

חטא האדם וקיטרוג הלבנה*

אין דורשין בעריות בשלושה, ולא במעשה בראשית בשניים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.

(חגיגה ב, א)

א. מבוא

ב. "בעטיו של נחש"

ג. על המוחלט והיחסי

ד. "אחרי רבים להטות" - הרוב ואמיתותו

ה. "אתם אפילו מזדיין"

ו. סיום - "הביאו כפרה עלי"

א. מבוא

חז"ל חששו מדרישת פרקי בריאת העולם, כמובא בציטוט לעיל. חשש זה נבע מתוך חוסר הבהירות המובנה הנמצא בפרקי הבריאה. המושגים שאינם נתפסים, ההגשמה היכולה לעלות לכאורה והסתירות הקיימות בכתוב, חברו ליצירת ערפל סביב מעשה הבריאה.

אולם, מאז ומעולם עסקו גדולי הדורות, ובכללם אף התנאים והאמוראים, בפירוש מעשי בראשית וליבונם. אמנם, נקודת הבריאה עצמה - יצירת ה' את הסופי, את היש מתוך האין, נותרה עמומה, בייחוד לאלה שאינם בקיאים בתורת הסוד¹ - אולם, כמעט בכל פסוק ובכל אירוע נגעו גדולי המפרשים, החוקרים והדרשנים.

אף אנו לא באנו לפרש הפסוקים, אלא לבחון שתיים מן הנקודות שבתחילת ספר בראשית:

א. חטאו של אדם הראשון. נושא זה שימש מקור לדרשות ולפרשנויות, ולא ננסה לברר את כל הבעיות העולות מסוגיה רחבה זו, אלא להתמקד במדרש אחד ובמסריו.

* עיין ב"אורות הקודש" (ג, עמוד יא). לא נדון כאן בחטאה של הארץ. לעיון בכוונת הדבר - עיין ב"אורות התשובה" (ו, ז).

¹ הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ב, ל) מפרש מקצת מהעניינים, אולם יותר משפירש את הדברים - סתם (כהבטחתו בפתחה לספר). חלק מדבריו נסמכים על שיטות הפסיקה והאסטרונומיה הקדומות, ועם התקדמות המדע נראים הדברים קשים. אף למדע של היום אין תשובה מספקת לגבי בריאת יש מאין, אולם אין זה מענייננו.

ב. הסיפור על היום הרביעי של הבריאה. כידוע, ישנו קושי מיידי בתיאור בריאת המאורות, שהוביל למדרש ידוע² על כך שהלבנה חטאה, ויותר מכך, על כך שאף הקב"ה, כביכול, "חטא" במהלך הבריאה. אף כאן ננסה לעמוד על הבנת המדרש והפרשה בכללה, בעיקר דרך הבנת כוונת חז"ל בדרשנותם.

בעניין המדרש על חטאו של אדם הראשון, נעלה כיוון בהבנת שורש העבירה, ובעיקר בהבנת המצב בו מצוי מין האדם לאחר החטא. דרכנו מבוססת בעיקרה על פרשנותו של הראי"ה קוק זצ"ל, וממנה נפליג להבנת מהלך נרחב יותר, המתבטא בתחומים נוספים בעולם המחשבה, הוא הכרת העולם הזה ואמיתותיו כמוגבל. מתוך הרחבה זו נפנה מבטנו אף אל החטא השני, חטא הלבנה, וננסה להבין את דברי חז"ל ואולי אף את משמעותם של ימי ראש חודש ביהדות, כנגזרת מן הדבר.

בסופה של הסקירה ננסה לקשור כמה מן החוטים. לעניות דעתי, יתגלו מסקנות שהינן רבות משמעות עבור האדם המאמין בן ימינו, המתמודד עם רוחות המערב ותפיסות הפוסט-מודרניזם.

כאמור, אין הכוונה להבנה מקיפה של משהו ממעשה בראשית, אלא הבנה של מדרשי חז"ל והסקת מסקנות מחשבתיות-קיומיות מתוכן.

יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגאלי³.

ב. "בעטיו של נחש"

בלב כל המעיין בפרק השלישי בתורה עולות תהיות בנוגע להבנת חטאו של האדם הראשון. לא כאן המקום לנסות ולפרש את הפרשה לעומקה, אולם ברור לכל קורא כי לא סיפור מעשיות עם לפנינו, וכי לתיאור חטא זה, על מניעיו, מהלכו ובעיקר על תוצאותיו, נודעות משמעויות רבות להבנת נימי נפש האדם. מכל מקום, אין ספק כי שני מצבים קיימים בעולם: המצב המושלם שהיה קיים לפני החטא, והמצב הנחות אליו נקלע מין האדם לאחריו.⁴ ידועים דברי הרמב"ם בעניין זה ב"מורה נבוכים" (א, ב) על כך שנטשטה הכרת האדם, וירדה מרמה של 'אמת' ו'שקר', שהינם מושגים מוחלטים שכלית ואינם משתנים מעת לעת ומחברה לחברה - אל רמה של מושגי 'טוב' ו'רע',

² ראה להלן בפרק ו.

³ תהלים (יט, טו). עוד נדון בפסוק זה בהמשך.

⁴ פשוט הוא כי אין בכוונתנו לרמוז על תפיסת "החטא הקדמון" המצויה בנצרות, אשר גרמה לתפיסה של ייאוש מיכולת התיקון של האדם את עצמו או את סביבתו. ברור כי בנקודה זו סתתה הנצרות הרחק מעולמה של היהדות, הגורסת כי יש ביכולתו של האדם לחיות בעולם הזה, לרסן את תאוותיו ולהצליח לתקן אף את החומר, ואין כאן המקום להאריך.

אשר מבטאים הגדרות משתנות ולא מוחלטות אשר אין להן אחיזה באמת המוחלטת (ובלשון הרמב"ם "מושכלות" מול "מפורסמות").

מקובל גם כן, כי לפני חטאו של אדם הראשון היה מין האדם בן אלמוות, ולאחר החטא נתקלל האדם ונגזרה עליו ועל זרעו מיתה וקץ.

כך כותבת הגמרא במסכת שבת (נה, ב) :

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא : ריבונו של עולם, מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון? אמר להם : מצווה קלה צויתיו ועבר עליה...

לאמיתו של דבר, מבוססת דרשה זו בגמרא על הפסוקים מפרשת החטא (בראשית ג, ט) :
... עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת, כי עפר אתה ואל עפר תשוב.

ברצוננו להביא בנידון זה דרשה המופיעה פעמיים בתלמוד הבבלי (שבת נה, ב; בבא בתרא יז, א), ופעמים נוספות במדרשים ובזוהר.⁵ כך דורשת הגמרא במסכת בבא בתרא :

תנו רבנן : ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן : בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד. וכולהו גמרא, לבר מישי אבי דוד דמפרש ביה קרא, דכתיב (שמואל ב יז, כה) : "ואת עמשא שם אבשלם תחת יואב על הצבא, ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגל בת נחש - אחות צרויה, אם יואב", וכי בת נחש היא? והלא בת ישי היא, דכתיב (דברי הימים א ב, טז) : "ואחיתיהם צרויה ואביגיל!" אלא בת מי שמת בעטיו של נחש.

מספר דברים ברצוננו לברר במדרש זה :

א. מהו פירושו המילולי של הביטוי "בעטיו של נחש"?

ב. מהי כוונת הגמרא בדרשה זו, ומדוע נבחרו דווקא ארבע דמויות אלו?

ג. במה נתייחד ישי אבי דוד על פני שאר הדמויות, שבו פירש המקרא על שיוכו לנחש?

⁵ מדרש שכל טוב (בובר, וארא כ, ד"ה 'ויקח עמרם'); אוצר המדרשים, אייזנשטיין (עמוד קסב); ילקוט שמעוני (שמואל ב קנא). כן מופיע הדבר בזוהר (בראשית תטז), בנוסח הבא :

"בר אינון תלתא, דאסתלקו בגין ההוא עיטא דנחש הקדמוני, ואלין אינון : עמרם, לוי ובנימין. ואית דאמרי און נמי ישי, דלא חבו, ולא אשתכח עלייהו חובא דימותון ביה, בר דאדכר עלייהו ההוא עיטא דנחש כדאמרין".

בזוהר נקרא הדבר "עיטא" ומסקירה עולה כי מונח זה מצוי רבות בזוהר, אולם כיוון שאין לנו עסק בנסתרות הותרנו את בירור המושג למעיין, עם זאת יוזכר הדבר בהמשך. כמו כן ניתן לראות כי אין אלו שמות אותם הארבעה אשר הוזכרו בתלמוד הבבלי ובמדרשים : שמו של כלאב הושמט, ובמקומו "נכנס" לוי. כמו כן, נזכר ישי כאחד מהארבעה רק בדעת "יש אומרים".

כיום, בלשון העברית המדוברת⁶, משמש הביטוי "בעטיו של דבר" להוראת תיאור הסיבה לדבר, בעיקר לגבי מעשה שלילי. אולם, ביטוי זה מושאל הוא, והוראתו הראשונית הינה "בעצתו" או "באשמתו" של מישהו. ביטוי זה נלקח, כנראה, ממדרשנו. "עטיו", אם כן, משמעו "עצתו" בתרגום מארמית (חילוף של ט ו-צ), ובמובן זה קיימת בארמית המילה "עיטא" בספר דניאל (ב, יד) וכך אף מפורש בזהר⁷. אם נכונים דברינו, הרי שמדובר על עצתו של הנחש אשר הובילה לחטאו של האדם הראשון.

מדוע מתו אנשים אלו בגלל עצתו של הנחש?

הדברים מפורשים במדרש "שכל טוב" (בבב, וארא כ, ד"ה 'ויקח עמרם'), שם מובא המדרש ומוסבר:

היינו שלא נמצא בהן חטא, אלא שמתו על גזירתו של הקב"ה, שגזר על אדם וחוה לשוב לעפרם הם וזרעיותיהם, בשביל ששמעו לעצתו של נחש.

בדרך זו פירש אף רש"י את דרשת הגמרא שהובאה לעיל.

אולם, השאלה הינה על שום מה נקבע כי דווקא ארבע דמויות אלו מתו על לא חטא בידם. מאין לחז"ל כי אלו הם ארבעת הצדיקים אשר חרגו מן הכלל הידוע כי "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ)? במה נתייחדו עמרם, בנימין, דניאל (הוא כלאב) בנו של דוד (ולשיטת הזהר - לוי), ובייחוד ישי אבי דוד?

בשאלה זו יתמקד דיוננו.

ג. על המוחלט והיחסי

נפנה לביאור המדרש, בהסתמך על דברי הרב קוק בספרו "עין איה"⁸.

נפתח ביסוד מתורתו של הרב קוק: בהסתמך על יסודות מן הקבלה, מוגדר כי לכל דבר במציאות ישנו תפקיד ותכלית בגללו הוא קיים, ולולא תכלית זו לא היה הוא מתקיים. מכאן נגזר, כי אף בתופעות הנראות כרעות לחלוטין ישנו יסוד טוב, ניצוץ של אמת. לכל רע ישנו תפקיד לזכך ולברר את הטוב, כיוון שהרע צמח לאור העובדה שחסר בטוב דבר כלשהו. הטוב אמור להתגבר על הרע בכך שישפר בקרבו את הטעון שיפור, וממילא יבוטל עניינו של הרע. נקודה זו מדגיש הרע, כאשר יש ועטופה היא בשכבות רבות של רשע, ומכל מקום, ניצוץ טוב קיים בה.

⁶ הדברים נלקחו ברובם מתוך מילונו של אברהם אבן שושן, הוצאת קרית ספר, ירושלים ה'תשכ"ח.

⁷ עיין לעיל בהערה 5.

⁸ ביאורו של הרב קוק לאגדות חז"ל על מסכת שבת (נה, ב, ד"ה 'מיתבי').

כך, למשל, עולה מן הקטע הבא ב"עולת ראי"ה" (א, עמודים קסה-קסז), העוסק בשחיטתם של הפר והשעיר של יום הכיפורים:

מוכרח שיהיה מצורף גם כח מהרס ומרעיש בעוז, בתוך סדרי ההויה, כדי לדחוף על ידו את המצוי והיש להתחדש בחידוש יותר מעולה...

כח המפעל של עוז החיים בכל תוקף עוזו, כח השור, מלא הגבורה והעוז... בתוקף מפעל החיים שלו, וכח ההרס, המשעיר, העומד על כללות ההויה בכדי לשפר אותה יותר ויותר בהחלפת צורותיה, על ידי כח הסותר והמחריב, בהיותם מתעלים לרום הגובה של מטרם.

כן הדבר אף בדברי הרב קוק ב"אורות" (עמוד לא):

והכוחות השוללים, שהם מצטרפים אל הכל, לעשות את הציביון של המטרה העליונה...

הרב קוק דורש את ארבע הדמויות הללו לטובה, אלו ארבע דמויות המסמלות את השלמות אליה הגיעה האנושות המוכרת לנו, הכרוכה אף בהימנעות מכל חטא ועבירה. אולם, כיוון שאף לטוב המצוי בעולמנו ישנו תחום מוגבל על ידי הרע, יש אף לטוב סוף. הרב קוק מסביר כי הרע מחוייב הוא בעולמנו, שכן נתינת דרור מוחלט לכוחות הטוב - תניב אף דברים שליליים ותופעות אשר אינן רצויות.

נפנה לדבריו של הרב קוק בספרו "עין איה" (שבת נה, ב, ד"ה 'מיתבי'):

הבחירה היא אמנם רחבה מאוד, האדם יוכל להתעלות כל כך, עד שלבו יתעלה למצב היותר נישא ונשגב, ואפילו אותה הרשעה הכללית, הדבקה בטבע הכללי של האדם - גם כן אפשר שיוכל להתרומם עליה, לטהרה ולהפכה לטובה. אבל העצה העליונה חייבה ליתן רשות למציאות הרשע, לא בשביל הרשע, כי אם כדי להעמיד הצדק על מכונו. כי הלא כל הסתכלות של חכמה, של אמת ושל יושר, היא נכונה להתעכר על ידי תוספת ציורים ודמיונות שאינם הולמים אותם, ואלמלא כח הרשע המוחה על כללות הצדק והקדושה, הלא הייתה התוספת הולכת ומתגדלת, עד שהייתה בעצמה מחבלת את האור והטוב שאליהם מגמתה. על כן, גם הצדיקים היותר עליונים, שמצד נקודת הרשעה לא יוכל כל רע לשלוט בהם, ושלמותם הנפלאה הגיעה למידה היותר העליונה, אבל עצם המחאה הכוללת, ככל כח כללי, היה מוכרח להמצא איתם גם כן, כדי להכין ממנו כח מודד ומשער את הקדושה והטוב לבל יפריז מידתו.

בהמשך דבריו, מסביר הרב קוק כי זו הייתה סיבת חטאו של האדם הראשון. הנחש פיתה את חוה בכדי למחות על ההרחבה המזיקה של הטוב, היא התוספת שהוסיפה האשה על האיסור שהגדיר ה'. כלומר, ה' ציווה על אדם וחווה כך (בראשית ב, יז):⁹

ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אֶכְלֶךָ ממנו מות תמות.

האשה, בשיחתה עם הנחש, הרחיבה את האיסור מדעתה (שם ג, ב-ד):

ותאמר האשה אל הנחש: מפרי עץ הגן נאכל, ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר - להים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתו.

חווה הוסיפה איסור על הנגיעה, שלא ציווהו ה', ועל כן יש מקום לנחשים להתעורר ולמחות. אמנם, מובן כי בהינתן מקום לרע לפעול, מכלה הוא את הכל, הורס ומחריב אף את הטוב.

נסכם את אשר אמרנו עד כה. ישנו פגם מובנה בעולם, אשר תחילתו בעובדה שהטוב אינו מסוגל להתפשט, ומופיעים אף נספחים בהם יש מן הרע, וסופו בעובדה שמוכרחות להופיע רעות במציאות, על מנת להגביל ולאזן את הטוב. נגד רע זה חייב הטוב למחות על ידי הגבלות שיתקן בהן את קלקוליו, ויגרמו למחיקת הסיבה למציאותו של הרע.

בהמשך דבריו, מסביר הרב קוק לגבי כל אחת מן הדמויות המופיעות במדרש, מהי ההגבלה המחוייבת אותה היא מסמלת:

בנימין: יעדו של עם ישראל הינו מושלם ומעולה, אולם פגם טבעי יש בו:

השימוש שבפועל, צריך ומוכרח הוא שימצא איזו מידה של חטא עמו, כי כן הוא המצב של העולם המעשי, שאי אפשר לו לשמור את משקלו המצומצם והמדוייק.

הבעיה הינה במוגבלותם של עם ישראל, בכך שהטוב הינו בעל סוף. סוף זה מסומל על ידי אחרון השבטים, בבחינת גבולו של העם: בנימין.

עמרם: התורה, מסביר הרב קוק, מסדרת את עולם המעשה ומצליחה לנקות את הזוהמה של האנושות. עם ישראל מקבל את תוכנית הפעולה בדרך לשלמות בעולם הזה. אולם, אף משה רבינו, נותן התורה, חטא במשהו במי מריבה¹⁰. אביו מסמל את טובתה של התורה, טוב מושלם - "חוץ מצורך ההגבלה הכוללת שבעטיו של נחש".

⁹ על הוספת האשה ותוצאותיה ניתן לראות ברש"י (שם, ד"ה 'ולא תגעו בו'):

"הוסיפה על הציווי, לפיכך באה לידי גירעון, הוא שנאמר (משלי ל, ו): 'אל תוסף על דבריו'."

כן הדבר בפירושו של רש"י לפיתויו של הנחש (שם, ד"ה 'לא מות תמתו'):

"דחפה עד שנגעה בו, אמר לה: כשם שאין מיתה בנגיעה, כך אין מיתה באכילה".

¹⁰ לגבי חטאם של משה ואהרן במי מריבה, דנה הגמרא (שם) בהביאה את הברייתא על "עטיו של נחש", עיין שם.

ישי: כאן עוברים אנו להתגלמות הטוב המצויה במלכות בית דוד, המשלימה את ייחודו של עם ישראל ונותנת לו את הכוח לפעול בעולם. ברם, טוב ורע משמשים בערבוביה, ובפועל מלכותו של דוד וזרעו לא מושלמת הייתה. מכל מקום, ישי, אביו של דוד, מסמל עבורנו את השלמות, את מקורו של הטוב, בדומה לנאמר בעמרים. הרב קוק מוסיף להסביר מדוע כתב המקרא מפורשות לגבי ישי כי "מת בעטיו של נחש": מלכות בית דוד קיימת הייתה בפועל, ושלמות הטוב זרחה לזמן קצר. מדוע התמוטט בית דוד? הסדק מתחיל בחטאו של דוד, ואף קשור הוא ליסוד עליו אנו דנים (שם, ד"ה 'וכלהו גמרא'):

גם הוא ביסודו מוכן להגבלת הצדק, כעניין "עטיו של נחש", שמוכן
שההגבלה היא דווקא מחזקת אותו ומסמנתו, לא היה דוד ראוי לאותו
מעשה - כי אם כדי להורות תשובה.¹¹

נפילתו של דוד מקבלת כאן אור חדש, בו מלמדת היא דרך תשובה לבני האדם. אף את הקשר הפסוקים על ישי מנווט הרב קוק לכיוון בו התגלגל הסדק הקטן במלכות בית דוד עד לכדי משבר בדמות מרד אבשלום, בן דוד. המשבר דומה כתמונת ראי לעלייה - ובמקום יואב שר צבאו המזהיר של דוד, ניצב עמשא בן דודו של יואב, אשר אף הוא ממשפחתו של ישי (שמואל ב יז, כה):

ואת עמשא שם אבשלם תחת יואב על הצבא, ועמשא בן איש ושמו יתרא
הישראלי, אשר בא אל אביגל בת נחש, אחות צרויה, אם יואב.

כלאב: טוב עליון זה של מלכות בית דוד יתגלה בשלמותו רק בקץ הימים. שלמותו של בית דוד מופיעה רק באחד מבניו של דוד:

על כלאב אמר (משלי כז, יא): "חכם בני ושמה לבי ואשיבה חרפי דברי", והוא
כלל בקרבו את הצורה הרוחנית של מלכות בית דוד...

כלאב מסמל את השלמות הגדולה שלא יכולה להתבטא עדיין.

נסכם את שעלה בידינו: הרב קוק רואה במדרש זה רמז לטוב הגדול אליו זכתה האנושות: העם הנבחר, תורתו, ימי זוהר מלכותו ועתידו הנכסף. אולם אף טוב זה מוגבל הוא על ידי רעות הבאות מתוכו ומחוץ לו. הרב קוק איננו מבאר את סיבת הדבר, מדוע "כל הסתכלות של חכמה, של אמת ושל יושר, היא נכונה להתעכר..."? מדוע לא יכול הטוב לנווט את דרכו בעולם, ללא שיסחף אל עבר מחוזות בלתי רצויים?

¹¹ מקור הדבר הינו בגמרא במסכת עבודה זרה (ד, ב).

התשובה נעוצה במציאות בה אנו חיים. כך כותב הרב קוק ב"אורות התשובה" (יא, ד)¹²:

ההוויות מתגלות בתוך ירידה מ-לוהיות לעולמיות, שהיא כמו השפלה ו"מיתה" נוראה, אשר כל הירידות שבעולם מדרגה לדרגה, מריבוי כישרון וקניין למיעוט כישרון וקניין לא ישוו לה.

ב"אורות הקודש" (ב, עמוד תקכו) מסביר הרב קוק תופעה אחרת בהשתקפות הבריאה במציאות, הקיימת אף בתוככי האדם:

אין ההוויה יכולה לקבל את כל עוצם הטוב של המהות העליון, אמיץ כח אין סוף. ההוויה החלקית מתמסמסת מרוב הטוב, מעוצם החיים, משתברת היא מרוב שאיפתה.

ליסוד זה של "שבירה", יסוד הנעוץ היטב בעולם הסוד, ישנה השלכה חשובה על תיקון חטא אדם הראשון, ותיקון הנפילות כולן. כך כותב הרב קוק (שם, עמוד תקכז):

... ואף על פי שלא יוכל המקבל הנברא לקבל, כי אם כשיישר לגמרי, ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי להתאחד ב-לוהות, ובזה יעשה הנברא את עצמו ויהיה במדרגת השלמות של בורא ויתעלה ממעל לגבול של נברא.

מעצם טבעה - חסרה היא הבריאה, ואינה יכולה להיות מושלמת. הטוב הגמור הרי הוא כמים - סוחף ומציף ללא גבול, ועל כן נדרש הוא לרע שיגבילו.

לסיכום, מצויים אנו בעולם בעל מגבלות. יש לבחון מגבלות אלו אף במימדים אחרים בעולם, ובייחוד לראות כיצד אף בתורה לובשות מגבלות אלו צורה.

ד. "אחרי רבים להטות" - הרוב ואמיתותו

מאז התודעה האנושית לעצמה, אין היא חדלה לחפש אמת מידה להגדרת האמת: מה נכון ומה לא, מה ראוי לעשות ומה לא, מה מוסרי ומה מושחת.

דברים אלו נאמרים בייחוד כלפי בירור מציאותה של התורה ואמיתתה. מה רוצה מעימנו הבורא במצווה זו, בדין זה ובמקרה כזה? על חכמי ההלכה הוטלה משימה זו, בייחוד מאז פסקה שפעת הנבואה, והרוצה לקבל את תשובת ה' ישירות, יחפש ולא ימצא, כדברי הפורענות המוזכרים בנבואת עמוס (ח, יב): "ונעו מים עד ים, ומצפון ועד מזרח ישוטטו, לבקש את דבר ה' ולא ימצאו".

אם נתמקד בבירור המציאות, נגלה כי בתורה כלים רבים לכך: חזקה, רוב¹³, כללי הכרעה בספיקות, ובראש כולם (דברים יט, טו): "על פי שני עדים... יקום דבר". קבעה התורה, כי אם

¹² כעין דברים אלו כותב הרב קוק ב"אורות הקודש" (ב, עמוד תקכב).

¹³ הכוונה הינה ל"רובא דליתא קמן", שהינו חלק מעולם החזקות.

ישנם שני עדים כשרים, המסוגלים להעיד בפני בית הדין מה הייתה המציאות - מתקבלת הכרעתם כבירור הדבר. כלי זה נראה, על פניו, ככלי יעיל ומכוון לאמת, אולם על נקלה נבחין כי איננו מושלם: אין אנו מסוגלים לדעת בודאות כי שני העדים אשר באו לפני בית הדין הינם דוברי אמת, ואף שנתנה התורה בידינו אמצעי לחץ ובירור - יכולים עדי השקר לעקוף מגבלות אלו. בנוסף, כפי שצינו הראשונים, אם יבוא לפני בית הדין עד בודד, אפילו יהיה אמין כמשה רבינו, לא תתקבל עדותו. אף אם יביא משה את אהרן אחיו - לא תתקבל עדותם, שכן קרובים הם זה לזה. משקל שני עדים אף שקול לזה של מאה. מכל אלו עולה כי כלי זה של עדות אינו משמש מדד לאמת הגמורה.

דוגמא לכך מצויה בגמרא (סנהדרין לו, ב):

תניא, אמר רבי שמעון בן שטח: אראה בנחמה, 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 (דברים יז, ו): "על פי שנים עדים... יומת המת" - היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו. אמרו: לא זזו משם, עד שבא נחש והכישו, ומת.

עיקרון זה ניכר אף בדיני ההכרעה על פי רוב. נצטוונו בתורה (שמות כג, ב):

לא תהיה אחרי רבים לרעת, ולא תענה על רב לנטות, אחרי רבים להטות.

כאן מדובר באמת מידה לקבלת החלטה בתוככי בית הדין, כאשר חלוקות הדעות בקשר לפסיקה במקרה מסויים. אמנם, התרחב כלל זה של הליכה אחר הרוב אף לפסיקת ההלכה בכלל: "יחיד ורבים - הלכה כרבים".

אלא שכאן נשאלת השאלה: האם אמת מידה זו מוחלטת היא? מאין לנו כי כיוון שרוב החכמים בבית הדין טוענים כך, זהו אכן רצון ה' במקרה זה? נראה את דברי בעל "ספר החינוך" (עח, במהדורת מוסד הרב קוק סז) בעניין מצוות הטיה אחרי רבים:

... אבל בהשוויית החכמה או בקרוב, הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב.

ממשיך בעל "ספר החינוך" (שם) ומסביר עיקרון הקושר אותנו אל מצווה אחרת, היא מצוות השמיעה בקול בית הדין הגדול, ככל אשר יורו אותנו:

משרשי מצווה זו, שנצטוונו בזה לחזק קיום דתינו. שאילו נצטוונו קיימו התורה כאשר תוכלו להשיג כוונת אמיתתה, כל אחד ואחד מישראל יאמר דעתי נותנת שאמיתת עניין פלוני כן הוא, ואפילו כל העולם יאמרו בהפכו לא יהיה לו רשות לעשות העניין בהיפך האמת לפי דעתו, ויצא מזה חורבן שתעשה התורה ככמה תורות, כי כל אחד ידין כפי עניות דעתו. אבל עכשיו, שבפירוש נצטוונו לקבל בה דעת רוב החכמים - יש תורה אחת לכולנו, והוא קיומנו גדול בה, ואין לנו לזוז מדעתם ויהי מה. ובכן, בעשותינו מצוותם, אנו

משלימין מצוות ה-¹⁴, ואפילו אם לא יכוונו לפעמים החכמים אל האמת חלילה, עליהם יהיה החטאת ולא עלינו. וזהו העניין שאמרו זכרונם לברכה בהוריות (ב, א) שבית דין שטעו בהוראה ועשה היחיד על פיהם - שהם בחיוב הקרבן, לא היחיד כלל, זולתי בצדדים מפורשים שם.

עוד נשוב בהמשך דברינו לעניין המשמעת אחרי פסיקת בית הדין והמשמעת בהלכה בכלל, אולם כאן ברצוננו לפנות לעבר דוגמאות המסמלות, לדעתנו, את חוסר המוחלטות שבפסיקה זו על פי הרוב. כלומר, עולמנו מוגבל הוא לאור יכולת ההכרה המוגבלת שלנו כבני תמותה, כפי שהסברנו לעיל. על כן, דרך קבלת ההחלטות, אף בהבנת התורה ורצון ה' מאיתנו, לוקה במקצת. הדרך שהתקבלה להכרעת ההלכה הינה תמיד הדרך הטובה ביותר במסגרת האפשרית, בהערכת כמות הטעויות הקטנה ביותר (כפי שהדגיש בעל "ספר החינוך"), אולם אין דרך זו משמשת דרך מושלמת ויחידה. נראה, אם כן, שני עניינים הנגזרים מתוך תפיסת ההכרעה בדרך רוב:

בית שמאי ובית הלל:

המשנה באבות (ה, כא) קובעת כי "איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים - זו מחלוקת הלל ושמאי", ומחלוקת זו בין הזוג האחרון, נמשכת מחלוקת בין שני בתי מדרשם ונפרשת על פני עולם ההלכה והאגדה כולו. על מחלוקת זו נשפך דיו רב, ולא נאריך בה¹⁵, אולם נעניין בפרט אחד הנוגע לענייננו.

במסכת עירובין (יג, ב) העידו על מחלוקת זו כך:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי - לוחים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי - לוחים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

מידות טובות, צניעות וענווה שהיו בבית הלל, זיכו אותם בקביעת ההלכה על פי שיטתם לדורות.

אולם, מסוגיה במסכת יבמות עולה כי לא הייתה זו הסיבה היחידה לקביעת ההלכה כשיטת בית הלל.

¹⁴ בעניין זה ניתן לראות את הר"ן בדרשותיו (יא). הר"ן עוסק בנושא השמיעה בקול חכמים, בעיקר בקשר להבנת המחלוקות בתורה. לא רצינו להרחיב בנושא זה של היווצרות המחלוקות, והבנת המימרה המפורסמת "אלו ואלו דברי - לוחים חיים". דרך שונה מזו של הר"ן ניתן לראות במהר"ל, "באר הגולה" (א, עמודים יט-כ).

¹⁵ עיין בדברי ר' שמואל יוסף זווין, בספרו "לאור ההלכה" (עמוד שב).

המשניות במסכת יבמות פורשות מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, ומעידה המשנה (א, ד) :

אף על פי שאלו אוסרין ואלו מתירין, אלו פוסלין ואלו מכשירין - לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי. כל הטהרות והטומאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין - לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו.

הגמרא ביבמות (יד, א) מוסיפה :

מי סברת עשו בית שמאי כדבריהם? לא עשו בית שמאי כדבריהם. ורבי יוחנן אמר: עשו ועשו. ובפלוגתא דרב ושמואל, דרב אומר: לא עשו בית שמאי כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו. אימת? אימא קודם בת קול, מאי טעמא דמאן דאמר לא עשו? ואלא לאחר בת קול, מאי טעמא דמאן דאמר עשו? אי בעית אימא קודם בת קול, ואי בעית לאחר בת קול. אי בעית אימא קודם בת קול, **וכגון דבית הלל רובא. למאן דאמר לא עשו - דהא בית הלל רובא, ומאן דאמר עשו - כי אזלינן בתר רובא - היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי.** ואי בעית אימא לאחר בת קול, מאן דאמר לא עשו - דהא נפקא בת קול, ומאן דאמר עשו - רבי יהושע היא, דאמר: "אין משגיחין בבית קול".

בדעה זו של רבי יהושע נדון לקמן, אולם נמצאנו למדים כי בית הלל היו רוב החכמים, ובית שמאי היו "מחדדי טפי", ובמילים אחרות - הייתה זו כמות מול איכות.

מעתה, מייצגים בית הלל את הכרעת הרוב, ובית שמאי את מידת הדין, את האיכות והאמת הבלתי מתפשרת. כך מבאר הרב קוק ב"עין איה" (ברכות ו, טז) :

יסוד ההכרעה בהלכות, בנוי על פי האמת והשלום, לפעמים יכריע כח האמת ולפעמים יכריע כח השלום. ביאור הדבר, ודאי בכל מחלוקת וספק יש לחקור אחר האמת, אחר כל מי שהדעת והסברא והראיות נוטים לדבריו. אמנם, כשכבר אין בידינו להכריע בראיות, אז יש על כל פנים צורך להכריע, ועל כן "אחרי רבים להטות", והיינו מפני השלום - שלא ירבו מחלוקת בישראל... דגם בטעמא דקרא יש לדון, אם הוא מפני שהדעת נותנת שהרבים מסכימים לאמת, או מפני שחובת השלום דורשת כך, וכשהם במעמד אחד יש לומר דהרבים ודאי הסכימו לאמת - שהרי שמעו כל דברי החולקים. אבל שלא במעמד אחד, יש לומר אילו היו שומעים טענות החולקים - היו חוזרים בהם.

ויש לומר: דהונח הלכה כרבים אפילו שלא במעמד אחד מפני השלום, שלא ירבו מחלוקת בישראל. ויש לומר דבזה פליגי בית הלל ובית שמאי, דבית שמאי סברי דטעם "אחרי רבים להטות" הוא מפני האמת, אם כן כשמחדדי טפי - אין שייך להטות "אחרי רבים להטות", דהגדולים בחכמה יורדים יותר לעומק האמת. ובית הלל סברי שישוד "אחרי רבים להטות" הוא מפני השלום, על כן אין להביט כי אם על המספר המורגש ולא על המעלות של

החכמים, שמשקל הערכים עצמו יוכל להביא מחלוקת. על כל פנים, שכשנבקע דבר זה, שיחיד ורבים - הלכה כרבים, גם כן בלא מעמד אחד - הוא מפני השלום, ואין גנות בזה לסברת הרב היחיד שנדחית.

דבריו של הרב קוק מבוארים הינם, ואם פסקה בת הקול במסכת עירובין הלכה כבית הלל - התברר כי העולם שאנו חיים בו, עקב מוגבלותו, יתנהל על פי הכרעה שאיננה אמת יחידה. השלמות אותה מייצגים בית שמאי תדחה לעתיד¹⁶, לימים בהם יוסרו המגבלות ותהיה האמת נהירה לכל. לבית שמאי, עולמנו עתה, על אמיתותיו, הינו מציאות של "דיעבד". כך עולה אף מדברי הגמרא בהמשך הסוגיה בעירובין (יג, ב):

תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל. הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא - יפשפש במעשיו. ואמרי לה: ימשמש במעשיו.

תשובה וגאולה:

כקודמו, אף נושא זה הינו נרחב ביותר וננסה להאיר זווית אחת הנקשרת לענייננו.

נחלקו התנאים במסכת סנהדרין (צז, ב)¹⁷:

רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע: אם אין עושין תשובה - אין נגאלין?! אלא הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב.

זו מחלוקת המהדהדת בכל הדורות, אולם הכרעתה תבוא מתוך מציאות הגאולה. בהמשך הסוגיה, מביאים התנאים פסוקים שונים על מנת להוכיח את טענותיהם וביניהם רבי אליעזר, המוכיח מן הנאמר (מלאכי ג, ז): "שובו אלי ואשובה אליכם" כי גאולת ישראל תבוא רק אחר שיחל העם בתשובה.

כתשובה להוכחה זו, נדרש בסיומו של מדרש איכה רבה הפסוק (ה, כא): "השיבנו ה' אליך ונשובך (קרי: ונשובה), חדש ימינו כקדם", באופן הנראה כראיה לשיטתו של רבי יהושע:

"השיבנו ה' אליך ונשובך (קרי: ונשובה)" - אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבונו של עולם! שלך הוא - "השיבנו", אמר להם: שלכם הוא - שנאמר (מלאכי ג, ז): "שובו אלי ואשובה אליכם נאם ה'", אמרה לפניו: ריבונו של עולם! שלך הוא - שנאמר (תהלים פה): "שובנו - להי ישענו" לכך נאמר: "השיבנו ה' אליך ונשובך (קרי: ונשובה)".

¹⁶ בהתייחס למימרה ידועה מפי בעלי הסוד, כי לעתיד לבוא תיפסק הלכה כבית שמאי.

¹⁷ זוהי סוגיה רחבה הנקשרת לענייננו, אולם הבאנו את מוקד הסוגיה בלבד.

במדרש זה דנים הקב"ה וכנסת ישראל במחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע. המדרש מסיים כאשר ידו של ה', כביכול, על התחונה, שכן הפסוק המובא במדרש מוכיח "כנגד שיטתו". בגירסאות אחרות של המדרש מסיימת כנסת ישראל בטענה כי היא המייצגת את הרבים, ולעומתה מייצג הקב"ה את היחיד, ולפיכך תיפסק הלכה כשיטתם. גירסה זו אף מחזקת את הפלא שבמדרש.

מציאות תמוהה זו, בה "מפסיד" הקב"ה בויכוחו עם כנסת ישראל מתוך הכלל ההלכתי "יחיד ורבים - הלכה כרבים", מזכירה מחלוקת במסכת בבא מציעא (נט, א), בה דנים רבי אליעזר ורבי יהושע על בסיס כלל זה:¹⁸

תנן התם: חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי? - אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקיפו דברים כעכנא זו, וטמאהו.

תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה: ארבע מאות אמה. אמרו לו: אין מביאין ראייה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראייה מאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - כותלי בית המדרש יוכיחו. היטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטיין ועומדין.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמיים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר (דברים ל, יב): "לא בשמים היא". מאי "לא בשמים היא"? אמר רבי ירמיה: שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות". אשכחיה רבי נתן לאלהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא חייד ואמר נצחוני בני, נצחוני בני.

אגדה זו משלימה את דברינו, כי יתכן והכרעת הרוב איננה אמת מוחלטת, אולם למען אחדות התורה, השלום ולאור מוגבלות תפיסתו של שכלנו, "תעוקם" האמת ואף הקב"ה ובת קולו "יפסידו" בויכוח, כביכול. יש להעיר, כי אין ספק ש"שיטת" ה' הינה הצודקת, וכך אף דעת רבי אליעזר הסובר כי אין ישראל ראויים לגאולה קודם חזרתם בתשובה. אולם, עם ישראל, מכח טענות שיתכן ואינן האמת הצרופה, בבחינת "מידת הרחמים" של בית הלל, טוענים כי זכאים הם שיפתח מהלך הגאולה בידי הקב"ה.

¹⁸ עיין אף באגדה נוספת על רבה בר נחמני (שם פו, א), הדורשת דברים מקבילים.

דרכם של בית הלל, המצדדים במידת הרחמים ובכח הרוב, ודרכו של רבי יהושע, העומד על רגליו וזועק "לא בשמים היא", נהיו לנר לרגלי עם ישראל בכל הדורות. מכל מקום, יודעים אנו היטב כי הדרך השלמה אינה עמנו, ולעתיד לבוא יבקע אורם של בית שמאי, ושל רבי אליעזר הנמנה עמהם, והאמת הצרופה קום תקום.

ה. "אתם אפילו מזידין"

דומה, כי אין תקופה במסורת ההלכה בה פסיקת הרוב הינה משמעותית והרת גורל כשעתו של בית הדין הגדול שבירושלים, בזמן המקדש, על פיו נפסקה הלכה לדורי דורות.

אף במעמד בית הדין הגדול מוצאים אנו מעין דברינו לעיל, כמובא בתורה (דברים יז, א):

על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.

דברים אלו מתפרשים אף יותר על פי דברי רש"י (שם, ד"ה 'ימין ושמאל'):

אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, וכל שכן שאומר לך על ימין ועל שמאל שמאל...

כן מתפרש הדבר אף בדברי הגמרא במסכת ראש השנה (כה, ב):

ואומר (תהלים צט, ה): "משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקראי שמו", שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך: ירובעל בדורו - כמשה בדורו, בן בדורו - כאהרן בדורו, יפתח בדורו - כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור - הרי הוא כאביר שבאבירים, ואומר (דברים יז, ט): "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם", וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו? הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, ואומר (קהלת ז, ט): "אל תאמר מה היה, שהימים הראשנים היו טובים מאלה".¹⁹

מן המקורות הללו ניכר כי בשעה שנשמעת הוראת בית הדין, אל לו לאדם להתבונן על הדבר בשכלו, אלא לציית לפסקו של בית הדין. טעם הדבר מובן, ופשוט שאם לא היה הדבר כן, היה מביא חופש המשמעת לידי חוסר כיוון מנחה בקביעת דרכו ההלכתית של העם. אולם, אף בהסבר זה נותרת האמת המוחלטת חסרה.

נראה כי בתחום קידוש החודש וקביעת זמני המועדים עולה כוחו של בית הדין הגדול, ועמו עיקרון הפסיקה על פי הרוב, אל מדרגה חדשה. ידוע כי שבת "קביעה וקיימא" ואינה ניתנת לשינוי, אולם את זמני המועדים קובע עם ישראל עצמו. כך מעבר בית הדין הגדול את השנים, על מנת לחוג את הפסח בחודש האביב, וכך מעבר הוא את החודשים.

¹⁹ מימרה זו נדרשת בהקשר מחלוקתם של רבי יהושע ורבן גמליאל בעניין קידוש החודש, בה נדון בהמשך.

בעוונותינו, אין בית דין קיים בימינו ואורך החודשים קבוע הוא על פי "סוד העיבור", אותו תיקן הלל השני קודם לביטול בית הדין הגדול. לפני לא היה הדבר כן, ובסיומו של חודש נדרש היה בית הדין לצפות לעדים שיבואו ויעידו על שראו את מולד הלבנה החדשה, ובכך יקבעו את ראש החודש הבא - ביום השלושים או השלושים ואחד של החודש שזה עתה תם. עם ישראל עצמו קובע מתי יחל החודש הבא, כאשר משמעויות דין זה הינן רחבות, שכן החודשים מכילים בתוכם את מועדי ישראל, ובכללם אף יום הכיפורים. על פי הכרעתו של בית הדין יחול יום הכיפורים, יום בו אסורות מלאכה ואכילה בכרת.

האם אין חשש לטעותם של בית הדין בנושא זה?

כך כותבת הגמרא במסכת ראש השנה (כה, א):

ועוד באו שניים ואמרו: ראינוהו בזמנו, ובליל עיבורו לא נראה - וקיבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן הורכניס: עדי שקר הן! היאך מעידים על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה? אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריך! שלח לו רבן גמליאל: גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך.

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר, אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר (ויקרא כג, ד): "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם" - בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל רבי דוסא בן הורכניס, אמר לו: אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל, צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר (שמות כד, ט): "ויעל משה ואהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים - אלא ללמד שכל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל - הרי הוא כבית דינו של משה.

נטל מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונו. עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו. אמר לו: בוא בשלום רבי ותלמידי. רבי בחכמה, ותלמידי - שקיבלת דברי.

סיפור מופלא זה ממחיש את דברינו לעיל, כי ישנו הכרח לקבל את פסק בית הדין, אף כאשר נראה הוא כטעות.

אולם, אף עתה אין הדבר מבורר, מדוע אף אם יטעו בית הדין - תהיה קביעת ראש החודש כדבריהם? הגמרא (שם) מבארת:²⁰

דתניא: הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר, אמר לו: רבי, מפני מה אתה מיצר? אמר לו: עקיבא, ראוי לו שיפול למטה שניים עשר

²⁰ עיין בסוגיה (שם) ובמשנה הקודמת לה, על סיפורים דומים לזה שלפנינו, בכלם פוסק רבן גמליאל ומעמיד את כח בית דין על מקומו.

חודש ואל יגזור עליו גזרה זו. אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתי. אמר לו: אמור. אמר לו: הרי הוא אומר (ויקרא כג, ד): "אתם", "אתם", "אתם" - שלוש פעמים: **אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין**. בלשון הזה אמר לו: עקיבא! נחמתני, נחמתני.

אם כך הם פני הדברים, נבין כעת מהו מעמדו של ראש החודש ביהדות, ומדוע ראו חז"ל בו כעין יום טוב, ואולי אף נבין את יחסם של חז"ל אל הלבנה וחידושה.

מכאן נרחיב את היריעה אל יחסנו אל הלבנה וחידושה:

נחזור לנקודה בה פתחנו את מאמרנו - מעשה בראשית. בפרשת בראשית (א, יד - טז) נאמר על בריאת המאורות:

ויאמר - להים: יהי מאורת ברקיע השמים, להבדיל בין היום ובין הלילה, והיו לאות ולמועדים, ולימים ושנים. והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ, ויהי כן. ויעש - להים את שני המאורת הגדלים, את המאור הגדל לממשלת היום, ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים.

מפסוקים אלו קשה, לכאורה, מדוע נאמר בתחילה "המאורת הגדלים", ולאחר מכן נקבע כי השמש הינה "המאור הגדל", ולעומתה הירח הינו "המאור הקטן"?

חז"ל עונים על כך בדרשה במסכת חולין (ס, ב):

רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב (בראשית א, טז): "ויעש - להים את שני המאורת הגדלים", וכתוב (שם): "את המאור הגדל... ואת המאור הקטן"! אמרה ירח לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך!

אמרה לפניו: ריבוננו של עולם, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי?! אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה, אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני? אמר לה: זיל, לימנו בך ישראל ימים ושנים, אמרה ליה: יומא נמי, אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב (שם, יד): "והיו לאות ולמועדים ולימים ושנים". זיל, ליקרו צדיקי בשמיך: יעקב הקטן (עמוס ז, ה), שמואל הקטן, דוד... הקטן (שמואל א יז, יד).

חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח! והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חודש, שנאמר בו (במדבר כח, טו): "להי"²¹? אמר הקב"ה: שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

²¹ כוונת ריש לקיש הינה לביטוי (במדבר כח, טו): "חטאת להי", אשר איננו נזכר במקומות אחרים.

קשיים רבים עולים מקריאת מדרש זה. מדוע לא יכלו שני המלכים למשול בכתר אחד, ומה עלה במחשבתו של הקב"ה בתחילה? מדוע נתמעטה דווקא הלבנה ומה עונה הקב"ה לטענתה? ומעל לקושיות אלו, קשה להבין את כוונת ריש לקיש, באומרו כי יש להביא כפרה על הקב"ה.

מימרה אחרונה זו של ריש לקיש הובאה אף במסכת שבועות, בדיון על קרבנות החגים והחטאים עליהם הם מכפרים. על פי דרשת הגמרא, מוקרבים שעירי ראש חודש על טומאה שלא נודעה כלל (שם):

"ושעיר עזים אחד לחטאת לה' " (במדבר כה, טו) - חטא שאין מכיר בו אלא ה', יהא שעיר זה מכפר.

הרי"ף (שבועות א, ב) נדרש, שלא כדרכו, לטפל בדרשת חז"ל זו על "חטאו" של ה' :

אמר לה הקב"ה: הנני עושה לך כבוד שמיישב דעתך תחת שמיעטתיך, ומאי ניהו? שיהו ישראל בכל ראש חודש מקריבין קרבן לפני לכפר עוונותיהם. לפיכך אמר הקב"ה: הביאו כפרה לפני בראש חודש לכפר עליכם, כדי שתשלימו עלי בקרבן כפרה זה את הכבוד שאמרתי לעשות לירח בשביל שמיעטתיו. וזה הוא "פירוש הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח".

הרי"ף מסביר כי בהקרבת החטאת נותנים ישראל כבוד לה', ומכבדים אף את הירח. יתכן להסביר כי דברי הרי"ף מוסבים דווקא בהקשר לחיבור הנעשה בגמרא, בין שעירי ראש חודש לטומאה שלא נודעה. הבאת קרבן החטאת על חטא שלא נודע - יש בה הכרה בכבוד ה'.

נראה לפרש כי עניין זה קשור הוא לדברינו לעיל, על מעמד קידוש החודש. הלבנה מקבילה היא לעם ישראל, ומייצגת את שיטת הכרעתו בענייני הפסיקה, בבחינת "אתם מונים ללבנה". באופן נרחב יותר, מסמל הירח את מין האדם, על התחדשותו, נפילותיו ועליותיו.

נבחר את הכוונה בעזרת ניתוח מזמור יט בתהלים²²:

- א. למנצח מזמור לדוד.
- ב. השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע.
- ג. יום ליום יביע אִמֵר ולילה ללילה יחווה דעת.
- ד. אין אִמֵר ואין דברים בלי נשמע קולם.
- ה. בכל הארץ יצא קִנֹם, ובקצה תבל מְלִיחָה, לשמש שם אהל בהם.
- ו. והוא כחתן יצא מִחֲפָתוֹ, ישיש כגבור לרוץ אֶרֶץ.
- ז. מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם ואין נסתר מחמתו.

²² את בסיסו של ניתוח זה שמעתי מפי הרב אלחנן סמט.

- ח. תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי.
- ט. פקודי ה' ישרים משמחי לב, מצות ה' ברה מאירת עינים.
- י. יראת ה' טהורה עומדת לעד, משפטי ה' אמת צדקו יחדו.
- יא. הנחמדים מזהב ומפז רב, ומתוקים מדבש ונפת צופים.
- יב. גם עבדך נוהר בהם בשמרם עקב רב.
- יג. שגיאות מי יבין, מנסתרות נקני.
- יד. גם מזדים חשך עבדך אל ימשלו בי, אז איתם ונקיתי מפשע רב.
- טו. יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגאלי.

עיון במזמור זה מעלה כי מספר נושאים שזורים בו.

פסוק א הינו פתיחה ולא נשלו במבנה.

פסוקים ב-ז עוסקים בנפלאות הבריאה, המתגלים באופן מוחשי בשמיים ובשמש, המעידים על כבוד ה'.

פסוקים ח-יא עוסקים בשבח התורה ומצוותיה, במבנה של הקבלות בתוך הפסוק.

פסוקים יב-טו עוסקים בעדותו האישית של דוד על זהירותו במצוות, ותפילתו לעזרת ה'.

מהו פשר שילובם של כל חלקי המזמור יחדיו ומהו עניין השמש אצל התורה?

נראה כי סיבת הדבר הינה היותם של התורה וגרמי השמים יצירותיו של הקב"ה, שהינן מושלמות וללא דופי. דבר זה מודגש הוא לגבי השמש, המאירה בחוק קבוע ו"אין נסתר מחמתו", וכך מובאת אף התורה, כמקבילתה בעולם הרוח. אולם האדם, לעומת אלו, לא יוכל להימנע מנפילות ולא יוכל להתחמק מן הכישלון, "עטיו של נחש" רובץ עליו כל ימיו.

על כן, אם נערכת השוואה בין השמש לתורה, תהיה הלבנה הצלע המקבילה לאדם - המתמלאת ונחסרת בקביעות, ונעלמת מחודש לחודש. כך נראה כי מסמלת הלבנה את מין האדם בכללו.²³

²³ ניתן לקשר בין הלבנה לדוד ומלכותו באופן נקודתי. "כירח יכון עולם" (תהלים פט, לח), כינה זאת הרב קוק ב"עין איה" (כפי שהובא לעיל בפרק ד). אכן, בפסוקי קידוש לבנה מודגשת הקבלה זו של הלבנה למלכות בית דוד ואף לדוד המלך עצמו.

נסיים עניין זה במדרש נוסף על קיטרוגה של החמה, מעצם שלמותה, על מין האדם, לעומת הקבלתה של הלבנה אליו²⁴:

כל השנה השטן מקטרג על ישראל לפני הקב"ה, והקב"ה דוחה אותו לראש השנה, ליום הדין. ובראש השנה בא השטן לקטרג. מביא החמה להעיד על עוונותיהם של ישראל, והחמה מעידה. והקב"ה אומר לו: הרי עד אחד, ואין עד אחד נאמן - הבא עד אחר עמך. והוא הולך להביא את הלבנה ואינו מוצא אותה שהיא נכסית, שנאמר (תהלים פא, ד): "תקעו בחדש שופר, בַּכֶּסֶה ליום חגנו" - יום שהלבנה מתבקשת ואינה נמצאת, שהיא מכוסה.

ו. סיום - "הביאו כפרה עלי"

נשוב למדרשם של חז"ל על קיטרוג הלבנה. לדברינו, אין זה אלא סמל לפגימתו של האדם, פגימה מוכרחת מעצם הווייתו. בראש חודש מביאים ישראל כפרה הן על החטאים שנגלו להם, והן על אלה הנסתרים מעיניהם, מתוך נקודת מבט שאיננה קיימת בזמן אחר - אשמת החטא דוהה מבגדי האדם ונטפלת על הבורא - "הביאו כפרה עלי"! בראש חודש מכפרים אנו את חטאינו בעזרתו של ה', ה"משתתף" איתנו בחטא. "אשמתי", כביכול, הינה על שברא את האדם כבעל מוגבלויות, ועל כן שוגים אנו ונופלים לעיתים.

האם ישנה תקנה למצב הזה, או שמא נגזר על האדם לחיות בגבולות אשר אינם נותנים מקום לאמת המוחלטת להיכנס בהם?²⁵

דומני כי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק, בספרו "איש ההלכה" (עמוד 89), יכולים להאיר לטובתנו צד מסויים בפגימת הלבנה:

האדם חייב להשלים מה ש"פגם" יוצרו... כנסת ישראל מביאה כפרה על הקב"ה, כביכול, שלא השלים את הבריאה כולה. בורא עולם מיעט את דמות היצירה ושיעור קומתה, כדי להניח מקום ליציר כפיו ולעטר את האדם בכתר של בורא ויוצר...

ניתן להפיק מדבר זה אף לימוד אל עולם המעשה.

פעמים רבות מתקשים אנו בלימוד התורה, בהבנת הפסיקה או בליבון הסוגיה. יתכן שתירוץ מסויים של התוספות לסתירה כלשהי יהיה חילוק שביסוסו בסוגיה איננו ברור

²⁴ מובא באבודרהם (ראש השנה, ד"ה 'כתב רבי'), ומקורו בזהר לפרשת שופטים.

²⁵ עיין באורות הקודש (ג, עמודים יא ו-קמ), בביאורו של הרב קוק את חטאי בראשית, וממילא אף את תיקונם. הדברים מתמצים בכך ש"איבוד העצמיות", כדברי הרב קוק, הוא הגורם את הרעות כולן, והוא המסומל בחטאי בראשית. דבר זה מודגש היטב בעצם מהותה של הלבנה, אשר איננה מפיקה אור מעצמה אלא מחזירה את אור השמש, ואין כאן המקום להאריך.

למתבונן, חילוק אשר מתקבל הלכה למעשה. חוקרים יפרכו סתירה זו על נקלה, ויראו את הבלבול הנוצר מכח גירסאות, או במרוצת הדורות. כיצד נתייחס כעת לחידוש זה של התוספות, ואיך נוכל לקיימו להלכה, בידיעה כי יתכן שהפסיקה איננה האמת המוחלטת?

לאור דברינו, נדע היטב כי לא תמיד האמת המוחלטת הינה המניע, ומפאת גורמים אשר אינם "לכתחילה" לובשים ההלכה והמעשה צורות אחרות.²⁶ יתכן שאדם יאכל כל ימיו מאכל שבית הדין יתירוהו, בה בשעה שלאמיתו של דבר אין הוא מאכל כשר. אין האשמה בו, ואף יתכן שזהו רצון ה' ואין כאן כל חטא.

בתפיסתה של היהדות לא נסתכל על עולמנו כמושלם, ועל כן יתכן שאף דרכינו לא יקלעו אל האמת המוחלטת. אולם, נסייג ונאמר כי לא כנוצרים - היהודים, ויאוש הינו נחלתם של המחפשים חופש מעבודת ה' המתמדת.

כנר לרגלינו יהיו דבריו של ר' טרפון במסכת אבות (ב, כא) :

לא עליך המלאכה לגמור - ולא אתה בן חורין להיבטל ממנה

סופיותו של האדם ומוגבלותו, ואף הידיעה כי יפול, אינם אמורים לייאשו ולגרום לו להרמת ידיים. האמת הינה בכיוון ההפוך. ישאף האדם להתקדם, לא ינוח ולא יעצור בשום מצב. הפחד מן החטא יגרום לו להצבת סייגים, כדברי הגמרא במסכת ברכות (ה, א) :

אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע.

מושג התשובה שקדם לעולם, שב ומנצנץ הוא לנופלים ברוחם כי אל להם להתייאש, וצריכים הם לשאוף לתיקון.

מקווים אנו למילוי נבואתו המפורסמת של ישעיהו (ל, כו) המסמלת לא רק את מילוי פגימת הלבנה, כי אם את מילוי חסרונות האדם והעולם :

והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים - ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא.

²⁶ יש לסייג ולהדגיש כי אין הכוונה לביטול מוחלט של חיפוש האמת, מתוך משמעת עיוורת וחוסר שימוש בכח השכל, או מתוך הנחה כי אין אמת אליה ניתן לחתור. לעולם יש להתפלל לכיוון אל האמת, "שלא אומר על טמא - טהור". אולם אין הדברים פשוטים, ויש לראות אף את הצד החסר שבאדם כפי שראינו.

