

## הקהל של ירבעם\*

- שנת השמיטה אינה מסתיימת בסוף אלול – פולשת היא, שנת השבע, אל תוך השנה השמינית באופנים שונים:
  - תבואת השנה השישית עתידה להספיק עד לשמינית, ועד התשיעית שאחריה – "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית... וציויתי את ברכתי לכם בשנה בשנה השישית ועשת את התבואה לשלש השנים" (ויקרא כ"ה, כ"כ"א).
  - השנה השמינית – בהיותה שנת היובל – אינה פותחת בראש השנה השמינית, כי אם ביום הכיפורים שבה – בעשור לחודש "... בראש השנה בעשור לחודש..." (יחזקאל מ, א)<sup>1</sup> "איזו היא שנה שראש השנה בעשור לחודש? הוי אומר – זה יובל" (ערכין י"ב ע"א).
  - סיומה המרשים של שנת השמיטה, סיומן של שבע השנים, הוא בחג הסוכות שבתחילת השמינית – "...ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את-כל דברי התורה הזאת..." (דברים ל"א י – י"ב).
- בעיוננו זה לא נעסוק בשני ההבטים הראשונים – התבואה, ויום הכיפורים של יובל, כי אם במצוות "הקהל". ונדייק יותר – נעסוק כאן בהקהל-של-שלמה, בהקהל-של-רחבעם בנו ובהקהל-של-ירבעם.

### המלך בהקהל

במשנה סוטה (פ"ז מ"ח) מצינו – "פרשת המלך – כיצד? מוצאי יום טוב ראשון של חג בשמיני במוצאי-שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, שנא' מקץ שבע שנים במועד וגו'. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש-הכנסת וראש-הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן-הגדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקיבל וקרא עומד... וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, ושמע והיה אם שמע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר (ופרשת המלך), וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה..."

\* תודתי להרב אביגדר נבנצאל שעבר על הכתוב כאן, והעיר-האיר הארותיו.

1. ראה רד"ק (בשם אביו) ליחזקאל א, א.

התוספתא (סוטה פ"ז 17, מהד' ליברמן) נוקטת לשון שונה במקצת –  
"קורא מתחילת אלה הדברים עד שמע... ופרשת המלך עד שגומר את כולה  
ופרשות הנדרשות בה וגומר עד סוף".

כלומר, עפ"י התוספתא<sup>2</sup>, מוסיף המלך, מלבד הפרשות, שקורא מתוך  
הספר גם "פרשות הנדרשות בה"<sup>3</sup> – פרשיות ודרשות משל עצמו על  
הדברים שקרא וכיו"ב. האם השתמרו לנו דברים אלו – "פרשיות  
הנדרשות בה" שאמרו מלכי ישראל<sup>4</sup> במעמד "הקהל" במשך השנים?

2. ואולי זו גם כונת המשנה אלא ש"תנא ושייר".
3. ראה דיון בנוסח ובמשמעותו ב"תוספתא כפשוטה" שם בביאור הארוך.
4. רמז למעמדי "הקהל" אצל מלכי ישראל (ליתר דיוק – מלכי יהודה) מצינו אצל יואש –  
"...והמלך עומד על העמוד כמשפט... והחצוצרות... וכל עם הארץ..." (מל"ב יא, יג – יד. דבה"ב  
כ"ג, יב – יג).

אצל יאשיהו "...ועל המלך בית ה' וכל העם... ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית...  
ויעמוד המלך על העמוד..." (מל"ב כ"ג, א"ג) (דבה"ב ל"ד, כט"לא) ועוד אצל יאשיהו בקינות  
לתשעה באב "ויקונן ירמיהו על יאשיהו, איכה אלי קוננו מאליו" שם נאמר: (מהד' גולדשמידט  
עמ' נ"ד, שו" 23) – "תם במקרה אחד כוס מגידו לשתות במועד שנת השמיטה נגע הקהל  
לאנתות" (אם מותו של יאשיהו בשנתו ה'31 הוא בשמיטה או במוצאי השמיטה אזי לא יכול  
מעמד השנה ה'18 שהובא לעיל להיות בשמיטה או במוצאה) ועיין לכך בקונטרס "זכר  
למקדש" לאדר"ת (בקובץ "הקהל", ירושלים, תשל"ג עמ' כ"ז) "משמע קצת שנהרג בעת שהגיע  
לקרוא פרשת ה"הקהל", ואין בידי כעת לידע מקורו בישיבי במקום שאין לי שום ספר בדברי  
רבותינו ז"ל", וראה עוד הערתו בקובץ ה"הקהל" הני"ל עמ' מח' העי' ז' – "אולי היה מגולל  
מקריאות הקהל שלפניהם..." "וגם אם נאמר ששנתו ה'18, שנת מציאת הספר, יובל היתה  
(כרד"ק (בשם אביו) ביחזקאל א, א) עדיין יקשה ענין הפיוט הני"ל.

וכפי שנראה להלן, יש להוסיף גם את שלמה ואת רחבעם ואת ירבעם בן-נבט.  
אצל עזרא, אף שלא היה מלך, אלא כהן, מצינו אמנם, "ביום אחד לחדש השביעי" – "ויאספו  
כל העם ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל... ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו  
לדבר... ויקרא בספר תורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח', א"ח).  
מפסוקי עזרא ומפסוקי יואש לומדת התוספתא על עשיה "בימה של עץ" למעמד הקהל. ספר  
יראים (רפ"ט) משתמש בפסוקי יאשיהו.

מתק' מאוחרת יותר יש להוסיף את אגריפס (סוטה פ"ז מ"ח) ואת דברי ר' טרפון בתוספתא  
סוטה, שאולי מכוונים להקהל של אגריפס (האדר"ת, קובץ "הקהל", עמ' כ"ז) ונציין את יוסף  
בן מתתיהו (קדמוניות ד', ח') האומר – "יקריא הכהן הגדול...". (ה"מנחת חינוך", כאן, אומר  
– "אם כן עד שאול המלך ע"ה לא נתקיימה מצוה זו", אך כנראה כוונתו דוקא למלך ואין לו  
מקור על שאול ב"הקהל").

[הרב אביגדור נבנצאל מעיר: לכאורה הראשון שקרא הי' יהושע בן-נון כמו שנאמר לו מפי משה  
תקרא את התורה הזאת].

כנראה שנתר לנו רק קובץ אחד של דברי־דרשותיו של המלך ב"הקהל" – דבריו של שלמה המלך בספר "קהלת".

### "קהלת" בהקהל

שבע פעמים נאמר "קהלת" בספר עצמו ("קהלת"/"הקהלת") וקרוב לודאי שהכוונה לשלמה בן דוד "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים" (קהלת א, א).

"שלשה שמות נקראו לו – ידידה, שלמה, קהלת" (שיר השירים רבה א', קהלת רבה א', ב) נראה ששם זה – "קהלת", מלבד כינוי של שלמה, משמעות נוספת לו. גם על כך עמדו חז"ל:

"למה נקרא שמו קהלת? – שהיו דבריו נאמרין בהקהל, ע"ש שנאמר אז יקהל שלמה..." (קה"ר א, ב) פשוטם של דברים הוא – שספר קהלת הוא דברי שלמה שנאמרו ב"אז יקהל שלמה". פסוק זה נאמר עם חנוכת־המקדש ע"י שלמה<sup>5</sup>, אך הכוונה הרחבה היא "שנאמר בהקהל" – לא בזמן של התקהלות־העם, אלא דוקא בזמן של התקהלות לשם מצוות "הקהל", כך הבינו כמה מחכמי ישראל:

1. ספר "המנהיג" לר' אברהם אבן הירחי (הלי סוכה סי' נ"ז): "אני מצאתי טעם יפה כי שלמה המלך ע"ה בחג אמרו (ל"קהלת") בהקהל כמו שכתוב "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות" והוא אמרו בחג ב"הקהל" להוכיח את ישראל ע"כ יתכן לאמרו בחג..." (ב"מחזור־רבה" לסוכות, עמ' ק"ב, הביא ענין זה בשם אבודרהם אך עפ"י סגנונו – מקורו ב"מנהיג" הני"ל).

2. "מנורת המאור", לר' יצחק אבוהב (סי' קנ"ג, עמ' 320, מהד' מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"א): "... יש מקומות שנוהגים לקרות קהלת ביום שמיני־עצרת לפי שכתוב בו "תן חלק לשבעה וגם לשמונה" (קהלת י"א, לב) אלו שבעת ימי החג ושמיני עצרת. ועל כי שלמה עליו השלום, בחג אמרו ב"הקהל", שנא': "בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות, וגו', קהלת את העם" (דברים ל"א י"ב) וכתוב: "ויקהלו אל המלך שלמה... בירח, וגו'" (מל"א ח, ב) ואז אמרו, ע"כ יתכן לאמרו בחגי".

3. האדר"ת (קובץ "הקהל", ירושלים תשל"ג, עמ' מג): "ולא רחוקה היא השערתני מאז שמגילת־קהלת חיברה שלמה המלך ע"ה לקרותה אז (ב"הקהל") וזהו שם "קהלת" והיינו בבאור התורה שקרא, ועשאו אח"כ ספר בפני עצמו, וכך מצאתי אחרי־זה, ראיתי בספר המנהיג, ובספר מנורת־המאור, אלא שדבריו מפליאים".

4. הנצ"י"ב (בפתיחה לשיר־השירים): "כבר מלתנו אמורה בביאורי הרחב־

5. ראה להלן "הקהל־של־שלמה".

דבר על ספר במדבר (כ"ט, יב), דשלמה המלך אמר ספר קהלת בחג הסכות...".

נמצאו למדים שמגילת קהלת היא, כפי הנראה, אוסף דברי חכמתו של שלמה במעמדי "הקהל" במשך ארבעים שנות מלכותו – גם התוספתא (ידיים ב, ו) אומרת "רי שמעון בן מנסיא אומר שיר־השירים מטמאה את הידיים מפני שנאמרה ברוח הקודש, קהלת אינה מטמאה את הידיים שאינה אלא מחכמתו של שלמה...".<sup>6</sup> סעד לדיעה זו נמנים מדרשים רבים בדברי חז"ל הקושרים פסוקים בקהלת לחג הסכות דוגמת "תן חלק לשבעה וגם לשמונה" שבקהלת, הנדרש – אלו שבעת ימי החג ושמיני עצרת, (עירובין מ ע"ב), ודרשות רבות נוספות.

על חבורו של קהלת נאמר במפורש כי לא שלמה המלך כתבו אלא – "חזקיה וסיעתו כתבו ישעיהו, משלי, שיר השירים, וקהלת" (בבא בתרא ט"ו ע"א). יש להבין את הדברים כך – מכיוון ש"קהלת" אינו אלא לקט וקובץ של דברי שלמה במעמדי "הקהל" שונים, לא שלמה אישית הוא זה שקיבץ וחיבר את הדברים לכדי ספר אחד, אלא הדברים חוברו יחד בתקופה מאוחרת יותר. איסוף החומר נעשה ע"י חזקיה וסיעתו.<sup>7</sup> רמז לדבר אפשר למצוא באחד הפסוקים האחרונים בספר – "דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד" (קהלת י"ב, יא)<sup>8</sup>. דרשות ופרושים רבים נאמרו בפסוק זה, אך נראה, שכך הוא הצעת הדברים:

6. ראה ב"לבוש", או"ח תרס"ג, ב' וכן ב"ארחות־חיים" לר' אהרן הכהן מלוניל, הל' לולב, מ"ג.

7. הסבר זה, שחז"ל אמרוהו, מסביר את עובדת המצאותן של מטבעות לשון וביטויים מאוחרים ב"קהלת" המיוחס לשלמה. וראה "דעת־מקרא" במבוא לקהלת, עמ' 18. על "חזקיה וסיעתו" אאריך, אי"ה, במקום אחר.

8. על חשיבותו של פסוק זה, כמציון את ספר "קהלת" כולו יעידו דברי מסכת סופרים פט"ז, הי"י (עפ"י מהד' הימער. בדפוסים – פי"ז ה"א) – "דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד, כולם נתנו מרועה אחד, רועה אחד אמרן, וכולן מצילין אותן מפני הדליקה; וספרי אגדתא אף־על־פי שלא נתנו ליכתב, מצילין אותן מפני הדליקה, מה טעם, עת לעשות לה' הפרו תורתך". כוונתו – דברי קהלת (שקדושתו כשאר כתבי־הקדש, ע"פ ידיים פ"ג מ"ה) מצילין אותן מפני הדליקה, וספרי אגדתא... ג"כ מצילין אותן...". ספר קהלת לא מצויין בשמו, אלא בפסוק אחד ממנו – לדעתנו – פסוק המפתח בעריכתו של "קהלת". פסוק זה ופסוקי "הקהל" נדרשים בתוספתא סוטה כבסיס וכפתיחה לענין הקהל (פ"ז 9, 12, ליברמן) וראה דברי ליברמן בביאורו הארוך (עמ' 679) "וכל הבריתות והדרשות באו כאן אגב משנתנו פ"ז מ"ח העוסקת בקריאת המלך בזמן הקהל". ודבריו המפורשים שם (עמ' 684) – "ומטעם זה הקדימו לעיל את המעשה ברי' יוחנן בן ברוקא ואמרו היכן היתה הגדה? הקהל את האנשים וכו' מה דרש בה וכו' והיא דוגמא לדרשה בפרשת הקהל".

ומעניין שנדרשים שם (בשם ר' אלעזר בן עזריה, להלן), פסוקים אלו:  
א. "הקהל את העם האנשים והנשים והטף..." (דבי ל"א, יב) – הצווי על מצוות הקהל ("פרשת־המלך"), (שהדעות חלוקות אם נקרא ב"הקהל" אם לאו).  
ב. "את ה' האמרת היום..." (דבי כ"ו, י"ז-י"ח) – אחד הפסוקים שהמלך קורא בקטע "כי תכלה לעשר".

ג. "דברי חכמים כדרבנות... מרועה אחד" (קהלת י"ב, יא) – שלפי דברינו הן הן הדרשות שהמלך (שלמה) דרש ב"הקהל". לפי אחת הנוסחאות בתוספתא סוטה (ליברמן, שם) סיום הדרשה הוא – "תלמוד לומר דברים, הדברים, אלה הדברים", רומז לתחילת ספר־דברים ("אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל..." דבי א, א) שהוא, לדעת תנא־קמא במשנה ובתוספתא, תחילת קריאת־המלך ב"הקהל" – "קורא מתחילת אלה הדברים..." מכל הני"ל עולה, שדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה ("דור עשירי לעזרא הספר" (ירו' ברכות פ"ד ה"א, ז' ע"ד) – "על בימת עץ אשר עשו לדברי"), משלבת בתוכה את הצווי, את הקריאה־בספר ואת הדרשה בעל־פה – ועושה אותם "חטיבה אחת בעולם".

וקרוב בעיני שכל מעשה פגישתם של ר' יוחנן בן ברוקה ור' אליעזר חסמא עם ר' יהושע רבם אירע באחד מימי חג הסוכות של מוצאי־שביעית. וזה שהענין היה סמוך, או ממש בתוך יום־טוב עולה מלשון "והקבילו פני ר' יהושע..." שענינו "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל" (ראש השנה ט"ז ע"ב), וכן כתב רש"י בחגיגה ג' ע"א, ד"ה "להקביל פניו" – "יוס־טוב היה שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלות פנים..." ("יצויין שבנוסח הסוגיא בחגיגה בא הקטע "אתה ה' האמרת... דתבי שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד..." שאף הוא מקריאת־המלך ב"הקהל". עוד לענין הנוסח שם – בקטע האחרון, על הפסוק מקהלת – "ואף הוא פתח ואמר..." שהמהרש"א נתנו ענין לדברי ר' יהושע עצמו ולא, כפשט התוספתא לר' אלעזר בן עזריה, אך אין זה משנה כלל). וכעין זה פירש בעל "קרבן־העדה" בירושלמי סוטה פ"ג ה"ד, י"ח ע"ד, וחגיגה פ"א ה"א, ע"ה ע"א – "... יוס־טוב היה שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל" (לגבי הנוסח שם – בשני המקומות מובא רק חלקה הרקאשון של הדרשה – הנצרך לענין הסוגיא שם), וכעין זה גם בעל "עץ יוסף" במדבר רבה י"ד, ד (יא) (הנוסח שם כולל את כל הדרשה, כולל הפסוק "שמע ישראל, וכמו בבבלי חגיגה – "ואף הוא פתח ואמר..." בקטע השלישי).

(במכילתא בא פט"ז (מהד' ורביץ עמ' 58) הספור שונה ("כבר שבתו...") וכן באבות דר' נתן פ"ח (מהד' שכטר, עמ' לד, נו"א) מובא הספור בשנוי – הקטע הראשון ("הקהל") והאחרון ("דברי חכמים") ללא הקטע האמצעי ("האמרת"). אף תחילתו שונה – "לעת זקנותו של ר' יהושע נכנסו תלמידים לבקרו..." ללא ענין "הקבלת הפנים").

בניתוחה של דרשה זו עסקו כמה חכמים:

צונץ (הדרשת בישראל, עמ' 165, הע' 23-24), אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 7-426) ליברמן (תוספתא כפשוטה, סוטה, בביאור הארוך עמ' 679-684).

היינמן (דרשות בציבור בתקופת התלמוד, עמ' 31-33) "דרשה זו היא אחת הקדומות ביותר שבידנו שאפשר לזהותה בוודאות כדרשה כפי שנדרשה בפני הצבור... לא יכול להיות ספק כי זו דרשה ממש שנדרשה בע"פ (כדעת צונץ), אך הוא טוען שעיקרה של הדרשה הוא הקטע השלישי העוסק בפסוק זו מקהלת שענינה של הדרשה "דברי־תורה פרוץ ורביץ". את דעתו ש"אף לא

"דברי" החכמה/דברים"חכמים", אלו הדברים שנאמרו עד כאן. כדרבנות וכמשמרות נטועים" – כדרבן (מלמד הבקר) וכמסמר הנטוע בקצה הדרבן – מכוון את האדם (ספרי, עקב. ירו' סנהדרין פ"י ה"א, כ"ח ע"א).

"בעלי אסופות" הם אוסף של דברים מפוזרים, דברים שנאמרו בהזדמנויות שונות, במעמדי "הקהל" שונים ונאספו יחד. לשון "אסופות" עולה יפה הן למושג האסיפה של הדברים המפוזרים (דברי שלמה), והן למושג "חג האסיף" שמו הנוסף של חג הסוכות – מועד "ההקהל"<sup>9</sup>.

"נתנו מרועה אחד" – שלמה, הוא האחד שאמר, אע"פ שבזמנים נפרדים. (זוהי דעת רבנו תם)<sup>10</sup>.

נמצאנו למדים כי "קהלת" הינו אסיף של דברי שלמה ב"פרשות הנדרשות" במעמדי "הקהל" השונים בחג האסיף שנאספו יחד ע"י חזקיהו וסיעתו.

### "הקהל" של שלמה

הבאנו לעיל את דברי חז"ל – "למה נקרא שמו קהלת? שהיו דבריו נאמרין בהקהל ע"ש שנאמר אז יקהל שלמה..." (קה"ר א, ב). "אז יקהל שלמה" פסוק הוא עם סיום בניית המקדש וחנוכתו – "אז יקהל שלמה את זקני ישראל את כל ראשי המטות נשיאי האבות לבני ישראל אל המלך שלמה ירושלים להעלות את ארון ברית ה' מעיר-דוד היא ציון. ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח-האיתנים בחג הוא החודש השביעי... ויסב המלך את פניו ויברך את כל קהל ישראל וכל קהל ישראל עמד... ויעמוד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל ויפרש כפיו השמים... ויעמד ויברך את כל קהל ישראל קול גדול לאמר... ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול (מל"א ח' א"ס"ה).

אף כאן בחנוכת המקדש שבע פעמים לשון "קהל" כשבע פעמים "קהלת", ב"הקהלת". לכאורה היה ניתן לאמר כי חנוכת המקדש נערכה "בירח האיתנים בחג" – במוצאי שמיטה וכל מעמד זה – מעמד "הקהל" הוא.

ייתכן שכל שלש הדרשות הנזכרות בו נדרשו באותה ההזדמנות, שכן הן מתייחסות לפרשיות או לסדרים שונים" יש, כמוכן, לדחות ולהעמיד – כמצויין לעיל – כדרשה אחת בענין הקהל שכל צלע וצלע בה מתייחס יפה לקודם לו ולבא אחריו.

דבר אחד נעלה מעל לכל ספק – גם אם אין שלש הדרשות שבתוספתא דרשתו המאוחדת של ר' אלעזר בן עזריה, הרי שכך הבין אותן עורך התוספתא, שנתן יחדיו ובסדר זה דווקא. אם הוא הבין כך אין אצלנו מי שיכול לחלוק עליו.

9. עוד להסבר "אסופות", אך הסבר שונה לכלל הפסוק, ראה בקהלת עם פרוש "דעת-מקרא" כאן.

10. ראה דעת מקרא כאן, עמ' ע"ו הע' 12.

ברם, מסורת בידינו ב"סדר עולם רבה" (פי ט"ו)<sup>11</sup> האומרת "בחצי היובל נבנה הבית בשנה הרביעית בשבוע וכן לשלמה שנא' ובשנה הרביעית יסד בית ה' בירח זיו" (מל"א ו, לז). ע"פ זה יוצא שתחילת הבנין – יסד בית ה' היה בשנה הרביעית לשמיטה (שהיא גם שנה ד' לשלמה), ואם כן שנת סיום הבניה, לאחר שבע שנים "ובשנה האחת עשרה בירח בול הוא החדש השמיני כלה הבית לכל דבריו ולכל משפטו ויבנהו שבע שנים" (מל"א ו, לח), בשנתו ה"י"א של שלמה גם היא שנה רביעית לשמיטה, ואיננה שמינית וממילא אין בה "הקהל". גם אם נטען שיש הבדל בין שנת מלכותו של שלמה – שיש למנותה מניסן, שנא' "...בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל" (מל"א ו, א) ובין שנת השמיטה הנמנית מתשרי – עדין לא הגענו לחנוכת המקדש בשנתו ה"י"א של שלמה שתחול במוצאי שמיטה... יש, ע"כ, להסביר ענין זה ב"מעין הקהל". בנין הבית ארך שבע שנים<sup>12</sup> ובסיומן חנוכתו. וערך שלמה את חנוכת המקדש כעין "הקהל" – לאחר שבע שנים, בירח האיתנים, בחג, כשהמלך עומד במקדש וקורא או דורש וכיו"ב. אם נקבל מסורת זו, ששנת 4 לשלמה היא גם שנת 4 לשמיטה, נוכל לערוך את שנות השמיטה ומעמדי הקהל בימי שלמה, כך:

שלמה עלה למלוכה בשנת השמיטה – לאחר ניסן (ע"פ המסורת ש"בעצרת מת דודי), או שעלה למלוכה בשנה שלאחריה, עד שבט (שהרי אם עלה בתוך אדר, לא היתה "עולה לו שנה")<sup>13</sup>. שנת 1 לשלמה היא מניסן של שמיטה, עד ניסן שלאחריה כלומר באמצע השנה, בתשרי – שנת אחת לשמיטה, חל "הקהל" הראשון של שלמה.

(אם עלה למלוכה בין תשרי לשבט, הרי ש"הקהל" זה היה האחרון בימי דויד).

11. ועין ב"סדר זמנים" שם.

12. אם נדייק הרי שבנין הבית ארך שבע שנים ומחצה – מירח זיו של השנה הרביעית עד ירח בול של השנה האחת עשרה – מאייר שנת 4 עד חשוון שנת 11. עד חנוכתו של הבית המתין שלמה עוד י"א חדש – עד ירח האיתנים (תשרי) של שנתו ה"12, שוב מעין "הקהל", בתחילת השנה שלאחר מכן.

13. אם נאמר ששלמה עלה למלוכה לאחר תשרי של מוצאי-שמיטה (שנה 1 לשמיטה), הרי שבאותה השנה התקיים ה"הקהל" האחרון שבימי דוד. חשבון זה עולה יפה עם מספר רמיזות בפסוקים כפי שנראה להלן (דברים אלו מובאים בהערה ולא בגוף המאמר, כי לדעתנו עדיף נוסח וחשבון הירושלמי, ועמו "מנורת המאור" ש"במוצאי-שמיטה מלך ירבעם על ישראל" ולא נוסח ה"סדר עולם" ששנת הקמת בית המקדש היתה שנת 4 לשמיטה ולשלמה):

דבה"א כ"ג, א – "ודויד זקן ושבעימים וימלך את שלמה בנו על ישראל". ואחר פסוק זה בא סכום פעולתיו של דוד, בממלכה ובמקדש (פרקים כ"ג-כ"ז). המשכה של כותרת זו הוא בדבה"א כ"ח, א – "ויקהל דויד את כל שרי ישראל..." ועד סוף פרק כ"ט (פסי כ"ב) דוד מצווה

| הקהל  | שמיטה | שנת 0 לשלמה | בתשרי | 1 לשלמה |
|-------|-------|-------------|-------|---------|
| מתשרי | 7     | בתשרי       | 8     | מתשרי   |
| מתשרי | 14    | בתשרי       | 15    | מתשרי   |
| מתשרי | 21    | בתשרי       | 22    | מתשרי   |
| מתשרי | 28    | בתשרי       | 29    | מתשרי   |
| מתשרי | 35    | בתשרי       | 36    | מתשרי   |

ע"פ טבלה זו – בימי שלמה קוימו ששה מעמדי "הקהל" (אם עלה לשלטון בין תשרי לשבט, שנת אחת לשמיטה – רק חמישה מעמדים אלו). אפשרות אחרת לחשבון זה – שנת 4 של שלמה, היא שנת 4 לשמיטה, אך שנת שלמה מתחילה בניסן שבתוך שנת השמיטה המקבילה, שלמה עולה למלוכה לאחר ניסן – שנת 1 לשמיטה – נקבל טבלה כזו:

את ישראל – שלמה בנו מלך תחתיו והוא יקים את המקדש עם כל האוצרות שהכינו דוד וקודמיו לשם כך. פרק כ"ח מרכב מדברי דוד אל העם ואל שלמה בנו – בנוכחות העם. פסי אי והמשכם (!) בפסוקים כ"א. בפסוקים יא"ט בא תוכן המגילה שדוד מוסר לשלמה ובה פירוט תבנית המקדש – כפי שפותח בפסוק י"א – "ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם..." וכפי שמשכם בפסוק י"ט – "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית". בפסוק כ"א מוסר דוד לשלמה את כל מערך הכהנים והלוויים והעם שפורטו בפרקים כ"ג-כ"ז. פרק כ"ט, הוא המשך דברי דוד באותו מעמד וגם כאן פתיחתו בלשון "הקהל" כפתיחת פרק כ"ח (וענינים פנימיים נוספים). כ"ט, טו – מוכיח שמדובר בסוף ימיו של דוד (וכל הענין הוא המשך לכ"ג, א) – "כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו כצל ימינו על הארץ ואין מקוה".

לאחר דברי דוד – "ויהאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא בשמחה גדולה..." (כ"ט, כב), מקביל למצב בימי שלמה עם חנוכת המקדש בהקהל – "יהודה וישראל רבים כחול אשר על שפת הים לרוב אוכלים ושותים ושמחים" (מלא' ד, כ) ובדברי שלמה ב"הקהל" – "אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכל ולשתות ולשמוח..." (קהלת ח, טו) וכן "לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב-טוב ייך..." (קהלת ט, ז).

בשני פרקים אלו, שהם מעמד אחד – מעמד הסיום של דוד מצויין חמש פעמים לשון "הקהל" – כ"ח, א, ח. כ"ט, א, ופעמיים בפסוק כ.

אולם בכל זה אין כדי להעמיד את הארוע ב"הקהל" דווקא, אלא בהתקלות ראשי העם לשמיעת דבריו של דוד קודם מותו ולהמלכתו השניה של שלמה (כ"ט, כב).



| שמיטה       | שנת   | הקהל    | מתשרי |
|-------------|-------|---------|-------|
| שנת 6 לשלמה | בתשרי | 7 לשלמה | מתשרי |
| 13          | בתשרי | 14      | מתשרי |
| 20          | בתשרי | 21      | מתשרי |
| 27          | בתשרי | 28      | מתשרי |
| 34          | בתשרי | 35      | מתשרי |

עפ"י טבלה זו חמש שמיטות וחמישה מעמדי "הקהל".

— ★★★ —

חשבון אחר לחלוטין עולה לנו עפ"י הירושלמי (עבודה זרה פ"ז ה"א) – "אמר ר' יוסי בר' יעקב במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל". אם נערך חשבון זה הרי שנתו ה-40 של שלמה תחילתה בניסן, ועולה לשלמה כשנה גם אם לא מלך עד סופה. יתכן ששנת ה-40 לשלמה, היתה שנת שמיטה (מתשרי שנת 39 עד תשרי 40), ובה בשנה שמת שלמה מלך ירבעם, והרי חציה השני של שנת ה-40 לשלמה – מתשרי 40 הוא "מוצאי שמיטה", אם כך יש לצייר את שמיטות ו"הקהל"יים של שלמה בטבלה כזו:

| שמיטה       | שנת   | הקהל    | מתשרי |
|-------------|-------|---------|-------|
| שנת 4 לשלמה | בתשרי | 5 לשלמה | מתשרי |
| 11          | בתשרי | 12      | מתשרי |
| 18          | בתשרי | 19      | מתשרי |
| 25          | בתשרי | 24      | מתשרי |
| 32          | בתשרי | 33      | מתשרי |
| 39          | בתשרי | 40      | מתשרי |

עפ"י חשבון זה – בימי שלמה שש שמיטות ולהן ששה מעמדי "קהל". ברם, אם נאמר ששלמה מת קודם תשרי שנה 40, הרי שבימי מלכותו התקיימו רק חמישה מעמדי "הקהל". אפשר, כמובן, להעמיד את החשבון ששלמה מת לאחר "הקהל" של שנת ה-40 (בין תשרי לאדר שנת 40), אך כפי שנראה להלן, עדיף החשבון של מות שלמה קודם ל"הקהל" שנת ה-40. חשבון דומה לשמיטין ו"הקהל" של שלמה עולה מ"מנורת המאור" לר'

ישראל אלנקאוה<sup>14</sup> – "מצינו בירבעם שלא עבד עבודה זרה אלא מפני גסות הרוח, שאותה שנה שמלך שביעית היתה..." אם אכן נאמר ששנת הארבעים של שלמה תחילתה בניסן של שמיטה – ושלמה מת קודם לתשרי, ובה עולה ירבעם למלוכה יתקבל לנו חשבון זה:

| שמיטה | הקהל              |
|-------|-------------------|
| מתשרי | 5 לשלמה           |
| מתשרי | 12                |
| מתשרי | 18                |
| מתשרי | 25                |
| מתשרי | 32                |
| מתשרי | 39, לאחר מות שלמה |

(עפ"י חשבון זה יוצא ששלמה עלה למלוכה בין אדר שנת 3 לשמיטה לבין שבט שנת 4 לשמיטה).

חשבון זה עפ"י "מנורת המאור" עולה גם עפ"י הירושלמי בעבודה זרה (לעיל) ולכן נראה לנו לאמר – שנה שמת בה שלמה, שנתו ה־40, שנת שמיטה היתה (מתשרי 39 עד תשרי 40). מניסן של שמיטה נמנית לשלמה שנתו ה־40. שלמה מת באלול של אותה השנה, ובאותו החודש עולה ירבעם למלוכה כך עפ"י הירושלמי – "במוצאי שמיטה מלך ירבעם" שהרי לא עלתה לו שנה<sup>15</sup> וכך עפ"י "מנורת המאור" – "שנה שמלך בה, שמיטה היתה" – בחדשה האחרון. עפ"י חשבון זה עולה כי בימי מלכותו של שלמה היו שש שמיטות (בשנות מלכותו ה־4, 11, 18, 32, 39) וחמישה מעמדי הקהל (תשרי 5, 12, 19, 26, 33).

מכאן גם עולה כי סיום בנין הבית, שהיה בחשון שנת אחת עשרה לשלמה, היה בתחילת שמיטה. שלמה המתין בחנוכתו עד תשרי שלאחריו בשנתו ה־12 ובמעמד "הקהל" של מוצאי שביעית גם חנך את המקדש. כך עולה יפה לשון "הקהל" השב וחוזר בתאור חנוכת המקדש<sup>16</sup>.

14. מהדי ענעלאו, ניו-יורק, תרצ"ב, פרק הענוה, עמ' קצ"ה (והביאו ר' ראובן מרגליות ב"מרגליות היים" ח"ב, עמ' 172, י"ט) ואין זו "מנורת המאור" לר"י אבוהב שהובא לעיל.

15. ויש לומר שלמלכי ישראל מונים מתשרי ולא מניסן והדברים עולים יפה לפתרון הבדלי-השנים במנין, מלכי-ישראל ומלכי-יהודה. (וראה אנצ' מקראית ד', כרונולוגיה. ח', שנה). הרב אביגדר נבנצאל מעיר:

בגמרא אמרו שרק למלכי עכו"ם לתשרי מנין. ואולי כשם שלכורש שמלך כשר הי' מנו מניסן כישראל, כך למלכי עשרת השבטים שרשעים היו מנו מתשרי כאמות העולם.

16. נציין מספר פסוקים ב"קהלת" הנקשרים לחנוכת-המקדש:  
 "אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכל ולשתות ולשמח" (קהלת ח, טו) – "יהודה וישראל

במשך חמישה מעמדי הקהל אלה, שאחד מהם היה גם חנוכת־המקדש, אמר שלמה "פרשות הנדרשות בה", מלבד מה שקרא בספר התורה. "פרשות־דרשות" אלו נאספו מאוחר יותר לכדי ספר אחד הוא "קהלת" – שדבריו נאמרים ב"הקהל".

### "הקהל" של רחבעם

עפ"י החשבון שערכנו לעיל עולה כי שנתו האחרונה של שלמה, שנת מלכותו הארבעים, תחילתה בניסן שבתוך השמיטה. שלמה מת, כפי שראינו, קודם לתשרי של מוצאי־שמיטה (אולי אף בתוך אלול) בתוך שנתו ה־40<sup>17</sup>. רחבעם בן שלמה עולה למלוכה קודם תשרי שנת ה־40 לשלמה וכמובן ששנה זו נחשבת שנה (ראשונה) גם לרחבעם (לפי שהיא למעלה מחודש ימים קודם לניסן), בנוסף להיותה שנת ה־40 לשלמה.

רחבעם נערך למעמד ה"הקהל" – חודש ימים לאחר המלכתו, מעמד האמור להערך בתשרי של שנתו הראשונה (שנת 40 לשלמה). מעמד זה אמור להערך – "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר (ירושלים) הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך..." מעמד זה הוא הראשון של רחבעם כמלך, לאחר 40 שנות שלטון של שלמה אביו, בהם התקיימו חמישה מעמדים כאלו, מהם מהדהדים באזני העם דברי שלמה, ב"קהלת".

אולם מעמד זה לא נערך "בבוא כל ישראל" –

"וילך רחבעם שכס כי שכס בא כל ישראל להמליך אותו" (מל"א י"ב, א) – המעמד בשכס מביא לפלוג ממלכת־שלמה, "והמלך רחבעם התאמץ לעלות במרכבה לנוס ירושלים". תחת שלטונו של רחבעם בן שלמה נותרו רק בני יהודה ובני בנימין –

"וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אליהם וישיבו העם את המלך דבר לאמר מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן־ישי לאהליך ישראל עתה ראה ביתך דוד וילך ישראל לאהליו. ובני־ישראל היושבים בערי יהודה וימלוך עליהם רחבעם... לא היה אחרי בית־דוד זולתי שבט יהודה לבדו... ויבא רחבעם ירושלים ויקהל את כל בית יהודה ואת שבט בנימין... אמר אל רחבעם בן שלמה מלך יהודה ואל כל בית יהודה ובנימין ויתר העם לאמור..." (מל"א י"ב, טז־כג).

רבים כחול אשר על שפת היס לרב אכלים ושותים ושמיים" (מל"א ד, כ).

"לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלקים את מעשיך" (קהלת ט, ז) שהוא בת הקול שנאמרה לישראל כשאכלו ביוה"כ בחנוכת המקדש.

17. ואולי אפשר לומר ששלמה הכין לעצמו דברים לקראת ההקהל שלא זכה לו ובהם רמיזות לגבי בנו ויורשו רחבעם, וכנגדו, ירבעם ה"מורד במלכות" – כך קהלת ד', יג־טו. י, טז־יז.

ב"הקהל" זה של רחבעם לא "בבוא כל ישראל... האנשים, הנשים והטף וגרד... אלא רק בני יהודה, ובני בנימין ו"בני ישראל היושבים בערי יהודה".

אפילו אם ניסו בני ממלכת ישראל לעלות לרגל לירושלים הרי שירבעם מנע מהם – "שהניח פרודסאות על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל". (אמנם אביה בנו איפשר לעלות לרגל "שביטל פרודסאות שהושיב ירבעם על הדרכים" (מועד קטן כ"ח ע"ב). על אביה מצאנו – "המשיח הזה (בן־יוסף) משבט אפרים הוא, ומזרע ירבעם בן נבט הוא, מבנו אביה שמת בצעירותו..." (זוהר חדש נ"ו ע"א). ונראה שאביה אפשר לעלות לרגל בסוכות־הקהל זה ומת אחר־כך).  
עלוב למדי היה הקהל־של־רחבעם מול חמשת מעמדי הקהל־של־שלמה אביו...

### "הקהל" של ירבעם

מדוע לא עלה כל ישראל למעמד הקהל? האם רק בגלל סירובו של רחבעם להקל – "מעבודת־אביך הקשה, ומעולו הכבד אשר נתן עלינו..." (מל"א י"ב, ד)?

תשובה לכך טמונה במנהיגו של המרד בשכם – ירבעם בן־נבט. יש להזכיר כי ירבעם לא היה "קוטל־קנים". כבר בימי שלמה היה פקיד רס־דרג בממלכת שלמה – "והאיש ירבעם גבור חיל וירא שלמה את הנער כי עושה מלאכה הוא ויפקד אותו לכל בית יוסף". ויש לזכור כי ירבעם, בן אפרים הוא, ושכם היא בירת אפרים ומנשה. כבר בימי שלמה מרד בו ירבעם<sup>18</sup> וברח למצרים כ"מורד במלכות". והנקודה החשובה – לירבעם ניתנה נבואת־האמת של אחיה השילוני – "וויאמר לירבעם קח לך עשרה קרעים כי כה אמר ה' אלהי ישראל הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרה השבטים... ולבנו אתן שבט אחד... ואותך אקח ומלכת בכל אשר תאווה נפשך והיית מלך על ישראל... ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד ונתתי לך את ישראל" (מל"א יא, כט־לט) על־מנת לחזק את הממלכה בידי, לאחר המעמד בשכם, נקט ירבעם במספר פעולות – הוא הקים עגלי־זהב בבית־אל ובדן, הקים בית־במות, מעמיד "כהנים אשר לא היו מבני לוי"<sup>19</sup>. אחת הפעולות החשובות בהם נקט ירבעם הוא החג בחדש השמיני – "ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה עשר יום לחדש כחג אשר ביהודה" (מל"א י"ב, לב), כלומר ירבעם העביר את חג הסוכות – "כחג אשר

18. ויש מקום להאריך בסיבותיו של המרד – סיבות רעיוניות־דתיות וסיבות חברתיות־כלכליות.

19. ראה באריכות מאמרי "לברור הבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה (בימי ירבעם בן נבט)" ספר יעקב לסלוי, ת"א, תשמ"ה, עמ' 215-235. ועדיין הדברים צריכים הרחבה...

ביהודה", מן החודש השביעי (תשרי) אל החודש השמיני (חשוון). וכמובן נשאלת שאלה חמורה – היאך העזו ירבעם לבטל חג המפורש בתורה ולהמציא במקומו חג אחר, חדש אחד מאוחר יותר? היאך הלך העם, שהיה דבק בתורה (ואפילו איזבל צריכה היתה לביים משפט־אמת כדי לפייס את דעת העם) אחרי ירבעם??  
על-כך עונה ר' ראובן מרגליות<sup>20</sup>:

"הפתרון לכך ניתן במילים – "... בחדש אשר בדא מליבו" (מל"א י"ב, לג) לפי ההבנה הרגילה – שהעביר החג מתשרי למרחשוון, הן היה לכתוב לאמר – "בחג אשר בדא מלבו", מהו "בחדש אשר בדא מליבו"? אולם באמת לא חג בדא ירבעם כי אם "חודש" ולכן עלה בידו להטעות את ישראל... לא נפלאות איפה, שירבעם בדא חודש מלבו, כלומר עבר אלול וע"י זה הועברו החגים שבחודש השביעי לחודש השמיני לפי קביעת חכמי-ישראל (וכותב ספר מלכים) שלא הודו לו שהם כינו את החודש ההוא "שמיני", בעוד שירבעם חשב אותו לשביעי וקבע החג בט"ו בו – ככתוב... כלומר ירבעם אינו "ממציא חג חדש שאינו כתוב בתורה וקובע אותו בחדש השמיני, אלא "חודש" הוא "בדא מליבו", ירבעם מעבר את אלול שבשלהי השמיטה<sup>21</sup> ולחדש הנוסף הוא קורא "אלול ב" או "חודש העבור", ללא נקיבת מספרו, החדש שלאחריו – "השמיני", ע"פ חשבון ספר מלכים – הוא לדעת ירבעם "החדש השביעי", לפי ש"חדש העיבור" אינו נספר. יש לזכור שירבעם – "תורתו לא היה בה שום דופי" ו"כל תלמיד-חכמים דומין לפניהם (לפני ירבעם ואחיה) כעשבי השדה" (סנהדרין ק"ב ע"א ועוד). וגם טיעון הלכתי יש כאן – רש"י במקום (כנראה עפ"י מדרש קדום) "בחדש השמיני – דרש להם הוא חדש האסיף ובו ראוי החג להיות". כשם שאנו מעברים אדר ע"מ לשמר על "חדש האביב" עבר ירבעם אלול ע"מ לשמר על סוכות כ"חג האסיף"<sup>22</sup>.

היוצא לנו מדברינו הוא, שירבעם העולה למלוכה בשמיטה/מוצאי שמיטה

20. בספרו "המקרא והמסורה", ירושלים, תשכ"ה, עמ' נד"נו (נדפס לפני כן בקובץ "בית הכנסת", ת"א, חשוון תשי"ח).

21. עבור השנה לפני החג ולפני רה"ש נוגד את ההלכה, תוספתא סנהדרין, פ"ב, ה"ג וסוגית הגמרא בסנהדרין י"ב ע"א.

22. כמובן שמדובר כאן קודם שנקבע הכלל ש"אין מעברין אלא אדר" (סנהדרין י"ב ע"א). הרב אביגדר נבנצל מעיר:

כלל זה מסתמא מימות מרע"ה. אין צורך בחידוש זה, אלא, שירבעם לא מודה במרכזיותה של ירושלים, וממילא אם לא בסמכותה של הסנהדרין שבירושלים נגד הסנהדרין שלו שרוב ישראל מכיר בה, וממילא אם עיברה הסנהדרין שלו את אדר, והסנהדרין שבירושלים לא עיברה נוצר פער של חודש. (כמדומני פירוש זה ראיתי בדעת סופרים.)

— באלול של שמיטה — מעבר מיד את השנה "בחדש אשר בדא מליבו", ומזיז את תשרי של מוצאי שמיטה חדש אחד קדימה — למרחשון. בעל ספר מלכים מכנהו "החדש השמיני" כנהוג ביהודה<sup>23</sup>, אך עפ"י "תורתו של ירבעם שאין בה דופי" היה זה "החדש השביעי". בחדש זה קבוע מעצמו חג — "בחמישה עשר יום לחדש — כחג אשר ביהודה".

אולם חג סוכות זה "בחמישה עשר יום לחדש" אינו סוכות של כל שנה. בתחילת הפרשה אומר הכתוב "ויואמר ירבעם בלבו עתה תשוב המלוכה לבית דוד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני שבו אל רחבעם מלך יהודה" (מל"א י"ב, כו-כז).

הגמרא, הן בירושלמי והן בבבלי<sup>24</sup> מסבירה פסוקים אלה כך: "אמר ר' יוסי בר' יעקב במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל. הה"ד מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם — אמר (ירבעם) אנא מתבעי מיקרי — קאים אנא, ואינון אמרין מלכא דאתרא קדים, ואי מקרי תיניין — גנאי הוא לי, ואי לא נקרי — בזיון הוא לי, ואי מרפינון — אזלו סלקון אינון שבקון יתי ואזלו לון גבי רחבעם בן שלמה, הה"ד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם. מה עשה — עשה שני עגלי זהב..." (אמר ירבעם) אם נעלה לרגל ועומד אני לקרוא במשנה התורה, יאמרו — מלך המקום (יהודה) קודם, ואם אקרא שני לו — זהו גנאי לי, ואם לא אקרא כלל — בזיון הוא לי, ואם אני מניח את העם לעלות לבדם בודאי יעזבוני וילכו אצל רחבעם אדניהם) (תרגום ע"פ "פני משה" בירושלמי ע"ז פ"א ה"א).

וכעין זה בבבלי (סנהדרין ק"א ע"ב):

"אמר רב נחמן גסות הרוח שהיה בו בירבעם היא טרדתו מן העולם, שנאמר ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד אם יעלה העם הזה... והרגוני ושב אל רחבעם מלך יהודה. אמר (ירבעם) גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב, ואנא קאימנא — סברי הא מלכא והא עבדא, ואי יתיבנא — מורד במלכות הווא וקטלין לי ואזלו בתריה, מיד "ויועץ המלך..." (אמר (ירבעם) למדנו שאין

23. הגמרא בבבא בתרא אומרת כי ירמיהו הוא זה שכתב את ספר מלכים. גם ע"פ המחקר המודרני היה זה "סופר יהודאי" שכתב את הספר.

24. אע"פ שהאדר"ת ב"יקונטרס זכר למקדש" (קובץ "הקהל", ירושלים, תשל"ג, עמ' ל"ה) אומר: "הרי לנו שהבבלי והירושלמי חלוקים בזה" נראה לי שאין כאן מחלוקת, והן הירושלמי והן הבבלי מכוונים לאותו "הקהל".

ישיבה בעזרה שבמקדש אלא למלכי בית יהודה בלבד, אם יראו את רחבעם יושב ואותי עומד יחשבו זה מלך וזה עבד, ואם אשב אחשב מורד במלכות ויהרגוני וילכו אחריו, מיד...).

נראה, אם כן, שהסבר הגמרא עולה טוב רק אם נאמר שמדובר במעמד "הקהל", בחג־הסוכות, כשהמלך קורא בעזרה, שאז בא לידי בטוי הדיון בנושא הישיבה והעמידה בעזרה, כפי שעולה מן המשנה "והמלך עומד ומקבל (את ספר התורה) וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים" (סוטה פ"ז מ"ח)\*.

נמצאו למדים כי מול ה"הקהל" שביהודה, שנערך בחדש השביעי בחג סוכות, מציב ירבעם "הקהל" משל עצמו, לבני ממלכתו "בחדש השביעי" לפי שיטתו – לא בירושלים, אלא בבית־אל. אליבא דירבעם ה"הקהל" של יהודה התקיים שלא במועדו – "בחדש העבור" ולא "בחדש השביעי". יתר על כן – בעבור השנה חדש אחד לפני תשרי מרויח ירבעם בן נבט רווח גדול: לאחר חמישה מעמדי הקהל בהם עמד שלמה כמלך על כל ישראל "מתפסח ועד עזה" מוצג רחבעם בנו כמלך על שבטי יהודה ובנימין בלבד. לעומתו מוצג ירבעם כמלך על כל עשרת השבטים מבית־אל ועד דן, כנבואת האמת של אחיה השילוני. אם צדקנו בחשבוננו, שירבעם, וכמובן רחבעם, עלה לשלטון באלול של שלהי השמיטה, הרי שבחג הסוכות יש מפגש ראשון בין המלך החדש לבין העם: רחבעם מלך יהודה ובנימין בלבד, ואילו ירבעם בן נבט מלך על עשרת השבטים.

מה עגום הקהל־של־רחבעם מול הקהל־של־שלמה, ומה עגום הקהל־של־רחבעם מול הקהל־של־ירבעם. ומה עגומים שני מעמדי "הקהל" אלו גם יחד...<sup>25</sup>.

\* הרב אביגדר נבנצאל מעיך: לדעת הכבלי המלך מבית דוד יושב בעזרה בכל עת שיחפוץ.

25. חלקם של הדברים הנאמרים כאן, בעיקר בעניני "קהלת" ו"הקהל של שלמה" לובנו בשיחותיו

של הרב ח"י הדרי בארבע הזדמנויות –

– שיחת יום ה' עש"ק כי תבוא, ט"ז באלול תשי"מ. (שלהי שמיטה)

– שיחת יום ה' עש"ק ניצבים־וילך, כ"ג באלול תשי"מ. (שלהי שמיטה)

– "פרקי היום בתנייד", מוצאי יו"ט־ראשון־של־חג, תשמ"א. (מוצאי־שמיטה).

– "פרקי היום בתנייד", מוצאי שבת חוהמ"ס, תשמ"א. (מוצאי־שמיטה).

## על מקומה של מגילת אסתר בכתבי הקודש

"כתב רב האי ז"ל... מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא כאגרת" (טור סי' תר"צ).  
 "נוהגין לפשוט את המגילה כאגרת... מפני שנקראת אגרת ('לבוש' שם).

מערכת כתבי הקודש שלפנינו כוללת כ"ד ספרים. אין ענייננו כאן בתהליכים שקדמו לקביעת מסגרת זו, אך נציין, שמעת שנחתמו כתבי הקודש, לא נתאפשרה עוד הכנסת ספרים מאוחרים יותר לתוכה. בעקבות חתימתה זו אנו שומעים מפי חז"ל את הדרישה: "מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטין, כך תלמיד חכם צריך להיות זריז בכ"ד ספרים" (שמ"ר פמ"א, שהש"ר פ"ד), לעומת קביעת יחס אחר לשאר הספרים, הבא לידי ביטוי בין היתר במימרא: "שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בתוך ביתו" (ויק"ר י"ב י"ג)<sup>1</sup>.



לצד קביעה זו, של מערכת סגורה הכוללת כ"ד ספרים, נוצרת גם חלוקתם שלוש חטיבות: תורה, נביאים וכתובים. חלוקה זו, בשמות אלה, נזכרת

1. עובדה מעניינת היא, שגם בלשון העמים מכונה התנ"ך המקובל בשם "קאנון", שמשמעו בלשון העברית קנה או "קנה המידה" (יחזקאל מ' ג'), כלומר: השיעור והקצב ששמו בעלי המסורה במניין הספרים שנחשבו לקודש, מבלי להוסיף ולגרוע מהם. (אנצ' "אוצר ישראל" כרך ג' עמ' 303, אנצ' עברית כרך כ"ד עמ' 286); תופעה מקבילה של חתימה היא זו של התלמוד, עליה כותב הרמב"ם: "ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" (הקדמה לפי המשנה, מהד' רמב"ם לעם עמ' פ"ה והשווה לדברי ר"י בועז בהקדמתו ל"שלטי הגיבורים"). על ערכה ההלכתי של החתימה, המחייב את כל הדורות למה שמופיע בתלמוד ולא מאפשר לחלוק עליו עמד הרמב"ם בהקדמתו ל"משנה תורה" ובהלי ממרים פ"ב ה"ט, וראה כס"מ שם פ"ב ה"א: "ואפשר לומר, שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו, שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת התלמוד, שמיום שנחתם, לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה". וכן מפורש בדברי הראב"ד, "ספר הקבלה" הוצ' נויבאר עמ' 59. וראה עוד כתבי ר' ישראל סלנטר, ספריית "דורות" עמ' 246-247; "אור זרוע לצדיק" לר' צדוק הכהן עמ' 49-50; אנצ' עברית כרך ל"ב עמ' 872-873; אנצ' תלמודית כרך ט' עמ' שליג-שלייה.



לראשונה בהקדמה לתרגום היווני של ספר בן סירא, ולאחר מכן חוזרת ונשנית פעמים הרבה בדברי חז"ל<sup>2</sup>.

חלוקה זו אינה מקרית, והיא נובעת ישירות מדרגת הקדושה המיוחדת לכל קבוצת ספרים. ראייה לדבר, מכך שיש לה גם משמעויות הלכתיות. כך שנינו בתוספתא<sup>3</sup>: "מניחין ספר תורה על גבי תורה, ותורה על גבי חומשין, וחומשין על גבי נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים על גבי חומשין".

מתוספתא זו עולה מעמד מיוחד לתורה, ביחס לנביאים ולכתובים כאחד. מעלה זו אכן מסתברת: התורה נתפסת כדברו הישיר של הקב"ה אלינו, וכך גם באופן כתיבתה לא הונח מקום כלשהו למעורבות אנושית פעילה. כך מפורש בגמ' מנחות (ל', א'): "הקב"ה אומר, ומשה אומר וכותב" – "הקב"ה אומר, ומשה אומר אחריו, כדי שלא יטעה בכתב וכותב... (רש"י שם). נשנה ברמב"ם<sup>4</sup>: "כמו סופר, קוראין לו והוא כותב", ונתפרש יותר בדברי הרמב"ן: "והנה משה, כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב". אבל זה האמת וברור הוא שכל התורה... הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה<sup>5</sup>, לעומת ספרי הנביאים והכתובים, שיש בהם מעורבות אנושית כלשהי<sup>6</sup>. לגבי יחס נביאים וכתובים זה לזה, הרי שמתוספתא זו עולה זהות ביניהם.

2. כגון: "כתוב בתורה, ושני נביאים, ומשולש בכתובים" – מגילה לא, א; ב"ק צב, ב; ע"ז יט, ב; ובסגנון אחר: "מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים" – מ"ק יח, ב; סנהד' צ, ב; מכות י, ב ועוד.
3. מגילה פ"ג, מהד' ליברמן עמ' 359. הובאה בבבלי מגילה כז, א ובירושלמי פ"ג ה"א.
4. הקדמה לפרק "חלק", היסוד השמיני.
5. הקדמת הרמב"ן לתורה, מהד' שעוועל עמ' ב"ג. מקורות מרובים נוספים בכל הקשור לכתיבת התורה – א.י. השל, "תורה מן השמים באספקלריא של הדורות" ח"ב עמ' 344-347.
6. כך כתב ר' צדוק הכהן ב"מחשבות חרוץ" עמ' 77: "ספר יהושע שהוא... הספר שנתחבר ע"י בני אדם, אחר התורה שבכתב שמהשמים", ומכאן ודאי גם לשאר הספרים שאחרי יהושע. וראה גם ליקוטי מאמרים "להנייל בתוך 'דברי סופרים' עמ' 88: "הספר הראשון אחר תורת משה שנראה כחוץ לתורה ועם כל זה אינו מספרים חיצוניים". אופי זה של כתיבת התורה בצורה אובייקטיבית לחלוטין, לעומת זה של הנביאים והכתובים המושפעים מישותו הסובייקטיבית של האדם, גורם גם להבדלים בסגנונות בהם מתוארים מאורעות שונים במערכות השונות של כתבי הקודש. דוגמא בולטת היא בתאורי מעשה בראשית (ראה "חזון המקרא" ח"א עמ' 41 ואילך) ובתיאורי מתן תורה (ראה שם עמ' 171 ולהלן, וע"ע הרב ח"י הדרי, "שירת האקדמות" ושם בהע' 24, 25 ו"קדושת השבת" עמ' 60). באותה אמירה תמציתית של התורה – קול שאינו מוסיף, מונח גם הקול הגדול שאינו פוסק – אמירה קצרה המהדהדת מסוף העולם ועד סופו. (ראה מהר"ל גוי"א דברים ה' י"ט ורמ"ע מפאנו "יונת אלם" פנ"ט).

כך, אכן, העלו התוספות<sup>7</sup>: "דלא אשכחן, שיהא אסור להניח, אלא נביאים וכתובים על גבי תורה, אבל נביאים על גבי כתובים או איפכא, לא" וכך ניסח הר"ן<sup>8</sup>: "ומשמע ממתני, דנביאים וכתובים כי הדדי נינהו... ולא מפלגינן בינייהו כלל. ולענין הנחה נמי משמע לקמן, דמשויה שוו אהדדי". כך כתב גם הגר"א בבאורו: "מדלא חילק בגמ' הנ"ל ביניהם ומשוו אותם להדדי" ושם מוסיף תחומים נוספים בהם קיימת זהות בין הנביאים לכתובים: "וכן שם לענין גלילת מטפחות, וכן בירושלמי לענין מכירה"<sup>9</sup>.

— ★★ —

אמנם, אף על פי כן, בנקודות הלכתיות אחרות מצינו העדפה לנביאים על פני הכתובים. אחת מהן: במשנה נאמר לגבי פסוקי מלכויות, זכרונות ושופרות: "מתחיל בתורה ומשלים בנביאים"<sup>10</sup>. וכבר תמחו שם התוס' על הקדמת פסוקי הכתובים לנביאים<sup>11</sup>: "וא"ת, דבכל דוכתא משמע דנביאי עדיף מכתובים!!" ומתרצים על פי דרכם<sup>12</sup>. הר"ן שם כתב לגבי בעייה זו: "ואפשר, דטעמא משום מעלין בקודש ואין מורידין; והלכך, מתחיל בתורה, דהתחלה מעלייא הוא, ואח"כ כתובים, דליכא לעלויי אתורה, וקודמין כתובים לנביאים, שיהא אח"כ מעלין

7. ב"ב יג, ב ד"ה ר' יהודה.

8. מגילה שם.

9. ב"י הגר"א, שו"ע יו"ד סי' רפ"ב ס"ק ל"ז. לשיטה זו נוטים כמעט כל הראשונים אך ההסכמה אינה שלימה. רבינו בחיי בפ"י לויקרא ח' ח', לאחר שקובע הפרש המעלה בין נביאים לכתובים, כותב: "ובפירוש אמרו: מניחין תורה על גבי נביאים, אבל לא כתובים על גבי נביאים". שם בציוני הרב שעוועאל כותב על כך: "לא מצאתי, אלא שהמאירי בסוגי במגילה שם כותב: "ויש שנוהגין להניח נביאים על גבי כתובים, אבל לא כתובים על גבי נביאים" ומציין מקור לדבריהם מהסוגי ב"ב יג, ב, אך קובע לגביו: "ואינה טענה", ודוחהו. ועיין להלן הערה 11.

10. ר"ה לב, א.

11. אמנם, ב"אוצר הגאונים" בסוגי שם (עמ' 51) מביא: "ורבינו האי אומר, דרבנן בתראי נהוג למימר נביאים קודם לכתובים" ומציין שכן הוא ב"עיטור" ומפנה לראב"ה ר"ה ח"ב עמ' 226 הע' 5 המציין מקורות לשיטה זו. וע"ע חידושי הרשב"א לר"ה שם, מהד' דימיטרובסקי עמ' 176 המוסיף בהערותיו מקורות נוספים, ו"נתיב בינה" ח"ה עמ' 135-136. מקורות אלה עשויים להצטרף לשיטתו היחידאית של רבינו בחיי, שהובאה לעיל.

12. תרוץ כוון דומה מובא גם ברא"ש על אתר, ובאבודרהם השלם ירושלים תשכ"ג עמ' ע"ב. יישוב אחר ראה ב"קרבן נתנאל" על הרא"ש שם, וע"ע "פרי צדיק" דברים עמ' 169 ושם עמ' 187 שאף הוא הלך בדרך דומה.

בקודש". כבר תמה כ"מגן אברהם" על סתירה זו שבדברי הר"ן<sup>13</sup>, אך נראה שבדברי הר"ן אלה מונח המפתח לפתרון הבעיה: לתורה, אכן, יש מעמד איכותי נפרד מהנביאים והכתובים, בכך שהיא כל כולה אלוקית, ועל כן, גם על פי הכלל של "מעלין בקודש" אין הוה אמינא שלא יפתחו בפסוקים הימנה; אך, לנביאים ולכתובים, שבשניהם שותף גם האדם ביצירה, יש מחד גיסא השוואה עקרונית ביניהם, כעולה למשל מדין הנחתם זה על גבי זה; ומאידך גיסא – הבדל "כמותי", הנובע ממידת המעורבות האנושית שיש בכתיבתן, המאפשר מצב של "מעלין בקודש" במעבר מכתובים לנביאים. כך כתב הרב קוק, מבלי התייחסות ישירה לסתירה שהעלה המג"א: "וזהו התוכן של יחש נביאים וכתובים זה לזה, שהנביאים עולים בכללם על הכתובים בקדושתם, ומכל מקום, ישנה מדרגה המשווה את הנביאים אל הכתובים, ומניחים כתובים על גבי נביאים, כשם שמניחים נביאים על גבי כתובים"<sup>14</sup>.



ההבדל בין מעלת נביאים לכתובים נוסח ע"י הרמב"ם בפרקי הנבואה שב"מורה נבוכים". כך קובע הרמב"ם אחת עשרה מעלות, עליהן הוא אומר<sup>15</sup>: "ואלה אשר אראם מעלות הנבואה לא כל מי שהוא במעלה מהן הוא נביא, אלא המעלה הראשונה והשניה הם דרגות לנבואה, ואינו נמנה מי שהגיע לדרגה מהן נביא מכלל הנביאים... ואף על פי שנקרא אי פעם נביא, הרי זה על דרך ההכללה, מפני שהוא קרוב מאד לנביאים". ובהמשך דבריו<sup>16</sup>: "המעלה השניה היא שירגיש אדם כאילו דבר מה חל בו, וכת אחר עבר עליו, שמדובבו, ואז ידבר בדברי חכמה או תהילה, או בדברי תוכחת מועטים... וזהו שאומרים עליו שהוא מדבר ברוח הקודש, וכיוצא בזה מרוה"ק חבר דוד תילים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושה"ש, וכן דניאל ואיוב ודבה"י ושאר הכתובים".

חלוקה זו שמעלה הרמב"ם בין רוח הקודש לנבואה, קדומה היא הרבה יותר, ומופיעה כבר אצל יונתן בן עוזיאל<sup>17</sup>. כך הוא מבחין בין "נביאים"

13. או"ח סי' קנ"ג ס"ק ב'.

14. אורות הקודש" ח"א עמ' ר"ע. והשווה "קדושת השבת" עמ' 40 ע"פ "פרקי היכלות": "וקדש

קדשים והיכל ואולם הם נגד ג' חלקי התושב"כ שהם תורה, נביאים וכתובים. ונביאים

וכתובים חד קדושה אבל תורה קדשי קדשים ואינו בערך עימם". וע"ע נצ"י"ב, "העמק שאלה"

שאלתא ח' אות י' ושם פ"ט אות ב', ו"פחד יצחק" לגר"י הוטנר שבועות מאמר ב'.

15. ח"ב פמ"ה. מהד' הרב קאפח עמ' רס"ב.

16. שם עמ' רס"ג רס"ד. 17. ראה "דעת מקרא" שמואל אי עמ' ר' ושם הע' 54.

אותם הוא מתרגם "נביאיא", לבין בעלי רוח"ק, שלא הגיעו לדרגת נבואה, אותם הוא מתרגם "ספריא"; וכך, על פי הענין, יש שהוא מתרגם "מתנבאים" – "משבחן", במקביל לדרגת רוח"ק הגורמת לאמירת שירות ותשבחות עליה מדברים הרמב"ם וההולכים בשיטתו<sup>18</sup>.

— ★★ —

ההבדל בין דרגת הנבואה, המיוחסת לנביאים, לזו המיוחסת לכתובים, עשוי לסייענו גם בהבנת פרשיות מקראיות שונות, ובישוב סתירות, העולות מקריאה שעל פני השטח. מעניין, שבקו פרשני מעין זה, נקטו דמויות שונות מאד זו מזו בקשת המחשבה הישראלית:

בספר מלכים מתואר מנשה, כמלך החוטא לכל אורך דרכו. לעומת זאת, בדברי הימים בי' לייג מסופר על תשובה שעשה מנשה, ועל פי "סדר עולם", מתוך חמישים וחמש שנות מלכותו היו שלושים ושלוש בתשובה<sup>19</sup>. כבר עמדו על התמיהה שיש בהתעלמות ספר מלכים מארוע משמעותי כל כך, ובין התשובות הבודדות שניתנו<sup>20</sup>, בולטת תשובת אברבנאל<sup>21</sup>: "ואחשוב, שהנביא ירמיהו אשר כתב את ספר הזה לא ראה לכתוב כאן תשובת מנשה

18. בין ההולכים בעקבות הרמב"ם: רבינו בחיי בפרושו לויקרא ח' ח' ודברים ל"ג ח', החוזר על דברי הרמב"ם כמעט מילה במילה (וראה לעיל הע' 9); רד"ק בהקדמתו לתהילים; אבודרהם השלם ירושלים תשכ"ג עמ' רע"ב; המאירי בהקדמותיו לתהילים ולמשלי; ר"י דוראן ב"מעשה אפוד" שלו עמ' 11; אברבנאל – הק' לנביאים ראשונים עמ' ג"ד; רמח"ל, דרך ה', ח"ג פ"ג. (וע"ע מאמרו של הרב י. סנדר, "חלוקת התנ"ך"; "המעין" תמוז תשל"ג עמ' 17 ואילך); הגר"א בבאורו למשלי ט"ז ד': "האחד – שהקב"ה מדבר עמו ונותן לו עצה, וזוהי נבואה, והשני – שהקב"ה נותן בליבו העצה וזהו רוח הקודש"; וראה ב"ב יב, א: "מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים" ושם בחיי הרמב"ן: "אעפ"י שניטלה נבואת הנביאים, שהוא המראה והחזון; נבואת החכמים, שהוא בדרך החכמה, לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם"; הרב קוק, "הגיון הקודש" בעיקר פרקים צ"א-צ"ד; הרב חרל"פ, "ממעניי הישועה" עמ' כ"ו ע"פ הגמ' פסחים סו, א: "הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן, בני נביאים הן" (וראה שם גירסת התוספתא פ"ד, מהד' ליברמן עמ' 165: "אמר להם, הניחו להם, רוח הקודש עליהם, אם אין נביאין הן, בני נביאין הן"); "מאמרי הראי"ה ח"ב עמ' 486; אורבך, חז"ל עמ' 513-516 ושם מקורות מרובים.

19. סדע"ר פכ"ד, וכן הוא גם בגמ' סנהד' קג, א.

20. ראה מלבי"ם מל"ב כ"א ט"ז; "דעת מקרא" דה"י א' מבוא עמ' 41-42. תשובה נוספת מובאת בקובץ "נבואה לדורות" מאת הרב י. קופרמן, שי"ל בהוצ' "השכל" שע"י המכללה, עמ' 64-66 בשם ר' יהושע העליר בפרושו למס' אבות.

21. נביאים ראשונים עמ' תרע"ג.

לזאת הסיבה, רוצה לומר, להיותה בלתי שלמה ושלא כראוי, וכתבה עזרא בדה"י לפי שלא היה נביא ולא עמד בסוד ה' כירמיהו שכתב ספר מלכים, שעזב זכרון תשובתו לפי שלא היתה תשובתו שלמה".

בכוון זה הלך גם ר' יונתן אייבשיץ ב"אהבת יהונתן" בדרשתו להפטרות שביעי של פסח (דף מב, א): "ודוד המלך, ע"ה, פעמים היה משתמש ברוה"ק, ולפעמים היה במדרגת נביא. והשירה דשמואל היה במדרגת נביא דכתיב וידבר דוד, ושירה שבתהילים שר ברוה"ק דכתיב לעבד ה' לדוד, ולא נאמרו בפרק אחד, לכך יש חילופי גירסאות ביניהם, והבין". בדרכו הלך גם בעל "בית יעקב", האיזיביצאי, שאף ניסח כלל מקיף יותר בסוגיא זו: "ולכן השירה שנכתבת בשינויים, ממה שנכתבת בספר תהילים י"ח, ששם הוא בקדושת כתובים, וכן נמצאו שינויים בדברי דוד ושלמה, ממה שנכתבים בשמואל ובמלכים, ממה שנכתבים בדה"י, מפני ששם הם בקדושת כתובים, והרואה יבין"<sup>22</sup>.

ואכן, נמצאו כאלה שראו והבינו, וציינו דוגמאות ספציפיות לתופעה זו, הן לגבי שירת דוד והן לגבי מקורות אחרים. כך כתב הרצ"י קוק להסבר ההבדל בין "מגדול ישועות מלכו" האמור בשמואל, ל"מגדיל" שבתהילים, ובכך הסתבר לו גם השינוי בברכת המזון בין ימות החול לשבתות ולימים טובים: "אותו הפסוק נאמר במעלת נביאים בשמואל, ואחר כך גם במעלת כתובים בתהילים ומתוך חילוקי המדרגות האלה, באו כל אותם שינויי הלשון שבין שני מקומותיו, ובזמן שיש יתרון של קדושה אומרים אותו פסוק ביתרון קדושתו כמו שהוא בנביאים, שלעומת ההופעה שבכתובים בתור פועל שמגדיל את הישועות, מופיע הוא שם במקורו, שהוא בעצמו מגדול הישועות וכמו שמברכים בעשיית המלך המשפט"<sup>23</sup>.

רעיון מקביל, אם כי מתוך התייחסות לפסוק אחר כתב בעל "משך חכמה"<sup>24</sup>: "ולכך כתיב במלכים י"ט והבית הזה יהיה עליון... ובדה"י ז' כתיב: והבית הזה אשר היה עליון... העניין – דכתובים ברוה"ק, ורוה"ק דרגא תתאה מנבואה, כידוע, לכן בנביאים בדרגה עילאה כתיב והבית הזה יהיה עליון, שקדושתו קיימת אף בזמן שהוא חרב... לא כן בכתובים דהוא

22. "בית יעקב", הקדמה עמ' 6. וכך, אכן, העלה הרב קופרמן הנ"ל שם עמ' 66: "הרי לפנינו אותו מחבר, אותה תקופה – אין זאת אלא שהגירסא בשמואל – בבית מדרש של נבואה יסודה, ואילו הגירסא בתהילים משקפת את תפיסת רוח הקודש של ספרי הכתובים. לא הרי הראיה דרך המשקפיים של נבואה, כהרי ההסתכלות דרך המשקפיים של רוח הקודש".

23. הערות ל"עולת ראה" ח"ב עמ' תכ"א. וראה "כלבו" סי' י"א בשם הראב"ד. אבודרהם עמ' קי"א: "המלך שהוא עצם המשפט" וביי סי' תקפ"ב בשם ר' מנחם: "שהוא המלך והוא המשפט, כמו האומר שהוא החכמה והוא המדע" וע"ע "נתיב בינה" ח"ג עמ' 95-96.

24. בדבריו להפטרות פקודי; מהד' הרב קופרמן עמ' תקפ"א-תקפ"ב.

דרגא תתאה דהוא באיתגלייא, כתיב, והבית הזה אשר היה עליון, פירוש ואינו עליון בקדושתו בעת חורבנו".

הכתובים רואים את הדברים כפי שהם על פני השטח. מבחינה זו הבית אינו בקדושתו כשהוא חרב, ומנשה אמנם עשה תשובה אך הנביאים הרואים לעומק בהיותם בסוד ה' יודעים שהבית מקודש אף בחורבנו ושתשובה שכל כולה מתוך יראת העונש כזו של מנשה — עליה נאמר "וכהצר לוי" — אינה התשובה הרצויה.

— ★★ —

ההבדל הקיים בין החטיבות השונות בתנ"ך מבאר גם תופעה נוספת לפיה משה רבינו כתב בנוסף לתורה, אותה כתב כסופר שלית ליה מגרמיה כלום גם מזמורים שונים בתהלים: "תפילה למשה" ועוד<sup>25</sup>, וגם את ספר איוב<sup>26</sup> — מתוך נקודת מבט אישית ואנושית. כך הוא גם לגבי שמואל הכותב את ספר שופטים ושמואל ברוח הנבואה המוכתבת מגבוה במידה רב לעומת מגילת רות אותה הוא כותב מתוך נביעה שמתוכו, שהיא אותו "כח אחר שעבר עליו", כלשון הרמב"ם<sup>27</sup>.

25. כך ניסחו חז"ל במפורש בשו"ט לתה"צ: "אחד עשר מזמורים שאמר משה בטכסיס של נבואה אמרן, ולמה לא נכתבו בתורה? אלו דברי תורה ואלו דבר נבואה ואין מפסיקין בין דברי תורה לדברי נבואה. וע"ע תו"ש כרך י"ט עמ' 365 ו"דעת מקרא" תהלים ח"ב עמ' קס"ט ושם בהע' 37.

26. ב"ב טו, א ושם בח"א למהר"ל; תו"ש כרך י"ט עמ' 364-365; פ"י איוב לרי' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל מברצלונה, נדפס בתוך "יתקות אנוש" ע"י ר' ישראל שורץ, ברלין 1868 עמ' 170: "וספר איוב נכתב וחובר מדעת משה רבינו ומשפע חכמתו"; וע"ע ר. מרגליות — "איוב כמו שהוא" עמ' 71 — 90 ושם מקורות מרובים. יש שהוסיפו גם את ספר דברים לרשימה זו: במשנה מגילה (פ"ג מ"ו) מצינו שקללות שבדברים "משה מפי עצמו אמרן". בזוהר הורחבה היריעה ושם: "משנה תורה — משה מפי עצמו אמרו" (ואתחנן רסא, א וראה פ"צ שמות עמ' 40, דברים עמ' 21 ושם עמ' 1 ועמ' 3 ו"קדושת השבת" עמ' 41). בעניינה של הברייתא (ב"ב יד, ב) המוסרת: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב" יש מי שהבין בדעת הגר"א (ע"פ באורו לתקו"ז תיקון ל"ב) שפרש ש"ספרו" אינו אלא ספר דברים (השל הנ"ל בהע' 5, ח"ב עמ' 219). על גישות נוספות שפרשו כך ראה תו"ש כרך י"ט עמ' 363 ואילך. וראה גם "נאות הדשא" לבית סאכאטשאב ח"א עמ' ע"ח ו"שם משמואל" דברים עמ' ו' ועמ' ט'. שפ"א דברים עמ' 10 ושם עמ' 13. "אוצר מכתבים ומאמרים מבעל שפת אמת" עמ' קל"ב.

27. ראה אברבנאל הק' לנביאים ראשונים עמ' ט'. לאפשרות שאדם אחד יכתוב דברים הן בדרגת נביאים והן בדרגת כתובים ראה גם בפירושו למו"נ ח"ב פמ"ה ובי"מ מעייני הישועה" להנ"ל מעיין ג' תמר א' לגבי ספר דניאל, אם כי, שם לא מדגיש את הפרספקטיבה האישית שיש בכתיבה בדרגת רוה"ק של הכתובים.

מכאן, שהיתרונות המתאפשרים מן המעמד המיוחד שמוענק לתורה שבעל פה אכן מופקים, ואילו החששות והסכנות אינם באים לכלל ביטוי, וכל אלה מכוחה ומכוח כוחה של מגילת אסתר – אגרת הפורים.

נקודה זו עצמה בולטת עוד יותר לגבי ירמיהו – הדמות הטראגית, הנשלח לבשר את החורבן, מתוך הכפייה הנבואית, כשבאופן זה הוא נשמע לפעמים חסר חמלה לחלוטין, אך מגלה את יחסו האישי לעניין, ואת פנימיות נפשו השסועה בקרבו, במגילת איכה שכתב בדרגת הכתובים – מעצמו<sup>28</sup>.

בתרגום השבעים ודומיו סודרה מגילת רות בסמוך לספר שופטים, ואיכה – בסמוך לירמיהו<sup>29</sup>, מבחינה כרונולוגית יבשה. מה נאה היא, איפוא, דרכה של המסורה במיקום הספרים, על פי מהותם ועל פי אופן כתיבתם.

— ★★ —

למרות האמור לעיל, על כתיבת ספרים כגון רות, איכה ואיוב, שאפשרו למחבריהם לבטא רחשי נפשם ונקודת מבטם כלפי המתרחש, עלינו לזכור שכל זאת נעשה במסגרת "רוח הקודש", על פי הקריטריונים החמורים שקבע לה הרמב"ם, וחלילה, אינו מוציאם לכלל דברי אדם או יצירות אישיות-אנושיות, שכן, לא כל החפץ ליטול את השם – יטול<sup>30</sup>.

אמות מידה אלה הן שקבעו שספרים שנמצאו כתובים מתוך נקודת מבט פחותה מרמה מסויימת של רוח הקודש, מצאו עצמם מחוץ למערכת כתבי הקודש. כך נוכל להבין את המעמד המיוחד במינו של ספר בן סירא שלא נכנס לכתבי הקודש<sup>31</sup>. וכך נוכל להבין פולמוסים שונים על ספרים כגון

28. ראה אברבנאל ירמיהו עמ' שני"ב; סיני כרך פ"ט עמ' קל"ב ושם הע' 63. (ועי' "חזון המקרא" ח"ב עמ' 337-342 ושם ח"א עמ' 324-330). דוגמא יפה להבדל בין דברי הנביא כאיש פרטי ובין דבריו כמבשר דבר ה' יש בשמ"ב ז' – נתן הסבור מדעתו שדוד הוא שיבנה המקדש, וכך אומר לדוד (פס' ג'), נמסר לו לאחר מכן דבר ה' בנבואה – שדוד לא יבנה את ביהמ"ק (פס' ד' ואילך) – ראה "חזון המקרא" ח"א עמ' 74-75 (והשוה לאברבנאל ומלבי"ם שם) ושם ציין לדוגמא מקבילה בירמיהו כ"ח ו' לעומת שם פס' ט"ו. ועי' "בית מקרא" תשי"ז עמ' 64 ואילך, ו"תרביץ" תש"מ עמ' 17 ושם בהע' 9.

29. סגל, "מבוא המקרא" עמ' 19.

30. ראה ל"יתבות ישראל" ח"ב עמ' קע"ד שיצא חוצץ כלפי מי שניסה ללכת בכיוון מוטעה כגון זה. באופן דומה גם עגנון, "אלו ואלו" עמ' שי"ד-שי"ז: "כדוד חשבו להם כלי שיר".

31. כלפי ספר בן סירא יש יחס דו ערכי – מחד גיסא, מצטטים ממנו פסוקים נמש כפי שמצטטים מן התנ"ך, בלשון "דכתיב" או "שנאמר", ומאידך גיסא מזהירים בחומרה רבה מפני אפשרות שיוחס לו מעמד זהה לזה של כ"ד הספרים. ראה על כך בהרחבה מרובה – "תרביץ" שנה כ"ה חוב' ג' עמ' 245 ואילך; אנצ' מקראית כרך ב', בעיקר עמ' 164 ואילך. אנצ' תלמודית כרך ט"ו עמ' ס"ה – ס"ז.

קוהלת ושיר השירים שמבחינה מסויימת לפחות, נראו דומים לספרי חכמה ומשלים אנושיים<sup>32</sup>, עד שלבסוף הוחלט בכל זאת להכניסם לכלל כתבי הקודש<sup>33</sup>.

מכאן פתח גם לפולמוס שהיה סביב הכנסתה של מגילת אסתר לכתבי הקודש.

— ★★ —

בגמ' מגילה (ז, א) מצינו: "שלחה להם אסתר לחכמים: כתבוני בספר<sup>34</sup> לדורות, ושלחו לה: הלא כתבתי לך שלישים (משלי כ"ב, כ') — שלישים ולא רבעים, עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה וכו'".

המהרש"א שם ממקד את הדיון לכך, שהיתה בעייה, האם יש מקום להכנס מגילת אסתר לכתבי הקודש כאחד מן השלישים — תורה, נביאים וכתובים<sup>35</sup> — או לתת לה מעמד של מערכת רביעית בלבד, שלא בכלל אותן מערכות.

דברי המהרש"א אלה הובאו והורחבו מאד ב"מורה נבוכי הזמן"<sup>36</sup>: "החלוקה השלישית הנפלאה, היינו במה שייסדו וכללו שלוש מחלקות בספרים לעניין ולקדושה, כפי מה שהורם רוח קדשם כל עניין במחלקה השייכה לו, לפי עניינו ומדרגתו בקדושה... והיתה כוונת רה"ק בזה שלא להוסיף יותר ספרים מסורים לעם, בחיוב הקבלה והקדושה... ואף לא להוסיף על המחלקות, עוד מדרגה רביעית לקדושה, ולקבלה בפרסום, וכמו

32. ראה אדר"נ א, ד ותוספתא ידיים פ"ב מהד' צוקרמאנדל עמ' 683; גרינץ, "מבואי מקרא" עמ' 46; א. הילביץ, "חקרי זמנים" ח"ב עמ' שני"ט. וראה גם א. בנדויד "לשון מקרא ולשון חכמים" עמ' 74-80 על תופעות לשוניות האופייניות לספרים אלה.

33. בשל המעמד הגבולי שהיה לקהלת ושה"ש בשאלת הכנסתם לכתה"ק, נוכל להבין מדוע לאחר הכנסתם נאמרו דברים חמורים כלפי מי שייחס להם מעמד של ספרי חולין (בדיוק להפך מהאמור לעיל הע' 31 לגבי ספר בן סירא שם היה חשש שתיוחס לו קדושה כספר מכ"ד ספרים), לכך נוכל להבין את דברי ר' עקיבא במשנה ידיים פ"ג מ"ה, ואת דבריו בתוספתא סנהד' פ"ב (הובאו גם בגמ' שם קא, א): "המנענע קולו בשה"ש בבית המשתאות ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעוה"ב" בפרופורציה הנכונה. (ראה גם ש.ד. גויטין, "עיונים במקרא" עמ' 308).

34. כך היא גירסת "עין יעקב" וב"דקדוקי סופרים" ציין שכך היא ברוב הספרים אמנם, בגמ' שלפנינו הגירסא: "כתבוני לדורות", וראה להלן הע' 45.

35. כך פרש רש"י במשלי: שלישים — תורה, נביאים וכתובים. וכך פרשו הוא והר"ן בגמ' שבת פ"ח — "אוריאל תליתא" וראה שם במהרש"א. (וראה גם פסיקתא דר"כ בחודש השלישי בבובר קה, א ותנחומא בבובר יתרו ח' ופי' הגר"א לפסוק זה במשלי ולשה"ש א' י.).

36. מהד' ראבידוביץ' עמ' ס"ד.



שדרשו חכמינו המקרא: הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת – שלישים ולא רבעים".

— ★★★ —

דברים אלה מעוררים אותנו לדיון, מדוע הכנסת מגילת אסתר לכלל כתבי הקודש, תיצור מערכת רביעית, בנוסף לשלוש הקיימות. מדוע לא היה פשוט להם, לחכמים, להכניסה לאחת המערכות הקיימות? נראה, שהעיון באופן כתיבת המגילה ישיב על בעיה זו. עיון כזה יוכל לסייענו בפתרון בעיות הסטוריות שונות, ואף כאלה שהן על גבול המחקר (ואולי אף לתחומיו באו), וכן להעניק ממד רוחני-פנימי מחודש למגילה ולענייניה.

בגמ' (מגילה יט, א) כתוב: "מגילה נקראת ספר, ונקראת אגרת". על סמך קביעה זו מסיקה הגמ' דינים שונים ביחס למגילה. נראה, שבקביעתה זו, מסתמכת הגמ' על פסוקי המגילה עצמה המספרים על אופן כתיבתה: "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים" (טי כו), ופרש"י: "ויכתוב מרדכי – היא המגילה הזאת כמות שהיא". בהמשך: "על כן קראו לימים האלה פורים... על כל דברי האגרת הזאת" (שם כ"ו) תרגם התרגום: "בגין כן דיפרסמון יומי נסיא ופתגמי מגילתא הדא", ובפס' כ"ט: "ותכתב אסתר המלכה... לקיים את אגרת הפורים הזאת, השנית" חזר ותרגם: "ית כל מגילתא הדא". העולה מכאן הוא שמרדכי כתב בתחילה את כל המגילה כאגרת אל היהודים, ולאחר מכן כתבה אותה אסתר פעם שניה<sup>37</sup>.

נושא זה, של אופן כתיבת המגילה, נדון בהרחבה אצל בעל "דורות הראשונים"<sup>38</sup>: "כבר פרש ראב"ע: "ויכתב – מרדכי לבדו", וכך הסיק כי מיד לאחר הנס כתב מרדכי את כל המגילה ושלחה אל כל היהודים. כך מרויחים לפיו את הממד האישי של המגילה: "ועד אשר נתפרסם דבר קבלת העם, לא השתתפה אסתר בכתיבת האגרות כי חכמי הדור לא רצו שיהיה זה מתוקף המלכות כי אם קבלת כלל היהודים מדעתם ורצונם החפשי ועל כן לא נזכרה אסתר בדבר האגרות, עד עכשיו"<sup>39</sup>. על פי מהלך זה נתבאר לו גם מדוע לא נזכר שם שמים במגילה: "כי הנה, בארנו, כי כל המגילה הזאת כמו שהיא היתה בתחילה אגרת מרדכי אל

37. בכיוון זה נתפרשו הפסוקים נ"ל גם ב"דעת מקרא". ור' גם "מנות הלוי" לר"ש אלקבץ דף ר"ח ע"ב ודף ר"י ע"א.

38. רי"א הלוי, כרך הפתיחה עמ' 263 ואילך.

39. שם 264.

היהודים<sup>40</sup>... והנה, ידוע, שהם נזהרו לבלי לכתוב שמות הקדושים, שאינם נמחקים, כי אם בספר ולא במקום אחר<sup>41</sup>.

— ★★ —

עובדת היות המגילה איגרת עשויה ליישב גם את בעיית סגנונה ולשונה, הנראים "חילוניים", את השימוש הרווח בלשונות פרסיים, ואת ההרחבה היתירה בכל הקשור לאווירה בחצר הממלכה ובמדינה הפרסית: חילוניות זו של המגילה שימשה טיעון בפי מבקרי מקרא שונים לגבי מהימנותה של המגילה, ולגבי האפשרות לייחס לה קדושה<sup>42</sup>.

כבר מקובלנו מפי כתבו של הרב קוק: "כל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לאו דוקא לסתור אותה, כי אם לבנות את ארמון התורה ממעל לה"<sup>43</sup>, ויש לציין, שבטיעוניהם כלפי ונגד מגילת אסתר התחבטו אף המבקרים עצמם אם אכן אי הזכרת שם השם ושאר סממניו של הסגנון החילוני הם אמנם מטרה נוחה לחיציהם, או שמא להפך מכך, וב"חספא" זו טמונות מרגליות העמוקות ונסתרות מהם<sup>44</sup>. האגרת — נשאבת מתוך מאורעות החיים, נכתבת בלשון המדוברת ברחובות קריה, וודאי שלא בסגנון מלוטש ורשמי, וכמוה גם מגילת אסתר שאף היא ראשיתה אגרת.

40. לכיוון תרוץ זה, השווה אנצ' מקראית כרך א' עמ' 491.
41. "דורות הראשונים" הני"ל עמ' 267, ושם בהע' 2 הביא ראייה לכך מהגמ' ר"ה י"ח, המספרת על חשמונאים שתיקנו לכתוב שם שמים אפילו בשטרות, וכשהדבר בוטל ע"י חכמי הדור, עשו יום שמחה לדורות, לזכר אותו תיקון. וע"ע "אדר היקר" עמ' ט"ו.
42. סגל, "מבוא המקרא" 721-722; אנצ' מקראית כרך א' עמ' 491; אנצ' עברית כרך ה' עמ' 102 וראה "תרביץ" שנה מ"ט עמ' 223 ואילך.
43. "אגרות הראיה" ח"א עמ' קס"ד וראה שם עמ' קמ"ב; אוה"ק ח"ב עמ' תקמ"ז; "מאמרי הראיה" עמ' 40.
44. קויפמן, "תולדות האמונה הישראלית" כרך ח' עמ' 445-447 וסגל הני"ל שיש כאן אמצעי ספרותי של העלמת ההשגחה הישירה. ראה "דעת מקרא" מבוא עמ' 17-18 וש.ד. גויטין "עיונים במקרא" עמ' 63. על פי דרכנו, במקור לא נזכר שם שמים בשל היותו אגרת וגם לאחר מכן שמרו על המבנה הספרותי של ספר בו ההשגחה עולה מבין השיטין ולא מצויינת במפורש. ואמנם, בניגוד לחז"ל שהותירו לקורא את חיפוש ההשגחה, בסיפור המגילה הרי בתרגום השבעים של האלכסנדרונים, לא נחה דעתם עד שהוסיפו לה (בחלומות, בתפילות ועוד) למעלה מארבעים שמות אלקים וכינוייו. ראה א. כהנא, "הספרים החיצוניים" מבוא לתוספות מגילת אסתר עמ' תקל"ט. (על הבדלי הסתכלות אלה ראה "מאמרי הראיה" עמ' 246 והק' הרב גולד ל"עמודי המחשבה הישראלית" ח"א עמ' 9).

לאחר שהמגילה כתובה כאגרת, יש בקשה להכניסה לכתבי הקודש. כך מובנת מאד הגירסא: "כתבוני בספר" – המגילה כבר כתובה, ונוספת רק בקשה להכניסה למערכת כתה"ק, שאמנם מכונים "ספר" או "ספרים"<sup>45</sup>. הפולמוס שמתעורר בעקבות הבקשה, אף הוא נראה מובן: כך, אמנם פרשו ב"מורה נבוכי הזמן": "ולפי שלסיבה נעלמת מאתנו"<sup>46</sup>, לא היה ברצון הסופרים, בעלי רוה"ק, להזכיר במגילה שום שם משמות הקודש, ולא לייחס בנגלה הנס אל השם כלל, וכמו שאנו רואים במגילה בעינינו – הנה היה המבוקש הנכסף שתכתב המגילה היינו בתיקון ושתחשב ספר, היינו שתקובל עכ"פ, הגם במדרגה פחותה לקדושה ממעלת יתר הכתובים. ונגד זה היה הקושי והמונע הגדול שכמו שלא היו רשאים כבר להוסיף ספר בקודש כקדושת הכתובים, כן אין להוסיף עוד מדרגה רביעית לקדושת ספרים, על שלוש המחלקות שעשו בזה עיקרי כנה"ג עפ"י רוח ה' שבקרבים, עד שלבסוף מצאו לה סמוך מן התורה ונתנו לה מקום בין הכתובים עוד"<sup>47</sup>. היות המגילה אגרת הוא הגורם לאי הזכרת שם שמים בה. ברם, נראה שנוספה לפולמוס שסביב הכנסתה לכתבי הקודש גם הבעייה הכללית – מצד היותה יצירה אנושית מעבר לקריטריונים המוסכמים. נושא זה מכניסנו לדיון על האגרות בכלל, ועל ענייני הספרותי המיוחד.

בהקדמת הרב צבי יהודה ל"אגרות הראיה" עמד על יחודן של האגרות: "האגרת, כמו תואר הפנים וקצב תנועות הגוף ואבריו, וכמו אופן הדיבור

45. ראה על כך סגל הני"ל עמ' 1 – 2; גרינץ הני"ל עמ' 13 – 14. אמנם, גם הגירסא "כתבוני לדורות" יכולה להיות מובנת: הבקשה "כתבוני" אינה מתייחסת לכתובה ראשונית של המגילה אלא לכתובתה בתוך כתבי הקודש. כך גם הביטוי: "נבואה שנצרכה לדורות נכתבה" (מגילה יד, א) אינו מתייחס לכתובה בפעם הראשונה אלא לכתובה לדורות. ראה גם "דעת מקרא" יונה, מבוא עמ' 9, שכך מתפרשת גם הגמ' ב"ב טו, א: "אנשי כנה"ג כתבו יחזקאל, שנים עשר וכו'" – כעריכה וסידור, ושם בהע' 8 צין ליעבץ, "תולדות ישראל" ח"ה עמ' 150 הע' 5: "וכתיבה האמורה באנכנה"ג, על כרחנו, אינה אלא אסיפה וסידור".

46. אמנם, על פי האמור לעיל בשם בעל "דורות הראשונים" ואף בשם אחרים, שוב אין היא נעלמת. בעל "מורה נבוכי הזמן" עצמו בעמ' קל"ו מסכים לכך שהמגילה נכתבה בתחילה ע"י מרדכי כאגרת ואח"כ נכתבה מחדש ע"י אסתר, אם כי, לא תלה בכך את אי הזכרת שם שמים, ולכן כתב שהסיבה נעלמת.

47. שם עמ' קל"ז.

וצורת הכתב וסגנונם, מביאה לידי התבטאות גם בנידוניה וגם בסגנונה את עצם מהותו של בעליה, ומשמשת ראייה ובירור לכיוונו ולאופיו<sup>48</sup>. בעל האגרות עצמו כתב: "יש להרכיב בתוך חליפות המכתבים תועלת קדושה ועונג אהבה וידידות אחים יחד"<sup>49</sup>, והרב הוטנר, שהיה ממקורביו ומתלמידיו של הרב קוק<sup>50</sup>, אף נוסח כללים בכך: "קצת תמוה בעיני כי מכתבך היה בבחינת כולו להשם, כי לא הזכרת בו שום דבר על אודות עניני חול, והלא קיימא לן, דבעינן מחצה לכס"<sup>51</sup>. על הממד האישי שבאגרות הרב קוק, ערך הרב זוין מערכה גדולה בשם: "הרב באגרותיו". שם כתב על אגרותיו המשפחתיות של הרב: "אף במכתבים אינטימיים אלה אנו רואים גילויים ממעמקי נפשו של כותבם, ובמידה ידועה דוקא במכתבים אלה"<sup>52</sup>. הרב זוין, במערכונו הנזכרת עסק גם במעמדה של האגרת בכלל וכך כתב שם: "האגרות אינן נכתבות לשם קיום, הארעיות והמקריות מאפיינות אותן; שיחת רעים בכתב, מסירת רחשי הלב במצב רוח של שעה ידועה"<sup>53</sup>. ובנוסף לכל אלה, לאופן הקליל בו נכתבת האגרת יש גם משמעויות הלכתיות. כך כתב שם: "אגרות של רשות־שכתיבות אלו אין אדם נוהר בתיקונן מאד, ונמצאו כמעשה הדיוט במלאכות"<sup>54</sup>.



48. אג"ר ח"א עמ' ו' וראה גם עמ' ח'.
49. אגרת ר"ח.
50. על כך — הרב מ. צ. נריה, "חיי הראיה" עמ' קס"ח, רל"ט, רנ"ח; "מועדי הראיה" מפתחות ע' "הוטנר, הרב יצחק"; ספר זכרון לגר"י הוטנר עמ' ט"ו, ע"ט.
51. "פחד יצחק", אגרות וכתבים אגרת ד'. שם באג' צ"ג כתב: "אמנם מצאתי בו במכתבך זה גם את הימחצה לכס אשר עליה דברתי במכתבי הקודם", וכל הספר כולו רצוף הילה ששביב האגרות כושפה אישית.
52. "אישים ושיטות" עמ' 271. על אגרותיו של הרב ע"ע רא"מ ליפשיץ, "כתבים" ח"ב עמ' רמ"ה-רנ"ג. על הפן האישי באגרותיו של הרב הוטנר כתב חתנו בפתח דבר" לאגרותיו. וראה "פתח דבר" לאג' הרמב"ם מהד' "רמב"ם לעם" על צדדים חדשים בדמות הרמב"ם העולים מאגרותיו; ו"חקר ועיון" לרב ק. כהנא לגבי אגרות היחזון איש".
53. "אישים ושיטות" עמ' 266 וחזר על כך ב"לתורה ולמועדים" עמ' 339. וראה אנצ' עברית ע' פרוזה ושם כרך י' עמ' 489: "המכתב האינטימי, האישי, הקולח לו בנחת ורווי הומור והברקות לשונית ורעיונית". עוד בענין של האגרות ראה א.מ. הברמן, "מסכת סופרים וספרות" עמ' 253 ואילך.
54. שם עמ' 226, וראה רמב"ם פ"ז מהל' יו"ט הי"ד; אנצ' תלמודית כרך א' עמ' ס"ז, שמביא דיון בירושלמי האם יש לסמוך על אגרת לקיים ממנה שטר ע"י השוואת הכתב ופסק הלכה של הרמ"א ש"אין מקיימים מאגרת — לפי שאין אדם מדקדק בכתיבת האגרת".

מהאגרות האנושיות ניתן להקיש, ולו בזעיר אנפין, גם על אלה המקראיות: בישעיהו (ל"ח ט') שומעים על "מכתב לחזקיהו בחליו" ויש שפרשו שהכוונה לכך שפרסם את ישועתו האישית ברבים באמצעות אגרות<sup>55</sup>. כך, ודאי גם על אגרותיו של מרדכי מוטבע הפן האישי שבהסתכלותו על הישועה, ועל פיו הן נכתבות. לגבי פן זה בכתובת המגילה הרחיק לכת בעל "שפת אמת" שקבע: "מגילת אסתר היא התחלה לתורה שבעל פה... ונקראת ספר ונקראת אגרת, שכלול מן תושב"כ ותושבע"פ"; ובמקום אחר: "והוא מעין תושבע"פ... והיה עתה אחיזה לבני" בתורה מצד עצמותם"<sup>56</sup>.

— ★★ —

כתבי הקודש הנמנעים עד כה מלכלול בתוכם יצירות אנושיות, או הקרובות לכך, קולטים לתוכם, עם הכנסת האגרת של המגילה, רובד נוסף שטרם ידעו כמותו. יתכן, שבכך ניתן להסביר את המעמד המיוחד שנתבצר לה למגילת אסתר בתוך מערכת כתבי הקודש.

יש מי שהסביר, שלכן, גם משנכנסה המגילה לכלל כתה"ק לא הזכירו בה שם שמים "כדי לפרסם ההפרש בינה ובין שאר כתה"ק, כי רק בקישוי התירו, להוסיפה על התנ"ך... ולפי זה, המגילה הזאת היא האחרונה בכל כתה"ק"<sup>57</sup>.

הגרי"ד סולובייצ'יק שליט"א דן אף הוא בכך שלמגילה, גם לאחר הכנסתה לכלל כתה"ק יש חלות אגרת כחפצא בפני עצמו, היינו – מגילת אסתר כחטיבה מיוחדת, וגם כחלק אינטגרלי מכתה"ק. כך מוסברות לפיו הלכות שונות ביחס למגילה וביניהן: "הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים – לא יצא" (מגילה י"ט) מפני שבכך פוקע ממנה שם זה של אגרת בפני עצמה<sup>58</sup>.

— ★★ —

55. "חזון המקרא" ח"ב עמ' 425; רשות השידור, "שיחות במקרא" נביאים אחרונים עמ' 78.

56. שפ"א שמות עמ' 196 ושם עמ' 193. והשווה "רסיסי לילה" עמ' 84 ושם עמ' 159.

57. הובא באנצ' "אוצר ישראל" כרך א' עמ' 162 בשם הראב"ה. ולא מצאתיו בראב"ה שלפנינו. על מעמד דומה של ספר שנכנס לכתה"ק ואעפ"כ יש לו גם מעמד של מערכת רביעית בלבד ניתן אולי ללמוד מהמובא בשה"ש"ר א' י"א: "יהודה ב' אומר נאו לחייך בתורים – זו התורה, צוארך בחרוזים – אלו הנביאים, תורי זהב – אלו הכתובים עם נקודות הכסף – זה שיר השירים".

58. "שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל" עמ' רמ"ד-רמ"ח, ושם דן גם לגבי אופן כתיבת המגילה. לפי קו זה של המעמד המיוחד בתוך כתה"ק ניתן להבין גם את הדיונים על מעמדה לעניין "טומאת ידיים" של מגילת אסתר (מגילה ז, א) ואת מעמדה ביחס למטפחות ספרים (סנהד' ק, א).

הפולמוס המתעורר סביב הכנסת אגרת – יצירה "אישית" – לכתה"ק, מובן ובעייתו, אך נראה שבסופו יוצא ההפסד שבפריצת המסגרות בשכר הנובע מכך.

מצינו: "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה"<sup>59</sup>, וכנראה הדבר נובע מכך שלעומת תורה שבכתב הסטאטית, המתקבלת כמות שהיא, הרי תורה שבעל פה הדינאמית, מבוססת כולה על היצירה האישית, ומתחדשת בכל עת ובכל שעה<sup>60</sup>.

יחס דומה הממחיש את העניין קיים בין השבת שהיא קביעא וקיימא<sup>61</sup> ונתקדשה ע"י הקב"ה לבין יו"ט ש"ישראל מקדשו לזמנים"<sup>62</sup>: קדושת השבת גבוהה יותר, עד כדי כך שר' דוסא מציע לומר בהבדלה במוצאי שבת שלאחריה יו"ט: "המבדיל בין קודש חמור לקודש הקל"<sup>63</sup>, אך לממד האישי הקיים ביצירת יום טוב, יש משמעותמיוחדת המשיקה אף לגדר הלכתי: בגמ' מצינו שבמוצאי יו"ט אין בשמים בהבדלה (פסחים קב, ב). תוס'<sup>64</sup> טוענים שאין ביו"ט נשמה יתירה ולפיכך אין צורך בבשמים הבאים במוצאי שבת כ"תחליף" לנשמה היתירה המסתלקת. הרמב"ן, לעומתם, טוען שאכן יש נשמה יתירה ביו"ט<sup>65</sup> אלא שנשמה יתירה שמשיגים אז, אינה מסתלקת במוצאי יו"ט, ועל כן אין צריכין לבשמים. בבאור דבריו אלה כתב בעל "שם משמאל"י בשם אביו בעל "אבני נזר": "משום דכל דבר הניתן מן השמים בחסד ואין לאדם תפיסת יד בו אין לו קיום, וע"כ שבת דקבוע וקיימא, במוצ"ש מסתלקת הנשמה היתירה, אבל ביו"ט דבי דינא

59. שהש"ר א', ירושלמי ברכות פ"א ה"ד; ע"ז פ"ב ה"ז. ע"ע ראב"ע בשם גאון בפ"י לשמות ל"ד א' ותגובת הנצי"ב בפ"י לאותו פסוק ובפ"י לדב' ד' י"ד.

60. מכאן פתח להבנת הגמ' מנחות כ"ט המשווה את מעלת משה רבינו – מוסר תושב"כ, לר' עקיבא – המכונה אצל האר"י "שורש תושבע"י" (הובא ב"פרי צדיק" שמות עמ' 14, 83 ושם דברים עמ' 127 ועוד) וראה גם סנהד' פו, א' ויכולהו אליבא דר"ע"י ושם ברש"י. ובשלי"ה מהד' ירושלים תש"ל, מסכת פסחים דף כט, א. וב"תפארת ישראל" למהר"ל פס"ג, והשל, הני"ל בהע' 5, ח"א עמ' 5 ואילך.

61. חולין ק"א, ב'.

62. ברכות מט, א וראה פסחים ק"ז, ב. לעצם ההשוואה: "קדושת שבת וקדושת יו"ט מכוונת לעומת קדושת תורה שבכתב וקדושת תושבע"י" – "עולת ראייה" ח"ב עמ' מ"ג. וראה גם "פרי צדיק" דברים עמ' 270-271.

63. חולין כ"ו, ב' ולגבי חומרותיה הדיניות אין צורך לפרט.

64. שם ד"ה "רב" וראה גם ביצה לג, ב ד"ה "כי הוינן".

65. "אמונה ובטחון" פכ"א. מהד' שעוועל עמ' תכ"ה. וכך עולה גם מהזוהר ח"ג קעג, א ושם רמב, ב.

מקדשין ליה יש לו לאדם תפיסת יד בו, ע"כ הרוח היתירה איננה מסתלקת"<sup>66</sup>.

כלל זה, אם נכון הוא לגבי כל ימים טובים, הרי נכון הוא במיוחד לגבי ימי הפורים, שכל כולם נקבעו ביזמת ישראל. בכון זה אמנם כתב בעל "שפת אמת": "לכן ימי הפורים לא יעברו, ע"י שהעניין היה בכוח התעוררות התחתונים"<sup>67</sup>, ויתכן להבין בכך גם את דברי הרמב"ם לגבי מגילת אסתר<sup>68</sup>: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמישה חומשי תורה וכהלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם".

— ★★ —

אותה כתיבה אישית-ספונטאנית של המגילה, תחת רישומו של הנס, עשויה להאיר לנו הלכה נוספת לגבי המגילה: טעמו של רב נחמן לאי אמירת הלל בפורים "קריאתה [של המגילה] זו היא הלילא" (מגילה יד, א) הוא הטעם שנתקבל ע"י רוב הפוסקים להלכה<sup>69</sup>. הרחיק לכת ביותר המאירי שהעלה מכך שמי שאין לו מגילה בפורים, חייב לקרוא את ההלל, ופסק כן להלכה<sup>70</sup>. קריאת המגילה בתורת הלל אינה דבר פשוט כלל, הן מבחינה הלכתית והן מצד הרגשת הנפש, שבנידון דידן תלויות שתיהן זו בזו: מצינו שהלל מכונה שירה<sup>71</sup>. על מהותה של השירה שנינו: "הפועל של השירה הוא בלב, כי כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים עולה בליבם

66. שמות עמי קפ"ה, ויקרא עמי ק"ט-ק"י ושם עמי קנ"ט, במדבר עמי קכ"ז. דברים עמי כ"ה-כ"ו, מ', צ"ב. וראה "נאות הדשא" ח"א עמי קע"ב ושם ח"ב עמי קכ"ה. בח"ב עמי ק"י מסביר שמחמת אותה סיבה מרובים הקרבות ביו"ט מאלה של שבת. על יו"ט שאינו מסתלק ראה גם "פחד יצחק" חנוכה עמי ל"ז; פורים עמי צ"ז. וראה "מכתב מאלהיו" ח"ב עמי 34: "ויכוון שכל זה שלו הוא... אין נוטלין אותו ממנו. אבל מה שבא מלעילא בלי הקדמת דלתתא אינו ניתן אלא בבחינת רצוא ושוב", וראה גם "נאות הדשא" ח"א עמי נ"ג-נ"ד שהלך בכיוון דומה בהסבר היחס בין לוחות ראשונים ללוחות אחרונים.

67. שמות עמי 183, וראה גם "פחד יצחק" פורים עמי פ"ה-פ"ו על ימי הפורים שהם קניין עצמי של כנסת ישראל ולכן אינם בטלים.

68. פ"ב מהלי מגילה הי"ח בשם הירושלמי מגילה פ"א הי"ה.

69. רמב"ם פ"ג מהלי מגילה וחנוכה ה"ו, והשווה "שם משמואל" ויקרא עמי ק"ט על אמירת שירת הים בשביעי של פסח במקום הלל על קריעת ים סוף.

70. ראה עוד ספר "המנהגי" מהד"ר רפאל ח"א עמי רמ"ו ושם מקורות נוספים בהע" 10; אנצ' תלמודית ע"י הלל עמי שצ"ח ובמקורות; "המועדים בהלכה" עמי ר"ב הע" 82.

71. מגילה י"ד וראה שם "ענף יוסף" בע"י; פסחים ק"ז, ב; ערכין י, ב.

השירה... לא שהיו מכריחים עצמם אל השירה ע"י שכלם, כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר<sup>72</sup>.

כדי לצאת ידי חובת אמירת הלל ע"י קריאת המגילה מוכרחה להיות לה אותה סגולה מיוחדת המאפשרת לקוראיה לחוש ברגעי אמירתה את הנס והתרחשותו<sup>73</sup>: כך שנינו בגמ' (שבת קיח, ב): "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף", ופרש רש"י: "שנביאים הראשונים תקנו לומר בפרקים לשבח והודיה... וזה הקוראה תמיד, בלא עיתה, אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ". המאירי שם הביא בשם הרא"ה: "שמתוך שאומרו תמיד ושלא בטעם אינו מרגיש להתעורר עליו בימים שנקבע בו להודאה על הניסים שארעו בהם, ויבוא מזה להכחיש בהם". גדרו המיוחד של הלל, שיכול הוא להאמר רק מתוך הרגשת לב פנימית, מסתייע ממה שפסק ה"מגן אברהם" בעקבות מימרא זו מהגמ', שדוקא בדרך שירה אסור לומר הלל בכל יום אבל בדרך תחינה ובקשה מותר<sup>74</sup>.

אף כלפי דרישה חמורה זו יתכן שמסייעת למגילה עובדת כתיבתה

72. מהר"ל, גוי"א שמי ט"ו א'. במקום אחר קבע שכיוון שהשירה נובעת מן הלב לא שייך לדרוש בה שתהיה לפי כל כללי הדדוק והלשון. (ניתב העבודה" סוף פ"ב). ב"ספר חרדים" לר"א אזכרי מדבר על שירת הראשונים לפני ה' מאהבתם השלימה אותו ומונה זאת בין מ"ע מן התורה התלויות בלב. (סק"י, והשווה לרמב"ם פ"ב מהל' יסוה"ת ה"ב). וראה "שיעורי דע"ת" ח"ב עמ' קפ"ב: "לא לזאת יקרא שירה, מה שחורזים חרוזים בסגנון של שירה אלא שירת נפש היוצאת מלב מלא רגשות נעלות המרוממות את נפש האדם וממלאות כל חלל הלב, לזאת יקרא שירה", וע"ע גבורות ה' פמ"ז, אג"ר ח"א עמ' ל"ז ושם עמ' צ"ד, "שם משמואל" במדבר עמ' רס"ז; עגנון, "אלו ואלו" עמ' ש"ה"ש"ו: "עם לבי". שפרבר, "מאמרות" עמ' 244.

73. השווה "בני יששכר" מאמר כסלו ד', ח'. וראה גם הרב זוין, ספורי חסידים מועדים עמ' 238.

74. או"יח ס"י תקפ"ד סק"א. (השווה השגת הראב"ד פ"א מהל' תפילה ה"ט: "דר' יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום, ברכות כא, ע"א, אלא י"ח שהוא תפילת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים; אבל תפילת שבת ויו"ט שאינו אלא הודאות לא אמר ר' יוחנן, ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא"). בעקבות מקורות אלה כתב הרב קוק: "טובה היא ההתפעלות הנפשית כשהיא באה מזמן לזמן, אבל בהיותה מתמדת ותכופה תאבד פעולתה הראויה, ותמשיך פעולה נגדית מכבידה ומטשטשת, המחלשת את כוחה המוסרי" — "עולת ראייה" ח"ב עמ' ר"ז ושם עמ' רצ"ד. וראה כוזרי מאמר ג', א'; אג"ר ח"ב עמ' כ'. והשווה למה שנמסר בשם ברגסון: "מן הנמנע לקרוא פעמיים אותו שיר עצמו, שכן אם ישתמרו ללא שינוי כל הנתונים הכרוכים בקליטת השיר ע"י תודעה מסויימת, ישנה זיכרה של הקריאה הראשונה עצמו את טיבה של הקריאה השנייה" (ראה אנצ' עברית כרך ט' עמ' 449). מכאן מתבארת יותר הקריאה החוזרת ונשנית בתהילים לשיר "שיר חדש" (לג, ג; צו, א ועוד) ודברי חז"ל שבירושלמי ברכות פ"ד ה"ד. וע"ע "דעת מקרא" תהילים ח"א עמ' קפ"א.



הראשונית כאגרת אישית ולא כסיפור מאורעות בעלמא, להביא להרגשה מחדשת בכל פעם בו היא נאמרת. בדרך זו נאמר "בלבוש": "שקריאת המגילה היא כמו שירה ועומדת במקום קריאת ההלל שאינו אלא שיר ושבת על הנס"<sup>75</sup>.



כתיבת המגילה כיצירה "אישית" והכנסתה לכלל כתבי הקודש, על אף הבעיות הכרוכות בכך, יש לה אמנם יתרונות, כפי שניסינו להסביר, אך יש גם סכנות הטמונות בכך: כיוון שלא רק המגילה זוכה להכרה מיוחדת אלא גם שאר תורה שבעל פה מנצלת את המסלול שהוכשר בעבורה ע"י המגילה; קיים חשש שהאדם ייחס את החידושים שחידש בה לעצמו, וממילא תיהפך היא והתורה שבכתב, האחוזה בה, לחכמה כשאר החכמות האנושיות, וכחכמה היוונית למשל.

אלא שנמצא מי שמרגיענו מאותו חשש<sup>76</sup>: "ותושבע"פ... היא החכמה המתחדשת בלבבות דכנסת ישראל... ואצל ישראל גם זה נקרא תורה מאחר דמכירים שהכל מהש"י, וגם חכמתם היא חכמת השם יתברך".

75. סי' תרצ"ג סי' ג'. ראה "ערוך השולחן" סי' תרפ"ז סי' א' שדן מדוע בניגוד למצוות היום של מועדים אחרים הנהוגות רק ביום (שופר, לולב) או רק בלילה (מצה) הרי מצוות מגילה נוהגת ביום ובלילה, והשיב: "דקריאת המגילה הוא כעין ברכת הודאה שאנו מודים ומשבחים לו יתברך על הנס שעשה לנו וזה שייך ביום ובלילה ללא הפסק". מדבריו שומעים אנו אופן נוסף בו משחררים את המגילה-השירה ממסגרות כובלות, וקביעה שראויה היא שתיאמר באופן ספונטאני בכל עת. דוגמא נוספת לשחרורה של שירה ממסגרות נוקשות ומגבילות ראה בספרו של הרב ברויאר, "פרקי מועדות" עמ' 150-151. כך ניסח פלוטארכוס ב"דברי המשורר — כיצד נקראים" ש"קריאת שירים — חכמה ואינה מלאכה" ובעקבותיו הגיע אחד המשוררים בעת החדשה למסקנה שספר שירים אינו צריך להקדמה ורצוי שכל קורא יקרא בו כפי מה שהוא.

76. ר' צדוק הכהן, "רסיסי לילה" עמ' 127 וראה דבריו בקונטרס "קדושת השבת" הנ"ל עמ' 21. והשווה "אורות התורה" פרק א', א על תושבע"פ: "ודאי כלולה היא תורת האדם הזאת בתורת ה' — תורת ה' היא גם היא" וע' שם עמ' פ"ד במקורות שציין הרצ"י קוק.