

תוקף שלושת השבועות

אהד ביז

א. תוקפן ההלכתי של שלושת השבועות

דברי הגמרא בכתובות

הגמרא בכתובות (ק"ב ע"ב – ק"א ע"א) מביאה מחלוקת אמוראים בענין איסור העליה לארץ ישראל. דעת רב יהודה היא ש"כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' (ירמיה כז כב)". לעומתו, רבי זירא תלמידו סובר שמותר לעלות לארץ ישראל, הוא נוקט שהפסוק הזה לא מתייחס לעם ישראל, וממילא מלמד על איסור לעלות לארץ, אלא הוא מדבר על כלי המקדש, שהם יישארו בבבל עד שה' יפקוד אותם. הגמרא מבארת שבין לפי רבי זירא ובין לפי רב יהודה ישנם דינים נוספים שנלמדו משלש שבועות שנאמרו בשיר השירים¹, "אחת שלא יעלו ישראל בחומה ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי". מלבד זאת, הגמרא מבארת שלדעת רבי זירא ישנן עוד שלש שבועות נוספות, "שלא יגלו את הקץ ושלא ירחקו את הקץ ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים", ולא מבואר בגמרא האם רב יהודה חולק על כך. לאחר מכן הגמרא מביאה גם את דעת שמואל, הסובר ש"כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", והגמרא מביאה על דבריו את דברי רבה ורב יוסף שביארו שאין זה רק מבבל לארצות אחרות, אלא "אפילו מפומבדיתא לבי כובי".

שאלות על הגמרא

ולכאורה יש מספר שאלות העולות מדברי הגמרא. ראשית, לא כל כך מובן כיצד יתכן שהאמוראים סוברים שישנו איסור לעלות לארץ ישראל. לכאורה

1. שלש פעמים בשיר השירים מובא שהרעיה משביעה את בנות ירושלים שלא לעורר את האהבה: פרק ב' פסוק ז' (השְׁבִיעֵתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת או בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִי וְאִם תַּעֲוֹרְרִי אֶת הָאֵהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ), פרק ג' פסוק ה' (השְׁבִיעֵתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת או בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תַּעֲרִי וְאִם תַּעֲוֹרְרִי אֶת הָאֵהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ) ופרק ח' פסוק ד' (השְׁבִיעֵתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם מִה תַּעֲרִי וּמִה תַּעֲוֹרְרִי אֶת הָאֵהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ).

ישנה מצוה מפורשת לעלות לארץ ישראל², ובפשטות מצוה לא בָּטְלָה ולא משתנית. שנית, לכאורה לא מובן כיצד האמוראים יכלו ללמוד איסור מפורש מהפסוקים האלה, הרי "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה", ובהכרח אין מדובר על דין שהיה והנביא רק ייסדו על פסוק, שכן זה השתנה רק לאחר גלות בבל. ועוד יש להוסיף על שאלה זו, שלכאורה לא מובן מדוע רב יהודה מגדיר את האיסור כעשה, בעוד שמדובר על דברי נביאים ולא דברי תורה. שלישית, לכאורה הפסוק הזה נאמר על גלות בבל, וממנו משמע שאסור לעזוב את בבל אפילו בשביל לעלות לארץ ישראל. ואותו הדבר גם על שלשת השבועות, שבפשטות גם הן מתייחסות דווקא לגלות בבל, שעליה נאמר שאסור לעלות בחומה, אסור למרוד באומות ושלא ישתעבדו בישראל יותר מדי. אך לפי זה לא כל כך מובן איך יכלו בימי שיבת ציון לצאת מבבל ולעלות לארץ ישראל. שאלה רביעית, לא ברור האם האיסור מתייחס דווקא לבבל או אף לשאר הארצות. ואם מדובר דווקא על בבל, יש להבין מה המיוחד בה. ועוד יש לברר מה היחס בין דברי שמואל לדברי רב יהודה ורבי זירא. האם שמואל חולק עליהם או לא. שאלה חמישית, אם מבינים שהשבועות הן איסור, לא מובן כיצד משביעים את אומות העולם, הרי הם בודאי לא יודעים כלל מענין איסור זה. ועוד יש לברר, מה בדיוק היחס שבין האיסור לעלות מבבל לארץ ישראל לבין האיסור לעלות בחומה.

ויש לשאול עוד מדוע הראשונים רובם ככולם לא הביאו את דין שלשת השבועות להלכה³. אמנם מספר ראשונים כן הביאו את דברי רב יהודה, רבי זירא

2. במדבר לג נג: "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה"; דברים א ח: "באו ורשו את הארץ אשר נשבע ה' לאבתיםכם"; רמב"ן, השמטות לספר המצות מצוה ד'. כידוע הרמב"ם השמיט מצוה זו ממניין המצוות, ורבות כבר נכתב על כך. ולכאורה יוצא מדברי מפרשי הרמב"ם שבכל אופן ישנה מצוה ליישב את הארץ, בין אם מדאורייתא (כגון שיטת האבני נזר יו"ד סי' תנד סעיף ו) ובין אם מדרבנן (כגון שיטת הרשב"ש שו"ת סי' א). ואף לשיטת המגילת אסתר (בתגובה על השגת הרמב"ן הנ"ל) שאין מצוה, הרי זה רק מחמת שלשת השבועות שביטלו מצוה זו. ועל כך גופא עולה שאלה זו, כיצד יכולות שבועות אלו לבטל את המצוה.

3. המובאות היחידות שמצאתי בראשונים שמתייחסים לשבועות הן הרמב"ם באגרת תימן (שתובא בהמשך, וכפי שיתבאר אין זו הלכה גמורה, כפי שאכן לא הביא דין זה במשנה תורה) והכפתור ופרח (פרק י', עמ' רכז בהוצאת המכון ללימודי מצוות הארץ) שכתב כך: "...מיהו לא יעלו על מנת לכבוש עד שיבא הקץ וכדאיתא סוף מסכת כתובות אם תעירו ואם תעוררו וגו', רבי זירא הוא שלא יעלו ישראל בחומה". אך מלבד התייחסויות אלו, שאר הראשונים לא הביאו דין זה בשום מקום.

ושמואל, אך את שלשת השבועות כמעט ואף אחד מהראשונים לא הביא כדין הלכתי.

הצהרת כורש התירה את האיסור

ולגבי השאלה השלישית, כיצד יכלו בימי שיבת ציון לעלות לארץ ישראל, לכאורה ברור שברגע שהיתה הצהרת כורש, ברגע שהיה אישור מאומות העולם לעלות וליישב את הארץ, ממילא אין איסור. שזה בעצם מה שמהווה את ה"יום פקדי אותם". כך מגיעה הפקידה. לכן אם אנחנו דנים לימינו, ברור שברגע שהיתה הסכמה מאומות העולם, כגון בהצהרת בלפור, היה מותר לעלות. השאלה היא מה היה הדין לפני כן ומה היה הדין כאשר הם אסרו לעלות (כפי שהיה למשל לאחר פרסום הספר הלבן וכדו'). אם יש פיקוח נפש המצריך לעלות לארץ ישראל, הרי פשוט שאין שאלה, ברור שמותר לעלות, שכן אף אם זהו איסור גמור, הרי אין זה יותר חמור משאר האיסורים שבתורה הנדחים מפני פיקוח נפש. אך כאשר אין זה פיקוח נפש השאלה קיימת גם לאחר שהקימו את המדינה, כי גם כאשר יהודים שולטים בארץ ישראל ומאפשרים את העליה, הרי לא כל הגויים מסכימים עם זה, וצריך לברר באילו דעות יש להתחשב. האם ברגע שמעט מאומות העולם מתנגדים כבר מהווה איסור, או שמא להיפך, ברגע שמעט מסכימים כבר ישנו היתר. האם מתחשבים באומה השולטת או באומות הסמוכות אלינו. ואם לומדים מימי עזרא נראה שמתחשבים דווקא באומה השולטת בעולם, שכן הגויים שחיו בארץ ישראל באותה תקופה התנגדו להתיישבות היהודית בארץ (יעויין בעזרא פרק ד, נחמיה ב' י, ג לג-לה ועוד), ובכל זאת נדרש מהיהודים לעלות.

ובהקשר זה יש להוסיף נקודה משמעותית. חז"ל במספר מקומות מבקרים את יהודי בבל שלא עלו עם עזרא⁴. וכך גם עולה באופן די ברור כבר מהתנ"ך, שהיו צריכים לעלות באותו הזמן. ומכך משמע שברגע שאין בעיה לעלות, כיון שהאומות לא אוסרות, לא רק שמותר, אלא המצוה ליישב את הארץ חלה וממילא ישנו חיוב גמור לעלות.

4. יומא ט ע"ב: "אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו". יבמות פו ע"ב: "מפני מה קנסו לויים במעשר פליגי בה רבי יונתן וסביא חד אמר שלא עלו בימי עזרא".

קשה לומר שהשבועות הינן גדר מדרבנן המגביל את המצוה מדאורייתא

ולגבי השאלה הראשונה, לכאורה היה נראה לומר שאמנם המצוה לא בטלה, אולם חז"ל הבינו שהמצוה הזו מוגבלת בתנאים מסוימים. לאחר הגלות המצוה הזאת מתקיימת רק במצב מסוים. אך נראה שקשה לומר זאת. לא מצינו מקרים כאלה בהם באים חז"ל ומגבילים את המצוה שמשלב מסוים תתקיים רק במצבים מסוימים. מה שמצינו אלו רק גדרים שחכמים מוסיפים למצוות, אך לא הימנעות ממצוה.

והמהר"ץ חיות (מאמר דברי נביאים דברי קבלה) ביאר שהאיסור לעלות זהו תקנה וגזירה שקיבלו ישראל על עצמם, כמו גזירות נוספות שנגזרו בעקבות הגלות (כגון לשייר אמה על אמה). ומוסיף ומבאר שחכמים יכולים לבטל מצוה מסוימת בעקבות תהליך מסוים, כגון הלוואה לגוי בריבית שלדעת הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע קמ"ב, הל' מלוה ולווה פ"א ה"ב) הינה מצות עשה ובכל זאת חכמים אסרוה אלא אם כן זהו בכדי חייו של ישראל (בבא מציעא ע"ב ועא ע"א, רמב"ם הל' מלוה ולווה פ"ה ה"ב), שבועה בשם ה' לדעת הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע ז', הל' שבועות פ"א ה"א) היא מצות עשה וחכמים אסרוה (רמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"ב, על פי גיטין לה ע"א ועל פי ירושלמי שבועות פ"ג ה"ח), יבום שהיא מצות עשה ולדעת אבא שאול נאסרה (יבמות לט ע"א). אך הדבר קשה, כפי שהוא בעצמו כותב שם, שהמקומות שחז"ל הגבילו את המצוה זה רק כמשמרת למשמרתי וכדו', שמא יגיע לידי איסור, שמא המצוה לא תתקיים "ונמצא פוגע באשת אחיו" וכדו'. אבל לאסור מצוה גמורה כפי שנעשה בנדון דידן לא מצינו, ולכן נראה שהדבר קשה.

ניסיון לומר שהשבועות נתונות במחלוקת סוגיות

והרב גורן (תורת המדינה עמ' 36-38) רצה לבאר שהשבועות אינן מחייבות משום שמוכח ממקורות אחרים בחז"ל שלא נוקטים להלכה את השבועות. וכן הוכיח מכך שהראשונים כמעט לגמרי התעלמו מהשבועות האלה, הן לא מובאות כמעט בשום התייחסות. ההוכחה שלו מחז"ל היא מהסוגיה ביומא (ט ע"ב) שם מובאת התייחסות של ריש לקיש לאנשי בבל שבגלל שאבותיהם לא עלו לכן חרב בית המקדש: "אלהא, סנינא לכו! דכתיב: אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז- אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו, עכשיו שעליתם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו", ע"כ. הרי מוכח מכאן שריש לקיש סובר שבני

בבל היו חייבים לעלות ולא היו צריכים להתחשב באיסור הנובע מהשבועות. ראיות נוספות שהביא הן מהסבר הגמרא לאמירת המשנה על מה שהבבלים היו עושים (יומא סו ע"ב, מנחות ק ע"א), הגמרא מסבירה ש"לא בבליים היו אלא אלכסנדריים היו ומתוך ששונאים את הבבליים היו קורין אותן על שמן", וביאר על פי התוספות (מנחות ק ע"א ד"ה ששונאין) שהסיבה ששונאים את הבבליים היא משום שהם לא עלו בזמן עזרא כנ"ל. ומתוך כך הם מבינים לא רק שהסוגיות חלוקות, אלא שלהלכה אין לחשוש לשבועות, שהרי מדובר על שתי משניות שסותמות כשיטה שאין לחשוש לשבועות, וכידוע הלכה כסתם משנה. ומקור נוסף ממנו רצו ללמוד (נחלת יעקב עמ' 731) שהסוגיות חלוקות הוא דברי רש"י בביאור דברי הגמרא (ברכות ד ע"א), שראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא. רש"י (ד"ה אלא) כותב שם שהנס שהיו ראויים לו הוא: "לבוא ביד רמה". והחטא שגרם לכך שהנס לא קרה הוא: "ולא הלכו אלא ברשות כורש וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון". ולכאורה כוונת דברי רש"י הם שהחטא שלהם היה שהם חיכו לאישור מכורש ורק לאחריו עלו לארץ⁵. ולכאורה זה סותר בדיוק את שלשת השבועות, שהרי לפי שלשת השבועות, האפשרות היחידה לעלות לארץ כציבור זה רק כאשר יש אישור מהאומות.

אין מחלוקת בין הסוגיות

אך לכאורה נראה שאין שום קשר בין הדברים ואין שום מקום לומר שהסוגיות חלוקות, וכפי שאכן הרב גורן עצמו חזר ואמר בסוף דבריו. בזמן עזרא אכן היה מותר וצריך לעלות, שהרי הגיע זמן הפקידה, וכן אומות העולם אישרו לעם ישראל לעלות ולהקים מלכות, וכפי שכבר התבאר לעיל. ולכאורה קשה מאוד לומר שהסוגיות חלוקות, כי לפי זה יוצא שרב יהודה ורבי זירא לא ידעו שתי משניות מפורשות, וזה דבר שלא יתכן.

ובהבנת דברי רש"י, לכאורה נראה שהפשט אחר. החטא שלהם הוא לא זה שהלכו ברשות כורש, אלא זו התוצאה - העונש. רש"י לא ביאר בדבריו מה היה החטא, ובפשטות החטא הוא כללי, שעם ישראל לא קיים את התורה כראוי. העונש לכך היה שנאלצו לחזור לארץ רק באישור של כורש והיו תמיד תחת שלטון מלכי פרס. אם היה אחרת, אולי היו זוכים לכח ויכולת לעלות לארץ

5. וכתב שם הנחלת יעקב שכך ביאר המהרש"א את דברי רש"י, אך לא מצאתי את דברי המהרש"א אליהם התכוון.

כחומה, כבימי יהושע, ואיסור לא היה משום שהיו עושים זאת על ידי נביא שאומר על פי דברי ה', וממילא כבר לא היה איסור. ולכאורה יש להכריח כך, שהרי אף בלא שלשת השבועות, זהו הרי הציווי שנתן להם ירמיה, שלא ינסו להתווכח עם המציאות של הגלות אלא ישתקעו בבבל⁶ (ירמיה כט, ד-טו). ובכלל, קשה שהסוגיה בכתובות שעוסקת בשבועות לא מביאה שום דעה החולקת. ואם אכן היתה דעה כזאת, לרוב הגמרא מביאה אותה. ואם אכן כדברי הרב גורן שישנן שתי משניות הנוקטות שאין איסור, הרי הדבר כמעט ואינו ניתן להיאמר, כמעט ואי אפשר לומר שהגמרא לא הקשתה על רבי זירא ורב יהודה מהמשניות האלו. וכן קשה מאוד לומר שרב יהודה ורבי זירא לא הכירו משניות מפורשות החולקות עליהם, ואף האמוראים האחרים לא הכירו משניות אלו ולא הקשו מהן על רב יהודה ורבי זירא⁷.

6. כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל לכל הגולה אשר הגלית מירושלם בבלה: בנו בתים ושובו ונטעו גנות ואכלו את פרין: קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו: ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל יהוה כי בשלומה יהיה לכם שלום: כי כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל אל ישאיו לכם נביאיכם אשר בקרבכם וקסמיכם ואל תשמעו אל חלמתיכם אשר אתם מחלמים: כי בשקר הם נבאים לכם בשמי לא שלחתיים נאם יהוה: כי כה אמר יהוה כי לפי מלאת לבבל שבועים שנה אפקד אתכם והקמתי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה: כי אנכי ידעתי את המחשבת אשר אנכי חשב עליכם נאם יהוה מחשבות שלום ולא לרעה לתת לכם אחרית ותקוה: וקראתם אתי והלכתם והתפללתם אלי ושמעתי אליכם: ובקשתם אתי ומצאתם כי תדרשני בכל לבבכם: ונמצאתי לכם נאם יהוה ושבת את שבותכם וקבצתי אתכם מכל הגוים ומכל המקומות אשר הדחת אתכם שם נאם יהוה והשבתי אתכם אל המקום אשר הגלית אתכם משם: כי אמרתם הקים לנו יהוה נבאים בבלה:

7. ואמנם מצינו מקרה אחד בו אמרה הגמרא (חולין לט ע"א) "בשלמא פנים לריש לקיש לא קשיא, הא מקמי דשמעה מר' יוחנן הא לבתר דשמעה מר' יוחנן", ורש"י (ד"ה בשלמא פנים) בפירושו הראשון ביאר שריש לקיש לא הכיר את המשנה עד שר' יוחנן לימד אותו אותה. ואם כן לכאורה יוצא מכך שכן ייתכן מקרה בו אמורא לא יידע משנה. אך נראה שיש לדחות זאת ולמעשה אין ללמוד משם שגם במקרים אחרים ניתן לומר שאמורא לא ידע משנה מפורשת. ראשית, זהו מקרה יחידי בכל הש"ס, קשה ללמוד ממקרה חד פעמי על מקרים אחרים. שנית, הסוגיה עצמה מציינת שריש לקיש חזר בו מהרגע ששמע את המשנה, כך שגם אם אכן אמורא לא ידע משנה, הרי שאר התלמידי חכמים שבבית המדרש כן מכירים ואמורים לציין זאת. שלישית, פירושו של רש"י הזה הינו יחסית דעת יחיד, אף רש"י עצמו הביא פירוש נוסף וגם שאר הראשונים הקשו על פירוש זה (יעוין בתוספות ד"ה הא, ותוספות הרא"ש ד"ה לבתר). ובנוסף לכך, ישנן אף גרסאות שלא גרסו בכלל משפט זה בגמרא (כפי שגרס רבינו חננאל, וכפי שנקטו כגרסתו הרמב"ן, הרשב"א והר"ן על הגמרא

קשה לומר שהשבועות הינן אגדה בלבד

והיה מקום לומר שענייני השבועות אינן מחייבות להלכה, כיון שהיא אגדה בלבד. אך לכאורה קשה לומר כך, שכן רואים שהגמרא כן התייחסה לזה כאל דבר מחייב. רב יהודה ורבי זירא נחלקו רק בשאלה איזו שבועה בדיוק יש, אבל ברור שהשבועות מחייבות.

אפשרות לומר שהשבועות אינן מהוות ציווי אלא נבואה על המציאות שתתרחש

ויש עוד לשאול, לכאורה לא מובן בכלל כיצד ניתן ללמוד מכאן איסור. הרי בפשטות מדובר על סוג של נבואה, מה יהיה המצב של עם ישראל. לא מובן מדוע ללמוד מכאן איסור הלכתי. ולפי זה לכאורה נראה שכל הלימוד של שלשת השבועות אינו מלמד כלל שישנו איסור או חיוב, אלא הוא רק מלמד את המצב שבו עם ישראל יהיה בעתיד. בעקבות הגלות, לעם ישראל לא יהיה את הכח לעלות בחומה, למרוד באומות, האומות לא יוכלו להשתעבד בישראל יותר מדי, עם ישראל יהיה בחושך ולא יוכל לגלות את הקץ, הוא גם לא יוכל לדחוק את הקץ, וסודו לא יתגלה לאומות העולם.

אך גם על כך קשה. ראשית, יוצא מכך שישנו חילוק בין הפסוק מירמיה, שממנו למד רב יהודה את האיסור לעלות מבבל לארץ ישראל, ובין השבועות, שאינן מלמדות איסור אלא רק מציאות שתתרחש. שנית, הרי הגמרא בהמשך דבריה כותבת: "אם אתם מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה", ומשמע מכך שזהו כן ציווי כלפי עם ישראל. ויש להעיר שהמהרש"א מבאר שכך באמת סובר ר' זירא לגבי הכלים, שהנבואה הזאת אינה ציווי אלא "שמתנבא שכך יהיה", אך לגבי האנשים הוא כותב להדיא שבהכרח זהו כן ציווי.

ועל הקושיה הראשונה יש להעיר שבאמת יתכן שישנו חילוק בין דברי רב יהודה ובין השבועות, יכול להיות שרב יהודה מבין שהכל הנחיה מעשית, כולל השבועות, ואילו רבי זירא מבין שהכל לא מעשי. אולם גם אם כך, אמנם

(ס). רביעית, גם אם פירוש זה נכון, הרי זה נאמר דווקא על ריש לקיש, שאצלו אכן יותר הגיוני שיקרה מקרה כזה שבו הוא לא ידע עדיין משנה מפורשת עד שר' יוחנן לימד אותו, משום שריש לקיש הינו בעל תשובה וכל תורתו מר' יוחנן. אך לומר זאת על אמורא אחר קשה ביותר.

הקושיות סרו מעל שיטת רבי זירא, אך עדיין כל השאלות קיימות על שיטת רב יהודה.

העליה לארץ אינה מצוה אלא הכשר מצוה

ויתכן ליישב את השאלות על פי דברי הרשב"ש, שכתב (ש"ת סימן א' וסימן ב') שאין העליה לארץ ישראל מצוה אלא רק הכשר מצוה. ולפי זה ניתן ליישב את השאלות, שאין כאן הגבלה או שינוי למצות התורה, אלא להכשר המצוה. ולפי הדברים האלה ניתן לומר, שכאשר מדובר על הכשר מצוה, נביא או חכמים יכולים להגביל למציאויות מסוימות. ולכן, השאלה הראשונה לא קשה, שאין כאן ביטול של מצוה, אלא רק ביטול של הכשר מצוה. הרשב"ש מוכיח זאת מסברה, שזה הדבר שיאפשר להגיע לידי ישיבה בארץ ישראל, לא שהוא עצמו מצוה. וכן מוכיח מתשובת הרא"ש, שכתב שהנודר לעלות לארץ ישראל יכול להישאל על נדרו, למרות שהנודר על מצוה אינו יכול להישאל על כך, כי אי אפשר להתחרט על זה. ואם כן, הסיבה היחידה שמאפשרת להבין שיכול להישאל על נדרו היא משום שאין העליה מצוה בפני עצמה אלא רק הכשר מצוה⁸.

8. ויש להעיר על דברי הנחלת יעקב (עמוד 614-611) שהבין שהדבר נתון במחלוקת, ושלישית הריב"ש (ש"ת ח"א סימן קא) והתשב"ץ (ש"ת ח"א סימן כא) העליה לארץ הינה מצוה גמורה ולא רק הכשר מצוה, וזאת בשונה ממה שכתב הרשב"ש. הריב"ש דיבר על היתר יציאה בשיירה בערב שבת לצורך מצוה, ושם התיר לצאת בשיירה לארץ ישראל אפילו בערב שבת, כיון ש"אין ספק שהעליה לארץ ישראל מצוה היא... וכן אין לומר שאין העליה מצוה כי אם הישיבה". אך לכאורה אין כוונתו לומר שהעליה היא מצוה בפני עצמה, אלא לומר שלענין יציאה בערב שבת לצורך מצוה, גם ההליכה לקראת קיום המצוה מוגדרת כמצוה שמותר לצאת בשבילה. כפי שהוא מוכיח מהמקורות הנוספים, מהמקרה של ר' פנחס בן יאיר שאמר לנהר גינאי להיחלק לצורך מעברו של האדם שהלך עם חיטים לפסח (חולין ז ע"א), כיון שהוא עוסק במצוה. וכן הוכיח מההיתר לעבור במים ביום כיפור כדי להקביל פני רבו ולשמוע דרשה (יומא עז ע"ב), כיון שהוא עוסק במצוה. וכן הוכיח מההולך לסעודת ארוסין שאינו צריך לחזור לביתו לבער חמץ אלא מבטלו בלבו (פסחים מט ע"א), כיון שהוא עוסק במצוה. ובכל שלשת המקרים חז"ל מתייחסים לאדם כאל עוסק במצוה למרות שאינו עסוק בה עדיין אלא רק בהליכה לקראתה. ולפי זה הגיע למסקנה "שבכל אלו אף על פי שאין ההליכה עיקר המצוה, מכל מקום כיון שהוא הולך לעשות המצוה נקרא עוסק במצוה. וכ"ה בהולך לעלות לארץ ישראל". ואם כן, אף שהכל מוגדר כעוסק במצוה, אין זה אומר שזו מצוה גמורה, ולדוגמא, הנשבע שלא לעלות לארץ לא תהיה שבועתו שבועת שוא, כיון שאכן אין זו מצוה גמורה אלא רק הכשר מצוה.

קושי במהלך הזה

אך לכאורה לא כל כך ברור כיצד ניתן ליישב לפי זה את השאלה השניה. אם אכן מבינים את הגמרא כפשוטה, עדיין לא מובן כיצד ניתן ללמוד דבר זה מדברי הנביאים, הרי הנביאים מחדשים דין בנבואה. וכן לא מובן מדוע זהו עשה גמור בעוד שמקורו מדברי הנביאים בלבד. וכן עדיין לא מובן מדוע הראשונים התעלמו מדין זה כמעט לחלוטין. אף אם הוא הכשר מצוה, הרי יש צורך לציין אותו, כפי שכן ציינו במקרים האחרים של הכשר מצוה.

אין זו אזהרה גמורה אלא הנחיה

ונראה שיש להעלות כיוון אחר, שהאיסור לעלות מבבל לארץ ישראל וששת השבועות אינם איסורים גמורים אלא סוג של הנהגה והנחיה נכונה שהנביאים וחז"ל הדריכו אותנו. וזאת יש לומר על פי העיקרון שכתב הרמב"ם (הקדמה לספר המצוות שורש שמיני) שמצוות רבות אינן נכללות בתור אזהרה אלא כשלילה. כך ביאר למשל את דברי התורה "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כא ז) שאין זה ציווי לאסור על שחרורה כשחרור עבד כנעני, אלא לומר ש"אין חובה להוציאה לחפשי כשמחסרה אחד מאבריה". וכן ביאר את האמור בתורה "ולא יהיה כקרח וכעדתו" (במדבר יז ה) שאינו איסור אלא תיאור מציאות, שמכאן ולהבא, "כל היוצא וטוען על הכהונה ויבקשנה לעצמו לא יארע לו מה שארע לקרח ועדתו, כלומר הבליעה והשריפה". ואף על פי שעל פסוק זה אמרה הגמרא (סנהדרין קי

וכן הוכיח מדברי התשב"ץ, שכתב בהוה אמינא שאולי אין מקלים לצורך עלייה לארץ ישראל כמו לשאר מצוות, ואת זאת דחה ש"לא היא, דאדרבא טפי מקילין בעלייה לארץ ישראל ממצוה אחרת", שהרי אפילו לצורך מילה לשיטת הר"ף והרמב"ם אין היתר להגיד לגוי לעשות איסור תורה, ואילו לצורך יישוב הארץ התירו אמירה לגוי אפילו במלאכה דאורייתא. ואין לומר שהתירו לצורך יישוב הארץ ולא לצורך העליה לארץ, שהרי "כל שכן שיש לנו להתיר משום עליה לארץ ישראל שעדיין הוא חוצה לה ורוצה לעלות אליה שהיא מצוה יותר גדולה מקניית קרקע בה למי שהוא שם", ולפי זה הוכיח שגם לשיטת התשב"ץ העליה עצמה היא מצוה ולא רק הכשר מצוה. אך גם על דברים אלו יש להעיר, התשב"ץ לא נכנס כלל לשאלה האם זה הכשר מצוה או מצוה גמורה, הוא רק דן בשאלה האם זו מצוה שבשבילה ניתן לצאת בערב שבת, ועל כך ענה שמצות יישוב הארץ הינה מצוה גמורה שיותר חמורה ממצוות אחרות, והעליה יותר גדולה מחיזוק הישיבה, כיון שהיא מחדשת את המציאות של הישיבה בארץ ישראל, בניגוד לחיזוק ישיבה קיימת שהאדם כבר ישב בארץ ומוסיף ישיבה. ולפי זה, אין בדבריו אמירה שהעליה עצמה הינה מצוה, אלא שהיא גדולה משום שהיא מאפשרת את קיום מצות הישיבה בארץ.

ע"א) "כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו", מבאר הרמב"ם שאינו נאמר אלא על דרך התוכחה.

ועל פי עקרון זה ניתן לבאר גם את האיסור לעלות לארץ ישראל מבלב ושתת השבועות. אכן אין זה איסור ממש, אך חז"ל למדו מהפסוקים את הדרך הנכונה שבה יש לפעול. הדרך הנכונה היא לא לעלות בחומה, לא לנסות להלחם עם הגויים, לא לנסות לדחוק את הקץ וכו'. אך אם אדם יעשה זאת, אין זה איסור. ונפקא מינא עצומה יש לכך באפשרות לעבור על השבועות. אם מבינים שזהו איסור גמור, אין אפשרות לעבור עליו. אך אם מבינים שזוהי הנהגה שבה מנחים אותנו לפעול על פיה, הרי שבשיקול דעת נכון ניתן להגיע למסקנה שפעמים יהיה מותר. ולמשל, חז"ל הבינו מהפסוק שאין לדחוק את הקץ, ולכן אין לנסות לפעול בכח להבאת הגאולה. אך כאשר רואים שהמציאות מביאה לכך, איננו דוחקים את הקץ, אך המציאות הנראית לנגד עינינו משתנה ומאפשרת להקים מלכות בארץ ישראל וכד', הרי זה יהיה מותר. ולמעשה זה מתחבר מאוד למשמעות הפסוק, שאין לעורר את האהבה עד שיגיע זמנה, זה לא איסור, זה פשוט לא נכון ולא מתאים לפעול כך. אך כאשר הגיע זמנה של האהבה להתעורר, הרי שהדבר ההגיוני ביותר הוא כן לפעול למען הוספת האהבה. כאן כבר כן נצרך לעורר את האהבה. ולכן, כאשר רואים שאומות העולם מאפשרים להקים מלכות, הרי שזהו עצמו סימן לכך שכעת כבר אין צורך להמשיך ולנהוג בהנהגה של הגלות שלא למרוד באומות, שכן הם עצמם מאפשרים לנו. בנוסף, יש לומר שגם כאשר מתחילה התעוררות אצל עם ישראל הרי הדבר מוכיח שהמציאות השתנתה, וכפי שכתב בספר אם הבנים שמחה (פרק שני סעיף כ"א): "כשנעשה התעוררות כללית לעלות אות היא כי הגיעה השעה הרצויה מהקב"ה".

וכך גם יש להבין את דברי רב יהודה. רב יהודה בא לומר הנהגה נכונה שצריך לפעול לפיה, אך אין זה אומר שהדבר אסור באיסור גמור. והמחלוקת בין רב יהודה ובין רבי זירא לפי זה הינה בשאלה האם ההנהגה הזאת חלה גם על היחידים או לא, אך בכל מקרה מדובר רק על הנהגה נכונה ולא על איסור גמור. ובכך יש לענות על השאלות שנשאלו בראשית הדברים. לגבי השאלה הראשונה, כיצד חכמים יכולים לומר דברים שלמעשה מבטלים מצוה מן התורה, יוצא לפי תירוץ זה שהמצוה אינה בטלה, אלא ישנה הנהגה שכרגע אין לפעול בכח, באופן ש"מעורר את האהבה טרם זמנה", בשביל קיום מצוה זו. אולם כאשר אדם יכול לקיים את המצוה בלי זה, כאשר יושב בארץ ישראל בפשטות,

אין בכך בעיה. ואף שרב יהודה הרחיב את האיסור אף לאדם פרטי, מה שאינו ממש במציאות של לעורר את האהבה לפני זמנה, הרי לפי המתבאר אין זה איסור ממש, וממילא אין המצוה בטלה. וכך גם ניתן לענות על השאלה השניה. אין כאן דין חדש שהנביאים חידשו, אלא יש כאן הנהגה שהנביאים הבינו שכך צריכים להנהיג את עם ישראל בתקופת הגלות. ולגבי השאלה כיצד רב יהודה מגדיר את האיסור כמצות עשה בעוד שמדובר על דברי נביאים בלבד, על פי האמור שאין זה איסור גמור הרי זה מובן, כפי שעולה ממספר מקומות בש"ס בהם חז"ל הגדירו ענין מסוים כעשה או כלאו, ובכל זאת אף אחד מהראשונים לא הביאו להלכה⁹. וגם השאלה השלישית מתורצת לפי זה, שאמנם הפסוקים נאמרו על גלות בבל, ולפחות הפסוק בירמיה, אך עדיין "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה", ואם כן זה מלמד אותנו את היחס וההתנהגות הנכונים שאנו צריכים לפעול לפיהם בזמן הגלות. שזהו דבר שניתן ללמוד מגלות אחת לגלות אחרת.

אך לפי זה עדיין לא מובן מדוע בבל שונה משאר ארצות. שמואל בהכרח דיבר רק על בבל, וכך נראה גם שאמר רב יהודה, אך לכאורה לא מובן למה, הרי אם לומדים מכאן את העיקרון הכללי שמלמד אותנו כיצד צריך להתנהג בזמן הגלות, הרי שלא אמור להיות הבדל בין בבל לשאר ארצות. אך יתכן ואכן הם

9. למשל, הגמרא בברכות (יג ע"א) כותבת: "כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר (בראשית יז ה) והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר (שם) ולא יקרא עוד את שמך אברם", ובפשטות הדברים אמורים ללמוד מכאן איסור גמור. אך בכל זאת אף אחד מהראשונים לא הביא את הדין הזה. וכן דברי הגמרא בסוטה (לח ע"ב) "כל הנהנה מצרי העין עובר בלאו שנאמר (משלי כג ו) אל תלחם את לחם רע עין וגו' כי כמו שער בנפשו כן הוא אכול ושתה יאמר לך וגו' רב נחמן בר יצחק אמר עובר בשני לאוין אל תלחם ואל תתאר". וברור ופשוט שאין זה כפשוטו שאדם עובר איסור תורה בזה, אלא שחז"ל מנחים אותנו בהנהגה מסוימת. ודברים דומים ישנם בגמרא ביומא (יט ע"ב): "השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת במם במם ולא בדברים אחרים רב אחא בר יעקב אמר עובר בלאו שנאמר (קהלת א ח) כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר". וגם דין זה לא הובא כמעט באף אחד מהראשונים. ואמנם הסמ"ג (לאוים י"ג) וההגהות מיימוניות (דפוס קושטנינא הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ג) הביאו את הגמרא הזאת ולכאורה פסקו אותה להלכה, וכן הביאם להלכה הרמ"א (יו"ד רמ"ו כ"ה), אך יותר נראה שהביאו את הדברים כחיזוק לכך שצריך להקפיד שלדבר רק בדברי תורה, ולא שנקטו שזוהי מצוה מפורשת מאחת מתר"ג מצוות. וכן מה שכתבו חז"ל (יומא כב ע"ב) ש"כל המונה את ישראל עובר בלאו שנאמר (הושע ב א) והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד רב נחמן בר יצחק אמר עובר בשני לאוין שנאמר לא ימד ולא יספר", ואמנם הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ד ה"ד) פסק דין זה, אך עדיין פשוט שאין זה לאו גמור, שכן מקורו מהנביא והרמב"ם לא מנה אותו במנין המצוות.

מבינים שישנו דין מיוחד לבבל. כשם שבגלות בית ראשון נאמר פסוק מיוחד על בבל, למרות שהיו גלויות גם במקומות נוספים, כגון במצרים, כך גם לדורות, הדין המיוחד שייך דווקא לבבל.

כך נקט גם הרב שאול ישראלי

וכביאור זה, ששלשת השבועות אינן איסור גמור כי אם הנהגה נכונה שחז"ל מדריכים את עם ישראל, הבין גם הרב שאול ישראלי (ארץ חמדה שער א פרק ד אות ה), וז"ל: על כן נראה שתוכן השבועה הוא זה, שגזירת גלות שנגזרה על ישראל על פי הזהרה המוקדמת שבדברי הכתובים אינה מקרית אלא היא בידי שמים. ועל כן כל עליה בחומה היא נגד גזירת ה' והיא לא תצלח. וזה עלול להסתיים בהכבדת השעבוד של הגויים... ולזאת באה ההשבעה שתכנה איננו הטלת איסור אלא עצה והדרכה ופניה לישראל שיגדרו עצמם בכל תוקף ויקבלו על עצמם באלה ושבועה לקבל את גזירת השיעבוד מתוך צידוק הדין בהכנעה ולא במרד ולא ינסו כלל להתחכם ולהתגבר על גזירת המקום בתוקף יד, עכ"ל.

כך נראה גם מהתייחסות הרמב"ם

וכתירוץ הנ"ל שהשבועות הינן הדרכה אך אינן ממש ציווי גמור נראה גם מדברי הרמב"ם. מצד אחד, הרמב"ם במשנה תורה לא הביא כלל את עניין שלשת השבועות, הוא הביא רק את האיסור לצאת מבבל (ויעויין בדבריו בהמשך באריכות). ואם כן משמע שסבור שאין השבועות דין גמור. אך מצד שני, באגרת תימן הרמב"ם כן מביא את השבועות כטענה כלפי הסבורים שהמשיח כבר הגיע. הרמב"ם כתב להם בדבריו (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת עמ' קסו): וכאשר הודיע שלמה ע"ה ברוח הקדש שזאת האַמָּה בהשקעה בגלות תשתדל להתעורר בזולת עיתה הראויה לה וימותו בעבור זה וישיגום צרות, הזהיר ממנו והשביע עליו על צד המשל ואמר השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו', ואתם אחינו ואהובינו שמרו השבעתו ולא תעירו את האהבה עד שתחפץ, עכ"ל. הרמב"ם בדבריו פה כותב שני דברים. ראשית, כתב שדברי שלמה המלך נאמרו כנבואה על העתיד, שכאשר עם ישראל יעלו בחומה הרי זה יגרום להם למות. והנקודה השניה, שבעקבות הנבואה הזאת ממליץ להם הרמב"ם לקיים את השבועה ולא לעורר את האהבה טרם זמנה. והרי הדברים מיישבים את כל הקשיים. מצד אחד, אין כאן חידוש דין של הנביאים או של חז"ל, זוהי רק נבואה על מה שיקרה. אך מצד שני, חז"ל

כן לומדים מכאן כיצד נכון וראוי לנהוג. והדברים מקבילים לאמור לעיל, שאמנם יש כאן הדרכה, אך איסור אין בכך.

לפי תירוץ זה כאשר הגויים משעבדים יותר מדי כבר אין איסור לעלות בחומה

ובכך גם מתורצת השאלה כיצד ניתן להשביע את אומות העולם, שהרי הם בודאי לא יודעים כלל מענין איסור זה. ולפי האמור עולה שאכן אין זו דרישה כלפי הגויים אלא אמירה כלפינו המבארת את ההנהגה האלוקית שתהיה בזמן הגלות. שאנחנו נהיה משועבדים תחת שלטון הגויים, אך הם לא ישתעבדו בנו יותר מדי. ומכאן ניתן להבין גם את גישתם של מספר אחרונים (זרע שמשון על מגילת אסתר אות טו, ים הגדול חו"מ סימן צז, נצר מטעי סימן י' אות ה' ועוד) הנוקטים שכיון שהגויים השתעבדו בעם ישראל יותר מדי, הרי בטלו שלשת השבועות. שלכאורה לא מובן מנין למדו זאת, לא רואים בגמרא שישנה תלות בין השבועות¹⁰. אך לפי האמור הרי זה מובן, שכאשר רואים שהגויים עברו על שבועתם, דהיינו שהם הגיעו למצב שבו הם משתעבדים בישראל יותר מדי, הרי זה אומר שזמן הגלות נגמר, משום שההנהגה שאמורה להיות בגלות משתנית.

ב. גדר האיסור של העליה מבבל לארץ ישראל

ביאור רש"י לדברי שמואל

ויש לבחון את השאלה הרביעית הנ"ל, מה בדיוק אוסרים רב יהודה ושמואל ומה היחס שביניהם. ובביאור דברי שמואל כתב רש"י שהסיבה שאסור לצאת מבבל היא "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד"¹¹. בעקבות דבריו כתבו כך גם ראשונים נוספים, כ"כ הריא"ז (פסקי ריא"ז כתובות פרק יג הלכה ח אות ו): שבאותו הזמן היו בבבל רוב ישראל ותורה מרובה, עכ"ל. ודברים דומים כותב

10. וחלק מהאחרונים הנ"ל כתבו שהתלות נובעת מחמת הדין ש"שנים שנשבעו לעשות דבר אחד ועבר אחד על השבועה השני פטור ואינו צריך התרה" (שו"ע יו"ד סי' רלו ס"ו), ואם כן, ברגע שהאומות עברו על שבועתם, ממילא גם עלינו אין איסור. אך הדבר קשה לכאורה, הרי עם ישראל ואומות העולם לא נשבעו זה לזה, אלא הקב"ה השביע את שני הצדדים. ועל זה כבר אמר הרמ"א בהגהתו על דברי השו"ע הנ"ל ש"כל זה לא מיירי אלא בשנים שנשבעו זה לזה".

11. דברים יחסית דומים כותב השיטה מקובצת בשם רש"י: "אסור לצאת מבבל לשאר ארצות לפי שיש בה תלמידי חכמים ושכינה היא בבבל בבי כנישתא דשף ויתבי בנהרדעא"

השיטה מקובצת בשם תלמידי הרשב"א: "לפי שיש בה תלמידי חכמים ושכינה היא בבבל".

ולפי שיטה זו יוצא שייחודה של בבל שבשל כך אסרו לצאת ממנה הוא שיש בה תורה מרובה. ולפי זה לכאורה אין עניין מיוחד בבבל, אלא הדבר משתנה על פי המציאות. שכאשר ישנה מציאות שבה מרכז התורה העולמי באופן מובהק נמצא במקום מסוים, ישנו איסור לצאת משם¹².

וצריך להבין לפי זה מה היחס שבין דברי שמואל לדברי רב יהודה. שכן לפי ביאור רש"י יוצא ששמואל אכן לא אוסר לעלות לארץ ישראל מבבל באופן עקרוני אלא רק מחמת כך שבאותה תקופה מרכז התורה היה בבבל, ואילו כאשר מדובר על תקופה אחרת בה מרכז התורה יהיה במקום אחר, יהיה אסור לצאת ממנו למקומות אחרים. ויש לציין שרב יהודה הוא זה שמביא את דברי שמואל באיסור היציאה מבבל, ואמנם אין זה הכרחי, אך משום כך בסתמא דמלתא אין רב יהודה חולק על דברי שמואל. ולכאורה נראה שאין כל שייכות בין שתי המימרות. שמואל סבור שאסור לצאת ממרכז התורה לכל מקום אחר, ואילו רב יהודה סובר שישנו אף איסור לעלות מבבל לארץ ישראל.

שיטת המאירי

באופן דומה לדברי רש"י אך מעט שונה כותב המאירי (ק"א ע"א ד"ה וכשם) וז"ל: שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל וכמו שאמרו כל הדר בבבל כאלו דר בארץ ישראל שכל מה שאמרו לא אמרו אלא מפני שסתם חוצה לארץ אין חכמה ויראת חטא מצויין בה לישראל לרוב הצרות ועול הגליות שסובלים שם, עכ"ל. בנוסף על דברי רש"י מצייין המאירי שכל מקום של תורה דינו כארץ ישראל. ומשמע מכך שהאיסור לצאת מבבל אינו כולל את העליה לארץ ישראל, כי כל מעלתה של בבל רק הופכת אותה להיות שווה לארץ ישראל, "כאלו דר בארץ ישראל", אך לא יותר ממנה. בנוסף, המאירי כותב בפירוש את הדברים שמשמע מרש"י, שאין ייחודיות בבבל מצד עצמה אלא רק מצד התורה שבה, ולכן הדין הזה יחול ב"כל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם".

12. ואין לומר שבבל מיוחדת משום שהשכינה נמצאת שם, בבי כנישתא דשף ויטיב בנהרדעא, שהרי הגמרא (מגילה כט ע"א) כותבת בפירוש שסיבת היות השכינה שם היא משום "שבכל מקום שגלו שכינה עמהן", ואם כן, ברגע שהם כבר לא נמצאים שם אלא במקום אחר, גם השכינה כבר לא נמצאת שם אלא במקום שבו נמצאים ישראל.

אך לפי זה לכאורה לא מובן מה היחס שבין דברי רב יהודה לשמואל. וקשה לומר כפי שהתבאר לעיל בדעת רש"י, שאין הדברים שייכים האחד לשני, שכן לפי ביאור המאירי יוצא בהכרח ששמואל אינו מסכים לדברי רב יהודה, כיון שלשיטתו יהיה בכל מקרה היתר לעלות לארץ ישראל, כיון שכל מעלת בבל אינה אלא שכאשר בה נמצא מרכז התורה הרי היא כארץ ישראל. אך לפי רב יהודה אין היתר לעלות לארץ ישראל.

קשיי האחרונים בהבנת דברי הרמב"ם

והרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה' הלכה י"ב) הביא את האיסור לצאת מבבל, וז"ל: כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות, שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו, עכ"ל. ולכאורה לא ברור כפי מי פסק הרמב"ם, האם כרב יהודה או כשמואל. שכן, מצד אחד כתב כלשונו של שמואל, שאסור לצאת מבבל לשאר ארצות. ואילו אם היה פוסק כרב יהודה היה מסתבר שיכתוב בפירוש את עיקר דבריו, שאף לעלות לארץ ישראל מבבל אסור. בנוסף, אם לומדים את דברי הרמב"ם בלבד, לא מוזכר בשום מקום האיסור לעלות מבבל לארץ ישראל. אך מצד שני, בנימוק הדברים הביא את הפסוק שממנו למד רב יהודה, שבפשוט אסור גם לעזוב את בבל לצורך עלייה לארץ ישראל. ואכן נחלקו האחרונים בשאלה זו. מדברי הכסף משנה נראה שהבין שהרמב"ם פסק גם את דברי רב יהודה וגם את דברי שמואל, ולדבריו אכן אסור לעזוב את בבל אפילו לצורך עלייה לארץ ישראל. ולעומתו, הערוך השלחן (העתידי, הלכות מלכים, סימן עד סעיף יח), כתב בביאור דעתו: "ונראה מדבריו דמבבל לארץ ישראל מותר, ודלא כרב יהודה בסוף כתובות, שהרי הרבה אמוראים עשו מעשה ועלו מבבל לארץ ישראל", עכ"ל. אך לכאורה יש להעיר על כך שבפשוט כאשר נאמר שאסור לצאת מבבל זה כולל את כל המקומות. ואין להביא ראיה מאמוראים שעלו, שכן ברור שזו היתה מחלוקת באמוראים, והאמוראים שעלו לא פסקו כדעת רב יהודה. המהרי"ט (חידושים על כתובות) נשאר בקושיה על הרמב"ם. והפאת השלחן (הלכות ארץ ישראל פרק א' הערה יד) כתב שהרמב"ם פסק כשמואל, וכנראה היתה לו בגמרא גרסה אחרת, שגם שמואל למד מהפסוק. אך לכאורה קשה לומר כך מסברה בלבד בלא שמצינו שום כתב יד ושום ראשון נוסף שגורס כך.¹³

13. כך עולה לכל הפחות מכל המקורות שנמצאים לפנינו, בהם שמונה כתבי יד שונים.

נראה שהרמב"ם פוסק גם את רב יהודה וגם את שמואל

ולכאורה נראה שצדקו דברי הכסף משנה, שכן קשה לומר שהרמב"ם הכניס את הפסוק למרות שהוא בכלל פוסק כשמואל ולא כרב יהודה¹⁴. ועוד יש להוסיף שמעט קשה לומר שרב יהודה חולק על שמואל, שכן הוא בעצמו זה שהביא את המימרא בשם שמואל. ואמנם ישנם מקרים בהם תלמיד אומר בשם רבו למרות שהוא עצמו סובר אחרת¹⁵, אך בסתמא דמלתא כאשר הוא אומר משהו הוא אכן נוקט כך. ולפי זה יוצא שהרמב"ם מבאר את הגמרא שאכן רב יהודה אינו חולק על שמואל אלא בא לבאר את דבריו. שמואל רק אמר שאסור לצאת מבבל לארצות אחרות, אך לא ביאר מדוע. ובא רב יהודה תלמידו וביאר מדוע אסור לעשות זאת, משום הפסוק "בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם", ומתוך כך גם יוצא שאסור לצאת מבבל אפילו לצורך עליה לארץ ישראל. ולפי זה, הרמב"ם פוסק להלכה שהאיסור קיים רק בבבל, אך לא מחמת ששם מרכז התורה וכדו', אלא משום גזירת הכתוב, וכפי שאמר רב יהודה. אך יש להעיר כי אף שכאמור ניתן להבין מדברי הרמב"ם שהאיסור לצאת מבבל כולל את העליה לארץ ישראל, עדיין הדברים קצת חסרים בלשון הרמב"ם.

ויש עוד להוסיף בביאור דעת הרמב"ם, מנקודה נוספת נראה שהוא לא מבאר כדעת רש"י שהאיסור נובע מחמת שבבל היא מקום התורה, שכן אם זו היתה הסיבה, בזמן הרמב"ם כבר אין שום צורך לכתוב את האיסור לצאת מבבל, כי בזמנו בבל כבר לא היתה מרכז התורה העולמי. ואף אם כן היתה, הרי זהו דבר שעשוי להשתנות בכל דור, ואם כן, אין שום סיבה לכתוב את ההלכה בצורה כזו.

קשיים בשיטת הרמב"ם

ולכאורה נראה שיש לחזק את שיטת רש"י מדברי הגמרא מיד בהמשך. הגמרא כותבת על דברי שמואל את דברי רבה ורב יוסף "דאמרי תרווייהו אפילו מפומבדיתא לבי כובי", ובעקבות כך מביאה הגמרא שני מקרים של אנשים

14. ואף שפעמים רבות הרמב"ם מביא דרשות בדרכים אחרות ממה שהובא בחז"ל (וכפי שכתב היד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד: "דרכו של הרמב"ם ליקח הדרשה היותר פשוטה אף ע"ג דאתדחייה בגמרא, ולפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר" עכ"ל), ואם כן ניתן לומר שהרמב"ם פסק כשמואל אך הביא את הפסוק ואין בכך סתירה. אך קצת קשה לומר כך, כי אם מבינים שהפסוק מלמד על איסור יציאה מבבל, בהכרח הוא כולל גם את ארץ ישראל, שכן מדובר שם על כך שיישארו בבבל עד הגאולה. והגאולה כמובן תהיה לארץ ישראל.

15. כפי שכתבה הגמרא במספר מקומות, "הא דידיה והא דרביה".

שיצאו מפומבדיתא, האחד לבי כובי והשני לאסתוניא, ומשום כך נידו אותם, ובפשטות הסיבה היא משום שהם לא קיימו את דברי שמואל ויצאו מבבל לשאר ארצות. ובפשטות שתי ערים אלו נמצאות בתוך ארץ בבל, שכן בי כובי נמצאת כשש פרסאות (על פי רש"י סוכה כו ע"ב) דרומית מזרחית מפומבדיתא, ופומבדיתא נמצאת בצפון מערב בבל, ואם כן דווקא בי כובי נמצאת יותר במרכז בבל. ולכאורה לפי המתבאר ברמב"ם לא מובן מדוע הגמרא מתייחסת לאנשים אלו כאל עוברי עבירה, הרי הם לא עזבו את ארץ בבל. ולעומת זאת לפי רש"י הדברים פשוטים, האיסור הוא לעזוב את מקום התורה, ומשום כך גם בתוך ארץ בבל אסור לעזוב ממקום תורה למקום ריק מתורה.

ועוד יש להעיר, שאם מבינים כדברי הרמב"ם שסיבת האיסור הינה גזירת הכתוב, שאסור לצאת מבבל למקומות אחרים, לכאורה האיסור אמרו היה להתייחס דווקא למקומות אליהם גלו ישראל, שמהם אסור לצאת. אך דווקא המקום אליו חז"ל התייחסו, פומבדיתא, אינו נמצא באזור אליו גלו עולי בבל, שכן הם גלו לאזור הדרומי של בבל¹⁶.

הכפתור ופרח פוסק כדעת רבי זירא

ובניגוד לדברי הרמב"ם הפוסק כדעת רב יהודה, הכפתור ופרח (פרק י', עמ' קצח בהוצאת המכון ללימודי מצוות הארץ) מביא את מחלוקת רבי זירא ורבי יהודה ופוסק כרבי זירא, משום "דרב יהודה יחידאה היא, ועוד דעשה דרבנן היא, שכל דבר הבא מפסוקי נביאי וכתובי הוא מדברי סופרים".

יש מקום לחזק את דברי הכפתור ופרח מכך שאכן רואים שאמוראים רבים היו עולים לארץ ישראל, ולא מצינו שחששו לשיטת רב יהודה. ולפי זה אכן דעת רב יהודה הינה יחידאית.

פסיקת ההלכה

ולפי האמור נראה שאכן יש להכריע להקל בסוגיה זו ומותר לעלות לארץ ישראל. מחמת תוקפן ההלכתי של השבועות, התבאר שאין זה איסור מחייב אלא הדרכה והשקפה כללית בה הנביאים וחז"ל מדריכים אותנו ללכת בה, ולכן כאשר ישנו צורך משמעותי כולם יודו שאפשר לעלות. שנית, כפי שהתבאר, ברגע שהחלה הפקידה כבר אין איסור לעלות. והפקידה מתבטאת בשני אופנים.

16. כפי שעולה מתעודות וממצאים ארכיאולוגיים.

אופן ראשון הוא הסכמת האומות, וברגע שהאומות השולטות בעולם מתירות לנו הרי זהו סימן שיש צורך לעורר את האהבה ולעלות לארץ ישראל, ויש להוסיף שבפשטות אף אם האומות ישנו את דעתם לאחר מכן, אין זה משנה, שכן כאמור זהו סימן שהגיע הזמן ולא סיבת ההיתר. ואופן שני, יותר כללי, שכאשר רואים שהקב"ה מעורר את האהבה, הרי זה סימן שההשקפה שבה הדריכו אותנו הנביאים עד כה כבר איננה רלוונטית. כי אסור לעורר את האהבה עד שתחפץ, והרי היא החלה להתעורר מעצמה. ובנוסף לכך, משום שרואים שההנהגה המתבטאת בשבועות לגבי הגלות השתנתה גם על ידי כך שהגויים השתעבדו בעם ישראל יותר מדי. ולגבי האיסור של רב יהודה לעלות מבבל לארץ ישראל גם כן יש להקל. ראשית, כולם מודים שאיסור זה הינו מדרבנן בלבד. ואם כן, בפשטות יש להקל במקום ספק, ולנקוט כדעת רבי זירא, וכפי שכתב הכפתור ופרח. שנית, בכל מקרה האיסור קיים רק לנמצאים בבבל, אך מי שנמצא בארצות אחרות אין לו בכל מקרה שום איסור לעלות לארץ ישראל. ולגבי דברי שמואל האוסר לצאת מבבל לשאר ארצות, נראה שיש לנקוט כשיטת רש"י וסיעתו, שהיא לכאורה יותר מיושבת בגמרא, ולכן אדם הנמצא במקום שבו התורה נמצאת באופן מובהק יותר ממקומות אחרים, יש להשתדל שלא לעזוב את המקום הזה. אך קשה לומר שזהו חיוב גמור, כי מידי ספק לא יצאנו, ולפי המתבאר לעיל, לשיטת הרמב"ם אין איסור כזה. וכאשר מדובר על עלייה ממקום תורה בחו"ל לארץ ישראל נראה שיש להקל בזה, כיון שזוהי חומרא המביאה לידי קולא. מצד אחד מחמירים כשיטת רש"י, אך מצד שני מפסידים את מצות יישוב ארץ ישראל. ולכן נראה להלכה שמותר בימינו לעלות לארץ ישראל ללא שום פקפוק, לא הלכתי ולא השקפתי.