

## רעיון הענישה הקיבוצית כקו מוביל בעריכת סוגיית חטא עכן שבבבלי סנהדרין\*

גלעד ששון\*\*

### פתיחה

סיפור חטא עכן המועל בחרם יריחו מובא בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין (מג ע"ב–מד ע"ב) בזיקה לדיון במשנה על וידויים של המוצאים להורג. קריאה ראשונה של הסוגיה בבבלי מעלה קושי בולט: רצף הדרשות בסוגיה שובר את הרצף שבסיפור המקראי פעם אחר פעם עד שהסיפור המקראי משתבש לגמרי. הקושי בולט בעיקר לאור ההשוואה למקבילה שבתלמוד הירושלמי, שבה הסדר המקראי נשמר. מטרת מאמר זה לנסות להבין מה היו שיקולי העריכה שבסוגיית הבבלי; מה הניע את עורכי הסוגיה לסטות מהרצף הסיפורי שבמקרא; ואם ישנו רעיון או נושא שבהם ביקשו העורכים לעסוק ולאורו שובצו מרכיבי הסוגיה זה אחר זה.<sup>1</sup> אבקש לענות על שאלות אלה בתהליך הדרגתי. תחילה תוצג הסוגיה בשלמותה, לאחר מכן ינותח כל אחד מחלקי הסוגיה ויושווה למקבילותיו. בשלב הבא ישווה מבנה סוגיית הבבלי לזה של סוגיית הירושלמי. השוואה זו תבליט את חוסר הסדר שבסוגיית הבבלי מאחר שבמקבילה הארץ-ישראלית הסדר המקראי נשמר.

איתור ההבדלים וה"חידושים" שבבבלי מסייע בזיהוי מגמת העריכה של הסוגיה. הנושא המשותף של אותם "חידושים" בבבליים שיצר את חוסר הסדר בסוגיה הוא הענישה הקיבוצית, הפגיעה האלוהית בחפים מפשע עם האדם החוטא. נושא זה עומד במרכז פרשת עכן המקראית, והבבלי בוחר להתמקד בו ולהרחיב את הדיבור על אודותיו. מגמה זו בסוגיית הבבלי בולטת מאחר שבמקבילה הארץ-ישראלית נעדר נושא הענישה הקיבוצית. ייתכן שברקע להבדל זה עומדת הרתיעה מלדון בנושא הטעון המערער על הצדק האלוהי.

\* תודה לד"ר רבקה רביב ולשני הקוראים מטעם כתב העת על קריאתם הדקדקנית ועל הערותיהם המחכימות.

\*\* ד"ר גלעד ששון, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן.

<sup>1</sup> על ההנחה כי עריכת יצירות חז"ל משקפת את האמונות והדעות של העורכים ראו לדוגמה ע' מאיר, 'רציפות העריכה כעיצוב השקפת עולם', בתוך צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל דברי הכנס הראשון, חיפה תש"נ, עמ' 85-100; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב 1993, בעיקר עמ' 17-19; מ' הירשמן, 'פסיקתא דרב כהנא ופידאה', בתוך י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), הגיון ליונה, ירושלים תשס"ז, עמ' 165-178; נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל – העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז; א' וולפיש, 'העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי', JSIJ 7 (2008), עמ' 31-79.

כאמור, התלמוד הבבלי נדרש לחטאו של עכן בעקבות אֶזְכוּר עכן במשנה שבמסכת סנהדרין (ו, ב, על פי כ"י קויפמן):

רחוק מבית סקילה עשר אמות, אומרים לו: היתוודה, שכן דרך המומתין מתוודים, שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא. שכן מצינו בעכן, שאמר לו יהושע 'בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי' (יהו' ז 19). ומנין שנתכפר לו ווידויו? שנאמר 'ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' היום הזה' (שם 25) – היום הזה אתה עכור ואין אתה עכור לעתיד לבוא.

המשנה לומדת מסיפור עכן את הצורך בוידויו של המוצָא להורג, דבר המזכה אותו בחיי העולם הבא. עכן משמש במשנה מודל חיובי לחוטא שהתוודה וזכה על ידי זה לחיי העולם הבא. והואיל והמשנה הזכירה את עכן, מביא התלמוד הבבלי רצף דרשות העוסקות בסיפור מקראי זה (הנוסח הוא ע"פ כ"י יד הרב הרצוג. פסוקי סיפור חטא עכן מודגשים):

[1] תנו רבנן: אין 'נא' (יהושע ז 19) אלא לשון בקשה.<sup>2</sup> בשעה שאמ' לו הקב"ה ליהושע 'חטא ישראל' (שם 11), אמ' לפניו: רבו' שלעולם, מי חטא? אמ' לו: דלטור אנא? לך והטל גורלות. הלך והטיל גורלות, נפל גורל על עכן, אמ' לו: יהושע, בגורל אתה בא עלי? אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל – על אחד מכם הוא נופל. אמ' לו יהושע: בבקשה ממך, אל תוציא לעז על הגורלות, שעתידה ארץ-ישראל שתיחלק בגורלות, [שנאמר 'אך בגורל יחלק את הארץ' (במ' כו 55) – כך בשאר עדי הנוסח].

'ותן לו תודה' (יהו' שם 19). אמר רבינא: שחודיה שחדיה [במילי – כך בשאר עדי הנוסח]: כלום נבקש ממך אלא הודאה? תן לו הודאה והיפטר.

[2] 'ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי' (שם 20). א"ר יוסי בר חנינא:<sup>3</sup> מלמד שמעל עכן בשלשה חרמים: שנים בימי משה ואחד בימי יהושע, 'אמנה אנכי חטאתי וכזאת וכזאת עשיתי'. ר' יוחנן משום רבי אלעזר ביר' שמעון אומ': חמשה, ארבעה בימי משה ואחד בימי יהושע, 'אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי'.

[3] ועד השתא מאי טעמ' לא איענש? א"ר יוחנן משום ר' אלעזר ביר' שמעון: שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן. כתנאיי: 'הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם' (דב' כט 28) – למה נקוד על 'לנו' ועל 'לבנינו' ועל עין שב'עד'? שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי ר' יהודה. אמר לו רבי (יוסי) [נחמיה – כך בשאר עדי הנוסח]: וכי [ענש – כך בשאר עדי הנוסח] על הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמ' 'עד עולם'? אלא

<sup>2</sup> עד כאן לשון הברייתא. וראו מכילתא דרשב"י, יז, יד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 124); ספרי במדבר, פ (מהדורת כהנא, עמ' 195); שם קג (עמ' 255); שם קלד (עמ' 456).

<sup>3</sup> כך הנוסח בכתבי היד, ואילו בדפוס ראשון ברקו ובדפוס וילנה הנוסח 'אמר ר' אסי אמר ר' חנינה'.

כשם שלא ענש על הנסותרות - כך לא ענש על עונשין שבגלוי [= בחלק מעדי הנוסח נוסף: עד שעברו ישראל את הירדן]. אלא עכן מאי טעמא איענוש? משום דהוה ידעא ביה אשתו [ובניו - כך בשאר עדי הנוסח].

[4] 'חטא ישראל' (יהו' ז 11) - א'ר אבה בר זבדא אמ' רב: אע"פ שחטא - ישראל הוא. והינו דאמרי אינשי: אסא קאי בי חילפי אסא שמיה, ואסא קארו ליה [= הדס שבין הקוצים הדס שמו, והדס קוראים לו].<sup>4</sup>

'וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם [גם לקחו מן החרם גם גנבו גם כחשו גם שמו בכליהם]' (שם) - א'ר אילעא משום ר' יהודה בר מספרתא: מלמד שעבר עכן על חמשה חומשי תורה, דכת' חמשה 'גם'.

ואמר ר' אילעא משום ר' יהודה בר מספרתא: עכן מושך בערלתו היה, כתי' הכא 'וגם עברו את בריתי' וכת' התם 'את בריתי הפר' (בר' יז 14) - פשיטא [= שהרי עבר על כל התורה]! - מהו דתימא: במצות גופיה [=מילה] לא פקר, קא משמע לן.

'וכי עשה נבלה בישראל' (יהו' ז 15) - א'ר אבה בר זבדא: מלמד שבעל עכן נערה מאורסה. כתי' הכא 'וכי עשה נבלה בישראל', וכתוב התם 'כי עשתה נבלה בישראל' (דב' כב 21) - פשיטא [= שהרי עבר על כל התורה]! - מהו דתימא: כולי האי לא פקר נפשיה [= כל כך לא הפקיר עצמו], קא משמע לן. רבינא אמ': דיניה כנערה מאורסה, דבסקילה.

[5] אמר ליה ריש גלותא לרב הונא: כתיב 'ויקח יהושע את עכן בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב ואת בניו ואת בנתיו [ואת שורו ואת חמרו ואת צאנו ואת אהלו ואת כל אשר לו]' (יהו' ז 24). אם הוא חטא - בניו ובנותיו מה חטאו? - וליטעמך, כל ישראל [מה - כך בשאר עדי הנוסח] חטאו [דכתיב 'וכל ישראל עמו' (שם) - כך בשאר עדי הנוסח]? אלא - לרדותן [=את ישראל], הכי נמי [=משפחת עכן] - לרדותן.

'וישרפו אתם באש ויסקלו אתם באבנים' (שם ז 25) - בתרתי? - אמר רבא:<sup>5</sup> הראוי לשריפה - לשריפה, הראוי לסקילה - לסקילה.

[6] 'וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה' (שם 21) - רב אמ': אצטלא דמילאתא [=בגד מצמר משובח]. ושמואל אמ': סרבאלא צריפא [=בגד נקי צבוע].

'ויציקום לפני ה' (שם 23). אמר רב נחמן: בא וחבטן לפני המקום, אמר לפניו: רבונו של עולם, על אלו תיהרג רובה של סנהדרין? - דכתיב 'ויכו מהם אנשי העי כשלישים וששה איש' (שם 5) ותניא: שלשים וששה איש ממש, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה: וכי נאמר שלשים וששה? והלא לא נאמר אלא 'כשלישים וששה איש', אלא: זה יאיר בן מנשה שהוא שקול כרובה שלסנהדרין. אמר רב נחמן אמר רב: מאי דכתיב 'תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות' (מש' יח 23), 'תחנונים ידבר רש' - זה משה, 'ועשיר יענה עזות' - זה יהושע. מאי טעמא? אילימא משום דכתיב 'ויציקום לפני ה''. ואמר רב נחמן: בא וחבטן

<sup>4</sup> משל זה מובא בשאר כתבי היד בשם רב פפא או פפי, ובדפוס ראשון ברקו ובדפוס וילנה בשם ר' אבא.

<sup>5</sup> בכמה מעדי הנוסח מיוחסים הדברים לרבינא.

לפני המקום, אטו פנחס מי לא עבד הכי? דכתיב 'ויעמד פינחס ויפלל ותעצר המגפה' (תה' קו 30), ואמר רבי אלעזר: ויתפלל לא נאמר, אלא 'ויפלל' – מלמד שעשה פלילות עם קונו; בא וחיבטן לפני המקום, אמר לפניו: רבונו של עולם, על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל? דכתיב 'ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף' (במ' כה 9)?

ואלא משום דכתיב 'למה העברת העביר את העם הזה [את הירדן]' (יהו' ז 7) – משה נמי מימר אמר: 'למה הרעתה לעבדך' (במ' יא 11)?<sup>6</sup> אלא מהכא 'ולו הואלנו ונשב בעבר הירדן' (יהו' ז 7).

'ויאמר ה' אל יהושע קום לדך' (שם 10). דרש רבי שילא: שלך קשה משלהן, אני אמרתי 'והיה בעברכם את הירדן תקימו' (דב' כז 4), ואתם ריחקתם ששים מיל.

לכתר דנפק [=לאחר שיצא רבי שילא], אוקים (רבא) [רב – כך בשאר עדי הנוסח] אמורא עליה [=העמיד רב מתורגמן], ודרש: 'כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה' (יהו' יא 15). אם כן מה תלמוד לומר 'קום לדך'? אתה גרמת להן. והינו דקא אמר ליה בעי: 'ועשית לעי ולמלכה כאשר עשית ליריחו ולמלכה רק שללה ובהמתה תבוזו לכם' (שם ח 2).

[7] [א] 'ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא [והנה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו]' (שם ה 13) והיכי עביד הכי, והא אמ' ר' יהושע בן לוי:<sup>7</sup> אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה חשינן שמא שד הוא? שאני התם דקא אמ' ליה: 'אני שר צבא ה' עתה באתי' (שם 14). ודלמא משקרי? גמירי דלא מפקי שם שמים לבטלה.

אמר ליה: אמש ביטלתם תמיד שלבין הערבים ועכשיו ביטלתם תלמו' תורה. אמ' לו: ועל איזה מהם באתה? אמ' לו: 'עתה באתי'. מיד 'וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק' (שם ח 13),<sup>8</sup> ואמ' ר' יוחנן: מלמד שלן בעומקה שלהלכה.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> בכ"י פירנצה II I 9-7, קרלסרוהא רויכלין 2, דפוס ברקו ודפוס וילנא מובא פסוק אחר: 'למה הרעות לעם הזה?' (שמ' ה 22).

<sup>7</sup> ייחוס המימרא לר' יהושע בן לוי הוא רק בכ"י יד הרב הרצוג וכ"י מינכן 95. בשאר עדי הנוסח הדברים מיוחסים לר' יוחנן. גם בכל עדי הנוסח של המקבילה בבבלי מגילה ג ע"א הדובר הוא ר' יהושע בן לוי.

<sup>8</sup> הפסוק מיהושע 'וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק' מדבר על הליכה בעמק, ואילו דרשת ר' יוחנן מדברת על לינה בעמק. הפער הזה נוצר לאור הדמיון של פסוק זה לפסוק אחר, גם הוא מיהושע ח: 'וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העם' (ח 9). ברוב עדי הנוסח של סנהדרין ובמקבילות בבבלי מגילה ובעירובין סג ע"א מצוטט הפסוק שלא כנוסח המסורה, והוא מתאים לדרשה: 'וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק'. ייתכן שזה נוסח המקרא שהיה בידי ר' יוחנן. ראו על כך בדברי התוספות על עירובין ד"ה 'מיד וילך יהושע'. וראו נ"ה טור-סיני, הלשון והספר: בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה הספרותיים, כרך הספר, ירושלים תש"ך, עמ' 130; ד' רוזנטל 'חז"ל וחילופי נוסח במקרא', בתוך י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק זליגמן ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 414-415; ש' אחיטוב, יהושע – מקרא לישראל, ירושלים-תל אביב תשנ"ו, עמ' 134. עוד על הבדלי נוסח בין נוסח המסורה לציטוט פסוקים בספרות חז"ל ראו י' מאורי, 'מדרשי חז"ל כעדות לחילופי נוסח במקרא', עיוני מקרא ופרשנות, ג – ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין (תשס"ג), עמ' 267-286.

א'ר שמואל בר אינאי משמיה דרב: גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין דכת' 'עתה באתי'.

[ב] אמר ליה אביי לרב דימי: האי קרא במערבא במאי מוקמיתו ליה: 'אל תצא לריב מהר פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך. ריבך ריב את רעיך וסוד אחר אל תגל' (מש' כה 8-9) ?

אמ' לו: בשעה שאמר לו הקב"ה ליחזקאל לך אמור להן לישראל 'אביך האמרי ואמך חתית' (יח' טז 3) אמרה רוח פסקונית לפני הקב"ה: רבוננו שלעולם, אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה מכלים אותם 'ריבך ריב את רעיך וסוד אחר אל תגל'.

מי אית ליה רשותא כולי האי? אין, דאמ' ר' יוסי בר' חנינה: שלש שמות יש לו פיסקון איטמון סיגרון. פסקון – שפוסק דברים כלפי מעלה, איטמון – שאוטם עונותיהן של ישראל, סיגרון – כיון שסוגר שוב אינו פותח.

[ג] 'הַנְּעָרָךְ שׁוֹעֵף לֹא בָצָר וְכָל מַאֲמָצִי כַח' (איוב לו 19) כדאמ' ר' אלעזר: לעולם יקדים אדם תפלה לצרה שאלמלא לא הקדים אברהם תפלה בין בית-אל ובין העי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט.

ריש לקיש אמ': כל המאמץ עצמו בתפילה אין הווין לו צרים מלמעלה.<sup>10</sup> ר' יוחנן אמ': לעולם יבקש אדם רחמים שיהוא הכל מאמצין את כוחו למטה ואל יהוא לו צרים למעלה.

[8] ומנין שכיפר לו ודויו שנ' 'ויאמר לו יהושע מה עכרתנו [יעכרך ה' היום הזה] (שם ז 25) – 'היום הזה' אתה עכור, ואי אתה עכור לעולם הבא – כך בשאר עדי הנוסח]. וכת' 'ובני זרח זמרי ואיתן והימן וכלכל ודר(ד)ע כלם חמשה' (דה"א ב 6).<sup>11</sup> מאי 'כולם חמשה'? א"ר יוחנן: כולם חמשה הם לעולם הבא. כתיב 'זמרי' וכתוב 'עכן'. רב ושמואל, חד אמ': עכן שמו, ולמה נקרא שמו זמרי? שעשה מעשה זמרי. וחד אמ': זמרי שמו, ולמה נקרא שמו עכן? שעיקן (את) [עוונותיהן של – כך בשאר עדי הנוסח] ישראל.<sup>12</sup>

להלן מבנה הסוגיה, כשבסוגריים מצוינים הפסוקים הנדרשים מסיפור חטאו של עכן בספר יהושע. החלוקה מבוססת על תוכן הסוגיה, ותומכת בחלוקה זו העובדה שהחוליות המקשרות בין החלקים הן מימרות של אמוראי בבל או דברי הסתם:<sup>13</sup>

<sup>9</sup> רק בכ"י יד הרב הרצוג נוסף כאן המשפט 'וגמירי שכל זמן שארון ושכינה שרויין שלא במקומן ישראל אסורין בתשמיש המטה', שמקורו במקבילה שבעירובין.

<sup>10</sup> רק בכ"י יד הרב הרצוג במקום המילה 'תפילה' מופיעה המילה 'מלמטה'.

<sup>11</sup> בכל עדי הנוסח מופיע בפסוק מדברי הימים השם 'דרדע' שלא כבנוסח המסורה, שבו מופיע השם 'דרע'. השינוי בהשפעת הפסוק ממל"א ה 11: 'ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל וְדָרְדַע בני מְחֹל ויהי שמו בכל הגוים סביב'.

<sup>12</sup> בכ"י מינכן ובכ"י קרלסרוהא-רויכלין מופיעה תחילה דעת האומר שזמרי שמו, ואחר כך דעת האומר שעכן שמו.

<sup>13</sup> על מעמדו של הסתם בתלמוד הבבלי ראו ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, א (תשל"ח), עמ' 283-321; ד' הלבני, מבואות למקורות ומסורות – עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים תשע"ב, עמ' 1-144. התנגדות לעמדת פרידמן והלבני ראו ל' ברודי, 'סתם התלמוד ודברי האמוראים', בתוך ב"י שורץ,

- [1] הדו-שיח בין יהושע לה' ובין יהושע לעכן בעניין הגורל (פסוקים 11, 19).
- [2] הודאת עכן על חטאיו הרבים (פסוק 20).
- [3] דיון בענישה קיבוצית בעקבות חטא נסתר של היחיד.
- [4] דיון נוסף בחטאיו האחרים של עכן (פסוקים 11, 15).
- [5] דיון בעונש עכן ומשפחתו (פסוקים 24-25).
- [6] דיון בדבריו הקשים של יהושע כלפי ה' (פסוקים 21, 23, 7, 10).
- [7] דרשות נלוות לפרשת עכן.
- [8] אֶזְכוֹר הַמִּשְׁנָה: חלקו של עכן לעולם הבא (פסוק 25).

עיון במבנה הסוגיה מעלה שתי שאלות: השאלה הראשונה נוגעת ליחס שבין הסוגיה התלמודית למשנה. המילה המקשרת בין פתיחת הסוגיה בבבלי למשנה היא 'נא' המופיעה בדברי יהושע לעכן בפסוק המצוטט במשנה. אבל מצד תוכן הדרשה סוגיית הבבלי הולכת בכיוון אחר מדרשת הפסוק במשנה. רק בסוף הסוגיה נוצר החיבור למשנה כשהבבלי דן בחלקו של עכן לעולם הבא. מדוע לא פתחה הסוגיה בדרשה הקשורה ישירות למשנה?

השאלה השנייה נוגעת ליחס שבין הסוגיה התלמודית לסיפור המקראי. הסוגיה אינה ערוכה לפי סדר ההתרחשות שבסיפור המקראי, אלא יש בה קפיצות מנושא לנושא. להלן מבנה הסיפור המקראי ביהושע ז:

- [1] מפלת העי (5-1).
- [2] הדו-שיח בין יהושע וה' (6-15).
- [3] הפלת הגורל (16-18).
- [4] הדו-שיח בין יהושע לעכן (19-23).
- [5] ענישת עכן (24-26).

בתחילה הסוגיה התלמודית אכן הולכת לפי הסדר המקראי: פתיחה בדו-שיח בין יהושע לה' ולאחר מכן הדו-שיח בין יהושע לעכן. אבל אחר כך היא חוזרת לאחור לדברי ה' ליהושע. לאחר מכן קופצת הסוגייה קדימה לענישת עכן. בשלב הבא שוב יש חזרה לאחור להטחת הדברים של יהושע כלפי ה' בדו-שיח שביניהם. וכאמור, לבסוף בדיון בתוכן המשנה על חלקו של עכן בעולם הבא נדרש פסוק מדברי יהושע לעכן כאשר עכן מוצא להורג. על חוסר סדר זה יש לשאול מה הניע את עורכי הסוגיה לשבש את הסדר המקורי של הסיפור.

השאלות על המבנה ועל העריכה תישארנה בשלב זה פתוחות, והדברים שלהלן יוקדשו לניתוח הסוגיה. המסקנות אשר תעלינה מתוך תוכן הסוגיה תוכלנה לשפוך אור על השאלות שהוצגו. הניתוח יהיה לפי שבעת חלקי הסוגיה:

- [1] הדו-שיח בין יהושע לה' ובין יהושע לעכן בעניין הגורל

---

א' מלמד וא' שמש (עורכים), איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 213-232. תגובתו של פרידמן לביקורת של ברודי ראו "אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא": שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי, בתוך א' עמית וא' שמש (עורכים), מלאכת מחשבת, קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, רמת-גן תשע"א, עמ' 101-144. על מקום הרובד הסתמאי באגדה שבתלמוד הבבלי ראו בקובץ המאמרים *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*, Tübingen 2005 ובמיוחד במבוא של העורך ג' רובינשטיין בעמ' 1-20.

הבבלי פותח בדרשה תנאית על המילה 'נא' שבפסוק המתאר את דברי יהושע לעכן – הוא הפסוק שהובא במשנה. על מנת להסביר את ההקשר הרחב של בקשת יהושע מעכן חוזר הבבלי לאחור, לדו-שיח שבין ה' ליהושע. הרקע לדין ודברים המדרשי בין ה' ליהושע בדבר זהותו של החוטא הוא השאלה מדוע ה' אינו מגלה מיד את זהותו של החוטא אלא רק בדרך מורכבת ועקיפה. ניתן להסביר כי ה' מעוניין בטקס פומבי במעמד כל העם למען יראו וייראו.<sup>14</sup> דרך זיהוי עכן דומה לדרך שבה זוהה שאול כמלך ישראל לעיני העם (שמ"א י). גם שם היה צורך בפומביות כדי שכל העם ידע מי הוא המלך בחיר ה'.<sup>15</sup> מהמקרא לא ברור התהליך המדויק שחשף את עכן כמי שחטא, וכן בזיהוי שאול.<sup>16</sup> מכל מקום, הבבלי בוחר לתאר את ההתרחשות כך: ה' אינו מוכן להלשין ולחשוף את שם החוטא. החוטא יזוהה באמצעות הטלת גורל, כמו חלוקת הנחלות על ידי יהושע כמובא בהמשך הספר. יש לציין כי גם דרך הפלת הגורל בחלוקת הנחלות אינה ברורה מהמקרא.<sup>17</sup> בבבלי הגורל לא נתפס חד-משמעית כמסר אלוהי, שהרי עכן מערער על הגורל: 'יהושע, בגורל אתה בא עלי? אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל – על אחד מכם הוא נופל'. הטלת הגורל מתוארת כאן כהטלת הגורל של השעירים ביום הכיפורים: ודאי שעל האחד ייפול הגורל לה' ועל השני הגורל לעזאזל. אין כאן חשיפה של מציאות אלא יצירת מציאות על ידי הגורל. לשמע דבריו של עכן יהושע לא נזף בו כיצד הוא מערער על דבר ה' אלא מנסה לשכנע אותו בלשון רכה שלא יפגע בהליך הגורלות, כי הוא חושש

<sup>14</sup> א' עסיס, 'המשמעות התיאולוגית של מעילת עכן בחרם (יהו' ז 1-26)', עיוני מקרא ופרשנות, ט (תשס"ט), עמ' 120-121, מציע כי הפלת הגורל לעיני כל העם משמשת כהעמדת כל העם למשפט כדי שכולם יכירו בחטא החמור של לקיחת החרם. לדעתו, בלקיחת החרם ישנו ערעור על הכיבוש האלוהי של הארץ וכל העם צריך להיות שותף להבנת חומרת החטא.

<sup>15</sup> השוואה בין שני הגורלות ראו עסיס, שם, עמ' 121-122.

<sup>16</sup> הפרשנים המסורתיים נחלקו בדרך שבה בוצע הגורל. רש"י על יהו' ז 16, ד"ה 'ויקרב את ישראל', סבר כי הגורל היה באמצעות האורים ותומים. רלב"ג סבר כי מדובר בגורל ולא באורים ותומים. רד"ק סבר שהשבט זוהה באמצעות האורים ותומים, והמשפחה והאדם – באמצעות הגורל. בשאלה זו נחלקו גם חוקרי המקרא: אחיטוב, (לעיל, הערה 8), עמ' 126, סבור כי אכן עכן זוהה על ידי האורים ותומים, וכן זיהויו של שאול. י' קויפמן, ספר יהושע, ירושלים 1966, עמ' 120, מתנסח בזהירות: 'החקירה נתבצעה, כנראה, על ידי משפט האורים, שהיה מין גורל'. וראו J. Gray, *Joshua Judges and Ruth*, London 1967, p. 86. הסתייגות מפרשנות זו ראו C. Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake 1997, p. 202 n. 38. על הגורל במקרא ראו J. Lindblom, 'Lot-Casting in the Old Testament', VT 12 (1962), pp. 164-178; ש' אברמסקי, 'לענין הפלת גורל לצורך לכידת חוטא', בית מקרא 26 (תשמ"א), עמ' 231-266. וראו ע' מרצבך, הגיון הגורל: משמעות הפיס והאקראיות ביהדות, ירושלים תשס"ט, עמ' 51-52, 176-183.

<sup>17</sup> בספרות חז"ל הן חלוקת הנחלות הן בזיהויו של שאול יש מי שסבור כי הם נעשו באמצעות האורים ותומים. על חלוקת הנחלות בגורל על ידי האורים ותומים ראו ירושלמי, יומא ד, א (מא ע"ב, עמ' 578); בבלי, ב"ב קו ע"ב; שם קכב ע"א; סנהדרין טז ע"א; תנחומא פנחס, ו. על בחירת שאול באמצעות האורים ותומים ראו תנחומא ויקרא, ד (מהדורת בוכר, עמ' 4).



לערעור על חלוקת הנחלות.<sup>18</sup> תגובת יהושע רק מחזקת את הקביעה שאין מדובר במסר אלוהי חד-משמעי.<sup>19</sup>

בקשתו של יהושע מעכן מבהירה את דברי הברייתא הפותחת: 'אין "נא" אלא לשון בקשה'. הבקשה נובעת ממקום של רצון לשכנע את מי שבידו דבר מה, והאחיזה בו מעניקה לו כוח. לפיכך יהושע מוצג כאן כחלש לעומת עכן. כיוון זה הולם את הלשון הרכה של יהושע בפנייתו לעכן: 'בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני' (19). אלא שטון הדיבור הזה לא הולם את ההקשר של הסיפור המקראי ולפיו יהושע הוא בעמדת החזק, שהרי הגורל חשף שעכן הוא החוטא. וכך בפשט הכתוב יש חוסר התאמה בין לשונו הרכה של יהושע להקשר. נראה כי לשונו הרכה של יהושע היא שעמדה בפני הדרשן בבבלי שבחר להציג את עכן כמי שאינו מתרשם מהגורל. חולשתו של יהושע אל מול עכן מתעצמת בדבריו של רבינא, המתאר את יהושע כמי שמנסה לשחד את עכן כדי לגרום לו להודות. כאן אין מדובר בבקשה אלא במניפולציה שמטרתה להוציא מהאשם את ההודאה.<sup>20</sup> הצגת דברי יהושע כבקשה או כמניפולציה אינן תואמות את הדרשה שבמשנה, שבה דברי יהושע מוצגים כחלק מההליך המשפטי שמטרתו לאפשר לנידון למוות להגיע לעולם הבא. טובת הנאשם היא העומדת לעיני יהושע ולעיני שופטי ישראל הדנים אדם למיתה. לעומת זאת כאן, בבבלי, יהושע מבקש להגן על הגורל.

לדו-שיח שבין יהושע לה' ובינו לעכן על פי התלמוד הבבלי ישנה מקבילה מוקדמת בתלמוד הירושלמי, ונראה כי מסורת זו עמדה לפני הבבלי (סנהדרין ו, ג, כג ע"ב, מהדורת האקדמיה, עמ' 1291):<sup>21</sup>

את מוצא שכשמעל עכן בחרם התחיל יהושע מפייס לפני הקב"ה ואומ': רבונו שלעולם, הודיעני מי זה האיש.

<sup>18</sup> על שהגורל מצריך תמיכה על ידי הודאת עכן ומציאת הפרטים שנלקחו כדי שיקבל הכשר מהעם ראו R. Wilson, "Israel's Judicial System in the Preexilic Period", *JQR* 74 (1983), pp. 237-238

<sup>19</sup> שלא כתיאור הגורל בבבלי, במקור אחר מספרות חז"ל מתואר כי הגורל נעשה באמצעות האורים והתומים: 'באותה שעה נסתכל יהושע בי"ב אבנים שבאבני אפוד שהיו על לבו של כהן גדול וראה אבן שבת יהודה שכהן אורה, שכך היה משפט החשן כל שבת שעושה מצוה מגיה אבנו ומבהיק אורה וכל שבת שעובר עבירה אבנו כהן' (תנחומא וישב, ב וראו גם פרקי דר' אליעזר לז). כאמור בהערה 12, רש"י בפירושו על יהושע סבר כי הזיהוי נעשה באמצעות האורים ותומים, אבל בפירושו שם, ד"ה 'שים נא כבוד', הוא מביא את דברי עכן שבבבלי המערער על הגורל. כפי שהוסבר, ערעור זה של עכן נוגע לגורל ולא לאורים ותומים, אלא שרש"י לא הבין באופן זה. תוספות על אתר, ד"ה 'אל תוציא לעז', קיבלו את עמדת הבבלי ולפיה במקרה של עכן לא נעשה הזיהוי באמצעות האורים ותומים, אבל לשיטתם הגורל בחלוקת הנחלות נעשה באמצעות האורים ותומים.

<sup>20</sup> וכך מסביר רש"י, ד"ה 'שחדיה במילי', את המניפולציה: 'שכשאמר לו "תן לו תודה" סבור שאין מבקשין ממנו אלא הודאה ולא יהרגוה'.

<sup>21</sup> מ' עסיס, 'קטע של ירושלמי סנהדרין (פ"ה ה"א כב ע"ג-פ"ו ה"ט, כג ע"ג), תרביץ, מו (תשל"ז), עמ' 29-90, פרסם עד נוסח לקטע מירושלמי סנהדרין שנמצא בתוך כריכת ספר ובו כלול גם קטע זה.



אמ' לו הקב"ה: איני מפרסם כל ברייה, ולא עוד אלא נמציתי או' לשון הרע. אלא לך והעמיד את יש' לשבטיו והפל עליהן גורלות, מיד אתה מוציא<sup>22</sup>.  
הדא היא דכת' 'וישכם יהושע בבוקר ויקרב את יש' לשבטיו... וילכד עכן בן כרמי בן זרח למטה יהודה' (יהו' ז 16-18).

אמ' לו עכן: מה בגורל אתה תופשיני? לית בכל ההן דרא כשר אלא את ופינחס, אסקון ניבזין ביניכון פנטוס דמיתפיס חד מינכון [=העלו ביניכם גורל בכל אופן יתפס אחד מכם].<sup>23</sup> ולא עוד, אלא למשה רבך לית מידמוך אלא תלתין או ארבעין יומין [= אין ממותו אלא שלושים או ארבעים יום], לא כן אלפן [=למדנו] משה רבן 'על פי שנים עדים' (שם 6) שריתה טעי [=התחלת לטעות]<sup>24</sup>?

באותה שעה צפה יהושע ברוח הקודש שהוא מחלק ליש' את הארץ בגורל, הדא היא דכת' 'וישלך להם יהושע גורל' (שם יח 10) אמור מעתה אנו מוציאין שם רע על הגורלות. ולא עוד אלא שאם נתקיימו עכשיו יהו כל יש' אומ' בדיני נפשות נתקיימו כל שכן בדיני ממונות ואם בטלו עכשיו יהו כל יש' אומ' בדיני נפשות בטלו כל שכן בדיני ממונות.  
באותה שעה התחיל יהושע מפייס לעכן ומשבע ליה באלהי יש' ואו' לו: 'בני שים נא כבוד ליי' אלהי יש' (שם ז 19).

הדו שיח בין יהושע ובין ה' דומה במסורת שבירושלמי לזו שבבבלי. בדו שיח שבינו ובין עכן ישנם כמה שינויים: [א] בירושלמי עכן מזכיר את יהושע ופנחס ככשרים שבדור לעומת יהושע ואלעזר בבבלי.<sup>25</sup> הנוסח בבבלי מתיישב טוב יותר עם הכתובים, שהרי אלעזר עדיין חי והוא הכהן הגדול; [ב] בירושלמי עכן טוען טענה נוספת ולפיה הגורל הוא בניגוד לדין התורה של משה המחייב שני עדים. עכן מערער על היכולת להכריע דינו של אדם על ידי הגורל; [ג] כאן יהושע חושש מערעור על הגורל לא רק בחלוקת הנחלות אלא גם בהיותו כלי להכרעה משפטית. את שני ההבדלים האחרונים

<sup>22</sup> עסיס, שם, עמ' 71, מעדיף את נוסח קטע הירושלמי 'אתה מוציא' על פני נוסח כת"י ליידין 'אני מוציא', כי הרי ה' בחר שלא לגלות מי החוטא.

<sup>23</sup> ניבזין = גורל בארמית שומרנית. פנטוס = בכל אופן ביוונית, ראו עסיס, שם.

<sup>24</sup> בדומה לירושלמי מפרש רש"י בד"ה 'יהושע, בגורל אתה בא?': 'להורגני שלא בעדים'. סקירת הדעות במחקר על מידת ההיכרות של רש"י עם התלמוד הירושלמי והשימוש בו בפירושו לתלמוד הבבלי ראו א' ארנד, פירוש רש"י למסכת מגילה – נוסחו ותכונותיו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ה, עמ' 3-4; א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 247, הע' 389.

<sup>25</sup> במקבילות שבמדרש תנחומא מסעי, ד (מהדורת בובר, עמ' 163), בתנחומא מסעי, ה, ובמדבר רבה מסעי, כג, גם מדובר ביהושע ובפנחס כמו בירושלמי. את השפעת הבבלי ניתן למצוא בתנחומא וישב, ב. שם מדובר ביהושע ובאלעזר, וגם המילה 'דלטור' שבבבלי מופיעה כאן. בשאלת היחס בין התנחומא לתלמוד הבבלי ראו מ' ברגמן, 'רבדי יצירה ועריכה במדרשי תנחומא-ילמדנו', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ג, כרך 1 (תשמ"ט), עמ' 117-124, המחלק את החומר המדרשי במדרשי תנחומא-ילמדנו לשלושה רבדים. ברובד השלישי והמאוחר יש חומר מתקופת הגאונים, ולפיכך חלק מהחומר התנחומאי מוקדם לבבלי, ואילו חלק אחר מאוחר לו. ראו על כך גם בספרו, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, גורגיאס 2003, עמ' 186, המביא דוגמאות לקטעים מהבבלי שנכנסו לרובד המאוחר.

ניתן להסביר בכך שהבבלי נרתע מלראות בגורל כלי משפטי. לכן הוא השמיט הן את הערעור של עכן מההיבט המשפטי והן את החשש של יהושע בעניין זה.

## [2] הודאת עכן על חטאיו הרבים

שלא כמשנה הרואה את ההיבט החיובי בהודאת עכן המזכה אותו בחיי העולם הבא, ר' יוסי בר חנינא ור' יוחנן בשם ר' אלעזר ב"ר שמעון חושפים את חטאיו הרבים. בבבלי אין פירוט לדרך הלימוד שעל פיה הגיעו החכמים למספרים שלושה וחמישה ובאלו חרמות מדובר בימיו של משה. הלימוד של שלושת החרמות ברור: המילה 'חטאת' מוסבת לחרם יריחו שהיה בימי יהושע, וכפל המילה 'כזאת' מלמד על פעמיים נוספות שבהן חטא בחטא זה. הלימוד של חמשת החרמות אינו מבורר דיו, והפרשנים התלבטו בו.<sup>26</sup> גם בירושלמי מופיעות דרשות הלומדות מדברי עכן שאין זו הפעם הראשונה שבה מעל בחרם:

**'ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה'** (יהו' ז 20) מהו **'אמנה'**? קושטא. **'אנכי חטאתי ליי' אלהי יש'** (שם) – אמ' ליה: מה אנא בעי מינך חדא ואת אמרת לי תרתי? אמ' ליה: אני הוא שמעלתי בחרם מדין ובחרם יריחו. אמ' ר' תנחומא: בארבעה חרמים מעל, בחרם כנעני מלך ערד, בחרם סיחון ועוג, בחרם מדין, בחרם יריחו.

בירושלמי מובאת תחילה דעה אנונימית ולפיה חטא עכן בשני חטאים, ושלא כבבלי הירושלמי מונה אותם. אין הוא מצייין את הלימוד, אבל ניתן לשער כי הכוונה לכפל המילה 'כזאת'. גם ר' תנחומא לא מצייין את דרך דרשתו אבל מפרט את ארבעת החרמים שבהם מעל עכן.<sup>27</sup> חשוב לציין כי במקרא לא נזכר שבמלחמות עם סיחון ועוג הוקדש השלל לה', שלא כבמלחמות עם מלך ערד ועם מדין וכיבוש יריחו.<sup>28</sup> המסורת הבבליית שונה מהמסורת הארץ-ישראלית בשמות החכמים,<sup>29</sup> בציון המילים הנדרשות ובהעדר רשימת החרמות. עם זאת גם הירושלמי כמו הבבלי אינו הולך בעקבות המשנה הרואה את הצד החיובי בהודאת עכן אלא מוסיף לו חטא על פשע.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> ראו בפירוש תוספות הרא"ש; מהרש"א; רי"ף על עין יעקב.

<sup>27</sup> המהרש"א על אתר בבבלי מציע את דרך הלימוד של ר' תנחומא בירושלמי: 'כזאת' של יהושע כמו זאת של משה, יחד שתיים. ה'כזאת' השנייה כופלת את השתיים הקודמות ואז סך הכול מדובר בארבע.

<sup>28</sup> רש"י כמו הירושלמי פירש בד"ה 'שנים בימי משה': 'אותה של כנעני מלך ערד דכתיב 'וידר ישראל נדר וגו' והחרמתי את עריהם" (במ' כא 2) – אסרום עליהם בהנאה, וכיוצא בזו עשה בעיירות אחרות ולא נתפרסמו'. וראו בפירוש רבנו חננאל על אתר המפנה לירושלמי.

<sup>29</sup> שאלת ייחוס המימרות לחכמים בתלמוד הבבלי נדונה רבות במחקר. יש המפקפקים במהימנות ייחוס המימרות לחכמים שבשמם הן מובאות בין השאר לאור השוואה למקבילות בתלמוד הירושלמי. לאחרונה ביקש ב"ש כהן להתמודד עם טענות אלה בניסיון לזהות שיטה המאפיינת את דעת החכם בשני התלמודים ולאורה לבחון את אמינות הייחוס. ראו הנ"ל, "אמר שמואל: הלכתא" לבחינת דרך פסיקת ההלכה של שמואל בתלמודים', *JSIJ*, 12 (2013), (לפני פרסום). סקירה של כמה מהחוקרים המערערים על אמינות ייחוס המימרות לחכמים ראו אצל כהן, שם, עמ' 25, הערה 163.

<sup>30</sup> מקור נוסף שבו מפורטים החרמות שבהם מעל עכן מובא בבראשית רבה (פה, יג, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1049): "ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני" (בר' לח 30) – כמה ידות [=

בספרות חז"ל ישנו מקור נוסף המרחיב את הדו-שיח בין יהושע לעכן, ובו ישנו פיתוח נרחב מעבר לסיפור העלילה המקראי:

באותה שעה (אמר) [ויאמר] יהושע (לעכן) [אל עכן] בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן [לו] תודה והגד נא לי מה עשית' (יהו' ז 19) – א"ל עכן ליהושע: אף אתה הגד לי מה עשית. מיד נפלה מחלוקת בישראל, ועמדו שבט יהודה במריבה, והרגו מישראל כיתות כיתות. כיון שראה עכן כך, אמר בלבו: כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ואני על ידי נהרגו כמה אנשים מישראל, אני הוא חוטא ומחטיא, מוטב שאודה פשעי לפני הקב"ה ולפני יהושע ולא תבא קלקלה על ידי. מה עשה עכן? עמד והשמיע קולו והסו כל הקהל לפניו, אמר ליהושע 'אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשית' (שם 20), ולא זאת בלבד, שכבר מעלתי באחרות. (תנחומא מסעי, ד, מהדורת בובר, עמ' 163).

במקור זה בין פניית יהושע לעכן ובין הודאת עכן נוספה עלילה שלמה. עכן משיב בחוצפה ליהושע ונפתחת מלחמה בין שבט יהודה לשאר העם. ייתכן כי העמדת כל שבט יהודה לצד עכן מבקשת לשקף את תחושת כל בני השבט. הגורל הפריד בין שבט יהודה לשאר השבטים ובזה סימן את כל בני השבט כחוטאים. המשך תהליך הגורל בודד את עכן משאר בני השבט, אבל בתהליך זה הופרדו גם משפחתו ובית האב שלו. סימון זה של בני השבט הוא שגרם להם לערער על הגורל ולצאת למלחמה. הערעור של שבט יהודה על ההחלטה מובא גם בהמשך המדרש: "וישלח יהושע מלאכים וירוצו האהלה" (יהו' ז 22) – מפני מה שלח אותם יהושע? כדי שלא יגנבו אותם שבט יהודה ויוסיפו במחלוקת לפיכך שלח יהושע מהרה! מכל מקום, למראה החללים הרבים מחליט עכן לעצור את הקטל על ידי הודאה בחטא. עכן עובר תהליך של תשובה אבל לא רק על חטאו בלקיחת החרם אלא גם על ההרג שהתרחש בגללו. כך מצד אחד יש כאן הוספת חטא לעכן אבל מצד אחר הוא עושה תשובה.

### [3] דיון בענישה קיבוצית בעקבות חטא נסתר של היחיד

הבבלי קוטע את הדיון ברשימת חטאיו של עכן ופותח דיון בשאלת הערבות ההדדית: ענישה קיבוצית על חטאי היחיד. הערבות ההדדית עולה שוב ושוב בסיפור המקראי על חטא עכן. כבר בדברי הפתיחה של הפרק רואים בחטא עכן חטא ציבורי, וכך בדברי ה' ליהושע המאשים את העם. גם הפלת הגורל משתפת את כל העם במציאת החוטא וגם העונש נעשה לעיני כל ישראל. ברור כי יש כאן קשר הדוק בין היחיד לכלל.<sup>31</sup> שאלת הסתם המקשרת בין החלק הקודם לדיון בערבות היא: אם חטא עכן כבר בעבר בלקיחה מהחרם מדוע נענשו ישראל רק עכשיו על חטאו האחרון? אם ישנה ערבות

אזכורים של המילה יד בהטיות שונות] כתוב כאן [= בפרשת לידת פרץ וזרח בני יהודה]? ר' יודן ור' חונא. ר' יודן אמר: ארבע כנגד ארבעה חרמים שעתיד לפשוט את ידו בהם, חרם עמלק וחרם סיחון ועוג וחרם יריחו וחרם כנענים. ר' חונא א': כנגד ארבעה דברים שעתיד ליטול מן החרם הה"ד 'וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף ולשון זהב אחד' (יהו' ז 21). כאן לעומת המקבילה בירושלמי מוחלף חרם מדן בחרם עמלק.

<sup>31</sup> הפניה למחקרים הקוראים את סיפור עכן בזיקה לאחריות הקיבוצית על חטאי היחיד ראו עסיס (לעיל, הערה 14), עמ' 114, הערה 10.

הדדית מדוע היא פעלה רק במקרה זה? התשובה נשענת על דברי ר' יוחנן בשם ר' אלעזר ב"ר שמעון: העם נענש רק על מעילת עכן האחרונה מפני שרק היא הייתה לאחר הכניסה לארץ, ואילו שאר המעילות היו במדבר, ושם לא היתה ענישה קיבוצית על הנסתרות. חלוקה זו מבוססת על דעתו של התנא ר' יהודה המסביר את הניקוד על כמה מהאותיות בפסוק 'הנסתר' לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת' (דב' כט 28). קריאת הפסוק ללא האותיות שעליהן יש ניקוד בפסוק, שהן: 'ל-נ-ו ו-ל-ב-נ-י-נ-ו ע', מאפשרת קריאה אחרת של הפסוק.<sup>32</sup> בפסוק ישנו ניגוד בין הנסתרות שהן לה' ובין הנגלות שהן לנו ולבנינו. ר' יהודה סבור כי מדובר בחטאים של היחיד בנסתר לעומת חטאיו בגלוי. כאשר אדם חוטא בנסתר החטא הוא בינו ובין ה' ואין לחטאו השפעה על שאר העם, אבל חטא שנעשה בגלוי יש לו השפעה על הציבור. גם הציבור נושא באחריות ועל כן גם הוא ייענש. לדעת ר' יהודה, הניקוד על המילים יוצר חלוקה נוספת בתוך החטאים שבנסתר: המצב שבו הנסתרות הן לה' ורק הנענש משלם על חטאו מתקיים במדבר, אבל כאשר ישראל נכנסים לארץ המצב משתנה, הערבות ההדדית פועלת וישראל נענשים גם על חטאי היחיד שבנסתר.<sup>33</sup> התנא ר' נחמיה חולק על ר' יהודה בהבנת הניקוד שעל האותיות. לדעתו, המילים 'עד עולם' משמען שעל הנסתרות לא נענשים ישראל עד עולם. הניקוד בא להורות שאין זה המצב בנגלות. כמו בנסתרות גם על הנגלות לא נענשו במדבר, אך בניגוד לנסתרות מצב זה אינו עד עולם אלא משתנה עם הכניסה לארץ. לאחר הכניסה לארץ הציבור נענש על חטאי היחיד הנגלים.<sup>34</sup> בעקבות עמדה זו של ר' נחמיה שואל הסתם: מדוע

<sup>32</sup> חז"ל ראו בניקוד על האותיות סימן מחיקה במקום שבו יש ספק בנוסח הכתוב. ראו לדוגמה דרשה על הפסוק הנדון באבות דר' נתן (נוסחא א, לד, מהדורת שכטר, עמ' 101): 'כיוצא בו "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו" (דב' כט 28). נקוד על "לנו ולבנינו" ועל ע' שב"עד", למה? אלא כך אמר עזרא: אם יבא אליהו ויאמר לי: מפני מה כתבת כך? אומר אני לו: כבר נקדתי עליהן. ואם אומר לי: יפה כתבת, אעבור נקודה מעליהן'. ראו על כך ש' ליברמן, יוניות ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 182-184; ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 44-45.

<sup>33</sup> פרשני התלמוד הציעו דרכים שונות להסביר את המחלוקת בין ר' יהודה לר' נחמיה, וכך פירש הראב"ה בתשובותיו (תשובות וביאורי סוגיות, סימן אלף מב, בני-ברק תשס"ה, עמ' תנז) את עמדת ר' יהודה דורש את המקרא הכי: הנסתרות והנגלות לה' אלהינו לדון וליענש לנו ולבנינו זה על זה עד עולם. ואילו [לא] היתה נקודה, הייתי אומר מעתה, משעת הדיבור, מתחילת מידה זו ליענש איש על אחיו על שניהם. וכיון דנקד, (על) [כל] נקודה למעט... ועל כרחי' הכתב מורה כי הנגלות מתחילות מעתה שנראה ליענש עליהם איש על אחיו יותר מנסתרות... והנקודה ממעט את [הכתב], הנסתרות שאין עונשן מתחילות מעתה, ולהכי נקד על ע' שבעד נמי שהנקודה ממעטת קצת מן עד עולם, ומה מיעטה? ללמדך שלא מעתה עונש נסתרות אלא משעברו את הירדן ובאו להר גריזים ולהר עיבל וקיבלו עליהם שם ערבות המצות איש על אחיו על הסתרים'.

<sup>34</sup> וכך מסביר הראב"ה (שם) את עמדת ר' נחמיה: 'ר' נחמיה דורש המקרא הכי: הנסתרות לה' אלהינו עד עולם והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. והכי קא"ל לר' יהודה, וכי ענש על הנסתרות איש על אחיו לעולם שאתה אומר משעברו את הירדן נענשו עליהם, והלא כבר נאמר הנסתרות לה' אלהינו עד עולם לדון את העושה בנסתר ולא ליענש אחרים עליו? אלא להכי נקוד על לנו ולבנינו, למעט הנגלות, שכשם שלא ענש על הנסתרות מעתה ליענש העושה בארור עד שקיבלו בהר גריזים ועיבל כדכתיב "ושם בנסתר" (דב' כז 15), וכן כולם הארורים סתרים הם, כך לא ענש על הנגלות איש על אחיו אם לא ישפוטו מעתה עד שבאו להר גריזים ועיבל וקיבלו ערבות. ועל הגלויות קיבלו

נענשו ישראל במעילת עכן שהייתה בסתר? תשובת הבבלי שהדבר לא היה בסתר כי משפחתו הקרובה ידעה על חטאו. במקורות התנאיים מובא עניין הענישה הקיבוצית בעקבות חטא נסתר של היחיד במכילתא דרבי ישמעאל (בחדש ה, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 219):

רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה השוו כולם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה, ולא עוד, אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה. ולא על הנגלות בלבד נגלה הקב"ה עליהם לכרות ברית עמהם, אלא אף על הסתרים. אמרו לו, על הגלויים אנו כורתים ברית עמך, ולא על הסתרים שלא יהא אחד ממנו חוטא בסתר, ויהא הצבור מתמשכן, [שנאמר 'הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו' (דב' כט 28)].

כמו ר' יהודה ור' נחמיה גם דרשתו של רבי יהודה הנשיא מוסבת לפסוק מדברים הדין בנסתרות ובנגלות. גם רבי מבין כי מדובר בערבות ההדדית המתבטאת בענישת הציבור על חטאי היחיד. רבי עומד על ההבחנה שבפסוק בין הנסתרות לנגלות ומתאר כיצד נוצרה הבחנה זו. ה' ביקש שהערבות ההדדית תתבטא בנגלות וגם בנסתרות, אבל העם ביקש שהערבות תהיה רק על הנגלות. במקור תנאי זה לא נזכר הניקוד שעל האותיות בפסוק ואין הבחנה בין המצב לפני הכניסה לארץ לזה שלאחריה. ישראל ביקשו מה' בהר סיני שלא להיענש כולם על חטאי היחיד הנסתרים, וכך דעת רבי שונה הן מדעת ר' יהודה והן מדעת ר' נחמיה.<sup>35</sup> המשמעות העולה מדברי ר' יהודה ור' נחמיה היא ששיבת ישראל בארצם מגבירה את הערבות ההדדית שביניהם ולכן הם נושאים באחריות גם לחטאו הנסתר של היחיד. הערבות ההדדית שהביאה את ה' להעניש את כל העם על חטאו של עכן עולה גם מהמקור התנאי הזה:

ולא על הנסתרות. והנקודה של הע' למעט מקצת מידה של הנגלות שלא מעתה התחילה אלא משעברו'.

<sup>35</sup> דיון אמוראי בסוגיית הענישה על הנסתרות מצוי במסכת סוטה שבתלמוד הירושלמי (ז, ה, כב ע"א, עמ' 936): 'אמ' ר' שמעון בן לקיש: בירדן קיבלו עליהן את הנסתרות. אמ' להן יהושע: אם אין אתם מקבלין עליכם את הנסתרות המים באין ושוטפין אתכם. אמ' ר' סימון בר זבדא: ויאות תדע לך שהוא כן, שהרי עכן חטא ורובה שלסנהדרין נפלה בעי. אמ' ר' לוי: ביבנה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה: אין לכם עסק בנסתרות! אף שהפסוק מספר דברים לא נזכר בדברי האמוראים הארץ-ישראלים, הרי המילה 'נסתרות' מלמדת שהוא ברקע. מעבר הירדן כנקודה שבה מתחייבים ישראל על הנסתרות תואם את עמדתו של ר' יהודה בברייתא. לפי ריש לקיש היזמה לשינוי היא של יהושע ולא של ה'. יהושע כופה על העם שהערבות ההדדית תחול גם על חטא הנסתר של היחיד. ר' סימון תומך את עמדת ריש לקיש בסיפור חטאו של עכן. לדעת ר' לוי חל שינוי נוסף במעמד הנסתרות ביבנה לאחר החורבן. נראה כי נקודת זמן זו מסמלת את סוף הישיבה בארץ ויציאה מחודשת לגלות. ר' יצחק ב"ר אהרן מינקובסקי (ליטא, המאה ה-18) בספרו קרן אורה על מסכת סוטה לד ע"א, ירושלים תשס"ג, עמ' ת, מסביר זאת במילים: 'ולא נענשו על הנסתרות אלא בהיותן בשלוה בארץ'.

'וגוי קדוש' (שמ' יט 6) – מלמד שהן כגוף אחד ונפש אחת וכן הוא אומר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (שמ"ב ז 23). חטא אחד מהן כולן נענשין שנ' 'הלא עכן בן זרח מעל מעל בחרם ועל כל ישראל היה קצף והוא איש אחד לא גוע בעונו' (יהו' כב 20) לקה אחד מהן כולן מרגישין. וכן הוא אומר 'שה פזורה ישראל' (יר' נ 17) מה רחל זו לקה אחד מאבריה כולן מרגישין כך ישראל לקה אחד מהן כולן מרגישין. אבל גוים שמחים כולן זה על זה. (מכילתא דרשב"י יט, ו, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 139)

יש לשים לב כי הפסוק המובא בהקשר של עכן הוא לא מסיפור ההתרחשות של החטא אלא מדברי פנחס והנשיאים ללוחמים משנים וחצי השבטים שחזרו לעבר הירדן המזרחי והקימו מזבח בגלילות הירדן. פנחס משתמש בחטא עכן כמודל שלילי לחטא של פרטים מהעם שבגינם נענש כל העם.

#### [4] דיון נוסף בחטאיו האחרים של עכן

לאחר הסתייה לצורך הדיון בענישה הקיבוצית בגין חטאי היחיד חוזר התלמוד לדרוש את פסוקי סיפור עכן. אלא שהחזרה לפרשת עכן אינה לפי רצף הפסוקים אלא לפי ההקשר הענייני. הפסוק הקודם שנדרש על חטאיו של עכן היה מתוך דברי התשובה של עכן ליהושע. הפסוק הנוכחי הנדרש בשמו של רב חוזר לתחילת הפרשה, לדברי ה' אל יהושע לאחר שזה בא אליו בטענות על מפלת ישראל בעי. דרשת המילים בשמו של רב 'חטא ישראל' שבדברי ה' מקשרת בין הדיון בערבות ההדדית לרשימת חטאיו של עכן. הערבות ההדדית היא לא רק בעונש, אלא יש לה גם צד חיובי: 'אף על פי שחטא – ישראל הוא'. מחד חטא היחיד משפיע על העם כולו בגין הערבות אבל מאידך חטאי היחיד החמורים לא פוגעים בשם ישראל אלא הוא נותר גם כשיש בתוכו חוטאים.<sup>36</sup> לאחר החוליה המקשרת שבה הסוגייה למנות את חטאיו של עכן מעבר למעילות שמעל במדבר ולאחר הכניסה לארץ. מעבר זה בין דרשת ר' אבה בר זבדא בשם רב לדרשת ר' אילעא בשם ר' יהודה בר מספרתא על אותו הפסוק מיהושע יוצר קריאה מורכבת. המילה 'ישראל' שבתחילת הפסוק מוסבת לכלל העם, אך ההאשמות המובאות בהמשכו מוסבות רק לעכן. אם הדיון הקודם בחטאיו של עכן עלה מתוך הווידוי שלו, הרי מניין החטאים עכשיו נדרש מדברי ה' ליהושע. כאמור, יש כאן חזרה לאחור בסדר ההתרחשות שבסיפור המקראי. מהחזרה על המילה 'גם' חמש פעמים לומד ר' יהודה בר מספרתא שעכן עבר על חמשת חומשי התורה. לאשמה גורפת זו שבבבלי ישנה מקבילה במדרש תנחומא (וישב, ב):

<sup>36</sup> הסבר זה הוא בעקבות רש"י, ד"ה 'חטא ישראל', שמבין כי 'ישראל' שעליו מדבר הפסוק הוא העם: 'מדלא אמר חטא העם, עדיין שם קדושתם עליהם'. לפיכך יש להבין שההדס במשל הוא העם, והקוץ הוא עכן החוטא. המהרש"א על אתר סבור כי הדרשה היא על עכן, ומכאן שישראל אף שחטא נשאר בכלל ישראל. בדרך כלל צוטט המשפט לאורך הדורות בזיקה ליחיד החוטא ולא למעמד העם. ראו לדוגמה י' כ"ץ, 'אף על פי שחטא ישראל הוא', תרביץ, כו (תשי"ח), עמ' 217-203. על הפער בין המשמעות המקורית של הכלל ובין הבנתו הרווחת ראו י' ברנד, מיהו חילוני? קריאות הלכתיות, ירושלים תשע"ב, עמ' 58-71.

'ויאמר ה' אל יהושע קום לך וגו' חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתם אותם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם' (יהו' ז 11) למה כתיב כאן 'גם' ה' פעמים? ללמדך שכל העובר על החרם כעובר על חמשה חומשי תורה, וכל עבירות נפרעין ממנו. וחרם נפרעין ממנו ומכל הבריות, שנא' 'אלה וכחש [ורצוח וגנוב ונאוף פרצו ודמים בדמים נגעו] על כן תאבל הארץ ואמלל כל יושב בה בחית השדה וגו'" (הו' ד 2-3). ואומר 'על כן אלה אבלה ארץ ויאשמו יושבי בה על כן וגו'" (יש' כד 6). וכן את מוצא בעכן נאמר 'הלווא עכן בן זרח מעל בחרם ועל כל עדת ישראל היה קצף והוא איש אחד לא גוע בעונו' (יהו' כב 20).

מקור זה עוסק בחומרת המעילה בחרם: [א] המועל בחרם הרי הוא כמי שעבר על חמשת חומשי התורה; [ב] על חטא המעילה בחרם נענשים כל ישראל. יש לשים לב כי במקור זה בניגוד לבבלי עכן לא עבר בפועל על כל התורה, אלא הוא 'כעובר על חמשה חומשי תורה'. הבדל זה מחדד את מטרת הבבלי להוסיף לעכן חטא על פשע. ייתכן שדרשת התנחומא היא הבסיס לדרשת הבבלי, ולאור מגמתו להעצים את חטאו של עכן נעלמה כ"ף הדימוי, ועכן מואשם כמי שעבר בפועל על התורה כולה. שינוי נוסף בין מקור זה לבבלי נוגע להענשת כל העם. אם בבבלי העם נענש בגלל הערבות ההדדית, הרי כאן העם נענש בעקבות חומרתו הרבה של חטא החרם. החטא משפיע על הארץ ועל היושבים בה.<sup>37</sup>

למרות האמירה הגורפת של ר' יהודה בר מספרתא בבבלי שעכן עבר על כל החומש הוא גם מאשים אותו באופן פרטני בהיותו משוך עָרְלָה. אשמה זו מציגה את עכן כמי שמבקש לטשטש את זהותו היהודית ומפר את הברית עם ה'.<sup>38</sup> לאשמה זו יש השלכה חמורה שהיא ניגוד גמור לקו העולה מהמשנה, ולפיו לעכן היה חלק בעולם הבא. בתוספתא סנהדרין (יב, ט, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 433), ברשימת האנשים שאין להם חלק לעולם הבא, נזכר 'המיפר ברית'. והירושלמי בסנהדרין (י, א, כז ע"ג, עמ' 1314) מסביר: 'המיפר ברית זה שהוא מושך לו ערלה'.<sup>39</sup> אם כן, הבבלי לא רק מוסיף

<sup>37</sup> בפסוקים מהושע ומישעיהו מופיעות מילים שהכתיב שלהן דומה למילים שבהן השתמש ה' בדברי האשמה שלו. הושע ד (2-3): 'אֵלֶּה וּכְחֹשׁ וּרְצָח וּגְנוֹב וְנֹאֵף פָּרְצוּ וּדְמַיִם בְּדַמַיִם נִגְעוּ. עַל כֵּן תִּאֲבֵל הָאָרֶץ וְאִמְלֵל כָּל יוֹשֵׁב בָּהּ בְּחַיֵּת הַשָּׂדֶה וּבַעוֹף הַשָּׁמַיִם וְגַם דְּגַי הַיָּם יֵאָסְפוּ'; ישעיהו כד (4-6): 'אבלה נבלה הארץ אַמְלֵלָה נבלה תבל אַמְלֵלוּ מרום עם הארץ. והארץ חנפה תחת ישיביה כי עברו תורת חלפו חק הפרו ברית עולם. על כן אלה אכלה ארץ ויאשמו יושבי בה על כן חרו יושבי ארץ ונשאר אנוש מזער'.

<sup>38</sup> ראו על כך ב' אליצור, 'על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא – אידיאולוגיה, לאומיות, חברה ופולמוס', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו, עמ' 164-165. על תופעת מושכי הערלה בעת העתיקה ראו נ' רובין, 'משיכת ערלה ותקנת הפריעה', ציון, נד (תשמ"ט), עמ' 105-117. לפי עסיס (לעיל הערה 14), עמ' 119, הפרת הברית שעליה מדובר בספר יהושע היא הערעור על התפיסה שה' הוא שנותן את הארץ, שהרי מטרת ההקדשה של שלל יריחו היא להכיר בכך כאדם המקדיש את בכורו.

<sup>39</sup> וראו אבות דרבי נתן נוסחא ב לה, מהדורת שכטר, עמ' 87: 'רבי אליעזר המודעי אומר: כל המחלל את התורה והקדשים והמועדים והמיפר בריתו של אברהם אבינו אף על פי שיש לו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא'.



לעכן חטא על פשע אלא גם שולל ממנו את העולם הבא בניגוד גמור לדרשה שבמשנה. העצמת חטאו של עכן עולה גם מהדיון של הבבלי בסתירה שבדברי ר' יהודה בר מספרתא, שהרי אם עבר על כל התורה בוודאי גם הפר את ברית המילה. תשובת הסתם 'מהו דתימא: במצות גופיה [=מילה] לא פקר, קא משמע לן' מבקשת להראות עד היכן הרחיק לכת עכן בחטאיו.

ר' אבה בר זבדא זוקף לחובתו של עכן גם את החטא ששכב עם נערה מאורסה. כמו ר' יהודה בר מספרתא גם הוא לומד זאת באמצעות דרשת גנרה שווה. המילים שדורש ר' אבה הן 'וכי עשה נבלה בישראל' המופיעות בשני המקומות.<sup>40</sup> הזיקה לחטא השוכב עם נערה מאורסה מסייע לרבינא לפתור בעיה בסיפור המקראי. ה' אומר ליהושע 'והיה הנלכד בחרם ישרף באש' (15), אבל בביצוע העונש נאמר 'וירגמו אתו כל ישראל אבן וישרפו אתם באש ויסקלו אתם באבנים' (25). מהיכן הגיעה הסקילה?<sup>41</sup> אומר האמורא הבבלי רבינא: 'דיניה כנערה מאורסה, דבסקילה'.<sup>42</sup>

נראה כי את ריבוי החטאים שמייחס הבבלי לעכן ואת האשמתו בהפרת הברית יש לראות לאור הדרשות הקודמות בבבלי. ר' אבה בר זבדא הדורש את המילים 'נבלה בישראל' הוא ר' אבה שהביא את דרשת רב ולפיה שם ישראל לא נפגע על אף החוטאים שבקרב. נעשתה נבלה בישראל, אבל השם 'ישראל' לא נפגע. את דרשת ר' אילעא בשם ר' יהודה בר מספרתא על הפרת הברית צריך לקרוא לאור הדרשות בחלק הקודם על הערבות ההדדית שבעם ישראל מאז הברית שכרתו לפני כניסתם לארץ. נראה כי מגמת הבבלי לייחס לעכן חטאים רבים מבקשת לחדד את המסר שבכותרת חלק זה: 'אף על פי שחטא, ישראל הוא'. חטאיו הרבים של עכן על אף שמביאים עונש על העם כולו לא פוגמים בשםם.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> ישנה זיקה בביטוי זה גם לסיפור מעשה דינה, שבו מתוארת תגובת האחים לשמע אונס אחותם: 'כי נבלה עשה בישראל' (בר' לד 7). על זיקות נוספות בין שני הסיפורים ראו ח' חיון, ותצא דינה – קריאה בסיפור המקראי ועיון בזיקותיו, ירושלים תשע"א, עמ' 86-88.

<sup>41</sup> רד"ק בפירושו ליהו' ז' 25, ד"ה 'וירגמו', מסביר בשם אביו שדין עכן היה בשרפה, והעם רגמו אותו מתוך זעמם עליו. על חלקו של העם בענישת עכן ראו ז' וייסמן, עם ומלך במשפט המקראי, תל אביב תשנ"א, עמ' 178-181.

<sup>42</sup> הסבר אחר לסקילה מופיע במקבילה שבתנחומא מסעי, ד (מהדורת בובר, עמ' 163) ולפיו עכן נענש גם על חילול שבת: 'שכן נאמר לו על פי הגבורה: "והיה הנלכד בחרם ישרף באש אותו ואת כל אשר לו" (יהו' ז' 15) – אלא ללמדך שהודה עכן שבשבת גנב אותם, והוציא מיריחו והטמין בתוך אהל. ונסקל על חילול שבת, ונשרף על שמעל בחרם. ומנין אתה מוצא? שכן הקב"ה אמר ליהושע: "ראה נתתי בידך את יריחו ואת מלכה גבורי החיל, וסבותם את העיר כל אנשי המלחמה הקיף את העיר פעם אחת, כה תעשה ששת ימים, ושבעה כהנים וגו'" (שם ו' 2-4), ללמדך שבשבת נכבשה יריחו'.

<sup>43</sup> וראו א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 478: 'הענשת עם ישראל כולו תוצאה היא של הערבות ההדדית והיא כלולה במעשה הבחירה שעשתה את ישראל לגוי אחד בארץ. עצם רעיון הבחירה כולל בתוכו את הערבות ההדדית וממילא גם את הענשת הכלל ולפיכך אין מקום לטרוניא, שכן ערבות הדדית זו מאפשרת את הכפרה ואת השמירה על היחס המיוחד שבין ישראל לא-להיו. לפרשת עכן, שבה מצאו עדות לכך ש'ישראל ערבין זה לזה' מוסר ר' אבה בר זבדא בשם רב "חטא ישראל – אע"פ שחטא ישראל". בשמירה על שם ישראל גם כשיש בו חוטאים יש לראות חלק מהפולמוס של חז"ל נגד הנצרות שערערה על בחירתם של ישראל. וראו על כך אורבך, שם, עמ' 467.

[5] דיון בעונש עכן ומשפחתו

לאחר שהבבלי ממשיך לפרט את חטאיו של עכן הוא חוזר לסוגיית הענישה הקיבוצית. הפעם אין מדובר במותם של הלוחמים בעי אלא בענישה של משפחתו של עכן עמו. החוליה המקשרת בין חלק החטא לחלק העונש היא דברי רבינא בסוף החלק הקודם על הקשר בין עונש עכן לעונש הבא על נערה מאורסה. מעבר זה שב ומשבש את סדר ההתרחשות המקראי מאחר שהסוגייה עוברת לפסוקים המתארים את ענישתו של עכן לאחר שהגורל נפל עליו. ראש הגולה מבקש להבין מדוע כאשר מתברר כי החוטא הוא עכן נענשים עמו בני משפחתו. במה הם חטאו? נוסח השאלה מזכיר שאלות דומות ששואלים החכמים במקרים בהם מומתים חפים מפשע על לא עוול בכפם: "אם אדם חטא בהמה מה חטאת?" (לדוגמה משנה, סנהדרין ז, ד). תשובת רב הונא היא שמשפחת עכן לא חטאה ולא נענשה אלא הובאה עם שאר העם למען יראו וייראו, ולכן אין כאן חריגה מהצדק האלוהי.<sup>44</sup>

מכל מקום, דברי רב הונא אינם מתיישבים לא עם צו ה' ליהושע – 'והיה הנלכד בחרם יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ אֹתוֹ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לוֹ כִּי עָבַר אֶת בְּרִית ה' וְכִי עָשָׂה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל" (15), ולא עם מה שנאמר בביצוע שבא לאחר לקיחת משפחתו עמו: 'וירגמו אתו כל ישראל אבן וישרפו אתם באש ויסקלו אתם באבנים' (25).<sup>45</sup> הפער הזה אל מול הכתוב נשמר גם בדברי רבא, שהנשרפים והנסקלים אינם עכן ומשפחתו: 'אמר רבא: הראוי לשריפה – לשריפה, הראוי לסקילה – לסקילה'. לא ברור אם דברי רבא במקורם אכן ממשיכים את דברי רב הונא שאין מדובר בבני משפחתו של עכן שנסקלו עמו והכוונה אולי לבהמותיו, או שמא הוא סבור שגם בני משפחתו נסקלו עמו. נראה כי עורכי הסוגיה שהציבו את דבריו כאן ללא הסבר מבקשים להמשיך את הקו של רב הונא, שאין

<sup>44</sup> הדעה שמשפחת עכן לא חטאה עמו מובאת גם במסכת שמחות ב, ז: "אנכי חטאתי" – "אנכי" ולא ביתי, "חטאתי" ולא בניי. לתשובת רב הונא מקבילה במדרש תנחומא (מסעי ד, מהדרת בובר, עמ' 163): "מיד ויקח יהושע את עכן בן זרח וגו' [ואת בניו ואת בנותיו ואת שורו ואת חמורו]" (יהו' ז 24) – "את בניו ואת בנותיו" כדי לרדותן, "ואת שורו ואת חמורו ואת אהלו" לשריפה. "וכל ישראל עמו" (שם) – לראות בדינו כדי שלא יהו רגילין לעשות כן. אם רב הונא סבור כי המשפחה וגם העם הובאו לרדותן, הרי כאן ישנה הבחנה בין בני המשפחה שאכן מובאים 'כדי לרדותן', ואילו שאר העם באים לראות בדינו כדי שלא יהו רגילין לעשות כן. רש"י על הבבלי, ד"ה 'לרדותן', מפרש: 'שיראו את קלקולו ויזהרו בעצמן ולא יוסיפו למעול בחרם', וכך לדעתו 'לרדות' שבבבלי הוא 'לראות' שבתנחומא. בילקוט שמעוני, יהושע, יח (מהדורת הימן-שילוני, עמ' 52), הנוסח הוא 'להראותם' במקום 'לרדותן'. ממקומות אחרים בספרות חז"ל נראה כי למונח 'לרדותן' ישנה משמעות תקיפה מלראות, לדוגמה בראשית רבה, צז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1219): 'ד"א "לא יסור שבט מיהודה" (בר' מט 10) – זה משיח בן דוד שעתיד לרדות את המלכות במקל'.

<sup>45</sup> אחיטוב (לעיל הערה 8), עמ' 128. המילים 'ואת כל אשר לו' עומדות בזיקה לעיר הנידחת: 'החרם אותה ואת כל אשר בה' (דב' יג 16). גם הביטוי 'וישב ה' מחרון אפיו' עומד בזיקה לעיר הנידחת: 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם למען ישוב ה' מחרון אפיו' (שם 18). מ' גרינברג, 'הנחות היסוד של החוק הפלילי במקרא, א' שפירא (עורך), תורה נדרשת: חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב תשמ"ד, עמ' 32-33, סבור כי הענשת משפחת עכן אינה מדין ענישה קיבוצית אלא מדין הידבקות קיבוצית של המשפחה בחרם שהיה טמון באוהל.

הכוונה למשפחת עכן.<sup>46</sup> את החידוש שבדברי רב הונא לעומת פשט הכתוב מסביר משה הלברטל:

רב הונא חושף דו-משמעות המצויה בפסוק עצמו. בפסוק המתאר את הוצאתם של עכן ובניו על ידי יהושע מוזכרים ישראל בסוף הפסוק: 'ויקה יהושע את עכן בן זרח... ואת בניו ואת בנותיו... וכל ישראל עמו' (יהו' ז 24). היות שלא נאמר 'ויקה יהושע וכל ישראל עמו את עכן', אלא ישראל מוזכרים בסוף הפסוק, נוצרת אפשרות קריאה שלפיה המילה 'עמו' אינה מתייחסת ליהושע אלא לעכן. דהיינו, ישראל אינם נמצאים בקבוצת המאשימים המוציאים את עכן להורג ביחד עם יהושע, אלא בקבוצת הנאשמים המוציאים עם עכן ומשפחתו על ידי יהושע. שבירת המבנה הסמנטי הרגיל של הפסוק יוצרת אפוא אפשרות לפיה ישראל הם חלק מקבוצת הנאשמים, והיות שאת ישראל בוודאי לא סקלו, כך גם את בניו ובנותיו של עכן לא סקלו. רב הונא מייחס אפוא משקל פרשני גדול לשיקול המוסרי – 'בניו ובנותיו מה חטאו' – ובאמצעות עמידה מתוחכמת על דו-משמעות בכתוב הוא מפרש פירוש שלפיו לא נסקלו.<sup>47</sup>

הקו של הבבלי ולפיו משפחת עכן לא נענשה אף שכפי שנאמר שם לפני כן ידעה על מעשיו, עומד בניגוד לדרשה תנאית בספרא (קדושים י, יג) העוסקת במקריב את בנו למולך:

'[ושמתי אני את פני באיש ההוא] ובמשפחתו' (וי' כ 5) – מה תלמוד לומר? א"ר שמעון: וכי מה חטאת המשפחה? אלא ללמדך שאין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין, שיש בה ליסטים שאין כולה ליסטים מפני שמחפים עליו.<sup>48</sup>

ר' שמעון בר יוחאי מצדיק את הדין האלוהי ולפיו משפחת החוטא שותפה לפשע משום שהיא מכסה על פשעיו. עמדת רשב"י הסבור כי על משפחת החוטא להיענש קרובה לפשט הכתוב בסיפור עכן יותר מעמדת הבבלי, אך הבבלי מבקש לצדק את הדין, וכך מי שלא חטא כלל לא ייענש.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> כך פירש רש"י: "הראוי לסקילה" – הוא שורו ובהמותיו. גם במקבילה שבתנחומא מסעי, ד (מהדורת בובר, עמ' 163), יש הבחנה בין מי שנסקל למי שנשרף: "וירגמו אותו כל ישראל אבן" (יהו' ז 25) – הוא לבדו. "וישרפו אותם באש" (שם) – בממונו הכתוב מדבר'.

<sup>47</sup> מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשס"ד, עמ' 137.

<sup>48</sup> עוד על מדרש זה ראו הלברטל, שם, עמ' 136. וראו גם אורבך (לעיל הערה 43), עמ' 455, הסבור שרשב"י מדבר מניסיונו המשפחתי.

<sup>49</sup> בפרקי דר' אליעזר (פרק לז), המאוחר לבבלי, מוצגת עמדה התואמת את פשט הכתוב ואת דברי רשב"י בספרא, ולפיה גם משפחת עכן נענשה, שלא כדברי רב הונא בתשובתו לראש הגולה: 'הפיל גורלות ונלכד עכן בן כרמי שנ' "וילכד עכן בן כרמי" (יהו' ז 18), ולקה יהושע את עכן בן כרמי ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב ואת בניו ואת בנותיו ואת כל אשר לו והעלם לעמק עכור וסקלם ושרפם שם (ע"פ שם 24), והלא כתיב "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות" (דב' כד 16)? אם כן הבנים והבנות של עכן מה חטאו שהעלם לעמק עכור וסקלם ושרפם שם, היה לו לסקול ולשרוף עכן לבדו שמעל בהרם? אלא על שידעו בדבר ולא הגידו סקלם ושרפם גם הם. ולמה שרפם על שמתו עליו ששה ושלישים צדיקים, שנ' "ויכו מהם אנשי העי

## [6] דיון בדבריו הקשים של יהושע כלפי ה'

לאחר שהבבלי דן בהרחבה בחטאיו של עכן ובעונש שבא בגינם עליו ועל העם, שב הבבלי לדברי הווידוי של עכן. סדר ההתרחשויות המקראי שב ומשתבש, וכאן נפתח דיון בנושא חדש העולה מפרשת חטא עכן. ההסברים של אמוראי בכל רב ושמואל על האדרת שלקח עכן מהחרם הם החוליה המקשרת בין הנושא הקודם – חטאיו של עכן ועונשו, לטענותיו של יהושע כלפי ה'. כאן הקישור מתבסס על סדר הפסוקים: עכן מתאר מה לקח (20) ויהושע מציג את שלקח עכן לפני ה' (23).<sup>50</sup>

בשיחה בין ראש הגולה לרב הונא נדונה שאלת הענישה הקיבוצית למשפחת עכן, וכעת עולה שאלת מותם של הלוחמים שנהרגו בגלל חטאו של עכן במלחמת העי הראשונה. שאלה זו נדונה כבר בעקיפין בדיון בערבות ההדדית והיא שבה ועולה כאן. את השאלה מעלה רב נחמן בתארו את יהושע המביא לפני ה' את מה שלקח עכן. אם המקרא מתאר את יהושע כמי שמציג את הפריטים, הרי רב נחמן מתארו כמי שחובט אותם לפני ה'. לפי רב נחמן יהושע הטיח את אדרת הכסף ולשון הזהב, ומתוך כעסו טען כלפי ה' 'על אילו תיהרג רובה של סנהדרין?' – בגלל חטאו של היחיד ייענשו שלושים ושישה איש, או יאיר בן מנשה השקול כנגדם, החפים מפשע? היכן הצדק האלוהי? לכן גם אם רק עכן נסקל ללא משפחתו, עדיין מהדהדת שאלת הצדק האלוהי בהסבר מותם של הלוחמים במלחמת העי הראשונה. את החוליה המחברת בין המקרא לבבלי נראה כי ניתן למצוא בתנחומא מסעי, ד (מהדורת בובר, עמ' 163): 'מהו "ויציקום"? אמר יהושע: רבש"ע על אלו כעסת על בניך? הרי הם נתונים לפניך'. כאן אמנם אין חבטה אולם יש טענה.

המחלוקת בין התנאים ר' יהודה ור' נחמיה אם מדובר בשלושים ושישה איש או במי ששקול לשלושים ושישה איש נובעת מהקושי להבין את הכ"ף שב'כשלושים ושישה איש': אם משמעה אומדן, הרי לא ברור מדוע היא באה לפני מספר מדויק ולא לפני מספר עגול.<sup>51</sup>

כשלושים ושישה איש" (יהו' שם 5). על פי מקור זה משפחת עכן נסקלה ונשרפה עמו מאחר שהייתה שותפה לדבר עברה כי ידעו על חטא עכן ולא גילו ועל כך נענשו בסקילה, וחטאם הוא שגרם ללוחמי העי להיהרג. האשמה רובצת עליהם ועל כך נענשו בש"פ. לדעת רד"ק בפירושו ליהו' ז 15, ד"ה 'ישרוף באש אותו ואת כל אשר לו', גם משפחת עכן הייתה אמורה להישרף, אלא שבניו היו קטנים, ואישה לא היתה לו, ואילו הייתה לא הייתה יודעת על מעשיו. עוד על ענישת בני משפחת עכן בגין ידיעתם על חטאו ראו M.H. Woudstra, *The Book of Joshua, NICOT*, Grand Rapids 1981, p. 130.

<sup>50</sup> אם רב ושמואל חלוקים בסוג האדרת שלקח עכן מהחרם, הרי בכראשית רבה (פה, יג, מהדורת תיאדור-אלבק, עמ' 1049) הדיון מתמקד במקום הייצור של האדרת: מה עושה אדרת משנער היא בכל ביריחו? "וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף ולשון זהב אחד" (יהו' ז 21) – ר' חננא בר יצחק אמר: פורפירה בבליא [= לבוש תכלת מבבל]. ומה בכל עבדה הכא? אלא כל מלך שלא היה לו שלטון בארץ ישראל הוא אומר אין מלכותו שוה כלום. ומלך בכל אנטיקיסר שלו היה יושב ביריחו והיה זה משלח לזה כתבות [= תמרים] וזה לזה דוריות [= מתנות].

<sup>51</sup> עמדת ר' נחמיה כי מדובר בכ"ף הדמיון מופיעה גם במקבילה התנאית שבמכילתא דרשב"י יב, לו (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 33): 'ר' אומ': הרי הוא אומ' "ויכו מהם אנשי העי וגומ'" (יהו' ז 5) – שמה מה היו? אם שלשים ושבעה היה להן ליאמר, אם שלשים וחמשה היה להן ליאמר? מה ת"ל "כשלושים ושישה"? מלמד שהיו שקולין כנגד כל ישראל'. רבי יהודה הנשיא כמו ר' נחמיה בבבלי סבור כי מדובר בכ"ף הדמיון, אבל אין מדובר בדמיון לאיש אחד אלא לכל העם, שהרי הלוחמים

לשאלה בדבר הצדק האלוהי סביב מותם של הלוחמים בעינין כל נקודת אחיזה במקרא. גם במקבילות הארץ-ישראליות לא עולה השאלה בהקשר זה. הצגת הטענה מצד יהושע והרחבת הדיון בנושא היא יצירתם של אמוראי בבל. מעניין כי היא עולה בנקודה זו ולא לפני כן, כאשר נדונה סוגיית הענישה הקיבוצית על הנגלות ועל הנסתרות. הבבלי מבקש לבחון את טענת יהושע על ידי השוואה לטענות אחרות של יהושע עצמו ושל דמויות מקראיות אחרות בסיטואציות דומות. הדיון יוצא מדרשה של רב נחמן על הפסוק 'תחננונים ידבר רש ועשיר יענה עזות' (מש' יח 23). לפי רב נחמן, משה הוא הרש שמדבר תחננונים, ואילו יהושע הוא העשיר שעונה עזות. במקבילה התנאית לדרשה זו בספרי זוטא (יא, יא, מהדורת הורוביץ, עמ' 270) דווקא משה הוא העונה עזות ויהושע כלל לא נזכר: "ויאמר משה אל י"י למה הרעת לעבדך" (במ' יא 11) – עליו הכתוב אומר "ועשיר יענה עזות" (מש' שם)! מהבדל זה משמע כי הבבלי מוביל מהלך ביקורתי כלפי טענתו של יהושע, ואילו משה הוא המודל של הרש שמדבר תחננונים.

הסתם מנסה לברר מהם דברי העזות של יהושע. הטענה שמדובר בדבריו על ההרוגים במלחמת העי הראשונה נדחית, כי כבר קדם לו פנחס, שטען כלפי ה' טענה דומה על מותם של עשרים וארבעה אלף מישראל בגין עוונם של זמרי בן סלוא וכזבי בת צור. מכאן שכבר פנחס טען כלפי ה' על חוסר הצדק האלוהי ובדברי יהושע אין חידוש בעזותם. המקור התנאי למעשהו של פנחס מצוי בספרי במדבר קל"א (מהדורת כהנא, עמ' נה):

כיון שנכנס [=פנחס] עשה לו המקום ו' ניסים... נס ו' שהיה המלאך מחבל לפניו ויוצא. כיון שראה פינחס את המלאך שהיה מחבל יותר מדיי השליכן לארץ ועמד ופילל, שנ' ויעמוד פינחס ויפלל [ותעצר המגפה] ותחשב לו לצדקה' (תה' קו 30).

במקור זה השלכת זמרי וכזבי לארץ נועדה לאפשר לו לפנות אל ה', וגם בדבריו אין הטחת דברים קשים אלא רק תפילה. הביטוי 'חבטן בקרקע' שלא מופיע בספרי מצוי במקבילה שבמדרש תנחומא בלק, ל (מהדורת בובר, עמ' 149):

---

נענשים במקום העם כולו. במקור זה עדיין לא ברור למה נקט הכתוב דווקא את המספר שלושים ושש. המסורת שבבבלי הקושרת את יאיר בן מנשה לסיפור מופיעה גם כתוספת אמוראית לוויכוח בין תנאים בויקרא רבה (יא, מהדורת מרגליות, עמ' רלו): 'אתיבון [= לר' ישמעאל]: 'ויהי י"י את יהושע ויהי שמעו בכל הארץ" (יהו' ו 27) [= משמע ש"ויהי" אינו ביטוי לצער]? א' להן: אף היא אינה שמחה, שבו ביום נהרג יאיר ששקול כרובה שלסנהדרין, הה"ד "ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש" (שם ז 5). שלשים וששה אין כת' כאן, אלא "כשלשים וששה איש" אמ' ר' יודן בר מנשה: זה יאיר ששקול כרובה שלסנהדרין. במקור זה כמו בבבלי למספר שלושים ושש יש משמעות: 'רובה של סנהדרין' המונה שבעים ואחד חכמים. בשני המקורות מדובר באדם אחד בלבד – יאיר בן מנשה – שהוא אדם חשוב השקול כנגד רוב הסנהדרין. גם יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ה, א, יב (תרגום שליט, עמ' 148), סבור 'שכל ההרוגים היו אנשים טובים וראויים ליחס של כבוד'.

ועמד המלאך ונגף לפניו, כשראה פינחס שעמד לכלותן חבטן בקרקע, ועמד והתפלל וסילקן, ה"ד 'ויעמד פינחס ויפלל' (תה' שם), שהוא עשה את הדין, אין ויפלל אלא דין, שנאמר "ונתן בפלילים" (שמ' כא 22).

במקור זה מלבד החבטה בקרקע יש גם עמידה לדין כנגד הקב"ה אבל לא ברור מה משמעה. יוצא אפוא כי המשפטים הקשים – 'מלמד שעשה פלילות עם קונו; בא וחיבטן לפני המקום, אמר לפניו: רבוננו של עולם, על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל?' – הם יצירה בבליית המקצינה את ההתמודדות של פנחס אל מול ה'.<sup>52</sup> כך הבבלי תחילה מקצין את מעשיו של פנחס לעומת המקורות הארץ-ישראלים ואחר כך יוצר לאורם את טענת יהושע על מות הלוחמים בעי.

לאחר שנדחתה האפשרות שדברי העזות של יהושע הם מה שאמר על מות הלוחמים בעי, נבדקת על ידי הסתם האופציה שהכוונה לדברי יהושע לאחר מפלת העי 'למה העברת העביר את העם הזה את הירדן?' שאלה זו כבר לא קשורה לשאלת הצדק האלוהי מדוע נפגעים חפים מפשע אלא מדוע הביא את העם לארץ כנען אם הם נכשלים בכיבושה. גם אפשרות זו נדחתה על ידי הסתם מאחר שכבר משה טען טענה דומה לאחר כישלוננו במפגש הראשון עם פרעה. מעניין שבספרי זוטא (שם) הוגדרו דברי משה אלה כדברי עזות, ואילו כאן הם דברים לגיטימיים. ואם דברים אלה של יהושע אינם בגדר דברי עזות, על מה דיבר רב נחמן בדרשתו בשם רב? מסקנת הסתם היא שהכוונה לדברי יהושע 'ולו הואלנו ונשב בעבר הירדן'.<sup>53</sup> שלא כמו הטענה 'למה העברת?' המוצגת כשאלה, כאן יהושע קובע שעדיף היה להישאר בעבר הירדן המזרחי. והצגת אופציה חלופית לתכנית האלוהית היא כבר עזות.

זיהוי דברי העזות של יהושע מחזיר את סוגיית הבבלי לאחור, לדו-שיח בין ה' ליהושע לאחר מפלת העי ולפני גילוי החטא. שוב שיבוש של סדר ההתרחשויות המקראי. לפי

<sup>52</sup> את עצמת הדברים של פנחס ניתן לראות במקבילה הבבליית שבסנהדרין (פב ע"ב). שם מובאת תגובת המלאכים לדבריו של פנחס: 'בקשו מלאכי השרת לדחפו, אמר להן: הניחו לו, קנאי בן קנאי הוא, משיב חימה בן משיב חימה הוא'. כנגד דברי ההתרסה של פנחס מבקשים המלאכים לפגוע בו, אך ה' לא מניח להם מאחר שהוא רואה בדברי פנחס טענה לגיטימית שבאה מפיו של משיב חימה – בנו של אהרון. יש כאן הבנה שדברי ה' 'השיב את חמתי מעל בני ישראל' (במ' כה 11) שנאמרו על פנחס אינם מוסבים להריגת זמרי וכזבי אלא לטענת פנחס. שילוב הפסוק מתהלים עם הסיפור בבמדבר יצר ריחוק מהפשט ולפיו פנחס היה לא רק קנאי אלא אף רחמן המעלה טענות על דין הצדק של ה'. ניתוח של הדרשה מספרי במדבר והשוואה למקבילתה בבבלי ראו יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1996, עמ' 312-319. ניתוח דרשות חז"ל על פעולתו של פנחס לאור הפסוק מתהילים ראו David A. Bernat, "Phinehas' Intercessory Prayer: A Rabbinic and Targumic Reading of the Baal Peor Narrative", *JJS*, 58, 2 (2007), pp. 263-282

<sup>53</sup> בדומה לטענות ישראל במצרים האומרים למה העליִתנו ממצרים יהושע אומר למה העברת אותנו את הירדן. גם כאן ישנה זיקה לפרשת המרגלים ולטענת העם שם (במ' יד 2-3) ולסיפור החוזר של חטא המרגלים בספר דברים (א 27). למרות הזיקה בין דברי יהושע לדברי העם דבריו של יהושע מתונים יותר, אך הזיקה מציגה את יהושע באור בעייתי, שהרי הוא שעמד מול טענות המרגלים והעם וכעת הוא אומר דברים דומים בעצמו. ראו על כך עסיס (לעיל הערה 14), עמ' 124-125; י' רייס, 'בין יהושע "משרת משה" למשה "עבד ה'", בתוך מ' בר-אשר, נ' חכם וי' עופר, (עורכים), תשורה לעמוס, אלון שבות תשס"ז, עמ' 301-304.

הבבלי, לדברי העזות של יהושע ה' אינו נשאר חייב, והוא מעביר את האצבע המאשימה לעבר יהושע. התגובה מבוססת על דברי האמורא הבבלי רב שילא. יש לשים לב כי אין בדבריו התייחסות עניינית לטענת יהושע אלא ערעור על יכולתו של יהושע לטעון טענה כלשהי. עובדה זו מלמדת כי עורכי הבבלי לא רצו להשאיר את טענת יהושע מהדהדת וגייסו את דרשות רב שילא ורב כדי לתקוף בחזקה או בעדינות את יהושע. לדעת רב שילא, יהושע עבר על צו ה' כשהרחיק את טקס הברכה והקללה שישים מיל להר גריזים ולהר עיבל ולא ביצע אותו סמוך לחציית הירדן.<sup>54</sup> טענה זו של ה' סותרת מסורת תנאית בתוספתא סוטה (ח, ז, מהדורת ליברמן, עמ' 205) ולפיה יהושע פעל נכון ואף זכה שנעשה לו נס ביום שעברו את הירדן: 'בוא וראה כמה ניסין נעשו לישראל באותו היום עברו מי הירדן ובאו אל הר גריזים ואל הר עיבל... יותר מששים מיל'. משמע שהבבלי בוחר ביוזעין להחמיר עם יהושע בהביאו את דברי רב שילא. אף על פי כן הבבלי מביא את הסתייגותו של רב מהאשמה החמורה של ר' שילא, ולדעתו יהושע לא חרג ממה שצווה על ידי משה.

האופציה החלופית שמציע רב לטענת ה' היא שהאחריות לחטאו של עכן רובצת על יהושע מפני שהוא שיזם את הקדשת חרם יריחו בלי שצווה על כך מאת ה'.<sup>55</sup> הוא שגרם שהמעילה תגרור עונש. ראיה לכך היא שבמלחמת העי השנייה נאמר שיש לעשות לעיר כפי שנעשה ליריחו, רק ששללה לא יהיה חרם. גם האשמה זו סותרת מסורות אחרות שמקורן בארץ ישראל, לדוגמה בירושלמי, ברכות ט, ה (יד ע"ג, עמ' 75):

אמ' ר' יהושע דרומיא: שלשה דברים גזרו בית דין שלמטן והסכים בית דין שלמעלן עמהן, ואילו הן חרמה שליריחו ומגילת אסתר ושאלית שלום בשם. חרמה שליריחו 'חטא ישראל' (יהו' ז 11) ולא יהושע גזר? אלא מלמד שהסכימו בית דין שלמעלה עמהן.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> בתוספות, ד"ה 'ואתם ריחקתם ששים מיל', מתחבטים בשאלה מה עשה יהושע שלא כראוי, הלווא צווה שהטקס יהיה בהר גריזים ובהר עיבל, והם רחוקים שישים מיל מהירדן.

<sup>55</sup> החרם של יריחו הוא יזמה של יהושע, המקדיש את העיר ותכולתה לה', ואף על פי כן את הכללים קבע ה' למי שמקדיש הקדש לה'. יריחו היא העיר הראשונה הנכבשת, והיא כמו הקדשת הבכור לה', שבה יש הבעת תודה על מה שנתן ה'. ראו על כך עסיס (לעיל הערה 14), עמ' 116-118.

<sup>56</sup> תנחומא (מסעי ד, מהדורת בובר, עמ' 163) מרחיב נקודה זו ומסביר את מערכת שיקוליו של יהושע: 'ומנין אתה מוצא? שכן הקב"ה אמר ליהושע: "ראה נתתי בידך את יריחו ואת מלכה גבורי החיל, וסבותם את העיר כל אנשי המלחמה הקיף את העיר פעם אחת, כה תעשה ששת ימים, ושבעה כהנים וגו'" (יהו' ו 2-4), ללמדך שבשבת נכבשה יריחו. ודבר זה עשה יהושע מדעתו, והסכים הקב"ה על ידו. אמר יהושע: השבת קודש, שנאמר "ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם" (שמ' לא 14), וכל מה שכבשנו בה היא קדש, שנאמר "וכל כסף וזהב וכלי נחשת [וברזל קדש הוא לה]" (יהו' ו 19). ומנין שהסכים על ידו? שנאמר "והיתה העיר [חרם] היא וכל אשר בה לה", (שם 17). באותה שעה "וישב ה' מחרון אפו" (שם ז 26). ועליו נאמר "חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה" (מש' טז 14) – זה יהושע שהשיב חרון אף ה' מישראל'.



להאשמות ההדדיות בין יהושע לה' שבבבלי ישנה מקבילה תנאית בספרי דברים, כט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 48). אלא שבמקור זה ה' מאשים את יהושע על ששלח את הלוחמים לעי ולא יצא בעצמו לפניהם:<sup>57</sup>

'כי הוא יעבר לפני העם הזה' (דב' ג' 28) - אם עובר לפניהם עוברים ואם לאו אינם עוברים. 'והוא ינחיל אותם' (שם) - אם מנחילם נוחלים ואם לאו אינם נוחלים. וכן אתה מוצא כשהלכו לעשות מלחמה בעי נפלו מהם כשלישים וששה צדיקים שנאמר 'ויכו מהם אנשי העי כשלישים וששה איש וירדפום... ויקרע יהושע שמלותיו ויפל על פניו ארצה לפני ארון ה' עד הערב... ויאמר יהושע אהה ה' אלהים למה העברת העביר... בי אדני מה אומר אחרי אשר הפך... ויאמר ה' אל יהושע קום לך למה זה אתה נופל על פניך' (יהו' ז' 5-10) - לא כך אמרתי למשה רבך מתחילה אם עובר לפניהם עוברים ואם לאו אינם עוברים, אם מנחילם נוחלים ואם לאו אינם נוחלים, שלחתם ולא הלכת אחריהם.<sup>58</sup>

#### [7] דרשות גלוות לפרשיית עכן

חלק זה בסוגיה הוא בבחינת נספח, מאחר שיש בו ריכוז דרשות המתקשרות לנקודות שהועלו בחלקי הסוגיה הקודמים שעסקו בחטאו של עכן. שלא כבחלקים הקודמים אין כאן עיסוק ישיר בסיפור עכן. את החלק הזה ניתן לחלק לשלושה קטעים. כל קטע מחלק זה מקביל לאחד מחלקי הסוגיה הקודמים ומתקשר לקטע שלפניו. הקטע הראשון עוסק במפגש בין יהושע למלאך לפני מלחמת יריחו. הקשר בין מפגש זה לפרשת עכן הוא דברי תוכחה ליהושע. בחלק הראשון של הסוגיה הובאו דברי התוכחה של ה' ליהושע בגין חטאו של עכן, וכאן מובאים דברי התוכחה של המלאך ליהושע על ביטול התורה. מלבד הקשר לחלק הראשון קטע זה מתקשר לדרשת רב בסוף החלק הקודם, חלק 6. כאן הדרשה פותחת בכיבוש יריחו ומסיימת בפסוק

<sup>57</sup> נראה כי הבבלי לא הביא טענה זו של ה' ליהושע כי הקשר בינה ובין חטא עכן הדוק פחות מהטענה שיהושע בגזרתו הוא שגרם את חטא עכן.

<sup>58</sup> עימות בין יהושע לה' על מותם של לוחמי העי מופיע גם במקור מאוחר יותר, בסדר אליהו רבה, יח (מהדורת איש שלום, עמ' 103): "וארא בשלל אדרת וגו'" (יהו' ז' 21) - מיד רצו והביאום ונתנום לתוך ידו של יהושע, וזרקם יהושע לארץ, אמר: על אלו נפלו מישראל שלשים וששה צדיקים חצי סנהדרי גדולה? טרף אותם בפניו. אמר לו [הקב"ה ליהושע]: מה יהושע, אני אמרתי שאצרוף את בני ואת עבדי כדי שידעו בי שאני מכיר לב כל אחד ואחד ואתה טרפת כליי בפניי? בני לא עשית כהוגן. והיה יהושע מתאבל [והולך] עליה עד שאמרה לישראל לבסוף, שנאמר "ויאמר יהושע אל (כל) העם לא תוכלו [לעבוד את ה'] כי אלהים קדושים הוא אל קנוא הוא לא ישא לפשעכם ולחטאותיכם" (שם כד 19). אמר לו [הקב"ה]: יהושע שוב לשון הרע בפני? לא אני הוא שאמרתי לו למשה רבך מתחילה, "עתה הניחה לי [ויחר אפי בהם ואכלם]" (שם' לב 10), וכיון שעמד לפני בתפלה והזכיר שמם של אבות שמעתי תפלתו מיד? לא אני הוא שבא דבר גדול לישראל על ידי מרגלים, וכיון שאמר לפני, "סלח נא" (במ' יד 19), סלחתי? לא אני הוא שכתבתי לדורות הבאים אחריך, "מי אל כמוך נושא עון, (מי' ז' 18)? באותה שעה היה הקב"ה מגפף ומנשק את ידיו על חכמתו ועל בינתו. אמר: זה שכרי מעמכם שאני מדבר עמכם בכל שעה ושעה, "תחת גערה במבין [מהכות כסיל מאה]" (מש' יז 10), "הוקר רגלך מבית [רעך פן ישבעך ושנאך]" (שם כה 17), בודאי יהא אדם יודע לפני מי הוא עומד, ומה דבר מדבר לפני מי שגדול ממנו, ושנו חכמים במשנה: אל תרצה את חבירך בשעת כעסו וגו' (אבות ד, ח').

מכיבוש העי – 'וילך יהושע בלילה ההוא בתוך העמק' (ח 13), וגם רב קושר בין כיבוש שתי הערים: בשתייהן הוחרם שלל. הקטע השני, המתאר את התייצבות הרוח הפסקונית נגד ה', מתקשר לדברי התוכחה שהטיח יהושע כלפי ה' בפרשת עכן שהובאו בחלק הקודם של הסוגיה, החלק השישי. כאמור, הבבלי הרחיב את נושא דברי התוכחה נגד ה' בהביאו לצד דברי התוכחה של יהושע תוכחות נוספות מפי משה ופנחס.<sup>59</sup> דרשה זו מתקשרת לדרשה הקודמת אף באמצעות דמות המלאך, אלא שכאן המלאך מוכיח את ה' ושם הוא הוכיח את יהושע. הקשר של הקטע השלישי לפרשת עכן הדוק יותר. תפילת אברהם הנזכרת בבראשית נערכה בין בית אל ובין העי, ובזה המדרש קושר אותה למלחמת העי: 'ויעתק משם ההרה מקדם לבית אל ויט אֶהְלֵה בית אל מים והעי מקדם ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה' (בר' יב 8). וכן במלחמת העי השנייה: 'וישלחם יהושע וילכו אל המארב וישבו בין בית אל ובין העי מים לעי' (יהו' ח 9). בין הפסוק המתאר את בניית המזבח והקריאה בשם ה' של אברהם ובין הפסוק מיהושע המתאר את המארב במלחמת העי השנייה ישנה זיקה ספרותית אבל גם זיקה גיאוגרפית.<sup>60</sup> גם דרשה זו מתקשרת לחלק השישי המזכיר את הפגיעה החלקית בעם עם מותם של שלושים ושישה הלוחמים או יאיר בן מנשה.<sup>61</sup> דרשה זו מתקשרת לדרשה הקודמת אף באמצעות דמותו של אברהם, כשהמלאך ביקש לשמור על כבודו ועל כבוד שרה. דברי ריש לקיש ור' יוחנן הם דרשות נוספות על הפסוק מאיוב שהיה נקודת האחיזה המקראית לדרשה על תפילת אברהם.<sup>62</sup>

#### [8] התייחסות למשנה: חלקו של עכן לעולם הבא

חלק זה הוא הסוגר את סוגיית חטאו של עכן ורק בנקודה זו נזכר תוכנה של המשנה. דחיית העיסוק במשנה לסוף הסוגיה אומרת דרשני ותידון להלן, בפרק הסיכום. הבבלי מביא ברייתא שמקורה בתוספתא, סנהדרין ט, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429) הפותחת באותה דרשה שבמשנה על דברי יהושע 'יערך ה' ביום הזה' (25), שממנה

<sup>59</sup> רש"י ד"ה 'ומי אית ליה רשותא' רומז לכך כשהוא מדבר על הוכחת דברים כלפי מעלה.

<sup>60</sup> זיקה הדוקה יותר קיימת בין הפסוק מיהושע לבר' יג 3, המתאר את הגעתו של אברהם למקום בשנית: 'וילך למסעיו מנגב ועד בית אל אל המקום אשר היה שם אהלה בתחלה בין בית אל ובין העי'. הקשר בין המזבח שבונה אברהם למלחמת העי מופיע גם בבראשית רבה לט, טז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 380): "'ויבן שם מזבח ליהוה'" (בר' יב 8) – אמר ר' לעזר: ג' מזבחות בנה, אחד לכשורת ארץ ישראל, ואחד לקיניינה ואחד שלא יפלו בניו בעי, הה"ד "ויקרע יהושע שמלותיו ויפול על פניו ארצה לפני ארון י"י עד הערב הוא וזקני ישראל ויעלו עפר על ראשם" (יהו' ז 6). אמר ר' לעזר בן שמוע: התחילו מזכירים זכות אברהם אבינו, אמר "אנכי עפר ואפר" (בר' יח 27), כלום בנה לך אביהם מזבח בעי אלא שלא יפלו בניו שם? אתמהא?

<sup>61</sup> מדרשים מאוחרים מחברים את תפילת אברהם למותו של יאיר בן מנשה במלחמה. ראו מדרש אגדה, מהדורת בובר, לך לך יב, עמ' 27; בראשית רבתי, לך לך, עמ' 70.

<sup>62</sup> לדרשות ריש לקיש ור' יוחנן מקבילות בירושלמי תענית ג:ו, סו ע"ד, מהדורת האקדמיה, עמ' 721: "'היערך שועך לא בצר וכל מאמצי כח' (איוב לו 19) – רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, רבי יוחנן אמר: אם סדרתה תפילה לא יהא לך צרי עין מלמעלה אלא הכל יהוא מאמציך כחך שנ' וכל מאמצי כח'. ורבי שמעון בן לקיש אמר: אם סדרתה תפילה לא תהא מיצר פיך אלא 'הרחב פיך ואמלאהו' (תה' פא 11)".

לומדים שלעכן חלק לעולם הבא.<sup>63</sup> מקור הלימוד השני של הברייתא הוא זה"א ב 7-6: "ובני זרח זמרי ואיתן והימן וכלכל ודרע כלם חמשה. ובני כרמי עקר עוכר ישראל אשר מעל בחרם".<sup>64</sup> בפסוקים אלה כמה שינויים מייחוסו של עכן בספר יהושע: [א] זבדי לא מופיע בין בניו של זרח בדברי הימים; [ב] לא ברור מי אביו של כרמי; [ג] עכן קרוי בדברי הימים עכר. הברייתא מתעלמת מפערים אלה ויוצרת זהות בין עכן לאחד מבניו של זרח, וכולם (כולל עכן) יש להם חלק לעולם הבא.<sup>65</sup> האמוראים רב ושמואל מזהים את עכן עם זמרי אבל חלוקים בשאלת שמו העיקרי. גם בירושלמי, סנהדרין ו, ג (כג ע"ב, עמ' 1292), מובאת ברייתא זו, אלא שאמוראי ארץ ישראל נחלקו בשאלה מי מבניו של זרח הוא עכן: 'ר' יהושע בן לוי אמ': זמרי זה עכן שעשה מעשה זמרי. 'ר' שמואל בר נחמן אמ': הימן זה עכן "אמנה אנכי חטאתי" (יהו' ז 20).<sup>66</sup>

### סיכום ומסקנות

כפי שהוצג בראש המאמר, רצף הדרשות בסוגיית הבבלי לא ברור. שוב ושוב הרצף הסיפורי המקראי נשבר: פתיחה בדו-שיח בין יהושע לה', מעבר קדימה לדו-שיח בין יהושע לעכן, מעבר לאחור שוב לדברי ה' ליהושע, מעבר קדימה לענישת עכן, חזרה לאחור לדברי יהושע לה' ושוב מעבר קדימה לדברי יהושע לעכן. מדוע סוגיית הבבלי לא דנה בסיפור לפי סדר ההתרחשות? שאלה נוספת העולה מן הסוגיה: מדוע עורכי הבבלי דחו את העיסוק ברעיון שבמשנה על חלקו של עכן לעולם הבא רק לסוף הסוגיה ובזה ניתקו אותו משאר הדיון?<sup>67</sup> בטרם תוצע תשובה למבנה הסוגיה בבבלי יש לעיין בסוגיה המקבילה בירושלמי (ו, ג, כג ע"ב, עמ' 1291), שמרכיביה הובאו בניתוח התוכן. השוואת הסוגיות עשויה לסייע בהבנת מלאכת העריכה בבבלי:

<sup>63</sup> האפשרות שהודאתו של עכן תאפשר לו להגיע לעולם הבא נזכרת כבר בקדמוניות המקרא, כה 7 (מהדורת הרטום, עמ' 73).

<sup>64</sup> כמה מהשמות בפסוקים אלה מופיעים גם במל"א ה 11 כשמותיהם של החכמים שחכמתם נפלה מחכמת שלמה: 'ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל ודרדע בני מחול'.

<sup>65</sup> רש"י, ד"ה 'כתיב זמרי וכתיב עכן', מסביר את דילוג הדורות ואת ייחוסו של עכן כבנו של זרח לאור הפסוק: 'ויקה יהושע את עכן בן זרח' (ז 24). וראו יהו' כב 20.

<sup>66</sup> בויקרא רבה ט, א (מהדורת מרגליות, עמ' קעג) משולבות שתי הדרשות התנאיות בדרשה על הפסוק: 'זבח תודה יכבדנני ושם דרך אראנו בישע אלהים' (תה' נ 23): 'ד"א "יכבדנני" (תה' נ 23) – זה עכן שזבח יצרו כתודה, הה"ד "בני שים נא כבוד לי"י אלהי ישראל ותן לו תודה" (יהו' ז 19). "ושם דרך" (תה' שם) – שהראה דרך לשבים. הה"ד "ובני זרח זמרי ואיתן והימן וכלכל ודרדע כולן חמשה" (דה"א ב 6). "זמרי" – ר' יהושע בן לוי אמ': שעשה מעשה זמרי. ר' ישמעאל בר נחמן אמ': שנזדמרו ישראל על ידיו... וכי אין אנו יודעין שכולם חמשה? אלא מלמד שאף עכן היה עימהן לעולם הבא. "אראנו בישע אלהים" (תה' שם), היום הזה אתה עכור ואי אתה עכור לעולם הבא! זובח התודה הוא עכן שהתודה, ועל כן הוא שם דרך לנידונים למיתה שיבואו אחריו. על מעשה זה גומל לו ה' כשמראה לו את ישעו בעולם הבא. יש לשים לב כי במקור זה, שלא כבירושלמי, ר' שמואל בר נחמן סבור שזמרי הוא עכן, בניגוד לדבריו המובאים בירושלמי שזמרי הוא הימן. הקישור של שני האמוראים כאן בין זמרי לעכן תואם את מחלוקת רב ושמואל שבבבלי. מעניין להשוות את סוגיית הבבלי שבה הרצף המקראי נשבר להבאת חלקיה של הסוגיה בילקוט שמעוני. עורך הילקוט פרסם את הסוגיה ושילב את חלקיה מחדש בחיבורו על פי הסדר המקראי.

[1] רחוק מבית הסקילה עשר אמות כול'. את מוצא שכשמעל עכן בחרם התחיל יהושע מפייס לפני הקב"ה ואומ': רבוננו של עולם, הודיעני מי זה האיש. אמ' לו הקב"ה: איני מפרסם כל ברייה, ולא עוד אלא נמציתי או' לשון הרע. אלא לך והעמיד את יש' לשבטיו והפל עליהן גורלות, מיד אני מוציאן. הדא היא דכת' 'וישכם יהושע בבוקר ויקרב את יש' לשבטיו... וילכד עכן בן כרמי בן זרח למטה יהודה' (יהו' ז 16-18). אמ' לו עכן: מה בגורל אתה תופשיני? לית בכל ההן דרא כשר אלא את ופינחס, אסקון ניבזין ביניכון פנטוס דמיתפיס חד מינכון. ולא עוד, אלא למשה רבך לית מידמוך אלא תלתין או ארבעין יומין, לא כן אלפן משה רבן 'על פי שנים עדים' (דב' יז 6) שריתה טעי? באותה שעה צפה יהושע ברוח הקודש שהוא מחלק ליש' את הארץ בגורל, הדא היא דכת' 'וישלך להם יהושע גורל' (יהו' יח 10) אמור מעתה אנו מוציאין שם רע על הגורלות ולא עוד אלא שאם נתקיימו עכשיו יהו כל יש' אומ' בדיני נפשות נתקיימו כל שכן בדיני ממונות ואם בטלו עכשיו יהו כל יש' אומ' בדיני נפשות בטלו כל שכן בדיני ממונות. באותה שעה התחיל יהושע מפייס לעכן ומשבע ליה באלהי יש' ואו' לו: 'בני שים נא כבוד ליי' אלהי יש' (שם ז 19).

[2] 'ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה' (שם 20) – מהו 'אמנה'? קושטא. 'אנכי חטאתי ליי' אלהי יש' (שם) אמ' ליה: מה אנא בעי מינך חדא ואת אמרת לי תרתי? אמ' ליה: אני הוא שמעלתי בחרם מדין ובחרם יריחו. אמ' ר' תנחומא: בארבעה חרמים מעל, בחרם כנעני מלך ערד, בחרם סיחון ועוג, בחרם מדין, בחרם יריחו.

[3] ומניין שכיפר לו ווידויו? שנ' 'ובני זרח זמרי ואיתן וגו' (דה"א ב 6) – ר' יהושע בן לוי אמ': 'זמרי' זה עכן שעשה מעשה זמרי. ר' שמואל בר נחמן אמ': 'הימן' זה עכן 'אמנה אנכי חטאתי' (יהו' ז 20). 'כולם חמשה' (דה"א שם) וכי איני יודע שהן חמשה? אלא מלמד שאף עכן יש לו חלק לעתיד לבוא.

לסוגיית הירושלמי שלושה חלקים: [1] הדו-שיח בין יהושע לה' ובין יהושע לעכן בעניין הגורל; [2] הודאת עכן בחטאיו הרבים; [3] אָזכור המשנה: חלקו של עכן לעולם הבא. שלושת החלקים מסודרים על פי סדר פסוקי המקרא. החלק השלישי מובא בסוף הסוגיה בירושלמי כי הוא עוסק בדברי עכן הבאים בפסוק כ' (כמו בחלק השני). לשלושת החלקים מקבילות בבבלי הבאות באותו סדר אך לא ברצף. נראה כי סוגיית הירושלמי, כנראה בנוסח קדום שלה השונה במקצת מזה שלפנינו, שימשה מסגרת לבבלי.<sup>68</sup> שני הקטעים הראשונים בירושלמי מקבילים לשני הקטעים

<sup>68</sup> דיון בשאלה אם סוגיות מהתלמוד הירושלמי עמדו לפני התלמוד הבבלי ולא רק מסורות בודדות ואם מדובר באותו נוסח המופיע בירושלמי שלפנינו ראו M. Jaffee, "The Babylonian Appropriation of the Talmud Yerushalmi: Redactional Studies in the Horayot Tractates", A. Avery-Peck (ed.), *The Literature of Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, Lanham 1989, p. 23-24; פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, בבלי בבא מציעא פרק שיש, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 13, הערה 41; A.M. Gray, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah*,

הראשונים בבבלי, והקטע האחרון מקביל לקטע החותם את סוגיית הבבלי. בתווך שילבו עורכי הבבלי דרשות נוספות שקטעו את הרצף המקראי ואף שיבשו אותו. מכאן ששלד הסוגיה בירושלמי עמד לפני עורכי הבבלי ובהתאם למגמתם הם הרחיבו את הדיון על ידי שילוב דרשות נוספות. ההרחבות האלה הן גם אלו שניתקו את המשנה ודחקו את אזכורה לסוף סוגיית הבבלי. על מגמת ההרחבה בסיפור המקראי המורחב שבתלמוד הבבלי וההתרחקות מהמקור המקראי עמד יהושע לוינסון:<sup>69</sup>

אפשר לסכם את התופעות הספרותיות שראינו בסיפורי הבבלי בשתיים: התרופפות הקשר עם הפסוק הנדרש והתחזקות הסיפוריות. המגמה האחרונה הזאת לבשה כמה צורות: עיבוי של הפן הסיפורי ופיתוחו על פי ההגיון העלילתי של הסיפור... פיתוח של מסורות דרשניות וסיפוריות לכיוונים חדשים והרכבת מקורות שונים יחד כדי להרחיב את היריעה העלילתית... שתי המגמות העיקריות הללו הולכות יד ביד. ההתנתקות ההדרגתית מן ההקשר הפרשני מאפשרת את צמיחתו ואת התפתחותו של הפן הסיפורי. בהתפתחות הזאת יש רווח והפסד. הסיפורים בבבלי מפסידיים לפעמים את הקשר השורשי עם צור מחצבתם – הפסוקים. עם זאת היא מאפשרת לסיפור להתעלות מעל למגבלות של הסצנה המקומית ולפרוס כנפיים. התחזקות המגמה הסיפורית מאפשרת את התקבלותן של מסורות שונות ומגוונות ויצירת אינטגרציה מחומר רב, דיאלקטי ורב קולי יותר. הסיפור הדרשני בבבלי מתלכד סביב מרכיבים תמטיים יותר מאשר סביב מרכיבים פרשניים, והקשר ההתייחסות הולך ומתרחב מעבר לסיפור היחיד. ויותר שהעורך יוצר סיפורים מפסוקים הוא יוצר סיפורים מסיפורים על פסוקים.

לאור דברים אלה יש לשאול מה מגמת עורכי הבבלי שלאורה הרחיבו את שלד הסוגיה שבירושלמי על ידי שילוב דרשות נוספות. כדי לענות על שאלה זו יש להתמקד בהרחבות ובאמצעותן לנסות ולברר מהם הנושאים שבהם ביקשו עורכי הבבלי לעסוק ושגרמו להם להתרחק מרצף הסיפור המקראי. להלן שוב מבנה סוגיית הבבלי בסימון החלקים שיש להם מקבילות בסוגיית הירושלמי:

- [1] הדו-שיח בין יהושע לה' ובין יהושע לעכן בעניין הגורל. כבירושלמי  
[2] הודאת עכן על חטאיו הרבים. כבירושלמי

Providence, RI 2005, pp. 9-39. לאחרונה עסק בתגובת סוגיות בבלי לטענות הארץ-ישראליות ר' כודרי, 'קריאה רטורית בסוגיות בבלי כפולמוסים נגד הירושלמי: בעניין פלורליזם הלכתי ומחלוקת בית שמאי ובית הלל', אוקימתא, ב (לפני פרסום).  
<sup>69</sup> י לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 306-307. על אי-הסדר לכאורה שבבבלי לעומת המקור הארץ-ישראלי ראו ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ש"י פרידמן (עורך) ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164: 'בנידון יתברר, שהתוכן והסדר ברצף הארוך שבבבלי קבועים כבר בקבצים הארץ-ישראליים, ושם בנוי כל קובץ לפי סדר ברור ומופתי. הגורם לתחושת אי-הסדר בבבלי הוא העובדה שנגרעו ונוספו דברים בקובץ הזה עד שלבש צורתו האחרונה, כפי שמופיע כעת בגמרא שלפנינו, אף שסדרם ומבנם היסודיים של הדברים לא זו ממקומם'.

[3] דיון בענישה קיבוצית בעקבות חטא נסתר של היחיד.

[4] דיון נוסף בחטאיו האחרים של עכן.

[5] דיון בעונש עכן ומשפחתו.

[6] דיון בדבריו הקשים של יהושע כלפי ה'.

[7] דרשות נלוות לפרשת עכן

[8] אזכור המשנה: חלקו של עכן לעולם הבא.

כבירושלמי

כאמור, קטעים 1, 2 ו-8 מקבילים לסוגיית הירושלמי וההרחבות, והתוספות שבבבלי הן 3-7. כפי שהוצג בניתוח הסוגיה לעיל, גם לקטעים 3 ו-4 מקבילות ממקורות אחרים בספרות הארץ-ישראלית. יוצא אפוא שהקטעים הבבליים המקוריים הם: [א] מקצת החטאים המיוחסים לעכן בקטע 4; [ב] הדיון בעונש משפחתו בקטע 5; [ג] הדיון בדבריו הקשים של יהושע והעברת האשמה בחזרה ליהושע בקטע 6; [ד] מקצת הדרשות הנלוות בקטע 7. בקטעים אלה (למעט קטע 7 שהוא יוצא דופן בסוגיה) מצויים גם רוב המימרות של אמוראי בבל והחומר הסתמאי. גם קטע 3, העוסק בענישת הכלל על חטאי היחיד הנסתרים, שולב בסוגיית הבבלי ואינו מופיע בסוגיית הירושלמי. אמנם המקור של חלק זה הוא ארץ-ישראלי, אולם ההחלטה לשלב בספור עכן היא בבבלי. אם כן מהו הצד השווה שבקטעים אלה? נראה להציע כי כל ההוספות וההרחבות שבבבלי נובעות מרצון העורכים להרחיב את הדיבור על הענישה הקיבוצית. נושא זה בולט בסיפור חטא עכן במקרא: היחיד חוטא וכל העם נענש על חטאו, וכאשר נענש החוטא, נענשים עמו בני משפחתו. שתי נקודות אלו בסיפור עכן הן קרקע מתאימה לדון בשאלת הענישה הקיבוצית: מדוע האל מעניש חפים מפשע על חטא שעבר אדם אחר? שלא כירושלמי שכלל אינו דן בנושא, הבבלי דן פעמיים בשאלה: פעם אחת בהקשר של מות הלוחמים ופעם אחת בהקשר של ענישת משפחת עכן. ניסוח השאלה על מות הלוחמים מושם בפיו של יהושע: 'על אילו תיהרג רובה של סנהדרין?' והשאלה על ענישת המשפחה מובאת מפיו של ראש הגולה: 'אם הוא חטא בניו ובנותיו מה חטאו?'

נושא מות הלוחמים בעי עולה בסוגיה פעמיים: בדיון על הנסתרות ובעימות בין יהושע לה'. בכל פעם מוצעת בבבלי תשובה אחרת לשאלה: [א] ערבות הדדית: ישנה ערבות הדדית בין כל חלקי העם על הנגלות ועל הנסתרות, וכאשר היחיד חוטא כל העם משלם על כך; [ב] אחריות מנהיגותית: יהושע הוא שיזם את חרם יריחו בלי שנצטווה ולכן האשמה עליו, כי גזר את מה שלא היה צריך לגזור. המסקנה העולה משתי תשובות אלה היא שהאשמה על מות הלוחמים בעי מוטלת לא על הקב"ה אלא על החוטא ועל המנהיג. אם נתמקד בשתי הדמויות המרכזיות בסיפור המקראי – עכן החוטא ויהושע המנהיג, ניתן ללמוד שעורכי סוגיית הבבלי מקדישים לשתי הדמויות את רוב הדיון. תחילה עוסקת הסוגיה בהרחבה בעכן (קטעים 1-5) ואחר כך בהרחבה ביהושע (קטע 6). הסוגיה גם מקצינה את התנהגות הדמויות. רשימת החטאים של עכן מקצינה את דמותו כחוטא, והטחת הדברים של יהושע ותגובת ה' מקצינה את אחריותו לחטא עכן. חשוב לציין כי תחילת תהליך ההקצנה של עכן מצוי כבר בירושלמי, המוסיף לו מעילה בחרמות נוספים, אלא שהבבלי הלך צעדים נוספים כדי להכפיש את שם עכן. הקצנת דמותו מחדדת את השאלה באיזו מידה חטא היחיד פוגע בקבוצה, בעם ישראל. המשפט 'אף על פי שחטא ישראל הוא' מלמד כי אף שעכן הפר את הברית ועבר על כל התורה כולה, אין הדבר פוגע בייחודו של העם. אלו הן הפנים האחרות

של יחסי היחיד והכלל. מצד אחד הכלל נענש על חטאי היחיד, אבל מצד אחר אין חטאי היחיד פוגעים בשמם של ישראל.

דמותו השלילית של עכן בבבלי לא תואמת את הקו העולה מהמשנה, ולפיו הוא זכה בחיי העולם הבא. לפיכך דחקו עורכי הבבלי את החלק העוסק בחלקו של עכן לעולם הבא לסוף הסוגיה, והוא מנותק מהדיון המרכזי בפרשה ומובא רק לאחר קובץ הדרשות הנלוות. כאמור, חלק זה הוא שריד מהשלד של הסוגיה שבירושלמי שעמד לעיני עורכי הבבלי. השוני בין המגמה של עורכי הבבלי לזו שבמשנה ביחס לעכן נובע מפער בסיפור המקראי עצמו בין דברי יהושע לעכן הנאמרים בצורה מעודנת ובין עונשו הקשה של עכן. המשנה בוחרת בצד המעודן והבבלי בצד הנוקשה. רק בהמשך הסוגיה, לאחר שהנושא של עכן נעזב ומובאות הדרשות הנלוות, שב ועולה בבבלי הקו המעודן שבמשנה.

כאמור, סוגיית הענישה הקיבוצית עולה גם בענישת משפחתו של עכן. מהמקרא משמע כי גם הם נענשו על חטאו, ואף בכמה מהמקורות המדרשיים עולה כיוון זה. מדוע הם נענשים על לא עוול בכפם? בניגוד למקרא ולמקורות אחרים מספרות חז"ל, בבבלי ננקטת עמדה ולפיה משפחת עכן לא נענשה. לא ניתן לטעון על חוסר צדק אלוהי כאשר לא נעשה חוסר צדק.

בחירת עורכי התלמוד הבבלי להרחיב את הדיון בנושא הענישה הקיבוצית אינה מפתיעה, שהרי לפי האמור נושא זה עומד במרכז הסיפור המקראי על עכן. לפיכך יש לשאול את השאלה על עורכי התלמוד הירושלמי מדוע בחרו להתעלם מסוגיה זו. יעקב אלמן דן בעמדתם של שני התלמודים בשאלת הצדק הא-לוהי לאור הפגיעה בצדיקים עם החוטאים. לטענתו התלמוד הבבלי דן בשאלת התיאודיציה ובכלל זה בענישה הקיבוצית בהזדמנויות רבות, ואילו במקורות הארץ ישראליים הדיון בסוגיה מועט.<sup>70</sup> לדעת אלמן, אמוראי ארץ ישראל ביקשו להצניע את הנושא הטעון הזה שעשוי לערער על הצדק הא-לוהי ולכן מיעטו לעסוק בו.

לאחרונה ביקשתי לטעון מנגד שאמוראי ארץ ישראל לא מיעטו לעסוק בתיאודיציה ובכלל זה בענישה הקיבוצית.<sup>71</sup> חכמים רבים דנו בכך, אלא שדעותיהם רוכזו במקום אחד בלבד – בפרשה מ"ט שבבראשית רבה, העוסקת בוויכוח שבין אברהם לה' לפני השמדת סדום ועמורה. הצעתי כי הדרשות רוכזו למקום זה מאחר שהן אמוראי ארץ ישראל הן עורכי המדרש ביקשו להיתלות באילן גבוה – באברהם אבינו – בנושא טעון זה. הם נאחזו בהקשר המקראי שבו השאלה עולה מפיו של אברהם ובעקבותיה העלו את עמדותיהם בסוגיה. הסבר זה יכול לענות על השאלה מדוע כאן, בפרשת עכן, אין בירושלמי דיון בשאלת הענישה הקיבוצית.

**לסיכום** – מבנה סוגיית הבבלי העוסקת בחטאו של עכן אינו ברור במבט ראשון. לא ברור מדוע אֶזכור המשנה נדחה לסוף הסוגיה, ולא ברור הקשר בין הדרשות המובאות בסוגיה, בעיקר מפני שאין הוא תואם את הרצף הסיפורי שבמקרא. חוסר הסדר בבבלי בולט בעיקר לאור ההשוואה לירושלמי, שבו הדרשות מסודרות לפי סדר הסיפור

<sup>70</sup> Y. Elman, "The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources", *JQR*, 80, 3-4 (1990), pp. 315-339.

<sup>71</sup> ג' ששון, 'שאלת הענישה הקיבוצית בדרשות אמוראי ארץ-ישראל שבבראשית רבה פרשה מ"ט', סידרא כט (תשע"ה), עמ' 161-177.



המקראי. השוואת סוגיית הבבלי למקבילתה בירושלמי מלמדת כי עורכי הבבלי הכירו את סוגיית הירושלמי והשתמשו בה, וניתן להבחין בשלד הסוגיה הארץ-ישראלית בתוך הבבלי. עם זאת ניתן לראות כי חומר מדרשי רב נוסף בבבלי, והוא ששבר את הסדר. כאשר מעיינים בחומר זה ומנתחים אותו נחשפים הנושאים שבהם עוסק הבבלי, והם שעומדים במרכז עניינם של עורכי הבבלי, והם שיכולים להסביר את הסדר בסוגיה. הנושא שמעניין את העורכים ומסביר את מבנה הסוגיה הוא שאלת הענישה הקיבוצית. לשאלה זו מקום מרכזי בסיפור המקראי של חטא עכן: מדוע העם כולו נענש על ידי ה' בגלל חטא היחיד ומדוע יהושע מעניש את כל משפחתו של עכן? לשאלה הראשונה ניתנת תשובה כפולה: [א] הערבות ההדדית; [ב] האחריות המנהיגותית של יהושע. השאלה השנייה נידחת על ידי פרשנות שלפיה משפחת עכן כלל לא נענשה.