

אביעד פריס, ישיבת עתניאל

קדושים תחיו על קידוש השם בבחירה שבין חיים למות

כאשר ציוני ה' אלוקי

סיפורינו عشرת הרוגי מלכותם מהאთוסים המכוננים והעוצמתיים ביותר במסורת היהודית. התואר 'הרוג מלכות' ניתן (בין השאר) לעשרה תנאים גדולי רוח שהוציאו להורג לאחר שבחרו להמשיך ללימוד תורה וללמדה חurf גזירות השמד של השלטון הרומי. ברכות הדורות נאגדו יהדיו סיפורייהם המפוזרים במקורות שונים לכדי סיפור מופת אחד המיציג את מסירות הנפש על קידושה. אנו מזכירים אותם שנה בשנה ביום היכיפורים ובתשעה באב, ומחנכים את בניינו למסירות לתורה לאור דמותם.

אחד מהבולטים שבבעשותה הרוגי מלוכה הוא רבי חנינא בן תרדיון. רבי חנינא הובל להריגה על הקhaltת קהילות ברבים וuisוק בתורה וסיפורו מוכר בעיקר בשל האופן האכזרי בו נהרג – "crcwoho בספר תורה, והקיפוו בחבלי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספגים של צמר ושראות במים והניחום על לבו, כדי שלא יצא נשמתו מהרחה".¹ זהו אמן הפרט המרכזי באגדה אודוטוי, אך דומני שישפוו של רבי חנינא עשוי לקבל משמעות רבה אף יותר כאשר הוא מובא בהקשרו התלמודי, המציגו כניגוד לתנא אחר בן דורו של רבי חנינא – רבי אלעזר בן פרטיא. אבקש לפתח בעיון מה חדש בסוגיות קידוש ה' דרך סיפורם של שני אלו. יש לציין כי מאמר זה אינו מתימדר להגיעה להלכה פסוקה בעניינים, אלא מבקש לחבר בין הלכה ואגדה ולהציג מבט על הסיפור מתוך עניינים ההלכתיים.

ראשית, אביא קטעים מסיפוריהם כפי שהם מובאים בגמרא (ע"ז, ב):

אתיהו לרבי חנינא בן תרדיון, אמרו ליה: אמאי קא עסקת באוריתא? אמר להו: כאשר צווני ה' אלהי! מיד גزوו עליו לשריפה, ועל אשתו להריגה, ועל בתו לישב בקובה של זנות... בשעה שיצאו – צדקו עליהם את הדין. אמר: הצור תמים פעלו כי דרכיו משפט.

1. תלמוד בבלי, עבודה זרה, יח' עמוד א.

דרכם של רבי חנינא בן תרדיון ומשפחתו נתפסת לרוב כאידיאלית – עמידה עקרונית על הזהות היהודית התורנית עד כדי מסירת הנפש בגבורה. אף לאחר מעשה, אמונתם וגבורתם מתבטאות בהצדקת הדין הנורא שנגזר עליהם. רבי חנינא בן תרדיון מייצג באופן מוחלט את לומד התורה שאינו מוכן להתפשר ולהתקפל בפני השלטון האכזר – מציאותו שומה נתקלנו לצערנו פעמים רבות בשנות הגלות ובפרעות. בהמשך הסיפור מודגשת גם שלא נמנע מהקהיל קהילות ברבים, קרי בפרהסיה, חרף אימת הרומים עלייו. גם אם ב"ה איננו נמצאים בסיטואציה דומה לכך – הרי שבסיפור עצמו ניתן למצוא קווים מנחימים שללוים גם אותןנו ביום.

כמה מפתיע אם כן לפגוש בגישתו ההפוכה לגמורי של רבי אלעזר בן פרטא המופיעה באותו מקום:

אתיהו לרבى אלעזר בן פרטא, אמרו: מ"ט תנית, ומ"ט גנבת? אמר להו: אי סייפה לא ספרא, ואי ספרא לא סייפה, ומדהא ליתה הא נמי ליתה. ומ"ט קרו לך רב? רבנן של תרשימים אני.

(הביאו את רבי אלעזר בן פרטא, אמרו: מדורע שנית, ומדורע גנבת? אמר להם: אם סייף לא ספר, ואם ספר לא סייף²; ומכך שזה אינו נכון, גם זה אינו נכון). א"ל: ומ"ט לא אתיה לבי אבידן? אמר להו: ז肯 היתי ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליךם. [אמרו]: ועד האידנא כמה סבי איתרמוס? אתרחיש ניסא, ההוא יומא אירמס חד סבא.

(אמרו לו: ומדורע לא בא את בית אבידן?³ אמר להם: ז肯 היתי, ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליךם. אמרו: ועד עכשו כמה זקנים נרמסו? התרחש נס, אותו היום נרמס ז肯 אחד).

ומ"ט קא שבכת עבדך לחייב? אמר להו: לא היו דברים מעולם. קם חד [מנייהו] לאסיהודי ביה, אתה אליו אידימי ליה כחד מחשובי דמלכותא, א"ל: מדאתרחיש ליה ניסא בכלחו בהא נמי אתרחיש ליה ניסא, וההוא גברא בישותיה הוא דקא אחוי, ולא אשגח ביה, קם למימר להו, הווה כתיבא איגרטא הדוהה כתיב מחשבי דמלכות לשודרי לבוי קיסר, ושדרוה על ידיה דההוא גברא, אתה אליו פתקה ארבע מהה פרסי, אזל ולא אתה.

(ומדורע שליחת את עבדך לחייב?⁴ אמר להם: לא היו דברים מעולם. קם אחד מהם להעיר בו. בא אליו, נדמה לו כאחד מחשובי המלכות. אמר לו (לע"ד):

2. אם אני גולן, אין לי לומד תורה, ולהפך.

3. רש"י כאן מפרש שזו בית עבודת זורה. אך בשבת קט"ז א פירש רש"י, שזו מקום שבו מתווכחים בו בענייני אמונה ודעות, וכך נראה מן הסוגיה שם.

4. רש"י מפרש שהרומים גרו על כך, משום שזו דת יהודית.

מכיוון שהתרחש לו נס בכל הדברים, בזה גם כן יתרחש לו נס, אתה תראה את רעתך. לא השגיח בו, קם לומר להם. הייתה כתובה איגרת מהשבי המלכות לשלווח לבית הקיסר, ושלחו על ידי אותו אדם. בא אליו זרקו ארבע מאות פרסה, הילך ולא חזר).

רבי אלעזר נחשד על כך שעסק בתורה, אך כאשר הוא נשאל על ידי הרומיים מדרוע עשה זאת - לא זו בלבד שאינו מצהיר בגאון "כאשר צווני ה' אלוקי" (בדרכו של רבי חנינא), אלא הוא אף מכחיש ומשקר! הואאמין לא מנע מלימוד תורה וממשיך לקיים את רצון בוראו, אך כאשר עומדת בפתחו אפשרות של קידוש ה', הוא בוחר לכחיש ולא לעמוד נחוש על עקרונותיו. גם אם נגיד שדרכו של רבי אלעזר לגיטימית ומקובלת לכתהילה, קשה שלא לחוש תמייה נוכח 'המצאת' ההודמנות לקדש שם ה' שנקרה בדרכו.

אם לא די בכך, בחרתו מצורית בגמרה כחייבית - שהרי רבי אלעזר זוכה ל'סיעתא דשמי'א' בדמות שלושה ניסים שונים שמשיעים לו לאמת את תירוציו השקריים. אפילו אליהו הנביא בכבודו ובעצמו מתעורר בסיפור לטובתו. האירוניה מגיעה לשיא נוכחה העובדה שדווקא רבי חנינא, שלא ניסה לברוח מן האמת, לא זוכה לנס שמיימי ומוצא את מותו. האם ניתן לראות בכך עדשה מנוגדת ואף סותרת לעמדת הכה מועצת של רבי חנינא בן תרדין? האם אין דרישת מادرם לקדש שם ה' בשעת הגזירה בהליכה בראש מורים אל הגדרות? על מנת לחתך וקע מתאים לבחינת סוגיה זו מבחינה מחשבתיות ולהלכתיות, ברצוני לפrox את שיטתו של הרמב"ם בנושא מצוות קידוש השם בכלל ו'הרוגי מלכות' בפרט.

ונקדשתי בתוך בני ישראל

הרמב"ם בספר המצוות מגדיר את מצוות קידוש ה' כך (ספר המצוות לרמב"ם מצוה ט}):

שצונו לקדש השם והוא אמרו "ונקדשתי בתוך בני ישראל". שננו מצוים לפרסם דת אמונה זו ברבים, ושלא נירא בכך מהיזק שום מזיק, עד שאfilו יבו אלינו אנו אנש עירין ויקרא אוננו לכפוף בו יתעללה - לא נשמע לו, אלא נמסור את עצמנו למוות בהחלט על האבטה יתברך ואמונה יהודו, ואפילו לא נתעהו לחשוב שכפרנו, אף שלבנו מאמין בו יתעללה.

דברי הרמב"ם תקיפים ומוחלטים ביחס למצוות קידוש ה'. ניכר כי הוא נוקט עמידה חרשת פשרות ביחס למצוות האמונה ביהדות ה', ומהיב למות בעודה. ייחסו לשאר המצוות נותר אמן עלום ואין מפורש כאן, אך על פניו יתכן שגםשאר המצוות עשויות להיכנס בתוך גדר "אהבת ה'" ו"פרסום דת אמונה זו ברבים". לכארה, הגישה העולה מדבריו توאמת את גישתו חרשת

היראה של רבי חנינא בן תרדיון ושוללת במפorsch את גישת רבי אלעזר שהתחעה אותם לחשוב שהוא 'רבנן של טرسים' ולא לומד תורה. גם אם ישנו הבדל משמעותי בין הכהשת לימוד תורה לבין כפירה ביהودה (המצווה עם עבודה זרה, אחת משלשות העבריות החמורות), נראה שורש דבריו של הרמב"ם נותר בעינו.

דומוני שumbed בדרכי הרמב"ם ב'משנה תורה' יאיר באור אחר את יחסו לבחירה של רבי אלעזר (יסודי התורה ה, א):

כל בית ישראל מצוים על קידוש השם... כיצד? כשהעמדו עובדי כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל ייהרג, שנאמר "במצות אשר יעשה אותן האדים וחיה בהם", ר' חי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרاي זה מתחייב בנפשו.

הרמב"ם בוחר לפתח את הפרק העוסק בקידוש ה' דווקא בברית המחדלה הפשטota יותר בעינו - הבחירה לחירות. כבר מהלכה זו מצטיירת תמורה שונה של מצוות קידוש ה'. הרמב"ם מתייחס בצורה חריפה ביותר אל מי שבוחר להיהרג כדי להימנע מלעבור את העבריה שנכפתה עליו ומגדיר זאת בתור איסור ממשי, עלייו מתחייב בנפשו. הלכה זו מרככת לכאורה את התקיפות שעולתה מדבריו בספר המצוות ביחס לחייב המיתה על קידוש ה', וכן דורשת הבחירה - מהו הגדר המדויק בעינו למצוות קידוש ה'?

בהלכה ג' הרמב"ם מביא את הגדר הרלוונטי יותר לעניינו, ובו גם יתמקד מסאמר זה - קידוש ה' בשעת הגזירה:

וכל הדברים האלה שלא בשעת הגזירה, אבל בשעת הגזירה, והוא שיעמוד מלך רשות נבוכדנצר וחבריו ויגזר גזירה על ישראל לבטל דתם או מצואה מן המצוות, ייהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות ביןناس בתוך עשרה בין אנשים ביניהם לבני עובדי כוכבים.

הרמב"ם מדגיש כי האיסור להיהרג הוא רק בשעת הגזירה, אך בשעת הגזירה ישנו חייב למות על קידוש ה' על כל מצווה מצוות התורה. הוראה זו מצטרפת לשתי הוראות נוספות שציין כבר בהלכה ב' (שלא הובאה כאן) - ראשית, רק כאשר המוטיבציה של הגוי היא לנסות להעבירו על דתו בפרהסיה (ולא להנאת הגוי עצמו) - ייהרג ואל יעבור. כמו כן, על עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים יש להיהרג ולא לעבור גם שלא בשעת הגזירה וביחידות.

לאור סיגרים אלו, ניתן לומר כי מצווה קידוש ה' במשנת הרמב"ם תלולה בהקשר שבו העבריה נכפית עליו. כאשר ההקשר הוא אינטנסטיבי, לטובת הנאה פרטית של הגוי האונס, חובה עליו לעבור את העבריה, ואולי אף ניתן לומר שם יבחר

להיהרג לא יהיה בכך קידוש ה' כלל ועיקר⁵. לעומת זאת, כאשר הרקע למעשה הוא שעת השמד, כל מצווה קלה שבקלות נטענת במתען רב משמעות - המלחמה על המשך הקיום היהודי ועל שמו של ה' בעולם, لكن במקורה זה ההלכה מצווה להירג ולא לעבור. בכך ניתן להבין גם את החילוק שבין עיריה בפרהסיה לעיריה ביחידות - כאשר העיריה אינה נעשית בפרהסיה ולא היה בה חילול ה' או פגיעה בשמו, עדיף לעבור עליו מאשר למות, אך כאשר עשרה מישראל עומדים סביבו, יש משמעות גדולות לאופן שבו יתפסו מעשו בענייני הסובבים⁶.

יוצאים מן הכלל הם שלושת עבירות 'יירג' ואל יעבור'. לאור האמור לעיל ניתן כי גם עבירות אלו הן בייטוי משמעותי מיוחד לאמונה בקב"ה ולאהבתנו אותו ולכן גם ביחידות, עיריה עליהן כמוות ככפירה בה' (בדומה לחיוב על שאר העבירות בשעת השמד)?

כעת ניתן להבין מחדש דברי הרמב"ם שהובאו לעיל בספר המצוות. הגדר המתואר בספר המצוות (אמונה ביהود ה' ואהבתו) אינו מכון רק למצווה כזו או אחרת, אלא מובא לשם נתינת הקשר למצווה שעיליה היהודי נанс לעבור. בשעת השמד, המלחמה אינה על הקיום הספרטיפי של כל מצווה פרטית, אלא על שמו של ה' המתבטא בנזחיות התורה. זו גם הסיבה שאין להתחנות את הגוי שכרנו בה' - שהרי השאלה אינה מתמקדת באיסור עצמו, אלא בהשפעת מעשינו על העולם ובאופן שבו יתפסו עניין הזולת. בambilים אחרות, לא המעשה החיצוני בלבד הוא הקובל, אלא גם אמונה הלב.

אך דוקא אבחנה זו מותירה את הגבול מוטושש. דבריו של הרמב"ם חדים

5. ניתן להסביר בהרבה כי בשעת הסכנה, הציווי "וחי בהם" מעקר את חיוב שאר המצוות מלכתחילה וממילא הן 'mortorot' ולא 'נדחות'. לכן אם קיימן בכלל זה, לא קיים מצווה וכן לא קידש את ה' אלא מתחייב בנפשו (ראה "מצוות נשמה בהלכה - לפנים מסורת הדין", ישראל תא-שמע, "מחנניהם" גליון מ"א). אך ישנו רשותם הסבורים כי פיקוח נשמה דוחה את המצוות ולא מתייר אותן (ומובאים ברא"ש בסוף מסכת יומא), ואכם".

6. הטעם המובא לכך בغمרא הוא: "...רכתיב ונתקשתי בתוך בני ישראל" (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ע"ד, עמוד ב). קידוש שם ה' הוא דוקא בתוך בני ישראל. זו גם הסיבה לצורך שהייה אלה דוקא עשרה מישראל.

7. בנקודה זו, ניתן שמצויה מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ם כותב בהלכה ד': "וכל מי שנאמר בו יירג ואל יעבור ונחרג... הרי זה קידש את השם," וניתן לדמיון מדבריו שיש קידוש ה' גם בשילושת אלו ואפילו ביחידות (במהשכה הוא מਸיג כי יש הדרגה בדבר, וקידוש ה' ביחידות הוא פחות ערך בעיניו מקידוש ה' ברבים). על גישה זו חלק הרמב"ן (מלחמות ה', סנהדרין עדר, עמוד א): "תדע, ש' עבירות אלו חמורות, לא מפני קידוש השם אסור, לפיכך עעפ' שאיןנו מתכוון להעבירו - אסור... אבל שאר העבירות שנאסרו מזונדקתי" - הותרו להנאת עצמן (של הגויים)".

ומוחלטים, אך לא ניתן להבין מהם מהו הגבול שאותו אין לעبور. האם בשעת הגזירה נשמר ערך שמיירת חי' האדם או שהוא נפרצון הגבולות לחלווטין וכעת יש לעמוד על עקרונות היהדות במופגן, גם במחיר מות? האם יסביר הרמב"ם כי היה על רבי אלעזר להודות בכך שלמד תורה ולמסור את נפשו במובהק, או שפועל נכונה כשבחר לשקר ולמלט עצמו ממיתה?

וחי בהם

אם נשוב אל הסיפור שהובא בתחילת, דומה שלפי משנת הרמב"ם, הCPF נוטה כעת דוקא לטובתו של רבי אלעזר בן פרטיא. נדמה שרבי אלעזר הצליח לעמוד על האיזון המדוקיק שבין שני ערכיהם הבילטניים בדברי הרמב"ם – קידוש ה' ושמירת הנפש. מחד, לא נמנע מלימוד תורה גם בשעת השמד, בידיעה גמורה שהדבר מסכן אותו במות (על קידוש ה'). מאידך, כאשר נתפס, עמד לנגדו החיב הנגדרי "וחי בהם" וגרם לו לבחור בחיים, גם אם סיכומו לשוד אינטנסיבי או מפחיד, גבויים.⁸ לדעתו, בחירותו של רבי אלעזר לא נבעה מאינטראס אישוי או מפחד, ויישנו אף יסוד סביר להנחת כי לאחר שנמלט ממשפט המות שיועד לו, שב ללימוד תורה בתחילת.

תמייקה ממשמעותית נוספת לעמדת רבי אלעזר ניתן למצוא באיגרת השמד, אותה כתוב הרמב"ם לבני מרוקו שהיו תחת לחץ מוסלמי להמיר את דתם וחויבו להודאות בפייהם בנכואת הנביא מוחמד. מתוך מקור זה שאינו הלכת' 'טהור' באופיו, ניתן להסיק מהי הדרישה המעשית התואמת את גישתו של הרמב"ם:

מי שבא לשאול אותנו: אם יהרג או יודה (בנכואת מוחמד)?⁹ אומרים לו שיודה ולא יהרג, אבל ישב בביתו ויצא ממנו רק לצורך, ומעשה ידיו יעשה בסתר... והעצה שאני יועץ לכל המבקש מנני עצה, שיצא מלאה המקומות וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורה בלא אונס...¹⁰

הרמב"ם מציג כאן לכואורה תפיסה אחרת مما שראינו עד כה. למרות שמדובר בשעת השמד, הוא אינו קורא להם למסור נפשם بعد אמונתם במופגן, אלא דוקא להימלט למקום סימפתטי יותר ליהודים ולהימנע ככל שניתן מעימות מול

8. אולי ניתן לדיקק בדבריו בספר המצוות "נסoor את עצמנו למות" כי מכות קידוש ה' אליבא דרמב"ם מתקימת כבר במוכנות למות על קידוש ה', מצד ההוראה לרבים, ולא דוקא במות עצמו. אם נכון הדבר, אזי כבר בבחורה ללימוד תורה בשעת השמד קיים רבי אלעזר את מכות קידוש ה'.

9. יש לציין כי האסלאמ איןנו נחشب כעובדת זורה לשיטת הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, סימן תהה). בכל זאת, נראה שאע"פ שהודאה בנכואת מוחמד אינהASAורה ממש ממש עובדה זורה, עדין יש בה איסור ממשום כפירה.

10. מעובד על פי אגרת השמד לרמב"ם.

הgioים. ואם לא די בכך, גם אם בכל זאת ייקלעו לצומת בחירה שכזו, עליהם להודיעות ולא להיחרג, על מנת "להינצל מן המלך כדי להפיס דעתו בדברים".¹¹ כיצד מתיחסים הדברים עם החוב להיחרג ולא לעבור בשעת השמד אfilו על עבירה קלה?

הסביר לכך נמצא בחלוקת משמעותי נוסף אותו הוא מציג בהמשך האיגרת: ולא יראה מדברי רוז'ל שיאמרו: יהרג ואל יעבור ואל יאמר דבר אחד שאין בו מעשה, אלא יהרג כאשר יחיבוהו לעשות מעשה או דבר שהוא מזהר עליו.

לפי חילוק זה, חוב "יהרג ואל יעבור" מתייחס רק לעבירה מעשית ולא לדיבור בעלמא. אם כן, את דבריו בספר המצוות "ואפיקו לא נתעה לחשוב שכפרנו" יש להבין כמתיחסים למעשה ולא לאמירה בפה.¹² שוב נראה שהרמב"ם ממצמצם את ערך קידוש ה' מפני ערך החיים וההישרדות. גם מן המליצה שלו לעבור לארץ אחרת ניתן לראות כי הוא מעדיף בבירור קיום חיים דתיים נומליים על פני קידוש ה' שבhalblica אל הגדרות. הדבר דומה מאד (אך לא זהה) לבחירה של רבוי אלעזר בן פרטא ללימוד תורה בצנעה (בשונה מרבי חנינא שהקהליל קהילות ברבים) ולשקר כאשר נתפס. מה גם שרבי אלעזר למד תורה ונודק רק לשקר, איסור שאין בו מעשה וחומרתו פחותה יותר.¹³ כתע עוד יותר מתחזקת בחירותו של רבוי אלעזר כהנאה לכתהילה.

מכל האמור לעיל עולה תמונה בניינים לפיה אכן בנסיבות קיצוניות על האדם למסור את נפשו بعد קידוש ה', אך בהינתן אפשרות להתחמק (שאינה כרוכה בעבירה שיש בה מעשה) יש לבחוור בה לכתהילה. בשונה מממצאות אהרות, בהן לרוב "המחמיר בתבואה עלייו ברכה", כל החורג מהלכות אלו עובר על איסור מוחלט, ובלשון הרמב"ם באיגרת - "חוטא ומורד במעשיו, והוא מתחייב בנפשו לפי דברי ה' יתברך: 'וחי בהם'...".

לאור דברינו לעיל علينا לשאול כיצד יתייחס הרמב"ם אל בחירתו של רבוי חנינא בן תרדיין ללימוד תורה בפרהסיה ולהודאות במעשיו. מדוע לא נקט בדרכו

.שם. 11

12. ראה הקדרמות הרמב"ם למשנה, הרב שילת, עמוד מ', שהזיק סבירה זו, ורא"ש על סנהדרין ב', סעיף ד, שחלק על הרמב"ם בעניין זה. יש שתירצו כי מדובר במקרה ספציפי שבו גם הגויים יודעים כי ההודאה היא מן השפה ולהזוז ואינם סכורים שכפreno באמונתנו, ואcum"ל.

13. איסור זה נזכר בפסקוק "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ז), ונניינו שלא לתאר אירוע שקרה בעבר בשינוי פרטיים. אך בספר המצוות (לא תעשה, סימן רפא') כתוב הרמב"ם שבפסקוק "מדובר שקר תרחק" הזיהירה התורה את השופט שלא לשמווע דברי אחד מבערלי הדין שלא בפני בעל דין (עיין שם). ומה שלא הזכיר עשה זה של "מדובר שקר תרחק" אלא על הדין, משמע שאיסור שקר שלא בכית דין אינו אלא מדרבנן. ועיין סמ"ג (עשין קז) וסמ"ק (סימן רכז) שחלקו על כך, ועיין עוד בספר החינוך (מצויה ע"ד ות"ז).

המאוזנת של רבינו אלעזר? אם נחריף את השאלה – שמא יסבור הרמב"ם כי עבר רבינו חנינה את הגבול ונכנס לגדת "מתחיכיב בנפשו"? אכן, אולי היה מקום לטעות ולסביר כך, אולם לא שלל זאת הרמב"ם במפורש, קודם לכך באותה האיגרת:

וכל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש¹⁴ לא יאמר עליו אלא שעשה היישר והטוב, ויש לו שכר גדול לפני השם, ומעלהו במעלה עליונה, כי הוא מסדר עצמו לקדושת השם יתרוך ויתעללה... וכן אמרו עליהם השלום: מקום שהרוגי מלכות עומדים אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, כגון רבינו עקיבא וחבריו.

הרמב"ם ללא ספק מעריך את מי שבוחר להירג על קידוש ה', ומציין במפורש גם את עשרה הרוגי מלכות שרבינו חנינה בינהם¹⁵, ובכל זאת כפי שראינו לעיל איינו מורה לлечת בדרכם לכתחילה. חשוב לציין כי אין זהות בין מי שנהרג במקום שעליו לעבור (כגון שלא בשלוחת העבריות או שלא בשעת השמד), לבין הרוגי מלכות שמסרו נפשם על "יירג ואל יעbor" ולא ניסו להתחמק מהירגתם.

לשם הבנת הדברים על בוראים נביא את דברי הרשב"א במקומות אחרים (רש"א שבת מת, א)¹⁶:

והא אמרין "בשעת השמד אפילו מצוה קלה יירג ואל יעbor"! ויש לומר דהני מיili במצוות לא תעשה אבל במצוות עשה לא, דשב ואל תעשה שאני... ואם תאמר, אם כן היכי מסר נפשיה ומנה וહלא מתחיכיב בנפשו? ויש לומר שאעפ' שאינו מחויב להירג על קיומה אפילו היכי רשי למסור נפשו עליה ומקבל שכר, שכל מצוה שמסרו ישראל נפשן עליה בשעת השמד מוחזקת בידם ומקבלים עליה שכר הרבה.

דברי הרשב"א עשויים להסביר באופן מדויק גם את דברי הרמב"ם. מלבד יסוד החילוק השונה בדבריהם (מצוות עשה\לא תעשה לעומת מצווה שיש בה מעשה\דיבור בלבד) נראה ששניהם¹⁷ אוחזים באותה השיטה, אותה

14. לפי ההקשר ככל הנראה מדבר כאן על מוחמד המוסלמי ולא בישו הנוצרי, כמקובל בלשוננו לרוב.

15. עדות לקיבוצים של עשרה הרוגי מלכות יחד קיימת כבר באיכה רבה, ב' ובאגרת רב שירא גאון. במקרים אחר באיגרת גם הרמב"ם מכנה אותם "עשרה הרוגי מלכות", ומכאן שהוא מכוען בדבריו גם לרבי חנינה בן תרדין.

16. דברי הרשב"א מוסכמים על סיוף "אלישע בעל כנפיים" (ביבלי, שבת קל, עמוד א'). בקצרה: אלישע הניח תפילין, בניגוד לנזירות הרומאים, יצא איתם לשוק העיר. כאשר תהה תפסו אותו, שיקר ואמר שאלה כנפי יונה, וכן הփכו התפילין לכנפי יונה כאשר בחרנו את אמינותם דבריו.

17. ובדרך זו הלו גם הרמב"ץ והרין על אתר וכן על אתר בהבנה דומה.

ניתן לסכם כך¹⁸:

כאשר אנו שואלים האם עלינו למות על קידוש ה' במקורה נתון או לעבר עבירה ולקים "וחי בהם", علينا לשקל את שם ה' שיתقدس במסורת הנפש אל מול חומרת העבירה. במצב שגרתי, רק 'שלוש העברות' מוגדרות כעבירות חמורות, ויש למסור את הנפש עלייה בלבד. אולם, כאשר האונס מתבצע לשם העבירה על דת בפרהסיה או בשעת הגזורה, כל עבירה שיש בה מעשה מוגדרת כחמורה ויישנו חיוב להיחרג עליה, משום שיש בכך קידוש ה'.

על כן, במצב שגרתי, בו אין כלל עניין של קידוש ה', מי שבוחר להיחרג על עבירה שאינה משלוש העברות' (אפילו אם יש בה מעשה) חוטא ומתחייב בנפשו. אך במצב השני, בו קיים אלמנט של קידוש ה', אף על פי שהחיוב מתייחס רק לעבירות חמורות שיש בהן מעשה, עדין מי שבוחר להיחרג על עבירה קלה מقدس את ה' בבחירהו. המצב המתואר באיגרת השמר משתייך לסוג השני, ככלומר – זהו מצב שבו קיימים אמנים קידוש ה' במסירות הנפש, אך הוא אינו בוגר חובה משום שחומרת העבירה אינה מצדיקה זאת. לכן, לכתילה אין למסור את הנפש אלא לחמק מכך, ובכל זאת, מי שבוחר להיחרג, ודאי קידש את ה' ונחשב מצדיק.

לאור ניתוח זה, נראה שששתី בחירותיהם של רבי חנינא ורבי אלעזר נמצאות במסגרת ההלכה במסנת הרמב"ם. ישנו 'תחום אפור' ומרחיב אותו לפעולה ולבחירה בנושא זה.¹⁹ כתעת נשאר רק לפצח – מדובר אם כן, כאשר קידוש ה' במסורת הנפש עומד כנגד מצוות 'וחי בהם', מעדיף הרמב"ם את ערך הבחירה בחיים לכתילה ומוטיר את מסירות הנפש להרוגי המלכות בלבד?

ישראל אשר בר אתਪאר

סבירוני שעיוון בהלכה נוספת נוספת באותו הפרק במסנה תורה, יסייע להבנת הנושא
(ה, יא):

18. בחלק זה נסתיעתי בסיכום של ישיבת "ברכת משה", מעלה אדומים

.<http://www.ybm.org.il/Admin/uploaddata/LessonsFiles/Pdf/11681.pdf>

19. חשוב לציין כי עצם קיומו של 'תחום אפור' במצוות קידוש ה' אינו חיוש בלעדיו לרמב"ם. במקרהクトת נגד הרמב"ם, בעלי התוספות מרוחקים את אותו התחום' וסבירורים שאדם רשאי למסור את נפשו גם במצבים מן הסוג הראשון: "ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות (שלא בשעת השמד), רשאי..." (תוספות מסכת עבדה ורוה דף כז עמוד ב). וכן מובא בכתב יוסף בשם נימוקי יוסף (יורה דעתה, סימן קנו): "כתב שאם הוא אדם גדול וחסיד וירא שמים וראה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצווה קלה כדי שיראו העם ליראה השם ולאהבו בכל ליבם".

עיקר חידושו של הרמב"ם לענייננו יובא להלן.

וכן אם דרך היחס על עצמו והיה דברו בנהת עם הבריות ודרתו מעורבת עמהם ומתקבל בסבר פנים יפות [...] מכבר להן ונושא ונוטן באמונה, ולא ירבה באורחותעמי הארץ וישיבתן, ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה [...] ועשה בכל מעשיו לפנים משורת הדין [...] עד שימצאו הכל מקלסים אותו ואוהבים אותו ומתוארים למשיו הרי זה קידש את ה' ועליו הכתוב אומר "ויאמר לי עברך אתה ישראל אשר ברך אתפאר".

בhalca זו מציג הרמב"ם 'פנים חדשות' למצוות קידוש ה' שככל לא הציג בספר המצוות. מצוות קידוש ה' לפי דברים אלו, אינה מסתכמת רק במוכנותם למות על אהבת ה' אלא קיימת גם בחיקם עצם. הדמות שמציר הרמב"ם כאן, היא דמות אידיאלית של צדיק הפועל בשם ה'. מקור דברי הרמב"ם הוא מן התלמידו, שם מודגש כי הפרטן הקובע לעניין זה הוא "מה אומרות עליו הבריות"²⁰.

יש להזכיר: בתחילת halca הרמב"ם מבHIR כי אין מדובר באדם מן השורה שפועל כך, אלא דווקא באדם 'గדול בתורה ומפורסם בחסידות', כלשונו²¹. זאת אומרת, דווקא אדם גדול בתורה הוא זהה שמייצג את שמו של ה' בארץ; מילא, כאשר הוא עושה מעשים נעלמים ומכוונים, הוא מקדש ומשבח את שמו בעניין הבריות, משומם שהם מבינים כי גדולתו של אותו אדם בתורה היא זו שמעדנת אותו והופכת אותו לרצוי וטוב לאחיו. מנגד, כאשר אותו אדם עושה מעשים פסולים ונלוויים והבריות מזוללים בו, הרי הוא מחלל את שם ה'²².

דברי הרמב"ם אמנים מתייחסים במשמעותם רם לחכם גדול בתורה (רבי אלעזר בן פרטא ודאי עונה להגדלה זו) ולא ל'פשוטי העם', אך ניתן להבחין בrossoם הכללי העולה מדבריו שמעיצים את חשבותו של אורח החיים הדתי המתוקן על פני המות ה'הרואי' על קידוש ה'. יתכן ששדר עדיפויות זה הוא שהביאו אותו לחזק גם את הבחירה של יהודי מרוקו להודות ולא להירג. עם זאת, אני סבור שבמסכת ברכות ניתן למצוא תמייה נספת לקיום של קידוש ה' גם באורה החיים הדתי היומיומי של פשוטי העם, שאינם תלמידי חכמים (ברכות כא, ב):

אמר רב אדא בר אהבה: מנין שאין היחיד אומר קדשה - שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשיה.

20. בבלין, יומא, פו, א. כפי המופיע שם - "אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה" לעומת זאת "ראו כמה מקולקלים מעשו וכמה מכוערים דרכיו". יש לציין כי בתלמוד לא נאמר במפורש שיש קידוש שם ה' בהתנחות שכזו, אלא רק שיש חילול שם ה' כאשר נהוג בaczora ההופכית.

21. שם.

22. כפי שמתואר בהמשך halca באריכות, ואcum"ל.

עיקרונו זה ממשיך את הכוון שמצאנו בדברי הרמב"ם, ואף הפסוק ממנו למדים דין זה הוא אותו הפסוק ממנו נלמדה מצוות קידוש ה'. על אף שפסק זאת להלכה²³, עדין אין חובה להניח שהרמב"ם ראה ב'קדושה' שבზורת הש"ז²⁴ מימוש של מצוות קידוש ה', אך נראה שהרא"ש אכן הבין כך (ברכות ז, ס):

דכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", דהינו עשה דמקרים את השם בעשרה ברבים ואפילו הו מליטה דרבנן כגון לשם קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה.

הרא"ש אינו סובב שעצם אמירת קדושה היא דין דאוריתית, ובכל זאת סבור שמתקיימת באמצעות מצוות קידוש ה'. ככלומר, לאחר שתקנו חכמים לומר קדושה, היא נכנסת לתוך גדר הדוריתית של מצוות קידוש ה'.²⁵

אם נשוב אל הרמב"ם, ניתן לסכם שגם מבלילו להגיד כי סבר שקידוש ה' מתקיים גם בחיו של מי שאנו תלמיד חכם, עדין ניתן לומר שערך הבחירה בחיה מסתכם בעיניו בהמשמעות החיה עצמה, אלא גם בתוכן ובנסיבות שבוחים אלו.

לחמי העולם הבא

שיטת הרמב"ם מייצגת בעיניי צורת התבוננות שנייה לבחון לפיה את המציאות המורכבת בשעת הגזירה. סבורני כי לאור דבריו ניתן לנתח מחדש את צומת הבחירה של רבי חנינא ורבי אלעזר כך: הבחירה שעמדו בפנייהם לא הייתה רק בין קידוש ה' במומות להמשך חיים, אלא גם בין קידוש ה' במוות לבין קידוש ה' בחיים. לא זו בלבד ששתי הבחירה נמצאות במסגרת ההלכה, אלא שבשתי הבחירהות מתقدس שם ה' ממש. דרך הפעולה שבה נקט כל אחד מהם אינה מורה לטעמי על מחלות 'הכלתית' בינויהם, אלא מצביעה על טבעו ואופיו של כל אחד, כפי שמתתקף מן הסיפור התלמודי (ע"ז, א):²⁶

כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדין, אמר לו רבי אלעזר:
אשריך שנתפסת על דבר אחד, אווי לי שנתפסת על חמשה דברים. אמר לו רבי

23. רמב"ם, הלכות תפילה, ח, ו.

24. וכמווה גם קרייש וברכו.

25. וראה משנה ברורה סימן קכח ס"ק ד: "צרייך לכובן ביותר בקדושה לדרוש את השם יתברך וובוכות זה ישרה עליו קדושה מלמעלה ויכובן לקיים הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל", והאר"י זיל היה מוזהיר מאוד על זה".

26. מקורן של נקודות מתוכן מהלך זה מצוי במאמרו של הרב שמואל אריאלי "משפטו והרגתו של רבי חנינא בן תרדין".

חנינה: אשריך שנטפסת על חמשה דברים אתה ניצול, אווי לי שנטפסתי על דבר אחד ואני ניצול, שאט עסקט בתורה ובגמilot חסדים, ואני לא עסקי אלא בתורה.

בדיוון זה בין השניים ניתן לראות דבר מעוניין – כל אחד מהם סבור שישכוינו של חברו להינצל גבוחים משלו, אך מגיע למסקנה זו מתוך הסתכלות שונה על המזียות. רבי אלעזר בוחן את הסיכויים במבט טבעי: כנגדך יש רק סעיף אישום אחד, ואילו בוגדי יש חמישה סעיפים אישום²⁷; ואילו רבי חנינה בוחן את הסיכויים במבט רוחני-השגחת: הסיכויים להינצל אינם תלויים במספר סעיפים האישום בבית הדין הרומי, אלא במספר הזכויות בבית הדין של מעלה. מכיוון שאינו עסקי בתורה בלבד, ואילו אתה עסקט גם בגמilot חסדים, סיוכויק טוביים משלו²⁸. רבי חנינה שרוי בעולם רוחני מופשט של תורה בלבד, ואילו רבי אלעזר פועל גם בעולם המעשה, בתחום שבין אדם לחברו.

בדיוון נוסף של רבי חנינה מול רבי יוסי בן קיסמא, הדבר מתבהר אף יותר (שם יח, א):

כשהלה רבי יוסי בן קיסמא, הילך רבי חנינה בן תירדיון לבקרו. אמר לו: חנינה אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמיים המליכוה? שהחריבת ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עלייך שאתה יושב ועובד בתורה ומקהל קהילות ברבים! אמר לו: מן השמיים ירחמו! אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, אתה אומר לי מן השמיים ירחמו? תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחכי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידי? [...] אם כן, מחלוקת יהיה חלקי ומגורלך יהיה גורלי.

מקור זה חושף עד כמה תפיסתו של רבי חנינה מנהה אותו בפועלותיו. לא מן הבמנוע שגם רבי יוסי המשיך ללימוד תורה, אך הוא טוען שאין לעשות זאת בפרהסיה ולהתגרות במלכות רומי, משומש שהשליטון נתן לה מן השמיים. רבי חנינה לעומתו מתעלם ממכונן מן המישור הריאלי ומשליך את יהבו על ה'. גם כאשר מוכיחה אותו רבי יוסי על כך שדבריו סרי טעם (ואף עשויים להביא לשריפה של ספר התורה, ולא רק של רבי חנינה עצמו), רבי חנינה מתענין רק בחילקו לעולם הבא. מכל אלו עולה תמונה לפניה רבי חנינה נאחז ברוח ולא בעולם הארץ. מכאן, לא רחוקה ההשערה כי בחירותו של רבי חנינה 'ללכת

27. מתוכם אלו מכירים רק את האשמות על גניבה ולימוד תורה המוזכרות לעיל.

28. ודאי שגם רבי חנינה עסק בגמilot חסדים, כפי שמצוין גם בהמשך הגمراה, אך לא עסק בכך כראוי לאדם בשיעור קומתו. נראה שאמרתו כאן אינה מצבעה על מעשייו בפועל אלא מגייעה בכיקורת עצמית.

עד הסוף' עם עולמו הרוחני ולמותו למען לימוד התורה הייתה אך טבעית עבורו. רק 'מעשה שבא לידי' ועומד לזכותו של רבי חנינא, משמש כ'עוגן' של רבי חנינא בעולם ונוטן פתח לאישור והסכמה של רבי יוסי לעמדתו הרוחנית המוקצתת.

ניתן להזות את מסירות הנפש של רבי חנינא עם אמריתו של רבי עקיבא: "ואהבת את ה' בכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך"²⁹. גם רבי עקיבא הקהיל קהילות ברבים בשעת הגזירה ואף הצהיר את כוונתו בಗלו: "כל ימי הייתי מצטרע על פסוק זה... אמרתי: מתי יבא לידי ואקייםנו"³⁰. אולי כמו רבי עקיבא, גם רבי חנינא היה כוסף כל ימי למסור את נפשו, גם במחair של פרידה מגופו החומרי.

חתימה וסיכום

הציגנו בפתחה שתיברבי פעה מול המציאות הקשה של 'שעת הגזירה', המשתקפות בתగובותיהם של רבי חנינא ורבי אלעזר להאשמות הרומיים נגdem. דרך אחת העצים את ערך מסירות הנפש וקידוש ה' שבמות, ואילו הדרך השנייה תתרمسר אף היא ללימוד תורה בשעת הגזירה, אך תנשה לשומר כי יכולתה על ערך החיים.

מתוך עיון מפורט במשנה תורה לרמב"ם, חידרנו את ההבדל שבין שתי הגישות והציגנו את המסקנה לפיה שתי הגישות מקובלות בהלכה. כהצעה להבנת בחירתו של רבי אלעזר הצינו את חידושו של הרמב"ם, המופיע גם בספרות ההלכה של אחריו, בדבר מימושה של מצוות קידוש ה' בחיה תורה ומצוות. כמו כן, מצאו כי הרמב"ם בעצמו נוטה להעדיף לכתהילה את שיטתו של רבי אלעזר, והצענו כי ייתכן שהעדפה זו מkorrah בכך שהרמב"ם מבкар את גישתו של רבי אלעזר אל המציאות על פני גישתו של רבי חנינא, ורואה בה גישה לכתהילה.

لتוספת ביאור: ישנים חכמים שעולם הרוחני מקשור אל המציאות, ושאיפתם היא למש את הקדושה בתחום העולם הזה, ויישנים חכמים שעולם הרוחני שואף להתעלות מגבלות העולם הזה ולדבוק באינסוף, עד כדי ביטול הגשמיות. מחלוקת זו, כמו כל מחלוקת לשם שמיים, אינה חייכת להסתאים בניצחון של אחד הצדדים – החולקים מכבדים איש את דרכו של זולתו, מכירדים כל אחד ביתרונותיה של הדרך השנייה, ואף על פי כן הם דבקים איש בדרכו שלו.

29.ברכות סא, ב.

30.שם.

ובאמירה אישית, דומה שהARIOעים והיסורים הקשים שפוקדים אותנו בשנים האחרונות מחזקים את שני צדי ההתלבטות. לצד המשך הפעולות בתוך חיי המעשה לשם קידום האידיאלים התורניים, אנו מכירים גם לצורך שיש במסירות נפש ובסיכון העצמי בעד הערכים החשובים לנו, לימודי התורה ושמירת המצוות. בזעקה "שמע ישראל" בשעת המוות, מהדרה הדת האמירה הנצחית "ה' אלקינו ה' אחד".

