

דברי הצומות

על מה מתענים? – עיון בנבאות צריה

"... צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשרי ..." (צירה ח' יט), לא נזכרן כלל בתיאורי החורבן בספר מלכים ובספר ירמיהו, וגם במלילת איכה איןם.¹ אמנם התקעת 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 גדייה וכל אנשיו וטבח העולים לרגל שבאו למצפה, בידי חבורת הקנאים-ההרזחים באחד בחודש השביעי מתוארים בפרטים (ירמיהו מ"א), אך אין שם רמז על קביעות צום. התאריך המדויק של תחילת המצור הבלתי עלי ירושלים מופיע גם בירמיהו (ל"ט א; נ"ב ד), גם במלכים-ב (כ"ה א), וגם ביחסאל (כ"ד א-ב), אבל אין בכלל אלה שם קבעה של תענית – המקומ הראשון, והיחיד בתנ"ר, בו נזכרו הצומות, הוא גם המקומ הראשון שבו התעוררה השאלה – אולי הגע זמן לבטלים – בשנת 4 לדרכו מלך פרס ומדי (518 לפנה"ס).²

מדוע התעורה דזוקא עד השאלה – "האבה בחודש החמישי?" (צירה ז' ג), כלומר – 'אם נצום השנה בחודש אב?'

התשובה פשוטה – בית המקדש (=השני) עמד עד באמצע בניינו, שהחלה ביום "סוד היכל ה', בכ"ד/כ"ה בסלו, בשנת 2 לדרכו (חגי ב' ט-יח; עדרא ד' כד), והסתיימה בשנת 6 לדרכו³ (בג' באדר, עדרא ו' טו). דזוקא בשנת 4 לדרכו התעורה השאלה, האם עדין צריך לצום, כפי שנגנו מזה "שבעים שנה" (צירה ז' ה) – הלא בית המקדש הולך ונבנה, וכבר איןנו הרבה, אף שעדיין לא נשלם בניינו – האם עדין יש לצום בתשעה הבא, על החורבן?⁴ לכאורה, זו שאלה מוחכמת – בית המקדש עדין לא בניין, אך כבר לא הרבה, ואם הצום נקבע על החורבן, אולי כבר פקע חיובו, הגם שהבנייה עדין אינה שלם!⁵

¹ למורות העשור העצום שבספרות המקרא, אירועים רבים ואף מקרים נזכרים כבדרך אגב, ובקשרים בלתי צפויים. למשל, רוב האירועים ב-38 שנים המדבר אחרי יציאת מצרים לא תועדו ולא תואר בתורה, שמרחיבה רק בתיאור השנה הראשונה, השנה ה', ושנת ה-40 ליציאת מצרים. גם רוב האירועים בשנות שעבוד מצרים, בימי השופטים וכן בימי המלוכה לא תועדו. אין להתפלא כלל אם מוצאים תעודת אשוריית על קואלייצה של 12 מלכים נגד אשר בקרב קרקר (9 P. ANET 278), בראשותם של הדוד עזר מדמשק ואחאב הישראלי, ובמקרא אין להזכר. לויל' חטיפת הנשים משילה להצלת שבט בניימין (שופטים כ"א יט-כא), יתכן שלא היינו יודעים כלל על ט' באב ועל מחולות הבנות בכרמים. לויל' התעורה ייכוח על שאלת ביטול הצומות בימי צירה, יתכן שלא היינו יודעים על הצומות אלא כמנגנון עמום, דוגמת ל"ג בעומר.

² לשאלות התאריך, והסתירה לכך בין התאריך המקביל על פי המקורות הפרסיים לבין מקורות חז"ל, ראה הסביר במאמר 'אנשי הכנסת הגדולה...', משלב לו (תשס"א), ובאתר שליל (il.bn.ohu.org), בוגיגוד לשיטת חפץ-מדן, המתוארת בפירוט רב במגדים י"ד (תשנ"א).

³ גם על יום "סוד היכל ה' בשנת 2 לדרכו לא היינו יודעים דבר לויל' שרד בתרן גבאות חגי (ב'-יט), וראה מאמרי עליון במגדים י' (תשנ"א), ובאתר שליל.

⁴ בתום 70 שנה לחורבן הבית בידי הbablis (516-586 לפנה"ס). 70 השנה של חורבן הארץ לפי ירמיהו, אשר כלו בהצתרת כורש (דברי-הימים-ב ל"ז כא-כב), החשבון הנכון לדעתינו, הוא למנומות מאז מות יASHIHO בקרבת מגידו (539-609 לפנה"ס), ולא מחורבן ירושלים.

ואולם, הנביה זכריה בתשובהו, מביע ביקורת חריפה על עצם השאלה, כי מה אכפת לה' אם צמימים או אוכלים ושותים – "כי צמתם וספוד בחמייש ושביעי, זהה שבעים שנה – הצום צמְתָנִי אני⁵ (?) – וכי תאכלו וכי תשתו, הלווא אתם האכלים ואתם השתים" ?!

אחרי תוכחה ראשונה זו, מזכיר הנביה "את הדברים אשר קרא ה' ביד הנביאים הראשונים" (=נביי בית ראשון), בהיות ירושלם ישבת ושלוה, ועריה סביבתייה, והנגב והשפלה ישב" – כמובן, את נבואות התוכחה והازהרה מפני החורבן מיימי ירושלים הבניא והשלווה, ובמיוחד האזהרות מפני הפשעים המסוריים לפני עניהם, גרים יתומים ואלמנות – "כה אמר ה' צ-באות לאמור: משפט אמת שפטו; וחסד וرحمות עשו איש את אחיו; ואלמנה ייתום, גור וענו אל תעשקו; ורעת איש אחיו אל תהשבו בלבבכם" ⁷ (ז' ז').

cutת מתאר זכריה את התגובה היהודית ובירושלים לאזהרות הנביאים הראשונים – "וימאנו להקשיב, ויתנו כתף סرتת⁸, וא贊יהם הכבידו مشמעו. ולבם שם שמר⁹ משמעו את התורה ואת הדברים אשר שלח ה' ... ויהי קצף גדול מאת ה' ... (ז' י-יג).

בדרכ זו מסביר לנו הנביה שאין צמים מפני החורבן, אלא מפני הסיבות שגרמו לו, וכל עוד שרירות וקיימות הסיבות שגרמו לחורבן, הצום הוא הכרחי, ואףלו אם בית המקדש עמוד על תילו, כדי למנוע חורבן. הצום הוא קריאה لتשובה ולתיקון.

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

וככן, כך קובע זכריה הנביה במסקנת הנבואה, כתשובה מדעית לשאלת –
"האבה בחדש החמישי"?

"אלה הדברים אשר תעשו:

דברו אמת איש את רעהו;

אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם;

ואיש את רעת רעהו אל תהשבו בלבבכם;

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

⁶ הביטוי 'נביים ראשונים' על נביי בית ראשון יש לו היגיון רב, ומוקור מפורש בנבואה זו. גלגולו המאוחר כשם קובל הספרים יהושע-מלחים, אין לו שום היגיון, מפני ספר מלכים וספר ירמיהו הם בני אותו הזמן.

⁷ התורה אסורה לлечת רכילות (ויקרא י"ט טז), לקבל שמות שוא (שמות כ"ג א), ולהuid סרה באיש بعد אחד (דברים י"ט ט). במשל החכמה, במצוירים ובנבואה רבים הפסוקים נגד 'לשון הרע' (למשל, תהילים ט"ו ג; נ"ז ה; ישעיהו ל"ג טו); אבל במקרים אחדים מזכיבה הנבואה את התביעה המוסרית הגבואה ביותר – שלא לחשוב אפילו בלב את "רעת איש אחיו", וראה ירמיהו י"א ט על מחשבות השחתה וטבח, שההרחק בין המחשבה לבין המעשה הוא קטן מאד, ומוסוכן מאד.

⁸ אולי רמז לנבאות הושע (ד' טז) – "כי כפרה סרירה פָרֵר יִשְׂרָאֵל"; אולי גם לדברי ירמיהו (ה' כב) "ולעם זהה היה לב سور ומוריה, סרו וילכו"; הכבdet האוזניים משמעו רמזות בפירוש לנבאות ישעיהו (ו' י) –

"וזדני הכאב ... פן יראה בעיניו ובاذניו ישמע, שב ורפא לו".

⁹ מכון בברור לנבאות ירמיהו (ו' א) – "חותמת יהודה כתובה בעט ברזל, בzapfen שמייר, חרושה על לוח לבם ..." – הצירוף הנדרש של לב ושמיר מוביל לנבאות ירמיהו.

¹⁰ כדרך שאמרו חז"ל (סנהדרין צ' ע"ב) על בת קול שיצאה בעת החורבן ואמרה (בתרגום לעברית) – '... היכל שרוף שרפת, כמהUCHן תנתקת', כי העונות כבר החריבו את ירושלים ויסלקו ממנה את השכינה, לפני החורבן הפיזי.

ושבעת שקר אל תאהבו;

כי את כל אלה אשר שניתוי, נאם ה' –

[ואז]¹¹ –

"ויהי דבר ה' צ-באות אליו, לאמור: כה אמר ה' צ-באות –

צום [החודש] הרביעי¹² (= א'ז, תשעה בחודש, ירמיהו ל"ט ב');

וצום [החודש] החמישי (= תשעה באב);

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

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

יהיה לבית יהודה לשון ולשמחה ולמעדים טובים –

ואהמת והלום אהבו" (זכריה ח' טז-יט).

בתווך, מתאר הנביא את הגלות שהתחוללה כרוח סערה, בעקבות חורבונו של הבית הראשון – "וְאָסַעֲרֵם¹³ עַל כָּל הָגִימָא אֲשֶׁר לֹא יִדּוּם, וְהָרֶץ נְשָׁפֵה אַחֲרֵיהֶם מַעֲבֵר מִשְׁבֵּב,¹⁴ וַיִּשְׁמֹנוּ אֶרֶץ חִמָּדָה לְשָׁפֵה" (ז' יד).

¹¹ זהו משפט תנאי, שמילות התנאי (אם > אז) חסרות בו, וכך פירש רש"י; גם סוגיות הגمراה (ראש השנה י"ב, שמובאת בהמשך) מפרשת כך ("בזמן שיש שלום, יהיה ששן ושמחה; אין שלום – צום"); וראה בספרו של א"מ ז"ל, ארץ המורה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו) עמ' 171-176, דוגמאות של משפטי תנאי מוקצים, במקרה.

¹² התורה והנבואה עומדות על העיקרין שאין שמות, לא לימים ולא לחודשים, כי הימים נספרים לשבעת (בניגוד גמור לעולם האלילי, שננתן לימים שמות כוכבים, עד ימינו), והחודשים ליציאת מצרים, ואלה הם שני העמודים של אמונה התורה ביחיד השם – בריאות העולם ויציאת מצרים. העיקרין הזה לא נקבע אפילו לשם עברים יפים של חודשים – זי', בול, איתנים (ורק שלמה המלך, שפתח פתחים לתרבות העולם, השתמש בהם, מלכים-א' א, לד-לח; ח' ב).

בימי השבע ניצח אצלנו קו התורה, ואין שמות לימים, אולם בשמות החודשים, מאחר שגלוינו לבבל, חזרנו משם עם שמות החודשים הבבליים (ירושלמי ראש השנה פ"א הלכה ב), למרבה הצער, והנורא מכולם הוא השם 'תמוז', שהוא ממש שם אליו (כנדר בטעבות שתיאור יחזקאל ח' יד), ולפיכך تعנית בתמוז היא עצמה חלק מהעונש. והנה חגי זכריה הנביאים דבקים במספריו החודשים לפי התורה, ורק פעע אחת אנו מוצאים פירוש "לעתשי עשר חדש הוא חדש שבט" (זכריה א' ו), וכן הדבר בכל מגילת אסתר, ש叙述 גם במספר וגם השם הדר. רק בספר עדרא ונחמיה מתחלים להופיע שמות חודשיםibili בלי המספר המקורי, וגם זה עד לא תמיד. בספרות חז"ל כבר השתלטו שמות החודשים, ועקרון הספריה שבתורה נפל עד היום.

בימינו מתරחש תהליך דומה בהשתלטות התאריך הדר, הרומי-גנטרי במקורה. יש לציין כי החזם נקרא לפ' החודש, ולכן היום בחודש איננו עיקר (תשעה בו בבית ראשון; שבעה עשר בו בית שני), כי החודש כולם הוא זמן הפורענות של התקבעת החומות והעיר, וכך עולה מן המנהגים, וככלשון חז"ל במשנה (תעניית פ"ד) – "משנכנס אב ממעtin בשמחה".

¹³ הנביא משתמש בצורת נפעל במקומות הפעיל, אולי כדי לומר שה' נסער יחד עם בני בגדותם, לפי הרעיון שבפוסוק "עמו אנכי בצרה" (תהלים צ"א טו), ובכל מקום שגלו [ישראל, גלותה] שכינה עמהם" (דברי ר' שמعون בן יוחי, מגילה כת ע"א).

¹⁴ ירמיהו (ט' ט, יא), בתייר שמת הארץ בחורבונה, משתמש בביטוי "מבלי" (איש) עבר" ו גם "מבלי יושב"; ובמקומות אחר (י"ח ט; ודומה לו י"ט ח) – "לשום ארצם לשמה, שריקות עולם, כל עובר עליה ישם ינייד בראשו" (וראה גם מלכים-א ט' ח; צפניה ב' טו); ואולם הכרתת " עבר ושב" יש רק ביחס קאל (ל"ה ז) בנבואה על אדום; אם כן, זכריה מוסיף על ביטוי השמה 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 לדוריוש, גם על נבואותיו שלו,¹⁵
וגם על נבואותungi הנביה¹⁶ שלפניו, ומפליא לתאר את שיבת ה' לירושלים –

"... כה אמר ה' – שבתי אל ציון ושכنتי בתוך ירושלים ...

... עד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, ואיש משענתו בידו מרבי מים.

ורחובות העיר יملאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה.

כה אמר ה' צ-באות – כי יפָלָא בעיני שארית העם זהה בימים ההם – גם בעיני יפָלָא¹⁷ ...

כה אמר ה' צ-באות – הנני מושיע את עמי מארץ מזרח, ומארץ מבוא המשמש¹⁸
(=מערב), והבאתי אתכם ושכנו בתוך ירושלים – "

וגם כאן חותם הנביה זכריה בהגדרת המטרה והתנאי –

" – והיו לי עם, ואני אהיה להם לא-להם¹⁹ – באמת ובצדקה (זכריה ח' א-ח).

בחתיימת הנבואה כולה, חוזר זכריה על חזון ישעיהו לאחרית הימים²⁰ ואומר, שיבאו
עמיים רבים, ערים רבות וגויים עצומים, "לחלות את פni ה', ולבקש את ה' צ-באות" –
"כי שמענו אלהים עמכם" (ח' כ-כג), וברורה כוונתו, שה' ישכן בתוך ירושלים "באמת
ובצדקה", וזה ימושך אליה את העמיים הרבים שיבאו "לבקש את ה'".

הצروف הנבואי המיחד זהה של 'אמת ושלום'²¹ כמו 'משפט וצדקה' מעלה שאלת
עקרונית – איך אפשר לחבר כך את דרישת האמת עם תביעות השלום, ואת המשפט עם

¹⁵ הנבואה בפרק ח' (א-ג) משנת 4 לדוריוש, מקבילה כמעט במדויק לפתיחת נבואות הנחמה שנאמרה
לזכריה בשנת 2 לדוריוש (א' יד, טז) – "קנאתי (ירושלם ולציוון קנא גדולה"; "שבתי לירושלים ברוחמים,
ביתי יבנה בה" / "שבתי אל ציון ושכنتי בתוך ירושלים".

¹⁶ דברי הנבואה מפי זכריה (ז' ט-יג) לחזק את ידי "השומעים בימים האלה את הדברים האלה מפי
הנביאים אשר ביום יסד בית ה' – ההיכל להבנות", מכוננים במפורש אל נבואותungi (ב' ט-יך), שככל
הנרא מזכריה פרק א', זכריה היה שותף לה.

¹⁷ ר' אברהם ابن עזרא הביא את פירשו של ר' יהודה הלוי, לפיו יש לקרוא את הפסוק בתמייה, וחוסרها
אות התמייה – '[ה]גם בעיני יפָלָא??', והמושמע כמו בדבר ה' לירמייהו – "המןוי יפָלָא כל דבר???"
(ירמייהו ל' ב' כ). אולם ראב"ע עצמו מסתpig, ומפרש, שהפלא – של זקנים וזקנות, ילדים וילדות, משחקים
ברחובות ירושלים – היה כה עצום, פלא שלא היה כמו כן, שגם בעיני ה' הוא נחשב לפלא, כמובן, לנו
מופלא, וגם רד"ק הביא את פירש רבא"ע.

¹⁸ תיאור זה בא למדונו, שכבר אז, אחרי הגלויות אשר ובעלותם ירושלים, היו יהודים מפוזרים בכל
העולם המישב, ובכלל זה בארץות המערב (=מבוא השםש).

¹⁹ זה 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"ז י-ז; כ"ט א-יב).

²⁰ הנטייה של זכריה לנביה 'אחרון', לשאוב לשונות וריעונות מן 'הנביאים הראשונים' ניכרת גם כאן – מתוך
דברי ישעיהו (ב' ג) – "... והלכו עמיים רבים, ואמרו לנו ונעלה אל הר ה' ...", נאמר בפי זכריה (ח' כ-כב) –
"... אשר יבוא עמיים, ישבו ערים רבות, והלכו ... נלכה הלוך לחולות את פni ה' ... אלכה גם אני. ובאו עמיים
רבים ..."; אותה הנטייה חוזרת בפי מיכה המורשתית (ד' א-ג), ושם נוסף שם ה' צ-באות (ד' ד), וגם נוסף
ביטוי של העצמה – "... והואichi לגויים עצמים עד רחוק", וכן מוסיף גם זכריה (ח' כב) מלשון מיכה – "ובאו
עמיים רבים וגויים עצומים לבקש את ה' צ-באות בירושלם, ולהחולות את פni ה'...".

²¹ הצירוף המקבול של ניגודים משלימים אלה בלשון המקרא, הוא 'חֲסֵד וְאֶמְתָּה' (למשל: בראשית כ"ד כד;
ל"ב יא; מ"ז כת; שמוטות ל"ד ז; יהושע ב' יד; שמואל-ב' ז; ישעיהו ט"ז ז; מיכה ז' כ; תהילים כ"ה ז; מ'

הצדקה? תשובה פשוטה, שאיננה מכירה בשום Dilma, 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 – עשה הדין, עשה אמת; עשה שלום; .. ושלושתן בפסוק אחד – "אמת נועשה אמת; .. ושלושתן בפסוק אחד – "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם".

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

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

מדרשי ידוע של בית ר' ישמעאל (=תלמידיו) מעמיד בפירוש את האמת מול השלום – "... גדור השלים, שאף הקב"ה שינה בו [מן האמת, שררה אמרה] 'ואדני זקן' [והקב"ה אמר לאברהם את דבריה, בשינוי] 'אני זקנת'".²³

אותו המדרש בהרבה, בלשון בוטה של בר קפרא²⁴ – "... גדור שלום, שדיברו הכתובים דברי בדאות בתורה (בראשית י"ח י-יג), בשビル להטיל שלום בין אברהם לשarra ... ובנביאים (שופטים י"ג ז-יג-יד), בשビル להטיל שלום בין איש (=מנוח) לאשתו ... [ועוד] דברי בדאות בתורה (בראשית נ' ט-ז)²⁵ – "אבייך צוה לפני מותו .. כה תאמרו ליוסף, أنا שא נא פשע אחיך וחטאכם כי רעה גמלוך ..." להטיל שלום בין יוסף לאחיו".

המחשה חריפה אחרת מקופלת בחלוקת בית שמאי ובית הלל על שבח הכללה בחתונה – "תנו רבנן: כיצד מrankין לפני הכללה? – בית שמאי אומרם, כלה כמות שהיא; ובית הלל אומרם, כלה נאה וחסודה; אמרו להם בית שמאי לבית הלל, הרי שהיתה חיגרת או

יב; פ"ה יא; פ"ט טו; קט"ו א; קל"ח ב; משל' ט"ז ; כ' כח); – ומוצאי גם היצירוף 'אמת וצדקה' (למשל: מלכים-א ג' ו; ישעיהו מ"ח א; ירמיהו ד' ב) – אבל "האמת והשלום אהבו" כשבין יסודות מנוגדים-משלים מופיע כאן לראשונה בນאות צרכיה, ואיןנו ק"מ לפניו כן – "שלום אמת" = "שלום ואמת", בפי חזקיהו (מלכים-ב כ' ט; ישעיהו ל"ט ח) ובפי ירמיהו (יד יג) כתיטוט של גבאי השקר, או כנבות נחמה מיוחדת לעתיד (ירמיהו ל"ג ז) – פירושם של אמת = שלום אמתי, ולא רעיון מוסרי של 'שלום', שעומד ומשלים לאמת – זהה אם כן חידוש מירחיק לכת של בנאות צרכיה זו. חידוש זה יופיע עוד פעמי אחת להרגעת המחלוקת על קביעת הפורים בסוף מגילת אסתר (ט' ל) – "דברי שלום ואמת", וראה הסבר המחלוקת והשלום, בסיום מאמרי 'אנשי הכנסת הגדולה' (לעיל הערא), על חילופי האיגרות בסוף מגילת אסתר.

²² הממחשה נפלאה לדילמה זו נמצאת במדרשי בראשית-רבא (פרשא ח'-ה) – "בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כתמים כתמים וחבורות חברות, מהם אומרם אל יברא, ומהם אומרם יברא [וזהו שכותוב, תהילים פ' יא-יב] – חדס ואמת נתגשו, צדק ושלום נשקו, אמת הארץ תצמץ, וצדקה משימים נשקף" – חדס אומר יברא [אדם] שהוא גומל חסדים; אמת אומר אל יברא שכיוו שקרים; צדק אומר יברא שהוא צדקה; שלום אומר אל יברא שכלו קטטה; – מה עשה הקב"ה? – נטול אמת והשליכו לארץ ... [ובGRA אדם]. גם האמת וגם השלום התייצבו בבית דין של מעלה נגד האדם, והקשר ברור ביניהם, אולם את האמת היה צריך להשליך ארץ, כדי שתצטמץ מן הארץ בחלוקת המאפשרת את בריאות האדם.

²³ יממות סה ע"ב; בבא מציעא פ"ז ע"א; וכן בבראשית-רבא פרשה מ"ח-כ- בא בלשונו של בר קפרא, ובהרחה בוייקרא-רבא פרשה ט'-ט'; וראה ההבדל הדק בין רשי' לרמב"ן על הפסוק "אני זקנת". במדרשי ידוע של רבי ישמעאל יש הסבר למחלוקת השם המפורש בפרשת סوطה, כאשר כל המטרה היא התמודדות מול קנאת איש לאשתו, כדי להשכנן שלום בינויהם – "גדור שלום, שם הגודל שנכתב בקדושה, אמר הקב"ה, ימחה על המים, בשビル להטיל שלום בין איש לאשתו" (ויקרא-רבא פרשה ט'-ט').

²⁴ בכפר דבריה שברמת הגלן נמצא משקוף מעוטר ובו כתובות – '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, שמדובר לא גלו לעקב בחיו את פשע המכירה.

סומא, אומרים לה, כלָה נאה וחסודה? והתורה אמרה, מדבר שקר תרחק!²⁶ – אמרו להם בית הלו לבית שmai, לדבריכם, מי שלקח מיקח רע מן השוק, ישבחו בעינו או יגנו בעינו? – הוא אומר, ישבחו בעינו! – מכאן אמרו חכמים, לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".²⁷

באופן דומה, גם המשפט המבוסס על דין צדק, איןנו עומדים, ואיןנו יכול לעמוד, בדרישות החסד והצדקה,²⁸ הרחמים וההתחשבות.

התורה זהירה בפירוש על מידת הדין בשתי זהירות נגידות – "ודל לא תהדר בריבו" / "לא טטה משפט אבינר בריבו" (שמות כ"ג ג/ו, וכן ויקרא י"ט טו), וכותב חזקוני²⁹ בפירושו (שם ו) – "למעלה הזהיר שלא יטנו לטובתו של עני מחמת רחמןות, וכן הוא מזהירו שלא יטנו לחובה".

אולם הדילמה מתגללה במלוא חריפותה בויאוך (הנוגע לשירות לפסוקי ذכריה, ולצירוף, "האמת והשלום", שבסוגיות gamra, סנהדרין ו ע"ב) על האפשרות של פשרה בדיין, רעיון שנקרא גם 'ביצוע', מלשון 'בעצם' – כמו שמחلك חתיכות כסף לשם שוחד³⁰.

לפי דעה זו, "ר' אליעזר בן רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצע, וכל הבוצע, הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע, הרי זה מנאץ³¹ ... אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר (שמות י"ח), "כי המשפט לא-להים הוא", וכן משה היה אומר "יקוב הדין את ההר!" – אכן עוברת הסוגיה בابت אחת ממשה לאהרן, ולדרך החותרת ל'משפט שלום' – "אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום³², ומשים שלום בין אדם לחברו ...". בהמשך מובאת

²⁶ בדיון בבית הספר לקצינים של צה"ל (בה"ד 1) על אופן הסיפור למשפחות שכנות של לוחמים, ובפרט, האם לחשוף מחדלים של הנופלים עצם, שגרמו לנפילתם, הבאתית את הויאוך בין בית דין הלו לבין כללה, כדי להמחיש שיש חובה מסוימת לא לפגוע בבני אדם, והוא אף גוררת על מידת האמת לדרכי בית הלו, ולפי ההלכה שנפסקה כמותם. אחד הקצינים, ממדריכי הצעירים, כתב לי פתק מרשים – 'אני מזדהה עם בית שmai'.

²⁷ כתובות ט"ב י"ז ע"א; ביטוי זה מופיע גם ²⁸ במשנה (כתובות פ"ט, פד ע"א) מצאו מחלוקת – "מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשים, והוא לו פקדון או מלאה ביד אחר – רבי טרפון אומר, ניתן לכושל בהםם. רבי עקיבא אומר, אין מרחמים בדיין, אלא ינתנו לירושים, שכולם צרכיהם שבואה, ואין היורשים צרכיהם שבואה ...".

²⁹ ר' חזקיה בר' מנוח, מאחרוני בית המדרש של תלמידי רשי' ביצהפת (מצע המאה ה-13). פירושו לتورה – 'חזקוני' – נחשב מאסף חשוב, אך גם מחדש בהבנת פשוטו של מקרא.

³⁰ השם 'ביצוע' מלשון 'בעצם', בא מבון, מבית מדרשם של השוללים פשרה בדיין בכל כוחם. המחייבים יאחזו מבון בשם 'פשרה', שנשמע חיווי. הוכחה יפה לכך נמצא במקילתא (יתרו פרשה ב'), שכיצבת בבירור נגד הסוגיה בסנהדרין, שם דיניהם יראי-אלים הם "אלו שעושים פשרה בדיין", ושנאי בצעם אלה "שושנאים [אפיקלן] ממון עצם"; וראה העරה 37 להלן.

³¹ ואולם, לדעה המחייבת פשרה בדיין, 'מנאץ' הוא רק מי שగזל, ועשה מצוה בגזל וمبرך עליה, ועל זה נאמר (תהלים י' ג) "כי הלו רשות על תאונות נפשו" ובעצם ברך – נאץ ה".

³² פירוש הביטוי הוא, שאין להתחשב בדיין, בשום שיקולים צדדיים, אפילו חשובים וגבויים כהר, והדין יקוב מנהרה בהר, ולא יתעקל ולא יתפתל. לכן, אשה עגונה שבעלה נעלם, והתיורה להינשא על ידי בית דין, שסمر על עד אחד, והנה חזר בעלה אחריו שנישאה לאחר, והדין קובע – "תצא מזה ומזה, והולך מזרד", ואמר על זה רבי אליעזר (מבית שmai) – "יקוב הדין את ההר" (במota צב ע"א).

³³ העמדה המיוחסת למשה היא "יקוב הדין את ההר", נראה מופיע תגובתו החריפה והקשה לחטא העגל שנעשה על ידי אהרן, ואולי גם לנוכח מקרים נוספים בהם קצף משה והקפיד מאד (ויקרא י' טז בשער החתאת; במדבר ט"ז-ז' בפרשת קorth, דתנן ואבirlom; במדבר ל"א י-ז בפרשת שבוי' המלחמה במדין). מאידך, הביטוי על אהרן שהוא 'אוהב שלום ורודף שלום', והמליצה ליכת בדרכו, נאמנה במשנה באבות (פ"א) מפני הלו ה Zukn, והוא אם כן אבי השיטה שתומכת ב'פשרה', וראה גם בה סוג של צדק, והדבר מתאים למגמי לעמדת בית הלו על שבח כל אלה שהיא "נאה וחסודה".

אין להניח שהלט המליך על דרך שמכונה לקבל את העגל, אלא שאמר את דבריו נגד קנא' בית שני, שהיה קרובים לבית שmai. כך יש להבין גם את התיאור המזעדי בתוספות שבת (פ"א-טז; בבבלי י' ע"א) ובירושלמי (שבת פ"א ה"ד), על ההכרעה בכוח, כשמי נגד הלו בגוררות י"ח דבר, בעיקר להרחקות מן

העמדה ההלכתית הפוכה – "ר' יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבעזען, 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, hei אומר, זה ביצוע (=פשרה).

מכאן נפתח דיון מרתוך 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 צדקתו, וצדקה, אין משפט – אלא, איזהו משפט שיש בו צדקתו, hei אומר, זה ביצוע (=פשרה).

از חזרת הסוגיה לדעה הראשונה, איך יסביר האיזון בין 'משפט וצדקה' הנזכר בכתב בדוד המלך? – "דן את הדיון, זיכה את הזכאי וחיב את החייב, וראה שנתחיב עני ממען – ושילם לו מתור بيתו (=מרקושו), זה 'משפט וצדקה', 'משפט' להזה ו'צדקה' להזה, 'משפט' להזה שהחזר לו מען, ו'צדקה' להזה ששילם לו מתור بيתו".³⁴

לדעת הראשונה, שמתאימה לשיטת בית שמאי,³⁵ אין שום מקום לפשרה בדיון, ו"יקוב הדיון את ההר" – لكن 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 בדיון, וזה מה שעשה דוד מלך ישראל.³⁶

לדעת 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 שalon ושםחה – "לא הרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיןיהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין" (דברי ר' יוחנן לסיכום הסוגיה, בבא-מציעא ל ע"ב).³⁷

סוגיה אחרת (סנהדרין לב ע"ב), ממדרשו של רבashi, חותרת לכיוון דומה בנסיבות חיים שבה הצדק לא מתנהל בבית משפט, אלא בדרכים – "כתב בצדק תשפט

הנקרים, "והיה אותו היום קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל", ולפי הירושלמי אף "היו הורגים בהם" תלמידי שמאי בתלמידי הלל; ויש לבאר, ששמאלי ראה בכך של הלל 'אפשרות של עגל', והלל בעדינותו העדיף את אהרן ואת דרכו על כל אלה שמשאליטים הלהכה בחרב, כמו בני לוי ומשה אחריו חטא העגל. כל זה מתקשר כמובן, לסוגיות זכריה בן אבוקול, חכם ירושלמי קנאוי עוד יותר ממשאי, שלא נתן להקריב את קרבן הקיסר, וגרם לפריצת מרד החורבן – ראה גיטין ט ע"א; והשווו לתיאורו של יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים נגד הרומים, ספר ב' פרק י"ג, פסקאות ב-ד.

³⁴ בסוגיות איוב (בבא-בתרא טו ע"ב) מיויחסת מידת זו לאיוב, שהיה "תם ישר וירא אל-הרים וסר מרעע", כי היה "ותרע במוינו", ומשלים הפרשים לסתור, למשל; ואיוב עצמו (כ"ט יב-יז; ל"א ט-כג) מתאר את מעמדו כשופט צדק לטובות יתומים וآلמנה, בעלי מומים ואביונים, ואף נשבע שנותן תמיד לדלים, מרכושו; מכאן עליה בירור שאיוב נהג גם במשפט וגם בצדקה, ומסתבר, ששילם מכיסו במקורה הוצרך, כדי לקיים שניהם.

³⁵ ראה הערה 33, לעיל.

³⁶ אמנים בהמשך הסוגיה מופיעה הסתייגות של רבבי [יהודה הנשיא] מהסביר זה לפוסוק ולדרכו של דוד המלך באיזון בין משפט וצדקה, ורבי סבור שהוצאת הכסוף מן החייב בדיון היא עצמה צדקה לו, מפני שהוא מוציאיה גזלה מביתו, ולפי תפיסתו זו, המשפט והצדקה זהים למגמר, ואין אצל רב כי שום מתח בינויהם.

³⁷ סוגיה זו דומה קצת לסוגיות שהובאו כאן, ויסודה בר' ישמעאל בר' יוסי, ששילם מכיסו פעריים עברו מטען עצים שהוא קשה לטעון כדילא יצטרך לטען עם הסוחב, אף שהוא פטור מהשבת אבדה, פרישה וטעינה, משום שהוא זקן ואין זה לפי כבודו, אבל עשה כן "לפניהם משורת הדין". על זה דרש רב יוסף את הפסוק שנאמר בעצת יתרו (שמות י"ח כ), ש"הדרך ילכו בה" ו"המעשה אשר יעשן" ככלים גם גמלות חסדים, וגם "לפניהם משורת הדין". סוגיה זו מתאימה לדברי המכילתא (יתרו פרשה ב'), שגם מסבירה מי הם דיניהם "יראי אל-הרים – שעושים פשרה בדיון", וגם מפרשת את דברי משה (בניגוד למסורת מה שבסנהדרין (ו ע"ב דלעיל)) – "ושפטתי בין איש – זה הדיון שאין בו פשרה; ובין רעהו – זה הדיון שיש בו פשרה, ושניהם נפטרים זה מזה כרעים"; וראה הערה 33 לעיל על סיבות החורבן.

עמיתך"³⁸, וכותב "צדק צדק תרדף" ... [צדק] אחד לדין, [צדק] אחד לפשרה – כיצד? – שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בה – אם עוברות שתיהן [יחד], שתיהן טובעות, זה בה – אם עלו שניהם, שניהם נופלים, בה אחר זה, שניהם עוברים – הא כיצד [יכריעו מי יקדם]? – טעונה ושaina טעונה,³⁹TypeIDחה שאינה טעונה מפני טעונה; קרובה ושaina קרובה,TypeIDחה קרובה מפני שאינה קרובה (שיש לה דרך אחרת יותר לידעה, וזהו הצד של דין); היו שתיהן קרובות [או] שתיהן רחוקות – הטל פשרה ביניהן, וועלות שכר זו לזו" (=כפיizi על הפסד يوم שוק וכד', וזהו הצד של פשרה).

לפי סוגיה זו, יש מקום ל'צדק של פשרה', אבל רק במקרים, שבהם אין אפשר להכירע לפי 'צדק של דין', דהיינו לפי אמות מידת צדקות (כמו 'טעונה' או 'רחוקה').⁴⁰

ההלהכה⁴¹ (בסוגיה הקודמת) בעניין האפשרות של פשרה במשפט קבועה, שיש מקום לפשרה בין הצדדים, אבל רק לפני שנגמר הדיון, ואילו אם "נגמר הדיון – אי אתה רשאי לבצע" (סנהדרין י ע"ב).

³⁸ ר' שמואן בן לקיש (=רישי לקיש) מפרש שם את סתיית הפסוקים כך שאין שם דילמה, כי במקום שיש חשש לדין מרומה צריך לחקור הרבה יותר, והוא "צדק תרדף", ולפי זה אין בתורה הצד של פשרה.

³⁹ מכאן בא המשל המפורסם של החזון איש' לדוד בן גוריון, ולפיו, יהדות התורה היא 'עגלת טעונה', והציבור הישראלי הכללי הוא 'עגלת ריקה', ולכן –TypeIDחה שאינה טעונה מפני טעונה". על סיפור זה היי' שתי תמיות – לא נראה לי ש'חזהן איש' שינה מלשון הגמara ונקט עгалות במקומות גמלים – ולא נראה שלא היה בכך גוריון מה להסביר, עד שפגשתי את יצחק נבון, מזכירו האישי של דוד בן גוריון ולימאים נשיא מדינת ישראל, והוא נכח בפגישת ההיא כמצחירו של ב"ג. הוא אישר באזני מורים ותלמידים בירושלים, שה'חזהן איש' דבר על גמלים, כלשון הגמara, ולא על עгалות כפי שספר אחר כך, וגם ציטט את תשובתו של דוד בן גוריון – "וכי אנחנו ריקים? – מה על מצאות יישוב הארץ, זכותם של המגנים עלייה?", ועוד עבר החזון איש' לטעון נגד חילולי השבת, ובן גוריון נזכר נגד 'כפייה דתית'. בשיחת ויכוח זו הונחו איזוסדות לחלוקת התמחויים בין הציבור הישראלי הכללי הטעון בבעינן הארץ והמדינה, ובצת'ל, לבין 'יהודת התורה' שטעונה בספריות הדורות של עולם הישיבות. מי שלא יוצג שם היו הציונים הדתיים, מהם נראה חשש בגין יותר מאשר מן החדרים, בכלל רצונם לחבר המתחויים, להתמודד על התורה מול החדרים, ולהתמודד מול כל הציבור הישראלי על הובלת המדיניות.

⁴⁰ כיוון ההכרעה שונה בשתי הסוגיות – בסוגיית זכות קדימה בדרכיהם, מוצאים תחילת את הזכיות הצדיקות, ככלומר, קודם מישדוח ולוחץ יותר – טעון, רחוק וכד' – ורק בהיעדר הצד של דין נזקקים לצורך של פשרה, ומשתמע מהביטוי 'טל פשרה בגין', שהפשרה יכולה להתקבל בהטלת גורל, שלא יהיה מקום לשום טעונה אחר כך. אולם בסוגיית פשרה בדיון, הולכת ההכרעה בכיוון הפוך – תחילת שואלים הדינים את בעלי הדיון: "בדין אתם רוצים או בפשרה?", וכל זמן שלא נגמר הדיון, מוצאה לעשות פשרה, ורק אם נגמר הדיון ברור לו, איפלו אם טרם הוכרה, בדברי התוספות בסוגיה, ד"ה נגמר הדיון; ומקרה של חייב שבואה, עדיף להתאפשר מאשר להישבע אפילו אחרי פסק דין, בכלל חומרה השבואה אפילו על אמרת.

⁴¹ וזה לשון הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק י"ב-ז): "מוצאה לומר לבעל דין בתחילת – בדין אתם רוצים או בפשרה? – ... וכל בית דין שעושים [בז] פשרה תמיד, הרי זה משובח, ועליו נאמר 'אמת [המשפט שלום שפטו בשעריכם – אי זהו משפט שיש עמו שלום? הוא אומר זה ביצוע. וכן בדין הוא אומר 'יהי דין שעשה משפט וצדקה לכל עמו, אי זהו משפט שיש עמו שלום? הוא אומר זה ביצוע, והוא הפשרה. במא דבריהם אמרוים, קודם גמר דין, אעפ"פ שמען [הדיין] דבריהם יידע להיקן הדיון גוטה, מוצאה לבוצע, אבל אחרי שגמר הדיון ואמר – איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב – אינו רשאי לעשות פשרה בגיןם, אלא יקוב הדיון את הר... יפה כח פשרה מכל הדיון, שני הדיברות (=אנשים פשוטים) שדנו, אין דיניהם דין, יש לבעלי דין [רשות] לחזור בהם, ואם עשו פשרה וקנו מידם (=בקניין), מפני שפשרה צריכה קניין, אין יכולם לחזור בהם". בשולחן ערוך חושן משפט (סימן י"ב-ה) מוסיף עוד כמה הלכות בפשרה –

א. פשרה צריכה להיות צודקת, ואסור להטות אותה לטובות צד אחד, כשם שאסור להטות משפט.

ב. גם אחרי גמר דין יכול איש אחר שאינו דין לעשות פשרה, שלא במקום המשפט.

ג. אין בית דין יכול לכפות על הצדדים להיכנס לפנים ממשורת הדיון, גם כשנראות להם שהדבר ראוי (ויש

פוסקים רבים שחלקו, וקבעו שרואין לכפות על>User לעשות לפנים ממשורת הדיון, וגם כתבו שנגנו לכך).

ד. מותר לבית דין לפ███ן ויתור במנון יתומים מחוץ לשורת הדיון, כדי להשיקטים ממრיבות, ולקיים את

השרה בגזרת חרם, כדי שלא יחויבו לריב כאשר יגדלו.

ה. יש כח לדין לעשות דין כגון פשרה, במקומות שאין הדבר יכול להתרבר.

ו. בית הדין חייב לחזור את הדיון, ואני רשאי להשאירו תלי ועומד.

לטיכום, החידוש הגדול של נבאות זכריה, מצא את מקומו בתחום מערכת המשפט היהודי, ובתקופתנו, גם במערכת המשפט הכללית.⁴²

בתרבויות הכלליות, גם המודרנית, נותרה דילמה חריפה, והדרך למו"מ שיניב 'שלום' של פשרה' יחד עם 'אמת ומשפט', חסומה במקרים רבים בגל התעקשות על 'אמת' ללא פשרות.⁴³ בנסיבות זו בדיקת 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 שלו'⁴⁴ – וגם בזיה עדין רחוק השלום מן החברה האנושית, ובכל מקרה, דרך צאת איננה מתאימה לנבואה.

הפתרון הנבואי יכול להיות די קרוב לרעיון 'האמת החלקית' של כל אחד, בייחוד כאשר 'האמת' העילונה היא 'חותמתו של הקב"ה' בכל מילאה,⁴⁵ ואף ה'שלום' הוא 'שמו'⁴⁶ של 'עשה שלום במרומיו' (איוב כ"ה ב'). בני האדם יכוליםאמין להתקרב אל ה'אמת' ואל ה'שלום', ולדבוק בהם בכל כוחם, אבל מtoo מודעות ל החלקיות המוגבלת שלהם.⁴⁷ בראייה צאת, ה'אמת' וה'שלום' נשאים בשלהם, אך בני האדם מנעים מהקייף את השלמות, ואיןם יכולים להתיימר שככל 'האמת' וכל 'השלום' בידם, זה מוצמצם את כוחם להפוך את תפישת האמת מצדים למניע של מאבקים ומלחמות.⁴⁸

לפייך, הייעוד הנבואי הגדול של חיבור האמת והשלום, הופך אפשרי, דווקא כאשר שניים באים מאת ה', חותמים בחותמו ושלמים בשמו, ובני האדם כולם מצטיינים בעונווה, שמכירה במגבלוותיהם.⁴⁹

מצב דומה אפשר למצוא בחיבור של צדק ומשפט עם חסד וرحמים. מידת הדין הצודקת בלבד, עלולה ליצור חברה אכזרית, שגם הצדקה שלה הוא חלקו, ווסף להתומות – "לא הרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיןיהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין" (בבא-מציעא ל ע"ב).

בלי חסד וرحמים אי אפשר לקיים חברה ראויה, מפני שהצדקה האנושי הוא מוגבל, ופעמים רבות מתנגש צדק בצדקה, והתנוגשות צאת מולידה שנאה ואלימות. איזון בין דין וرحמים הוא הכרחי, אבל האם הוא יכול לדמות במעמד של איזון צודק?⁵⁰

⁴² במשפט הישראלי רוחות הצעות פשרה לפני פסק דין, ממש כמו בהלכה, ובשנים האחרונות יש הרחבה ומשמעות של דרכי גישור, פישור ובוררותesimal נאטרנטיביה להריצת דין, ובתי משפט מעודיפים את צדק הפשרה, ככלו התקבלה על הדעת ועל הלב, הכרעת ההלכה והמשפט העברי בונושא זה.

⁴³ 'אמת' ליבורית מתנגשת עם 'אמת' סוציאליסטית, ושתייהן נאבקות מול ה'אמת' של הקולקטיבים; 'אמת' חילונית של קידמה ומדוע מנסה לרשף את ה'אמת' הדתית, וזה חזרה ומתחזקת; ועוד כי"ב.

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

⁴⁵ שבת נה ע"א.

⁴⁶ וקרא-רבא פרשה ט-ט.

⁴⁷ זו השקפותו של הראי"ה קוק על שלום הדעות השונות, ראה אורות הקודש א', חכמת הקודש ח-טו; וראה אורות הקודש ד', מאמר 'הענוה האצטילית' ומאמר 'השלום'; וראה במובאו לעבודת הד"ר שלוי – 'המקור הכספי של השראה וסמכות במשנת הראי"ה' (אוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט) עמ' 7-5, 57-24.

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

⁴⁹ הראי"ה קוק, שmono קבצים, קבץ ו'-קבפט; קבץ ז'-קבג; קבץ ח'-רנט.

⁵⁰ זו הדילמה שהזוכה לעיל בהרבה בסוגיות הצדקה והפשרה – האם יש לפשרה כוח של צדק?! – אחד הקשיים הגדולים ביותר בהשגת פשרה הוא בתפיסה כחלשה שאין בה אמת וצדקה.

מנקודת מוצא של "אמת הארץ תצמץ, וצדק משמעים נשקף" (תהלים פ"ה יב), על פי ההבנה של חז"ל⁵¹ שהאמת המוחלט הושלכה לארץ בראשית הבריאה, וממנה היא צומחת במנוחים 'ארציים'.⁵² גם האיזון בין צדק ובין צדקה, בין דין ומשפט ובין חסד וرحמים, הוא לא רק נחוץ וחיווני, אלא גם נשא ברכה מאות ה' איזון צדק (=צדק של פשרה), בהיותו חותר לשלהות העליונה במידה המירבית האפשרית לאדם.

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

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

{זכירה ח-ט} כה אמר ה' צ-באות –

צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשרי

יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה [ולمعدים טובים – והאמת והשלום אהבו]
קרי להו צום וקרי להו ששן ושמחה? (= קורא להם צום, וקורא להם שמחה?)
בזמן שיש שלום, יהיו לששון ולשמחה. אין שלום, צום?

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

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

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

⁵² ראה בעבודת הד"ר שייל על הרוב קווק, פרק שני, עמ' 255-264.

⁵³ ראה הערה 16 לעיל; וראה מאמרי יומם יסוד היכל ה', לפי נבואות חגיג וזכירה, מגדים י"ב (תש"ג), וגם באתר שייל ybn.co.il.

⁵⁴ לעיתים קרובות, אין המקור נזכר במפורש בסוגיות, מפני הקיצור במסורת, במיוחד כאשר המקור היה ברור מכך לקדמוניים (ונעלם מיini אחרים, מפני שלא נתפרש בסוגיה). פעמים רבות ניתן לעמוד על כך מתיוך לשון המדרש או המאמר בסוגיה – העמדת 'גזרת המלכות' לעומת 'שלום' קרובה מאוד לשלון הפסוק – "וליזא ולבא אין שלום מן הצר, ואשלח את כל האדם איש ברעהו", ותייאור זה הולם לבדוק את ימי 'גזרות' בתודעת החכמים, כיודע במדרשים ובסוגיות על 'שלפי שמד', וככ'.

אמר רב פפא שניי (= שונה) ט' באב הוואיל 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 והפיקתם לימי שzon ושמחה תלוי בשלום שנזכר בנבואה. לפי עינונו בדברי הנביא יש לשלום שני מבנים – השלום המוסרי מבפנים, והשלום החיצוני מגזרות המלכות. لكن, יש במסקנת הסוגיה שלושה מצבים – צום – שzon ושמחה – מצב בניין, שבו שלושה צומות תלויים בבחירה, ואילו ט' באב נשאר תמיד חובה, מפני שהוכפלו בו צרות.

אולם גם הצורות שהוכפלו, אין הסיבה הבלעדית לצום תשעה באב, אלא, שהצרות הכהלות האלה מעידות בנו, ומצירות לנו את הסיבות שגרמו לאותן הצורות, כדי שנראה בצום הזדמנויות של תשובה ותיקון.

אכן, כך בדיקן פירוש הרמב"ם, וכך כתוב בהלכות תעניות (פרק חמישי):

א יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצורות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למשינו הרעים ומעשה אבותינו שהוא כמשינו עתה⁵⁵ עד שגרם להם ולנו אותן הצורות. 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 להם גלותן.⁵⁶ ועשיריו בטבת שבו סמך מלך בבל נבוכדןאצ'r הרשע על ירושלים והביאה למצור ובעזוק. ווי'ז בתמוז חמשה דברים אירעו בו. נשתרבו הלוחות. ובטל התמיד מבית ראשון. והובקעה ירושלים בחורבן שני. ושרף אפוסטומים הרשע את התורה. והעמיד צלם בהיכל:

ג ותשעה באב, חמשה דברים אירעו בו. נגזר על ישראל בדבר שלא יכנסו הארץ. וחרב הבית בראשונה ובשנייה. ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה והיו בה אלפיים ורבעות מישראל והיה להם מלך גדול ודימיו כל ישראל וגולי החכמים שהוא מלך המשיח.⁵⁷ ונפל כיד הרומיים ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש. ובו ביום המוקן לפורענות הרשע טורנוזרופוס הרשע את ההיכל ואת סביבו לקיים מה שנאמר "ציון שדה תחרש":

⁵⁵ בדומה לדעת הרמב"ם, שخطأ החורבן שרירים וקיימים גם בימי, וمعنى מה שאמרו במדרש (ליקוט שמעוני תנוף), לתהילים קל"ז – "ללא עשה תשובה".

⁵⁶ ירידת שארית הפליטה למצרים בנגדע עמוק לדבר הנבואה (ירמיהו מ"א-מ"ד) הייתה תוכאה ישירה מרצח גדליה בן אחיקם.

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

ד ואربעה ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה⁵⁸ צום הרביעי וצום החמישי וגוי. צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שהוא בחודש הרביעי. וצום החמישי זה תשעה באב שהוא בחודש החמישי. וצום השביעי זה שלשה בתשרי שהוא בחודש השביעי. וצום העשירי זה עשרה בטבת שהוא בחודש העשירי:

ההלכה הפסוכה ברמב"ם מסכמת את דברי הנביא זכריה עם סוגיות התלמוד, והכל מכון לעיקרו אחד – החורבן והצרות הם רק הגורם המעוור להיזכר בעוונות שגרמו לצרות וחורבן, ולעורר את הלבבות לתשובה, כדי למנוע צרות וחורבן.

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

והנה, גם אחרי דברי הנביא המפורשים, ואחרי סוגיות התלמוד, ואחרי ההלכה ברמב"ם המובאת במשנה ברורה', הדעה הרווחת הציבור הכספי והטורני, שהצרות וחורבן הם סיבות הצומות, אף מרבים לדבר על מאיצים להעמקת התודעה של 'חסרון המקדש'⁵⁹, אך כמעט שאין עוסקים בשאלת הרלבנטית והאקטואלית, איך מתמודדים עם הסיבות שגרמו לחורבן, ולא רק שנת חינם, אלא גם "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם ... חסד וرحمים עשו איש את אחיו ...", כדי למנוע צרות וחורבן.

תודעה זו עדין לא חלה ללבבות⁶⁰, ועודין לא חדרה להכרה הרחבה אפילו הציבור הטורני, למורות אף שנים של צמות, שמקורות בדברי הנביא זכריה, אולם מבלי לעין קרוא בדרכיו. 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 ראוייה לבניין שלם.

⁵⁸ 'קבלה' בלשון קדמוני ובלשון הרמב"ם הוא ביטוי מיוחד לדברי הנביאים !

⁵⁹ אף אני, בצעירות, עסקתי הרבה בברכה, ואף כתבתי (בבטאון נוער 'בעצם', לקראת ט' באב תשל"א) מאמר בשם – 'היכן ביתנו האמיתית?!'. בשנים תשל"ח-תשמ"ב הקמתי עם כמה חברים את אגודה 'אל הר ה', וידמתי מאמץ ציבורו לחזק איחזתנו בשעריו הר הביתי, ולמנועת נסיגתנו ממנה. כוח רב שאבתי מהzechot' שדיבכני ה'א-להי' מערכות ישראל, לעמוד על הר הבית בששת הימים, כחיל בצה"ל, בחטיבת הצנחנים. מושר הרצאי"ה קוק לא תمر בכוון זהה מעולם, מפני שהלך כנראה בשיטת הגר"א, שפירים את פסוק שיר השירים על שלוש השבועות, לא על ארץ ישראל, אלא רק על בניין בית המקדש, שצרך לבוא ב'Ấתערותא דלעילא', בניגוד לבניה של ארץ ישראל שבא ב'Ấתערותא דלעתא'; וכן אמר לנו הרצ"ה – "ב'יחוס לבית המקדש, אמי מנטורי קרתא". אכן, לימות ראיינו שצריכים להיות ראויים לעלות בהר – "מי יעלה בהר ה',ומי יקיים מקומות קדשו? – נקי כפים ונבר לבב ..." (תהילים כד-ג-ד).

⁶⁰ באחת הפעמים שלמדתי שייעור זה בירושלים, לקרואת ימי הצומות, קם אדם מבוגר ושאלי בתדעה – 'אם כך הדבר, נצטרך לصوم לעולם?!' – שאלתי אותו, 'שיבנה בית המקדש אתה מאמין?' – אמר לי, 'כן!' – 'ושנאה רואים לו, זה תלי' בנו!' – אמר לי, 'לא' – שאלתי, 'מדוע?' – אמר לי, 'כי בית המקדש תלוי בקבב'ה, ולהיות רואים לו, זה תלי' בנו!' – אמרתי, 'אני מאמין שיבנה בית המקדש כאשר נהיה רואים לו.' בסוף ההלוייה של מורת מורי הדור הקודם, נחמה ליבוביץ' ז"ל, פגשתי את הרב ישראלי אריאלי, שהקים את 'מכון המקדש' – אמר לי, 'נתראה בקרובן פסח!' – אמרתני לו, 'היה רצון שנייה ראויים לך' – אמר לי, 'מה זה חשוב? אנחנו מצוים על כך!' – אמרתני לו, אף על פי כן, 'היה רצון שנייה ראויים !!'.