



אטוב
התורה

הגעה ופשרה // הרב שאול אלעזר שנלר שליט"א

רבות הן המחלוקות במדרשי חז"ל על התורה, אך לא ברבות מהן רואים אנו לשון גערה תקיפה כמו זו שמצאנו במדרש חז"ל בפרשתנו, במחלוקתם של ראב"ע ור"ע. וכאשר מוסיפים אנו ומתבוננים בשתי הדעות החלוקות שבמדרש זה, לא נותר לנו אלא להשתומם על שתי הדעות כאחת, ובעיקר לתמוה: "מה חורי-האף הגדול הזה?"

בתחילת תיאור המכה השניה, אשר מילאה את ארץ מצרים כולה בצפרדעים, מתארת התורה: "וַיֵּט אֱהֲרֹן אֶת יָדוֹ עַל מִיַּיִם מִצְרָיִם, וַתַּעַל הַצִּפְרַדֵּי וַתִּכָּסֶּ אֶת אֶרֶץ מִצְרָיִם" (ה, ב). המדרש המדובר עוסק בשאלה מדוע אמרה התורה "ותעל הצפרדע" בלשון יחיד, בעוד שצפרדעים רבות מספור היו. וזו לשון המדרש מובא בגמרא:

רבי עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה, ומלאה כל ארץ מצרים. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא, מה לך אצל הגדה? כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות, צפרדע אחת היתה, שרקו להם והם באו (סנהדרין סז ע"ב).

ובמקומות אחרים (תנחומא, תנא דבי אליהו, זוהר, ועוד) הרחיבו חז"ל יותר וביארו את דברי רבי עקיבא, שהיתה מתזת נחילים ע"י שהיו מכים אותה, ומכל מכה ומכה היתה משרצת צפרדעים נוספים, וכן כתב רש"י כאן.

וכאמור, מדרש זה כולו אינו אומר אלא דרשני. שהרי כבר כתב רש"י עצמו כי על פי הפשט אין כאן כל קושיא, ו-"הצפרדע" זהו הכינוי לריבוי הצפרדעים כולם (וכן ביארו מפרשי הפשט כולם). ואם כן, מה ראה רבי עקיבא לחדש דרוש מפליג שכזה ליישב קושיא שפתרונה כה פשוט?

ולא די לנו בזה הצער, אלא שראב"ע הגוער בר"ע על מדרשו, במקום להעמיד אותנו על פשוטו של מקרא, מחדש אף הוא דרוש, שנראה במבט ראשון כמוזר אף יותר מחברו. ועלינו להבין, איזה יתרון ראה ראב"ע בדבריו על פני דברי רבי עקיבא, ומה ראה לחלוק בגערה ובתוקף כה רב על דברי ר"ע?

עוד יש להבין את לשון גערתו "כלך אצל נגעים ואהלות" - במה נתייחדו נגעים ואהלות דווקא? ואם מפני היותם קשים, מדוע לא אמר לו "כלך אצל הלכה", או "אצל קניין ופתחי נדה" שעליהן אמרו חז"ל "הן הן גופי הלכות" (אבות ג, יח)?

אמנם אין זו הפעם היחידה שנחלקו שני חכמים אלו בלשון שכזו. מצאנו עוד מחלוקת אחת בלבד, הדומה להפליא בלשונה למחלוקתם הנ"ל. גם שם נחלקו החכמים ביישוב סתירת שני פסוקים, ואף שם נראים דברי ראב"ע מתמיהים. וזו לשונם:

כתוב אחד אומר: 'כָּרְסוּן' שְׁבִיבִין דִּי נֹר' וכתוב אחד אומר 'עַד דִּי כָּרְסוּן רָמְיוּ וְעַתִּיק יוֹמִין יִתְב'! (פירוש: באותו פסוק בספר דניאל נאמר בתחילה תיאור של הקב"ה כיושב על 'כָּרְסוּן' דהיינו כמה כסאות, ובסוף הפסוק כתוב 'כָּרְסוּן' שְׁבִיבִין דִּי נֹר' ומשמע שאין אלא כיסא אחד!) - **אחד לדין ואחד לצדקה, דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא! מה לך אצל הגדה? כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות. אלא: אחד לכסא ואחד לשרפרף, כסא - לישב עליו, שרפרף - להדום רגליו, שנאמר השמים כסאי והארץ הדם רגלי.**

ישוב אנו עומדים ותוהים: במה טוב פירוש ראב"ע מפירוש ר"ע, ומה ראה ראב"ע לדבר בתוקף כה רב כנגד פירושו של ר"ע? ונראה לבאר, שהשאלה אליה נדרשו אליה חכמים במדרש בפרשתנו אינה נוגעת לצפרדעים בלבד, אלא כדרכם ז"ל רמזו לנו בזה גדולות, "שפיל ואזיל בר אווזא, ועינוהי מטייפין"¹. השאלה היא, כיצד ארץ שהיתה ריקה מיצורים תתמלא בהם לפתע. המשמעות של שאלה זו היא השאלה הגדולה, הבווערת במיוחד בקרב מי שראו בעיניהם את חורבן הארץ והתרוקנותה מבניה עד שהיתה לשממה - כיצד תוכל שממה זו לשוב ולהתהפך להיות מליאה בצאן אדם של בני ישראל?

דבר זה משתמע להדיא מן הפסוקים אליהם רומז ראב"ע בדבריו. שהרי ברור הדבר לכל יודע ספר כי מקורו של ראב"ע לפירושו הייחודי הוא בפסוק מפורש מנבואת זכריה על שיבת ישראל לארצו ביד רמה ובנסים וברחמים:

וּגְבַרְתִּי אֶת בֵּית יְהוָה וְאֶת בֵּית יוֹסֵף וְהוֹשְׁבֹתַיִם כִּי רַחֲמַתִּים וְהָיוּ כְּאֶשֶׁר לֹא יִנְחַתִּים כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱנֶם: וְהָיוּ כְּגִבּוֹר אֲפָרַיִם וְשֹׁמֵחַ לִבָּם כְּמוֹ יַיִן וְגִבְיֵיהֶם יִרְאוּ וְשֹׁמְחוּ יִגַּל לִבָּם בַּה': **אֲשֶׁרְקָה לָהֶם וְאֶקְבְּצֶם** כִּי פְדִיתִים וְרַבּוּ כְּמוֹ רֶבֶב: וְאֶזְרְעֶם בְּעַמִּים וּבְמִדְבָרִים וְיִזְכְּרוּנִי וְהָיוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְשָׁבוּ: וְהִשְׁבִּיתִים מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּמֵאֲשׁוּר אֶקְבְּצֶם וְאֶל אֶרֶץ גִּלְעָד וּלְבָנוֹן אָבִיאים וְלֹא יִמָּצָא לָהֶם: וְעָבַר בָּיָם צָרָה וְהָפָה בָּיָם גְּלִים וְהִבְשִׁיחוּ כָל מְצֻלוֹת יָאֵר וְהִגְדוּ גֵאוֹן אֲשׁוּר וְשָׁבַט מִצְרָיִם יִסּוּר: וּגְבַרְתִּים בַּה' וּבְשֵׁמוֹ יִתְהַלְכוּ נְאֻם ה': (זכריה י, ו-יב)

// המשך בעמוד האחורי

¹ מגילה יד ע"ב, ב"ק צב ע"ב. ועי' אדרת אליהו (במדבר ריש פרק כג): "...ע"ד שאמרו רז"ל: 'שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מטייפין', פי': אווזא הוא רמז אל החכמה וכמ"ש (ברכות נ"ז ע"א) הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר חכמות בחוף תרונה. שפיל ואזיל בר אווזא אף שנראה הוא מדבר דברים פשוטים ונגלים. ועינוהי מטייפין פי' שהוא מבי' בדבריו סודות עמוקים".



ההוא דאמר לקריבאי והיא אמרה לקריבה, כפתיה עד דאמר לה תיהוי לקריבה, אדאכלי ושתי אתא קריבה באיגרא וקדשה; אמר אביי, כתיב: שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. רבא אמר: חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. מאי בינייהו? איכא בינייהו, דלא טרח.

בסוגיה זו החזקה משמשת לדעת רבא [שהוא בעל החזקה אצלנו] למטרה אחרת - אין היא משמשת כראיה לנאמנות הבעל כבנד"ד, אלא היא משמשת כבירור ואומדנא לדעתו של האדם, שכיון שלא יטרח בסעודה ויפסידה מן הסתם שרצונו האמיתי לשדך את הבת לקרובת האשה. והתבאר להדיא בגמרא שאם לא טרח בסעודה אין כאן בירור וראיה על רצונו של האב. בנוסף, מצאנו במסכת יבמות (קז ע"א) שדעת ב"ש שאין אשה יכולה למאן אחר הנישואין אלא רק אחר אירוסין. וגם שם בעל המימרא דידן - רבא, ביאר שטעמם הוא משום שחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, דהיינו שאם ידע האדם שיש ביכולת האשה למאן גם אחר הנישואין ימנע ולא ישא אותה כי לא ירצה לטרוח לחינם בסעודה ולהפסידה. כאן חזקה זו כלל לא משמשת בתור בירור על שעבר אלא כאומדנא להבא - שמן הסתם לא ירצה האדם לטרוח בסעודה כאשר יש לו חשש שיבוא להפסידה.

מעתה יש לברר בקשר לחזקה ואומדנא זו - מי בנה אב לאחרים. דהיינו, היכן עיקר הטעם של חזקה זו בא לידי ביטוי והיכן השתמשו בחזקה זו בשנית - האם בסוגיא בכתובות ובקידושין, או הסוגיא ביבמות. ונפק"מ רבה בדבר; אם נאמר שהמקור העיקרי הוא בסוגיא דידן ובקידושין נמצא שחזקה זו היא חזקה המבררת לכל דבר שנותנת נאמנות ומכריעים על פיה באיסורי תורה, אך אם המקור הוא בסוגיא ביבמות נמצא שאין זו באמת חזקה ככל חזקות שבתורה אלא אומדנא בדעת בני אדם שמחמתה תקנו תקנה לקטנות שלא יוכלו למאן.

ובהנחה זו ניתן לבאר את ארבעת המחלוקות. אם נאמר שסוגייתנו היא המקור וחזקה זו **מבררת** - מסתבר לומר שרק אם נאמן לאוסרה חזקה זו מועילה, כי אם חזקה זו לא מועילה לאסור אין לה שום תוקף כלל ועיקר. וכמו כן מסתבר שחזקה זו מועילה רק אם באמת טרח ויש אומדנא דמוכח שלא יטרח לחינם ויש בזה בירור נחרץ. ועל פי הנחה זו נכון לומר שחזקה זו יש לה תוקף יותר ממיגו כי היא מבררת בצורה טובה את המציאות. וכמו כן נכון לומר שגם בדיני דאורייתא היא תועיל כגון בתוספת כתובה או למ"ד כתובה דאז, וכן היא דעת **תוס' והרשב"א** כמוכח מדבריהם הנ"ל.

אמנם, אם חזקה זו אינה מבררת אלא היא כאומדנא שאיננה מוחלטת והכרחית, אפשר להשתמש בה רק בדיני דרבנן ולא בדיני תורה, ומכאן 'הם אמרו והם אמרו' בלבד, וממילא ניתן לומר חזקה זו גם אם לא טרח בסעודה אלא האומדנא היא שלא יהפוך שמחתו לאבל כדברי הרמב"ם, ולכן מובן שאין לחזקה זו כלל תוקף כנגד מיגו כי היא מהחלשה שבחזקות, וכמו כן ניתן לומר שחזקה זו נאמרה גם במקרה שלא נאמן לאוסרה, כי היא מועילה רק בדיני דרבנן בלא"ה ואין ענינה כלל לאיסור האשה על בעלה מן התורה. ועל פי מה שהבאנו לעיל נראה שזו דעת **הרמב"ם, רבינו קרשקש והרא"ה**.

אם כנים אנחנו, נמצא ששורש מחלוקתם הוא בלימוד הסוגיות, באיזו מהן אמר רבא את דבריו בדרך עיקר ובאיזו מהן השתמש בחזקה זו בצורה מושאלת.

בסוגייתנו (י ע"א) התבאר, שחכמים תקנו לבנות ישראל כתובה והם אמרו שאדם נאמן לומר פ"פ מצאתי. וביאר רבא שאע"פ כן הועילו חכמים בתקנתם כי חזקה על אדם שאינו טורח בסעודה ומפסידה והופך שמחתו לאבל (כלשון הרמב"ם בהל' אישות פי"א הי"ד).

ובדברי ראשונים כמלאכים נראה שבחרו דרכים שונות לבאר חזקה זו, ולשונם תהלך בארש' לבאר כיצד מחמת חזקה זו האמינוהו בטענת פתח פתוח. כמו כן, נחלקו בכמה עניינים הלכתיים הקשורים לחזקה זו כפי שיתבאר להלן, וננסה ללבן הדברים אריח על גבי לבנה כדרכה של תורה.

א. באיזה מקרה נאמרה החזקה

תוס' (ד"ה חזקה) כתבו שחזקה זו נאמרה רק במקרה שהוא אוסר אותה עליו בטענת פ"פ כמבואר לעיל, באשת כהן או באשת ישראל פחותה מבת ג'. כי אם לא נאמן לאוסרה בטענת פ"פ מחמת שיש לה ס"ס - לא שייכת חזקה זו. מאידך, רבינו קרשקש (ט ע"ב) וכן השטמ"ק בשם רמב"ן כתבו, שגם במקרים בהם לא נאמן לאוסרה עליו חזקה זו מועילה להפסידה כתובה מאתיים (וגדולה מזו כתב תוס' רא"ש בסוגיין שגם במקום שלא נאמן לאוסרה עליו חזקה זו תועיל לכן שאם יאמר שרוצה לגרשה מחמת שהיא בעולה נאמן). ויש להבין במה נחלקו.

ב. אם שייכת חזקה זו כשלא טרח בסעודה

עוד נחלקו הראשונים, האם שייכת חזקה זו כאשר לא טרח בסעודה. הרשב"א והריטב"א כאן כתבו שדוקא אם טרח בסעודה נאמרה חזקה זו, הלא"ה לא יהיה נאמן, וכדמשמע מפשט הסוגיא שמחמת הטורח נתנו לו נאמנות. אמנם, המאירי (ט ע"א) כתב דלא פלוג רבנן וגם אם לא נעשתה סעודה נאמן. וכן דייק החזו"א (אה"ע סז, ס"ק יז) מלשון הרמב"ם שהוזכרה לעיל שהחזקה היא שאין אדם הופך שמחתו לאבל, ולא דוקא אם טרח בסעודה. גם בזה ננסה להתבונן ולהשכיל במה נחלקו.

ג. מה תוקפה של חזקה זו

תוס' (ט ע"ב ד"ה לא) כתבו על דרך שמא, שחזקה זו טובה היא משאר חזקות, ואע"פ שכל חזקה המבוססת על טבע האדם טובה היא משאר החזקות (ראה אינצ' תלמודית ערך חזקה ג בטבע האדם) - חזקה זו עוד טובה הימנה. ולכן כתבו תוס' שחזקה זו מועילה אף נגד מיגו, ואין האשה יכולה לטעון נאנסתי במיגו דמוכת עץ אני [בשונה משאר חזקות אלו שהסתפקה בהם הגמרא (ב"ב ה ע"ב) אם מועילות נגד מיגו]. ומאידך, השטמ"ק (שם) כתב בשם הראשונים להיפך - שחזקה זו גרועה משאר החזקות ואע"פ שהסתפקה הגמרא אם חזקה טובה ממיגו - ודאי שחזקה זו גרועה היא ממיגו.

ד. מה הנפק"מ העולות מחזקה זו

הרמב"ם (הל' אישות פי"א ה"ז) כתב בשם הגאונים שחזקה זו מועילה רק מדרבנן ולכן רק לסוברים שכתובה מדרבנן מועילה חזקה זו לפוטרו מכתובה, וכלשון הגמרא 'חכמים תקנו לבנות ישראל... והם אמרו'. אמנם לסוברים שכתובה מה"ת וכן לתוספת הכתובה שמתחייב בה בחיוב גמור מרצונו - חזקה זו לא מועילה. אמנם, הרשב"א וחידושי הר"ן בסוגיין כתבו שנאמן להפסידה גם תוספת כתובה, וגם למ"ד שכתובה מדאורייתא מועילה חזקה זו.

בכדי לבאר שורש מחלוקות אלו ולחברן אחת אל אחת, יש לעיין במקורות הנוספים בתלמוד בהם הוזכרה חזקה דידן. במסכת קידושין (מה ע"ב) נאמר:



אלא יש לומר כדברי השיטה מקובצת, שלהבנת הרא"ש דברי רב אסי הינם מוסמכים על הפסוק בדרך הלצה ואינם נלמדים ממנו. והרא"ש מעדיף לפרש את הסוגיה בכתובות ע"פ פשוטות דברי הסוגיה המקבילה ביבמות (ק"ז, ב ע"ש) שאינה מביאה כלל את דברי רב אסי ומתירה את האשה לגמרי. וניתן להבין את דברי רב אסי בשני אופנים שונים כיון שלהבנת הרא"ש דברי רב אסי אינם נלמדים מהפסוק "הסר ממך עקשות פה" והוא נהג **להסמיק** אותם על הפסוק היכן שיש איסורים של לעז.¹

נטען על הפנויה

התוספות ביבמות (כד, ב ד"ה משום) מביאים את דברי ר"י שפוסק שבנטען על הפנויה מצווה לכנוס ולקיים את ציווי התורה לקחת את האנוסה לאשה, על אף שבזה שלוקח את זו שנטען עליה הוא מחזק את הקול שיצא עליו שאנס אותה.

דברי ר"י צריכים ביאור שהרי ראינו שר"י מחמיר בהבנת דברי רב אסי ונותן להם תוקף מחייב אם כן מדוע נוקט ר"י שיש לכנוס ולחזק את הלעז?

הרא"ש בפסקיו (יבמות פ"ב ס"ו) מציג את דברי ר"י ופוסק שאין לכנוס:

ואני אומר דנהי דחייבתיה תורה לכונסה אחר שנפגמה ה"מ
בודאי אבל קול בעלמא אין להחזיק הקול ולפגום שניהם.

לדברי הרא"ש השיקול שאין לכנוס מפני חיזוק הקול שיצא עליו גובר על המצווה של האונס לשאת את האשה כיון שאין בכח מהימנותו של הקול היוצא להצריך את הנטען על הפנויה לשאת אותה.

אולי ניתן לומר ע"פ דברי הרא"ש, שהוא חלוק על התוספות באופן בו יש להתייחס ללעז ובהבנת דברי רב אסי.

לדברי ר"י המפרש את דברי רב אסי כמחייבים משמעות הדברים היא שעלינו לתת **חשיבות** לקול היוצא ולהתייחס אליו **כודאי** ולכן יש בכח הלעז להצריך את הנטען על פנויה לשאת אותה. הרא"ש לעומתו מבין שכוונת רב אסי היא **שאין להחזיק** את הלעז היוצא, ולא מדובר בחיוב לכתחילה אלא ב"עצה טובה" כיון שאין אנו מתייחסים ללעז כודאי, רק "להסיר אותו" ממנו. וממילא אין לנטען על הפנויה מצווה לשאתה.²

לענ"ד יש נפק"מ נוספת לדברינו בדברי הירושלמי על המשנה "הנטען על השפחה ונשתחררה או על הנכרית ונתגיירה" (יבמות פ"ב מ"י). אומר הירושלמי:

"גירש מהו שיחזיר? אם אומר את כן לא נמצאת מוציא ליזה
על בניה"

הירושלמי שואל אם גירש הבעל את האשה אחרי שנולדו לו ממנה ילדים האם יוכל להחזיר אותה? ונחלקו המפרשים מהי תשובת הגמרא, אם פירוש הדברים שהחזרה גורמת ללעז (קרנן העדה) או לא גורמת ללעז (פני משה) ע"ש³.

ולפי דברינו ניתן אולי לומר שר"י יסבור שאסור לבעל להחזיר את אשתו כיון שיש להתייחס ללעז כודאי וא"כ אשתו אסורה עליו לכתחילה. ואילו לדברי הרא"ש הבעל יוכל להחזיר את גרושתו כדי לא שלא יצא לעז נוסף על הילדים.

כתוב בספר משלי (ד, כד) "הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הסר ממך". ורש"י מפרש: הסר ממך עקשות פה - לא תעשה דבר שילעיזו בך הבריות ויעקמו עליך פיהם. (פירוש רש"י למשלי) פסוק זה מובא בשני מקומות בש"ס, במסכת כתובות (כב, ב) ובמסכת יבמות (כד, ב). במאמר ננסה להבין את המשמעות ההלכתית היוצאת מהפס'.¹

אמר רבי יוחנן שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא אמר אביי תרגמה בעד אחד עד אחד אומר מת הימנוהו רבנן כבי תרי וכדעולא דאמר עולא כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים והאי דקאמר לא מת הוה ליה חד ואין דבריו של אחד במקום שנים אי הכי אפי' לכתחילה נמי משום דרב אסי דא"ר אסי **הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך** (כתובות כב, ב)

מהגמרא עולה כי לפי אביי במקרה שעד אחד אומר שהבעל מת, ולאחר שביית הדין התיר לאשתו להנשא הגיע עד נוסף שאמר שבעלה אינו מת - האשה מותרת להנשא. היתר זה מתבסס על דברי עולא שמסביר שהתורה החשיבה את העד כשני עדים, משום דאשה דייקא ומנסבא כמבאר במס' יבמות (פח ע"ב), ואז כאשר העד השני מגיע להעיד הוא מעיד כנגד שני עדים, ולכן מעיקר הדין מותרת האשה להנשא. אלא שלכתחילה אין להנשא מחמת דברי רב אסי שאין להיכנס למצב בו יש לעז והעד השני יוצר לעז.

בהבנת דברי רב אסי נחלקו הרא"ש ור"י. הרא"ש בכתובות כתב: ומתקנתא דרבנן שריא לינשא אלא דקאמר הש"ס בפ"ב דכתובות **דטוב הוא שלא תנשא** משום הסר ממך עקשות פה

בניגוד לרא"ש, ר"י סבור (כתובות כב, ב ד"ה משום) שדברי רב אסי הינם לכתחילה:

י"ל דודאי לכתחילה לא תנשא ולא תצא מהיתרה הראשון
לענין דאם נשאת לא תצא.

ע"פ דברי השיטה מקובצת (כתובות כב, ב ע"ש) נראה, שהמחלוקת אם דברי רב אסי הם לכתחילה או עצה טובה היא מחלוקת בהבנת הלימוד מהפסוק "הסר ממך עקשות פה". לפי התוספות דברי רב אסי נלמדים מהפסוק, ואילו לדברי הרא"ש שמדובר בעצה טובה - "בדרך הלצה וצחות לשון נקט לישנא דקרא". לענ"ד נראה שהבנת השיטה מקובצת מוכרחת כיון שדברי רב אסי "הסר ממך עקשות פה" מובאים בש"ס פעם נוספת במסכת יבמות (כד, ב) לגבי "הנטען על השפחה ונשתחררה או על העובדת כוכבים ונתגיירה הרי זה לא יכנוס ואם כנס - אין מוציאין מידו. והסבר הדין מבוסס גם כן על דברי רב אסי "הסר ממך עקשות פה". ויש להקשות על דברי הרא"ש הנ"ל שהרי במסכת יבמות משמעות דברי רב אסי היא שלכתחילה אסור לשאת, ומדוע לא פירש באופן זה גם את דברי רב אסי בכתובות?

¹ ובסיבת החילוק בין הגמרות אפ"ל שביבמות מחמירים כיון שאין צד שני שמבטל את הלעז, או מפני שההיתר להנשא לגיורת וכד' לא נעשה בב"ד ולכן יש לחשוש ללעז (ע"פ ערוך לנר יבמות שם) או שהגמרא בכתובות מקילה מפני זילות ב"ד שיכולה להיגרם במידה וטענת העד השני תתקבל (חידושי רע"א כתובות כב, ב).

² עיין בדברי הגר"ד סולובייציק ברשימת שיעורים (יבמות כד, ב) שמבאר באופן דומה את המחלוקת.

³ יש גרסה במאירי "אם אי את אומר כן" שמתאימה למחלוקת שהבאנו בפירוש דברי הירושלמי



זאת ועוד, בדברי חז"ל מצאנו כמה רמזים לפיהם הצפרדעים מקבילות ומסמלות את עמ"י. כך מצאנו בדברי הזהר בפרשתנו¹: וכד אתי צפרא, כלהו עלאי ותתאי אמרי שירתא, וישאל כגוונא דא לתתא, דכתבי, המזכירים את יי' אל דמי לכם. אל דמי לכם לתתא דייקא... ודא עמא קדישא דישראל. ועל דא, אדכר לון קודשא ב"ה במצרים, וסליק על פרעה, אלין דלא משתככי יממא וליליא, ומאן אינון. אורדעניא, דקלהון לא משתכך תדיר, בגין דאתקיף בעמא קדישא, דלא משתככי יממא ולילי, לשבחה ליה לקודשא בריך הוא... ואי תימא היך לא יכלין לקטלא לון? אלא, אי ארים בר נש חוטרא, או אבנא, לקטלא חדא, אתבקעת, ונפקין שית מינה, מגו מעהא, ואזלי וטרטשי בארעא, עד דהוי, מתמנע למקרב בהו (זהר פרשת וארא, מאמר ושרץ היאור צפרדעים).

אפשר שזו גם משמעות הק"ו שאמרו חז"ל שלמדו חנניה מישאל ועזריה מן הצפרדעים אשר מסרו נפשם על קדושת ה' להיכנס בתנורים. נמצא שזוהי המשמעות העמוקה שבמחלוקת התנאים הנוקבת בעניין הצפרדעים - כיצד תתרחש גאולת ישראל ושיבתם לארצם. ר"ע הלך בשיטתו הייחודית, בה היה מסוגל לראות את הטוב ואת הגאולה היוצאת דווקא ממקור החושך והצער². כך ראינו את בדברי ר"ע הידועים בשלהי מסכת מכות, כאשר היו חבריו בוכים נוכח החורבן הנורא הנגלה לעיניהם ושמתח הרשעים, ור"ע משחק ואומר שמתוך ראיית החורבן הוא מתחזק בבטחונו עד כמה תתקיים נבואת הנחמה הגדולה של זכריה. כך גם כשנכנסו תלמידי ר"א הגדול לבקרו בעת ייסוריו, רוב התלמידים (ובהם ראב"ע) ניסו לנחמו בטובה שאליה הגיע, ואילו תנחומי ר"ע היו שהייסורים עצמם חביבים הם, ומביאים את האדם אל הטובה (סנהדרין קא).

בדרכו זו דרך ר"ע גם כאן, והשיב כי הגאולה תוכל להתפתח בהדרגתיות, שלב אחר שלב, ראשיתה תהא מצער ואחריתה תשגה מאוד, ודווקא כל מכה ומכה מן המכות והייסורים שבדרך - היא שתצמיח מתוכה בכל פעם קפיצה והתקדמות לשלב חדש וגבוה יותר בגאולתנו. וכלשון דרשת חז"ל: "וממכותייך ארפאך - ממכות שאני מכה אותך מהם אני מרפא אותך" (שמות רבה בשלח כג, עה"פ בירמיה לז. ועי' בנבואת ירמיה שם וראה שדרשת חז"ל עולה מפשטות הפסוקים).

אולם ראב"ע אינו מוכן לפרש שהגאולה תהיה דווקא בדרך של צמיחה הדרגתית מתוך הקשיים, ומייחל לגאולה פתאומית של קיבוץ גלויות שוטף ומלא גבורה ואורה, כבנבואת זכריה אותה ציטט. בדרך זו מבוארת היטב גם המחלוקת השניה ביניהם. הפסוק הנזכר בדניאל עוסק בישיבת הקב"ה על כסא מלכותו בעת הגאולה העתידה, לאחר נפילת המלכות הרביעית, כשיהיה ה' מלך לכל הארץ.

ר"ע אומר שגם ישיבה זו תהא מעורבת, בדין ובצדקה שישמשו זה לצד זה עד להתכוננות המליאה של כסא ה' בעולם. אולם ראב"ע לא מקבל זאת, לא יהיה עירוב של דין, רק א-ל מלך יושב על כסא רחמים. יביט ה' וירחם על עמו, יגאלם, וקיבוץ הגלויות יהיה כולו פתאומי ומהיר, בבת אחת וברחמים רבים, כמבואר בפרק מנבואת ישעיה (בפרק טו) אותה מצטט ראב"ע שם כיסוד לדבריו:

כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדם רגלי... קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאיביו: בטרם תחיל ילדה בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר: מי שמע כזאת מי ראה כאלה, היוחל ארץ ביום אחד אם יולד גוי פעם אחת כי חלה גם ילדה ציון את בניה: האני אשביר ולא אוליד יאמר ה' אם אני המוליד ועצרתי אמר אלהיך: ס שמחו את ירושלים וגילו בה כל אהביה שישו אתה משוב כל המתאבלים עליה: ... כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלם תנחמו: וראיתם ושש לבכם ועצמותיכם כדשא תפרחנה ונדעה יד ה' את עבדיו וזעם את איביו: ... והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובכרכרות על הר קדשי ירושלים אמר ה' כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה': וגם מהם אקח לכהנים ללוים אמר ה': כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושמכם.

בדרך רמז אפשר להוסיף, שאולי זו כוונת ראב"ע בדבריו לר"ע 'כלך אצל נגעים ואהלות'. אפשר שאין כוונתו לשני תחומים שונים, אלא לטומאת אהלות הבאה ע"י נגעים, דהיינו לבית המנוגע בצרעת הבית. שהרי אמנם מצאנו יסוד הרמוז בתורה עצמה לשיטת רבי עקיבא, שבפתיחת פרשת נגעי בתים אומרת התורה: "כִּי תִבְּאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לְאַחֲזָהּ וְנִתְּתִי נֶגַע צָרַעַת בְּבַיִת אֶרֶץ אֲחֻזְתְּכֶם". מלשון הפסוק משמע שיש כאן הבטחה טובה לישראל, וביארו חז"ל כי אכן 'בשורה היא להם':

תני ר' שמעון בן יוחי כיון ששמעו כנענים שישראל באים לארצם עמדו והטמינו ממונם בכתלים ובשדות, אמ' הקדוש ברוך הוא לא הבטחתי לאבותיהם שאני מכניס את בניכם לארץ חורבה אלא אל ארץ מלאה כל טוב... מה הק' עושה? מגרה נגעים בתוך ביתו, וכשהוא סותרו מוצא בו סימא, שדהו נשרפת ומתוך שהוא הופכה מוצא תחתיה סימא" (ויקרא רבה מצורע יז).

אם כן, כך אמר לו ראב"ע לר"ע: כלך מדברותיך על גאולתנו העתידה שתהא אף היא מעורבת בקשיים ובצער, ולך דרוש את דרשותיך אלו על הטוב היוצא מן הרע לגבי העבר שכבר בא עלינו. שם אנו מוכנים לשמוע ולהבין כיצד אף מתוך הרעה צמחה הטובה. אך לגבי העתיד לבוא, אנו מקווים ומייחלים כי יתקיימו כלשון דווקא הנבואות המתארות את האפשרות של גאולה בחסד וברחמים מלאים³. (ובדרך חידוד אפשר להוסיף שראשי התיבות המקובלים לשמו של רבי עקיבא הם 'ר"ע', על פי דרכו לראות את הטוב היוצא מכל רע. וכחידוד על גבי חידוד אפשר לומר על פי דברינו שאף ראשי התיבות המקובלים לשמו של רבי אלעזר בן עזריה הם 'ראב"ע', אותיות 'רע - בא', שהרעה כבר באה בעבר, ולעתיד נתפלל לגאולה שכולה ברחמים...).

אף אנו נתבונן ונראה כיצד דווקא מתוך כל אחד מאותם הקשיים והמכות 'אשר הוכינו בית מאהבינו' צמחה והתעלתה גאולת ישראל יותר ויותר, ובטוחים אנו שכך יהיה בע"ה גם בכאב הגדול שספגנו במלחמה זו. ונייחל לצור ישראל וגואלו, שכל הקשיים שצריכים היו לבוא בתהליך גאולת ישראל כבר באו ועברו להם, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים במהרה.

¹ לדברי הזהר הללו הפנה אותי רה"י הרב פרידמן שליט"א

² כשם שהוא עצמו הפך להיות מגדולי מוסרי תורתנו כאשר העיד על עצמו שבצעירותו שגא תלמידי חכמים שגאו עזה, וכשם שהוא עצמו היה בן גרים, וכתב רבנו נסים גאון (בברכות כז ע"ב, מובא על הגליון) שהיה רבי עקיבא מבני בניו של עמלק ושל המן הרשע.

³ ואולי אכן שני תחומים הם אלו, 'נגעים' הם נגעי הבתים כנזכר לעיל, ואהלות הן בטומאת המת, וכדרך שלאחר לכתו של המת מנחמים את אהבלים בטובה שבכך, כאשר האדם נמצא כעת בוודאי במקום טוב לו ונוטל את שכרו, אך אף אחד אינו מצפה ומבקש מראש למות לשם כך.

