

ב"ה

דברי הצומות

על מה מתענים? – עיון בנבואת זכריה

"... צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי ... (זכריה ח' יט), לא נזכרו כלל בתיאורי החורבן בספר מלכים ובספר ירמיהו, וגם במגילת איכה אינם.¹ אמנם הבקעת העיר בחודש הרביעי נזכרה (ירמיהו ל"ט ב; נ"ב ו), אבל לא צום ותענית. שריפת בית ה' ובית המלך ובתי ירושלים בחודש החמישי מתוארת, אבל צום ט' באב לא נזכר. רצח גדליה וכל אנשיו וטבח העולים לרגל שבאו למצפה, בידי חבורת הקנאים-הרוצחים באחד בחודש השביעי מתוארים בפרטים (ירמיהו מ"א), אך אין שום רמז על קביעת צום. התאריך המדויק של תחילת המצור הבבלי על ירושלים מופיע גם בירמיהו (ל"ט א; נ"ב ד), גם במלכים-ב (כ"ה א), וגם ביחזקאל (כ"ד א-ב), אבל אין בכל אלה שום קביעה של תענית – המקום הראשון, והיחיד בתנ"ך, בו נזכרו הצומות, הוא גם המקום הראשון שבו התעורה השאלה – אולי הגיע זמן לבטלם – בשנת 4 לדריוש מלך פָּרְס וּמְדִי (518 לפנה"ס).²

מדוע התעורה דווקא אז השאלה – "הֲאֵבֶכָה בְּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִּׁי"? (זכריה ז' ג), כלומר – האם נצום השנה בחודש אב'?

התשובה פשוטה – בית המקדש (=השני) עמד אז באמצע בנייתו, שהחלה ביום ייסוד היכל ה',³ בכ"ד/כ"ה בכסלו, בשנת 2 לדריוש (חגי ב' טו-יח; עזרא ד' כד), והסתיימה בשנת 6 לדריוש⁴ (בג' באדר, עזרא ו' טו). דווקא בשנת 4 לדריוש התעורה השאלה, האם עדיין צריך לצום, כפי שנהגו מזה "שבעים שנה" (זכריה ז' ה) – הלוא בית המקדש הולך ונבנה, וכבר איננו חרב, אף שעדיין לא נשלם בניינו – האם עדיין יש לצום בתשעה באב, על החורבן?? לכאורה, זו שאלה מחוכמת – בית המקדש עדיין לא בנוי, אך כבר לא חרב, ואם הצום נקבע על החורבן, אולי כבר פקע חיובו, הגם שהבניין עדיין איננו שלם!?

¹ למרות העושר העצום שבספרות המקרא, אירועים רבים ואף מכריעים נזכרים כבדרך אגב, ובהקשרים בלתי צפויים. למשל, רוב האירועים ב-38 שנות המדבר אחרי יציאת מצרים לא תועדו ולא תוארו בתורה, שמרחיבה רק בתיאור השנה הראשונה, השנייה, ושנת ה-40 ליציאת מצרים. גם רוב האירועים בשנות שעבוד מצרים, בימי השופטים ואף בימי המלוכה לא תועדו. אין להתפלא כלל אם מוצאים תעודה אשורית על קואליציה של 12 מלכים נגד אשור בקרב קרקר (ANET P. 278-9), בראשותם של הדדעזר מדמשק ואחאב הישראלי, ובמקרא אין לזה זכר. לולי חטיפת הנשים משילה להצלת שבט בנימין (שופטים כ"א יט-כא), ייתכן שלא היינו יודעים כלל על ט"ו באב ועל מחולות הבנות בכרמים. לולי התעורר ויכוח על שאלת ביטול הצומות בימי זכריה, ייתכן שלא היינו יודעים על הצומות אלא כמנהג עמום, דוגמת ל"ג בעומר.
² לשאלות התאריך, והסתירה לכאורה בין התאריך המקובל על פי המקורות הפרסיים לבין מקורות חז"ל, ראה הסברי במאמר 'אנשי כנסת הגדולה ...', משלב לו (תשס"א), ובאתר שלי (ybn.co.il), בניגוד לשיטת חפץ-מדן, המתוארת בפירוט רב במגדים יד (תשנ"א).
³ גם על יום ייסוד היכל ה' בשנת 2 לדריוש לא היינו יודעים דבר לולי שרד בתוך נבואת חגי (ב' ו-יט), וראה מאמרי עליו במגדים יב (תשנ"א), ובאתר שלי.
⁴ בתום 70 שנה לחורבן הבית בידי הבבלים (516-586 לפנה"ס). 70 השנה של חורבן הארץ לפי ירמיהו, אשר כלו בהצרת כורש (דברי-הימים-ב ל"ו כא-כב), החשבון הנכון לדעתי, הוא למנותם מאז מות יאשיהו בקרב מגידו (539-609 לפנה"ס), ולא מחורבן ירושלים.

ואולם, הנביא זכריה בתשובתו, מביע ביקורת חריפה על עצם השאלה, כי מה אכפת לה' אם צמים או אוכלים ושותים – "כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי, וזה שבעים שנה – הצום צמתני אני⁵ (??) – וכי תאכלו וכי תשתו, הלוא אתם האכלים ואתם השתים" ?!

אחרי תוכחה ראשונה זו, מזכיר הנביא "את הדברים אשר קרא ה' ביד הנביאים הראשונים⁶ (=נביאי בית ראשון), בהיות ירושלים ישבת ושלוה, ועריה סביביתה, והנגב והשפלה ישב" – כלומר, את נבואות התוכחה והאזהרה מפני החורבן מימי ירושלים הבנויה והשלווה, ובמיוחד האזהרות מפני הפשעים המוסריים כלפי עניים, גרים יתומים ואלמנות – "כה אמר ה' צ-באות לאמר: משפט אמת שפטו; וחסד ורחמים עשו איש את אחיו; ואלמנה ויתום, גר ועני אל תעשקו; ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם"⁷ (ז' ז-י).

כעת מתאר זכריה את התגובות ביהודה ובירושלים לאזהרות הנביאים הראשונים – "וימאנו להקשיב, ויתנו כתף סררת,⁸ ואזניהם הכבידו משמוע. ולבם שמו שמיר⁹ משמוע את התורה ואת הדברים אשר שלח ה' ... ויהי קצף גדול מאת ה' ... (ז' יא-ג).

בדרך זו מסביר לנו הנביא שאין צמים מפני החורבן, אלא מפני הסיבות שגרמו לו, וכל עוד שרירות וקיימות הסיבות שגרמו לחורבן, הצום הוא הכרחי, ואפילו אם בית המקדש יעמוד על תילו, כדי למנוע חורבן. הצום הוא קריאה לתשובה ולתיקון.

אפשר אף לומר זאת ביתר חריפות – הסיבות לחורבן. הן הן החורבן!¹⁰

ואכן, כך קובע זכריה הנביא במסקנת הנבואה, כתשובה מדויקת לשאלה –

"הַאֲבֵכָה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי" ? –

"אלה הדברים אשר תעשו:

דברו אמת איש את רעהו;

אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם;

ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם;

⁵ מי שתפשו בהגשמה את הקרבנות, ובפרט קרבן עולה, כסעודת הא', חלילה, גם תפשו את הצום של המאמינים כצום הא', חלילה. נגד תפישות כאלה יוצאת הנבואה גם כאן.

⁶ הביטוי 'נביאים ראשונים' על נביאי בית ראשון יש לו היגיון רב, ומקור מפורש בנבואה זו. גלגולו המאוחר כשם קובץ הספרים יהושע-מלכים, אין לו שום היגיון, מפני שספר מלכים וספר ירמיהו הם בני אותו הזמן.

⁷ התורה אסרה ללכת רכיל (ויקרא י"ט טז), לקבל שמועת שוא (שמות כ"ג א), ולהעיד סרה באיש בעד אחד (דברים י"ט טו). במשלי החכמה, במזמורים ובנבואה רבים הפסוקים נגד 'לשון הרע' (למשל, תהילים ט"ו ג; נ"ז ה; ישעיהו ל"ג טו); אבל במקומות אחדים מציבה הנבואה את התביעה המוסרית הגבוהה ביותר – שלא לחשוב אפילו בלב את "רעת איש אחיו", וראה ירמיהו י"א יט על מחשבות השחתה וטבח, שהמרחק בין המחשבה לבין המעשה הוא קטן מאד, ומסוכן מאד.

⁸ אולי רמז לנבואת הושע (ד' טז) – "כי כפרה סררה סרר ישראל"; אולי גם לדברי ירמיהו (ה' כב) "ולעם הזה היה לב סורר ומורה, סרו וילכו"; הכבדת האוזניים משמוע רומזת בפירוש לנבואת ישעיהו (ו' י) – "ואזניו הכבד ... פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע, ושב ורפא לו".

⁹ מכון בבירור לנבואת ירמיהו (י"ז א) – "חטאת יהודה כתובה בעט ברזל, בצפון שמיר, חרושה על לוח לבם ... – הצירוף הנדיר של לב ושמיר מוביל לנבואת ירמיהו.

¹⁰ כדרך שאמרו חז"ל (סנהדרין צו ע"ב) על בת קול שיצאה בעת החורבן ואמרה (בתרגום לעברית) – '... היכל שרוף שרפת, קמח טחון טחנת', כי העוונות כבר החריבו את ירושלים וסילקו ממנה את השכינה, לפני החורבן הפיזי.

ושבעת שקר אל תאָהבו;

כי את כל אלה אשר שָׁנאתי, נאָם ה' " –

[ואז] ¹¹ –

"ויהי דבר ה' צ-באות אלי, לאמר: כה אמר ה' צ-באות –

צום [החודש] הרביעי ¹² (= אז, תשעה בחודש, ירמיהו ל"ט ב);

וצום [החודש] החמישי (= תשעה באב);

וצום [החודש] השביעי (= צום רצח גדליה בן אחיקם, ירמיהו מ"א);

וצום [החודש] העשירי (= עשרה בטבת, ירמיהו ל"ט א);

יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים –

והאמת והשלום אָהבו" (זכריה ח' טז-יט).

בתוֹךְ, מתאר הנביא את הגלות שהתחוללה כרוח סערה, בעקבות חורבנו של הבית הראשון – "יאָסְעָרָם" ¹³ על כל הגוים אשר לא ידעום, והארץ נְשָׁמָה אחריהם מְעַבֵּר ומְשָׁב, ¹⁴ וישימו ארץ חמדה לשְׁמָה" (ז' יד).

¹¹ זהו משפט תנאי, שמילות התנאי (אם < אז) חסרות בו, וכך פירש רש"י; גם סוגיית הגמרא (ראש השנה יח ע"ב, שמובאת בהמשך) מפרשת כך ("בזמן שיש שלום, יהיה ששון ושמחה; אין שלום – צום"); וראה בספרו של א"מ ז"ל, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו) עמ' 171-176, דוגמאות של משפטי תנאי מקוצרים, במקרא.

¹² התורה והנבואה עומדות על העיקרון שאין שמות, לא לימים ולא לחודשים, כי הימים נספרים לשבת (בניגוד גמור לעולם האלילי, שנתן לימים שמות כוכבים, עד ימינו), והחודשים ליציאת מצרים, ואלה הם שני העמודים של אמונת התורה בייחוד השם – בריאת העולם ויציאת מצרים. העיקרון הזה לא נכנע אפילו לשמות עבריים יפים של חודשים – זיו, בול, איתנים (ורק שלמה המלך, שפתח פתחים לתרבויות העולם, השתמש בהם, מלכים-א ו' א, לז-לח; ח' ב).

בימי השבוע ניצח אצלנו קו התורה, ואין שמות לימים, אולם בשמות החודשים, מאחר שגלינו לבבל, חזרנו משם עם שמות החודשים הבבליים (ירושלמי ראש השנה פ"א הלכה ב), למרבה הצער, והנורא מכולם הוא השם 'תמוז', שהוא ממש שם אליל (כנזכר בתועבות שתיאר יחזקאל (ח' יד), ולפיכך תענית בתמוז היא עצמה חלק מהעונש. והנה חגי זכריה הנביאים דבקים במספרי החודשים לפי התורה, ורק פעם אחת אנו מוצאים פירוש "לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט" (זכריה א' ו), וכך הדבר בכל מגילת אסתר, שנזכר גם המספר וגם השם הזר. רק בספרי עזרא ונחמיה מתחילים להופיע שמות חודשים בלי המספר המקורי, וגם זה עוד לא תמיד. בספרות חז"ל כבר השתלטו שמות החודשים, ועקרון הספירה שבתורה נפל עד היום. בימינו מתרחש תהליך דומה בהשתלטות התאריך הזר, הרומי-נוצרי במקורו.

יש לציין כי הצום נקרא לפי החודש, ולכן היום בחודש איננו עיקר (תשעה בו בבית ראשון; שבעה עשר בו בבית שני), כי החודש כולו הוא זמן הפורענות של הבקעת החומות והעיר, וכך עולה מן המנהגים, וכלשון חז"ל במשנה (תענית פ"ד) – "משנכנס אב ממעטין בשמחה".

¹³ הנביא משתמש בצורת נפעל במקום הפעיל, אולי כדי לומר שה' נסער יחד עם בניו בגלותם, לפי הרעיון שבפסוק "עמו אנכי בצרה" (תהילים צ"א טו), ו"בכל מקום שגלו [ישראל, גלתה] שכינה עמהם" (כדברי ר' שמעון בן יוחי, מגילה כט ע"א).

¹⁴ ירמיהו (ט' ט, יא), בתיאור שממת הארץ בחורבנה, משתמש בביטוי "מבלי (איש) עבר" וגם "מבלי יושב"; ובמקום אחר (י"ח טז; ודומה לו י"ט ח) – "לשום ארצם לשמה, שריקות עולם, כל עובר עליה ישם ויניד בראשו" (וראה גם מלכים-א ט' ח; צפניה ב' טו); אולם הכרתת "עבר ושב" יש רק ביחזקאל (ל"ה ז) בנבואה על אדום; אם כן, זכריה מוסיף על ביטויי השממה שבירמיהו להגדלת הנחמה והישועה, בשוב ה' את שבות עמו, והוא חוזר על כך ביחס לבית ה' (זכריה ט' ח).

אחר כך הוא חוזר על תמצית נבואות הנחמה משנת 2 לדריוש, גם על נבואותיו שלו,¹⁵ וגם על נבואות חגי הנביא¹⁶ שלפניו, ומפליא לתאר את שיבת ה' לירושלים –

"... כה אמר ה' – שבתתי אל ציון ושכנתי בתוך ירושלים ...

... עד ישובו זקנים וזקנות ברחבות ירושלים, ואיש משענתו בידו מרב ימים.

ורחבות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחבתיה.

כה אמר ה' צ-באות – כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם – גם בעיני יפלא¹⁷ ...

כה אמר ה' צ-באות – הנני מושיע את עמי מארץ מזרח, ומארץ מבוא השמש¹⁸ (=מערב), והבאתי אתם ושכנו בתוך ירושלים – "

וגם כאן חותם הנביא זכריה בהגדרת המטרה והתנאי –

" – והיו לי לעם, ואני אהיה להם לא-להים¹⁹ – באמת ובצדקה" (זכריה ח' א-ח).

בחתיתת הנבואה כולה, חוזר זכריה על חזון ישעיהו לאחרית הימים,²⁰ ואומר, שיבואו עמים רבים, ערים רבות וגויים עצומים, "לחלות את פני ה', ולבקש את ה' צ-באות" – "כי שמענו א-להים עמכם" (ח' כ-כג), וברורה כוונתו, שה' ישכון בתוך ירושלים "באמת ובצדקה", וזה ימשוך אליה את העמים הרבים שיבואו "לבקש את ה'".

הצרוף הנבואי המיוחד הזה של 'אמת ושלוש'²¹ כמו 'משפט וצדקה' מעלה שאלה עקרונית – איך אפשר לחבר כך את דרישת האמת עם תביעות השלום, ואת המשפט עם

¹⁵ הנבואה בפרק ח' (א-ג) משנת 4 לדריוש, מקבילה כמעט בדיוק לפתיחת נבואות הנחמה שנאמרה לזכריה בשנת 2 לדריוש (א' יד, טז) – "קנאתי (לירושלים ו) לציון קנאה גדולה"; "שבתתי לירושלים ברחמים, ביתי יבנה בה" / "שבתתי אל ציון ושכנתי בתוך ירושלים".

¹⁶ דברי הנבואה מפי זכריה (ז' ט-יג) לחזק את ידי "השמעים בימים האלה את הדברים האלה מפי הנביאים אשר ביום יסד בית ה' – ההיכל להבנות", מכוונים במפורש אל נבואת חגי (ב' טו-יח), שככל הנראה מזכירה פרק א', זכריה היה שותף לה.

¹⁷ ר' אברהם אבן עזרא הביא את פירושו של ר' יהודה הלוי, לפיו יש לקרוא את הפסוק בתמיהה, וחסרה אות התמיהה – "[ה]גם בעיני יפלא??", והמשמע כמו בדבר ה' לירמיהו – "הממני יפלא כל דבר???" (ירמיהו ל"ב כז). אולם ראב"ע עצמו מסתייג, ומפרש, שהפלא – של זקנים וזקנות, ילדים וילדות, משחקים ברחבות ירושלים – יהיה כה עצום, פלא שלא היה כמוהו, שגם בעיני ה' הוא נחשב לפלא, כלומר, לנס מופלא, וגם רד"ק הביא את פירושו ראב"ע.

¹⁸ תיאור זה בא ללמדנו, שכבר אז, אחרי הגליות אשור ובבל וחורבן ירושלים, היו יהודים מפוזרים בכל העולם המיושב, ובכלל זה בארצות המערב (=מבוא השמש).

¹⁹ זהו הניסוח של ברית יציאת מצרים (שמות ו' ז), המחברת ברית מילה עם ברית בין הבתרים (ראה בספרי פרקי האבות בספר בראשית, אלון שבות תשס"ג, עמ' 48-50); ביטויים אלה חוזרים בניסוח דומה בברית של ספר דברים (כ"ו יז-יח; כ"ט יא-יב).

²⁰ הנטייה של זכריה כנביא 'אחרון', לשאוב לשונות ורעיונות מן 'הנביאים הראשונים' ניכרת גם כאן – מתוך דברי ישעיהו (ב' ג) – "... והלכו עמים רבים, ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ...", נאמר בפי זכריה (ח' כ-כב) – "... אשר יבאו עמים, וישבי ערים רבות, והלכו ... נלכה הלך לחלות את פני ה' ... אלכה גם אני. ובאו עמים רבים ..."; אותה הנבואה חוזרת בפי מיכה המורשתי (ד' א-ג), ושם נוסף שם ה' צ-באות (ד' ד), וגם נוסף ביטוי של העצמה – "... והוכיח לגוים עצמים עד רחוק", וכן מוסיף גם זכריה (ח' כב) מלשון מיכה – "ובאו עמים רבים וגוים עצומים לבקש את ה' צ-באות בירושלים, ולחלות את פני ה'".

²¹ הצירוף המקובל של ניגודים משלימים אלה בלשון המקרא, הוא 'חסד ואמת' (למשל: בראשית כ"ד כז; ל"ב יא; מ"ז כט; שמות ל"ד ו; יהושע ב' יד; שמואל-ב' ב' ו; ישעיהו ט"ז ה; מיכה ז' כ; תהילים כ"ה י; מ'

הצדקה? תשובה פשוטה, שאיננה מכירה בשום דילמה, נמצאת בתלמוד הירושלמי (תענית פרק ד', סוף הלכה ב) על דברי רבן שמעון בן גמליאל (אבות, סוף פ"א) – "על שלושה דברים העולם עומד – על הדין ועל האמת ועל השלום – ושלושתן דבר אחד הן – נעשה הדין, נעשה אמת; נעשה אמת, נעשה שלום; .. ושלושתן בפסוק אחד – "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם".

אולם, התבוננות בעולם מחד, והתבוננות בסוגיות התלמוד מאידך, מגלה מתח עצום, והתנגשויות כבירות, בין האמת ובין השלום.

ההגנה על האמת הובילה בהיסטוריה האנושית, למאבקים עצומים וגם למלחמות גדולות, דווקא מפני המוחלטות התקיפה שבמושג האמת לפי הגדרתו, ואילו השלום חייב לרוב פשרות רבות והסתפקות בחלקיות בדרישת האמת.²²

מדרש ידוע של בית ר' ישמעאל (=תלמידיו) מעמיד בפירוש את האמת מול השלום – "... גדול השלום, שאף הקב"ה שינה בו [מן האמת, ששרה אמרה] 'ואדני זקן' [והקב"ה אמר לאברהם את דבריה, בשינוי] 'ואני זקנתי'.²³

אותו המדרש בהרחבה, בלשון בוטה של בר קפרא²⁴ – "... גדול שלום, שדיברו הכתובים דברי בדאות בתורה (בראשית י"ח יב-ג), בשביל להטיל שלום בין אברהם לשרה ... ובנביאים (שופטים י"ג ז/ג-ד), בשביל להטיל שלום בין איש (=מנוח) לאשתו ... [ועוד] דברי בדאות בתורה (בראשית נ' טז-ז) – "אביך צוה לפני מותו .. כה תאמרו ליוסף, אנא שא נא פשע אחיך וחסאתם כי רעה גמלוך ..." (להטיל שלום בין יוסף לאחיו).

המחשה חריפה אחרת מקופלת במחלוקת בית שמאי ובית הלל על שבח הכלה בחתונה – "תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? – בית שמאי אומרים, כלה כמות שהיא; ובית הלל אומרים, כלה נאה וחסודה; אמרו להם בית שמאי לבית הלל, הרי שהיתה חגרת או

יב; פ"ה יא; פ"ט טו; קט"ו א; קל"ח ב; משלי ט"ז ו; כ' כח; – ומצוי גם הצירוף 'אמת וצדקה' (למשל: מלכים-א ג' ו; ישעיהו מ"ח א; ירמיהו ד' ב) – אבל "האמת והשלום אהבו" כשני יסודות מנוגדים-משלימים מופיע כאן לראשונה בנבואת זכריה, ואיננו קיים לפני כן – "שלום אמת" = "שלום ואמת", בפי חזקיהו (מלכים-ב כ' יט; ישעיהו ל"ט ח; ובפי ירמיהו (י"ד יג) כציטוט של נביאי השקר, או כנבואת נחמה מיוחדת לעתיד (ירמיהו ל"ג ז); – פירושו של 'שלום של אמת' = שלום אמיתי, ולא רעיון מוסרי של 'שלום', שעומד ומשלים ל'אמת' – זהו אם כן חידוש מיוחד ומרחיק לכת של נבואת זכריה ז. חידוש זה יופיע עוד פעם אחת להרגעת המחלוקת על קביעת הפורים בסוף מגילת אסתר (ט' ל) – "דברי שלום ואמת", וראה הסבר המחלוקת והשלום, בסיום מאמרי 'אנשי כנסת הגדולה' (לעיל הערה), על חילופי האיגרות בסוף מגילת אסתר.

²² המחשה נפלאה לדילמה זו נמצאת במדרש בראשית-רבה (פרשה ח"ה) – "בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים וחרבות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא [וזוהו שכתוב, תהילים פ"ה יא-ב] – חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו, אמת מארץ תצמח, וצדק משמים נשקף" – חסד אומר יברא [אדם] שהוא גומל חסדים; אמת אומר אל יברא שכולו שקרים; צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות; שלום אומר אל יברא שכולו קטטה; – מה עשה הקב"ה? – נטל אמת והשליכו לארץ ... [וברא אדם]. גם האמת וגם השלום התייצבו בבית דין של מעלה נגד האדם, והקשר ברור ביניהם, אולם את האמת היה צריך להשליך ארצה, כדי שתצמח מן הארץ בחלקיות המאפשרת את בריאת האדם.

²³ יבמות סה ע"ב; בבא מציעא פז ע"א; וכן בבראשית-רבה פרשה מ"ח-כא בלשוננו של בר קפרא, ובהרחבה בויקרא-רבה פרשה ט"ט; וראה ההבדל הדק בין רש"י לרמב"ן על הפסוק "ואני זקנתי". במדרש ידוע של רבי ישמעאל יש הסבר למחיקת השם המפורש בפרשת סוטה, כאשר כל המטרה היא התמודדות מול קנאת איש לאשתו, כדי להשכיח שלום ביניהם – "גדול שלום, ששם הגדול שנכתב בקדושה, אמר הקב"ה, ימחה על המים, בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו" (ויקרא-רבה פרשה ט"ט).
²⁴ בכפר דבוריה שברמת הגולן נמצא משקוף מעוטר ובו כתובת – "זה בית מדרשו של ר' אלעזר קפרא"; וראה על הקשר בין ר' אלעזר הקפר, ובין 'בר קפרא'.

²⁵ וראה דברי רמב"ן בפירושו לתורה שם, שמעולם לא גילו ליעקב בחייו את פשע המכירה.

העמדה ההלכתית הפוכה – "ר' יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר (זכריה ח' טז) "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" – והלוא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט – אלא איזהו משפט שיש בו שלום, הוי אומר, זה ביצוע (=פשרה).

מכאן נפתח דיון מרתק על דרכו של דוד המלך בדבר האיזון בין 'משפט וצדקה' – "וכן בדוד הוא אומר (שמואל-ב ח' טו) "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" – והלוא כל מקום שיש משפט, אין צדקה, ו-צדקה, אין משפט – אלא, איזהו משפט שיש בו צדקה, הוי אומר, זה ביצוע (=פשרה).

אז חוזרת הסוגיה לדעה הראשונה, אך יוסבר האיזון בין 'משפט וצדקה' הנזכר בכתוב בדוד המלך? – "דן את הדין, זיכה את הזכאי וחייב את החייב, וראה שנתחייב עני ממון – ושילם לו מתוך ביתו (=מרכושו), זה 'משפט וצדקה', 'משפט' לזה ו'צדקה' לזה, 'משפט' לזה שהחזיר לו ממון, ו'צדקה' לזה ששילם לו מתוך ביתו".³⁴

לדעה הראשונה, שמתאימה לשיטת בית שמאי,³⁵ אין שום מקום לפשרה בדין, ו'ייקוב הדין את ההר' – לכן אין שום מפגש בין 'אמת' לבין 'שלום', וגם לא בין 'משפט' לבין 'צדקה' – אלא שיכול השופט לעשות צדקה במשפט, אם הוא פותח את כיסו שלו, ומשלם עבור עניים ודלים את מה שחייב אותם הוא עצמו בדין, וזה מה שעשה דוד מלך ישראל.³⁶

לדעה השנייה, התואמת לדרכו של הלל (שהיה "מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום"), יש חידוש מופלא בנבואת זכריה והוא מקומה של הפשרה במשפט שלום. הליכה בדרך זו יש בה היכולת להביא להפיכת הצומות על החורבן לימי ששון ושמחה – "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפני משורת הדין" (דברי ר' יוחנן לסיכום הסוגיה, בבא-מציעא ל ע"ב).³⁷

סוגיה אחרת (סנהדרין לב ע"ב), ממדרשו של רב אשי, חותרת לכיוון דומה במציאות חיים שבה הצדק לא מתנהל בבית משפט, אלא בדרכים – "כתוב "בצדק תשפט

הנכרים, "והיה אותו היום קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל", ולפי הירושלמי אף "היו הורגים בהם" תלמידי שמאי בתלמידי הלל; ויש לבאר, ששמאי ראה בקו של הלל 'פשרות של עגל', והלל בעדינותו העדיף את אהרן ואת דרכו על כל אלה שמשליטים הלכה בחרב, כמו בני לוי ומשה אחרי חטא העגל. כל זה מתקשר כמובן, לסוגיית זכריה בן אבקולס, חכם ירושלמי קנאי עוד יותר משמאי, שלא נתן להקריב את קרבן הקיסר, וגרם לפריצת מרד החורבן – ראה גיטין נו ע"א; והשווה לתיאורו של יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים נגד הרומאים, ספר ב' פרק י"ז, פסקאות ב-ד.³⁴

³⁵ בסוגיית איוב (בבא-בתרא טו ע"ב) מיוחסת מידה זו לאיוב, שהיה "תם וישר וירא א-להים וסר מרע", כי היה "ותרן בממונו", ומשלם הפרשים לסוחר, משלו; ואיוב עצמו (כ"ט יב-יז; ל"א טז-כג) מתאר את מעמדו כשופט צדק לטובת יתום ואלמנה, בעלי מום ואביונים, ואף נשבע שנתן תמיד לדלים, מרכושו; מכאן עולה בבירור שאיוב נהג גם במשפט וגם בצדקה, ומסתבר, ששילם מכיסו במקרה הצורך, כדי לקיים שניהם.³⁵

³⁶ ראה הערה 33, לעיל.

³⁷ אמנם בהמשך הסוגיה מופיעה הסתייגות של רבי [יהודה הנשיא] מהסבר זה לפסוק ולדרכו של דוד המלך באיזון בין משפט וצדקה, ורבי סבור שהוצאת הכסף מן החייב בדין היא עצמה צדקה לו, מפני שהיא מוציאה גזלה מביתו, ולפי תפיסה זו, המשפט והצדקה זהים לגמרי, ואין אצל רבי שום מתח ביניהם.³⁷

³⁷ סוגיה זו דומה קצת לסוגיות שהובאו כאן, ויסודה בר' ישמעאל בר' יוסי, ששילם מכיסו פעמיים עבור מטען עצים שהיה קשה לסחיבה כדי שלא יצטרך לטעון עם הסוחר, אף שהוא פטור מהשבת אבדה, פריקה וטעינה, משום שהוא זקן ואין זה לפי כבודו, אבל עשה כן "לפנים משורת הדין". על זה דרש רב יוסף את הפסוק שנאמר בעצת יתרו (שמות י"ח כ), ש"הדרך ילכו בה" ו"המעשה אשר יעשו"ן כוללים גם גמילות חסדים, וגם "לפנים משורת הדין". סוגיה זו מתאימה לדברי המכילתא (יתרו פרשה ב'), שגם מסבירה מי הם דיינים "יראי א-להים – שעושים פשרה בדין", וגם מפרשת את דברי משה (בניגוד גמור לסוגיה בסנהדרין (ו ע"ב דלעיל) – "ושפתי בין איש - זה הדין שאין בו פשרה; ובין רעהו – זה הדין שיש בו פשרה, ששניהם נפטרים זה מזה כרעים"; וראה הערה 33 לעיל על סיבות החורבן.

לסיכום, החידוש הגדול של נבואת זכריה, מצא את מקומו בתוך מערכת המשפט היהודית, ובתקופתנו, גם במערכת המשפט הכללית.⁴²

בתרבות הכללית, גם המודרנית, נותרה דילמה חריפה, והדרך למו"מ שיניב 'שלום של פשרה' יחד עם 'אמת ומשפט', חסומה במקרים רבים בגלל התעקשות על 'אמת' ללא פשרות.⁴³ בנקודה זו בדיוק נבדלת ההגות המודרנית, מן ההגות הפוסט-מודרנית.

פתרונות פוסט-מודרניים נוטים לפגום את מושג 'האמת', ולהפוך אותו משלמות אובייקטיבית לנקודת מבט סובייקטיבית – 'כל אחד והאמת שלו' / כל אחד והנרטיב שלו⁴⁴ – וגם בזה עדיין רחוק השלום מן החברה האנושית, ובכל מקרה, דרך כזאת איננה מתאימה לנבואה.

הפתרון הנבואי יכול להיות די קרוב לרעיון 'האמת החלקית' של כל אחד, בייחוד כאשר ה'אמת' העליונה היא 'חותמו של הקב"ה' בכל מילואה,⁴⁵ ואף ה'שלום' הוא 'שמו'⁴⁶ של "עשה שלום במרומיו" (איוב כ"ה ב). בני האדם יכולים אמנם להתקרב אל ה'אמת' ואל ה'שלום', ולדבוק בהם בכל כוחם, אבל מתוך מודעות לחלקיות המוגבלת שלהם.⁴⁷ בראייה כזאת, ה'אמת' וה'שלום' נשארים בשלמותם, אך בני האדם מנועים מלהקיף את השלמות, ואינם יכולים להתיימר שכל 'האמת' וכל 'השלום' בידם, וזה מצמצם את כוחם להפוך את תפישת האמת מצידם למניע של מאבקים ומלחמות.⁴⁸

לפיכך, הייעוד הנבואי הגדול של חיבור האמת והשלום, הופך אפשרי, דווקא כאשר שניהם באים מאת ה', חתומים בחותמו ושלמים בשמו, ובני האדם כולם מצטיינים בענווה, שמכירה במגבלותיהם.⁴⁹

מצב דומה אפשר למצוא בחיבור של צדק ומשפט עם חסד ורחמים. מידת הדין הצודקת בלבד, עלולה ליצור חברה אכזרית, שגם הצדק שלה הוא חלקי, וסופו להתמוטט – "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין" (בבא-מציעא ל ע"ב).

בלי חסד ורחמים אי אפשר לקיים חברה ראויה, מפני שהצדק האנושי הוא מוגבל, ופעמים רבות מתנגש צדק בצדק, והתנגשות כזאת מולידה שנאה ואלימות. איזון בין דין ורחמים הוא הכרחי, אבל האם הוא יכול לזכות במעמד של איזון צודק?⁵⁰

⁴² במשפט הישראלי רווחת הצעות פשרה לפני פסק דין, ממש כמו בהלכה, ובשנים האחרונות יש הרחבה ומיסוד של דרכי גישור, פישור ובוררות כאלטרנטיבה לחריצת דין, ובתי משפט מעדיפים את צדק הפשרה, כאילו התקבלה על הדעת ועל הלב, הכרעת ההלכה והמשפט העברי בנושא זה.

⁴³ 'אמת' ליברלית מתנגשת עם 'אמת' סוציאליסטית, ושתיהן נאבקות מול ה'אמת' של הקולקטיבים; 'אמת' חילונית של קידמה ומדע מנסה לרשת את ה'אמת' הדתית, וזו חוזרת ומתחזקת; ועוד כיו"ב.

⁴⁴ הריאקציה הפוסט-מודרנית מובנת מאד (למרות הביקורת החריפה נגדה), במיוחד לנוכח ההכרעות המודרניות בין האידיאולוגיות במלחמות העולם הנוראות, ובפיתוח נשק להשמדה המונית, ולנוכח המחירים הכבדים של המאבקים המודרניים על ה'אמת'.

⁴⁵ שבת נה ע"א.

⁴⁶ ויקרא-רבה פרשה ט"ט.

⁴⁷ זו השקפתו של הראי"ה קוק על שלום הדעות השונות, ראה אורות הקודש א', חכמת הקודש ח-ט; וראה אורות הקודש ד', מאמר 'הענוה האצילית' ומאמר 'השלום'; וראה במבוא לעבודת הד"ר שלי – 'המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה (האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט) עמ' 5-7; 24-57.

⁴⁸ הראי"ה קוק, אורות – פרקי המלחמה, ג-ה; ח-ט; הרב הנזיר, 'חזון הצמחונות והשלום' לפי הראי"ה.

⁴⁹ הראי"ה קוק, שמונה קבצים, קובץ ו'-קפט; קובץ ז'-קעג; קובץ ח'-רנט.

⁵⁰ זו הדילמה שהוצגה לעיל בהרחבה בסוגיות הצדק והפשרה – האם יש לפשרה כוח של צדק?! – אחד הקשיים הגדולים ביותר בהשגת פשרה הוא בתפיסתה כחולשה שאין בה אמת וצדק.

מנקודת מוצא של "אמת מארץ תצמח, וצדק משמים נשקף" (תהילים פ"ה יב), על פי ההבנה של חז"ל⁵¹ שהאמת המוחלטת הושלכה לארץ בראשית הבריאה, וממנה היא צומחת במונחים 'ארציים'.⁵² גם האיזון בין צדק ובין צדקה, בין דין ומשפט ובין חסד ורחמים, הוא לא רק נחוץ וחיוני, אלא גם נושא ברכה מאת ה' כאיזון צודק (=צדק של פשרה), בהיותו חותר לשלמות העליונה במידה המירבית האפשרית לאדם.

.....

סוגיית התלמוד הבבלי במסכת ראש השנה (יח ע"ב), אכן מפרשת את נבואת זכריה בכיוון האמור – לא בניין בית המקדש יביא לביטול הצומות ולהפיכתם לימי ששון ושמחה, אלא 'השלום', אלא שהסוגיה איננה מבררת מהו 'השלום', וניתן להבין שם, שמדובר ב'שלום' בין עם ישראל לבין העמים והמלכויות. עיון נוסף בנבואת זכריה הנשענת על נבואת ייסוד בית ה' של חגי הנביא,⁵³ מעלה גם אפשרות כזאת – "כי לפני הימים ההם, שכר האדם לא נהיה, ושכר הבהמה איננה, וליוצא ולבא אין שלום מן הצר, ואשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכריה ח' י). הפסוק הזה דומה מאד להעמדת ה'שלום' בניגוד ל'גזרת המלכות' בסוגיית התלמוד, וייתכן, שהוא המקור לרעיון זה.⁵⁴ וזה לשון הסוגיה:

... דאמר רב חנא בר ביזנא, אמר ר' שמעון חסידא, מאי דכתיב (= מה פירוש הפסוק = הכתוב):

זכריה ח-יט כה אמר ה' צ-באות –

צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי

יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה [ולמעדים טובים – והאמת והשלום אהבו] –

קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה? (= קורא להם צום, וקורא להם שמחה?)

בזמן שיש שלום, יהיו לששון ולשמחה. אין שלום, צום?!

אמר רב פפא הכי קאמר (= כך יש לומר) – בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה; יש גזרת המלכות צום; אין גזרת המלכות ואין שלום, רצו מתענין, רצו אין מתענין.

אי הכי ט' באב נמי? (= גם הוא יהיה תלוי ברצון המתענים?)

⁵¹ בראשית-רבא פרשה ח'-ה; וראה הערה 22 לעיל.

⁵² ראה בעבודת הד"ר שלי על הרב קוק, פרק שני, עמ' 255-264.

⁵³ ראה הערה 16 לעיל; וראה מאמרי 'יום ייסוד היכל ה', לפי נבואות חגי זכריה', מגדים י"ב (תשרי

תשנ"א), וגם באתר שלי ybn.co.il

⁵⁴ לעיתים קרובות, אין המקור נזכר במפורש בסוגיות, מפני הקיצור במסירתן, במיוחד כאשר המקור היה ברור מאד לקדמונים (ונעלם מעיני אחרונים, מפני שלא נתפרש בסוגיה). פעמים רבות ניתן לעמוד על כך מתוך לשון המדרש או המאמר בסוגיה – העמדת 'גזרת המלכות' לעומת 'שלום' קרובה מאד ללשון הפסוק – "וליוצא ולבא אין שלום מן הצר, ואשלח את כל האדם איש ברעהו", ותיאור זה הולם בדיוק את ימי 'הגזרות' בתודעת החכמים, כידוע במדרשים ובסוגיות על 'שלפי שמד', וכד'.

אמר רב פפא שאני (= שונה) ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות

דאמר מר בט' באב חרב הבית בראשונה ובשנייה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר.

ברור מלשון הסוגיה, שהיא מבוססת על הנבואה, ועיקר הסוגיה – ביטול הצומות והפיכתם לימי ששון ושמחה תלוי ב'שלום' שנזכר בנבואה. לפי עיוננו בדברי הנביא יש ל'שלום' שני מובנים – השלום המוסרי מבפנים, והשלום החיצוני מגזירות המלכות. לכן, יש במסקנת הסוגיה שלושה מצבים – צום – ששון ושמחה – מצב ביניים, שבו שלושה צומות תלויים בבחירה, ואילו ט' באב נשאר תמיד חובה, מפני שהוכפלו בו צרות.

אולם גם הצרות שהוכפלו, אינן הסיבה הבלעדית לצום תשעה באב, אלא, שהצרות הכפולות האלה מעידות בנו, ומזכירות לנו את הסיבות שגרמו לאותן הצרות, כדי שנראה בצום הזדמנות של תשובה ותיקון.

אכן, כך בדיוק פירש הרמב"ם, וכך כתב בהלכות תעניות (פרק חמישי):

א יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה⁵⁵ עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר (ויקרא כ"ו מ) "והתודו את עונם ואת עון אבותם ...":

ב ואלו הן יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם, ונכפת גחלת ישראל הנשארת, וסיבב להֶתָם גלותן.⁵⁶ ועשירי בטבת שבו סמך מלך בבל נבוכדנאצר הרשע על ירושלים והביאה במצור ובמצוק. וי"ז בתמוז חמשה דברים אירעו בו. נשתברו הלוחות. ובטל התמיד מבית ראשון. והובקעה ירושלים בחורבן שני. ושרף אפוסטומוס הרשע את התורה. והעמיד צלם בהיכל:

ג ותשעה באב, חמשה דברים אירעו בו. נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ. וחרב הבית בראשונה ובשנייה. ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה והיו בה אלפים ורבבות מישראל והיה להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח.⁵⁷ ונפל כיד הרומיים ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש. ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל ואת סביביו לקיים מה שנאמר "ציון שדה תחרש":

⁵⁵ ברורה תודעת הרמב"ם, שחטאי החורבן שרירים וקיימים גם בימיו, ומעין מה שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני תתפ"ו, לתהילים קל"ז ז) – "ללמדך, שכל דור שאינו נבנה [בית המקדש] בימיו, מעלה עליו הכתוב כאילו חרבו ... לפי שלא עשה תשובה".

⁵⁶ ירידת שארית הפלטה למצרים בניגוד עמוק לדבר הנבואה (ירמיהו מ"א-מ"ד) היתה תוצאה ישירה מרצח גדליה בן אחיקם.

⁵⁷ ראה דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרקים י"א וי"ב.

ד' וארבעה ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה⁵⁸ צום הרביעי וצום החמישי וגו'. צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שהוא בחדש הרביעי. וצום החמישי זה תשעה באב שהוא בחדש החמישי. וצום השביעי זה שלשה בתשרי שהוא בחדש השביעי. וצום העשירי זה עשרה בטבת שהוא בחדש העשירי:

ההלכה הפסוקה ברמב"ם מסכמת את דברי הנביא זכריה עם סוגיית התלמוד, והכל מכוון לעיקרון אחד – החורבן והצרות הם רק הגורם המעורר להיזכר בעוונות שגרמו לצרות ולחורבן, ולעורר את הלבבות לתשובה, כדי למנוע צרות וחורבן.

ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תקמ"ט – א) מזכירה רק את הצרות שאירעו ואת חובת הצום, המבוססת על פסוקי הנביא זכריה (שבהם אנו דנים), אולם ב'משנה ברורה' (שם) העתיק את דברי הרמב"ם על העוונות שגרמו לחורבן, ועל התעוררות התשובה, שהיא מטרת הצום.

והנה, גם אחרי דברי הנביא המפורשים, ואחרי סוגיית התלמוד, ואחרי ההלכה ברמב"ם המובאת ב'משנה ברורה', הדעה הרווחת בציבור הכללי והתורני, שהצרות והחורבן הם סיבות הצומות, אף מרבים לדבר על מאמצים להעמקת התודעה של 'חסרון המקדש'⁵⁹, אך כמעט שאין עוסקים בשאלה הרלבנטית והאקטואלית, איך מתמודדים עם הסיבות שגרמו לחורבן, ולא רק שנאת חנם, אלא גם "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם ... חסד ורחמים עשו איש את אחיו ...", כדי למנוע צרות וחורבן.

תודעה זו עדיין לא חלחלה ללבבות,⁶⁰ ועדיין לא חדרה להכרה הרחבה אפילו בציבור התורני, למרות אלפי שנים של צומות, שמקורם בדברי הנביא זכריה, אולם מבלי לעיין כראוי בדבריו. חוסר הלימוד המעמיק בתנ"ך גובה גם בסוגיה זו את מחירו.

יהי רצון שנחזור להיות ראויים להשראת השכינה בקרבנו, על ידי תשובה של מניעת הסיבות לחורבן, ותיקון מוסרי של החברה, שתהיה ראויה לבניין שלם.

⁵⁸ קבלה' בלשון קדמונינו ובלשון הרמב"ם הוא ביטוי מיוחד לדברי הנביאים!
⁵⁹ אף אני, בצעירותי, עסקתי רבות בכך, ואף כתבתי (בבטאון נוער 'בעצם', לקראת ט' באב תשל"א) מאמר בשם – 'היכן ביתנו האמיתי?!'. בשנים תשל"ח-תשמ"ב הקמתי עם כמה חברים את אגודת 'אל הר ה', ויזמתי מאמץ ציבורי לחיזוק אחיזתנו בשערי הר הבית, ולמניעת נסיגתנו ממנו. כוח רב שאבתי מהזכות שזיכני ה' א-להי מערכות ישראל, לעמוד על הר הבית בששת הימים, כחייל בצה"ל, בחטיבת הצנחנים. מו"ר הרצי"ה קוק לא תמך בכיוון הזה מעולם, מפני שהלך כנראה בשיטת הגר"א, שפירש את פסוקי שיר השירים על שלוש השבועות, לא על ארץ ישראל, אלא רק על בניין בית המקדש, שצריך לבוא ב'אתערותא דלעילא', בניגוד לבניינה של ארץ ישראל שבא ב'אתערותא דלתתא'; וכך אמר לנו הרצי"ה – "ביחס לבית המקדש, אני מנטורי קרתא". אכן, לימים ראיתי שצרכים להיות ראויים לעלות בהר – "מי יעלה בהר ה', ומי יקום במקום קדשו? – נקי כפים ובר לבב ..." (תהילים כ"ד ג-ד).

⁶⁰ באחת הפעמים שלימדתי שיעור זה בירושלים, לקראת ימי הצומות, קם אדם מבוגר ושאלני בתדהמה – 'אם כך הדבר, נצטרך לצום לעולם?!' – שאלתי אותו, 'שיבנה בית המקדש אתה מאמין?' – אמר לי, 'כן!' – 'ושנהיה ראויים לו, אתה מאמין?' – אמר לי, 'לא!' – שאלתי, 'מדוע?' – אמר לי, 'כי בית המקדש תלוי בקב"ה, ולהיות ראויים לו, זה תלוי בנו!' – אמרתי, 'אני מאמין שייבנה בית המקדש כאשר נהיה ראויים לו'. בסוף ההלוויה של מורת מורי הדור הקודם, נחמה ליבוביץ ז"ל, פגשתי את הרב ישראל אריאל, שהקים את 'מכון המקדש' – אמר לי, 'נתראה בקרבן פסח!' – אמרתי לו, 'יהי רצון שנהיה ראויים לכך' – אמר לי, 'מה זה חשוב? אנחנו מצווים על כך!' – אמרתי לו, 'אף על פי כן, יהי רצון שנהיה ראויים!'.