

פרק חמישה עשר

דברי הצומות

א. תעניות החורבן בדברי זכריה – תיקון מוסרי!

צומות החורבן נוספו ללוח החגים לאחר חורבן הבית הראשון. במקום חגים של מקדש המעוגנים בטבע הארץ והעם החי עליה כעם ריבוני, באו ארבע תעניות לציין את החלל שנפער. אולם למרבה הפלא, תעניות אלו אינן נזכרות כלל בתיאורי החורבן בספר מלכים ובספר ירמיהו, ואף לא במגילת איכה.¹

המאורעות ההיסטוריים שהובילו לקביעת הצומות נזכרים אמנם בתיאורי החורבן, אולם לצומות עצמם אין שום זכר. הבקעת העיר בחודש הרביעי נזכרת (ירמיהו ל"ט, ב; נ"ב, ו), אולם יום צום אינו נזכר. שרפת בית ה', בית המלך ובתי ירושלים בחודש החמישי מתוארת, אבל צום תשעה באב אינו נזכר. רצח גדליה וכל אנשיו וטבח העולים לרגל שבאו למצפה בידי חבורת הקנאים-הרוצחים באחד בחודש השביעי מתוארים באופן מפורט (ירמיהו מ"א), אך אין

1. למרות העושר העצום בספרות המקרא, אירועים רבים ואף מכריעים נזכרים כבדרך אגב ובהקשרים בלתי-צפויים. כך למשל, רוב האירועים בשלושים ושמונה שנות המדבר אחרי יציאת מצרים לא תועדו ולא תוארו בתורה. התורה מרחיבה רק בתיאור השנה הראשונה, השנה השנייה, ושנת הארבעים ליציאת מצרים. גם רוב האירועים בשנות שעבוד מצרים, בימי השופטים ואף בימי המלוכה לא תועדו. אין להתפלא כלל על מציאתה של תעודה אשורית על קואליציה של שנים עשר מלכים נגד אשור בקרב קרקר בראשותם של הדדעזר מדמשק ואחאב הישראלי J.B. Pritchard [ed.], *Ancient near eastern texts – relating to the old testament*, Princeton 1955, pp. 278-279, מאורע שאין לו זכר במקרא. לולי חטיפת הנשים משילה להצלת שבט בנימין (שופטים כ"א, יט-כא) ייתכן שלא היינו יודעים כלל על ט"ו באב ועל מחולות הבנות בכרמים. לולי התעורר ויכוח על שאלת ביטול הצומות בימי זכריה, ייתכן שלא היינו יודעים על הצומות אלא כמנהג עמום כדוגמת ל"ג בעומר.

שום רמז לקביעת צום לזכר מאורעות אלו. התאריך המדויק של תחילת המצור הבבלי על ירושלים מופיע גם בירמיהו (ל"ט, א; נ"ב, ד), גם במלכים ב (כ"ה, א) וגם ביחזקאל (כ"ד, א-ב), אבל בכל המקורות הללו לא מסופר על קביעת תענית בתאריך זה. האם באמת נקבעו הצומות כימי זיכרון למאורעות המזעזעים ההם?

המקום הראשון והיחיד בתנ"ך שבו נזכרו צומות החורבן הוא גם המקום הראשון שבו עלתה השאלה אם הגיע הזמן לבטלם. בשנה הרביעית לדרייוש מלך פרס ומדי (518 לפנה"ס²) נשלחה שאלה אל הכוהנים והנביאים: "הֲאֶבְכָה בַּחֲדָשׁ הַחֲמִישִׁי" (זכריה ז', ג), כלומר 'האם נצום השנה בחודש אב?'. הנביא זכריה השיב באריכות לשאלה זו, ובסיום תשובתו הזכיר את קיומם של ארבעת הצומות:

כֹּה אָמַר ה' צָבָאוֹת צוֹם הַחֹדֶשׁ הַרְבִּיעִי³ [= אז תשעה בתמוז]
 וְצוֹם הַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי [= תשעה באב] וְצוֹם הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי
 [= צום רצח גדליה] וְצוֹם הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי [= עשרה בטבת] הֲיֵהָ?

2. בנוגע לסתירה לכאורה בין התאריך המקובל על פי המקורות הפרסיים לבין מקורות חז"ל ראו מאמרי 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', משלב לו, תשס"א, עמ' 10-13 (מופיע גם באתר שלי: www.ybn.co.il). לדעתי חז"ל דילגו במכוון על תקופות שלא נחשבו בעיניהם ראויות לספירה, זאת בניגוד לדעתם של ח' חפץ (מלכות פרס ומדי בתקופת בית שני ולפניה, מגדים יד, תשנ"א, עמ' 78-147) וי' מרן (מבוא למאמרו של ח' חפץ על מלכות פרס ומדי, שם, עמ' 47-77).

3. כפי שהזכרנו לעיל (עמ' 221, הערה 33), בתורה ובנבואה הקפידו לא לקרוא שמות לימים ולחודשים, שכן הימים נספרים לשבת והחודשים ליציאת מצרים, ואלה הם שני העמודים של אמונת התורה בייחוד השם – בריאת העולם ויציאת מצרים (וראו גם רמב"ן לשמות י"ב, ב). למרבה הצער, הגולים לבבל חזרו משם עם שמות החודשים הבבליים. הנורא שבהם הוא השם 'תמוז', שהוא שמו של אליל ממש כנזכר בתועבות שתיאר יחזקאל (ח', יד). התענית בתמוז היא עצמה חלק מהעונש על כך.

יש לציין כי הצום נקרא לפי החודש – "צום הרביעי", ולכן היום בחודש אינו עיקר (תשעה בו בבית הראשון; שבעה עשר בו בבית השני), שכן החודש כולו הוא זמן הפורענות של הבקעת החומות והעיר. כך עולה גם מן המנהגים, וכלשון חז"ל במשנה לגבי חודש אב: "משנכנס אב ממעטין בשמחה" (תענית פ"ד מ"ו).

לְבֵית יְהוָה לְשֹׁן וּלְשֹׁמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים וְהָאֶמֶת וְהַשְּׁלוֹם
אֶהְבּוּ (ח', יט).

מדוע השאלה על ביטול הצומות התעוררה דווקא בשנה הרביעית לדרייוש? התשובה לכך פשוטה: בית המקדש השני עמד אז באמצע בנייתו. הבנייה החלה ביום ייסוד היכל ה', בכ"ד או בכ"ה בכסלו בשנה השנייה לדרייוש (חגי ב', טו-יח; עזרא ד', כד),⁴ והסתיימה בג' באדר בשנה השישית לדרייוש (עזרא ו', טו).⁵ ממילא עלתה השאלה אם עדיין יש לצום כפי שנהגו מזה "שבעים שנה" (זכריה ז', ה) – האם יש להתענות על החורבן בשעה שבית המקדש הולך ונבנה? בית המקדש אמנם עדיין אינו בנוי, אך גם אינו חרב, ואם הצום נקבע על החורבן – אולי חיובו כבר פקע, הגם שהבניין עדיין אינו שלם! אולם הנביא זכריה בתשובתו הביע ביקורת חריפה על עצם השאלה, כי מה אכפת לו לקב"ה אם בני ישראל צמים או אוכלים ושותים:

כִּי צִמְתֶּם וְסָפַד בְּחַמִּישֵׁי וּבְשִׁבְעֵי וְזֶה שְׁבַעִים שָׁנָה הָצוּם צִמְתֶּנִּי
אֲנִי.⁶ וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אֲתֶם הָאֹכְלִים וְאֲתֶם הַשְּׂתִים
(שם, ה-ו).

אחרי התוכחה הראשונה הזכיר הנביא "אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא ה' בְּיַד

4. גם על יום ייסוד היכל ה' בשנה השנייה לדרייוש לא היינו יודעים דבר לולי נזכר בנבואת חגי (ב', ו-ט), וראו מאמרי 'יום ייסוד היכל ה' (על-פי נבואות חגי וזכריה)', מגדים יב, תשנ"א, עמ' 49-97 (ראו גם לעיל בפרק השישי).
5. בניית הבית הסתיימה בתום שבעים שנה לחורבן הבית הראשון בידי הכבלים (516-586 לפנה"ס). לעומת זאת, שבעים השנה של חורבן הארץ לפי ירמיהו, אשר הסתיימו בהצהרת כורש (דה"ב ל"ו, כא-כב), יש למנותם לדעתי ממות יאשיהו בקרב מגידו (539-609 לפנה"ס) – לא מחורבן ירושלים, וגם לא מקרב כרכמיש שבו עלה נבוכדראצר למלכות בכל (605 לפנה"ס).
6. מי שתפסו את הקרבנות, ובפרט את קרבן העולה, כסעודת האל, חלילה, תפסו גם את הצום של המאמינים כצום האל, חלילה. נגד תפיסות כאלה יוצאת הנבואה כאן.

הַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים [= נביאי הבית הראשון⁷] בְּהִיּוֹת יְרוּשָׁלַם יִשְׁבֶּת
וְשָׁלוֹה וְעָרִיָה סְבִיבְתֶיהָ וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׂפֵלָה יִשָּׁב" (שם, ז), כלומר, את
נבואות התוכחה והאזהרה מפני החורבן מימי ירושלים הבנויה
והשלווה, ובמיוחד את האזהרות מפני הפשעים המוסריים כלפי עניים,
גרים, יתומים ואלמנות:

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת לְאֹמֶר מִשְׁפָּט אָמַת שְׁפֹטוּ וְחֹסֵד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ
אִישׁ אֶת אָחִיו. וְאַל־מָנָה וְיָתוֹם גֵּר וְעַנִּי אֶל תַּעֲשֹׁקוּ וְרַעַת אִישׁ אָחִיו
אֶל תַּחֲשֹׁבוּ בְלִבְכֶם (שם, ט-י).

אחר כך תיאר זכריה את התגובות ביהודה ובירושלים לאזהרות
הנביאים הראשונים:

וַיִּמְאַנּוּ לְהַקְשִׁיב וַיִּתְּנוּ כְּתֹף סִרְתָּה⁸ וְאַזְנֵיהֶם הִכְבִּידוּ מִשְׁמוֹעַ. וְלִבָּם
שָׁמוּ שְׁמִירָה⁹ מִשְׁמוֹעַ אֶת הַתּוֹרָה וְאֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁלַח ה' צְבָאוֹת
בְּרוּחוֹ בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל מֵאֵת ה' צְבָאוֹת
(שם, יא-יב).

זוהי תשובתו של הנביא זכריה לשאלת "הַאֲכַפָּה בַּחֲדָשׁ הַחֲמִשִּׁי".
הנביא הסביר שאין צמים מפני החורבן אלא מפני הסיבות שגרמו לו,
וממילא כל זמן שהסיבות שגרמו לחורבן שרירות וקיימות – הצום
הכרחי ואין לבטלו. הצום הוא קריאה לתשובה ולתיקון, ואפילו אם
בית המקדש יעמוד על תלו, יש להמשיך ולצום כדי למנוע חורבן.

7. הכינוי 'נביאים ראשונים' ביחס לנביאי הבית הראשון יש לו היגיון רב ומקור
מפורש בנבואה זו. אולם גלגולו המאוחר של ביטוי זה כשמו של קובץ הספרים
יהושע־מלכים אין לו היגיון, מפני שספר מלכים וספר ירמיהו הם בני אותו הזמן.
8. ייתכן שהנביא רומז לנבואת הושע: "כִּי כִפְרָה סִרְרָה סִרְרָה יִשְׂרָאֵל" (ד', טז), ואולי גם
לדברי ירמיהו: "וְלָעַם הַזֶּה הָיָה לֵב סוֹרֵר וּמוֹרָה סָרוּ וַיִּלְכּוּ" (ה', כב). הכבדת
האוזניים משמוע רומזת בפירוש לנבואת ישעיהו: "וְאַזְנֵי הַכֹּהֲנִים... פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו
וּבְאָזְנוֹ יִשְׁמַע" (ו', י).
9. הצידוף הנדיר של לב ושמיר מכוון בבירור לנבואת ירמיהו: "חֲשֵׂאתָ הַתּוֹרָה כְּתוֹכָה
בְּעֵט בְּרוֹזל בְּצַפְרֵן שְׁמִיר חֲרוֹשָׁה עַל לִוַח לִבָּם" (י"ז, א).

אפשר אף לומר זאת ביתר חריפות: **הסיבות לחורבן הן הן החורבן!**¹⁰ כך קבע הנביא זכריה לצומות משמעות מוסרית במקום משמעות היסטורית: אם הצומות נקבעו כזכר לחורבן, דינם שיתבטלו עם בניין הבית מחדש, ואולי כבר באמצע בנייתו; אך אם תפקיד הצומות להתמודד עם סיבות החורבן – ייתכן מאוד שיהיה צורך לצום ולהתענות גם לאחר בניית הבית, כדי שלא ייחרב שוב. כאשר יש שנאת אחים, פילוג עמוק בעם ובחברה, תרבות שקר, רשע ושחיתות – הצומות צריכים לנהוג גם אם הבית בנוי. אכן, בסיומה של הנבואה נותן הנביא תשובה מדויקת וברורה לשאלת "האִבְכָּה בְּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִּׁי":

אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דְבַרְוּ אֶמֶת אִישׁ אֶת רְעֵהוּ אֶמֶת וּמִשְׁפָּט שְׁלוֹם שְׁפֹטוּ בְּשַׁעְרֵיכֶם. וְאִישׁ אֶת רְעֵת רְעֵהוּ אֵל תַּחֲשְׁבוּ בְּלִבְכֶם וּשְׂבַעַת שִׁקָּר אֵל תִּאָּהָבוּ כִּי אֶת כָּל אֱלֹהֵי אֲשֶׁר שָׁנֵאתִי נָאֵם ה'.

[ואז¹¹] וַיְהִי דְבַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר. כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת צֹם הַרְבִּיעִי וְצֹם הַחֲמִישִׁי וְצֹם הַשְּׁבִיעִי וְצֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשֹׁנוֹן וּלְשִׁמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים וְהָאֶמֶת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְיֶה (זכריה ח', טז-יט).

כלומר, אם יתוקנו החטאים שהובילו לחורבן, אם החברה תיבנה על בסיס של אמת ושלום,¹² אם יחפש כל אחד את טובת רעהו ולא את

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

11. זהו משפט תנאי שמילות התנאי (אם-אז) חסרות בו. גם סוגיית הגמרא (ראש השנה יח ע"ב) שתובא להלן מפרשת כך ("בזמן שיש שלום – יהיו ששון ושמחה; אין שלום – צום"). דוגמות נוספות של משפטי תנאי מקוצרים במקרא ניתן למצוא בספרו של אבי מורי יחיאל בן-נון ז"ל, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות תשס"ו, עמ' 171-176.

12. על פשר קריאתו של הנביא זכריה לשילוב האמת והשלום ראו בהרחבת הדברים בהמשך פרק זה.

רעתו – או אז לא יהיה עוד צורך בארבעת הצומות, והם יהפכו לימי שמחה ומועד.

בפסוקים שבתווך מתאר הנביא את הגלות שהתחוללה כרוח סערה בעקבות חורבנו של הבית הראשון:

וְאֶסְעָרֶם¹³ עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּם וְהָאָרֶץ נִשְׁמָה אַחֲרֵיהֶם
מֵעֵבֶר וּמִשְׁבַּב¹⁴ וַיִּשְׂמְרוּ אֶרֶץ חֲמֹדָה לְשִׁמָּה (שם ז', יד).

אחר כך חזר זכריה על תמצית נבואות הנחמה משנת שתיים לדרייוש, הן על נבואותיו שלו,¹⁵ הן על נבואות חגי הנביא¹⁶ שלפניו, והפליא לתאר את שיבת ה' לירושלים:

כֹּה אָמַר ה' שְׁבִתִי אֶל צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם... עַד יֵשְׁבוּ
זִקְנִים וּזְקֵנוֹת בְּרַחֲבוֹת יְרוּשָׁלַם וְאִישׁ מִשְׁעֲנָתוֹ בְּיָדוֹ מֵרֵב יָמִים.
וּרְחֻבוֹת הָעִיר יִמְלְאוּ יְלָדִים וְיִלְדוֹת מִשְׁחָקִים בְּרַחֲבֹתֶיהָ.

13. הנביא השתמש בצורת נפעל במקום הפעיל, אולי כדי לומר שה' נסער יחד עם בניו בגלותם, על פי הרעיון שבפסוק "עמו אנכי בצרה" (תהילים צ"א, טו), כדברי רבי שמעון בן יוחאי: "שבכל מקום שגלו [ישראל גלתה] שכניה עמהן" (מגילה כט ע"א).

14. ירמיהו בתארו את שממת הארץ בחורבנה השתמש בביטויים "מבלי (איש) עבר" (ט', ט, יא) או "מבלי יושב" (שם, י), ובמקום אחר: "לשום ארצם לשמה שרוקת [שְׁרִיקוֹת קרין] עולם כל עובר עליה ישם ויגיד בראשו" (י"ח, טז; וראו גם: י"ט, ח; מל"א ט', ח; צפניה ב', טו); אולם הכרתת "עבר ושב" יש רק ביחזקאל (ל"ה, ז) כנבואה על אדום. אם כן, כדי להגדיל את הנחמה והישועה בשוב ה' את שבות עמו הוסיף זכריה על ביטוי השממה שבירמיהו וחזר על כך ביחס לבית ה' (זכריה ט', ח).

15. הנבואה משנת ארבע לדרייוש מקבילה כמעט בדיוק לפתיחת נבואות הנחמה שנאמרה לזכריה בשנת שתיים לדרייוש: "קנאתי לציין קנאה גדולה... שבתי אל ציון ושכנתי בתוך ירושלים" (זכריה ח', ב-ג) במקביל ל"קנאתי לירושלים ולציין קנאה גדולה... שבתי לירושלים ברחמים ביתי יבנה בה" (שם א', יד-טז).

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

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת כִּי יִפְּלֵא בְעֵינַי שְׂאֲרֵית הָעָם הַזֶּה בַּיָּמִים הָהֵם
גַּם בְּעֵינַי יִפְּלֵא¹⁷ נְאֻם ה' צְבָאוֹת. כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת הַנְּנִי מוֹשִׁיעַ
אֶת עַמִּי מֵאֶרֶץ מִזְרַח וּמֵאֶרֶץ מְבֹאָה הַשָּׁמֶשׁ = [מערב].¹⁸ וְהִבֵּאתִי
אֹתָם וְשָׁכְנוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם... (זכריה ח', ג-ח).

ושוב חתם זכריה בהגדרת המטרה והתנאי:

...וְהָיוּ לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים¹⁹ בְּאֵמַת וּבְצַדִּיקָה

(שם, ח).

בחתמת הנבואה כולה חזר זכריה על חזון ישעיהו לאחרית הימים
ואמר שיבואו עמים רבים, ערים רבות וגויים עצומים "לְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי
ה' וּלְבַקֵּשׁ אֶת ה' צְבָאוֹת... כִּי שָׁמְעֵנוּ אֱלֹהִים עִמָּכֶם" (שם, כא-כג).²⁰

17. ר' אברהם אבן עזרא (שם) הביא את פירושו של ר' יהודה הלוי, שלפיו יש לקרוא את הפסוק בתמיהה, ואות התמיהה חסרה: 'האגם בעיני יפלא?'. לפי פירוש זה משמעות הדברים היא כמו בדבר ה' לירמיהו: "הַמִּמְנִי יִפְּלֵא כָּל דְּבָרִי" (ירמיהו ל"ב, כז). אולם ראב"ע עצמו הסתייג מפירושו זה ופירש שהפלא של זקנים וזקנות, ילדים וילדות משחקים ברחובות ירושלים יהיה כל כך עצום – פלא שלא היה כמוהו – שגם בעיני ה' הוא ייחשב לפלא, כלומר לנס מופלא. גם רד"ק הביא את פירושו ראב"ע.

18. תיאור זה בא ללמדנו שכבר אז, אחרי הגלות אשור ובבל וחורבן ירושלים, היו יהודים מפוזרים בכל העולם המיושב, ובכלל זה בארצות המערב, בספרד ובצפון אפריקה.

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

20. הנטייה של זכריה כנביא 'אחרון' לשאוב לשונות ורעיונות מן 'הנביאים הראשונים' ניכרת גם כאן. ישעיהו ניבא: "וְהָלְכוּ עִמָּי רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֵל הָרִים..." (ב', ג), ועל פי דבריו ניבא זכריה: "אֲשֶׁר יָבֹאוּ עִמָּי וְיִשְׁבִּי עָרִים רְבוֹת. וְהָלְכוּ... גְּלֻכָה הַלּוֹךְ לְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה'... אֲלֶיךָ גַּם אָנִי. וְבָאוּ עִמָּי רַבִּים..." (ח', כ-כב). אותה הנבואה חוזרת בפי מיכה המורשתי (מיכה ד', א-ג), ושם נוסף שם ה' צבאות (שם, ד), וגם נוסף ביטוי של העצמה: "וְהוֹכִיחַ לְגוֹיִם עֲצָמִים עַד רְחוֹק" (שם, ג). כך מוסיף גם זכריה על פי לשונו של מיכה: "וְבָאוּ עִמָּי רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים לְבַקֵּשׁ אֶת ה' צְבָאוֹת בְּיְרוּשָׁלַם וְלַחֲלוֹת אֶת פְּנֵי ה' " (זכריה ח', כב).

כוונתו ברורה: לאחר שה' ישכון בתוך ירושלים "בְּאֶמֶת וּבְצִדְקָה",
הדבר ימשוך אליה את העמים הרבים שיבואו 'לבקש את ה'.

ב. סוגיית הצומות בתלמוד

סוגיית התלמוד הבבלי במסכת ראש השנה דנה בשאלה מתי נוהגים
צומות החורבן ומתי ייהפכו לששון ולשמחה:

דאמר רב חנא בר ביזנא, אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב
[= מה פירוש הכתוב] 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום
החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון
ולשמחה [ולמעדים טובים והאמת והשלום אהבו] – קרי להו
צום, וקרי להו ששון ושמחה [= קורא להם צום, וקורא להם
שמחה?]

– בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה. אין שלום – צום.
אמר רב פפא, הכי קאמר [= כך יש לומר]: בזמן שיש שלום –
יהיו לששון ולשמחה; יש גְזֵרַת המלכות [במקור: יש שְׁמֵד²¹] –
צום; אין גְזֵרַת המלכות [במקור: אין שְׁמֵד] ואין שלום, רצו –
מתעניין, רצו – אין מתעניין.

אי הכי, תשעה באב נמי [= גם הוא יהיה תלוי ברצון המתעניין]!
– אמר רב פפא: שאני [= שונה] תשעה באב, הואיל והוכפלו בו
צרות. דאמר מר: בתשעה באב חרב הבית בראשונה ובשניה,
ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר (יח ע"ב).

הגמרא מפרשת את נבואת זכריה כמשמעה: לא בניין בית המקדש
יביא לביטול הצומות, כי אם ה'שלום' הנזכר בדברי הנביא. בזמן שיש
'שלום' – הצומות יהפכו לימי ששון ושמחה.

21. החלפת הביטוי 'שְׁמֵד' בביטוי 'גְזֵרַת המלכות' היא מתיקוני הצנזורה בגלל המומרים
שגרמו לשרפת התלמוד (רומא, ראש השנה שי"ד, 1553).

אמנם, הסוגיה איננה מבררת מהו 'השלום', וניתן להבין מדבריה שכוונתה לשלום בין עם ישראל לבין הגויים והמלכויות.²² עיון נוסף בנבואת זכריה הנשענת על נבואת ייסוד בית ה' של חגי הנביא²³ מעלה אפשרות כזאת:

כִּי לְפָנַי הַיָּמִים הָהֵם שָׁכַר הָאָדָם לֹא נִהְיָה וּשְׁכַר הַבְּהֵמָה אֵינְנָה
וְלִיּוֹצֵא וְלִכָּא אֵין שְׁלוֹם מִן הַצָּר וְאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרַעְיוֹ
(זכריה ח', י').

בפסוק זה ה'שלום' הוא שלום עם האויבים, כפי ששמע מדברי רב פפא, ש'שלום' מנוגד ל'גזרת המלכות'. ייתכן שפסוק זה הוא המקור להבנה זו בגמרא.²⁴

מכל מקום, לפי עיוננו בדברי הנביא יש ל'שלום' שני מובנים: השלום המוסרי מבפנים והשלום החיצוני מגזרות המלכות. לכן לפי מסקנת הסוגיה ישנם שלושה מצבים: צום, ששון ושמחה ומצב ביניים שבו שלושה צומות תלויים בבחירה, ואילו תשעה באב נשאר חובה מפני שהוכפלו בו צרות. לפי דברינו, הצרות שהוכפלו אינן הסיבה הבלעדית לצום תשעה באב, אלא הצרות הכפולות מעידות בנו

22. כך הבין רש"י, שפירש ש"שלום" היינו "שאינן יד הגויים תקיפה על ישראל", וכך כתבו גם המאירי (שם), ר"ן (שם), ד"ע"ב בדפי הרי"ף) ואחרים. אמנם, מדברי רש"י עצמו בהמשך העמוד (ד"ה דתלינהו בבנין), בהקשר לדיון הגמרא אם אחרי החורבן בטלה 'מגילת תענית' (= רשימת הימים שנאסרו בתענית בימי הבית השני), נראה שהצומות תלויים בקיומו של בית המקדש; אולם יש להעדיף את דברי רש"י המתייחסים ישירות לשאלת תוקפם של הצומות על פני מה שעולה מדבריו בהקשרים אחרים.

23. ראו לעיל, הערה 16, וראו גם במאמרי 'יום ייסוד היכל ה', לעיל, הערה 4, וכן לעיל בפרק השישי.

24. לעתים קרובות מקורם של דברי הגמרא אינו נזכר במפורש בסוגיות מפני הקיצור במסירתן, במיוחד כאשר המקור היה ברור מאוד לקדמונים (ונעלם מעיני האחרונים מפני שלא נתפרש בסוגיה). פעמים רבות ניתן לעמוד על כך מתוך לשון המדרש או המאמר בסוגיה. במקרה שלפנינו העמדת 'גזרת השמר' לעומת 'שלום' קרובה מאוד ללשון הפסוק: "וְלִיּוֹצֵא וְלִכָּא אֵין שְׁלוֹם מִן הַצָּר וְאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרַעְיוֹ", ותיאור זה הולם בדיוק את ימי 'הגזרות' ו'שלפי השמר' בתודעת החכמים.

ומזכירות לנו את הסיבות שגרמו לאותן הצרות, כדי שנראה בצום הזדמנות לתשובה ולתיקון.

ג. הצומות בדברי הרמב"ם

אכן, כך בדיוק פירש הרמב"ם את משמעותן של תעניות החורבן. הרמב"ם חיבר את החורבן עם הסיבות שגרמו לו, כלומר את הזיכרון ההיסטורי עם המשמעות המוסרית. אלו דבריו של הרמב"ם בהלכות תעניות:

יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה,²⁵ עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר 'והתודו את עונם ואת עון אבותם...' (ויקרא כ"ו, מ).

ואלו הן: יום שלישי בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיכב להֶתֶם גלותן.²⁶ ועשירי בטבת, שבו סמך מלך בבל נבוכדנאצר הרשע על ירושלם והביאה במצור ובמצוק. ושבעה עשר בתמוז, וחמשה דברים אירעו בו: נשתברו הלוחות, ובטל התמיד מבית ראשון, והובקעה ירושלם בחורבן שני, ושרף אפוסטומוס הרשע את התורה, והעמיד צלם בהיכל. ותשעה באב, וחמשה דברים אירעו בו: נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ, וחרב בית בראשונה ובשנייה, ונלכדה עיר

25. ניכרת כאן התודעה של הרמב"ם שחטאי החורבן שרירים וקיימים גם בימיו, מעין מה שאמרו במדרש: "ללמדך שכל דור שאינו נבנה [בית המקדש] בימיו, מעלה עליו כאלו החריבו... לפי שלא עשה תשובה" (מדרש תהילים קל"ז י, מהד' בוכר עמ' 526).

26. ירידת שארית הפלטה למצרים בניגוד עמוק לדבר הנבואה (ירמיהו מ"א-מ"ד) הייתה תוצאה ישירה של רצח גדליה בן אחיקם.

גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורכבות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח,²⁷ ונפל ביד גוים ונהרגו כולם, והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש. ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע ממלכי אדום את ההיכל ואת סביביו לקיים 'ציון שדה תחר' (מיכה ג', יב).

וארבעת ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה:²⁸ 'צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי' (זכריה ח', יט) – צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שהוא בחדש הרביעי, וצום החמישי זה תשעה באב שהוא בחדש החמישי, וצום השביעי זה שלשה בתשרי שהוא בחדש השביעי, וצום העשירי זה עשרה בטבת שהוא בחדש העשירי (פ"ה הל' א-ד).

ההלכה הפסוקה ברמב"ם מסכמת את דברי הנביא זכריה עם סוגיית התלמוד, והכול מכונן לעיקרון אחד – החורבן והצרות הם הגורם המעורר אותנו להיזכר בעוונות שגרמו לצרות ולחורבן ולעורר את הלבבות לתשובה כדי למנוע צרות וחורבנות נוספים.

ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך קובעת שיש להתענות בארבעת הצומות "מפני דברים הרעים שאירעו בהם"²⁹ ומבססת חובה זו על פסוקי הנביא זכריה, אולם במשנה ברורה מועתקים דברי הרמב"ם על העוונות שגרמו לחורבן ועל כך שמטרת הצום היא ההתעוררות לתשובה.³⁰

27. ראו דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרקים י"א-י"ב, ובפרט בפ"א ה"ג.

28. 'קבלה' בלשון קדמונינו ובלשון הרמב"ם היא ביטוי מיוחד לדברי הנביאים.

29. אורח חיים, סימן תקמט סעיף א.

30. המשנה ברורה הוסיף: "ולכן חייב כל איש לשום אל לבו באותן הימים ולפשפש במעשיו ולשוב בהן, כי אין העיקר התענית... ואין התענית אלא הכנה לתשובה. לכן אותם האנשים שכשהם מתענים הולכים בטיול ובדברים בטלים תפשו הטפל והניחו העיקר..." (שם, סעיף קטן א).

והנה, גם אחרי דברי הנביא המפורשים, וגם אחרי סוגיית התלמוד ודברי הרמב"ם המובאים במשנה ברורה – הדעה הרווחת בציבור הכללי והתורני היא שהצרות והחורבן הם סיבות הצומות. אף מרבנים לדבר על מאמצים להעמקת התודעה של 'חסרון המקדש',³¹ אך כמעט שאין עוסקים בשאלות הרלוונטיות: כיצד מתמודדים עם הסיבות שגרמו לחורבן? כיצד לא רק מונעים שנאת חנם, אלא גם דואגים ל"אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם", "וְחָסַד וְרַחֲמִים עָשׂוּ אִישׁ אֶת אָחִיו", כדי למנוע צרות וחורבן?

דברי הנבואה הברורים לא הצליחו לשנות את התודעה היהודית ההמונית, שנאחזה בחורבן כאסון היסטורי ודבקה באמונה התמימה שביאת המשיח ובניין המקדש יהפכו את הצומות לימי חג ושמחה גם בלי תיקון מוסרי, או שהבליעה את התיקון המוסרי בתוך האמונה על ביאת המשיח, שבוודאי יתקן הכול, ושום גורם לא יוכל לעצור בעדו. גם דברי הגמרא והרמב"ם לא הצליחו לחלחל ללבבות ולחדור להכרה אפילו בציבור התורני.³² הצומות מתאפיינים עד היום במגילת

31. אף אני בצעירותי עסקתי רבות בכך ואף כתבתי (בביטאון הנוער בעצם, לקראת ט' באב תשל"א) מאמר בשם 'היכן ביתנו האמתי?'. בשנים תשל"ה-תשמ"ב הקמתי עם כמה חברים את אגודת 'אל הר ה'' ויזמתי מאמץ ציבורי לחיזוק אחיזתנו לפחות בשערי הר הבית. כוח רב שאבתי מהזכות שזיכני ה' לעמוד על הר הבית במלחמת ששת הימים כחייל בצה"ל בחטיבת הצנחנים.

אולם מו"ר הרצי"ה קוק לא תמך בכיוון הזה מעולם, כיוון שסבר שאנו נמצאים עדיין בשלב מוקדם יותר של בניית המדינה והמלחמות על קיומה (בדומה לימי שאול ודוד). וכך אמר לנו הרצי"ה: "עוד שנים רבות נצטרך לעסוק בהלכות מלכים ומלחמותיהם!"

אכן, לימים ראיתי שצריכים להיות ראויים לעלות בהר: "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו. יָקִי כַפָּיִם וְיָבֵר לִבָּב... (תהילים כ"ד, ג-ד).

32. כשלימדתי פעם שיעור זה לקראת ימי הצומות קם אדם מבוגר ושאלני בתדהמה: "אם כך הדבר, נצטרך לצום לעולם!". שאלתי אותו: "שיבנה בית המקדש אתה מאמין?". אמר לי: "כן!". – "ושנהיה ראויים לו, אתה מאמין?". אמר לי: "לא!". שאלתי: "מדוע?". אמר לי: "כי בית המקדש תלוי בקב"ה, ולהיות ראויים לו זה תלוי בנו!". אמרתי: "ואינך מאמין שעם ישראל יכול להיות ראוי להשראת השכינה?". אמר לי: "לא!". אמרתי: "אני מאמין שבית המקדש ייבנה כאשר נהיה ראויים לו".

'איכה' ובקינות החורבן ואסונות הגלות, ואילו תיקון מוסרי ברוח 'האמת והשלום' עדיין רחוק מן התודעה היהודית המוכרת. נראה בבירור שהתודעה היהודית נאחזת בכל כוחה בהיסטוריה של החורבן כמשענת תקווה יחידה לגאולה, וקשה לה מאוד לקבל את הפירוש הנבואי-מוסרי של זכריה הנביא, אף על פי שהוא המקור לחיוב הצומות, וממנו נובעים גם דברי הגמרא והפוסקים.

אולם ההיסטוריה משתנה, ואנו נמצאים כבר בעידן של קיבוץ גלויות. בדומה לימיו של הנביא זכריה (בראשית הבית השני) אי-אפשר עוד להשתית את הצומות רק על זכר החורבן ההיסטורי, שהולך ומתרחק ממציאות חיינו בארץ. קינות חורבן וגלות לא יחוללו שינוי ולא יביאו גאולה, אולם חיבור האסון ההיסטורי עם סיבותיו המוסריות והבנת כפל המשמעות של הצומות כדברי הנבואה המשתקפים בגמרא ובפוסקים יכולים לחולל שינוי של ממש בתרומה ההכרחית של הצומות לתיקון מוסרי עמוק ומקיף.

יהי רצון שנזכה לתשובה של מניעת סיבות החורבן ולתיקון מוסרי של החברה ונחזור להיות ראויים לבניין שלם ולהשראת השכינה בקרבנו.

ד. הרחבת עיון: "וְהָאֱמֶת וְהַשְּׁלֹמִים אֶהְבֹּוּ"

המאמץ הנבואי להפקיע את הצומות ממשמעם ההיסטורי המוגבל כ'זכר לחורבן' ולקבוע אותם לדורות כימים של תיקון מוסרי ותשובה מחייב אותנו להיכנס לעובי הקורה ולבחון מהם העקרונות, הערכים והשאיפות במערכת המוסרית-נבואית שהציג הנביא זכריה.

בסוף ההלוויה של נחמה ליבוביץ ז"ל פגשתי את הרב ישראל אריאל שהקים את 'מכון המקדש'. אמר לי: "נתראה בקרבן פסח!". אמרתי לו: "יהי רצון שנהיה ראויים לכך". אמר לי: "מה זה חשוב? אנחנו מצווים על כך!". אמרתי לו: "אף על פי כן, יהי רצון שנהיה ראויים!".

בהקשר זה יש לשים לב לצירוף מיוחד של שני עקרונות המתחדש בדבריו של זכריה: "אֲמַת וּמִשְׁפַּט שְׁלוֹם בְּשַׁעְרֵיכֶם" (ח', טז); "וְהָאֲמַת וְהַשְׁלוֹם אֶהְבֵּנו" (שם, יט). צירוף זה של אמת ושלום³³ (כמו גם משפט וצדקה, כדלהלן) מעלה שאלה עקרונית – כיצד אפשר לחבר כך את דרישת האמת עם תביעות השלום ואת המשפט עם הצדקה?

תשובה פשוטה שאיננה מכירה בשום דילמה מופיעה בתלמוד הירושלמי:

רבן שמעון בן גמליאל אומר – על שלשה דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת והשלום' (אבות פ"א מ"ח) – ושלשתן דבר אחד הן: נעשה הדין, נעשה אמת, נעשה שלום. אמר רבי מנא – ושלשתן בפסוק אחד: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' (תענית פ"ד, סח ע"א).

אולם התבוננות בעולם מחד גיסא ובסוגיות התלמוד מאידך גיסא מגלה מתח עצום והתנגשויות כבירות בין האמת ובין השלום. במהלך ההיסטוריה האנושית הובילה ההגנה על האמת למאבקים עצומים ולמלחמות גדולות דווקא מפני שהאמת היא מושג מוחלט בהגדרתה,

33. הצירוף המקובל של ניגודים משלימים אלה בלשון המקרא הוא 'חסד ואמת' (למשל: בראשית כ"ד, כז; ל"ב, יא; מ"ז, כט; שמות ל"ד, ו; יהושע ב', יד; שמ"ב ב', ו; ישעיהו ט"ז, ה; מיכה ז', כ; תהילים כ"ה, י; מ', יב; פ"ה, יא; פ"ט, טו; קט"ו, א; קל"ח, ב; משלי ט"ז, ו; כ', כח), ומצוי גם הצירוף 'אמת וצדקה' (למשל: מל"א ג', ו; ישעיהו מ"ח, א; ירמיהו ד', ב), אבל צירוף של 'אמת ושלום' כשני יסודות מנוגדים-משלימים מופיע לראשונה בנבואת זכריה ואינו נזכר לפני כן. הביטוי "שְׁלוֹם אֲמַת" או "שְׁלוֹם וְאֲמַת" שנוצר על ידי חזקיהו (מל"ב כ', יט; ישעיהו ל"ט, ח) וירמיהו (י"ד, ז) פירושו 'שלום של אמת', דהיינו שלום אמתי, ואינו מבטא רעיון מוסרי של 'שלום' המשלים את ה'אמת'. רעיון מוסרי זה הוא חידוש מיוחד ומרחיק לכת של נבואת זכריה. חידוש זה יופיע פעם נוספת להרגעת המחלוקת על קביעת הפוריים בסוף מגילת אסתר: "דְּבָרֵי שְׁלוֹם וְאֲמַת" (ט', ל), וראו הסבר המחלוקת והשלום במאמרי 'אנשי כנסת הגדולה' (לעיל, הערה 2), עמ' 15-20.

ואילו השלום חייב לרוב פשרות רבות והסתפקות בחלקיות בדרישת האמת.³⁴
 מדרש ידוע של תלמידי רבי ישמעאל מעמיד בפירושו את האמת מול השלום:

דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו [מן האמת], דמעיקרא כתיב [= בדברי שרה כתוב]: 'ואדני זקן' (בראשית י"ח, יב), ולבסוף כתיב [= כאשר הקב"ה אמר לאברהם את דברי שרה כתוב]: 'ואני זקנתי' (שם, יג).³⁵

מדרש אחר מביא רעיון דומה בהרחבה ובלשון בוטה יותר:

בר קפרא אמר: גדול שלום, שדיברו הכתובים דברי בדיי [= שאינם אמת] בתורה בשביל להטיל שלום בין אברהם לשרה... גדול שלום, שדיברו הכתובים דברי בדיי בנביאים בשביל להטיל שלום בין איש [= מנוח] לאשתו... אמר רבן שמעון בן גמליאל: גדול שלום, שדברו הכתובים דברי בדיי בתורה כדי להטיל שלום

34. המחשה נפלאה לדילמה זו נמצאת במדרש: "אמר ר' סימון: בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראות אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות, מהם אומרים: 'יבְרָא!'; מהם אומרים: 'אל יבְרָא!'; הוא הכתוב 'חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקרו' (תהילים פ"ה, יא) – חסד אומר: 'יבְרָא, שהוא גומל חסדים'. אמת אומר: 'אל יבְרָא, שכולו שקר'. צדק אומר: 'יבְרָא, שעושה צדקות'. שלום אומר: 'אל יבְרָא, דכוליה קטט [= שכולו קטטות]'. מה עשה הקדוש ברוך הוא? נטל אמת והשליכה לארץ... [וכרא את האדם] (בראשית רבה פרשה ח, ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 60). גם האמת וגם השלום התייצבו בבית דין של מעלה נגד האדם, והקשר ביניהם ברור, אולם את האמת היה צריך להשליך ארצה כדי שתצמח מן הארץ בחלקיות המאפשרת את בריאת האדם.

35. יבמות סה ע"ב, ומעין זה בבבא מציעא פו ע"א, ובבראשית רבה פרשה מח יח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 494-495. ראו גם את ההבדל הרק בין רש"י לרמב"ן בפירושו לפסוק "וַאֲנִי זָקַנְתִּי" (בראשית י"ח, יג).

מדרש ידוע של רבי ישמעאל קובע כי מחיקת השם המפורש בפרשת סוטה לא באה אלא להתמודד עם קנאת האיש לאשתו ולהשכין שלום ביניהם: "גדול השלום, ששם הגדול שנכתב בקדושה, אמר הקדוש ברוך הוא יִמְחָה אל המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו" (ויקרא רבה פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קצג).

בין יוסף לאחיו, הה"ד 'אביך צוה לפני מותו לאמר] כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע [אחיך וחטאתם] (בראשית נ', טז-יז), ולא אשכחנן דפקיד כלום³⁶ [= לא מצאנו שיעקב אכן ציווה כן].³⁷

המחשה חריפה אחרת של המתח בין האמת והשלום מקופלת במחלוקת בית שמאי ובית הלל על שבח הכלה בחתונה:

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא; ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חיגרת או סומא, אומרים לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: 'מדבר שקר תרחק' (שמות כ"ג, ז)³⁸! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו! מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות [= מתחשבת בבריות] (כתובות טז ע"ב - יז ע"א).

באופן דומה, גם המשפט המבוסס על דין צדק אינו עומד ואינו יכול לעמוד בדרישות החסד, הצדקה, הרחמים וההתחשבות.³⁹ התורה הזהירה בפירוש על מידת הדין בשתי אזהרות מנוגדות: "וְדָל לֹא תִהְיֶה בְרִיבוֹ" (שמות כ"ג, ג)⁴⁰, "לֹא תִטֶּה מִשְׁפַּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ" (שם,

36. וראו דברי רמב"ן (בראשית מ"ה, כז) שהאחים מעולם לא גילו ליעקב את פשע המכירה.

37. ויקרא רבה פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קפט-קצ.

38. למחלוקת בית שמאי ובית הלל ישנן השלכות רבות, כגון לגבי אופן סיפור דבר מותם של לוחמים לבני משפחתם, בפרט בנוגע לחשיפת מחדלים של הנופלים עצמם שאולי גרמו לנפילתם. שיטת בית הלל שכמותה נפסקה ההלכה מדגישה את החובה המוסרית להימנע מפגיעה בבני אדם אף על חשבון מידת האמת (מדריך בקורס קצינים אמר לי בדיון על שאלה זו: אני מזדהה עם בית שמאי!).

39. במשנה (כתובות פ"ט מ"ב) מצאנו מחלוקת: "מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשין, והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל שבהן. רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין, אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה, ואין היורשין צריכין שבועה".

40. וכן: "לֹא תִטֶּה פְּנֵי דָל" (ויקרא י"ט, טו).

ו). חזקוני⁴¹ פירש: "למעלה הזהיר שלא יִטְנוּ לטובתו של עני מחמת רחמנות, וכאן הוא מזהירו שלא יִטְנוּ לחובה" (שם, ו). דילמה זו מתגלה במלוא חריפותה בדיון הגמרא בסנהדרין בנוגע לאפשרות לעשות פשרה בדין, אפשרות המכונה בגמרא שם גם 'ביצוע', מלשון 'בצע כסף' – כמי שמחלק חתיכות כסף לשם שוחד.⁴² דעה אחת בגמרא מתייחסת בשלילה לעשיית פשרה בין בעלי הדין:

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע – הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע – הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר 'ובצע בֵּרֶךְ נֶאֱמַר ה' (תהילים י', ג),⁴³ אלא יקוב הדין את ההר,⁴⁴ שנאמר 'כי המשפט לאלהים הוא' (דברים א', יז), וכן משה היה אומר: יקוב הדין את ההר! (סנהדרין ו ע"ב).

כאן עוברת הסוגיה בבת אחת ממשה לאהרן ולדרך החותרת ל'משפט שלום':

...אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין

41. ר' חזקיה בר' מנוח, מאחרוני בית המדרש של תלמידי רש"י בצרפת (אמצע המאה השלוש עשרה). פירושו לתורה 'חזקוני' נחשב מאסף חשוב, אך לעתים הוא גם מחדש בהבנת פשוטו של מקרא.

42. ייתכן שהשם 'ביצוע' מלשון 'בצע כסף' בא מבית מדרשם של השוללים פשרה בדין בכל כוחם. אולם התומך הבולט ביותר בפשרה הוא ר' יהושע בן קרחה דלהלן, ודבריו מובאים בלשון: "מצוה לבצוע". אפשר שלדבריו השם 'ביצוע' משווה את הפשרה לאדם הבוצע לחם, כלומר מחלק את מה שלפניו לשניים, ללא הכעת עמדה שלילית כלפי הליך זה. כך ביאר גם בעל תוספות הרא"ש (סנהדרין ו ע"א), וראו שם על ההבדל בין לשון 'פשרה' ללשון 'ביצוע'.

43. מנגד, לפי הדעה בגמרא הרואה בחיוב את הפשרה בדין, פסוק זה נאמר על מי שגזל, עשה מצווה בגזלה ובירך עליה, שעליו נאמר "כִּי הִלֵּל רָשָׁע עַל תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ וּבִצְעַ בֵּרֶךְ נֶאֱמַר ה'".

44. פירוש הביטוי הוא שאין להתחשב בדין כשום שיקולים צדדיים, אפילו חשובים וגבוהים כהר, והדין ייקוב מנהרה בהר ולא יתעקל או יתפתל. לכן אישה שבעלה נעלם ובית דין התיר לה להינשא על פי עדותו של עד אחר, והנה חזר בעלה אחרי שנישאה לאחר, הדין קובע ש"תצא מזה ומזה... והולד ממזר" (יבמות פ"י מ"א), ואמר על זה רבי אליעזר (מבית שמאי) – "יקוב הדין את ההר" (יבמות צב ע"א).

אדם לחבירו,⁴⁵ שנאמר 'תורת אמת היתה כפיהו ועֶלְהָ לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוֹן' (מלאכי ב', ו).

בהמשך הגמרא מובאת העמדה ההלכתית המתייחסת בחיוב לעשיית פשרה:

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לכצוע, שנאמר: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' (זכריה ח', טו) – והלא במקום שיש משפט – אין שלום, ובמקום שיש שלום – אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום, הוי אומר: זה ביצוע [= פשרה].

מכאן נפתח דיון מרתק על דרכו של דוד המלך בדבר האיזון בין משפט וצדקה:

45. העמדה המיוחסת למשה היא "יקוב הדין את ההר", כנראה מפני תגובתו החריפה והקשה לחטא העגל שנעשה על ידי אהרן, ואולי גם לנוכח מקרים נוספים שבהם משה קצף והקפיד מאוד (בעניין שעיר החטאת – ויקרא י', טז; בפרשת קרח, דתן ואבירם – במדבר ט"ז-י"ז; בפרשת שבויי המלחמה במדיין – במדבר ל"א, יד-יז). מצד שני, הקביעה שאהרן היה "אוהב שלום ורודף שלום" וההמלצה ללכת בדרכו נאמרו במשנה כאבות (פ"א מי"ב) מפי הלל הזקן, והוא אפוא אבי השיטה התומכת בפשרה ורואה גם בה סוג של צדק. הדבר מתאים לעמדת בית הלל בעניין "כלה נאה וחסודה".

אין להניח שהלל המליץ על דרך שמוכנה לקבל את העגל, אלא שאמר את דבריו נגד קנאי הבית השני שהיו קרובים לבית שמאי. כך יש להבין גם את התיאור המוזעזע בשני התלמודים (שבת יז ע"א; ירושלמי שבת פ"א, ג ע"ג) בעניין ההכרעה ככוח, בחרכות וברמחים כדעת בית שמאי נגד בית הלל בגזרות י"ח דבר, המכוונות ברובן להרחקות מן הנכרים. לפי התיאור בתוספתא (שבת פ"א ה"ט, מהד' ליברמן עמ' 4), אותו היום היה "קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל", ולפי הירושלמי (שבת שם) תלמידי בית שמאי אף "היו הורגין בתלמידי בית הלל" (כמו שהרגו הקנאים במתנגדיהם ערב החורבן). יש לבאר ששמאי ראה בקו של הלל 'פשרות של עגל', והלל בעדינותו העדיף את אהרן ואת דרכו על כל אלה שמשליטים הלכה בחרב, כמו בני לוי ומשה אחרי חטא העגל.

כל זה מתקשר כמובן לזכריה בן אבקולס, חכם ירושלמי קנאי עוד יותר משמאי, שלא נתן להקריב את קרבן הקיסר וגרם לפריצת מרד החורבן; ראו גיטין נו ע"א, והשוו לתיאורו של יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ספר שני יז ב-ד, מהד' שמחוני עמ' 168-170.

וכן בדוד הוא אומר: 'ויהי דוד עשה משפט וצדקה' (שמ"ב ח', טו) – והלא כל מקום שיש משפט – אין צדקה, וצדקה – אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו צדקה, הוי אומר: זה ביצוע [= פשרה].

כאן חוזרת הסוגיה לדעה הראשונה: אם פשרה איננה דבר חיובי, כיצד יוסבר האיזון בין משפט וצדקה הנזכר בכתוב לגבי דוד המלך?

דן את הדין, זיכה את הזכאי וחייב את החייב, וראה שנתחייב עני ממון ושָׁלַם לו מתוך ביתו [= מרכושן] – זה 'משפט וצדקה', 'משפט' לזה ו'צדקה' לזה, 'משפט' לזה שהחזיר לו ממון, ו'צדקה' לזה ששילם לו מתוך ביתו.⁴⁶

לפי הדעה הראשונה, המתאימה לשיטת בית שמאי,⁴⁷ אין שום מקום לפשרה בדין, ו'ייקוב הדין את ההר'. לכן אין שום מפגש בין 'אמת' לבין 'שלום', וגם לא בין 'משפט' ו'צדקה', אלא שהשופט יכול לעשות צדקה במשפט אם הוא פותח את כיסו שלו ומשלם לעניים ולדלים את מה שהוא עצמו חייב אותם בדין, וזה מה שעשה דוד מלך ישראל.⁴⁸

לפי הדעה השנייה, התואמת את דרכו של הלל (שהיה "מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום" – אבות פ"א מ"ב), יש חידוש

46. הגמרא (בבא בתרא טו ע"ב) מייחסת מידה זו לאיוב, שהיה "תם וְיָשָׁר וְיָרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע" (איוב א', א) כי היה "וותרן בממונו" ומשלם הפרשים לסוחר משלו. איוב עצמו (כ"ט, יב-יז; ל"א, טז-כג) מתאר את מעמדו כשופט צדק לטובת יתום ואלמנה, בעלי מום ואביונים, ואף נשבע שנתן תמיד לדלים מרכושו. מכאן עולה בבירור שאיוב נהג גם במשפט וגם בצדקה, ומסתבר ששילם מכיסו במקרה הצורך כדי לקיים את שניהם.

47. ראו לעיל, הערות 44, 45.

48. אמנם, בהמשך הסוגיה מופיעה הסתייגות של רבי (יהודה הנשיא) מהסבר זה לפסוק ולדרכו של דוד המלך בנוגע לאיזון בין משפט וצדקה. רבי סבור שהוצאת הכסף מן החייב בדין היא עצמה צדקה מבחינתו, כיוון שהיא מוציאה גולה מביתו. לפי תפיסה זו המשפט והצדקה זהים לגמרי ואין שום מתח ביניהם.

סוגיה אחרת חותרת לכיוון של פשרה במציאות חיים שבה חיפוש הצדק אינו נעשה בבית משפט אלא בדרכים:

'צדק צדק תרדף' (דברים ט"ז, כ) – אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד? שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן [יחד] – שתיהן טובעות, בזה אחר זה – שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן [יחד] – שניהן נופלין, בזה אחר זה – שניהן עולין. הא כיצד [יכריעו מי יעבור ראשון]? טעונה ושאינה טעונה – תידחה שאינה טעונה מפני טעונה.⁵¹ קרובה ושאינה קרובה –

ב. גם לאחר גמר הדין יכול איש אחר שאיננו דיין לעשות פשרה שלא במקום הקבוע למשפט.

ג. בית הדין אינו יכול לכפות על הצדדים להיכנס לפני משורת הדין, גם כאשר נראה לחבריו שהדבר ראוי. אמנם, פוסקים רבים חלקו וקבעו שראוי לכפות על עשיר לעשות לפני משורת הדין, וגם כתבו שנהגו כך. ראו בית חדש, חושן משפט, סימן יב, החולק על דברי בית יוסף שם, וראו פתחי תשובה, שם, סעיף קטן ו.

ד. מותר לבית הדין לפסוק ויתור בממון יתומים מחוץ לשורת הדין על מנת להשקיטם ממריבות ולקיים את הפשרה בגזרת חרם, כדי שלא יחזרו לריב כשיגדלו.

ה. יש כוח לדיין לעשות דין כעין פשרה במקום שאין הדבר יכול להתברר.

ו. בית הדין חייב לחתוך את הדין ואינו ראוי להשאירו תלוי ועומד.

זהו מקורו של המשל המפורסם של ה'חזון איש' לדוד בן-גוריון, שלפיו יהדות .51

התורה היא 'עגלה טעונה', והציבור הישראלי הכללי הוא 'עגלה ריקה', ולכן "תידחה שאינה טעונה מפני טעונה". אמנם, הגמרא אינה מדברת על עגלות אלא על גמלים. ואכן, שמעתי מפי יצחק נבון, שהיה מזכירו האישי של דוד בן-גוריון ונכח בפגישה ההיא, שה'חזון איש' באמת דיבר על גמלים ולא על עגלות כפי שסופר אחר כך. נבון גם ציטט את תשובתו של בן-גוריון לטענת ה'חזון איש': "וכי אנחנו ריקים? מה על מצנות יישוב הארץ וזכותם של המגינים עליה?!". אחר כך טען ה'חזון איש' נגד חילולי השבת, ובן-גוריון דיבר נגד כפייה דתית.

בוויכוח זה הונחו היסודות לחלוקת התחומים בין הציבור הישראלי הכללי, הטעון כבניין הארץ ובהגנת המדינה בצה"ל, ובין 'יהדות התורה', הטעונה בספריית הדורות של עולם הישיבות. מי שלא יוצג שם היו הציונים הדתיים, שמהם כנראה חשש בן-גוריון יותר מאשר מן החרדים בגלל רצונם לחבר את התחומים – גם להתמודד על התורה מול החרדים, וגם להתמודד על הובלת המדינה מול כלל הציבור הישראלי.

תידחה קרובה מפני שאינה קרובה [שיש לה דרך ארוכה יותר ליעדה, וזהו צדק של דין]. היו שתייהן קרובות [או] שתייהן רחוקות – הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו [= העוברת ראשונה נותנת פיצוי לשנייה על הפסד זמן שוק וכדומה, וזהו צדק של פשרה] (סנהדרין לב ע"ב).⁵²

לפי סוגיה זו יש מקום ל'צדק של פשרה', אבל רק במציאות שבה אי-אפשר להכריע לפי 'צדק של דין', דהיינו לפי אמות מידה צודקות (כמו 'טעונה' או 'רחוקה').⁵³

מכל הדברים האלה עולה ומתברר החידוש הגדול של נבואת זכריה: אהבת האמת והשלום כאחד, בחברה ואפילו בדין. חידוש זה מצא את מקומו בתוך מערכת המשפט היהודית, ובתקופתנו גם במערכת המשפט הכללית.⁵⁴

52. בגמרא שם מובאת גם דעתו של ר' שמעון בן לקיש, המפרש את הכפילות בפסוק "צֶדֶק צְדָק תִּרְדֹּף" באופן אחר. לדבריו, מדובר במצב שבו יש חשש לדין מרומה, ולכן בית הדין צריך לדקדק ולחקור הרבה יותר מהרגיל. לפי זה לא מופיע בתורה 'צדק של פשרה'.

53. כיוון ההכרעה שונה בשתי הסוגיות: בסוגיית זכות קדימה בדרכים ממצים תחילה את הזכויות הצודקות ומעניקים קדימות למי שרחוק ולחוץ יותר – טעון, רחוק וכדומה. רק כאשר אין 'צדק של דין' (כי שני הצדדים שווים) נזקקים ל'צדק של פשרה'. מהביטוי "הטל פשרה ביניהן" משמע שהפשרה יכולה להתקבל בהטלת גורל, כדי שלא יהיה מקום לשום טענה אחר כך. בסוגיית פשרה בדין, לעומת זאת, ההכרעה הולכת בכיוון הפוך: תחילה שואלים הדיינים את בעלי הדין: "כדין אתם רוצים או בפשרה?", וכל זמן שלא נגמר הדין מצווה לעשות פשרה. רק אם נגמר הדין והוכרז בפי הדיין – אין רשאים עוד להציע פשרה. אמנם, פוסקים רבים סברו שאסור לדיין להציע פשרה אם הדין ברור לו אף אם טרם הוכרז, כדברי התוספות (סנהדרין ו ע"ב, ד"ה נגמר הדין). עם זאת, במקרה של חיוב שבועה עדיף להתפשר מאשר להישבע אפילו אחרי פסק הדין, וזאת בגלל חומרתה של השבועה אפילו על דבר אמת (תוספות, שם).

54. במשפט הישראלי רווחות הצעות פשרה לפני פסק דין ממש כמו בהלכה. בשנים האחרונות יש הרחבה ומיסוד של דרכי גישור, פישור ובוררות כחלופות לחריצת דין, ובתי משפט מעדיפים את צדק הפשרה. נראה שהכרעת ההלכה והמשפט העברי בנושא זה התקבלה על הדעת ועל הלב גם במשפט הכללי.

בתרבות הכללית – גם המודרנית – המתח בין האמת והשלום נותר בדילמה חריפה, והדרך למשא ומתן שיניב 'שלום של פשרה' יחד עם 'אמת ומשפט' חסומה במקרים רבים בגלל התעקשות על 'אמת' ללא פשרות.⁵⁵ בנקודה זו בדיוק נבדלת ההגות המודרנית מן ההגות הפוסט-מודרנית. פתרונות פוסט-מודרניים נוטים לפגום את מושג 'האמת' ולהפוך אותו משלמות אובייקטיבית לנקודת מבט סובייקטיבית: 'כל אחד והאמת שלו', 'כל אחד והנרטיב שלו'.⁵⁶ גם לאחר הפתרונות האלו השלום עדיין רחוק מן החברה האנושית, ובכל מקרה דרך כזו איננה מתאימה לנבואה.

הפתרון הנבואי יכול להיות די קרוב לרעיון 'האמת החלקית' של כל אחד, בייחוד כאשר ה'אמת' העליונה היא 'חותמו של הקב"ה' בכל מילואה (שבת נה ע"א), ואף ה'שלום' הוא 'שמו' של "עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרְמִיּוֹ" (איוב כ"ה, ב).

בני האדם יכולים אמנם להתקרב אל ה'אמת' ואל ה'שלום' ולדבוק בהם בכל כוחם, אבל מתוך מודעות לחלקיות המוגבלת שלהם.⁵⁷ בראייה כזאת 'האמת' ו'השלום' נשארים בשלמותם, אך בני האדם מנועים מלהקיף את השלמות ואינם יכולים להתיימר שכל 'האמת' וכל 'השלום' בידם. כך מצטמצם כוחם להפוך את חתירתם

55. 'אמת' ליברלית מתנגשת עם 'אמת' סוציאליסטית, ושתיהן נאבקות מול 'האמת' של כוחות השוק הגדולים; 'אמת' חילונית של קרמה ומדע מנסה לרשת את 'האמת' הדתית, וזו חוזרת ומתחזקת; ועוד כיוצא בזה.

56. הראקציה הפוסט-מודרנית מובנת מאוד (למרות הביקורת החריפה נגדה), במיוחד לנוכח ההכרעות המודרניות בין האידיאולוגיות על ידי מלחמות העולם הנוראות ופיתוח נשק להשמדה המונית ולנוכח המחירים הכבדים של המאבקים המודרניים על 'האמת'.

57. זו השקפתו של הראי"ה קוק על שלום הדעות השונות; ראו: אורות הקודש א, ירושלים תשכ"ג, חכמת הקודש ח-טו, עמ' יא-כב; אורות הקודש ד, ירושלים תשמ"ה, הענוה האצילית, עמ' תעא-תפח; השלום, עמ' תצא-תקח. ראו גם בספרי המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק, בני ברק תשע"ג, עמ' 282-275.

אל 'האמת' למניע של מאבקים ומלחמות.⁵⁸

הייעוד הנבואי הגדול של חיבור האמת והשלום הופך אפשרי דווקא כאשר שניהם באים מאת ה', חתומים בחותמו ושלמים בשמו, ובני האדם כולם מצטיינים בענווה המכירה במגבלותיהם.⁵⁹

מצב דומה אפשר למצוא בחיבור של צדק ומשפט עם חסד ורחמים. מידת הדין הצודקת בלבד עלולה ליצור חברה אכזרית, שגם הצדק שלה הוא חלקי וסופו להתמוטט – "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין" (בבא מציעא ל' ע"ב). בלי חסד ורחמים אי-אפשר לקיים חברה ראויה, מפני שהצדק האנושי הוא מוגבל, ופעמים רבות מתנגש צדק בצדק, והתנגשות כזאת מולידה שנאה ואלומות. איזון בין דין ורחמים הוא הכרחי, אבל האם הוא יכול לזכות במעמד של איזון צודק?⁶⁰

מנקודת מוצא של "אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף" (תהילים פ"ה, יב), על פי ההבנה של חז"ל⁶¹ שהאמת המוחלטת הושלכה לארץ בראשית הבריאה, וממנה היא צומחת במונחים 'ארציים',⁶² גם האיזון בין צדק ובין צדקה, בין דין ומשפט ובין חסד ורחמים, אינו רק נחוץ וחיוני אלא גם נושא ברכה מאת ה' כאיזון צודק (= צדק של פשרה), בהיותו חותר לשלמות העליונה במידה המרבית האפשרית לאדם.

58. הראי"ה קוק, אורות, ירושלים תש"י, המלחמה ג-ה, עמ' יד-טו; ח-ט, עמ' טו-יז; הנ"ל, 'חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית', הרב ד' כהן (עורך), בתוך: א' ריגר וי' פריד (עורכים), לחי ראי, ירושלים תשכ"א, עמ' רא-רנד.

59. הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד, קובץ ו, קפט; קובץ ז, קעג; קובץ ח, רנט.

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

61. בראשית רבה פרשה ח ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 60, וראו לעיל, הערה 34.

62. ראו בספרי המקור הכפול (לעיל, הערה 57), עמ' 222-232.