



בין משפט לצדקה

אסף כהן

ראשי פרקים:

- א. שורשיו הקדומים של קונפליקט המשפט והחסד
- ב. שילוב המשפט והחסד במלכות יהודה
- ג. התיקון של יהודה
- ד. "בימי שפוט השופטים" - השילוב בין צדקה למשפט במגילת רות
- ה. הרקע לסיפור המגילה - פתיחה מול סיום
- ו. מגילת המשפט
- ז. מגילת החסד
- ח. שינוי המגמה בדמותו של בועז
- ט. הוספת מידת החסד למגילה
- י. "ויהי ביתך כבית פרץ"
- יא. "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו"
- יב. הסיבה לחורבן הבית השני
- יג. הדרך לגאולה - "שמרו משפט ועשו צדקה"

שורשיו הקדומים של קונפליקט המשפט והחסד

עולמנו מלא בניגודים רבים שעלינו ללמוד לחיות אתם, לא רק כיחידים אלא גם כציבור. אחד מהניגודים הבסיסיים שהעולם מתמודד אתו מרגע בריאתו, הוא הניגוד בין מידת הדין ומידת החסד. כשאדם עושה חסד ממילא הוא חורג מהאמת המוחלטת. אך מאידך, אי אפשר ללכת רק על פי האמת כי האמת לא נותנת לנו כבני אדם סיכוי לתיקון או הזדמנות שנייה. למעשה זהו הקונפליקט הנמצא ביסודו של העולם, ומאחריו נמצאות נפילות רבות כפי שנראה בהמשך.

הפירוד בין דין לחסד (או בין אמת לשלום) הוא הכרחי על מנת שהעולם יתקיים. חז"ל היטיבו לתאר זאת במדרש:

אמר רבי סימון: בשעה שבא הקב"ה לבריאת אדם הראשון, נעשו המלאכים כתות כתות, מהם אומרים יברא ומהם אומרים אל יברא. חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, אמת אומר אל יברא שכלו שקר. צדק אומר יברא שהוא מלא

צדקות, ושלוש אומר אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה, נטל אמת והשליכו לארץ, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייא שלך תעלה אמת מן הארץ, הדא הוא דכתיב: 'אמת מארץ תצמח'.¹

הוויכוח הוא לא ויכוח סתמי, יש להניח שהאמת והשלום לא ממש דברו, אלא שבטבע הווייתם כשהם בכפיפה אחת אין קיום לאדם, לא מצד האמת ולא מצד השלום, ולכן יש להפרידם כדי ליצור קיום לעולם.

בסיפור הראשון על בריאת העולם (פרק א בבראשית), הקב"ה מופיע בשם "אלהים", שהוא התגלותו בעולם במידת הדין. אך בסיפור בריאת העולם השני (פרק ב) מופיע הקב"ה בשם "ה' אלהים" שהוא שיתוף התגלות הדין והרחמים יחד. חז"ל הסיקו מכך שחל שינוי בין המחשבה של בריאת העולם למעשה הבריאה עצמו וז"ל:

'ברא אלהים'² ולא נאמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה במדת הדין לברוא את העולם, וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד במדת הדין לבדה, שיתף עמה מדת הרחמים, שנאמר: 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.³

לכן בפרק א, שהוא מחשבת הבריאה, השם "אלהים" הוא הדומיננטי, ובפרק ב, שהוא מעשה הבריאה עצמו, מופיע השילוב "ה' אלהים". שילוב זה מופיע בעקביות עד פרק ד, כלומר, עד גירוש האדם מגן עדן, ומשם ואילך מופיע השם "ידוד" ללא שום תוספת.

הרמב"ן מפנה את תשומת ליבנו לשימוש דומה של שני השמות הללו בסיפורי דור המבול ודור הפלגה: "והסתכל כי בכל עניין המבול הזכיר 'אלהים', ובכל עניין הפלגה הזכיר השם המיוחד".⁴

אכן, המבול מהווה מעין בריאת עולם מחודשת, וגם בריאה זו מתחילה במידת הדין שמשמדה את העולם הקודם, המעוות, ומסתיימת במידת הרחמים הנותנת סיכוי לעולם, גם לאחר החטא, להיבנות ולהיוולד מחדש.⁵ אין לעולם קיום בלי האיזון הנכון

1. ילקוט שמעוני תהלים רמז תתלד

2. בראשית א, א

3. בראשית ב, ד מדרש אגדה בראשית א, ד"ה "בראשית ברא"

4. רמב"ן בראשית יא, ב

5. כאן לא מופיע הצירוף "ה' אלהים" שמציין את שלב הביניים של שיתוף הדין והרחמים, למעט הביטוי "ברוך ה' אלהי שם" (בראשית ט, כו), שמופיע בדיוק בין המבול לדור הפלגה.

בין דין לחסד. רבן שמעון בן גמליאל ניסח זאת במשפט אחד: "על שלושה דברים העולם עומד: על האמת ועל הדין ועל השלום"⁶, זהו יסוד הקיום של העולם.

ואם הפרשיות בראשית ונח מדברות על הצורך היסודי הזה בבניין העולם בכלל, הרי שההפטרות של פרשיות אלו מדברות על הצורך הזה בהנהגת עם ישראל בפרט.

הפטרות בראשית מתחילה במידת הדין שתתגלה לעתיד לבוא כנגד הרשעים:

ה' כגיבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה יריע אף יצריח על אויביו יתגבר. החשיתי מעולם אחריש אתאפק כילודה אפעה אשם ואשאף יחד. אחריב הרים וגבעות וכל עשבם אוביש ושמתי נהרות לאיים ואגמים אוביש.⁷

הנביא ישעיה מתאר כאן את החרבת העולם הקודם (העולם שלנו) כהקדמה לבניית העולם החדש וכינון הסדרים החדשים, ולכך נחוצה מידת הדין. אך בסוף ההפטרה משותפת מידת הרחמים בהנהגת ישראל:

כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטפוך כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך. כי אני ה' אלהיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיך.⁸

גם בהפטרות נח מבטיח הקב"ה שלא ישתמש במידת הדין בלבד בהנהגת העם, ואף יותר מכך - שהנהגת החסד תהיה דומיננטית יותר:

כי כאשר עזובה ועצובת רוח קראך ה' ואשת נעורים כי תמאס אמר אלהיך. ברגע קטן עזבתיך וברחמים גדולים אקבצך. בשצף קצף הסתרתני פני רגע ממך ובחסד עולם רחמתיך אמר גואלך ה'. כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי עוד מעבור מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך.⁹

כשם שהקב"ה נשבע במי נח שמידת הדין לא תשלוט לבדה בעולם, אלא בשיתוף עם מידת הרחמים, כך נשבע גם לעם ישראל שמידת הדין לא תשלוט בהנהגתו אלא לזמנים קצרים, אך עיקר ההנהגה תהיה בחסד.

6. אבות פ"א מ"ח. המילה "אמת" כאן פירושה שילוב בין דין ושלום

7. ישעיה מב, יג-טו

8. ישעיה מג, ב-ג

9. ישעיה נד, ו-ט

שילוב המשפט והחסד במלכות יהודה

ואמנם בהמשך ההיסטוריה ניתן לראות שילוב זה בין משפט לחסד כאבן יסוד בבניין האומה הישראלית. האבות עברו תהליך שיצר עם שמהותו היא שילוב זה. בתחילה בדמותו של אברהם שעבודת ה' אצלו הייתה במידת החסד, בהמשך יצחק שמייצג את מידת הגבורה או הדין (פחד יצחק), ובסופו של דבר האיזון בדמותו של יעקב איש האמת או התפארת שהוא השילוב הבריא בין שתי מידות אלו¹⁰.

גם בדור ההמשך של יעקב הקונפליקט הזה משחק תפקיד מרכזי. אחד הבנים שנדרש להתעמת עם הקונפליקט הזה הוא יהודה.

יהודה מתגלה לנו כמנהיג מלידה כמעט, אך למרות מנהיגותו או אולי דווקא בגללה, הוא מסתבך בקבלת החלטות. מחד - הוא תקיף בדעותיו והשקפותיו, ומאידך - הוא לא מתנהג כמו שמעון ולוי, אלא מתחשב גם במציאות סביבו.

כששמעון ולוי מצדיקים את מעשה שכם, הם אומרים ליעקב: "הכזונה יעשה את אחותנו"¹¹. אין ליעקב תשובה מפני שהם צודקים לגמרי, אבל להיות צודק זה לא תמיד מספיק.

לעיתים לא צריך לבצע את הדין היבש, אלא לראות את התמונה הכוללת. במקרה הזה האמת האבסולוטית הייתה מסוכנת, כמו שאמר להם יעקב לפני כן: "עכרתם אתי להבאישני בישוב הארץ בכנעני ובפרזי ואני מתי מספר ונאספו עלי והיכוני ונשמדתי אני וביתי"¹². ואכן, לטווח ארוך אנו מגלים שהצדק עם יעקב, יעקב ובניו נאלצים שוב לנדוד, וגם בדרכים נשקפת להם סכנה מיושבי הארץ שבנס לא פוגעים בהם כמו שנאמר בפסוק: "ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבתיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב"¹³.

10. נקודה זו מופיעה במדרשי חז"ל רבים ברמיזה, אך במפורש מופיעה בעיקר בזוה"ק: "וכל חד וחד מאבהן ידע ליה לקב"ה מגו אספקלריא דיליה אברהם ידע ליה מגו חסד דאיהו מדת הגדולה מדת החסד ימינא דמלכא ועל דא אחיד בה ולא שביק לה לעלמין ועביד טיבו עם בני נשא ואוקמוה דהא עובדוי סליקו ליה בהאי דרגא. יצחק ידע ליה בדרגא דגבורה דאקרי פחד יצחק ודחיל ליה לעלמין. יעקב ידע ליה מגו דרגא דתפארת דאיהו כליל מחסד ומפחד ואקרי אמת ואחיד בה" (זוהר חדש כרך א פרשת וירא דף מד עמוד ב).

11. בראשית לד, לא

12. שם לד, ל

13. שם לה, ה. עיין בספר הישר פרשת "וישלח" (עמ' קלב-קנא בהוצאת מישור), שם מופיע תיאור נרחב של מלחמות שנערכו בין בני יעקב למלכי כנען בעקבות מעשה שכם.

יהודה, לעומת זאת, ניחן בתכונה הזאת: הוא המנהיג, הוא הקובע, אבל הוא יודע לראות את התמונה הרחבה ולהתחשב בתנאי המציאות.

האירוע הראשון בו יהודה עומד במבחן המנהיגות, הוא כמובן מכירת יוסף¹⁴.

צריך לזכור שגם יוסף לא היה נקי בכל הסיפור הזה, בהחלט יש טענות גם אליו ואף יותר מזה, הוא שותף בחטא הזה לא פחות מאחיו, הוא הביא את דיבתם רעה ועשה עוד כמה מעשים שלא תרמו לטיב היחסים בינו לבין האחים¹⁵. האחים לא סתם רצו להרוג אותו, היו להם כל הסיבות לכך והם עשו זאת בדין, כפי שחז"ל אומרים¹⁶ שאף הקב"ה השתתף אתם בחרם שעשו אחר כך. מבחינת האמת הכל היה נכון.

אלא שאז מגיע יהודה ואומר להם "רק רגע" - "מה בצע כי נהרוג את אחינו וכיסינו את דמך"¹⁷. אם עד עכשיו יוסף נקרא "הלזה", "בעל החלומות" וכדו', יהודה בא ומזכיר להם שהוא קודם כל אח, ואח לא הורגים גם אם זה מגיע לו בדין. כך יוסף ניצל בזכות הנהגתו של יהודה.

אבל זו לא הצלה מושלמת. מאוחר יותר כשהאחים מבינים מה הם עשו הם באים בטענות ליהודה: למה לא מנעת גם את המכירה? המלכנו אותך למלך כדי שבכח הסמכות שלך תוביל אותנו בדרך הנכונה, ואמנם באופן חלקי הצלחת, אבל היית מסוגל ליותר. בד בבד עם הסמכות של המלך שזורה גם האחריות שלו.

אכן בעקבות המכירה, שלטון יהודה מתחיל להתערער:

'יורד יהודה מאת אחיו' - למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף, ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו: אתה אמרת למכרו, אלו אמרת להשיבו היינו שומעים לך¹⁸.

14. המדרש (ב"ר פר' פד) מסביר שכאן לראשונה יהודה מתגלה כמלך: "זי אמר יהודה אל אחיו וגו' - א"ר יהודה בר אילאי, בשבח יהודה הכתוב מדבר, בג' מקומות דבר יהודה בפני אחיו ועשו אותו מלך עליהם: זי אמר יהודה אל אחיו' (בראשית מד) זי בא יהודה ואחיו', (שם) ויגש אליו יהודה' (שם)".

15. מדרש שכל טוב בראשית לז: "זהו נער", מתגעגע כנער ועושה מעשה נערו, מתקן שער, מתלה בעקיבו ... זי בא יוסף את דבתם' עיקר מלת דבה לשון סתר, ודומה לדבר, דובב שפתי ישנים' (שיר השירים ז, י): 'רעה', לשון הרע דרכו ליאמר בסתר, במרגלים כתיב זיוציאו דבת הארץ' (במדבר יג, לב), שהוציאו מלבם, וביוסף כתיב זי בא', כי מה שהיה מדבר עליהם לא היה אלא לפני אביהם בלבד, ואעפ"כ נענש: איזה דבה הביא? ר' מאיר אומר כך אמר חשודין בניך על אבר מן החי, אמר הקב"ה חייך אפי' בשעת הקלקלה הן שוחטין, שנאמר זישחטו שעיר עזים' (בראשית לז, לא)".

16. עיין תנחומא וישב ב, וברש"י בראשית לז, לג.

17. בראשית לז, כו

18. רש"י לח, א

התיקון של יהודה

בהמשך האירועים יהודה מקבל הזדמנות לחזור למעמדו על ידי תיקון הנקודה שבה נפל, דהיינו שילוב נכון בין דין לחסד.

ההזדמנות הראשונה של יהודה לתיקון מגיעה כאשר מודיעים לו: "זנתה תמר כלתך"¹⁹, הוא מייד פוסק - "הוציאוה ותשרף"! ונשאלת השאלה: מכח מה רשאי יהודה לשפוט אותה, לכאורה אין לו שום סמכות משפטית, ויותר מזה, מה חטאה של תמר עבורו היא מתחייבת שריפה?

אומר הרמב"ן במקום:

ונראה לי שהיה יהודה קצין שוטר ומושל בארץ, והכלה אשר תזנה עליו איננה נדונת כמשפט שאר האנשים, אך כמבזה את המלכות, ועל כן כתוב: 'ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף', כי באו לפניו לעשות בה ככל אשר יצווה, והוא חייב אותה מיתה למעלת המלכות, ושפט אותה כמחללת את אביה לכבוד כהונתו, לא שיהיה דין הדיוטות כן.²⁰

יהודה משתמש בסמכותו כמלך להענשת תמר, אך כשהוא מגלה את התמונה האמיתית הוא לא מתבייש לחזור בו: "ויאמר צדקה ממני"²¹. יהודה על פי דין, יכול היה להוציאה להורג אחרי שהודה במעשהו, שכן הוא עשה זאת בשוגג - "ויחשבה לזונה"²², ואילו היא הזידה וזינתה במודע. אולם יהודה יודע שתמר לא זינתה מתוך תאוה או איבוד שליטה, אלא עשתה את העבירה "לשם שמיים", ולכן לא מתבייש להודות בטעותו ולחזור בו.

גם הסימן שנותנת תמר ליהודה אינו סתמי. החפצים, אומר הרמב"ן, מסמלים מלכות:

ויתכן עוד כי היה ליהודה חותם כצורת אריה או צורה אחרת ידועה כמושלים, והיו בידו פתילים שבהם כצורה ההיא לצייר בה. והמטה היה בידו כמשפט שליט ונוגש, כענין שכתוב: 'מטה עוז שבט למשול'²³, וכתוב 'לא יסור שבט מיהודה'²⁴, ואלה נתן בידה.²⁵

19. בראשית לח, כד

20. על פי חז"ל אביה של תמר היה שם ולכן היא נידונה כבת כהן שזנתה.

21. בראשית לח, כו

22. שם לח, טו

23. יחזקאל יט, יד

24. בראשית מט, י

25. רמב"ן לח, יח

תמר אומרת ליהודה: נכון, אולי אשמה אני על פי הדין, אבל תפקידך כמלך לנהוג במידת החסד כשראוי ונכון לנהוג בה ולראות את התמונה הכוללת, אל תחזור על "מחדל יוסף"²⁶. יהודה עומד באתגר, מתחשב באווירה שגרמה לתמר לפעול כפי שפעלה ("צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני"⁴⁷), ובכך מתקן את מה שפגם במכירת יוסף. מכל סיפור המשפט והחסד הזה, יוצא ילד בשם פרץ, אותו פרץ שבעוד כמה דורות יצא ממנו בעוז (עליו עוד ידובר בהמשך).

ההזדמנות השנייה לתיקון מגיעה מאוחר יותר, ומספק אותה לא אחר מאשר יוסף עצמו. במעשיו של יוסף במסווה מלך מצרים, הוא מראה לאחים שמערכת משפט המבוססת על הדין בלבד אינה מציאותית. לפי הדין אחי יוסף היו צריכים להירקב בבית האסורים עד יומם האחרון בעוון ריגול, ובנימין היה צריך להיות עבד בעוון גניבת גביע המלך.

יוסף סוחט מיהודה הרצאה שלמה בנושא חשיבות החסד וההתחשבות בתמונת המצב הכוללת ולא רק בעובדות היבשות:

וַיֹּאמֶר עֲבֹדְךָ אֲבִי אֵלֵינוּ אַתֶּם יָדַעְתֶּם כִּי שְׁנַיִם יָלְדָה לִּי אִשְׁתִּי. וַיֵּצֵא אֶחָד מֵאֲתֵי וַאֲמַר אֵךְ טָרַף טָרַף וְלֹא רָאִיתִי עַד הַנֵּה. וְלִקְחַתֶּם גַּם אֶת זֶה מֵעַם פְּנֵי וְקִרְהוּ אִסּוֹן וְהוֹרַדְתֶּם אֶת שִׁיבְתִי בָרְעָה שְׂאֵלָה. וְעַתָּה כִּבְאֵי אֵל עֲבֹדְךָ אֲבִי וְהִנְעֵר אֵינְנוּ אֲתָנּוּ וְנִפְשׁוּ קְשׁוּרָה בְּנַפְשׁוֹ. וְהִיָּה כְּרֹאוֹתוֹ כִּי אֵין הִנְעֵר וּמַת וְהוֹרִידוּ עֲבֹדֶיךָ אֶת שִׁיבְת עֲבֹדְךָ אֲבִינוּ בִּיגוֹן שְׂאֵלָה. כִּי עֲבֹדְךָ עָרַב אֶת הִנְעֵר מֵעַם אֲבִי לֵאמֹר: אִם לֹא אֲבִיאֲנוּ אֵלֶיךָ וְחִטָּאֵתִי לֵאבִי כֹל הַיָּמִים. וְעַתָּה יֵשֵׁב נָא עֲבֹדְךָ תַּחַת הִנְעֵר עֲבַד לְאֲדֹנָי וְהִנְעֵר יַעַל עִם אַחִיו. כִּי אֵיךְ אֶעֱלֶה אֶל אֲבִי וְהִנְעֵר אֵינְנוּ אֲתִי פֶן אֶרְאֶה בָרַע אֲשֶׁר יִמְצָא אֶת אֲבִי.²⁷

ברגע שמסתיימת ההרצאה הזו, יוסף מרשה לעצמו לזרוק ליהודה את האמת בפרצוף ולהראות לו שבמצב אחר ובמקום אחר הוא לא התנהג כך. זוהי בעצם הודאה מפורשת של יהודה שאי אפשר לנהל את העולם במידת הדין בלבד, ויוסף שאף שיהודה יגיע להכרה הזו בעצמו. לכן ברגע שהוא רואה שיהודה אכן למד את הלקח, הוא מפסיק את ה"הצגה" כי אין בה עוד תועלת.²⁸

26. לענ"ד, יש כאן רמיזה ברורה למכירת יוסף בצמד המילים "הכר נא", שמופיע בתנ"ך עוד פעם אחת בלבד במכירת יוסף: "ויביאו אל אביהם ויאמרו זאת מצאנו הכר נא הכתנת בנך היא אם לא" (בראשית לו, לב), ונראה שתמר רוצה לרמוז לו על מעשה זה.

27. בראשית מד, כז-לד

28. אולי רמוז על זה המדרש (תנחומא ויגש סי' ה): "אמר יהודה ליוסף מה נאמר לאבא, א"ל אמור לאבין הלך התבל אחר הדלי, א"ל יהודה דין שקר אתה דן אותנו, א"ל יוסף אין לך דין שקר כמכירת אחיכם".

“בימי שפוט השופטים” - השילוב בין צדקה למשפט במגילת רות

נדלג כמה מאות שנים לתקופת השופטים. מגילת רות פותחת בתיאור זמן המעשה: “ימי שפוט השופטים”²⁹. אמנם תקופת השופטים הייתה ארוכה ונמשכה למעלה ממאתיים שנה, אך הפסוק לא מספק לנו פרטים לגבי מועד ההתרחשויות המדוייק.

בחז”ל יש דעות שונות ביחס לזמן ההתרחשויות במגילה. יש הטוענים שסיפור המגילה אירע בתחילת תקופת השופטים - בימי ברק ודבורה או שמגר ואהוד, ואילו אחרים טענו שבועז הוא אבצן מבית לחם ששפט בתקופה מאוחרת יותר. בכל מקרה, בהחלט מסתבר שהסיפור אירע בתחילת תקופת השופטים, כיוון שידוע לנו שבועז היה נכדו של נחשון בן עמינדב שהיה מיוצאי מצרים, ואם כך מסתבר שבועז חי כמה עשרות שנים מאוחר יותר, בתחילת תקופת השופטים.

הרקע לסיפור המגילה - פתיחה מול סיום

המגילה פותחת בפתיחה פסימית ביותר, החל במילה “ויהי” שכמעט תמיד מסמלת מצב של צער³⁰, וכלה ברעב השורר בארץ ובמות אלימלך ובניו.

גם המצב המוסרי של העם רחוק מלהיות משביע רצון. חז”ל מזהים בביטוי “שפוט השופטים” גם תיאור מצב:

‘בימי שפוט השופטים’ - היה אדם מישראל עובד עבודת כוכבים והיה הדיין מבקש לעשות בו דין והיה הוא בא ומלקה הדיין, ואמר מה דבעא מעבד לי עבדתי ליה (=מה שרצה לעשות לי, עשיתי לו), או לדור ששופטיו נשפטיין.³¹

זהו “דור ששופט את שופטיו”, דור שאין לו דין ואין לו דיין. תופעה זו מתומצתת בספר שופטים במשפט אחד קצר וקולע: “בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה”³². אנרכיה מוחלטת המביאה למעשים שפלים כמו פסל מיכה ופילגש בגבעה. אמנם משפט זה מופיע בסוף ספר שופטים, אך ברור שהמצב לא נוצר ביום אחד אלא התפתח במשך כמה וכמה דורות³³. יתכן שאין זו רק אשמת העם, והמצב נבע מהעובדה

29. רות א, א

30. עיין רות רבה פרשה א, ז וכן מגילה י, ב.

31. רות רבה פתיחות ד”ה ז

32. שופטים יז, ו וכן כא, כה

33. הרבה מפרשים מבינים, שפסל מיכה ופילגש בגבעה ארעו בתחילת תקופת השופטים אבל נכתבו בסוף הספר מסיבות שונות.

שהשופטים עצמם לא התנהגו בצורה מוסרית וממילא לחוק לא הייתה משמעות מעשית.³⁴

כיוון שזהו המצב, גם ההנהגה האלוקית לא עובדת בסדר ה"נורמלי" של עם ישראל. חז"ל מקשרים את הרעב בתקופה זו לחוסר המשפט:

'ויהי בימי שפט השופטים ויהי רעב' וגו' - (משל) למדינה שחייבת ליפס למלך, שלח המלך גביי טימיון לגבותה, מה עשו לו בני המדינה, נטלוהו והכהו וגבוהו, אמרו אוי לנו כשירגיש המלך, מה שביקש לעשות לנו עשינו לו, כך אוי לדור ששפט את שופטיו - 'ויהי בימי שפט השופטים ויהי רעב בארץ'.³⁵

הרעב הוא תוצאה של תופעת שפוט השופטים.³⁶

אם נעשה דילוג נוסף של כעשר שנים לסוף המגילה, נגלה שהיא מסתיימת באופטימיות פסטורלית ותקווה לעתיד ורוד יותר. הכל מסתדר כמו שהיינו רוצים שיסתדר, הגואל מותר על הגאולה לטובת בועז, דור ההמשך מופיע, נעמי חובקת את בנה של רות ואף מזוהה כאמו ממש - "יולד בן לנעמי"³⁷, וחשוב מכל, הופעתו של דוד בעולם, החותמת את הספר - "וישי הוליד את דוד"³⁸.

כמובן, הספר נכתב מתוך הנחה שכולנו יודעים מי הוא דוד ולאן הוא הולך להוביל את עם ישראל, ואם כן אין סיום אופטימי מזה.

נשאלות אם כן שתי שאלות, הראשונה: מה גרם לשינוי הקיצוני בין הפתיחה לסיום? והשנייה: מה המסר הנלמד משינוי זה לדורות?

מגילת המשפט

ננסה לענות על שאלות אלו דרך ה"פתיחתא" של מגילת רות. ה"פתיחתא" היא סגנון דרישה מיוחד המופיע במדרש רבה בתחילת כל פרשה במדרשי התורה ובתחילת כל ספר בנביאים וכתובים. הפתיחתא מתחילה בפסוק, בד"כ מספרי הכתובים, המתאר, לדעת הדרשן, את כל הפרשה או הספר. הפתיחתא הראשונה של מגילת רות מובאת ע"י ר' יוחנן:

34. עיין רות רבה פרשה א, ת.

35. בראשית רבה פרשה מא

36. וכן באבות פ"ה מ"ח: "חרב בא לעולם על ענוי הדין ועל עוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה".

37. רות ד, יז

38. רות ד כב

ר"י פתח ואמר: 'שמעה עמי ואדברה' (תהילים נ, ז), א"ר יוחנן: שמעה עמי לשעבר, ואדברה לעתיד לבא, שמעה עמי בעולם הזה, ואדברה בעולם הבא, כדי שיהא לי פתחון פה בפני שרי אומות העולם שעתידין לקטרגם לפני ולומר: רבון העולמים, אלו עובדין עבודת כוכבים ואלו עובדין עבודת כוכבים, אלו גילו עריות ואלו גילו עריות, אלו שפכו דמים ואלו שפכו דמים, אלו יורדין לגן עדן ואלו יורדין לגיהנם? אותה שעה סניגרון של ישראל משתתק ... אמר לו הקב"ה: נשתתקת ואין אתה מלמד סניגוריא על בני? חייך שאני מדבר בצדקה ומושיע את בני.³⁹

אם כן, הכותרת של המגילה היא **משפט**, הפתיחתא מתארת משפט שהקב"ה עושה לבני ישראל, והאשמה היא שאין הבדל בינם לבין הגויים, גם בישראל "איש הישר בעיניו יעשה!" ואכן במשפט רגיל ובהבנה פשוטה גם סניגורון של ישראל משתתק, מה יש עוד לומר?

מגילת החסד

אך המדרש לא מסתפק במילה משפט ככותרת בלעדית למגילה, ומכניס את מלת המפתח השנייה של המגילה והיא "**צדקה**" או "**חסד**". כאן מתגלה הבעייתיות של המשפט היבש, העובדתי בלבד. אולי זו הייתה הבעיה של השופטים, אולי זה מה שגרם לחוסר מרות. השופטים לא התייחסו לדברים שמעבר למשפט היבש, אלא רק לדין.

הקב"ה מראה לנו את התיקון ל"שפוט השופטים" והוא - "משפט וצדקה ביעקב אתה עשית"⁴⁰. צריך משפט, אבל הוא צריך להיות ראוי ומתחשב במציאות עד כמה שניתן.

לכשנעמיק נראה ששני צדדים אלו מופיעים לכל אורך המגילה, אך תמיד מופיעים במקביל, ובכך יוצרים איזון כלשהו ביניהם.

שינוי המגמה בדמותו של בועז

באמצע המגילה, למעשה מהרגע שנעמי חוזרת אחרי עשר שנים משדה מואב (פרק ב, ואילך), מתחילים לראות איזשהו שינוי במצב של העם. אולי הרעב שינה את התפיסה, יתכן שדרכו הם הבינו את הרמז.

39. רות רבה פתיחות ד"ה א

40. תהלים צט, ד

אך יותר מהשינוי בתפיסת העם בולט השינוי בשופטים. בהנחה שבוועז אכן היה שופט, בוועז הוא השופט האידיאלי - בכמה שלבים לאורך המגילה הוא מחזק הן את מוסד המשפט וכן את מוסד החסד, אך לפעמים הדברים כתובים בין השורות ולא במפורש.

כבר במפגש הראשון עם בוועז אנו פוגשים את שני הצדדים הללו, מחד - הסמכותיות הנדרשת משופט, ומאידך - ההבנה ללבו של העם וההכרה בצרכיו: "והנה בוועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה'" ⁴¹.

בוועז מתגלה כאן כמתקן תקנות: "ועמד בוועז ובית דינו והסכים שאלת שלום בשם, שנאמר, 'והנה בוועז בא מבית לחם, ויאמר לקוצרים ה' עמכם'" ⁴², התקנה הזאת כנראה קשורה גם היא לבעיות הנ"ל, אך לא כאן המקום להאריך.

תקנה נוספת שתקנו והיא מתבררת "אגב" המגילה, היא התקנה שעמונית ומואבית יכולות לבא בקהל, דבר שלא נזקקו לו עד אז, ובימיהם נתחדשה הלכה זו, כמובא בחז"ל: "זתלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשם" - אמר לה שאילו באת אצלנו מתמול שלשם לא היינו מקבלין אותך, שעדיין לא נתחדשה הלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית" ⁴³.

באותו פסוק רואים גם את צידו השני של בוועז: "ויאמר לקוצרים". ננסה לדמיין לראש את תמונת המצב: בוועז ה"בוס" מגיע מהעיר בית לחם אל השדות שמחוצה לה, הוא לא יושב לדבר קודם עם מנהל העבודה או לחלק הוראות, אלא קודם פונה לקוצרים, לפועלים הפשוטים, נותן להם זריקת עידוד ושואל בשלומם.

בפסוק הבא הוא כבר מגדיל לעשות: "ויאמר בוועז לנערו הנצב על הקוצרים למי הנערה הזאת" ⁴⁴.

חז"ל ⁴⁵ שואלים: להתעניין בקוצרים - יפה מאד, אבל לשים לב במיוחד לאישה בשדה זה באמת לא מתאים לאדם צדיק וגדול כבוועז? בנוסף יש לזכור שהיא הייתה שם בשדה עם כל העניים, איזה בעל קרקע מתעניין בעניות שמלקטות שיבולים?

המפרשים מוצאים הרבה לימודי זכות על בוועז, ומסבירים מה היה בולט מאד בדמותה של רות שבשלו לא ניתן היה להתעלם ממנה.

41. רות ב, ד

42. רות רבה פרשה ד

43. פסיקתא דרב כהנא פרשה טז

44. רות ב, ה

45. שבת ק"ג, ב ועיין גם ברש"י ובאב"ע שם.

אך אפשר לומר שלא היה דבר מיוחד בה, ולהפך, זו גדלותו של בועז. יתכן שבועז פשוט הכיר את רוב העניים שבאו אליו ללקט, ופתאום ראה דמות לא מוכרת והתעניין. עניין זה מופיע בדבריה של רות בהמשך: "מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה"⁴⁶ - גם היא מתפלאת על תשומת הלב המיוחדת מפני שהיא זרה בשדה, ודווקא בשל כך אמורים להתעלם ממנה.

בפסוקים הבאים בועז מתגלה כאיש חסד אמיתי, הוא שומע את הסיפור על רות, מבין שהיא גיורת ותגובתו היא:

ויאמר בועז אל רות: הלוא שמעת בתי אל תלכי ללקט בשדה אחר וגם לא תעבורי מזה וכה תדבקין עם נערתי. עיניך בשדה אשר יקצרון והלכת אחריהן הלוא צויתי את הנערים לבלתי נגעך וצמת והלכת אל הכלים ושית מאשר ישאבון הנערים.⁴⁷

ויאמר לה בועז לעת האכל: גשי הלם ואכלת מן הלחם וטבלת פתך בחמץ, ותשב מצד הקוצרים ויצבט לה קלי ותאכל ותשבע ותתר. ותקם ללקט ויצו בועז את נעריו לאמר: גם בין העמרים תלקט ולא תכלימוה. וגם של תשלו לה מן הצבתים ועזבתם ולקטה ולא תגערו בה.⁴⁸

לבעז יש מספיק דברים חשובים לעשות, הוא יכול היה לתפוס את אחד הנערים שלו ולחלק לו את אותן הוראות בדיוק, אבל הוא לא סומך על זה, הוא רוצה לדאוג לכך באופן אישי. זו דמות של שופט אמיתי, מוביל את העם אך לא מורם מעם.

הוספת מידת החסד למגילה

המילה "חסד" מופיעה במגילה שלוש פעמים. בפעם הראשונה ביחס לרות וערפה: "ותאמר נעמי לשתי כלותיה לכנה שובנה אישה לבית אמה יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי"⁴⁹.

מהפסוק ברור שרות וערפה עשו חסד גדול, דבר שלא היו חייבות לעשות. אך מהו אותו חסד שמדברת עליו נעמי, ומה החסד שנעשה עם המתים?

המלבי"ם, בפירושו למגילת רות⁵⁰, מסביר את העניין על פי חז"ל:

46. רות ב, י

47. שם ח-ט

48. שם יד-טו

49. שם א, ח

וחז"ל פירשו: 'עם המתים' - שנתנו להם תכריכין, 'ועמדי' - שמחלו להן כתובתן, שמחוקי מדינת מואב היה צורך הקבורה מעזבון המת וגם היה צריך לתת להן כתובתן, והן ויתרו כל זה משלהם, שזה אינו מצד הדין רק מצד חסד.

המילה "חסד" מופיעה שנית ביחס לרות בדברי בועז: "ברוכה את לה' בתי, היטבת חסדך האחרון מן הראשון לבלתי לכת אחרי הבחורים אם דל ואם עשיר"⁵¹.

גם כאן רואים אצל רות את מידת החסד, שהרי היא בחורה צעירה ובוועז בן שמונים⁵², אך מכיוון שנעמי אמרה לה שהוא גואל, היא לא חושבת פעמיים ומוכנה להינשא לו על מנת להקים שם למת. זהו חסד, כי מבחינת הדין, אם הגואל הראשון לא רצה ליבמה, אין עליה חובה להתייבם על ידי הגואל השני ומותר לה להתחתן עם כל אדם⁵³.

בפעם השלישית מופיעה המילה "חסד" ביחס לבעז: "ותאמר נעמי לכלתה ברוך הוא לה' אשר לא עזב חסדו את החיים ואת המתים"⁵⁴.

בכל אופן, גם בועז וגם רות מכניסים את מימד החסד לתוך המשפט, ובכך יוצרים מודל בריא של הנהגה ומנסים לתקן את קלקול הדור.

"ויהי ביתך כבית פרוץ"

לאור הדברים אפשר להבין בצורה נפלאה את ברכת העם והזקנים לרות ובוועז במעמד הייבום:

ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים, יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה, אשר בנו שתיהם את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם. ויהי ביתך כבית פרוץ אשר ילדה תמר ליהודה, מן הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת.⁵⁵

50. גזע ישי א, ח

51. רות ג, י

52. רות רבה פרשה ו ד"ה ד "ויאמר"

53. עיין שר"ע אבן העזר סי' קסט סעי' מד.

54. רות ב, כ. מעניין שגם כאן החסד מופיע בהקשר של המתים, מן הסתם הדבר בא להדגיש את מידת החסד שכן חסד עם המתים הוא חסד "נטר" ללא מטרת רווח כלל.

55. רות ד, יא-יב

פסוק זה מעורר, לכאורה, קושי עצום: מה ראו הזקנים להזכיר דווקא את סיפור תמר ויהודה, מה גם שלא זה הסיפור שהיינו מספרים לאדם על אבותיו - מדוע מכל מעשיו של יהודה בחרו דווקא את המעשה המפוקפק הזה?

אך לאור דברינו ברור, שהברכה יותר משהיא באה להשוות את ביתו של בועז לבית פרץ, הרי היא באה להשוותו לביתם של תמר ויהודה. אם ביתך יהיה כמו בית יהודה - שהצליח במעמד ההוא להיות שופט ומלך אמיתי, לשלב את מידת הדין והחסד - תוכל לבסס את המלכות כראוי ולהגיע לפסוק האחרון של המגילה: "וישי הוליד את דוד"⁵⁶.

"ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו"⁵⁷

דוד סוגר את המעגל. דוד הוא מידת המלכות ממש, הוא נקרא "מלכא משיחא", והוא מייצג את השילוב האולטימטיבי של דין וחסד.

כשהגמרא בסנהדרין⁵⁸ דנה בשאלה האם מותר לעשות ביצוע (פשרה) בדין היא מביאה כדוגמא את דוד: "וכן בדוד הוא אומר: 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה', והלא כל מקום שיש משפט - אין צדקה, וצדקה - אין משפט? אלא איזהו משפט שיש בו צדקה - הוי אומר: זה ביצוע". דוד עומד בתווך - בין משפט לצדקה - ומצליח לאזן בין שניהם.

בנביאים מוזכר דוד פעמים רבות כרועה שמנהיג את העם בצורה אידאלית, ובמיוחד בנבואת יחזקאל. לאחר הנבואה על איחוד עם ישראל וחיבור יוסף ויהודה, מזכיר הנביא שאמנם הכוחות יאוחדו, אך רק אחד יוכל להנהיג לבדו את העם: "ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכלם ובמשפטי ילכו וחקתי ישמרו ועשו אותם"⁵⁹. זאת משום שרק אצל דוד טמונים שני הכוחות הללו בצורה מושלמת.

הסיבה לחורבן הבית השני

בהמשך ההיסטוריה הקונפליקט לא עוזב אותנו. כשחז"ל ניתחו לעומק את חורבן הבית השני, הם מצאו גורמים שונים לחורבן זה. חלק מגורמים אלו, שנראים לכאורה חטאים פורטיים, מייצגים בעיה חברתית עמוקה יותר ששרתה בתקופה זו.

⁵⁶ רות ד, כב. זו גם הכוונה במילים: "כרחל וכלאה אשר בנו שתיהן" - רק עם שני הכוחות של רחל ולאחא אפשר לבנות את בית ישראל.

⁵⁷ שמ"ב ח, טו

⁵⁸ סנהדרין ו, ב. שם משייכים את השילוב הזה גם למשה ולאחריו ואין כאן מקום להאריך.

⁵⁹ יחזקאל לז, כד

אמר ר' יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. אלא דיני דמגיזתא לדיינו (שידונו דיני עבודת כוכבים)? אלא אימא: שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפני משורת הדין.⁶⁰

בבית שני הייתה בעיה של הליכה לקיצוניות אחת, וחוסר רצון או יכולת לאזן את הדין עם החסד.

אך מאידך, חז"ל מצביעים על בעיה הפוכה: "לא חרבה ירושלים אלא על שלא הוכיחו זה את זה"⁶¹. פה מדובר על בעיה של קיצוניות בכיוון השני, אמנם יש לנסות ולנהוג במידת החסד והשלום, אך גם הגזמה בכיוון זה מסוכנת. אנשי ירושלים לא הוכיחו זה את זה, בגלל שהעדיפו לשמור על יחסים טובים גם במחיר הוויתור על האמת הפנימית שלהם, וגם זו ללא ספק תופעה שלילית.

השיא מגיע בסיפור קמצא ובר קמצא, בו ניתן לראות איך הפגיעה בשילוב האמת והשלום הביאה לחורבן הבית ממש:

אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא, עבד סעודתא, אמר ליה לשמעיה: זיל אייתי לי קמצא, אזל אייתי ליה בר קמצא. אתא אשכחיה דהוה יתיב, אמר ליה: מכדי ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא הוא, מאי בעית הכא? קום פוק! אמר ליה: הואיל ואתאי שבקן, ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא, אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך! אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך! א"ל: לא. נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה. אמר: הואיל והווי יתבי רבנן ולא מחו ביה, ש"מ קא ניחא להו, איזיל איכול בהו קורצא בי מלכא. אזל אמר ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! א"ל: מי ימר? א"ל: שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין ליה. אזל שדר בידיה עגלא תלתא. בהדי דקאתי שדא ביה מומא בניב שפתים, ואמרי לה בדוקין שבעין, דוכתא דלדין הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא. סבור רבנן לקרוביה משום שלום מלכות, אמר להו רבי זכריה בן אבוקולס, יאמרו: בעלי מומין קריבין לגבי מזבח! סבור למיקטליה, דלא ליזיל ולימא, אמר להו רבי זכריה, יאמרו: מטיל מום בקדשים יהרג! אמר רבי יוחנן: ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו.⁶²

למרבה הפלא הגורם המכריע בהחלטתו של בר קמצא להלשין על היהודים, אינו הבושה שנגרמה לו, אלא העובדה שהחכמים היו שם ולא מחו. זו לא הייתה החלטה שבאה

60. בב"מ ל, ב

61. שבת קיט, ב

62. גיטין נה, ב - נו, א

ברגע של איבוד עשתונות, זו הייתה מחאה על מצב קיים שכנראה הפריע לבר קמצא עוד קודם.

אך השאלה הגדולה הנשאלת פה היא: מדוע מטיל ר' יוחנן את כל כובד האחריות על ר' זכריה בן אבקולס? לכאורה, כולם אשמים חוץ ממנו - האיש שהזמין לסעודה, השליח שטעה, החכמים שלא מחו ובר קמצא שהלשין. ר' זכריה בן אבקולס היה החולייה האחרונה בשרשרת, וכל חטאו היה שלא ידע להתמודד עם מצב נתון שנכפה עליו.

רבו התשובות לשאלה זו, אך לאור דבריו של ר' יוחנן שהובאו לעיל על חורבן ירושלים, ניתן להבין מדוע ר' יוחנן מדגיש דווקא את ר' זכריה בן אבקולס. ר' זכריה נתפס לאמת ולא יורד ממנה, הוא איש אמת ברמ"ח אבריו, אך כשמדובר בהחלטות גורליות, מידת האמת יכולה להיות מסוכנת. אולי אם ר' זכריה היה תופס את התמונה הכוללת, לא היה חושש ש"יאמרו בעלי מומין קריבין" או ש"יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג" והיה מציל בכך את בית המקדש⁶³.

הדרך לגאולה - "שמרו משפט ועשו צדקה"

משיח בן דוד הוא האיש שעתיד לבטל את הקונפליקט הזה מעיקרו. אם כיום נראים לנו האמת והשלום כשני ערכים מנוגדים מיסודם, הרי שלעתיד לבוא יתברר שהם למעשה ערך אחד ואין ביניהם כל סתירה.

המכשול, שהיה בין הגורמים לחורבן בית שני, עתיד להפוך לאבן הפינה של הבית השלישי.

התיקון של הפגם הזה, הוא מגורמי הגאולה: "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה, כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות"⁶⁴, בזכות שילוב נכון של שני ערכים אלו תבוא הגאולה.

ויותר מזה, המשפט והצדקה, האמת והשלום, לא יהיו עוד ערכים מנוגדים שיש למצוא את האיזון ביניהם, הם יהיו דבר אחד כמו שהיו לפני בריאת העולם כפי שאומר לנו

63. ניתן לדייק זאת מהלשון: "ענוותנותו של ר' זכריה". הבעיה היא עם הענוותנות שלו, התופעה של דביקות באמת מוחלטת ללא יכולת התחשבות בתנאים נוספים היא הבעייתית (ענוותנות אינה ענווה אלא תמימות).

64. ישעיה נ, א

הנביא: "כה אמר ה' צבאות: צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים, והאמת והשלום אהבו"⁶⁵.

65. זכריה ח, יח. ועיין פרי צדיק לפרשת קרח ד"ה "ובזוה"ק דף קע".