סיבה נוספת לפתוח על ידי רבי יהודה - כי הוא היה בן העיר אושא, והאחרים לא היו. במקרה זה מעדיפים להשתמש בנימוק ההלכתי, ולא לציין את הנימוק הפוליטי.

התאריך של שני האירועים הם סמוכים זה לזה. האירוע באושא הוא לאחר ביטול גזירות השמד, ואילו האירוע ביבנה, כאמור הוא לאחר שנתינו הרוגי ביתר לקבורה. שניהם בסביבות השנים 138-142, וכאמור, כבר בשנים האלו היה רבי יהודה ראש המדברים, ולכן ברור שרשב"י שמופיע בסיפור של אושא, היה כבר אחרי שיצא מהמערה.

המשרה של פתיחת הדיון היתה מינוי לכל החיים, ללא התחשבות במעמדם של החכמים האחרים וכך הם דברי הירושלמי בפ"ק בסנהדרין (הל"ב): "ר' יעקב בר אחא ר' יסא בשם ר' יוחנן לעיבור הולכין אחר המינוי, לבית הוועד הולכין אחר הרגל והוא שיש כל אחד מדבר במקומו וחותרם כגון ר' חנינה פתח ר"י וריש לקיש חותמין ר' בא בר זבדי פתח ר' יסא ור' אמי חותמין רבי חגי פתח רבי יונה ורבי יוסי חותמין".

נעבור לעונש של רבי יוסי. "יוסי ששתק, יגלה לציפורי".



לא מעט תמהו על משמעות הדברים. לא רק רבי יוסי היה תושב ותיק בציפורי, וכמאמרם ז"ל (סנהדרין ל"ב): "אחר רבי יוסי לציפורי" אבל גם רבי חלפתא אביו של רבי יוסי התגורר בציפורי, כלשונם (תענית ט"ז): "וכך הנהיג רבי חלפתא בציפורי". כיצד ייתכן שהגלו את רבי יוסי לציפורי כאשר הוא ואביו התגוררו שם כבר בעבר? תמיהה זו מתעצמת לדעת דורות הראשונים שהאירוע התרחש לאחר תקופת השמד, כאשר רבי חלפתא כבר עבר מן העולם בעת ביטול גזירות השמד (על פי הגמרא מעילה י"ז:). היו שניסו להציע שהגירסה צריכה להיות יגלה מציפורי, במקום יגלה לציפורי. אולם נוסח כזה אינו נמצא בשום כת"י. לדעת בעל דורות הראשונים (עמ' שצא), מדובר בסוג של "מעצר בית". נאסר על רבי יוסי לצאת מהעיר ציפורי.

אולם האמת יורה דרכו. אירוע זה התרחש כאשר מרכז הכובד התורני היה עדיין ביהודה, בתחילת ימי אדריאנוס, הגלייתו של רבי יוסי לציפורי היתה עונש קשה ובעצם הרחקה מעולם התורה. ייתכן ובאותה עת עברו איתו גם בני משפחתו כולל אביו רבי חלפתא.

אמנם מוצאים אנו שבשלב מסויים ר"ע מלמד את רבי יוסי, בדרום, ביחד עם שאר קומץ התלמידים, אבל ייתכן שעם מות הקיסר וביטול הגזירה נגד רשב"י, בוטלה גם הגזירה של הגלות שהוטלה על רבי יוסי. אמנם מאוחר יותר, חזר רבי יוסי והתיישב בציפורי, לאחר גזירת השמד, כאשר הסנהדרין ומרכז הכובד של עולם התורה הארצישראלי עבר לגליל.

לסיכום: השיחה המפורסמת של רבי יהודה, רבי יוסי והרשב"י התקיימה בשלב מוקדם בחייהם. רשב"י התחבא במערה עד אחרי מות אדריאנוס בשנת 138, ואילו רבי יוסי הוגלה הרחק ממרכז התורה ביהודה, אל העיר ציפורי בגליל. גם גזירה זו בטלה עם מות אדריאנוס. במאמר המוסגר אציין את הספר "בן יוחאי" שכתב הרב משה בן רב מנחם מנדל קונין, המנסה לבאר בחריפות רבה את ההבדל שבין ר"ש סתמא לרבי שמעון בר יוחאי. היות ומדובר באותו תנא, מדוע אין אחידות כאשר מתייחסים לדבריו. הספר כאמור מועט המכיל את המרובה, והמחבר מנסה ליישב את הדבר בחריפות רבה. לדעתו, ר"ש סתמא מתייחס לרבי שמעון לפני שנכנס למערה, אבל אחרי צאתו נקרא רבי שמעון בר יוחאי. כמו"כ הוא



מחדש שאחרי צאתו מהמערה, הלכה כמותו בכל מקום. הוא מאריך בנימוקים והוכחות, ואין כאן מקום להתייחס ספציפית לדבריו. אבל אם כדברינו שכניסתו של רשב"י למערה ויציאתו היתה לפני שהוא הגיע לכרם ביבנה, הרי שכל הרעיון של בעל הספר "בן יוחאי" נסתר לחלוטין. השם ר"ש מופיע גם בדיונים של כרם ביבנה, כמו בדיון על האסכרה.

נקודה נוספת בעניין הזה. בגמרא בזבחים (נג) תניא רבי ישמעאל אומר זה וזה יסוד מערבי ר' שמעון בן יוחאי אומר זה וזה יסוד דרומי בשלמא למאן דאמר יסוד מערבי קסבר ילמד סתום מן המפורש אלא למאן דאמר יסוד דרומי מ"ט א"ר אסי קסבר האי תנא כוליה מזבח בצפון קאי ל"א כוליה פתח בדרום קאי. תנא דבי ר' ישמעאל כרבי שמעון בן יוחי אומרים זה וזה יסוד מערבי וסימניך משכו גברי לגברא: בספר הנ"ל בעמוד טז', האריך לבאר שהסימן הוא שגברי בלשון רבים משכו את היחיד. כלומר שרשב"י שמוזכר כאן גם בשם אביו, גבר בהלכה על רבם רבי ישמעאל. אולם במפתיע הוא לא מתייחס לשאלה, הרי להלכה לא נפסק כדעת הרשב"י במקרה זה, ששפיכת שיריים של כל הקרבנות זה ביסוד דרומי (ראה רמב"ם מעה"ק פ"ה הל"א). ובשער ו' שם (עמ' מז) דלת צ"ז, בפרק שהולך להוכיח שהלכה כרשב"י בכל מקום שהוזכר עם שם אביו, מפנה להסבר שלו במאמר שהבאנו, אבל משום מה לא מתייחס לשאלה, הרי אין הלכה כמותו בדיון זה?

לסיכום: התקופה הנ"ל היתה תקופה קשה לעם ישראל גם כשלון המרד, וגם מות תלמידי ר"ע, והיה חשש שח"ו תורה תשתכח מישראל, אבל כמובן צדק הרשב"י שלא תשכח מפי זרעו. הרשב"י לימד את רבי יהודה הנשיא שחיבר את ששה סדרי משנה, והבטיח בכך שלא תשתכח תורה מישראל.

ספרים שנכתבו על ידי המחבר:

ויהי בימי האימפריה הפרסית

מגילת אסתר ממבט היסטורי, גיאוגרפי וארכיאולוגי

שלוש ארצות לשביעית

הבנת הנושאים הגיאוגרפים המופיעים בחז"ל בהקשר לגבולות ארץ ישראל,
ולמצוות התלויות בארץ

ואלה דברי ימי ירמיהו

תקופת ירמיהו הנביא, סקירה היסטורית, גיאוגרפית וארכיאולוגית
