



מחשבה קצרה על אגדות החורבן, מסכת גיטין פרק הניזקין

גיטין דף נה

שבא מכח ההפרדה שיש בין איש לאשתו, כלומר בין הקב"ה לעם ישראל.

הקדמה לאגדות החורבן

דף נו-א

רואים אנו שאגדות החורבן העיקריות נקבעו כאן.

אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים

יש כאן שאלה שנידונה במפרשים - "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים", ותמוה מדוע הוזכר כאן 'קמצא', בשלמא 'בר קמצא' הלשין לרומאים. אך מה אשם קמצא שלא הוזמן.

העיון יעקב מיישב שקמצא היה צריך למחות. ובדומה לכך כתב המהר"ל שהנה מה הפירוש בכך שקמצא היה אוהבו של אותו אדם? זו לא היתה ידידות רגילה, אלא היה פה מעין 'מועדון סגור' שהיו בו חברים מסוימים כדי שיוכלו להוציא אנשים אחרים. קמצא היה חבר כדי לדחות את בר קמצא. הוא חלק מאותה קנוניא.

ועד"ז כתב הבן יהודה שקמצא ישב בסעודה שם ולא מחת. ובאופ"א הביא לפי המהרש"א שקמצא היה אביו של בר קמצא, והיה עליו להתערב ולהשקיט את המחלוקת.

בילקוט הגרשוני ביאר וכן מובא בשם רבי יצחק מזורקי, שהרי מסתמא כשאותו אדם עשה משתה, ידע מכך חבירו קמצא, ואעפ"כ הוצרך לקבל הזמנה, ובלעד"ז לא היה בא. מי שלא בא לשמוח עם חבירו, עד שלא יקבל הזמנה מכובדת, זה חסרון גדול. החיד"א מיישב בפשטות, שאין הכוונה שקמצא אשם, אלא רק מתארים את המעשה הזה שמכוחו הסתובב החורבן. הוא לא הסיבה לחורבן אלא מה שהביא לחורבן.

ונבוא להעמיק בגמרא זו על פי יסוד החיד"א. דבאמת יש לתמוה הכיצד תלו את החורבן במעשה זה, והרי מצינו במקומות אחרים בחז"ל סיבות ברורות לחורבן הבית, כגון ביזמא דף ט, ב שביט שני נחרב על שנאת חנם, ועוד מקומות.

ונבאר דבר זה ע"פ המדרש תנחומא (פרשת וישב) שיש מושג של "נורא עלילה", שפעמים הקב"ה בא כביכול בעלילה על בריותיו. משל לאדם שרצה לגרש את אשתו, כותב גט ומניח בכיסו. נכנס לביתו ומבקש מאשתו כוס מים, היא נותנת לו פושרין והוא טוען שרצה חמין ומגרשה. עונה לו האשה: אתה רצית לגרש אותי בין כך ובין כך, והגט היה מוכן בכיסך, וענין המים הוא רק תירוץ ועלילה. אומר המדרש כן הוא הדבר אצל אדם הראשון שנגזרה עליו מיתה מפני שאכל מעץ הדעת. ואומר האדם להקב"ה, הרי בראת את מלאך המוות בתחילת הבריאה, עוד לפני שהיה את החטא, הרי

רבי צדוק הכהן (קונטרס קדושת שבת שנדפס בתחילת הפרי צדיק, וכן בפרי צדיק לעיו"כ אות א, ה) מייסד שכל אגדתא שהובאה בש"ס, נקבעה במקום שמתאים ומכוון לעניינה. והטעם שאגדות החורבן נקבעו במסכת גיטין, משום שחורבן הבית הוא מעין גירושין בין הקב"ה לעם ישראל.

ומוסיף שאל"בא דאמת לא היה גירושין בין הקב"ה לישראל, וכמו שנאמר בפסוק (ישעיה נ, א) 'איה ספר כריתות אמכם וגו'". ומזו הסיבה נקבעו הדברים בפרק הניזקין, וכלשון רבי צדוק: "על כן הפרק שנקבע בו סיפורים אלו אינו בפרק המדבר בגיטין וגירושין, רק בפרק הניזקין, כי החורבן אינו אלא ניזקין, וכמו שאיתא (ב"ק ס, ב) על פסוק 'כי תצא אש', דהקב"ה הבעיר בערה בציון ועתיד לשם היזקן כמשפט התורה".

ולכא' דבריו צריכים ביאור, דאם מדובר על ניזקין, הרי שייכים הדברים למסכת ב"ק, ומה השילוב בין גיטין לניזקין.

ונראה בהקדם קושיית התוס' ריש פרקין, שעמדו מדוע פרק זה מופיע במסכת גיטין, ע"ש מה שיישבו. אמנם מדברי רבי צדוק משמע ענין אחר. אנו יודעים שגט אינו שייך לסדר הישר של העולם, וכמו שנאמר בסוף מסכתין, כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. הנישואין הוא "כאילו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים", והגירושין הוא חורבן של בית זה.

והנה קשר איש ואשה מקביל לנישואין בין הקב"ה לישראל. כשיש הפרדה בין הקב"ה לעמו, יש בזה שבירה מסוימת של סדר העולם. נזק הוא ביטוי של שבירה בעולם. כשיש דבר מתוקן ומגיע אדם ושובר אותו, זהו נזק. כל ענין ניזקין בעולם הוא ביטוי של כוחות הטומאה בעולם (כפי שהבאנו בשיעורים קודמים). פרק הניזקין שייך למסכת גיטין, כי התוצאה של הפרדת איש ואשה הוא נזק.

כשעם ישראל יוצא לגלות אין כאן גירושין גמורים, שלעולם אין הפרדה גמורה בין הקב"ה לעם ישראל. אבל הביטוי של פעולת הגט, ישנו, דאפילו אם רק כלפי חוץ יש גירושין בין הקב"ה לישראל, יש פה נזק בעולם. יש פה שבירה. העולם הוא לא כתיקונו. הפועל יוצא של הגט קיים. לעולם עם ישראל מחובר להקב"ה. אבל את התוצאה של הגט, יש, וזהו ה'ניזקין'.

ועל כן נקבעו אגדות אלו כאן, שאלו הם האגדות השייכים לנזק

כנגד מידת החסד השופעת, ולזה שיך עצים שזקוקים לכמות גדולה. כלבא שבוע שיך לשביעה שעל ידיה אדם חי, וזה מידת הדין שמחייבת לתת לאדם את הקיום עצמו. בן ציצית הכסת שיך למידת הרחמים, שבאה לתת לאדם קצת יותר ממה שמוכרח, והוא זה שרצה לתת שמן ויין שהם מעבר לנצרך.

[המתבונן יראה שג' נקודות אלה מקבילות למובא לעיל בג' סוגי העשירות.] והדברים מתחברים למה שכתב המהר"ל על הגמ' בהמשך שריו"ח בן זכאי ביקש ג' בקשות: יבנה וחכמיה, לרפא את רבי צדוק, וששילתא דר"ג. ומבאר שהדברים מכוונים כנגד חסד דין ורחמים. בקשת "יבנה וחכמיה", היא כנגד חסד, כיון שתורה שייכת לחסד, "כל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום". רבי צדוק הוא כנגד מידת הדין שהתענה כדי לכפר על ישראל. שושילתא דר"ג היא מידת הרחמים המחברת ומקשרת. וכאן היא מקשרת את עם ישראל לייחוס.

ערב החורבן היו בתוך ירושלים אותן ג' המידות שעם ישראל נזקק להם כדי להתקיים, ובאמצעות העשירים הללו. כשהכל נשרף, מגיע רבי יוחנן בן זכאי ומעמיד את הקיום של ג' המידות הללו באופן אחר.

דף נו-ג

מרתא בת בייתוס

האשה העשירה בירושלים, מרתא בת בייתוס, שלחה שליח לקנות פת סולת בשוק, וכשלא מצא, אמרה לו שיביא פת חיורא, ואז גם פת זו אזלה מהשוק, וכו'.

ולכאורה שליח זה היה טיפש, שהרי הוא רואה שהשוק הולך ומתרוקן, ואם אין להשיג את מה שביקשה, היה עליו להביא את מה שיש. ובכלל מה באו חז"ל ללמדנו במעשה זה.

ושמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל, שהביאור הוא כך: מרתא בת בייתוס היתה ברמה כל כך גבוהה של עושר וכבוד, עד שבתפיסה שלה רק סולת יש לה שם של קמח ולחם. כששלחה את השליח להביא סולת, משמעות הדבר היא שרק זה בא בחשבון. שב השליח ואומר שאין להשיג לחם זה. חוזרת מרתא ומבקשת ממנו להביא חיורא, ופירוש הדבר שכעת היא יורדת ממדרגתה ומסוגלת לאכול לחם יותר פשוט. וכך בכל פעם ופעם היא יורדת עוד ועוד, עד שבסופו של דבר יורדת בדרגה כה נמוכה עד שאינה יכולה לחיות במקום כה ירוד.

המסר של הגמרא הוא להראות כיצד בנות ישראל החשובות והנכבדות היו צריכות לרדת בדרגתן דרגה אחר דרגה עד שאול תחתית. בכל פעם שהרעב התגבר, הן ירדו עוד קמעא, ועוד קמעא, עד שהגיעו לתחתית.

שהמיתה היתה מוכנה ועומדת, והחטא הוא רק עלילה. ופירוש הדבר בכלליות הוא, שיש תכנית אלוהית שצריכה לצאת לעולם. אך כדי להביא את הדבר מן הכח אל הפועל צריך איזה חטא. ומבארים גדולי רבותינו שהמעשה הזה תמיד משקף את עומק הענין.

וביטוי לעיקרון זה הוא המבואר כאן. בוודאי שחורבן הבית הגיע על שנאת חנם, אבל הצורה שבה יצא הדבר לפועל, היה באמצעות המעשה דבר קמצא. ושייכים הדברים זה לזה, שכן הסיפור מראה על השנאה הגדולה שהיתה, וכפי שהבאנו בתחילת הדברים.

דף נו-ב

שלשה עשירים ושלוש בקשות

הגמ' מספרת שהיו בירושלים שלושה עשירים גדולים: נקדימון בן גורין; כלבא שבוע; בן ציצית הכסת. ואותם עשירים היה בידם לפרנס את ירושלים במשך שנים רבות.

המהר"ל (חידושי אגדות) מבאר ששלושת עשירים אלה הם כנגד ג' סיבות מדוע אדם נהיה עשיר.

הסיבה האחת היא ברכה מהשמיים, "ברכת ה' היא תעשיר" [ועל כן האבות היו עשירים, לא מפני שהיו זקוקים לכסף, אלא זה היה חלק מהענין הכללי שברכת ה' שרתה עליהם].

סיבה נוספת היא שגזור על אותו אדם פרנסה, ועל כן הוא נעשה עשיר כדי שיפרנס את בני ביתו בכבוד והרווחה.

סיבה שלישית היא שגזרו על אותו אדם להיות נכבד, ודרך מה שנעשה עשיר הוא זוכה לכבוד.

וכנגדם היו אותם שלושה עשירים:

נקדימון בן גוריון שהחמה נקדרה בעבורו, הוא כנגד הברכה המיוחדת מהקב"ה.

כלבא שבוע הוא זה שמעניק פרנסה ושובע.

בן ציצית הכסת הוא העשיר שזוכה לכבוד ובגדו נגרר על כרים וכסתות, והיה חשוב ברומי.

וכמו כן מכוונת כנגד חלוקה זו הכוונה של כל אחד מאותם עשירים כיצד לתמוך בירושלים הנצורה, כפי שמובא בגמ'.

נקדימון רצה לתת עצים, כי הם ענין ריבוי, וכמו שמבארת הגמ' שצריכים הרבה עצים.

כלבא שבוע רצה לתת חיטים ושעורים, שהם פרנסתו ועיקר מאכלו של אדם.

בן ציצית הכסת רצה להעניק שמן ויין, שאינם חיוניים לחיי האדם והם ענין חשיבות.

בנצח ישראל פרק ה' מוסיף עוד נקודה: שלושה עשירים אלה הם כנגד ג' המידות שבהן הקב"ה מנהיג את העולם. נקדימון הוא

פושעי ישראל ונביאי אומות העולם

אונקלוס העלה באוב שלשה רשעים: טיטוס, בלעם, וישו הנוצרי. מבאר המהר"ל (חידושי אגדות) שכל אחד מהם מייצג אחת מהעבירות החמורות שעומדות כנגד רצון ה' בעולם.

טיטוס הוא כנגד שפיכות דמים, ששפך דמים בירושלים, ואפילו בפרוכת תקע חרב, והיתה שם בחינה של שפיכות דמים.

בלעם הוא כנגד גילוי עריות, שהיה שוכב עם אתונו, וייעץ להכשיל את ישראל בבנות מואב.

ישו הנוצרי מייצג את העבודה זרה, ובפרט המינות שהיתה בו כשהיה מלעיג על דברי חכמים.

בלעם וטיטוס אמרו לאונקלוס שלא ידרוש שלומם וטובתם של ישראל. ואילו ישו הנוצרי אמר "טובתם דרוש רעתם לא תדרוש, כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו", וממשיכה הגמ' ואומרת "תא חזי מה בין פושעי ישראל לנביאי אומות העולם".

רבי צדוק הכהן האריך בזה (קדושת שבת מאמר ג, ובעוד מקומות), שהנקודה הפנימית בתוך כל אחד מישראל שבה הוא מקושר להקב"ה, אינה תלויה במעשים, הוא קשר 'בעצם'. וזה ענין ברית מילה שנעשית לתינוק בלי בחירה, שכן החיבור והברית הם מעל ומעבר למעשים.

ויש להוסיף כאן מה שאומר בעל הלשם (הקדמות ושערים ו, ט) שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, וכל ישראל ממש. והגם שבפרק חלק בסנהדרין נמנים רשעים שאינם באים לעוה"ב, אעפ"כ ההלכה היא כמו השיטה שמובאת שם "דורשי רשומות אמרו כולם באים לעוה"ב".

והלשם מאריך הרבה שכל יהודי יגיע בסופו של דבר לעוה"ב. אלא שהשאלה היא כיצד יגיע לשם. הצדיק מגיע בדרך המלך, ע"י תורה ומצוות. הרשעים מתנקים בגיהנם ואז מגיעים. והרשעים הגדולים שעל פי פשט 'אין להם חלק לעוה"ב', הדרך שלהם להגיע לבסוף לעוה"ב (כפי שאמרו דורשי רשומות), היא ארוכה וקשה, אך בסופו של דבר כל יהודי יגיע לעוה"ב, שהנקודה הפנימית המחוברת לה' תמיד קיימת.

מספרים באגדות חז"ל

לפי מה שמספרת הגמ' כאן, בהר המלך היו 360 מליארד איש. זהו מספר שלא יתכן. כמו"כ המספר שנאמר על העיר ביתר, שלפי שיטה אחת היו שם 40 מיליון איש, וגם זה לא יתכן במציאות.

המהר"ל בחידושי אגדות כאן עומד על כך, ומבאר שלא מדובר כאן על מספר מציאותי אלא על מושג שמתבטא דרך המספר.

והדבר בולט במה שאמרו על 'הר המלך' שמספר העיירות היה כיוצאי מצרים ובכל עיירה מספר אנשים כיוצאי מצרים - שבאו לומר שהיתה כאן מעלה של עם ישראל בשלימות.

וזהו יסוד של מהר"ל בכלליות על אגדות הש"ס: חז"ל לא באו לעסוק בפרטים החיצוניים, כמו ספרי היסטוריה. וכך צריך לגשת לדברי חז"ל שאינם עולים בקנה אחד עם המדע. והכל מתורץ בכך שחז"ל לא עסקו בחיצוניות, אלא בהבנה שעומדת מאחורי הדברים.

גם לגבי יתושו של טיטוס הגמ' להלן מפליגה בתיאורים אודותיו, המהר"ל בבאר הגולה (הבאר השישי) מביא מספר מאור עיניים שתמה איך יש מקום במוח ליתוש כה גדול, ועל כן כתב שיש כאן הגזמה וכו'. המהר"ל תוקף אותו בלשון חריפה, כי אותו ספר לוקח את דברי חז"ל ומבין אותם בצורה פשטנית ועממית, אך המהר"ל מייסד שדברי חז"ל הם עומק לפנים מעומק, ואין להבין את הדברים בצורה פשטנית אלא כדברי חכמה.

וזהו יסוד גדול בלימוד דברי אגדה בש"ס. יש בדברים עומק לפנים מעומק, ואין להבינם בדרך פשטנית.

אשיב ממצולות ים

ארבע מאות ילדים וילדות נשבו לקלון והיו בספינה, כשהבינו למה הם נלקחים רצו להפיל עצמם בים אלא ששאלו אם יזכו לעוה"ב, והגדול שבהם דרש "אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים".

הבאנו בעבר מדברי המפרשים (של"ה כי תצא, שו"ת הלכות קטנות סי' קלח) כי הדרך היחידה להגיע לעוה"ב, היא דרך קבורה. ענינה הוא כהכנסת גרעין באדמה, שע"י שנרקב בארץ צומח ממנו אילן חדש. כך האדם.

בספר הזוהר (ח"ג קמג, ב) נאמר שיש בעצמות האדם איזו חיות שנקראת "הבלא דגרמי", ומשם חוזר האדם לתחייה לעתיד לבא. והבאנו מדברי המקובלים (הובא שם בשו"ת הלכות קטנות) שיש שתי דרכים להגיע לעוה"ב: הדרך הרגילה שהיא כביכול דרך הטבע, שבכוחו של האדם שמת לחזור לתחייה אם נקבר באדמה. אך אדם שלא נקבר באדמה, צריך נס שלא כדרך הטבע לקום לתחייה.

זה אפוא מה ששאלו אותם ילדים, האם יזכו לתחיית המתים כאשר יפילו עצמם לים ולא יגיעו לקבורה. והתשובה היתה שיזכו בדרך נס, ומשום שלא היתה להם ברירה.

אך אדם שבוחר שלא להיקבר, אינו ראוי לאותו נס. וחזינן כמה חשוב ענין הקבורה.

דף נח-א

דף נח-ב

מעשה דרבי יהושע בן חנניה והתינוק

ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר: מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים, ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו ולא אבו בדרכיו הלולך ולא שמענו בתורתו, אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו, אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל, ומנו רבי ישמעאל בן אלישע.

ויש לתמוה מה הרבותא שאותו תינוק השלים את הפסוק, ואיך ניכר מכך שעתיד להורות הוראה בישראל?

נאמרו בכך כמה הסברים. ונתמקד בביאור שכתב רבי דוד פרדו בפירושו על התוספתא (הוריות ב, ו, שם הובא מעשה בכמה שינויים).

ומעיר החסדי דוד על הפסוק הנ"ל (בישעיה מב, כד) שהטעמים של הפסוק משונים מאד לכאורה, שכן מצד הפיסוק הנכון, צריך להיות חילוק בין השאלה והתשובה, והשאלה נמשכת עד המילים "וישראל לבוזזים", ומה שנאמר אח"כ "הלא ה' זו חטאנו", הוא התשובה. אך לפי הטעמים אנו רואים שתיבת "יעקב" יש בה טעם מפסיק, ולכאן ההפסק צריך להיות יותר בהמשך.

אלא שהצורה הנכונה של הבנת הפסוק היא כך: מוזכרים הכינויים "יעקב" ו"ישראל", וידוע שיעקב הוא מדרגה נמוכה, וישראל מדרגה גבוהה. ושאלת הפסוק היא, שבשלמא "יעקב" ניתן למשיסה, שכן ראוי לפי מעשיו, אבל אחרי שנענש, הוא הרי עולה לדרגת "ישראל", ומדוע עדיין הוא נתון לבוזזים. וכאילו השאלה מסתיימת "וישראל לבוזזים הלא ה'", כלומר למה ה' נותן את ישראל לבוזזים. והתשובה היא שאף שנענשו, עדיין לא אבו ללכת בדרכיו ולא שבו בתשובה.

זה היה המבחן של רבי יהושע לאותו תינוק. הוא עמד בפתח בית האסורים וקרא את הפסוק לא כפי הטעמים, אלא: מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים? והתינוק השיב כפי הטעמים הנכונים. בזה ראה רב יהושע שיש בו הבנה עמוקה.

ויש כאן גם מסר בעבורנו, שכשהכלל או הפרט סובלים ייסורים, אין די בעצם הקושי, אלא מתבקש מאתנו לשוב בתשובה.

ועל אותה שעה נתחתם גזר דין

המעשה האחרון שהובא בסוגייתנו הוא אודות השוליא דגרי שחפץ באשת אדוניו ובערמה הביא לידי מצב שיגרשנה ותעבור אליו, והבעל הראשון ישמש לפנייהם. וע"ז נתחתם גזר דינם.

ויש לתמוה, שהלא יש כאן סיפור פרטי על אדם רשע שעשה מעשה נבלה, וכיצד השליך הדבר על החורבן הכללי. וגם למה נבחר מעשה זה לסיים את האגדות של החורבן.

[ונציין שיש כאן עומק על פי קבלה, וכמו שכתב הרמ"ע מפאנו (גלגולי נשמות אות יא) כתב שהאנשים במעשה זה היו גלגולים של מנשה, אמון, ואשת מנשה, שחטאו בבית ראשון].

המהרש"א כתב שאותו שוליא דגרי, באותם שלשה ימים ששהתה אצלו, לא עבר באיסור אשת איש. וכ"כ הבן יהודע, שרק לפי הלשון השניה של שתי פתילות בנר אחד, מדובר באיסור אשת איש (כמ"ש רש"י), אבל ללשון הראשון לא היתה כאן עבירה מוגדרת. וכ"כ היעב"ץ. (ואמנם בספר מגילת ספר על הסמ"ג (לאוין קנח דף פג ע"ד) נקט שהיה כאן איסור לא תחמוד ולא תתאוה).

אלא שאדברה, דוקא מפני שלא היה כאן עוון מפורש, דוקא מפני זה היה הדבר חמור. וכלשון היעב"ץ (בהגהותיו כאן): "מכאן נראה ברור שיש עון שאינו מפורש ומבואר בשום מקום והוא חמור מאד ושנאו בעיני המקום יותר מעבירות חמורות להעניש הרבים בעבורו בשביל שאין חוששין לו כלל, עם היותו מתנגד לשכל, והוא מפני שהיה דבר מתמיד בפרסום בכלל דסני לך לחברך לא תעביד".

הרי שהיה כאן גנאי ותועבה לפי השכל, הגם שאין כאן עבירה מוגדרת.

ומתחברים הדברים למה שנאמר ביומא דף ט, ב דבית שני חרב על שנאת חנם, כלומר הקלקול הפנימי (כי בחוץ הכל היה טוב, שקיימו תורה ומצוות). וכן ביארו שם המפרשים על פי דברי הגמ' שבית המקדש הראשון העבירות היו חיצוניות וע"כ הגלות היתה לזמן קצר, אבל בית שני עיקר העבירה היתה בפנימיות של האנשים, וע"כ הגלות היא ארוכה.

מובן אפוא שגדול כוחו של מעשה זה להתחתם עליו גזר הדין, שמורה על הקלקול העמוק שהיה שם. וזה היה עיקר הקטרוג, שבפנימיות עם ישראל באותו דור היה חסרון גדול. ומתאים מעשה זה לסיים את האגדות של החורבן.

עבודתנו היא להתאים את הפנימיות שתהיה מתוקנת ומתואמת למעשים הנכונים ובכך להביא לגאולה השלמה בבי"א.