מקום וזהות

פירוש לפרק ראשון מפרקי אבות

הרב מיכאל בריס

תוכן

מבוא

משנה א' - העברת תורה שבעל פה

משנה ב' – דברים שהעולם עומד עליהם

משנה ג' - מחויבות ומורא שמים

משנה ד', ה' – הבית: פתיחות או סגידות

משנה ו' - צירי ההתיחסות

משנה ז' - סכנות הציר האופקי

משנה ח' - הספקנות השיפוטית

משנה ט' - בין עדות לוודאות

משנה י' - שנא את הרבנות

משנה יא' - בין דיבור לאמירה

משנה יב' - האהבה והשלום

משנה יג', יד' - תעתועי המציאות הנחזית

משנה טו' - קביעות, ארעיות - ופני האדם

משנה טז' - וודאות הסמכות

משנה יז' – שתיקה ומעשה

משנה יח' - קיום העולם

מבוא

ספרות רבה נכתבה על פרקי אבות. ראשית משום הרלוונטיות לאורחות חייו של כל יהודי, ולא במעט בתמריצו של המנהג ללמוד פרקים אלה בין פסח לעצרת, ואף עד סמוך לראש השנה. בפירושים אלה התייחסו גדולי עולם בעומק וברוחב להיבטים הפרשניים, המוסריים וההלכתיים של מסכת ייחודית זו, ולא מועטת היא ההתייחסות של הפרשנים אל פירושים שקדמו להם. עם זאת, דור דור וראיתו שלו. מכאן, לטעם המיוחד שבליבון פרקים אלה בצוותא בדורנו אנו. הביאורים דלהלן הם פרי לימוד משותף כזה, בחורף תשנ"ז, בחבורה עם בני השיבה משיעור ד'.

העולה מפרק זה הוא עיסוק בפיתוח רעיון רציף, בחיפוש אחר זהותו של האדם ומיקומו במערכת קואורדינטות אנכיות ואופקיות גם יחד. האדם מוגדר בציר 'אנכי' על ידי מיקומו ביחס לשלשלת הקבלה של תורה שבעל פה וביחסו הכללי לסמכות שמעליו. לא פחות מכך הוא מוגדר בציר אופקי - ביחסו אל הזולת. אולם מיקומו בצירים אלה בלבד אינו ממצה את הגדרתו כאדם. קיימת נקודת זהות עצמית שעל האדם לחשוף ואותה יש לפתח. פרק זה הפותח בשלשלת הקבלה ומציב אחריה את צירי ההתייחסות הרוחנית של האדם - 'על שלושה דברים העולם עומד' - שב וסוגר מעגל בסופו, לאחר מעבר היסטורי ורוחני משמעותי ביותר שעבר עם ישראל לאורך כל תקופת בית שני ועד החורבן ואף כשלון מרד בר-כוכבא. בחתימתו מציב הפרק שוב את האדם מישראל באותה מערכת צירים רוחנית, המתאמת מעתה לתקופה חדשה, זו שלאחר החורבנות - על שלשה דברים העולם קיים. הדברים שלהלן הם נסיון להתחקות אחר עקרונות אלה, במהלכו של הפרק הראשון של פרקי אבות.

משנה א' - משֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּינַי, וּמְסָרָהּ לִיהוֹשֻׁעַ, וִיהוֹשֻׁעַ לִזְקֵנִים, וּזְקֵנִים לִנְבִיאִים, וּנְבִיאִים מְסָרוּהָ לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים, הֱווּ מְתוּנִים בַּדִּין, וְהַעֲמִידוּ תַלְמִידִים הַרְבֵּה, וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה.

העברת תורה שבעל פה

'זכרו תורת משה עבדי', מצווה הנביא מלאכ[1][2]. הדור העומד בתחילת בית שני הוא דור המעבר בין ההתגלות הנבואית לבין העמל של תורה שבעל פה. הנביא מזהיר מפני שכחת התורה בשעה שהנבואה מסתלקת, ותפקידה הקלאסי של הנבואה הזהרת עם ישראל לקיים תורה ומצוות - עומד להסתיים[2]. 'משמתו נביאים אחרונים, חגי זכריה ומלאכי, נסתלקה רוח הקודש מישראל'[3]. לכן מצווה הנביא 'זכרו תורת משה עבדי' - כי לא תהיה הדרכה במסלול זה של הנבואה מכאן ואילך, ואף נחתמים כתבי הקודש. וכדברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות -

... והחלק השני [=של תפקיד הנבואה בשם השם] - שיקרא אל ה' ויזרז על תורתו, ויצוה בני אדם לקיים התורה בלי תוספת ובלי חסרון, כמו שאמר חותמם: 'זכרו תורת משה עבדי אשר ציויתי אותו בחורב... חוקים ומשפטים'...[4]

אנשי כנסת הגדולה נטלו על עצמם את התפקיד של משמרי התורה, אותו קבלו משלשלת הדורות שקדמו. גם עד הדור שלהם היו בתי הדין ובראשם מנהיגי הדורות מופקדים על העברת התורה ושמירתה - תרתי משמע. על

---

1 ג', כב.

2 מרן הראי"ה זצ"ל, 'למהלך האידיאות בישראל', אורות עמ' קי"א - קי"ב: 'אבל חשכת הלילה היא שגרמה להרחיב את חוג הרעיון של האדם, בהעיפו עין השמימה על מרחבי אין - קץ ועולמיהם. וחשכת חורבן בית ראשון וסלוק השכינה העליונה, האידיאה האלהית, מהתגלות בהוה באוצר החיים של האומה, היא שגרמה להרחיב את אופק המחשבה של האומה ולעדנה בנשיאת עין למרחקים, ולפרט את מה שהיה גנוז ובלוע בזיו אורו של הכלל כולו'; 'חכם עדיף מנביא', 'זרעונים', שם, עמ' ק"כ – קכ"א: "מה שלא עשתה הנבואה בכל מלחמתה החוצבים להבות אש... עשו החכמים בהרחבת התורה, **בהעמדת תלמידים הרבה**, ובשינון החוקים הפרטיים ותולדותיהם". ושם עמ' ל"ח, ל"ו, עפ"י סנהדרין סד ע"א; ר' צדוק הכהן, תקנת השבין, י"ח,א: 'ובזמן הבית [=הראשון] היה עיקר ההנהגה ע"י תורה שבכתב ונביאים דהיינו ג"כ התגלות משמים...בזמן הבית [=הראשון] שהיה גילוי שכינה בתחתונים וע"כ לא היתה אז התפשטות שבעל פה כ"כ עד אחר החרבן...'.

3 יומא ט ע"ב.

4 מהד' ר"י שילת, מעלה אדומים, ה'תשנ"ב, עמ' ל"א.

חשיבותו של תפקיד זה אנו מוצאים בגמרא[5], כאשר בימי אבלו של משה נשכחו הלכות רבות של תורה בעל פה.

> אמר רב יהודה אמר רב, בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך. אמר לו, רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר... מיד תשש כוחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות **ועמדו כל ישראל להרגו**...

דברים אלה משתקפים גם מלשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה:[6]

> והמצווה, שהיא פירוש התורה, לא כתבה [=משה] אלא שצוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל... ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה, למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה.
>
> וליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו **מסר** תורה שבעל פה **וצוהו עליו** ...'.

מסירה וצווי אלה - אינם זהים להוראת התורה ולימודה. כאן אנו מוצאים הבחנה ברורה בין הוראת תורה שבעל פה ('למדה משה') או לימודה ('שלשתן קבלו ממשה') לבין המסירה והצווי. ברור כי הרמב"ם רואה בציווי את ההפקדה על שלמותה של אותה תורה שבעל פה. תפקיד זה נושא בקרבו אחריות עצומה, והיא העומדת בבסיס דברי הגמרא על אחריותו של יהושע להלכות שנשכחו.

למעשה, חלקו הראשון של הקדמתו של הרמב"ם למשנה תורה מהווה פירוש לפתיחה של מסכת אבות. יש להבין את דברי המשנה 'משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע' בהקשר של תורה שבעל פה, אליבא דהרמב"ם. כמו כן, יש לצרף לדבריו אף את ההרחבה באבות דרבי נתן על מנת לראות את התמונה במלואה. במשנתנו מוצאים אנו את שלבי מסירת התורה כך:

[סיני] ⇦ משה ⇦ יהושע ⇦ זקנים ⇦ נביאים ⇦ אנשי כנסת הגדולה[7].

אך באבות דרבי נתן מתווספות שתי חוליות:

משה נתקדש בענן וקבל תורה מסיני...

יהושע קבל ממשה...

זקנים קבלו מיהושע...

---

5 תמורה ט"ז ע"א

6 מהד' רנ"א רבינוביץ, מעלה אדומים, תשנ"ז, עמ' ה'.

7 וכך גם בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות, עמ' ל"ו - ל"ז.

שופטים קבלו מ[זקנים]...

נביאים קבלו משופטים...

חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים...

אנשי כנסת הגדולה קבלו מחגי זכריה ומלאכי, והם אמרו שלושה דברים כו'.

גם בתיאור השתלשלות הקבלה שבהקדמה למשנה תורה מוצאים אנו חוליות אלה. בין יהושע לנביאים (מאחיה השילוני ובית דינו ועד ברוך בן נריה ובית דינו) מביא הרמב"ם מקצת מהשופטים כמוסרי תורה שבעל פה (עלי, אשר קבל 'מהזקנים ומפנחס', שמואל ודוד). עם זאת, מזהה הרמב"ם את אנשי כנסת הגדולה עם בית דינו של עזרא.

בית דינו שלעזרא הם הנקראין אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי, ודניאל וחנניה מישאל ועזריה, ונחמיה בן חכליה ומרדכי וזרובבל, והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים.

זאת על אף שהברייתא באבות דרבי נתן הבחינה בין חגי זכריה ומלאכי לבין אנשי כנסת הגדולה. מקורו של הרמב"ם הוא בדברי הברייתא המזהה את מלאכי עם עזרא[8]. מדוע, אם כן, הפרידה הברייתא באבות דרבי נתן בין חגי זכריה ומלאכי לבין יתר אנשי כנסת הגדולה, עליהם נמנים גם שלושה נביאים אלה? חגי זכריה ומלאכי הנמצאים בתקופת המעבר בין הנבואה לבין שגשוגה של תורה שבעל פה, משמשים בשני תפקידים כאחד. מחד גיסא הם נביאים, ומאידך הם חלק מהתפתחות תורה שבעל פה בימי בית שני, והם עצמם משמשים בתקופת המעבר גישור בין שתי צורות העברת התורה ושמירתה. מלאכי הוא עזרא. ברוח קדשו הוא מצווה 'זכרו תורת משה עבדי'. בהנהגתו, הוא מתקן עשר תקנות של תורה שבעל פה. יודגש כי אין כאן חידוש של תורה חדשה ח"ו, אלא אור שמתרבה לאחר שאורה הבהיר והעצום של נבואה מסתלק.

הדאגה לשמירה על מסירת התורה וקיומה בשעת משבר של מעבר מהנהגת הנבואה להנהגת תורה שבעל פה, היא היסוד לדברי אנשי כנסת הגדולה. שלושת הדברים שאמרו מהווים שלושה מרכיבים בהעברת תורה שבעל פה.

ראשית, **הוו מתונים בדין**. הנבואה באה בהבזק. 'והודי נהפך עלי למשחית'[9] [10]. לא כן עמל התורה והיגיעה הדרושים להעמיד דין על בוריו.

---

8 מגילה טו ע"א.

9 דניאל י', ח.

10 השווה רמב"ם, מורה נבוכים, פתיחה, מהד' ר"י קפאח, ירושלים, תשל"ג, עמ' ז': 'שיהא הדבר מופיע וצץ ושוב נעלם'; ראי"ה זצ"ל, אורות הקודש, א', עמ' קע"ז: 'אין האמת מתגלה לאדם קטעים קטעים, אלא על ידי הופעה כללית בבת אחת'; ושם, קס"ה, 'ההופעה כשריד הנבואה'.

מתינות הדין, ולא ההבזק, היא תנאי הכרחי לכך. מעתה, כל דין אינו רק לגופו אלא נושא עמו מטען של אחריות לדורות. כך יראו תלמידים ויקבעו הלכה. המתינות מסמלת את מאמצו של האדם להבין, ושני רכיבים לה, לתורה שבעל פה. האחד, התורה הנמסרת - העברת אותן מסורות מאיש עד איש מסיני. האחר, התורה היוצרת - בה נוצרים דינים חדשים מכח המידות שהתורה נדרשת בהם, ומכח סברא דאורייתא. גם לאחר ימי אבלו של משה, בהם נשכחו יקלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים לא נעלמו הלכות אלה כלא היו: יאעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז בפלפולו[11]. למתינות הדין תפקיד כפול: הקפדה על דיוק המסורת ויצירת הלכות במקומות שאין יד המסורת מגיעה. להוראה זו של אנשי כנסת הגדולה אף משמעות הלכתית:

> הגס לבו בהוראה וקופץ וחותך הדין קודם שיחקרנו בינו לבינו עד שיהיה לו ברור כשמש הרי זה שוטה רשע וגס רוח[12], כך צוו חכמים יהיו מתונין בדין, וכן איוב אומר יוריב לא ידעתי אחקרהו[13] [14].

זאת ועוד, חוויית הנבואה היא פרטית. הנביא הוא אשר מקבל את הצו האלהי לבדו. גם חבריו של דניאל לא היו שותפים לפרטי חזיונו, כי אם לתחושה של חרדה, אף שהיו גדולים ממנו במעלה. יוראיתי אני דניאל לבדי את המראה, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה, אבל חרדה גדולה נפלה עליהם...'[15]. יאינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא, איהו עדיף מינייהו, דאיהו חזא ואינהו לא חזו'[16]. רק פעמים בודדות בהיסטוריה חוותה כנסת ישראל חוויה משותפת של התגלות - יזה אלי ואנוהו' על הים, יוכל העם רואים את הקולות' לרגלי הר סיני. תורה שבעל פה עוברת באופן אחר. **העמידו תלמידים הרבה**[17]. הדגש כאן אינו רק על העמדת התלמידים - אלא על ריבויים. שוב אין לסמוך על מסירה של יחידים ובתי דינם ליחידים אחרים - ולא רק משום ירידת הדורות. הווייתה של תורה שבעל פה נובעת בראש ובראשונה מעמל היגיעה המשותף וביזור האחריות להעברתה. דברים אלה נכונים גם על רקע המצב המדיני - רוחני של אותם ימים. שיבת ציון שבימי עזרא משאירה את עתיד עצמאותה המדינית והרוחנית של כנסת ישראל לוט בערפל. התקוות היו גדולות - יגדול יהיה הבית הזה האחרון מן הראשון'[18], אך התחושות מעורבות לאור ההשוואה עם הבית הראשון - יורבים מהכהנים והלוים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסדו זה הבית בעיניהם בוכים בקול גדול, ורבים בתרועה בשמחה להרים

---

11 תמורה טז ע"א.
12 ע"פ המשנה להלן ד', ז'.
13 איוב כ"ט, טז.
14 רמב"ם, סנהדרין כ', ז'.
15 דניאל שם, ז.
16 מגילה ג ע"א.
17 ראה אורות, לעיל הערה 2.
18 חגי ב', ט.

קול. ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם...'[19]. עובדה היא כי רק בימי חשמונאי ובניו חזרה מלכות לישראל יותר על מאתיים שנה,[20] וזאת במובן מוגבל[21]. כל עוד תלמידים שימשו כל צרכם וישראל ישבו על אדמתם באופן ריבוני יחסית, אפשר היה לסמוך על העברת היחידים. לאור נסיון הגלות מחד, תופעת התלמידים שלא שימשו כל צרכם[22] וסילוק ההתגלות הנבואית מאידך - בטחונה של תורה נמצא ברבוי תלמידים. יתירה מזאת, נעשה שינוי מבני ב'כיוון' של ההתחקות אחר דבר השם. אם המבנה של נבואה היה 'מלמעלה למטה', מהסמכות הבודדת של האחד היחיד אל הנביא הבודד וממנו לציבור הרחב, הרי שתורה שבעל פה מתחילה ממאמציהם של בני ישראל מלמטה, לבקש, להבין, ולמסור הלאה - ואף לשם כך דרושים תלמידים רבים[23].

עשו סייג לתורה. תורה שבעל פה כאן משמשת בשני תפקידים משלימים. עשיית הסייג היא בטוי לתורה היוצרת, אך מטרתה של יצירה זו היא לשמור על התורה הנמסרת. כך מדגיש גם הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה. לאחר שממשיך הרמב"ם את שושלת הקבלה עד לחתימת התלמוד, שב הוא ומבאר את התפקיד הכפול של תורה שבעל פה.

> ומשני התלמודין, ומן התוספתא ומספרא ומסיפרי ומן התוספתות מכולם יתבאר האסור והמותר, והטמא והטהור, והחייב והפטור, והכשר והפסול - **כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה מסיני.**
>
> גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור **לעשות סייג לתורה, כמו ששמעו ממשה בפירוש 'ושמרתם את משמרתי'**[24] - שאמר: עשו משמרת למשמרתי.
>
> וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין שלאותו הדור לפי שאסור לסור מהם...
>
> וכן משפטים ודינין פלאים שלא קבלו אותן ממשה, ודנו בהן בית דין הגדול שלאותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן, ופסקו אותן

---

19 עזרא ג', יב-יג.

20 רמב"ם, חנוכה, ג', א'.

21 בבא בתרא ג ע"ב ועוד; ראה גם רמב"ן ויקרא כ"ו, טז.

22 השווה: סוטה מז ע"ב: 'משרבו זחוחי הלב - רבו מחלוקת בישראל. משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צורכן - רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות'.

23 והשווה רמב"ם, תלמוד תורה א', ב.

24 ויקרא י"ח, ל'.

הזקנים וגמרו שהדין כך הוא, הכל חיבר רב אשי בתלמוד, **מימות משה ועד ימיו**[25].

הוי אומר, **שסייג לתורה** מציין אותה יצירה המשמרת את המסורת, ומובחנת היא מיתר 'המנהגות, התקנות'[26] והמשפטים שהוכרעו במדרש התורה. כח זה של יצירה עבור המסורת מצויה כמנגנון במסורת עצמה - שכן הפרשנות של הכתוב 'ושמרתם את משמרתי' הקובעת כי יש לעשות 'משמרת למשמרתי' - היא עצמה נמסרה במסורת 'כמו ששמעו ממשה'[27].

> משנה ב' - שִׁמְעוֹן הַצַּדִּיק הָיָה מִשְּׁיָרֵי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. הוּא הָיָה אוֹמֵר, עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד, עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוֹדָה וְעַל גְּמִילוּת חֲסָדִים.

דברים שהעולם עומד עליהם

שלושת עמודי עולם - שלושה רכיבים הם בזהותו של האדם, או אם נרצה: שלושה ממדים בהם האדם עצמו קיים. **גמילות חסדים** מציינת את יחסיו של האדם עם חבירו, עם הזולת. זהו מימד אופקי - בין האדם לסובב. **העבודה**, היא עבודת השם - ובזמנו של שמעון הצדיק הכהן הגדול[28], היוותה עבודת הקרבנות שיא לעבודה זו. העבודה מציינת כמובן את יחסו של האדם לקב"ה. זהו מימד אנָכי. **התורה**, הכוללת שני רכיבים אלה, גם מציינת את יחסו של האדם לזהותו, ראשית הממדים עצמם - ראשית הצירים, 'בראשית - בשביל תורה שנקראת ראשית, ובשביל ישראל שנקראו ראשית'. ישראל ואורייתא וקב"ה חד הוא[29] - במובן זה של זיהויו של האדם מישראל לא רק על פי פועלו, אופן עבודתו כלפי שמיא או מידת החסד שהוא גומל בפועל, אלא על פי מידת שייכותו בכל אלה לדבר השם, לתורה שממנה נחצבה נשמתו.

---

25 לעיל, הע' 6, עמ' ל"ד - ל"ו, תוך שינוי מהגרסא שבדפוסים.

26 וצ"ע מהלי ממרים א', ב - שם מזהה הרמב"ם את מרכיבים אלו האחרונים: 'דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות ותקנות והמנהגות'. עם זאת, מבחין שם הרמב"ם בבירור בין אלה לבין 'דברים שלמדו אותן מפי השמועה', ובין דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שהדין בדבר זה כך הוא', וכנ"ל.

27 בייחוד לפי נוסח כתה"י הנ"ל, הע' 6: הפירוש 'ששמעו ממשה... שאמר'. בנדפס: 'כמו ששמעו בפירוש ממשה שנאמר...', והלא משמעות הנאמר בכתוב זה אינה מפורשת אלא על ידי הפירוש ששמעו, השווה שם לעיל: 'כל המצות שנתנו לו למשה בפירושן ניתנו שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה זו תורה שבכתב, ומצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה, ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה'. אמור מעתה, שהפירוש שבקטע שלנו ר"ל תורה שבעל פה, ששמעו (ישירות) ממשה.

28 ראה תוספתא סוטה יג', ז' – ח'; יומא לט, א' – ב'.

29 גר"ח מוולאז'ין זצ"ל, נפש החיים, ד', יא'.

לא בכדי משלב שמעון הצדיק - משייריי כנסת הגדולה - את שלושת המרכיבים האלה גם יחד. המעבר כבר נעשה מהנהגת נבואה להנהגת תורה שבעל פה. ייסוד בית המקדש מחדש תחת הנהגה זו יחייב הקפדה ביתר שאת על נושאים שבחסד. בבית שני לא ירדה אש מן השמים, אולם התלהבותם של ישראל אשר בנו בעצמם את המקדש מלאה אותו חסר. 'כיוונו' של הבית השני הוא מלמטה למעלה. תורה שבעל פה מהווה יסוד לאופן זה של הנהגה, אך לא פחות חיונית לכך היא הלכידות הלאומית, כדברי מהר"ל 'אבל מקדש שני שלא היתה השכינה שורה בו כמו במקדש ראשון... אבל מעלת מקדש שני היה מחמת ישראל עצמם'[30]. מאידך גיסא, אם לא תישמר לכידות זו ח"ו, עלול הבנין כולו להתמוטט, כפי שאכן קרה[31]. נמצא כי שלושת הממדים האלה - תורה שבעל פה העוברת בעם ונוצרת בתוכו, לכידותו של העם ועבודת השם מכוחו של העם - משולבים יחד. בלעדי האחד אין קיום לעמודים האחרים. **על שלושה דברים העולם עומד**.

שמעון הצדיק קבע את 'יסדר היום' של ההתמודדות הרוחנית בעם ישראל בשרטטו עמודי עולם אלה - תורה עבודה וגמילות חסדים. הוא קבע את התבנית של העבודה הרוחנית. התנאים שבשלוש המשניות הבאות יוצקים תכנים מפורטים לתבניות אלה[32].

משנה ג' - אַנְטִיגְנוֹס אִישׁ סוֹכוֹ קִבֵּל מִשִּׁמְעוֹן הַצַּדִּיק. הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תִּהְיוּ כַּעֲבָדִים הַמְשַׁמְּשִׁין אֶת הָרַב עַל מְנָת לְקַבֵּל פְּרָס, אֶלָּא הֱווּ כַּעֲבָדִים הַמְשַׁמְּשִׁין אֶת הָרַב שֶׁלֹּא עַל מְנָת לְקַבֵּל פְּרָס, וִיהִי מוֹרָא שָׁמַיִם עֲלֵיכֶם.

מחוייבות ומורא שמים

אנטיגנוס איש סוכו קובע את דרך **העבודה. אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס.** עבודה - אינה מצומצמת לעבודת הקרבנות גרידא. היא נגזרת מהשורש עבד. עבד עושה את עבודתו מתוך מחוייבות. מהותה של עבודת השם אף היא המחוייבות. גם הפרס - שהוא שכרו של עבד[33] איננו

---

30 נצח ישראל, ד'.

31 שם: 'לכך בית המקדש על ידו הם אומה אחת שלמה, ומפני כך נחרב הבית בשביל שנאת חנם שנחלק לבבם והיו מחולקים ולא היו ראויים למקדש אשר הוא התאחדות ישראל...'.

32 הערת בני החבורה.

33 רמב"ם פירש: "'פרס" יקרא הגמול אשר יגמול האדם מי שאינו חייב לו בדין, אלא יעשה זה על דרך החסד וההטבה, כמי שיאמר לעבדו או לבנו הקטן או לאשתו: עשה כך, ואתן לך דינר או שתים. וזה הוא ההבדל בין פרס ושכר, כי השכר חייבים בו בדין', מהד' ר"י שילת, ירושלים התשנ"ד, עמ' ד', ועי"ש בהערה 13, שם מבאר הר"י שילת כי

ממצה את תחושת המחוייבות. כלפי שמיא - צריכה מחוייבות זו להיות מוחלטת. גם ציפייה לפרס פוגמת במוחלטותה של המחוייבות לעבודת השם. האדם צריך לרוקן את עצמו, כביכול, מכל אינטרס שאינו חלק מעבודה זו. לא בכדי מסיים אנטיגנוס את דברו בהוראה **ויהי מורא שמים עליכם**. יסוד היראה העילאה הינו התבטלות בפני הבורא, בניגוד גמור ליראה התחתונה. העבודה על מנת לקבל פרס היא אכן יראה - אך לא מורא שמים אלא מורא העונש. גם הציפייה לשכר איננה מורא שמים, ואף היא נמנית על עבודה מיראה [=תתאה] לפי הרמב"ם. כדבריו בסוף הלכות תשובה -

> אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה התורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובת בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא - אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על הדרך הזה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים...[34]

> ...וכך היו גדולי החכמים מצווים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד - אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב כו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר **עבדו מאהבה**[35].

הרמב"ם, בהביאו את דברי אנטיגנוס בהלכותיו, רואה את עקרון אהבת ה' משתקפת מהם, ולא את יראת ה'. אלא שאין כאן כל סתירה, שכן 'מורא שמים' אינה 'עבודה מיראה', אלא בטוי לאהבה דווקא. 'עבודה מיראה' מעמידה את רצונותיו הפרטיים של האדם במרכז מניעיו ('על מנת לקבל פרס', 'לקבל הברכות או לזכות לעוה"ב', 'להנצל מן הקללות או לא להכרת מהעוה"ב'). 'עבודה מאהבה' מעמידה את הקב"ה במרכז, ואת האדם כמתבטל בפניו ובפני אמיתתו. לגבי תחושותיו האישיות של האדם - אלה יכולים וצריכים להיות מושתתים על אהבה ויראה גם יחד, ואין לטשטש בין תחושותיו של האדם לבין מניעיו בעבודת השם. שתי התחושות מבטאות את התבטלותו של האדם מול גדלותו של הבורא. דבריו של הרמב"ם בהירים בנקודה זו -

> והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו?[36] בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ

'עבודת האדם לה' אינה "מחייבת" את ה' לשלם שכר, ואין הגמול שה' נותן לעבדיו אלא בחינת פרס וחסד'. כך תתפרש המימרא בבבא בתרא כה ע"א: 'כעבד הנוטל פרס מרבו ומשתחוה'. ומכאן אף ללועזים prize. אולם קיימת גם משמעות רחבה למלה 'פרס' - בתור 'חלק': 'פרס בשחרית ופרס בין הערבים' (יומא מג ע"ב; כריתות ו ע"ב); 'כדי אכילת פרס' (עירובין פג ע"א); 'הלא פרוס לרעב לחמך' (ישעיה נ"ח, ז); 'מנא מנא תקל ופרסין' (דניאל ה', כה); ומכאן שמא אף למשמעות של גמול ושכר ראויים, השווה אי אבן - שושן, המלון החדש, ערך פרס.

34 י', ב'.

35 שם, ד'.

מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד: 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'[37].

וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו'[38] [39].

אותה התבוננות, אותה מחשבה עצמה, היא שמולידה הן את האהבה והן את היראה. היראה כאן אינה נוגעת כלל לסוגיית שכר ועונש, אלא נגזרת מהתבטלותו של האדם כלפי הבורא. האדם המתבונן במעשה הבורא רואה את חכמתו של הבורא שאין לה ערך וקץ, והיא אותה התבוננות בה הוא 'יודע שהוא בריה קטנה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות'. שני מרכיבים לה להתבוננות זו, וממנה גם שתי תוצאות נפשיות. האהבה נולדת מההתבוננות בגדלותו של הבורא. היראה - מההשוואה הבלתי-אפשרית בין אותה גדלות לבין אפסיותו של האדם. בשניהם עומד האדם על מחוייבותו כלפי הבורא, ושני מרכיבים אלה בונים את העבודה מאהבה. כך מַפנה הרמב"ם בסוף הלכות תשובה[40] את המבקש לעבוד מאהבה - לשוב ולהעמיק בהלכה זו, העוסקת בדרך לקיום מצוות אהבת השם ויראתו, במסגרת עבודה מאהבה. מכאן שמורא השמים, עליו מורה אנטיגנוס, איננו 'עבודה מיראה' במינוחיו של הרמב"ם. 'מורא שמים' מבטא עבודה מכח ההתבטלות של האדם כלפי בוראו, כשם שהעבד אינו 'פועלי גרידא. פועל מצליח לשמר את זהותו, ואינו מאבדה תחת תביעות המעביד או המטלה המסויימת. 'פועל יכול לחזור בו ואפילו בחצי היום'[41] דווקא משום שיקולי חרות - "כי לי בני ישראל עבדים"[42] ולא עבדים לעבדים'. זהותו של העבד היא עבודתו. הוא אינו 'עובד' אלא עבד. אין לו קנין ולא ייחוס. הוא עבודתו ועבודתו היא זהותו. התבטלות זו יכולה להיות מיראה עילאה או מאהבה או משניהם גם יחד. בלשון אנטיגנוס זהו 'מורא שמים'. בלשון הרמב"ם זוהי עבודה מאהבה. וחד המה[43].

---

36 ודוק: 'הדרך לאמונתו' (כבמצות עשה א') לא נאמר, אלא 'הדרך לאהבתו וליראתו', שכן הדרך לאמונה עוברת דרך ההתבוננות העיונית (יסודי התורה א', ה), וההתגלות (שם, ו'), ובדומה לכך גם מצות עשה ב', לייחדו (שם, ז'). כאן עוסק הרמב"ם במצוות עשה ג - ד, לאהבו וליראה ממנו. ראה גם שם ד', י"ב; תשובה י', ו'.

37 תהלים מ"ב, ג.

38 שם ח', ד'.

39 יסוה"ת ב', ב'.

40 י', ו'.

41 בבא מציעא י',ע"א; ראה שם תוד"ה 'כי לי'.

42 ויקרא כ"ה, נה.

43 אך השוה פיהמ"ש לרמב"ם כאן: 'רצה בזה שיהיו עובדים מאהבה... ועם זה לא פטרם מן היראה ואמר: ועם היותכם עובדין מאהבה, אל תניחו היראה לגמרי, ויהא מורא שמים עליכם, כי באה גם כן בתורה המצוה ביראה, והוא אמרו 'את ה' אלהיך

מדרגה זו קשה לא רק להשגה בפועל אלא גם להשגה אינטלקטואלית. על כן הדגיש הרמב"ם לעיל כי ציווי זה היה "**לנבוני תלמידיהם**". באבות דרבי נתן מוצאים אנו את התוצאות המרות של הבנות נחפזות, חוסר שימוש תלמידי חכמים, ונהנתנות אישית.

> אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונין בדבריו והיו שונין לתלמידים ותלמידים לתלמידים[44]. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו 'מה ראו אבותינו [נ"א: רבותינו] לומר דבר זה? אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית? אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרים כך'. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות - צדוקים וביתוסין. צדוקים על שום צדוק וביתוסין על שום ביתוס, והיו משתמשים בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם, שלא היתה דעתן גסה עליהם. אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום[45].

הרמב"ם בפירוש המשנה מתבסס על דברים אלה, אך מבחין בצעד זדוני שנתווסף לרשלנות הפרשנית של צדוק וביתוס. רשלנות זו הולידה התכחשות זדונית לתורה שבעל פה, ואף כנגד תופעה זו מבאר הרמב"ם את המשנה להלן 'חכמים הזהרו בדבריכם'.

> ... היות שלא יכלו לקבץ קהלות, לפי מה שהגיע להם מן האמונה - כי זאת האמונה הרעה תפריד הנקבצים, כל שכן שלא תקבץ הנפרדים - הלכו אחר אמות הדבר אשר לא יכלו לכזבו אצל ההמון, ולו הוציאו אותו מפיהם היו נהרגים, רצוני לומר: נוסח התורה, וצייר כל אחד מהם בלב סיעתו שהוא מאמין בנוסח התורה וחולק על הקבלה, ושהיא קבלה בלתי נכונה. וזה כדי שיפלו מהם מן ההלכות המקובלות והגזירות והתקנות, הואיל שלא יכלו לדחות הכל הכתוב והמקובל. ויתרחב להם גם כן פתח הפירוש, לפי שכאשר חזר הפירוש אל בחירתו - יקל במה שירצה ויחמיר במה שירצה לפי

תירא', ואמרו חכמים 'עבוד מאהבה, עבוד מיראה'. ואמרו 'האוהב לא יחמיץ מצוה והירא לא יעבור על אזהרה', כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה, ביחוד במצוות השמעיות (עמ' ד). מכאן משמע, שאנטיגנוס דבר על שני דברים שונים - ברישא על עבודה מאהבה, ובסיפא על עבודה מיראה, כמשמעה בסוף הלכות תשובה. עם זאת, הביא הרמב"ם גם את הציווי 'את ה' אלהיך תירא', שהוא המתואר בפ"ב מהל' יסוה"ת הנ"ל, ואינו זהה בהלכה עם 'עבודה מיראה', וכנ"ל. ושמא חזר בו בהלכותיו, ויש לעיין.

44 בנוסח ב': ב' תלמידם היו לו [=לאנטיגנוס] צדוק וביתוס, וכיון ששמעו את הדבר הזה שנו לתלמידיהם. ותלמידיהן **אמרו דבר מפי רבן ולא אמרו פירושו**. אמרו להן אילו הייתם יודעין כו'.

45 ה', ב'.

מטרתו, הואיל ואינו מאמין בעיקר כולו, ולא בקשו אלא דבר שיהיה נוח לקצת בני אדם[46].

כאן מבאר הרמב"ם בכיוון זה אף את הזיקה לכפירה בתורה שבעל פה. לדבריו זוהי קנוניה מכוונת על מנת להצדיק את מסקנותיהם של צדוק ובייתוס מכח משנה זו. הרמב"ם גם רואה בקראים המשך ישיר של כתות אלו[47]. ניתן אולי להוסיף כי קיימת זיקה בין תורה שבעל פה לבין תחושת המחוייבות הבלתי-מותנית של האדם כלפי שמיא. תורה שבעל פה תובעת מהאדם את זהותו לא רק בעשיית המצווה או בשינון כללי משחק אשר יביאו אל האושר המיוחל. תורה שבעל פה דורשת את כל נאמנותו של האדם – כמשמר, כמוסר - וכמחדש בעולמו של הקב"ה. לא פלא כי חוסר הבנה של מהותה של מחוייבות זו הביאה למאיסה בתורה שבעל פה ובהתכחשות לה, ר"ל[48].

משנה ד' - יוֹסֵי בֶּן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרֵדָה וְיוֹסֵי בֶּן יוֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁלַיִם קִבְּלוּ מֵהֶם. יוֹסֵי בֶן יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרֵדָה אוֹמֵר, יְהִי בֵיתְךָ בֵּית וַעַד לַחֲכָמִים, וֶהֱוֵי מִתְאַבֵּק בַּעֲפַר רַגְלֵיהֶם, וֶהֱוֵי שׁוֹתֶה בְצָמָא אֶת דִּבְרֵיהֶם:

משנה ה' - יוֹסֵי בֶּן יוֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁלַיִם אוֹמֵר, יְהִי בֵיתְךָ פָּתוּחַ לְרֶוָחָה, וְיִהְיוּ עֲנִיִּים בְּנֵי בֵיתֶךָ, וְאַל תַּרְבֶּה שִׂיחָה עִם הָאִשָּׁה. בְּאִשְׁתּוֹ אָמְרוּ, קַל וָחֹמֶר בְּאֵשֶׁת חֲבֵרוֹ. מִכָּאן אָמְרוּ חֲכָמִים, כָּל זְמַן שֶׁאָדָם מַרְבֶּה שִׂיחָה עִם הָאִשָּׁה, גּוֹרֵם רָעָה לְעַצְמוֹ, וּבוֹטֵל מִדִּבְרֵי תוֹרָה, וְסוֹפוֹ יוֹרֵשׁ גֵּיהִנֹּם

הבית: פתיחות או סגירות

ידועים דברי האגדתא אודות המפגש בין שמעון הצדיק לבין אלכסנדר מוקדון[49]. המפגש הראשוני של רבותינו עם תרבות יוון ועם חכמתו היתה

---

46 עמ' ד' - ה'.

47 'ומני אז צמחו אלה הכתות הארורות, קהלות המינים אשר יקראו בארץ הזאת - רצוני לומר מצרים - קראין, שמם אצל החכמים צדוקין ובייתוסין,...'; ראה גם הערותיו והפניותיו של הר"י שילת כאן, והשווה הלי תמידין ומוספין ז', יא'.

48 הרמב"ם לא ציין את ההשפעה האפשרית שהיתה לתרבות יוון על שיבושיהם של צדוק ובייתוס.

49 אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד תלג ד"ה פרשה ה': '... ובא אלכסנדר על כורש והרגו ושלט על ירושלם כ"ד שנה. ובקשו הכותיים ממנו להחריב את הבית, מה עשה

זהירה, אך לא דחו את האפשרות העקרונית של מפגש ידידותי ביניהם. 'רבותינו התירו [כתיבת ספרי הקודש] יוונית', בשל הדרשה 'יפיפיתו של יפת באהלי שם'[50]. יורשיו של אלכסנדר ביקשו להטביע את תורת ישראל בתרבות ההלניסטית, ואיום זה 'מבחוץ' מצא למרבה הצער אוזן קשבת אצל המתייוונים בפנים. מלחמות חשמונאים העמידו את היחס לתרבות המערב באור אחר. מעתה, יש להקפיד במשנה זהירות שלא לטשטש את הגבולות בין עולם התורה לבין העולם היווני. היחידה הבסיסית של החברה המערבית - כאז כן היום - היא האינדיבידואל. 'ביתו של האדם הוא מבצרו'. לא בכדי גזרו היוונים בשעת השמד, כי ייעקרו הדלתות מבתיהם של היהודים. בכך ביטלו את מה שנתפס בעיניהם כבסיס של החברה כולה, וביקשו על ידי כך למוטט את עם ישראל. למעשה, גם ביקשו לפגוע בערך הצניעות, שהוא מיוחד לישראל - ועל כך להלן. המענה לפרטנות הזו, לאטומיזם, נמצא שני דורות לאחר שמעון הצדיק וסמוך לאחר נצחון בית חשמונאי - בפיהם של יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים. שניהם מצווים: **'יהי ביתך פתוח!'** אלא שהדגישו שני מישורים שונים של פתיחות. הראשון כלפי התורה והשני כלפי הזולת. יחד עם דברי אנטיגנוס - אשר התווה את דרך העבודה - משלימים שלושתם את פיתוח היסודות של שמעון הצדיק: תורה, עבודה וגמילות חסדים[51].

יהי ביתך בית ועד לחכמים - פתיחת הבית לחכמי התורה באורח קבע, אינה טכנית בלבד. למעשה אין יוסי בן יועזר משתמש בבטוי 'פתוח לחכמים', כעין דברי יוסי בן יוחנן, אלא מצַווה על האדם לעשות את ביתו הפרטי לבית מסוג אחר, לבית ועד. שינוי זה הוא מהותי. האדם הפותח את האינדיבידואל שלו כלפי חכמי התורה מסוגל גם לפתוח את דלתות לבבו אל דבריהם. האדם הפותח את מבצר ה'אני' כלפי התורה מתייחס באופן אחר כלפי חכמי התורה ודבריהם. השינוי הוא ב'אני', והבית משמש כמטאפורה בלבד. על כן ממשיך הצווי **'והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם'**. מתנשא כלפי הזולת, יישאר לעולם אטום כלפיו וכיצד ילמד ממי שנחות ממנו? זהו גם הבסיס להלכה -

> כתוב בתורה 'לא בשמים היא ולא מעבר לים היא'
> 'לא בשמים היא' - לא בגסי הרוח היא מצויה...
> דברי תורה נמשלו כמים שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'
> לומר לך מה מים אינם מתכנסין במקום מדרון אלא נזחלין מעליו
> ומתקבצים במקום אשבורן,

שמעון הצדיק, הלך אליו בראש יקירי ירושלם מלובש בבגדי כהונה, כיון שראה אלכסנדר את הכהן הגדול ירד מכסאו והשתחוה לו, אמרו לו שריו: אלכסנדר אלכסנדר! מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי! אמר להם כשאני יורד למלחמה דמות דיוקנו של זה היהודי אני רואה ונוצח, מיד בטל הגזרה, וגזר על הכותיים גזרות קשות'.

50 מגילה ט', ע"א – ע"ב.

51 הערת בני החבורה.

כך דברי תורה אינם נמצאים בגסי הרוח ולא בלב כל גבה לב אלא בדכא ושפל רוח **שמתאבק בעפר רגלי החכמים** ומסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו ועושה בכל יום מעט כדי חייו אם לא היה לו מה יאכל, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה[52].

הוי אומר, שלושת מרכיבי הוראתו של יוסי בן יועזר - חד הם. פתיחת הבית מייצגת את פתיחת האינדיבידואל, המוכן לראות את עצמו בממדים טבעיים ושפלים, וככזה משתוקק ללמוד מהחכמים[53]. מי שיאין לו מה ללמוד' באמת לא ילמד. מי שאין לו מה ללמוד מהחכמים - לעולם לא ינחל חכמה.

לעומתו, מדגיש יוסי בן יוחנן איש ירושלים את הפתיחות לזולת. **'יהי ביתך פתוח לרווחה ויהיו עניים בני ביתך'**. פתיחות 'לרווחה' יכולה להיות פיזית, כביאור באבות דרבי נתן:

יהי ביתך פתוח לרווחה, כיצד?

מלמד שיהא ביתו של אדם פתוח לרוחה לצפון ולדרום ולמזרח ולמערב,[54] כגון איוב שעשה ד' פתחים לביתו. ולצה עשה איוב ד' פתחים לביתו?

כדי שלא יהיו עניים מצטערים להקיף כל הבית...[55]

כמובן זו דוגמה בלבד לכל כיוצא בו על פי העיקרון של מניעת הצער (והבושה) מהעניים והגברת נגישותם אל תוך הבית. יחד עם זאת, קיימת פתיחות אחרת הנעוצה בלשון 'פתוח לרווחה', היא פתיחות הלב. כעין דברי רש"י: 'נשמה יתירה - רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו'[56]. כאן, מאפשרת פתיחות הלב לאדם מישראל לשמוע את צרתם של עניים אף להזדהות עמהם. 'יהיו עניים בתוך ביתך' לא נאמר אלא 'בני ביתך'[57]. הדרישה לשינוי הבית, ותפיסת האינדיבידואל הכרוך בשנוי זה, משותפים ליוסי בן יועזר וליוסי בן יוחנן, אלא שהאחד מדגיש פתיחות כלפי התורה והאחר כלפי האחר הנזקק.

פתיחות 'אופקית' זו כלפי החברה ובעיקר כלפי עניים, טומנת בחובה סכנה חמורה. המיטיב עם העני עלול להעצים את עצמו ולנצל את מעמדו

---

52 רמב"ם, תלמוד תורה, ג', ח' – ט'.

53 השווה מסכת דרך ארץ ז', י': 'כל המשפיל עצמו, מכוין את שמועתו, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה...'.

54 דהיינו מדרש על לשון 'רווחה' - רוחות.

55 ז', א'.

56 ביצה ט"ז,ע"א.

57 אולם השווה אדר"נ ז', ג': 'ולא בני ביתך ממש', ועיין.

החדש כגורם, לרעה. אף זה כלול בצווי **להתרחק מאשת חבירו**[58]. כאותה מסורת שמסרו לנו הגאונים, המהווה רקע למעשה שבסוף פרק זה בן סורר[59].

> מסופר שהיה פעם אדם ושמו נתן דצוציתא, והיה עשיר מופלג, והיה מתאווה לאשתו של עני אחד, שהיתה מצויינת ביופיה ובחנה. חמד אותה עד שחלה במחלה קשה. אמרו הרופאים: לא ירפא ממחלתו אלא אם כן תשכב עמו בקרבת בשר. אמרו החכמים ימות ולא יהא כזאת! אמרו [הרופאים]: ולו תדבר עמו מאחורי הפרגוד. אמרו [החכמים]: ימות ולא יהא כזאת.
>
> נמשכה מחלתו. ולבעלה היו חובות בבית הסהר, ואשתו היתה ערה בלילות וטווה, ובבוקר היתה יוצאת ומוכרת [את המטווה], קונה לחם בשבילו ומביאה אותו לבית האסורים. נמשך מאסרו והיה במצוקה. אמר לה פעם אחת: אשתי! הלא תדעי שהמציל נפש אחת, כאילו החיה נפשות הרבה; ואני - נמשכת שהותי בבית אסורים זה, והרי את רואה את מצבי ואת המצוקה שפגעה בי והפורענות העצובה שבאה עלי. לכן קומי ולכי אל נתן דצוציתא, שיתן לך חלק מהחוב הזה ותסדרי בו את ענייני, ותוציאי אותי מבית הסהר הזה. אמרה: בעלי! כאילו אינך יודע מה שקרה לי אתו ומה הפורענות העצובה והמחלה שהוא נתון בהן? ...[60]

אולם קיים רובד נוסף בו חשובה ההזהרה מלהרבות שיחה עם האשה. כאמור, הצניעות מייחדת את ישראל מתרבות המערב, ובראשה תרבות יוון. גזירת יוון לעקור את דלתות הבתים נעוצה בראש ובראשונה בפגיעה בערך זה המקודש לעם התורה. תרבות יון ביצרה את הבית כמבצר האינדיבידואל, אך לא את תוכנו של הבית - המקופל בצניעות. יוסי בן יוחנן פותח את האינדיבידואל ומוריד את חומות האגואיזם. בד בבד הוא מבצר את חומת הצניעות. הפתיחות היא כלפי צרכו של הזולת, אך אין לטשטש את הגבולות בינה לבין הפריצות. 'יהיו עניים בני ביתך', אך יש להתרחק מאשת העני - בפרט, ולבצר את ערכה הפנימי של צניעות מול המתירנות היוונית-מערבית - ככלל[61]. הוראות 'פתיחות הבית' של זוג זה, הן למעשה הוראות פתיחת

---

58 על ההוראה 'באשתו אמרו' - ראה פרשנים כאן, ברש"י: 'ובאדר"נ של צרפת מוקים באשתו נדה' עי"ש, לעומת 'אדר"נ שהובא מארץ ישראל'. וראה להלן.

59 סנהדרין עה ע"א; שאילתות וארא מ"ב (בנדפס; מהדי מירסקי מ"ד) חי"צ טויבש, אוצר הגאונים לסנהדרין, [ח"ת], סי' תתקצ"ג, עמ' ת"ל - תל"א, ע"פ 'חיבור יפה מהישועה'.

60 עי"ש המשך המעשה, לרבות שבירת היצר של אותו נתן דצוציתא, ועדותו של רבי עקיבא עליו שלא חטא באותה אשה.

61 וביתו, זו אשתו.

האישיות אל ערכי התורה והזולת. עם פתיחות זו באה גם ביצורים של ערכי תורה אחרים[62].

> משנה ו' - יְהוֹשֻׁעַ בֶּן פְּרַחְיָה וְנִתַּאי הָאַרְבֵּלִי קִבְּלוּ מֵהֶם. יְהוֹשֻׁעַ בֶּן פְּרַחְיָה אוֹמֵר, עֲשֵׂה לְךָ רַב, וּקְנֵה לְךָ חָבֵר, וֶהֱוֵי דָן אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זְכוּת.

צירי ההתייחסות

גם יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי מגדירים את זהותו של האדם באמות מידה של תורה, במעין 'קואורדינטות' אופקיות ואנכיות. בדברי יהושע בן פרחיה - ההוראה "**עשה לך רב**' מציינת פתיחות כלפי מקור סמכות מעל האדם; '**קנה לך חבר**' - את הפתיחות האופקית, כלפי הזולת; '**והוי דן את כל האדם לכף זכות**' - כלפי מי שמתחתיך. זהותו של האדם נגזרת גם ממקומו, מהיכולת להצביע עליו ('זהות' מלשון 'זהי') - בהקשרו החברתי ('מקום' משורש 'קיים'). מובן שחברה צריכה להתפרש כאן במובן הרחב ביותר: יחסו לכל מי שסובבו, לכל אשר הם מחוצה לו, אך בד בבד גם מסייעים לו להגדיר את עצמו. מיקומו של האדם בחברה אכן נקבע על ידי שני צירים אלה, האופקי והאנכי. ממי קבלת את התורה? איזו שושלת, רוחנית או אינטלקטואלית, אתה ממשיך? ומאידך, 'אמור לי מי הם חבריך ואומר לך מי אתה'. ההנחיה היא '**עשה לך רב**' אך מוסיפה, כמובן, למקור סמכות אנכי קיים - הורים. אלא שכאן אין צורך כמובן 'לעשותם', אלא לכבדם ולירא מהם, אולם הורים מביאים לחיי עולם. גם הורים יכולים - וצריכים - לשמש כמורי דרך, ואז הם כלולים ב'עשה לך רב'. ללא עשיית רב כלל, לא יהיה מקור אנכי להביא את האדם לחיי עולם[63]. אל לו לאדם להסתפק במקורות האנכיים **הנתונים**, עליו **לעשותם**, כשם שעליו לקנות חבר. זהו למעשה הצד השני של המטבע - 'כל המלמד בנו תורה - כאילו

---

62 סכנה נוספת קיימת כאשר הפתיחות בין איש לאשתו עלולה להדרדר ללשון הרע ולמחלוקת עם הזולת, וכך ביארו באבות דרבי נתן: 'אל תרבה שיחה עם האשה כיצד? בזמן שאדם בא לבית המדרש ולא היו נוהגין בו כבוד או שערער עם חברו, אל ילך ויאמר לאשתו כך וכך ערערתי עם חבירי, כך וכך אמר לי, כך וכך אמרתי לו, מפני שבוזה את עצמו [ובוזה את אשתו] ובוזה את חבירו...'; עיי"ש גם בנוסח ב' פרק טז'. עם זאת, ראה בשם הגרש"ז אויערבך, 'בן זוג הבא הביתה ונושא בתוכו בעיה המעיקה על לבו - חיכוך עם מישהו בעבודה, עם השכנים וכדומה - **חייב** בן הזוג השני להקשיב לכל הפרטים כולל זהותו של האדם, ואין בכך איסור לשון הרע. כי איש ואשה מהווים את אחד, בו חייב האחד לעזור לשני, בכך שהוא מתחלק עמו ב'חבילת הצרות' של החיים...' ('י אליהו, התורה המשמחת, מהדו"ק (בתוך: שיחות ליום הכיפורים א' ע"פ שיחות הגר"א נבנצאל), ירושלים, תשנ"ז, עמ' רל"ו - רל"ז, מפי הג"ר ירוחם בורודיאנסקי, שכך נוהגים להורות למעשה בישיבתו, עיי"ש); כששאלתי את הגר"א נבנצאל על מסורת זו בשם רבו לאור בריית דאדר"נ תנ"ל השיב שאין לסמוך עליה, ואכן במהדורה שניה של התורה המשמחת, ירושלים, תשנ"ח, חושמטה הוראה זו; ועדיין צריך עיון שכן מעשה רב.

63 הוריות יג ע"א.

ילדו'. כאן, על ידי עשיית רב, האדם בוחר לעצמו הורה רוחני, ובכך מגדיר בעצמו את זהותו הרוחנית.

גם אם אדם מעצב את אפיקי ההתייחסות שלו - לחבריו ולהוריו הרוחניים - הוא עדיין איננו יכול להתעלם מהחלק הנתון של החברה. הוא נמצא בתוך חברה קיימת, ונולד לתוך משפחה שלא מבחירתו. לא די, אפוא, בבחירת חבר או רב, קיים צורך להתייחס ל'כל אדם'. איזו התייחסות תהיה זו? הרי המציאות מתנהגת גם במישורים אותם אין האדם מעצב, ואין החברה נועצת באדם על מנת לפעול. האדם נמצא, למעשה, במצב של שיפוט מתמיד כלפי העולם. אין הוא אדיש לסובב אותו, אלא בוחן אם ובאיזו מידה מתנהג העולם לפי ערכיו. אין כל אפשרות להתחמק מזה, כשם שאין כל אפשרות לדון את העולם 'מבחוץ'. האדם נמצא בעולם, מתייחס גם אל מה שהוא לא עיצב, וככזה גם דן את העולם ואת כל האדם שבו. הוראתו של יהושע בן פרחיה באה להשלים אפוא, את הוראותיו הקודמות. **עשה לך רב, וקנה לך חבר - והוי דן את כל האדם** (גם מי שאינו רב או חבר) **לכף זכות**[64]. ראייה אופטימית זו של העולם ממקמת את האדם ביחס לעולם במקום אחר מהראיה הפסימית, המחפשת מומים. ראייה זו, אף מעמידה את האדם באור חיובי בעיני אלהים ואדם, שכן הגדרה זו עצמה של טוב עין כלפי הבריות, דבקה באדם עצמו. 'הדן חבירו לכף זכות דנין אותו לכף זכות'[65].

משנה ז' - נְתַאי הָאַרְבֵּלִי אוֹמֵר, הַרְחֵק מִשָּׁכֵן רָע, וְאַל תִּתְחַבֵּר לָרָשָׁע, וְאַל תִּתְיָאֵשׁ מִן הַפֻּרְעָנוּת:

סכנות הציר האופקי

גם נתאי הארבלי מתייחס למיקומו של האדם בחברה, אלא שהוא נותן לנו את הפן השני והמשלים לדברי יהושע בן פרחיה. **התרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע** בין אם הנסיבות מביאות את האדם בקרבתו של הרשע (כמו שכנות מקום) בין אם לאו. יתירה מזו, 'מיקומו' של האדם בחברה עשוי להיות מושפע גם ממיקומו הגאוגרפי. לכן חשוב להתרחק משכן רע, וכדברי הרמב"ם -

> דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם **להתחבר לצדיקים** ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם,

---

64 שמא רמז יש בשבת קכז ע"ב 'ת"ר הדן חבירו לכף זכות דנין אותו לזכות ומעשה באדם אחד... ', עי"ש, שבכל שלב ושלב לשאלת 'במה חשדתני' היתה התשובה אומדן לכף זכות (שהתבררה כאמת), אך לא סתמיות של 'לא חשבתי כלל'.

65 שם, וראה רמב"ם, דעות, ה', ז'. יש להוסיף כי בסנהדרין קז ע"ב (תנו רבנן: לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת... לא כיהושע בן פרחיא שדחפו לישו הנוצרי בשתי ידיו), דחה יהושע בן פרחיה את אותו האיש שהיה תלמידו בשתי ידיו, ולא דנו לכף זכות כלל - ושמא דבריו כאן מבוססים על נסיונו שם. מאידך, אין חובת 'יהוי דן לכף זכות' בכהאי גוונא' של רשע, ראה חפץ חיים ד', ז'.

ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר 'הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע'[66], ואומר 'אשרי האיש וגו'[67], וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה **כמו זמנינו**, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי כענין שנאמר 'ישב בדד וידום'[68], ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר 'מי יתנני במדבר מלון אורחים'[69] [70].

ייתכן אף לערוך הקבלה מדוקדקת יותר בין דברי יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי: כנגד **'עשה לך חבר'** בא הצווי **'אל תתחבר לרשע'**; הרב, מציין את ההורה הרוחני, ואת עיצוב ההורה מבחירה לעומת קבלת הורה נתון בלבד. כנגד הוראה זו של **'עשה לך רב'**, באה ההוראה **להתרחק מהנתון הרע**, כמו במקרה של **שכנות** שהיא במידה רבה נתונה, אלא שגם אז על האדם לנטוש את מקומו לבחור לעצמו מקום חדש[71]. **'אל תתיאש מן הפורענות'** - סובל פירושים שונים: אל תחיה בשלווה (קרי, אל תחשוב שהפורענות לא תשיגך אם תחטא, ראה רש"י); או אל תתיאש מן הפורענות שתשיג את הרשעים גם אם אינך מבחין בכך כבר עתה (ראה רמב"ם ורבינו יונה). בהקשר שלנו, אפשר לראות את ההוראה הזו כמשלימה את ההוראה לדון את כל האדם לכף זכות. כבר הצבענו על כך שלא כל אדם זכאי ליהנות מהטיית הכף לזכות[72]. התייחסות של האדם אל העולם מנקודת מבט שיפוטית מעוררת את שאלת רשע וטוב לו. ההתייחסות אל הרשע לא צריכה להיות רגעית, אלא שיפוט אמיתי הדורש אורך רוח: אל תתייאש מן הפורענות (המתעתדת לבוא לרשע, כביאורי רמב"ם ורבינו יונה).

---

66 משלי י"ג, כ.

67 תהילים א', א.

68 איכה ג', כח.

69 ירמיהו ט', א.

70 הלי דעות ו', א'. וע"ע יסוה"ת ה', ד': 'אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הנה הוא ככלב שב על קיאו'; השווה אגרת השמד, מהד' ר"י שילת, ירושלים ה'תשמ"ז, עמ' נ"ה - נ"ו, ובהערה 38 שם.

71 במסגרת הלימוד המשותף נערך כאן דיון על מגורים בשכונות מעורבות, על שיקוליו של רבי יוסי בן קיסמא (להלן פרק קנין תורה, ט) לעומת שיקולי קירוב לבבות. ואכמ"ל.

72 לעיל ה"ש 65.

משנה ח׳ - יְהוּדָה בֶן טַבַּאי וְשִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח קִבְּלוּ מֵהֶם. יְהוּדָה בֶן טַבַּאי אוֹמֵר, אַל תַּעַשׂ עַצְמְךָ כְּעוֹרְכֵי הַדַּיָּנִין. וּכְשֶׁיִּהְיוּ בַּעֲלֵי דִינִין עוֹמְדִים לְפָנֶיךָ, יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ כִּרְשָׁעִים.וּכְשֶׁנִּפְטָרִים מִלְּפָנֶיךָ, יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ כְּזַכָּאִין, כְּשֶׁקִּבְּלוּ עֲלֵיהֶם אֶת הַדִּין:

הספקנות השיפוטית

חריצת הדין כלפי כל העולם, אליו התייחסו יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, מובילה להתמקדות של יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח - אשר מתייחסים שניהם אל מערכת המשפט עצמה. הדיין חייב לשמור על אובייקטיביות במעשה שלו, לכן **אסור לו (לדיין) לעשות עצמו כעורכי הדיינין** אשר מטעימים טענות לכל צד. הדיין חייב להתייחס בצורה מנותקת ואף מנוכרת, על מנת לדון דין אמת. יתירה מזו, חקר האמת של בעלי הדין דורש התייחסות חשדנית לדבריהם, ונסיון לדלות את העובדות **כפי שהן**. מכאן, שאין ערך עצמי לטענות הצדדין (כדלעיל - מעמדו ותפקידו של הדיין אינו כשל עורכי הדיינין). זו משמעות דבריו **'יהיו (בעלי הדין) בעיניך כרשעים'**. 'יהיו בעיניך' מורה על ספקנות מצידו של הדיין, ספקנות אשר תפקידה לבסס הכרעה על סמך עובדות ולא על סמך טענות בלבד. זו גם משמעות ההוספה של הרמב״ם בהלכה זו -

לעולם יהיו בעלי הדין לפניך כרשעים, **ובחזקת שכל אחד מהן טוען שקר ודון לפי מה שתראה מן הדברים**...[73]

ראייה זו של הדיין איננה קיומית אלא פונקציונאלית. היא איננה מתייחסת לכל מהותו של האדם (צדיק או רשע) אלא בהקשר של המשפט הנתון, כעין 'והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע'[74]. גם את המשך דבריו - **וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין** - יש להבין בהקשר זה. צדקתם של בעלי הדין היא בשל קבלת הדין, במיוחד לגירסא **'לכשקבלו עליהם את הדין'**. כמובן, אין בספציפיות הזו כדי לגרוע מההקשר הכללי של 'הוי דן את כל האדם לכף זכות', אדרבה היא נובעת מהוראה כללית זו, כפי שמשמע מהמשך דברי הרמב״ם -

... וכשיפטרו מלפניך יהיו בעיניך כצדיקים [-תרגומו של הרמב״ם ל'זכאין', מ״ב] שקבלו עליהם את הדין, **ודון כל אחד מהם בלבד לכף זכות** (שם).

---

73 סנהדרין כ״ג, י׳.

74 דברים כ״ה, א; וכן שמות ט׳, כז: 'ה׳ הצדיק ואני ועמי הרשעים'; שמואל א׳ כ״ד, יח׳: 'ויאמר אל דוד צדיק אתה ממני'; ראה גר״י קמינצקי זצ״ל, אמת ליעקב, לדברים כ״ה, א׳: 'מבואר שהכינוי ״צדיק״ נופל על זה שהאמת והדין אתו'.

משנה ט' - שִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח אוֹמֵר, הֱוֵי מַרְבֶּה לַחֲקוֹר אֶת הָעֵדִים, וֶהֱוֵי זָהִיר בִּדְבָרֶיךָ, שֶׁמָּא מִתּוֹכָם יִלְמְדוּ לְשַׁקֵּר.

בין עדות לוודאות

גם שמעון בן שטח עוסק בדין מעשי ולא במעמדו של האדם כדן את סביבתו. ציווים הם לדיין היושב בדין - **'הוי מרבה לחקור את העדים והוי זהיר בדבריך שמא ילמדו מתוכם לשקר'**. הרקע לדבריו וודאי קשור למעשה המובא ברש"י, אשר מקורו בירושלמי חגיגה[75] -

> מעשה במוכס אחד ישראל רשע אחד שמת, ובו ביום מת אדם גדול בעיר ובאו כל בני העיר ונתעסקו במטתו, וקרובי אותו מוכס הוציאו גם את מטת המוכס אחריו וקפצו עליהם אויבים והניחו המטות וברחו, והיה שם תלמיד אחד שישב לו עם מטת רבו, לאחר זמן חזרו גדולי העיר לקבור את החכם ונתחלפה להם מטתו בשל מוכס, והיה אותו תלמיד צועק ולא הועיל, וקרובי המוכס קברו את החכם, ונצטער בה אותו תלמיד מאד, מה חטא גרם ליקבר זה בבזיון ומה זכה אותו רשע ליקבר בכבוד גדול כזה נראה לו רבו בחלום ואמר לו: אל תצטער, בא ואראך בכבודי בגן עדן בכבוד גדול ובא ואראך אותו האיש בגיהנם ויצר של פתח גיהנם סובב באזניו, אבל פעם אחת שמעתי בגנות תלמידי חכמים ולא מחיתי ולכן נענשתי, וזה פעם אחת הכין סעודה לשר העיר ולא בא שר העיר - וחילקה לעניים, וזה היה שכרו, אמר אותו תלמיד: עד מתי יהא אותו האיש נדון בדין קשה אמר לו: עד שימות שמעון בן שטח ויכנס תחתיו, אמר לו: למה? אמר לו: מפני נשים מכשפניות ישראליות שיש באשקלון ואינו עושה בהן דין.
>
> למחר סיפר אותו תלמיד דברים לשמעון בן שטח, מה עשה - כינס שמונים בחורים בעלי קומה, והיה אותו היום יום גשמים, ונתן כד גדולה ביד כל אחד ואחד וקיפל טלית בתוכם ואמר להן הזהרו בהן שהן שמונים, ובשעה שתכנסו יגביה איש אחת מהן מן הארץ ושוב אין מכשפות שולטות בכם, ואם לאו לא נוכל להם, הלך לו שמעון בן שטח לטרקלין שלהם והניח הבחורים מבחוץ, אמרו לו: מי אתה אמר להן: מכשף אני ולנסותכם בכשפים באתי, אמרו לו: ומה כשפים בידך? אמר להן: יכולני להביא לכם שמונים בחורים עטופי טליתות נגובות ואף על פי שהוא יום גשמים, אמרו לו: הנראה. יצא לחוץ ורמז להם, הוציאו הטליתות מן הכדים ונתעטפו בהן ונכנסו, ואחז כל

75 פרק ב', הל' ב'.

אחד את אחת מהן והגביה ויכלו להם והוציאום ותלאום כולם,[76] **ונתקנאו קרוביהם בדבר, ובאו שנים מהם וכוונו דבריהם והעידו על בנו של שמעון בן שטח חיוב מיתה ונגמר דינו**, וכשהיה יוצא ליסקל אמר: אם יש בי עון זה לא תהא מיתתי כפרה לי, ואם אינו כן תהא מיתתי כפרה על כל עונותי וקולר תלוי בצואר עדים, ושמעו אלו וחזרו בהם ונתנו טעם לדבריהם מחמת שנאת הנשים - ואף על פי כן לא נפטר[77].

שמעון בן שטח מצווה לחקור את העדים - למנוע רמייה טראגית כפי שהתרחש כלפי בנו. אמנם יש לציין כי דברים אלה, המביעים ספקנות מסויימת כלפי העבודות כפי שהן מוצגות בבית הדין, עולות גם בהקשר רחב יותר. גם כאשר הנסיבות מצביעות על מסקנה ברורה, אין למהר ולחתוך את הדין - אם בכלל. שמעון בן שטח הוא בעל המימרה הידועה -

אמר רבי שמעון בן שטח: אראה בנחמה[78] אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, ואמרתי לו: רשע, מי הרגו לזה? או אני או אתה. אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה 'על פי שנים עדים יומת המת'[79] - היודע מחשבות[80] יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו. אמרו: לא זזו משם עד שבא נחש והכישו, ומת (סנהדרין ל"ז,ב).

הוי אומר, לא רק כלפי דיבורם של עדים מצווים יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח על מידה של ספקנות, אלא שמעון בן שטח מבין את מצוות התורה לדון על פי שני עדים - כמביעה ספקנות כזו אף על הסקת מסקנות מעובדות הנראות ברורות כשלעצמן[81]. הן שמעון בן שטח והן יהודה בן טבאי עוסקים, כביכול, בדין קונקרטי. למעשה הם עוסקים במגבלות הכרתו של האדם. הכרתו של האדם היא מוגבלת, ואף על פי כן הוא חייב לדון. כל עוד אין הוא מודע למוגבלותו, הוא עלול לעוות את הדין. מודעות למוגבלת הוודאות של

---

76 בירושלמי: 'הדא היא דתנינן (סנהדרין ו', משנה ד') "מעשה בשמעון בן שטח שתלה נשים באשקלון, אמרו שמונים נשים תלה', אך ללא סיום המעשה עם בנו של ר' שמעון בן שטח.

77 סנהדרין מד ע"ב, ד"ה דבעיא מכסא.

78 השווה: תוספתא סנהדרין ו', ו'; מכות ה',ב': אמר רב יהודה בן טבאי, אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מלבן של צדוקים... אמר לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכתה דם נקי.

79 דברים י"ז, ו.

80 השווה סנהדרין יט ע"ב: אמר להן שמעון בן שטח - בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות ויפרע מכם.

81 כך עולה גם מן המעשה שבתוספתא ובבלי הנ"ל, ה"ש 78: '... מיד קבל עליו ר' יהודה בן טבאי, שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שטח. וכל ימיו של ר' יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו העד, והיה קולו נשמע, וכסבורין העם לומר: קולו של הרוג, אמר: קולי שלי הוא, תדעו, למחר הוא מת אין קולו נשמע'.

האדם פותחת פתח לדין אמת, או על כל פנים לדין הרחוק ככל שניתן מהשקר. עיקרון זה הוא שעומד גם בבסיס הוראתו של יהושע בן פרחיה לדון את כל האדם לכף זכות[82], שכן לעולם אינך רשאי להניח כי אתה יודע הכל. ובמצבים שהידיעה אכן סותרת את ההנחה הזו - אכן אל תתיאש מן הפורענות, כדברי נתאי הארבלי.

> משנה י׳-שְׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן קִבְּלוּ מֵהֶם. שְׁמַעְיָה אוֹמֵר, אֱהוֹב אֶת הַמְּלָאכָה, וּשְׂנָא אֶת הָרַבָּנוּת, וְאַל תִּתְוַדַּע לָרָשׁוּת

שנא את הרבנות

שמעיה ואבטליון מפתחים את רעיון זהות האני, הבא מכח הוראת התורה. אם יהושע בן פרחיה ציוה לעשות לך רב, הרי ששמעיה ואבטליון מדברים אל אותו רב, אשר מבקש להעמיד תלמידים הרבה, כמצוותם של אנשי כנסת הגדולה.

אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות - רבנות מלשון גדולה, ׳קרית מלך רב׳[83], ׳וישלח להם מושיע ורב׳[84 85], היא גם בעלת משמעות של שררה, ׳על כל רב ביתו׳[86], ׳רבי המלך׳[87]. גם בלשון חז״ל ״רב״ הוא אדונו של העבד, כדלעיל משנה ג׳, עבדים המשמשים את הרב. משרת שררה מגדירה בוודאי את מעמדו של האדם בחברה, אלא שאין זו הגדרה אמיתית. שררה - היא לעולם שררה על מישהו. יוצא שעצם התלות באותו נשלט הופכת את בעל השררה לנשלט האמיתי, גם אם אין הדבר ניכר לעין כל. ׳כל הרודף אחר הכבוד בורח ממנו׳ משום שאין כאן כבוד אמיתי כלל ועיקר[88]. אדם המגדיר את עצמו על פי הערכתו של הזולת בלבד, אין לו כל הגדרה עצמית. זוהי גם המשמעות העמוקה גם של המשנה להלן[89]: ׳רבי אלעזר הקפר אומר: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם׳. בכל שלוש הבקשות האלו - מבקש האדם להגדיר את עצמו על פי דבר שאינו בו. קנאה בזולת אינה אלא הגדרה על פי מה שיש לזולת; התאוה היא בקשת מה שאין לו בסלו; הכבוד היא

---

82 וכמעשים דמסכת שבת, לעיל ה״ש 64.

83 תהלים מ״ח, ג.

84 ישעיה י״ט, כ.

85 והשווה במדבר כ״ב, טו: שרים רבים ונכבדים מאלה. אין משמעות זו סותרת גם את המשמעות הכמותית של ׳רבי׳: שמות א׳, ט׳: ׳הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו׳; ׳ויאמר עשו יש לי רבי (בראשית ל״ג, ט׳), עיי״ש בתרגומים.

86 אסתר א׳, ח.

87 ירמיה ל״ט, יג; השווה שם מ״א, א.

88 והשווה אבות דרבי נתן י״א, ב׳: ושנא את הרבנות כיצד? מלמד שלא יניח אדם עטרה מעצמו בראשו, אבל אחרים יניחו לו שנאמר ׳יהללך זר ולא פיך׳ (משלי כ״ז, ב). והוא עולה לאותו עניין.

89 ד׳, כא׳.

אותה הגדרה לא-עצמית שאינה באה מתוך תכונותיו או מעשיו אלא קיימת רק בדימוי שיש לאדם אודות מה שאחרים חושבים עליו. כל אלה אינם בעולמו של האדם, ומבוקשם מוציא את האדם מאותו עולם. הגדרות שאינן שלו - אינן עולמו. זהו הבסיס לאימרה משמו של האדמו"ר מקוצק: 'אם אני אני ואתה אתה, הרי אני אני ואתה אתה, אבל אם אני אתה ואתה אני אז אני לא אני ואתה לא אתה'[90]. רבנות מציינת אפוא, את בקשת ההגדרה העצמית על ידי השררה. מבוקש כזה - על האדם לשנוא. (שנאה היא מילה חזקה, אך מבטאת נאמנה את הסלידה הנפשית כלפי השררה, 'אשר שלט האדם באדם לרע לו'[91], זו הנגזרת מראייה עצמית נכונה). מלאכה, לעומת זאת, מציינת את ההגדרה העצמית מכח היצירתיות, זו שבכחה לבטא את תכונותיו של האדם[92]. גם **אל תתודע לרשות** בא לעניין זה. אדם יכול להשלות את עצמו כי הקירבה אל הרשויות תקנה לו מעמד - חברתי, יוקרתי, של שררה או אחר. אך לא הרשות מעניקה מעמד עצמי - 'שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמו' (להלן ב', ג), קירבה שהיא הפכה הגמור של הענקת מעמד אמיתי. בחיפוש האני האותנטי אין מקום לרדוף אחר העמדת פנים שקרית, 'נראין כאוהבים בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דוחקו'[93].

משנה יא' - אַבְטַלְיוֹן אוֹמֵר, חֲכָמִים, הִזָּהֲרוּ בְּדִבְרֵיכֶם, שֶׁמָּא תָּחוּבוּ חוֹבַת גָּלוּת וְתִגְלוּ לִמְקוֹם מַיִם הָרָעִים, וְיִשְׁתּוּ הַתַּלְמִידִים הַבָּאִים אַחֲרֵיכֶם וְיָמוּתוּ, וְנִמְצָא שֵׁם שָׁמַיִם מִתְחַלֵּל.

בין דבור לאמירה

אבטליון מצביע על סכנה אחרת הטמונה בהוראת התורה - **חכמים הזהרו בדבריכם**. הרמב"ם קושר את האזהרה הזו עם אותה התפקרות של צדוק וביתוס. כך מפרש הרמב"ם את המשנה כולה -

'מים הרעים' כנוי למינות. ואמר: הזהרו בדבריכם בהמון, ואל יהיה בה ספק ומקום פירוש, כדי שלא יהיו שם אנשים כופרים שיפרשום כפי אמונתם, והתלמידים אשר כבר שמעום ישובו למינות, ויחשבו שזאת היתה אמונתכם, והיה בזה חלול שם שמים, כאשר ארע לאנטיגנוס איש שוכו עם צדוק וביתוס.

---

90 מ' אוריין, סנה בוער בקוצק, ירושלים, תש"מ, עמ' 207; אפשר להבין את דבריו לא רק כבאים לשלול את החקיינות, אלא גם במשמעות של שלילת הגדרה עצמית התלויה בזולת, ראה שם עמ' 206. אולם; יש לסייג זאת, שכן אני כן יכול להגדיר את עצמי על ידי מעשי חסד כלפיך, אך לא לזאת התכוון זצ"ל.

91 קהלת ח', ט.

92 השווה רבינו יונה, כאן; והשווה חידושי חתם סופר לסוכה לו ע"א ד"ה דומה לכושי.

93 שם.

וכך ברבינו יונה בעקבות הרמב"ם[94]. לפי פירוש זה הגלות שהוזכרה במשנה היא כפשוטה[95], אלא שהמים הינם משל למינות (הפך מתורה שהיא באר מים חיים, כאן הרעילו המינים את המים עצמם). אפשר להוסיף עוד, כי כשם שהמים זורמים מחוץ למקומם, כך בגלות זורם האדם חוץ למקומו[96]. למעשה, קיימות שתי גישות בפרשנות הגלות במשנתנו. האחת, רואה את הגלות כסכנה פוטנציאלית שיש להזהר ממנה, אך אינה קשורה בהכרח לחוסר הזהירות בדברי התורה כשלעצמה. האחרת, והיא זו הרמוזה באדר"נ שבפנינו,[97] רואה את הגלות כעונש על אי זהירות החכמים בדבריהם. מכאן שהאחריות לאי ההבנות של דבריו ואף לדברים הנאמרים בשמו של הרב, דורות מאוחרים יותר חלה על הרב עצמו. אך מדוע? ההבדל בין הוראתה של תורה לבין אמירת היגדי חכמה - היא כהבדל בין אמירה לבין דיבור. חכם-הוגה-דעות **אומר** דברי חכמה. הוא מבטא את חכמתו, והמבין - אם יש כזה - יבין. תורה אינה **נאמרת** בחלל העולם. דברי תורה **נדברים** 'איש אל רעהו'. עשרת המאמרות של בריאת העולם אפשריים גם אם העולם נותר חרש ואלם[98]. התורה שניתנה בעשרת הדברים, היא דיבור בין הקב"ה לבין האדם[99]. ומורה התורה, הממשיך את העברת התורה שבעל פה, איננו 'אומר' תורה בעלמא, אלא מדבר תורה ומעביר לתלמידיו לפי כלי הקיבול שלהם. אין הוראת התורה מהווה חד שיח אלא דו-שיח בין רב לתלמיד[100]. אדם אינו יוצא ידי חובתו אם רק אמר, עד שלא ברר שדבריו אכן נקלטו[101].

משנה יב' - הִלֵּל וְשַׁמַּאי קִבְּלוּ מֵהֶם. הִלֵּל אוֹמֵר, הֱוֵי מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַהֲרֹן, אוֹהֵב שָׁלוֹם וְרוֹדֵף שָׁלוֹם, אוֹהֵב אֶת הַבְּרִיּוֹת וּמְקָרְבָן לַתּוֹרָה.

האהבה והשלום

דבריו הראשונים של הלל - **הוי מתלמידיו של אהרון, אוהב שלום, ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה** - מכוונים לאותו רובד אופקי, של

94 בשינוי לגבי חלול השם, אשר לדבריו ינבע ממותם של אותם תלמידים, אשר 'יפרשו דעתכם על פי דעתם [=של המינים] ויהיו סבורים שזו היתה דעתכם, וימותו בעונם, ונמצא שם שמים מתחלל'.

95 אך ר"י שילת פירש שלרמב"ם - הגלות היא רוחנית, 'כלומר: כמשל להרחקת הדעות מכוונתן המקורית', ועיין.

96 חגי, מבני החבורה.

97 דהיינו, נוסח א': 'שמא תורו שלא כתלמוד תורה ותחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים, ואף התלמידים הבאים אחריכם שמא יורו דבר משמכם שלא כתלמוד תורה...'; בנוסח ב' אין זכר לרישא של הדברים.

98 בראשית רבה כ"ח, ב': משל למלך שבנה פלטין והושיב בה דיורים אלמים כו'.

99 שפת אמת, בא, תרל"ט, 'בשם מו"ז כו"'.

100 השווה תגיגה יג ע"א; תוספתא חגיגה ב', א' – ב'.

101 שמעתי ממו"ר הגרא"א שפירא, שליט"א, כי מגדולי ירושלים היו מקפידים לעבור על מחברות התלמידים אשר רשמו מפיהם שיעורים, ולאשרן.

'בין אדם לחבירו'. אך אם נעמיק נראה שדרך התייחסות זו עוסק הלל גם בשני המישורים האחרים, בין אדם למקום ובין אדם לעצמו. אהבת שלום שונה מרדיפת שלום. הרדיפה היא במעשה, וזו אכן נגזרת מהאהבה. ללא אהבה אין מניע חזק דיו על מנת לרדוף, אלא במקרה הטוב 'לעסוק' במעשים אלה או אחרים של חסד ושל השכנת שלום (בין אדם לחבירו, כמימרא דשבת[102] "ובין איש לאשתו" לפי נוסחאות שונות בסידור התפילה). רבינו יונה עומד על השוני בין שני יסודות אלה, ועל הצורך של הדגשת שניהם יחד:

> ר"ל שיאהב בלבו האמת והשלום וירדוף אחריו בפועל, כי יש בני אדם אוהבים אותו בלבם לא שיטרחו עצמם לשום שלום בעולם ואינם הולכים בדרכי שלום אך העושין פעולה ומשימין שלום בין אדם לחבירו ואוהבים לעשות המלאכה כמו שנאמר 'בקש שלום ורדפהו'[103] הם מתלמידיו של אהרון.

אך אהבה היא וודאי תכונה שמגדירה את אופיו של האדם, ולא רק את פעולותיו. היא מגדירה את היאני' כלפי החברה, את חוסר יכולתו לראות ברע והיא זו שדוחפת אותו לפעול. אהבה זו היא מעין אהבת האדם לבוראו שמתארה הרמב"ם -

> וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאותה אשה והא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו[104] בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך[105], והוא ששלמה אמר דרך משל 'כי חולת אהבה אני'[106], וכל שיר השירים משל הוא לענין זה[107].

אך אין השוואה זו משל בלבד. חביבותו של השלום, כחביבותו של האדם, ובייחוד האדם מישראל, משום ששם השם נקרא עליהם. האדם נברא בצלם אלהים, ישראל נושאים את שמו בקרבו, ושמו של הקב"ה שלום[108]. אהבת השלום נובעת אפוא מאהבת השם. אהבה זו אף אינה מסתפקת בסידור

---

102 קכז ע"א.

103 תהלים ל"ד, טו.

104 דייק בשימוש זה של הלשון, שכן מצוות האהבה נאמרה בפרשת שמע 'בשכבך ובקומיך', כדלהלן. וזהו אכן פשוטו של מקרא - שהאהבה, 'הדברים האלה' של 'ואהבת את ה' אלהיך', תהיה 'על לבבך', בכל זמן 'בשכבך ובקומך', וקשורה לאות על היד כענין 'שימני כחותם על לבך' (שה"ש ח', ו) או 'קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך' (משלי ז', ב). ראה רשב"ם לשמות י"ג, ט: לאות על ידך - לפי עומק פשוטו יהיה לך לזכרון תמיד כאלו כתוב על ידך, כעין שימני כחותם על לבך. וע"ע מו"נ ג', נב'; הלכות קריאת שמע א', א'; הלכות מזוזה ו', יג'.

105 דברים י"א, ה.

106 שיר השירים ה', ח.

107 תשובה י', ג'.

108 שבת י ע"ב; וע"ע שות הרשב"א ז' תי"ח; שו"ת רדב"ז א', ר"כ; ב"י ליו"ד קמ"ח (י').

חברתי אשר אין בו קטטה (ישלומה של מלכות), אלא מבקשת הרמוניה בין ברואיו של הקב"ה.

אם **אהבת השלום** נוגעת במישור של בין אדם לחבירו, מגדירה את האדם עצמו, ומושתתת על יסודות בין אדם למקום - הרי **שקרבתן לתורה** - עוסקת בקירבה לקב"ה, לאו דווקא דרך 'עבודה' אלא דרך 'תורה'. ידועים דברי מרן הגרצ"י הכהן-קוק זצ"ל, כי אין תלות בין חלקים אלה של הפסוק. 'ולא אמר "אוהב את הבריות כדי קרבם לתורה", אלא "אוהב את הבריות" **מצד שהן בריות של הקב"ה**. "אוהב את המקום" ומתוך כך "אוהב את הבריות". ומלבד זאת: תשאף לקרבם אל התורה'[109]. נדמה כי אין הרב זצ"ל מבקש לנתק מכל וכל את שני החלקים. אין ספק כי גם הבקשה לקרבן לתורה נובעת מאהבת בריותיו של הקב"ה (וכמובן מאהבת הקב"ה עצמו) ולא ממניעים אחרים. אולם ההדגשה החינוכית חשובה, אהבת הבריות איננה טכסיס, איננה תרגיל מיסיונרי. היא אותנטית. היא עומדת בזכות עצמה. זהו מצב נפשי הגוזר מצוות ופעולות אין-ספור.

משנה יג' - הוּא הָיָה אוֹמֵר, נֶגֶד שְׁמָא, אֲבַד שְׁמֵה. וּדְלָא מוֹסִיף, יְסֵיף. וּדְלָא יָלֵיף, קְטָלָא חַיָּב. וּדְאִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא, חֲלָף.

משנה יד' - הוּא הָיָה אוֹמֵר, אִם אֵין אֲנִי לִי, מִי לִי. וּכְשֶׁאֲנִי לְעַצְמִי, מָה אֲנִי. וְאִם לֹא עַכְשָׁיו, אֵימָתָי.

תעתועי המציאות הנחזית

משניותיו האחרות של הלל נאמרו במעין לשון חידה או באופן של פאראדוכסים, ואף בלשון נופלת על לשון[110]. כך גם בפרק שני[111]. גם במקומות אחרים אנו מוצאים סגנון כזה אצל הלל: 'הוא היה אומר - אם תבא לביתי אני אבא לביתך, למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי... הוא היה אומר אם אני כאן הכל כאן, אם אני לית כאן מאן כאן'[112]. שמא יש כאן עניין מעבר לסגנון אישי. מתכונתם של משחקי לשון מעין אלה להראות שאין המציאות מתמצה בהתייחסות הראשונית, השטחית בלבד. שימוש זה בלשון מדגיש: כח יש כאן, עומק לפנים מעומק אשר ראוי לעמוד על תוכנו.

---

109 מתוך התורה הגואלת, ח"א שוורץ עורך, ירושלים, התנשא, עמ' ק"ל.

110 ואף בארמית, כבמשנה יג'; השווה אדר"נ י"ב, יג': 'אף הוא אומר בלשון בבלי ד' דברים כו'".

111 משניות ד' - ז'; ראה בעיקר משנה ו'.

112 תוספתא סוכה ד', ג; בבלי שם נ"ג,א; אדר"נ שם, י - יא; ושם אף דברי בן בג בג (משנה להלן ה', כב') מיוחסים להלל.

ובמשנתנו: עלייה לגדולה מקרבת דווקא את סיומה של אותה גדולה (**נגיד שמא אבד שמיה**), הדבר היציב הוא רק זה שהוא באמת דינמי (או על דרך השלילה: **דלא יסיף יסף**), חסרון למידה מהווה סכנה קיומית ואינה ענין של מה-בכך (**דלא יליף קטלא חייב**), בשמוש בדבר הנכסף בו ביותר גם בענייני תורה, הופך את ההישג עצמו לבר חלוף (**ודאשתמש בתגא חלף**), דאגה עצמית היא חיונית (**אם אין אני לי מי לי**) ובד בבד היא מבטלת את עצמי (**וכשאני לעצמי מה אני**). המציאות החומרית כפי שאנו רואים אותה היא השלייתית, הערכים היציבים הם אחרים לגמרי. כבוד, אגואיזם, אטימות ללמידה הם אולי סממנים של חוזק לפי אמות מידה של עולמנו, אך אלה חותרים תחת הגדרתו של האדם בערכים מוחלטים. בכל אלה קיימת אטימות כלפי ערכים שמחוץ לאדם: הזולת, הלמידה, הקב"ה. אדם אינו יכול לחיות כאטום (תרתי משמע). זהותו אינה נגזרת מעצמו בתוך עצמו אלא מההקשר שבו הוא נתון - אך לא ההקשר המכזב של כבוד, אלא באמצעות הפתיחות אל הנשגב שמחוצה לו. על משקל מילותיו של הקוצקאי[113] ניתן לומר - אם אני אני רק כי אני אני אז אני לא אני, או בקצור: **כשאני לעצמי מה אני**. אין זה סותר את קיומו של אני. **אם אין אני לי מי לי** - לרבינו יונה מדובר בזירוז במצוות: 'אם לא אוכיח עצמי שאזרז עצמי במצוות מי לי להוכיח ולזרזני'. [השווה סנהדרין[114]: 'הנהו בריוני דהוה בשיבבותיה דרבי זירא, דהוה מקרב להו כי היכי דניהדרו להו בתיובתא. והוו קפדי רבנן. כי נח נפשיה דרבי זירא אמרי: עד האידנא הוה חריכא קטין שקיה דהוה בעי עלן רחמי, **השתא מאן בעי עלן רחמי? הרהרו בלבייהו, ועבדו תשובה**']. אך אימרה זו מציינת גם את חוסר התלות בזולת עבור הגדרתו העצמית של האדם, במישורים כמו לחץ חברתי או בקשת הכבוד. אמנם יחד עם זה, האימרה **כשאני לעצמי מה אני** - קובעת את הצורך לחיות עבור משהו ומישהו. אי-קיום תפקידו של האדם כמעט ומייתרת את קיומו העצמי - 'עדיין לא אוכל להשיג אל אחד מני אלף ממה שאני חייב לעשות'. ונוקבים דברי הרב זצ"ל בביאור תפילת יום הכיפורים -

> אלהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי - לפני שנוצרתי, כל אותו הזמן הבלתי מוגבל שמעולם עד שנוצרתי, ודאי לא היה דבר בעולם שהיה צריך לי. כי אם הייתי חסר בשביל איזו תכלית והשלמה הייתי נוצר, וכיון שלא נוצרתי עד אותו הזמן הוא אות, שלא הייתי כדאי עד או להבראות, ולא היה בי צורך כי אם לעת כזאת שנבראתי, מפני שהגיעה השעה שאני צריך למלא איזה דבר להשלמת המציאות. ואילו הייתי מיחד מעשי אל תכלית בריאתי הנני עכשיו כדאי, אבל כיון שאין מעשי מכוונים לטוב התכלית הרי לא הגעתי אל תכלית בריאתי, ואיני כדאי כמו קודם לכן[115].

---

113 לעיל ה"ש 90.

114 לז ע"א.

115 עולת ראיה ב', שנ"ו; עין איה, לברכות י"ז, אות מו'.

ומכאן ברור שוב כי **דלא יליף קטלא חייב**, שכן הגדרת מציאות האדם היא מטרתו; ללא מטרה הוא חשוב כמת.

אולם בדברי הלל קיימת הטעמה נוספת. הגדרת האדם אינה רק דרך תפקידו, אלא גם דרך יחסו לזולת. **אם אין אני לי מי לי?** - כי בלי 'אני' אין 'מי', אין ראשית צירים דרכה אפשר להתייחס אל אנשים. לא ה'אַיִן' מתייחס אל הזולת. יחסי זולת הם רק בין בני אדם, אך בלי 'אתה' אין לי זהות גם כן. בלי 'אתה' אינני 'מה'. **כשאני לעצמי מה אני?**

ואם לא עכשיו אימתי? - מחד, אין דבר כזה 'הווה'. כדברי ראב"ע: 'העתיד עדיין והעבר אין, והווה כהרף עין'. אולם מאידך אין אלא הווה, וכל העתיד והעבר הם אוספים של 'הווה'-ים, שהתרחשו או יתרחשו בזמן מן הזמנים. משמעות פאראדוכס זה היא למעשה הטלת אחריות על האדם. אין להתרפק על תהילות העבר, או ללכת לאיבוד בחלומות אודות עתיד, כדרכם של מחשבי קיצין. משמעותו של הווה היא זמן פעולה, **ואם לא עכשיו אימתי?**

משנה טו' - שַׁמַּאי אוֹמֵר, עֲשֵׂה תוֹרָתְךָ קֶבַע. אֱמוֹר מְעַט וַעֲשֵׂה הַרְבֵּה, וֶהֱוֵי מְקַבֵּל אֶת כָּל הָאָדָם בְּסֵבֶר פָּנִים יָפוֹת

קביעות, ארעיות - ופני האדם

שמאי ממשיך ותוחם בין הקבוע לבין בר-החלוף באדם מישראל. הדינמיקה של החיים יוצרת שינויים רבים ותכופים בחייו של האדם. על מנת שיוכל להצביע על המשכיות, על זהות אחת המלווה אותו לאורך כל שינוייו ואינה בת חלוף, צריך האדם נקודת ציר - נקודה שאינה משתנה ואשר כלפיה הוא יוכל להתייחס ולמדוד את כל תמורות חייו. אך נקודות כאלה אינן 'ניתנות' כמובנות מאליהן. הרבה זורמים עם החיים כמדוזות בים. על האדם עצמו מוטלת האחריות ליצור קביעות זו. נקודת הקביעות הזו, לשמאי, היא התורה. **עשה תורתך קבע.** כאשר ההמשך המתבקש הוא כדברי הרמב"ם -

... **עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי**[116], ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה[117] [118].

הקבוע באדם צריך להיות התורה, ומתוך קביעות זו ניתן להתמודד עם הארעי. יתירה מזו: האדם מישראל צריך ליצור קביעות זו - היא לא תבוא לו לבד. הפן היצירתי של האדם אכן בא לידי ביטוי גם במלאכתו, בכל אשר הוא

---

116 וממנו לטור יו"ד רמ"ו, וכן ברבינו יונה. האם היתה להם גרסא אחרת במשנתנו?

117 כאן שילב הרמב"ם את דברי בית הלל (להלן ב', ד') עם בית שמאי, דלא פליגי.

118 תלמוד תורה ג', ז'.

עושה בעולם[119], אולם מלאכה זו צריכה להיות בבחינת ארעי, ולא מוקד קביעותו.

אמור מעט ועשה הרבה - שכן יצירתיותו של האדם היא ברושם שהוא מטביע על העולם, אך לא בדיבורים אודות רושם כזה. רק דברי תורה מהווים יצירתיות בפה, 'הקול קול יעקב'. אף כאן, כברישא, מונגדים אופני ההתייחסות של האדם אל העולם בהנגדה שבין תורה למלאכה, דיבור מול מעשה. אך כל זה בהתייחסות שבין אדם לעצמו, בין האדם לשאיפותיו והישגיו, בין האדם לעולם הדומם שסביבו. מאידך, על האדם לזכור תמיד שהתייחסותו אל האדם האחר, אל הזולת, היא מפגש בין עולמות. 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם'[120] [121]. הפנים הם אלה המשקפים את עולמו הפנימי של האדם . מכאן נובעת חשיבות קבלת כל האדם בסבר פנים יפות. אף ברכת השם היא 'יאר ה' פניו אליך'[122]. מאור פנים זה מתת אלוה היא מחד, אך מוטלת כחובה על האדם מאידך. **הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות**. גם בהלכה יש לכך משמעות, שכן מצינו בברייתא -

> תני אבימי בריה דרבי אבהו: יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם, ויש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא[123].

ומשמעות דבריו נתפרשה בשולחן ערוך -

> ויתננו לו בסבר פנים יפות, שאפילו מאכילו בכל יום פטומות והראה לו פנים זועפות נענש עליו[124].

הוי אומר כי הכל תלוי בפנים, ועל כן הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות.

משנה כז' - רַבָּן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר, עֲשֵׂה לְךָ רַב, וְהִסְתַּלֵּק מִן הַסָּפֵק, וְאַל תַּרְבֶּה לְעַשֵּׂר אֲמָדוֹת.

וודאות הסמכות

רבן גמליאל קובע שתי הוראות אשר מטרתן הוודאות: **עשה לך רב והסתלק מן הספק** היא מימרא אחת, שלא כיהושע בן פרחיה אשר ציין בדבריו רק את עשיית הרב יחד עם קניית החבר. גם **מעשר אומדות** מושתת על הספק, ומעשר, בעל השיעור הקבוע (שלא כתרומה) דורש דיוק בביצוע. וראויים הדברים למי שאמרם, שכן רבן גמליאל הוא הקובע את תפקיד

---

119 ראה רמב"ם שם הל' י' – יא'.

120 משלי כ"ז, יט.

121 הפנים משקפות את תחושותיו הפנימיות של האדם: 'לב שמח ייטיב פנים' (משלי ט"ו, יג); 'ופנים נזעמים לשון שקרי' (שם כ"ה, כג); פני לבן 'איננו אלי כתמול שלשום' (בראשית ל"א, ה). השווה בראשית מ', ז; נחמיה ב', ב.

122 במדבר ו', כה.

123 קידושין לא ע"א.

124 יו"ד ר"מ, ד; ועי"ש ברמ"א על פי רש"י ותוספות קידושין, שם.

הסמכות ההילכתית על מנת לסלק את הספק מההלכה. כך בנידויו של רבי אליעזר -

> ואף רבן גמליאל היה בא בספינה, עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא **לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל**[125]. נח הים מזעפו[126].

גם במחלוקתו עם רבי יהושע, אודות קידוש החדש, בה גזר על רבי יהושע לבוא אליו במקלו ומעותיו ביום הכיפורים שחל לפי חשבונו, מטרתו היתה לקבוע לוח אחד וסמכות אחת לכלל ישראל. כדבריו: 'אשרי הדור שגדולים נשמעים לקטנים'[127]. לא בכדי מכנה הגמרא את רבן גמליאל 'תקיפי קמאי'[128]. לספק יש ערך בתהליך הלמידה, אך לא בקביעת ההלכה. אין הספק מהווה מורשת שיש להנחיל, שלא תהא תורה כשתי תורות.

משנה יז' - שִׁמְעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר, כָּל יָמַי גָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים, וְלֹא מָצָאתִי לַגּוּף טוֹב אֶלָּא שְׁתִיקָה. וְלֹא הַמִּדְרָשׁ הוּא הָעִקָּר, אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה. וְכָל הַמַּרְבֶּה דְּבָרִים, מֵבִיא חֵטְא.

שתיקה ומעשה

שמעון בנו, 'עינוותני בתראי', משלים את דברי אביו מתוך גישה הפוכה. להלן הוא מופיע בתוארו המלא, רבן שמעון בן גמליאל, וכאן 'שמעון בנו', על מנת להדגיש את ההבדל בינו לבין אביו'. אין רשב"ג משליט בדיבורו את ההכרעה הבלעדית, **'ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה'**. לא קביעת העמדות העקרוניות עיקר, ובדור החורבן - לאחר נפילת מרד בר-כוכבא, ולאחר שיקום סנהדרין בגליל עיקר מלאכת השיקום של שלשלת העברת התורה צריכה להיות יותר במעשה ופחות במדרש, **לא המדרש עיקר אלא המעשה.** אך יתירה מזו, קשרי האדם עם הסובב הם על ידי תקשורת. לכאורה תקשורת הדבור, בה נצטיין האדם, היא העיקר. 'ויהי האדם לנפש חיה' מתרגם אונקלוס 'לרוח ממללא'[129]. אך תקשורת הדבור - הרבה פגעים לה, **וכל המרבה דברים מביא חטא.**

---

125 השווה מגילה ג ע"א.

126 בבא מציעא נט ע"ב.

127 ר"ה כה ע"א – ע"ב.

128 סנהדרין י"ב, א' – ב'; ועם זאת מידת ענוותנות אישית היתה בו שהרי שיתף את חכמי ישראל בהכרזת עבור השנה - 'תא חזי מה בין תקיפי קמאי לעינוותני בתראי'.

129 בראשית ב', ז.

> משנה יח׳ - רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם קַיָּם, עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת וְעַל הַשָּׁלוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר (זכריה ח׳, טז) אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם.

קיום העולם

רבן שמעון בן גמליאל סוגר את מעגל הפרק במשנה זו. שמעון הצדיק השתית את העולם על שלושה דברים - תורה, עבודה וגמילות חסדים. רבן שמעון בן גמליאל **מקיים את העולם**[130] בשלושה דברים אחרים: **הדין, האמת והשלום**. כשמעון הצדיק, כן רבן שמעון בן גמליאל - שלושת היסודות, שלושה ממדים המה. יתירה מזו - אלה הם אותם יסודות ואותם ממדים, אלא שפשטו צורה ולבשו צורה בחלוף העתים מראשית תקופת הבית השני לתקופה שלאחר החורבן וכשלון מרד בר כוכבא. וכך הם דברי הבית יוסף, העומד על ההבדל בין דברים שבגינם העולם 'עומד' כמו בתהליך של התהוות ולידה, לבין דברים שבגללם העולם קיים - וממשיך להתקיים.

שמעון הצדיק דבר כפי זמנו שהיה בית המקדש קיים ורבן שמעון בן גמליאל שהיה בזמן החרבן בא לומר שאע״פ שאין בית המקדש קיים ואין לנו עבודה וגם אין אנו יכולים לעסוק בתורה ובגמילות חסדים כראוי מפני עול **הגלות מ״מ מתקיים העולם בשלשה אחרים שדומים להם** כי יש הפרש בין שמירת הנמצא להתהוות העובר ברחם. שהדברים שקבלו חומם באש חזק ישמרו חומם באש שאינו חזק ואילו לא היו חמים לא יקבלו החום באותו האש. וכן בענין זה אי אפשר להבראות העולם בעד השלשה שהזכיר רבן שמעון בן גמליאל אבל אחר שנברא בשלשה שהזכיר שמעון הצדיק הוא קיים בשלשה דרבן שמעון בן גמליאל שהדין סבת קיום התורה שהעובר התורה יענישוהו בדין. והאמת תיקון לעבודה שע״י העבודה היתה השכינה שורה בינינו והיינו מושגחים ובשמירת האמת שהיא חותמו של הקדוש ברוך הוא נכיר ונתפלל אליו שהיא במקום עבודת הקרבנות. ועל השלום כנגד גמילות חסדים שמצד גמילות חסדים יהיה שלום שאל״כ העני יגזול ועל דרך זו יתפרש 'או יחזק במעוזי יעשה שלום לי'[131] שהנותן צדקה לעני גורם שלום שאל״כ היה העני גוזל והיה הנגזל 'משים דמי מלחמה בשלום'[132] [133].

---

130 לפי הגירסא הרווחת.

131 ישעיה כ״ז, ה.

132 מ״א ב', ה.

133 בית יוסף לטור חושן משפט ריש סי׳ א׳.

זאת ועוד. דין ואמת הם ערכים מוחלטים שאינם מתפשרים. השלום דורש גמישות ואף סטייה מהאמת. אדם רשאי לשנות מפני השלום[134]. גם אותם שלושה דברים שמותר לתלמיד חכם לשנות בדבורו מחמתם, נוגעים למעשה לשלום. 'בהני תלת מילי עבדי רבנן דמשנו במילתייהו': במסכת, ובפוריא ובאושפיזא'[135]. ענווה, המתבטאת באמירה על מסכת הידועה לו שאינו יודע אותה, היא פתח ליחסי חברה הדדיים. המתנשא פוגע בזולת ומבקש לשלוט בו, באמצעות כח הידע שצבר. גם שינוי באושפיזא בא להגן על המארח הטוב, אשר קיבלו בסבר פנים יפות[136]. האמת נדחית מפני הערך החברתי שבשני אלה. אף פוריא, אשר פירשוהו הראשונים בדרך כלל מטעמי צניעות, יש בו גם הגנה על פרטיות הזולת, על כל פנים לפירוש רש"י[137]. עם זאת, מצאנו גם פירוש לחד מקמאי, המבאר גם את השינוי בפוריא מפני שיקולי פיוס ושלום[138].

אפשר אף לפרש את סוגיית הגמרא אודות פשרה כהתלבטות בהכרעה בין ערכים אלה.

> רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע - הרי זה חוטא... אלא: יקוב הדין את ההר, שנאמר 'כי המשפט לאלהים הוא'[139]...
>
> רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'[140]. והלא במקום שיש משפט - אין שלום, ובמקום שיש שלום - אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום - הוי אומר: זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה'[141], והלא כל מקום שיש משפט - אין צדקה, וצדקה - אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו צדקה - הוי אומר: זה ביצוע[142].

מהי מהותו של המשפט? האם מוסד זה מושתת רק על הדין והאמת? או שמא גם עיקרון של שלום מהווה בסיס לדין? כבר הראה מו"ר חי"ז הרמ"צ נריה זצ"ל[143], על פי הגמרא - 'מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא קמ"ל

---

134 יבמות סה ע"ב.

135 ב"מ כג ע"ב - כד ע"א.

136 רש"י שם.

137 והשווה תוספות שם ד"ה 'באושפיזא'; רמב"ם גזילה ואבידה י"ד, יג.

138 פי' רבינו יצחק גיאת, בתוך שיטת הקדמונים לבבא מציעא, מהד' משה יהודה הכהן בלוי, ניו יורק, תשכ"ז, עמ' ש"ה: 'בפוריא, פיוס בשעת תשמיש, שיש לו לפייס ולומר כך וכך מלבושין ותכשיטין אני קונה לך, אע"פ שאינו עומד בדבורו אין בו משום למדו לשונם לדבר שקר...'.

139 דברים א', יז.

140 זכריה ח', טז.

141 שמואל ב ח', טו.

142 סנהדרין ו,ע"ב.

143 ענבי פתחיה, כפר הרא"ה, ה'תשנ"ב, 229 - 236.

דדינא נמי הינו תורה'[144], שכל העקרונות יחד נמצאים בדין. המשפט כולל הן את החתירה לאמת (דיין הדן דין 'אמת לאמתו'), הן את השלום ('שלמא') והן את התורה ('דין' בדברי רבן שמעון בן גמליאל, וכדברי הגמרא הנ"ל). החתירה לאמת לאמיתה אינה מזניחה את האפשרות להשכין שלום על ידי עשיית הדין. אדרבה, עומקה של האמת, ועומקו של הדין, בעשיית שלום - 'וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום'[145].

התנגשות עקרונות אלה משתקפת בדברי המדרש הידועים -

> אמר רבי סימון: בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הדא הוא דכתיב 'חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו'[146], חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה, מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הדא הוא דכתיב 'ותשלך אמת ארצה'[147]. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך, תעלה אמת מן הארץ, הדא הוא דכתיב 'אמת מארץ תצמח'[148]...[149]

משמעותה של השלכת האמת לארץ, וצמיחתה שוב מהארץ איננה לתפארת המליצה או רק להבטיח 'רוב פרלמנטרי' ח"ו, בהחלטה לברוא את האדם. משמעותה של אמת ביחס לאדם היא שהוא יעבור תהליך של חיפוש וליבון של אותה אמת. הכרעותיו תהיינה אמת, גם אם יוצאת בת קול מן השמים כנגדן לאידך גיסא, שכן שוב 'לא בשמים היא' - התורה, ו'לא בשמים היא' - האמת. נוצרת כאן סגירת המעגל גם לגבי שושלת העברת תורה שבעל פה העוברת בארץ ואינה מושמעת מן השמים. כמו השלום, המעוגן מלכתחילה בארץ, כך האמת - הצומחת מן הארץ, והדין - הנעשה על ידי דייני ארץ, אך תורה שבעל פה איננה רואה עצמה כהמצאה אנושית, אלא קובעת שאותה אמת הצומחת מן הארץ היא זו שהושלכה ארצה, כי זו כוונת הבורא בבריאת האדם. אותו דיין 'יהדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית'[150] וחותמו של הקב"ה אמת[151] 'כי לא לאדם תשפטו כי לה', ועמכם בדבר המשפט'[152]. ושלום - הלא הוא שמו של הקב"ה.

---

144 ברכות ו ע"א.
145 שמות י"ח, כג.
146 תהלים פ"ה, יב.
147 דניאל ח', יב.
148 תהלים פ"ה, יג.
149 בראשית רבה ח', ה'.
150 שבת י ע"א.
151 יומא סט ע"ב.
152 דברי הימים ב, י"ט, ד – יא.