

שמות טז, יח  
וַיִּמְדּוּ בְעַמָּר, וְלֹא הָעֵדִיף הַמֶּרְבֵּה וְהַמְמַעֵיט לֹא הֶחְסִיר,  
אִישׁ לְפִיָּאֲכָלוֹ לְקִטּוֹ

# וַיִּמְדּוּ בְעַמָּר

הרב מיכאל גרץ

לימוד לכל יום בעומר

באר שבע

תשס"א

ספר זה מגיש לאדם המודרני השקפת עולם על התורה. הספר שואב השראה רוחנית מן התורה ועם זאת אינו מוכן לוותר על השכל הישר שלו. מקורות ההשקפה המוצגים בספר הם מקורות היהדות עצמם ובלשונם המקורית, יחד עם פירוש המקורות והסבר על מהותם. שם הספר "וימדו בעמך" שאול מן הפסוק בתורה: "וימדו בעמך, ולא העדיף המרבה והממעית לא החסיר, איש לפיאכלו לקטו" (שמות טז, יח). פסוק זה נאמר בקשר למן שקבלו בני ישראל במדבר. על כל אחד היה לאסוף כמות עומר, שם של מידה מסוימת, המספיקה לתזונת אדם ליום שלם. כולם לקטו בלי למדוד, אבל כאשר מדדו לפי כלי המסומן בעומר, מצאו שאלו שלקטו הרבה לא אספו יותר מאלו שלקטו מעט. לפי תיאור זה עומר המן הוא מזון רוחני, כי כל אחד "לפיאכלו" לקט, דהיינו כל עיסוק בתורה מביא לידי סיפוק רוחני לאדם שעוסק בה לפי כוחו. אין חשיבות לכמות, כי התזונה הרוחנית שווה לכל נפש. התקופה של ספירת העומר מסתיימת בחג השבועות, זמן מתן תורה. ולכן, הספר מציע "ללקוט" בכל יום של הספירה "תזונה רוחנית" שבעזרתה אפשר לקבל את התורה בכוונה מלאה וכנה. כל לומד יהיה ניזון אם "ילקט" רק באחד מן הימים, ובין אם "ילקט" בכל הימים. אין הבדל בין מי שיפרש לבד ובצורה עצמאית לגמרי את מקורות הספר, ובין בי שיסתמך על פירושי הספר בלבד. לכולנו חלק בתורה: "איש לפיאכלו", דהיינו "לפי יכולתו".

"מרכז שילוב" הוא מכון רעיוני-חינוכי בבאר שבע שמטרתו היא טיפוח המושגים של שוויוניות, פתיחות לעולם, סובלנות וחסד כערכים בסיסיים של האישיות והחיים היהודיים, יחד עם מחויבות למסורת היהודית ולאורחותיה. ספר זה, מאגף הפרסומים של מרכז שילוב, מיועד לקהל הישראלי הרחב, חילונים ודתיים, נשים גברים ונוער, יהודים ולא-יהודים. אנו תקווה שספר זה יעורר יצירתיות רוחנית ויעזור לקרב לבבות לשיחה רוחנית בישראל.

מרכז שילוב פועל בשיתוף עם התנועה המסורתית בישראל

## תוכן הימים

	<b>עקרונות - אמונה, מוסר, בסיס לחיים</b>
1	האדם, איש ואישה, נברא בצלם אלוהים, כל האנושות נבראה בצלם, כי כולם יצאו מן האדם הראשון
2	כיוון שכל האנושות נבראה בצלם, כולם יהיו מוכנים ללמוד תורת ה', אף על פי שאינם מוותרים על דתיהם שקבלו במסורת של עמם
3	עקרון זה מהווה את הבסיס לדרישה המוסרית
4	ה' הוא בורא העולם, אבל האדם אחראי לטוב ולרע
5	הבעייתיות של הטוב והרע; החסד הוא התכונה האלוהית המובהקת
6	לכל אדם יש מקום עם אלוהים, כי החסד גובר
7	חסד הוא התכונה העליונה של ה', והנבראים בצלמו נדרשים ליישם אותו
8	הגשמת החסד בעולם מהווה יחס וקשר בין האדם ואלוהים
9	התורה עוזרת להגדיל את החסד
10	תורה כוללת ה' כבורא הכל ומקור החסד
11	התורה מחנכת לתכונה האלוהית של חסד
12	גמילות חסדים הערך המרכזי לחיי תורה
13	גמילות חסדים הערך המרכזי לחיי תורה
14	ניסוח העקרון על-ידי הלל: לא לבייש אחרים
15	מה קורה כאשר עוברים על הכלל של הלל - חורבן
16	דוגמה ברורה של חורבן כתוצאה של עבירה על הכלל: קמצא ובר קמצא
17	מרכזיות החסד במשפחה
	<b>אין-סופיות התורה - האחריות לפירוש ולריבוי דעות</b>
18	התורה נוצרה מן השותפות של ה' והאדם
19	ריבוי דעות ופלורליזם הם הכרחיים, כי התורה היא אמת
20	עצם האנושות פירושה ריבוי דעות, יש לברך על הפלורליזם
21	בשותפות של האדם עם ה' יש לאדם היכולת להגדיל את החסד
22	כל אדם נגיש לשותף האלוהי וחשוב בגלל אחריותו בשותפות
23	כל דור מקבל עליו את האחריות לקיים את התורה, אפילו לשנות בה
24	החסד יכול לגרום לצד אחד בשותפות לשנות את עמדתו
25	שמירת הצדק והחסד מגדילה את משמעות האלוהים בעולם
26	החשיבות של קיום השותפות מתוך כוונה מלאה: תמיד אפשר לעשות חסד בכמה דרכים שונות - דהיינו, יש ריבוי גם במעשים
27	ריבוי האפשרויות של מעשה בהלכה הוא כוונת האלוהים, כדי שהאדם יוכל להשיג את המירב מן השותפות
28	חופש הדעה והדיבור הכרחי כדי להשיג את המירב מן השותפות, והוא גם מאפשר שינויים בדורות שונים
	<b>ההלכה - הגשמה של העקרונות, האחריות, והפלורליזם</b>
29	הצגת ההלכה כהתגלמות של העקרונות והפלורליזם, והבנה שהאמת שייכת לאלוהים

30	דוגמאות של פלורליזם בהלכה: לא רק ריבוי דעות אלא גם ריבוי מעשים. ההדגמה של העקרונות כערכים מנחים, שהפלורליזם משרת אותם
31	עוד דוגמאות של פלורליזם בהלכה למעשה, והטפה לא לפחד מריבוי מעשים
32	עוד דוגמאות של פלורליזם בהלכה - למעשה
33	עוד דוגמאות של פלורליזם בהלכה למעשה, ואיך להימנע ממחלוקת בעקבות עובדה רצויה זו
34	כוח היצירה האנושית - תוצאה של הבריאה בצלם - מאפשר עיצוב של עקרונות ביישום מקרים מסוימים, וזהו תהליך הנקרא הלכה, תהליך שנובע מן השותפות הדתית בין ה' ובין האדם
35	פסק הלכה שתומך בריבוי מעשים בהלכה (ראה יום 31)
36	איך אדם יכול להיות חלק מן התהליך?
37	להיות חלק מן התהליך פירושו אחריות אישית להכרעה
38	דוגמה של "זרמים" ביהדות, גישות שונות להלכה
39	דוגמאות של "תקנה" להדגיש את הצורך בתהליך, ושתפקיד ההלכה הוא להלביש את העקרונות המוסריים, החברתיים והדתיים בלבוש של מעשים
40	דוגמה כמו יום 39 - אבל ל"הוראת שעה"
41	דוגמה של התהליך על-פי שיקול של שינוי במציאות ההיסטורית
42	דוגמה של התהליך על-פי השיקול של מציאותיות, "אין לדבר סוף"
43	התהליך חייב להביא בחשבון את מנהגי בני העם ותבונתם, אי אפשר להתעלם מרצונם
44	אהבה ואחוה הן תכונות מרכזיות בהלכה הפלורליסטית, והן מאפשרות את קיומה
45	העקרונות העליונים הם שבדת צריכה לעזור לאנשים להתקיים, להעניק להם גאווה בעצמם, ולא לנצלם
46	מה שיוצא מיום 45 הוא סובלנות לכל, לא למהר לשפוט אחרים, ושעלינו לבדוק את עצמנו בהקשר של העקרונות
47	דת ממוסדת שלא פועלת על-פי האמור בימים 45-46 יכולה להוות חומה בין העם ובין האלוהים
48	עד כמה אפשר לקבל מחלוקת ולהישאר בתחום ההלכה?
49	סיכום של הכל. האחריות האישית והתהליך. איך ללמוד ולקיים תורה.

## הקדמה

מצוות ספירת העומר, עצם החובה לספור כל יום ויום לקראת חג השבועות, יוצרת מתח וציפייה ליום מתן תורה. כללי הלכות הספירה התגבשו בעבר. מאוחר יותר נוצרו בזרם המיסטי של היהדות מסגרות שונות הקשורות בספירה. דבר זה נבע מן הנטייה להקנות משמעות לכל ספירה במסורת, ומתוך המבנה המתמטי של "ספירות" הקבלה. מה אנחנו מקבלים בסופו של דבר? לכאורה - אורח־חיים של מחויבות אישית ורוחנית, כלומר אחריות גדולה. אבל איך באה האחריות הזאת לידי ביטוי?

בעודי סופר את הימים חשבתי שכדאי ליצור הלך־רוח, לכוון את המחשבות לקראת קבלת התורה ביום שהמסורת קבעה שהוא חג מתן תורה, דהיינו חג השבועות. התחלתי לאסוף ולבאר מקורות מסוימים מדי יום ביומו, כדי להרחיב את אופקי ולהכין את עצמי ליום קבלת התורה מבחינה רוחנית ומבחינה מחשבתית. לאחר כמה שנים של לימוד יומי בתקופת העומר אני חושב שכדאי להוציא לאור ספר זה.

כותרת הספר היא שתי המילים הראשונות של הפסוק "וַיִּמְדוּ בְּעֹמֶר", וְלֹא הֶעֱדִיף הַמִּרְכָּה וְהַמְמַעֵיט לֹא הֶחְסִיר, אִישׁ לְפִי־אָכְלוּ לְקִטּוֹ" (שמות טז, יח). העומר הוא המידה של מן שבני ישראל לקטו במדבר יום יום. ואני בא ומציע ללקוט יום יום לימוד מתוך מקורות ישראל. אפשר להרחיב ולהוסיף ואפשר להסתפק במה שכתוב בספר הזה, איש לפי אוכלו לקטו. אני מקווה שבתום 49 ימי לימוד יומיומי כל קורא ולומד יהיה לו הרבה חומר למחשבה על האל, על דרכיו, על יחסנו אליו, על יחסנו אל התורה - זו שבכתב וזו שבעל־פה, על ההלכה ועל דרכי היהדות. חומר זה אמור להכשיר כל יהודי ויהודיה לקבלה עמוקה ורוחנית יותר של התורה. כן יהי רצון.

הרב מיכאל גרץ

(על הקשר בין המן, מידת העומר, הבאת העומר והביכורים ובין חג השבועות ראה את מאמרי: "עומר וביכורים, חג השבועות בעבר ובהווה", דברי הכנס על חג השבועות, בית ברל תשמ"ח, עמ' 109-123).

## מבוא

יש סדר לימים. ספירתנו של כל יום יוצרת סדר ברור, סדר מתמטי שבמהותו נראה כסדר הטבע. ספירה היא עיסוק של אנשים ונשים, מעין נסיון להבין את סדר העולם על־פי הסדר של השכל. קיוויתי ליצור סדר מחשבתי בבחירת קטעי הלימוד של כל יום. כבר במסכת יבמות (עט ע"א) אנו לומדים שכל מי שרוצה להיות חלק מישראל חייב לחיות את חייו על־פי שלושה עקרונות - רחמים, ענווה (ביישנות), וגמילות חסדים. ובמקום אחר (סוטה יד ע"א) כתוב שכל התורה היא גמילות חסדים מתחילתה ועד סופה. מכאן אנו לומדים את מטרת החיים של היהודים. הדת היהודית ומקורות היהדות הם נסיון נצחי ומאמץ מתמיד להסביר איך להשיג מטרה זו.

מי שלומד את מורשת המקורות היהודיים מגיע לכלל חשוב: אין להבחין בין סיפורת וחוק. במילים אחרות, אין הלכה בלי אגדה ואין אגדה בלי הלכה. מה פירוש הדבר? המחשבה, הרגש, הרוח, המוסר, הצורה, המעשה, הדין - כולם שזורים זה בזה, וטועה מי שמנסה להפריד ביניהם או לדרגם לחשובים יותר ולחשובים פחות. ולא זו בלבד, אלא שנסיון כזה מצמצם את היהדות באותו אופן שבו מניעת מזון או מים מן האדם מצמצמת את גופו, פוגעת ברוחו, ובסופו של דבר גורמת למותו. (לטיפול עמוק ומקיף בנושא זה ראה: אברהם יהושע השל "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ג' כרכים)

החוק, לימים ההלכה, מנסה להפוך את העקרונות המוסריים והרוחניים של הסיפורת המקראית והחזו"לית לכללי התנהגות, לחוקים שעלינו לקיימם. אולם ברור שאין הכוונה לכללים יבשים לשם קיום החוק, אלא החוק נתפס כאורח־חיים הדורש בדיקה מתמדת לאור תוצאות המעשים כמקיימים את העקרונות האמורים. מה שמתואר כ"שינוי" בהלכה יכול להיתפש כמבחן־פתע של הערך הפנימי של המעשה בשעה מסוימת זו. כאשר יש תחושה שהחוק מביא לתוצאה הפוכה מן המטרות המוסריות או הרוחניות, חובה עלינו לתקן את החוק כדי להביא לחיזוק העקרונות. אמנם ההלכה משתנה, אבל פירוש המהלך הזה כ"שינוי" הוא פשוט מדי. יותר מתאים המונח "התפתחות", כי ההלכה מתפתחת מתוך תהליך של שיקולים שונים - מציאות החיים, עקרונות מוסריים ורוחניים, ידע חדש, ואפילו הלך־רוח, וכן התפתחות בערכים כתוצאה מקבלת תפישות אחרות.

המבחן הזה, המביא לפיתוח גישות חדשות והיקשים שונים בהלכה הקיימת, הוא כורח, והכרח הוא שכל יהודי ויהודיה יישמו אותו בכל רגע של חייהם. תלמודם חייב להישען על מבחן זה. אין זה אומר שהמוסר זהה להלכה. כוונתי היא שהמשמעות הנצחית של ההלכה היא תוצאה של חיזוק המוסר על־ידי החוק. אהבת ה' יכולה להתגלות ביחסים שבין בניהאדם. הדרך של קיום ההלכה, העשייה בין בניהאדם, היא הכלי המאפשר את הגילוי הזה.

מכאן ברור שכל יהודי ויהודיה חייבים להכיר ואף להפנים את העקרונות האלה. שאם לא כן, לא יוכלו לקיים את המבחן המתמיד וייכשלו בקיום המצוות והתורה. לכן הלימוד שלנו מתחיל בעקרונות האמונה, שעליהם מושתתת כל הדת היהודית. בראש ובראשונה [ביום הראשון] נבראה האנושות בצלם אלוהים - כל האנושות כולה, ללא יוצא מן הכלל. בנוסף לכך, כפי שעולה מן ההסבר של המשנה לעקרון זה, אנחנו מבינים שכל גבר או אישה הם שקולים כנגד כל העולם כולו. מכאן נובע העקרון הגדול השני - שכל גבר ואישה אחראים לקיום חייו של הזולת. דווקא מפני שהזולת שונה ממני, למרות שמשותף לנו ה"צלם האלוהי", אני מחוייב לשרתו. ההכרה בגדולת ה' כבורא בני-אדם שווים ושונים מגיע לשיא בברכת "משנה הבריות" (ברכות נח ע"א). אפילו אדם מעוות שעלול לעורר בנו רגשי סלידה אסור לנו להתעלם ממנו או לחשוב שהוא בעל ערך פחות, אלא אנו חייבים לברך את ה' על השוני. ההתגלות הפנימית הזאת של אחריות כלפי הזולת, התביעה לשרת את הזולת, השונה ממני, היא הבסיס להלכה, והיא קודמת לניסוח רציונאלי של כל חוק וחוק [ראה ימים א', ה' וכו']. הביטוי החזק ביותר של עקרון זה הוא שתורת האלוהים, התורה שכל האנושות תרצה ללמוד אותה, היא הקובעת שלימודה יגרום לאנשים להפסיק ללמוד מלחמה. עבודת ה', העומדת בבסיס התורה, היא הרתיעה ממלחמה. כדאי

"תלמוד תורה" של ה' ולא "תלמוד מלחמה". כל האמצעים המיועדים למלחמה אמורים לשנות את יעודם ולהיות מופנים לרווחת חייהם של כל בניהאדם בעולם. [יום שני: ראה דברי מיכה שם]

כל הימים הראשונים של הספירה שלנו עוסקים בהמשך פיתוח העקרונות האלה לאורך ולעומק. המקורות שלנו מסתמכים על עקרונות מוסריים ורוחניים רבים מתוך הסיפורת המקראית. אבל יש לשים לב לכך שבכל אלו יש נסיון לעצב מעשים ברורים, דהיינו הלכה - דרך לחיות, דרך ללכת, דרך שבה נקיים את האחריות של האדם, שנברא בצלם. [ראה ימים 1-17]

בהמשך אנחנו רואים ש"תורה" היא כל הדברים האלה. ומתוך כל זה אנחנו מתמקדים בהלכה כקיום האחריות - והאחריות מוצגת כ"שותפות" מלאה עם האלוהים. שותפות זו כוללת את החוקים וההליכים, וגם את האחריות המיוחדת שלה. מתוך זה אנו לומדים שהיסוד של הערך המוחלט של כל אדם גורם לחובה ולאחריות לכבד את הזולת ואת דעתו. ריבוי הדעות הוא הכרחי, מצד אחד, כחלק מטבעו של האדם, כדי שלא כולם יסכימו בדבר אחד, ומצד אחר הוא מתחייב מאמונתו שכל אדם נברא בצלם, והוא שקול כנגד עולם מלא. ועוד: התורה היא תורת אמת, וגם חותמו של הקב"ה הוא אמת. ומכיוון שהאמת היא, כמו הקב"ה, אינסופית, הדבר מתאים במיוחד לריבוי הדעות הקיימות בתלמוד תורה, וגם לדגש החיובי שקיים במסורת לגבי חיוב ריבוי הדעות. החובה או האחריות לתלמוד תורה ולהביע את דעתך על הלימוד היא פועל-יוצא מן האינסופיות של התורה, שהיא אמת. האינסופיות של האמת פירושה שיש לתורה אינסוף פירושים, ודרוש מספר אינסופי של בני-אדם, שכל אחד מהם שומע את קול ה' בעצמו ומשמיע אותו לאחרים. [יום 22; וראה: ימים 18-28. לסיכום ראה יום 49]

ולבסוף, אנחנו לומדים כיצד ההלכה היהודית מיישמת את כל העקרונות האלה בתוכה ובתוך דרכה כדרך דתית. ההלכה היא הבסיס של היהדות כדת. חשוב לזכור כי ההלכה היא מושג דתי ולא רק מערכת חוקים, כמו שחושבים רבים. להלכה יש איפיונים מסוימים שדומים לאלו של מערכת חוקים או מערכת משפט, ובמידה מסוימת היא אמנם פועלת על-פי האיפיונים הללו, אבל במהותה ההלכה היא מערכת דתית ולא משפטית. אבל כיוון שמערכת משפטית היא נהירה ודרך יישומה ברורה, לעומת המורכבות של מערכת רוחנית או מערכת דתית, על היהודי להיזהר לא להיכנע לדרך הקלה ולהתייחס תמיד להלכה כמערכת משפט, ולשכוח שביסודה היא מערכת רוחנית-דתית. ההלכה היא תהליך שמנסה להמחיש בפועל, במעשים, את הערכים ואת התפישות שלנו על רצון האל שנובעים מן האמונה והחוויה הדתית שלנו. כיוון שהתחושה המוסרית היא חלק מרכזי בחוויה הדתית, ברור שמידות מוסריות הן חלק אינטגרלי של התהליך ההלכתי.

יתר על כן, מחוץ למערכת ההלכתית עומדת המטרה שלשמה אנו קובעים הלכה ומנסים לקיים אותה במעשים והיא קיום העולם על-פי החסד האלוהי. במקרים קיצוניים, מה שההלכה מגדירה כעבירה הופך להיות גדול ממצווה סתם (ראה יום 26). ההשקפה שמובעת בכל 49 המקורות היא פלורליזם דתי המבוסס על השוני האינדבידואלי בין בני אדם. (ראה ימים 19, 20, 22, 23, 49, בין היתר). ההלכה נשענת על מסירות הנפש של היחיד לעקרונות ה', לא רק לחוקים כשלעצמם.

ההלכה מושתתת על מסורות של יהודים שהמחישו בעבר את תפישתם לגבי רצון האל. אנחנו ממשיכים את התהליך שהם התחילו. לכן ההלכה דורשת שילוב של לימוד מעמיק של מה שקדם לנו עם בירור הערכים והחוויות שלנו בזמננו. כן ניתן להכריע מהי ההלכה בכל נושא.

יחד עם זאת, ההלכה קיימת ומתקיימת בחברה יהודית מסוימת, במקום מסוים ובזמן מסוים. לכן כל הגורמים האלה הם חלק מהתהוות ההלכה. המציאות של המקום והזמן, יחד עם הקהילה היהודית המסוימת, מהוות גורמים חשובים בהלכה. ההלכה היא אמצעי הביטוי של החברה היהודית, ובו בזמן היא עוזרת לעצב אותה. קיום ההלכה מביא לקיום ערכים לאומיים כגון נאמנות ושייכות. הערכים של תורה, אלוהות ועם ישראל משולבים יחד בהלכה.

לפי גישתנו, התכונות העיקריות של ההלכה הן:  
א. ההלכה נובעת מן הרצון לחיות על-פי דעת ה', דהיינו לדבוק במידותיו.

ב. ההלכה היא תהליך דינאמי ומתפתח בכל דור.  
ג. ההלכה משלבת תמיד את המסורת של עם ישראל עם הצרכים הקיומיים של הדור.

ד. ההלכה שואפת להביא לחיי האדם צדק, צדקה, רחמים ושמחה.  
ה. ההלכה כוללת דעות רבות, ומושתתת על גישה פלוראליסטית לדעות השונות.

ו. המידות המוסריות נמצאות במרכז התהליך ההלכתי.

חובתם של היהודים היא לא רק לקיים את ההלכה, אלא, כפי שאמרנו, לקיימה מתוך מבחן מתמיד של הערך המוסרי, הרוחני והדתי שקיום זה משיג. לכן דרכו של התלמוד הבבלי היא הדרך שלנו. התלמוד אינו קובע, ברוב המקרים, מה עלינו לעשות; הוא דורש לקיים דיון על העקרונות שעומדים מאחורי כל מעשה, כדי שנבין את הערך שאנחנו מממשים בעשותנו מעשה זה או אחר. דרך־מחשבה זו היא הדרך שאמורה להיות מיושמת עלידי כל יהודי ויהודיה בבואם לחיות כיהודים. ברור שהיא אפשרית רק עלידי לימוד מתמיד, בחינה מתמדת ורגישות מתמדת לתוצאות מעשיות. אני תקווה שספר זה יבהיר איך ליישם את הדרך הזאת. ואם הוא יתרום, ולו במעט, לאיזה יהודי או יהודיה בעולם לחיות בדרך זו, אשמח במעשי ידי. [ראה ימים 49-29]

לסיכום, הצגנו שלושה מוקדים של לימוד: עקרונות האמונה, השותפות של ה' ובני־האדם, וההלכה כתהליך דתי המהווה כלי ליישום העקרונות והשותפות במעשי היומיום. בסוף ספירת העומר אנו חוגגים את חג השבועות, שהוא גם חג מתן תורה. תפילתי היא שנקבל את התורה ברוח הציפיה והלימוד של ימי ספירת העומר.

עומר שבמדינת ישראל  
כ"ג בטבת תשס"א



ספר בראשית פרק א

(כא) וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַתְּנִינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל-נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל-עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב :

(כז) וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם :

(1) מזהירין  
 (2) להיזהר להגיד את האמת,  
 ולהגיד רק מידע אישי, מראייה  
 אישית, כי אנחנו נבדוק הכל.  
 (3) בדיני ממונות אפשר לשלם,  
 ואם היתה טעות אפשר לתקן אותה  
 על-ידי תשלום של כסף. ואילו  
 בדיני נפשות אי אפשר להחזיר את  
 חיי הנהרג, ולא רק אותו, אלא את  
 כל הדורות שיכולים לעמוד ממנו.  
 (4) דוגמה לרעיון זה יש במקרה  
 של הריגת הבל על-ידי קין אחיו.  
 אם נדייק נבחין שכתוב בתורה שקין  
 הואשם בשפיכת "דם אחיו", ברבים,  
 ולא בשפיכת "דם אחיו", ביחיד.  
 ללמד שהתורה רואה את עבירת הרצח  
 כעבירה של רצח אינסופי.  
 (5) האדם נברא רק זוג אחד, וסוג  
 אחד, ולא סוגים שונים.  
 (6) מונח טכני שפירושו: הכתוב  
 המסוים בתורה בא כדי ללמד לקח  
 מסוים.  
 (7) לקח ראשון: כמו שהאדם  
 הראשון היה עולם מלא בפני עצמו,  
 כך כל אדם נחשב עולם מלא בפני  
 עצמו.  
 (8) לקח שני: בסופו של דבר לכל  
 בני האדם יש אותם הורים - אדם  
 וחוה. לכן כל בני-אנוש הם למעשה  
 אחים.  
 (9) לקח שלישי: אין לחשוב  
 שהעמים השונים נבראו על-ידי  
 אלוהים אחרים, אלא לכל העמים יש  
 אותו בורא.  
 (10) לקח רביעי: מה שמעניק ערך  
 למטבע הוא העובדה שהמלך הוא  
 שהנפיק אותו, ודמותו מוטבעת  
 עליו. גם כאן, הערך האינסופי של  
 כל אדם בא מן החותם של האל בו.  
 דבר זה בא לידי ביטוי דווקא מתוך  
 הניגוד למטבעות של כסף, שהן  
 זהות, אבל אדם אחד אינו דומה  
 לחברו, כי הוא עולם אינסופי  
 ומשקף את ערך האל.  
 (11) ראה הפירוש בעמוד הבא

משנה מסכת סנהדרין פרק ד משנה ה  
 כיצד מאימין (1) (אֶת הַעֲדִים) עַל עַדֵי  
 נְפֹשׁוֹת, הָיוּ מְכַנְיָסִין אוֹתָן וּמְאִימִין  
 עֲלֵיהֶן. שָׁמָּא תֹאמְרוּ מֵאֵמֶד, וּמִשְׁמוּעָה,  
 עַד מִפִּי עַד וּמִפִּי אָדָם נֶאֱמַן שְׁמַעְנוּ, אוֹ  
 שָׁמָּא אֵי אַתְּם יוֹדְעִין שְׁסוֹפְנוּ לְבַדּוֹק  
 אַתְּכֶם בְּדַרְיָשָׁה וּבַחֲקִירָה. (2) הָיוּ יוֹדְעִין  
 שֶׁלֹּא כְּדִינֵי מְמוֹנוֹת דִּינֵי נְפֹשׁוֹת. דִּינֵי  
 מְמוֹנוֹת, אָדָם נוֹתֵן מְמוֹן וּמִתְכַפֵּר לוֹ.  
 דִּינֵי נְפֹשׁוֹת, דָּמוֹ וְדָם זָרְעֵינֵינוּ תְּלוּיִין בּוֹ  
 עַד סוֹף הָעוֹלָם (3), שֶׁכֵּן מְצִינֵנוּ בְּקִינָן  
 שֶׁהֵרַג אֶת אַחִיו, שְׁנֶאֱמַר (בראשית ד)  
 "דְּמֵי אַחִיךָ צֶעֱקִים", אֵינֹו אֹמֵר "דָּם  
 אַחִיךָ" אֶלֶּא "דְּמֵי אַחִיךָ" - דָּמוֹ וְדָם  
 זָרְעֵינֵינוּ (4). ... לְפִיכָךְ נִבְרָא אָדָם יְחִידִי  
 (5), לְלִמְדָךְ (6) שֶׁכָּל הַמְּאֵבֵד נֶפֶשׁ אַחַת  
 [\*מִישְׁרָאֵל] מַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב כָּאֵלוֹ  
 אֶבֶד עוֹלָם מְלֵא, (7) וְכָל הַמְּקִיִם נֶפֶשׁ  
 אַחַת [\*מִישְׁרָאֵל] מַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב  
 כָּאֵלוֹ קִיִם עוֹלָם מְלֵא... וּמִפְּנֵי שְׁלוֹם  
 הַבְּרִיּוֹת, שֶׁלֹּא יֵאמַר אָדָם לַחֲבֵרוֹ אֶבֶד  
 גְּדוֹל מֵאַבִּיךָ. (8) וְשֶׁלֹּא יְהוּ מִינִין  
 אוֹמְרִים, הֲרֵבָה רְשׁוּיּוֹת בְּשָׂמַיִם. (9)  
 וּלְהַגִּיד גְּדֻלָּתוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא,  
 שֶׁאָדָם טוֹבֵעַ כְּמָה מְטַבְּעוֹת בְּחוֹתֶם אֶחָד  
 וְכֵלֵן דּוֹמִין זֶה לְזֶה, וּמְלֵךְ מְלָכֵי הַמְּלָכִים  
 הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא טַבֵּעַ כָּל אָדָם בְּחוֹתֶמוֹ  
 שֶׁל אָדָם הָרֵאשׁוֹן, וְאֵין אֶחָד מֵהֶן דּוֹמֵה  
 לַחֲבֵרוֹ. (10) לְפִיכָךְ כָּל אֶחָד וְאֶחָד חָיָב  
 לוֹמַר, בְּשִׁבְלֵי נִבְרָא הָעוֹלָם (11)...

\*נוסח הדפוס משובש. להוכחה שנוסח  
 הדפוס אינו נכון ראה פרופ' א. א.  
 אורבך,  
 תרביץ 40 (תשל"א), עמ' 268-284.  
 השווה לספרו מעולמם של חכמים,  
 ירושלים תשמ"ח, עמ' 167-165.

סיפור הבריאה מהווה מקור ראשון לתפישות היהדות בקשר לאלוהים ולאדם. בשני הפסוקים המובאים כאן נמצא הבדלים בולטים בין בריאת כל בעליהחיים ובין בריאת האדם. הבדל אחד הוא שבעליהחיים נבראו "למיניהם", כלומר בסוגים השונים. ואילו האדם נברא "יחיד" - רק זוג אחד, שממנו יוצאים כל סוגיה השונים של האנושות. הבדל בולט שני הוא שהאדם נברא ב"צלם אלהים", בעוד שלגבי שאר בעליהחיים הביטוי הזה אינו מופיע. היש קשר בין ההבדלים האלה? משנה זו באה לענות על השאלה: מהו המקור של התביעה המוסרית. עדים לפשע חמור שעונשו מוות חייבים להעיד, והמשנה רוצה להבהיר בדיוק מהו המקור של האחריות שלהם כלפי חיי הזולת, למה הם צריכים להקפיד במיוחד כדי לא להוציא מישהו להורג בטעות. המשנה מיישמת את רעיון שוויון הערך של כל אדם בעיני אלוהים, כי הוא ברא את האדם זכר ונקבה, "יחיד", ובצלמו. המשנה יוצאת מן ההבחנה שלמדנו בספר בראשית בין בריאת אדם אחד, שממנו התפתחה כל האנושות, ובין בעליהחיים, שמיניהם נבראו מלכתחילה. מדוע קיים הבדל הגדול בין בריאת בעליהחיים ובין בריאת האדם? כדי ללמדנו את הערך המוחלט של חיי בנייהאדם, ולומר לנו שעושה אדם אינו גדול מחברו, כי בסופו של דבר לכולנו יש אותו אבא ואמא. רעיון זה שולל את האפשרות של הבחנה בין הערך של בני-אדם על-פי גזעם. גזענות הופכת לבלתי-אפשרית כתוצאה מאמונה ברעיון זה. לכן אין התביעה המוסרית מבוססת על השיקול של ערכו של בן-אדם אחד לעומת אחר, כי הערך של כולם הוא מלכתחילה שווה. נקודה זו ברורה, כי כל אדם שקול כנגד העולם כולו. לפי זה התביעה המוסרית אינה קשורה למספרים, אף-על-פי שמשתמשים בכמות כדי להצדיק החלטה מוסרית זו או אחרת, אבל בסופו של דבר אין החלטה של טובת הרוב אלא הצדקה, כי מבחינה מוסרית טהורה הריגת אדם אחד כמוה כהריגת כל בני-האדם בעולם. אנחנו לומדים שאף-על-פי שלכל אדם יש אותו טבע אלוהי הטבוע בתוכו, ואותו ערך, בכל זאת כל אדם שונה מחברו, ואין תחליף לשום אדם. המקור של אחריותי כלפי הזולת הוא בדיוק בעובדה שהוא שונה ממני, ושהוא יחיד במינו. אם החטא של דורנו הוא "ג'נוסייד", דהיינו השמדת מין מסוים, אזי משנה זו אומרת שכל אדם הוא מין בפני עצמו, ורצח של אחד שקול לרצח המין כולו. התביעה המוסרית קיימת לא מפני שאנחנו דומים, כי אך טבעי הוא לדאוג ולעזור למי שדומה לך, אלא היא באה מפני שכל אחד שונה, למרות שהוא טבוע באותו צלם. האחריות כלפי אלוהים, להיענות לתביעתו, פירושה להיות אחראים לקיים את השוני, להיות אחראים לשוני. היות מוסרי לאדם כמוני פירושו לשרת את עצמי, והתביעה המוסרית היא לשרת את האחר, השונה. כל אדם יש לו אותה אחריות ויחס לאלוהים כמו לאדם הראשון, כביכול, "בשבילי נברא העולם". ואם כל אדם הוא "עולם", "בשבילי נברא העולם", פירוש הדבר הוא שאני אחראי לאדם הזה כאילו הוא עולם, כמו שכתוב אצל אדם הראשון לגבי העולם "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). יחד עם הטבע האלוהי באה האחריות לשמור על העולם ולעשותו טוב יותר (ראה יום ה', יום כ', והמבוא). ראה הערה על נוסח המשנה המודפס. אין ספק שהמדרש פה הוא על כל אדם ולא רק על יהודים, ומחקרו של פרופ' אורבך הוכיח זאת.

## ספר מיכה פרק ד

(ב) וְהִלְכוּ גוֹיִם רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ  
וְנַעֲלָה אֶל-הַר-ה' וְאֶל-בַּיִת אֱלֹהֵי  
יַעֲקֹב וְיִזְרְנוּ מִדָּרְכָיו וְנִלְכָה בְּאַרְחֻתָיו  
כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר-ה'  
מִירוּשָׁלַם :

(ג) וְשָׁפַט בֵּין עַמִּים רַבִּים וְהוֹכִיחַ  
לְגוֹיִם עֲצָמִים עַד-רְחוֹק (1) וְכָתַתּוּ  
חֲרַבְתֵּיהֶם לְאֹתִים וְחֲנִיתֵיהֶם  
לְמִזְמְרוֹת לֹא-יִשְׂאוּ גוֹי אֶל-גוֹי חָרָב  
וְלֹא-יִלְמְדוּן עוֹד מִלְחָמָה :  
(ד) וְיָשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת  
תְּאֵנָתוֹ וְאִין מִחְרִיד כִּי-פִי ה' צָבָאוֹת  
דָּבַר : (2)

(ה) כִּי כָל-הָעַמִּים יִלְכוּ אִישׁ בְּשֵׁם  
אֱלֹהָיו וְאֶנְחֲנוּ נִלְךָ בְּשֵׁם-ה' אֱלֹהֵינוּ  
לְעוֹלָם וָעַד : (3)

## ספר מיכה פרק ו

(ח) הֲגִיד לְךָ אָדָם מֶה-טוֹב וּמֶה-ה'  
דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ כִּי אִם-עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט  
וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצַּנֵּעַ לְכַת עִם-אֱלֹהֶיךָ :

## ספר עמוס פרק ה

(כד) וַיְגַל כְּמִים מִשְׁפָּט וּצְדָקָה כְּנַחַל  
אֵיתָן :

## ספר הושע פרק ו

(ו) כִּי חָסַד חֲפָצְתִּי וְלֹא-זָבַח וְדַעַת  
אֱלֹהִים מַעֲלוֹת :

(1) ה' ישפוט ויוכיח בין העמים שעולים להר ה' ללמוד את תורתו. מן ההקשר ניתן להבין שה' עוסק בפעולה של חינוך מוסרי, של "תוכחה" לעמים במובן של חינוך להתנהגות מוסרית, וכתוצאה מן החינוך הם לומדים את תורת ה'. לכן:

(2) כל אדם יכול לחיות בלי פחד או חרדה, כי איום המלחמה עבר מן העולם.

(3) העובדה שהעמים למדו את תורת ה', דהיינו שמו קץ ללמידת המלחמה, אין פירושה שכולם נהיו עובדי ה' באופן בלעדי, כמו היהודים. הם קיבלו את תורת ה', אבל המשיכו בפולחן הדתי שלהם, ככתוב במדרש איכה רבה (וילנא), פתיחתות ב"הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו".

ייחודו ההיסטורי של עם ישראל הובלט בתורה; את האידיאל האוניברסלי אנחנו מוצאים בספרי הנביאים. ההשקפה על האוניברסליות של האנושות, וגם היכולת של עמים לחיות ביחד, מודגשות בנביאים. בחזונו של מיכה הנביא (ראה גם ישעיה ב) מובע רצונם של כל העמים ללמוד את תורת ה'. הם אומרים "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (פסוק ב).

מהי תורתו שהעמים לומדים אותה בהר ה'? אין זו אלא תורת השלום ואייהלוחמה בין עמים. לא זו בלבד שהם לומדים תורה זו, אלא הנביא אפילו מבין שחלק מן התורה הזאת הוא הסובלנות כלפי אנשים בעלי תפישות שונות של אלוהים (ראה פסוק ה). כל שאר המובאות מן הנביאים מראות את התשתית הדרושה להשגת החזון הזה - משפט, חסד, וצניעות. דברים אלה יותר חשובים מעולות וזבחים, ובעזרתם ניתן להגשים את החזון של אחוות האנושות.

ספר בראשית פרק ה

(א) זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא  
אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ :  
(ב) זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא  
אֹת-שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם :

ספר ויקרא פרק יט

(יח) לֹא-תִקֵּם וְלֹא-תִטּוֹר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ  
וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה' :

ספרא קדושים פרשה ב ד"ה פרק ד, יב  
"לא תקום ולא תטור את בני עמך",  
נוקם אתה ונוטר לאחרים. (1) "ואהבת  
לרעך כמוך", רבי עקיבא אומר זה כלל  
גדול בתורה.  
בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם",  
זה כלל גדול מזה. (ראה מקבילה :  
תלמוד ירושלמי מסכת נדרים פרק ט  
דף מא עמוד ג/ה"ד)

בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה  
כד ד"ה ביום ברא אלהים  
בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם"  
כלל גדול בתורה, ר' עקיבא אומר  
"ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח)  
כלל גדול ממנו, שלא תאמר הואיל  
ונתבזיתי יתבזה חבירי. (2) אמר ר'  
תנחומא אם עשית כן דע למי אתה  
מבזה, "בדמות אלהים עשה אתו".  
(ראה גם ילקוט שמעוני פרשת בראשית  
רמז מ) (3)

(1) שאינם בני עמך

(2) ר' עקיבא אומר שגם אם  
אני חושב שהאיש שביזה אותי  
הוא אדם כמוני, ומשום שהוא  
ביזה אותי לא מגיע לו יחס  
כמו לאדם, ומותר לי לשלם לו  
ביזה כנגד ביזה ולבזותו כמו  
שהוא ביזה אותי. בן עזאי  
אומר שהפסוק מצווה עלי לאהוב  
אותו כמו שאני אוהב את עצמי,  
כי כל אדם מכל עם נברא בצלם  
וזהו כלל גדול יותר. אפילו  
אם הוא ביזה אותי, אני חייב  
לאהוב אותו ואסור לבזות אותו  
בחזרה.

(3) ר' תנחומא מחזק את  
דברי ר' עקיבא ואומר, שמי  
שמבזה את חברו מבזה גם את  
דמות האלוהים שבו, ולכן סותר  
גם את הפסוק בבראשית וגם את  
הפסוק בויקרא. זאת אומרת,  
הפסוק בויקרא, הכלל של ר'  
עקיבא, כולל את קיום הפסוק  
שבבראשית. לעומת זאת הפסוק  
בבראשית לא בהכרח כולל את  
קיום הפסוק שבויקרא. שתי גישות  
שונות מוצגות פה, אבל אי אפשר לדעת  
בדיוק בשם מי.

לפנינו שני מקורות מקבילים על מחלוקת חכמים בקשר ל"כלל גדול בתורה", מקור אחד מן הספרא והשני מבראשית רבה.

לפי הספרא כוונת הפסוק בויקרא יח, יט היא להבדיל בין יהודים ולא־יהודים ביחס המוסרי. מתברר שר' עקיבא הוא בעל גישה זו. המילה "רַע" בפסוק ניתן לפרשה כסתם בן-אדם, ולכן ניתן להבין את הפסוק כמצווה על יחס מוסרי לכל אדם. ואילו המילה "רַע" יכולה להתפרש גם כ"יהודי": דהיינו, "רעך כמוך" הוא מי שהוא כמוך, וכך מפרש ר' עקיבא. בן עזאי דוחה את דעתו של ר' עקיבא ומביא כלל גדול יותר, שלפיו צריך להתקיים יחס מוסרי שווה כלפי יהודים וכלפי לא־יהודים. הכלל שלו מתבסס על הפסוק מבראשית פרק ה,א האומר שכל אדם נברא בדמות אלוהים.

גירסת המקור בבראשית רבה הופכת את סדר המדרשים. בן עזאי מתחיל בקביעת כלל גדול. על־פי בראשית רבה ר' עקיבא חולק עליו, לא בעניין השוויון המוסרי האוניברסלי, אלא בכך שעובדת היצירה האלוהית לבדה מספיקה כדי לקבוע את העמדה המוסרית. ר' עקיבא אומר שיש לכלול את מושג האהבה ביחס המוסרי, אחרת קיימת סכנה שאדם יבזה את חברו כתגובה על שחברו ביזה אותו. רעיון זה קרוב מאוד למה שאמר הלל, "מה שעשנוא עליך אל תעשה לחברך" (ראה יום 14). ר' תנחומא מוסיף שהסיבה לכך היא שגם חברך נברא בצלם אלוהים, ובכך הוא מנסה ליצור תואם (הרמוניזציה) בין ר' עקיבא ובן עזאי.

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף נד  
עמוד ב (משנה עבודה זרה פרק ד משנה  
ז)

מתנין. שאלו את הזקנים ברומי, אם  
אין רצונו בעבודה זרה, למה אינו  
מבטל. 1) אמרו להן, אלו לדבר שאין  
צריך לעולם בו היו עובדין, הנה מבטלו.  
הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולפוכבים  
ולמזלות. 2) יאבד עולמו מפני השוטים.  
אמרו להן, אם כן, יאבד דבר שאין צריך  
לעולם בו ויניח דבר שצריך העולם בו.  
אמרו להן, אף אנו מחזיקין ידי  
עובדיהם של אלו, שאומרים, תדעו שהן  
אלוהות, שהרי הן לא בטלו: 3)

גמרא. תנו רבנן, שאלו פלוסופין את  
הזקנים ברומי: אם אלהיכם אין רצונו  
בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה?  
אמרו להם: אילו לדבר שאין העולם  
צורך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה,  
הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים  
ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים?  
אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים  
שקלקלו עתידין ליתן את הדין. 4) דבר  
אחר: הרי שגזל סאה של חטים [והלך]  
וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח!  
אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים  
שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר  
אחר: הרי שבא על אשת חבירו, דין  
הוא שלא תתעבר! אלא עולם כמנהגו  
נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין  
ליתן את הדין. והיינו דאמר ריש לקיש,  
אמר  
הקב"ה: לא דיין לרשעים שעושין סלע  
שלי פומבי, אלא שמטריחין אותי  
ומחתימין אותי בעל כרחי. 5)

1) אם הקב"ה מתנגד לעבודת  
אלילים, למה אינו מבטל את  
העצמים שאנשים עובדים כאלים?

2) מפני שהעצמים שאנשים  
עובדים, כמו השמש והירח, הם  
חיוניים לקיום העולם. האם זה  
הגיוני שה' יחריב את עולמו  
רק מפני שמספר אנשים טועים  
באמונתם?

3) גם אם היו דברים שאין  
לעולם צורך בהם, אנחנו חסים  
על האנשים ומחזיקים את ידם,  
על אף טעותם באמונה.

4) התלמוד מביא מקור  
מקביל לזה של המשנה, אבל  
תשובות החכמים שונות. כאן  
הם אומרים שהקב"ה קבע את  
חוקי הטבע, בלשונם "עולם  
כמנהגו נוהג". אם יש שוטים  
שטעו באמונתם או עשו מעשים  
רעים, כי הם רואים שהעולם  
ממשיך כרגיל על אף מעשיהם  
הרעים או טעותם באמונה, אין  
לנו אפשרות לעשות דבר. אולי  
בעתיד הם יתנו את הדין על  
מעשיהם.

5) ראה את הפירוש בעמוד  
הבא.

לא זו בלבד שאי אפשר לדעת את רצון ה', אלא שעלפי מקור זה עלינו לנקוט עמדה סובלנית כלפי אלו שמחזיקים בתפישות אחרות של ה', תפישות השונות מתפישתנו. מידת הסובלנות לעבודה זרה במקור זה היא לא כפי שהיינו חושבים עלפי מבט ראשון. המשנה אומרת שאנחנו היהודים "מחזיקים את ידי" אלו שעובדים אפילו דבר שאין העולם צריך לו. פירוש הדבר הוא שאנחנו מוכנים לתמוך בקיומם של עובדי עבודה זרה, כגון פסל, שהעולם לא היה מפסיד מניפוצו. יש המפרשים שאנחנו עושים זאת כדי לא לחזק את טענתם של מי שאומרים שאנחנו מרגישים מאוימים. אבל אפשר להבין שכוונת המאמר היא שהחיים של כל אדם קודמים לאמונתו המוטעית, אפילו אם הטעות היא חמורה ביותר. [ראה גם את המקורות של יום השני]. בגמרא יש פיתוח של רעיון בסיסי זה. ה' ברא את העולם לפי כללים, והעולם מתנהג לפי חוקי ה'. אין הוא עובר על חוקיו כדי להעניש אדם זה או אחר. אולי בסופו של דבר יש משפט, אבל הדבר אינו בא לידי ביטוי באורח "נס" או באופן מיידני בעולם הזה. יש מידה של פאתוס באימרה של ריש לקיש, שהאל היה רוצה לעשות משהו מיידני לטועים, אבל אינו מוכן לשנות את חוקי הטבע שהוא בעצמו קבע לעולם רק כדי לקיים את יצר הנקמה ברשעים. בעולם העתיק הופיעה דמות המלך על המטבעות של המלכות. "סלע" הוא כינוי למטבע. המילה "פומבי" מראה שהמטבע, ה"סלע", מגיע לכל אחד, דהיינו יש פיחות בערך המטבע עד שהוא נעשה עממי. האל מצטער שהרשע מפחית מערך המטבע של האל. אנשים חושבים שהאל עצמו חתם על המטבעות, מפני שהאל אינו מוכן לעבור על החוקים שקבע. לעומת המחשבה שכל אדם טבוע עלידי האל (ראה המקור ליום 1), כאן יש רמז שהצדק והמשפט בעולם אינם בידי האל אלא הם חלק מתפקידי האנושות. ונראה בהמשך שתפישת זו אמנם קיימת במקורות.



בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה ח  
 ד"ה "ויאמר אלהים נעשה..." 1

אמר ר' סימון, בשעה שבא הקב"ה  
 לבראות אדם הראשון נעשו מלאכי  
 השרת כיתים וחבורות, מהם אומרים  
 ייברא, מהם אומרים אל ייברא. 2  
 ההוא דכתוב: "חסד ואמת נפגשו צדק  
 ושלוש נשקו" 3 (תהלים פה, יא), חסד  
 אומר: ייברא, שהוא גומל חסדים, אמת  
 אומר: אל ייברא, שכולו שקר, צדק  
 אומר: ייברא, שעושה צדקות, שלום  
 אומר: אל ייברא, דכוליה קטטה. מה  
 עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכה  
 לארץ. אמרו מלאכי השרת לפני  
 הקב"ה: רבון העולמים, מה את מבזה  
 אלטיכסייה [חותם] שלך? תעלה אמת  
 מן הארץ! הא הוא דכתיב "אמת מארץ  
 תצמח" (שם, פסוק יב).

1) כאשר ה' ברא את האדם  
 כתוב "ויאמר אלהים נעשה אדם  
 בצלמנו" (בראשית א, כז).  
 והמדרש תוהה: אל מי פונה ה'  
 ומהי משמעות המילה "נעשה"?  
 התשובה היא שה' פונה אל  
 המלאכים, והמשמעות היא  
 התייעצות איתם בשאלה אם  
 לברוא או לא לברוא את האדם,  
 שישלוט על כל העולם.  
 2) המלאכים אינם מסכימים.  
 נוצרות בתוכם שתי מפלגות או  
 כיתות, אחת בעד בריאת האדם,  
 האחרת נגד בריאתו. כל מפלגה  
 נותנת את הסיבות לעמדתה.  
 3) הפסוק מתהילים מפרש את  
 עמדות שתי המפלגות. המילים  
 "נפגשו" או "נשקו" מתפרשות  
 פה כמכוונות למפגש אלים,  
 למלחמה, דהיינו מחלוקת של  
 מלאכים.

להמשך הפירוש של משמעות  
 המחלוקת בין המלאכים במדרש  
 ראה את הפירוש בעמוד הבא.

יצירת האדם היא בעייתית, והמלאכים מתפלגים למפלגות, בעד ונגד בריאת האדם. אלו שהם בעד בריאתו רוצים שבעולם יהיו חסד וצדקה, שהם מעשי האדם. המתנגדים לבריאת האדם פוחדים מן הפגיעה באמת ובשלום, שהרי האדם משקר ומתקוטט. כדי להכריע במחלוקת הקב"ה משליך את האמת ארצה, לכאורה כדי להכניעה לטובת החסד. ואולם המלאכים מתלוננים שהקב"ה מבזה את חותמו - ה"אמת" (ראה שבת נה ע"א). כתגובה הקב"ה נותן לאמת את האפשרות "לצמוח מן הארץ", כלומר לצמוח בתוך בני-האדם, על אף נטייתם לשקר.

איך להבין מחזה זה שבמדרש? המריבה בין המלאכים, או יותר נכון בין התכונות השונות, מתפרשת מתוך הפסוק מספר תהילים שבו המילים "פגש" ו"נשק" מתפרשות במובן של מלחמה. אנחנו מניחים שהאל הוא אינסופי, ולכן גם מידותיו אינסופיות, מוחלטות. האדם נברא סופי. ומה בקשר לתכונותיו? מדרש זה מרמז שאכן האל ברא את האדם, כך שחלק ממידותיו הן אינסופיות או מוחלטות, כמו החסד והצדקה [בספרות חז"ל מתפרשת לעיתים קרובות המילה "צדק" המופיעה בפסוק מקראי כ"צדקה"]. שאר מידות האדם הן סופיות ומוגבלות, כמו האמת והשלום. מקור זה מדגיש את החשיבות המרכזית של החסד והצדקה: אלמלא הייתה קיימת האפשרות שהאדם יוכל להפעיל בעולם באופן מוחלט, בדיוק כמו שאלוהים יכול להפעיל אותם, הוא לא היה נברא כלל!! זאת ועוד, הקב"ה מתעלם מן התכונות המוגבלות של האדם כדי לאפשר את היישום של חסד וצדקה בעולם באופן מלא. לבסוף, אלוהים גם מאפשר לאדם להתקרב לאמת, לאפשרות שאמת יכולה לצמוח מן הנעשה בארץ. מדרש זה עונה על השאלה למה יש קיום ולא אין. התשובה היא שה' האמין באדם, האמון שהאדם מסוגל לבחור את החסד וליישם אותו בעולמו. זהו שכתוב: "אַל אֶמְוֶנָה וְאִין עֶוֶל" (דברים לב, ד).

## ספר שמות פרק לג

(יג) וְעַתָּה אִם-נָא מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינַיִךָ הוֹדַעְנִי נָא אֶת-דְּרָכְךָ וְאִדְעָךָ לְמַעַן אֲמַצָּא-חֵן בְּעֵינַיִךָ וּרְאֵה כִּי עֲמַךְ הַגּוֹי הַזֶּה:

(יד) וַיֹּאמֶר פָּנִי יִלְכוּ וְהִנַּחֲתִי לָךְ: (1)  
(טו) וַיֹּאמֶר אֱלֹוֹ אִם-אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים אֶל-תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה:

(טז) וּבַמָּחָה יִוָּדַע אֲפֹא כִּי-מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינַיִךָ אֲנִי וְעֲמַךְ הַלֹּא בְלִקְתָּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעֲמַךְ מִכָּל-הָעָם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה: (2)

(יז) וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה גַם אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶעֱשֶׂה כִּי-מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינַיִךָ וְאִדְעָךָ בְּשֵׁם:

(יח) וַיֹּאמֶר הַרְאֵנִי נָא אֶת-כְּבוֹדְךָ: (3)  
(יט) וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל-טוֹבֵי עַל-פְּנֶיךָ וְקִרְאֲתִי בְשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחִנַּתִּי אֶת-אֲשֶׁר אָחוּן וְרַחֲמֹתַי אֶת-אֲשֶׁר אֲרַחֵם:

(כ) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת-פָּנַי כִּי לֹא-יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחָי: (4)  
(כא) וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל-הַצּוּר:

(כב) וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשִׁכַּתִּי כְּפִי עָלֶיךָ עַד-עֲבָרִי: (5)

(כג) וְהִסַּרְתִּי אֶת-כְּפִי וּרְאִיתָ אֶת-אֲחֵרֵי וּפְנֵי לֹא יִרְאוּ:

(1) משה מבקש לדעת שה' לא יעזוב אותו ולא את העם אחרי פרשת עגל הזהב. ה' מרגיע אותו ומבטיח שימשיך להנחות אותו.

(2) משה מוסיף להתעקש. הוא כנראה לא נרגע מן התשובה הראשונה שה' השיב לו.

(3) ה' מבהיר שאין הוא נוטש את העם, ומשה עדיין מוצא חן בעיניו. עכשיו רוצה משה לדעת את מהות ה', לדעת מתוך הידע האנושי שלו מהי בדיוק מהות ה', ואז יוכל להיות רגוע, כי אז ידע בדיוק שכל מה שה' אומר הוא נכון.

(4) ה' אומר לו שאי אפשר לדעת את מהותו, את פניו. רק את תכונותיו הקיימות בעולם אפשר לתפוש בידע אנושי.

(5) על אף הקשיים של ה' לשכנע את משה לקבל את מילתו ללא הבנה אנושית ברורה, הוא מזמין אותו לחסות בצילו ולקבל את הגנתו ואת חסדו כעובדות קיימות בעולם.

אחרי שבני ישראל מקימים את עגל הזהב, ואחרי שמשה מעניש, על דעתו, את אלו שעבדו את העגל, ואחרי שהוא משכנע את ה' לשנות את מידתו ממידת הדין, שבה גזר כליה על כל העם, למידת הרחמים, שבה הוא סולח להם על עוונם, מביע משה צורך עז לדעת את ה' ואת דרכו.

רצון זה, לדעת את ה', הוא דבר הכרחי לתחילת גיבוש ההכרה באלוהים בעולם. אלוהים עונה לו שאי אפשר לדעת את ה', "לא תוכל לראות את פני". אדם אינו יכול לדעת את דרכי ה'. אדם נמצא ב"נקרת הצור", דהיינו במקום שיש עליו תקרה, ומבעד לצור לא ניתן לראות דבר. לכן אי אפשר לדעת את ה'. הידע הרב ביותר שניתן לצפות לו הוא "וראית את אחורי", דהיינו, אדם יכול להבחין בעקבות או בהשפעות של אלוהים בעולם. לאור המעמד ב"נקרת הצור" נראה שהאדם מסוגל לראות את עקבות ה' בתורה, מבחינה שכלית, ועליידי קיום מצוות, מבחינה מעשית. דבר אחד ברור: אי אפשר לדעת את ה', ולכן אי אפשר לדעת מהו בדיוק רצונו של ה', ואפילו לא לדעת בדיוק מהי כוונת הכתוב בתורה. לכן, כפי שנראה בהמשך, התהליך של תורה שבעלפה הוא תהליך שחשיבותו עצומה, כי הוא מאפשר לנו להרוות את כמיהתנו לדעת את ה' אף-עלפי שאנחנו יודעים בביטחון שלא נוכל לממש כמיהה זו הלכה למעשה.

מקור זה גם מדגיש כמה חשוב שכל אחד ואחת יחפשו את דרכם, כיצד לדבוק בה'. יתר על כן, ה' מזמין כל אחד לעשות זאת, ככתוב "הנה מקום אתי" (כא). על אף דכאונו של משה, על אף רצונו החצוף לראות את ה', הוא מוזמן ומקבל מקום מחסה. חסד ה' הוא התכונה הבולטת.

מכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא  
דשירה בשלח פרשה ג ד"ה זה אלי

"ואנוהו", ר' ישמעאל אומר, וכי אפשר  
לבשר ודם להנוות לקונו. אלא אנוה לו  
במצוות, אעשה לפניו לולב נאה סוכה  
נאה ציצית נאה תפלה נאה. אבא שאול  
אומר, אדמה לו, מה הוא רחום וחנון  
אף אתה תהא רחום וחנון. (1)

דברים רבה (ליברמן) פרשת שופטים  
ד"ה טו.

ד"א "וקראת אליה לשלום", ראה כמה  
הוא כחו גדול של שלום, (2) בשר ודם  
אם יש לו שונא הוא מבקש ומחזר מה  
לעשות לו, מהו עושה, הולך ומכבד  
לאדם גדול ממנו  
שיעשה לאותו שונאו רעה, אבל הקב"ה  
אינו כן, אלא כל אומות העולם  
מכעיסין

אותו, והם ישנים וכל הנפשות עולות  
אצלו, שנאמר "אשר בידו נפש כל חי",  
ובבקר הוא מחזיר לכל אחד ואחד  
נפשו, שנאמר "נותן נשמה לעם עליה".  
(3) דבר אחר, בשר ודם אם יעשה  
לחבירו רעה אינו זזה מלבו לעולם, אבל  
הקב"ה אינו כן, אלא היו ישראל  
במצרים והיו המצריים משעבדים בהם  
בטיט ובלבנים, לאחר כל הרעות שעשו  
לישראל חס הקב"ה עליהם ואמר "לא  
תתעב מצרי כי גר היית בארצו", אלא  
רדפו אחר השלום, שנאמר "בקש שלום  
ורדפהו." (4)

(1) ר' ישמעאל מפרש שהדרך  
להוסיף להדרו של ה' על ידי  
מעשים היא לקיים מצוות בצורה  
יפה. אבא שאול אומר שהדרך  
היא להידמות לו במעשים של  
חסד ורחמים.

(2) אחת המידות המרכזיות של  
ה' שאנחנו אמורים לחקות היא  
מידת השלום. כוחה גדול.

(3) כאן אנו למדים שמידת  
השלום של ה' שונה מן הנטייה  
הטבעית של האדם. לכן, כדי  
לחקות מידה זו, האדם זקוק  
לחינוך וחיזוק על ידי מצוות,  
שירגילו אותו למידת ה'.

(4) הכלי המחנך והמחזק הוא  
מצוות התורה. זהו הרמז  
הראשון שלמצוות התורה יש  
תפקיד חינוכי, תפקיד של עזרה  
לאדם לעצב את נפשו כך שיהיה  
לו יותר נוח וקל לחקות את  
מידת ה'.

לפי הפסוק בשירת הים, "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב), האדם יכול להנוות להקב"ה, לעשות אותו נאה יותר. המקור הראשון תוהה: איך אפשר לאדם להוסיף נוי להקב"ה? הרי תכונותיו מוחלטות. התשובה הראשונה לשאלה היא שעושים זאת על ידי מצוות נאות. ייפוי המצווה גורם לייפוי ה'. דבר זה משאיר בעינו את הפער בין ה' ובין האדם. התשובה של אבא שאול נוגעת יותר למקורות שלמדנו עד עכשיו. הבנתו מבוססת על ההדדיות והקשר שבין הבורא והנברא בצלם. כאשר אנחנו שואפים להידמות לה', המעשים מאפשרים לנו גם להגיע לביטוי מוחלט, דהיינו החסד והצדקה, או במילים של מקור זה, ברחמים ובתחנונים. כך הדמות שמתקפת בתוכנו מתנאה. הדגש הוא שוב על החסד כדרך לבטא את צלם ה' שבתוכנו.

המקור השני ממשיך את הטיפול בכל המידות שראינו עד עכשיו בלימודנו. גם השלום, שחשבנו שהיה בעיקר בחזקת ה', ניתן לאדם כדי לחקות את ה' בעשיית שלום, ובמאמצים גדולים אפילו להדמות לו. אנחנו רואים שהחזון של יחסי שלום בין העמים, אם כי הוא קשור למידותיו של האל, מאפשר לנו להידמות לאל ולקרב את השלום. האלוהים הוא מקור השראה ודגם לחיקוי בכל הקשור למידות של רדיפת שלום. פעולה זו דורשת יכולת לסלוח ויכולת לתקן מעשים רעים של העבר. הדרך להידמות לה' היא להיות רחום וחונן. הגשמת החזון תלויה במעשי בני-אדם המבוססים על אימוץ המידות של האל והכנסתן לחיי האדם. מקור זה מלמד שאפשר ליישם את מידות ה' במעשינו, ובמידה שנעשה זאת כן נצליח להתקרב אליו יותר ולהידמות לו.

1) מדרש זה מבין את הפסוק כתנאי: יהיה מלך בישורון (כינוי לישראל) כאשר שבטי ישראל יהיו ביחד, כשיהיה ביניהם שיתוף פעולה. ואילו כאשר הם מתפלגים ל"אגודות אגודות" אין מלך, דהיינו הקב"ה אינו מולך עליהם. בהמשך נראה שהביטוי "יחד" אין משמעותו שכולם מסכימים על אותו דבר ועושים אותו דבר. נלמד גם מה פירוש "אגודות".

2) המדרש ממשיך לפתח את הרעיון באמצעות פסוק נוסף. לפיו, הבניין של ה' בשמים תלוי ביסודותיה של האגודה בארץ.

3) המשל שמסביר את הקשר של שותפות בין ה' וישראל הוא שתי ספינות הקשורות זו לזו, וביניהם בנוי חדר. ראה את הפירוש בעמוד הבא.

4) הכוונה היא ש"אין הוא נאה", אבל לא רצו להגיד דברים כאלה, ולכן השתמשו בביטויים מסויגים או במילה "כביכול".

ספרי דברים פסקא שמו (ה) "ויהי בישורון מלך.... יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ה), כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות (אגודות, 1) וכן הוא אומר 2) (עמוס ט, ו) "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה". רבי שמעון בן יוחי אומר, משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בהוגנים ובעשתות והעמידן בלב הים ובנה עליהם פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות זו בזו פלטרין קיימים, פרשו ספינות אין פלטרין קיימים. כך ישראל כשעושים רצונו של מקום "בונה עליותיו בשמים", וכשאין עושים רצונו כביכול, "אגודתו על ארץ יסדה". 3) וכן הוא אומר (שמות טו, ב) "זה אלי ואנוהו", כשאני מודה לו הוא נאה, וכשאין אני מודה לו כביכול בשמו הוא נאה. 4) כיוצא בו (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו", כשאני קורא בשמו הוא גדול, ואם לאו כביכול וכו'. כיוצא בו (ישעיה מג, יב) "ואתם עדי נאם ה' ואני אלי", כשאתם עדיי אני אל, וכשאין אתם עדיי כביכול איני אל. כיוצא בו (תהלים קכג, א) "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים", אילמלא אני כביכול לא היית יושב בשמים. ואף כאן אתה אומר "יחד שבטי ישראל", כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות... אגודות...

הנושא של חיקוי ה', הנסיון להידמות לו, הוא רק פן אחד של היחסים בין ה' ובין האדם. לפי המקור שנלמד היום קיים קשר פנימי, קיומי, בין האל ובין האנושות. ניתוק הקשר הזה יהיו לו תוצאות גורליות. ועוד, לפי מקור זה המעשים שבהם האדם משתדל להידמות לאל הם תנאי לקיום הקשר, ומשפיעים אף על אלוהותו. למשל, רק כאשר בני ישראל הם יחד יכול ה' להיות מלך עליהם. המקור מרחיב את הנושא וקובע שלא זו בלבד שיש בורא ונברא, והנברא אמור להשתדל להידמות לבורא, אלא נוצר ביניהם יחס, המתואר בכמה אופנים. המשל הראשון הוא שתי ספינות הקשורות זו לזו בחבלים עבים ("הוגנים ועשתות"), וביניהן בנוי "פלטרין" - חדר־מגורים מפואר. כל עוד החבלים קשורים הן שטות ביחד, קשורות ויציבות. אבל אם יתנתק הקשר הן ישוטו כל אחת בנפרד ללא כיוון, ואולי יתרסקו בחוף. הפלטרין הוא משל לחברה צודקת ומלאה חסד. הקבלן שבונה את החדר הוא האדם שבונה בהנחיית התכניות של האדריכל, דהיינו אלוהים. המדרש הזה מפרש את הפסוקים כאילו הצלע של הפסוק שמדברת על מעשי אדם היא הגורם או התנאי לקיום הצלע המדברת על אלוהותו או מלכותו של ה'. מתואר כאן יחס של תלות והדדיות: כביכול, האל אינו נאה ואינו גדול אם האדם לא משתדל להידמות לו ועלידי כך להוכיח את גדולתו בעביל האדם. יכול אפילו להיות שאין הוא אל כלל, אם האנושות לא מעידה על קיומו עלידי הגשמת מידותיו במעשי היומיום. כמובן, לאל יש קיום בלי האנושות, ולכן המקור משתמש בביטוי "כביכול". המקור יוצא כנראה מן העובדה שיש קיום לאנושות, ולא העדר קיום. הוא מבין מן העובדה הזאת שענייהם, האדם וה', תלויים זה בזה וקיימת ביניהם הדדיות ושותפות מלאה. לפחות קיום ה' כחלק מן ההכרה האנושית תלוי בהדדיות.



מדרש תנחומא (בובר) פרשת משפטים  
סימן א ד"ה [א] ואלה המשפטים

[א] "ואלה המשפטים" וגוי' (שמות כא,  
א). זהו שאמר הכתוב "ועוז מלך משפט  
אהב" (תהלים צט, ד), כל העוז והגבורה  
והשבח להקב"ה הן, אמר דוד "לך ה'  
הגדולה והגבורה"

וגוי' (דברי הימים א כט, ז), עוז של מלך  
מלכי המלכים הקב"ה, את מוצא  
מישהוא שהוא בעל זרוע אינו עושה  
דבריו במשפט, אבל מעבר על המשפט,  
אבל הקב"ה הוא בעל זרוע ואוהב  
משפט, "אתה כוננת מישרים" (תהלים  
צט, ד). 1)

אמר ר' אלכסנדר, שני חמרים היו  
מהלכין בדרך, והיו שונאין זה את זה,  
רבץ לו חמורו של אחד מהם, ראה אותו  
חבירו, ועבר, משעבר אמר, כתיב  
בתורה "כי תראה חמור שונאך [וגוי' עזב  
תעזב עמו]" (שמות כג, ה), מיד חזר  
וטען עמו, התחיל לשיח בלבו, אמר כך  
היה פלוני אוהבו ולא הייתי יודע, נכנסו  
להם לפונדוק ואכלו ושתו, מי גרם להם  
שעשו שלום, עלידי שהביט זה בתורה,  
"אתה כוננת מישרים" וגוי', איזה זה, זה  
משפט. 2)

1) מידות ה' מנחות אותנו.  
הוא אוהב משפט, אף-על-פי שיש  
לו הכוח לעשות את רצונו ללא  
משפט.

2) ה' רוצה ללמד אותנו  
לנהוג באותה דרך שבה הוא  
נוהג. הכלי שאמור לחנך אותנו  
להתנהגות זו הוא המצוות.  
כדוגמה מובאת מצווה שמלמדת  
את האדם לעשות משפט וצדקה  
ולרדוף שלום כדרך שה' עושה.

כבר ראינו, למשל ביום השביעי, שעל האדם להשתדל להידמות לה' במידות החסד והצדקה. מן הפירוט של מידות החסד אפשר ללמוד שאסור לנו לנסות להידמות למידות הנקמה או הכעס, שגם הן מידות ה'. למשל, בתפילת חז"ל קטעו את הפסוקים "ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת, נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים" (שמות לד, ו-ז), וקבעו שנפנה אל ה' רק עד המילה "ונקה". קריאה מיוחדת זו נקראת "ייג מידות" של ה', וכולן הן בחינת חסד וצדקה. למרות התשוקה לחקות את מידות האל, אין לחקותן במלואן. את מידות החסד והרחמים והעזרה לאדם בעת צרה עלינו לחקות במלואן ככל האפשר, אבל לא את מידות הכעס או הנקמה. המקור של היום מלמד אותנו שגם מצוות התורה מיועדות לכוון אותנו בכיוון זה. ה"עוז" של הקב"ה הוא במשפט, אבל כאן המילה משפט פירושה הדינים שבתורה. והדין שנבחר לייצג את עוזו של ה' ומשפטו הוא דווקא החובה לעזור לשונאך. המדרש אפילו מדמיין שדין זה מיועד להביא שלום בין אנשים ששונאים זה את זה, והבאת שלום זו היא העוז והמשפט האמיתיים של ה'.

אליהו רבה (איש שלום) פרשה כו  
 דבר אחר "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו, ה),  
 שאתה מאהב על הבריות שם שמים, שתהא יודע  
 משאך ומתנך והוליכך בשוק ועסקך עם בני אדם,  
 (1) ובזמן [שאדם] יודע משאו ומתנו והוליכו בשוק  
 ועסקו עם בני אדם וקורא ושונה, בני אדם  
 הרואים אותו אומרים, אשרי פלוני שלמד תורה,  
 אוי לו לאבא שלא לימדני תורה, פלוני למד תורה,  
 ראו כמה נאים מעשיו, כמה יפין דרכיו, העבודה,  
 נלמד תורה ונלמד את בנינו תורה, ונמצא מתקדש  
 שם שמים על ידיו, (2) בזמן שאין אדם יודע משאו  
 ומתנו והוליכו בשוק ועסקו עם בני אדם וקורא  
 ושונה, בני אדם שרואין אותו אומרים, אוי לו  
 לפלוני שלמד תורה, אשרי אבה [אבא] שלא לימדני  
 תורה, פלוני שלמד תורה, ראו כמה רעים מעשיו,  
 כמה מקולקלין דרכיו, העבודה, לא נלמד תורה לא  
 נלמד את בנינו תורה, ונמצא שם שמים מתחלל  
 עלידיו. לא ניתנה תורה על מנת כן, אלא לקדש  
 שמו הגדול, שנאמר "ויאמר עבדי אתה ישראל"  
 וגוי (ישעיה מט, ג), מכאן אמרו, (3) ירחיק אדם  
 עצמו מן הגזל מישראל ומן הגוי, ואפילו מכל אדם  
 שבשוק, שהגונב לגוי לסוף שהוא גונב לישראל,  
 והגוזל לגוי לסוף שהוא גוזל לישראל, נשבע לגוי  
 לסוף שהוא נשבע לישראל, מכחש לגוי לסוף  
 מכחש על ישראל, שופך דמים לגוי לסוף שהוא  
 שופך דמים לישראל, ולא ניתנה תורה על מנת כן  
 אלא כדי לקדש שמו הגדול. (4) "ושמתי בהם אות  
 ושלחתי מהם פליטים" וגוי (ישעיה סו, יט), מהו  
 אומר בסוף הענין, "והגידו את כבודי בגוים" (שם,  
 שם).

אליהו רבה (איש שלום) פרשה טז  
 אמר לי, רבי, מעשה היה בי שמכרתי לגוי ארבעה  
 כורים של תמרים, ומדדתי לו בבית אפל מחצה על  
 מחצה, [אמר לי] אתה ואלהים אשר בשמים יודע  
 על מידה שאת מודד לי, מתוך שמדדתי לא  
 חסרתיו שלש סאין של תמרין, (5) לאחר מכן  
 נטלתי את המעות ולקחתי בהן כד אחד של שמן,  
 והנחתיו במקום שמכרתי התמרים לגוי, נקרע  
 הכד ונשפך השמן והלך לו, אמרתי לו בני, הכתוב  
 אומר, "לא תעשוק את רעך" (ויקרא יט, ג), רעך  
 הרי הוא כאחיך, ואחיך הרי הוא כרעך, הא למדת  
 שגזל הגוי גזל, ואין צריך לומר אפילו של אח,  
 ומתוך שהקב"ה ראה את בני אדם בעוונותיהן שהן  
 עושקין וגוזלין וחומסין זה בזה, חזר ופירש  
 בקבלה עלידי יחזקאל בן בוזי הכהן, "אביו כי  
 עשק עושק וגזל גזל אח" (יחזקאל יח, יח). (6)

(1) מקורות אלה מפרשים את  
 הפסוק "ואהבת את ה' אלהיך"  
 בדרך מוחשית מאוד: בעיסוקיך  
 היומיים, במשא ובמתן שאדם  
 מנהל יום יום, הוא חייב לעשות  
 מעשים שיגרמו לאנשים שיש לו  
 עסק איתם לאהוב את ה'. כלומר,  
 מעשיו של אדם יש בכוחם לגרום  
 לאדם אחר לאהוב את ה' או לא  
 לאהוב אותו.

(2) שימו לב לשימוש בביטוי  
 "מתקדש שם שמים", שמוכר יותר  
 בקיצור "קידוש השם". מורנו הרב  
 מקס קדושין הסביר: "פירושה של  
 הקדושה הוא היות כצלמו-כדמותו  
 במעשים טובים ובגמילות חסדים".  
 היום הביטוי "קידוש השם" מוכר  
 רק בהקשר של מסירת הנפש של  
 יהודי, דהיינו "מות על קידוש  
 השם". קדושין מסביר: "בתרבות  
 חז"ל אין 'קידוש השם' מצומצם  
 למות קדושים ולמסירות נפש  
 בלבד... אלא גם למעשה 'צדקה'  
 שעושה יהודי לנכרי והוא מעורר  
 בנכרי הודיה באלוהי ישראל...".  
 (עמ' 139)

(3) בגלל זה אמרו.  
 (4) טיעון תועלתני: כדאי לקדש  
 את השם, שמא ייפגעו היהודים.  
 יש כאן רעיון חשוב - אי אפשר  
 להגביל את אי-המוסריות רק  
 לקבוצת ה"אחרים". בסופו של דבר  
 אי אפשר לחלק את המוסריות בין  
 "מקובלים" ו"לא-מקובלים". (ראה  
 את הפירוש בעמוד הבא).

(5) היהודי מודה לרבו על  
 שרימה גוי - הוא מדד לו בבית  
 שהיה חשוך וחסר לו שלושה סאים  
 של תמרים.

(6) הרב מלמד את היהודי  
 שבעניין המוסר אין הבדל בין  
 "רע" ל"אח", בין יהודי לגוי  
 (ראה יום 3). והוא מוסיף שהדבר  
 הזה מאושר על-ידי הנביאים.

שני מקורות אלה מחזקים את התפישה של יחס מוסרי שווה, צודק ומלא חסד לכל אדם. לפי הטיעון הראשון, הנובע מן המקורות הקודמים, עלינו לחקות את מידות האל. על-ידי התנהגות זו נביא לאהבת האל אצל כל אדם שנפגוש, ואפילו אצל מי שרק רואים אותו מתנהגים כך. אפשר להבין טיעון זה כשילוב בין המקורות שלמדנו, שמהם אנחנו לומדים שכל אדם נברא בצלם, והם אלו שמדגישים את מעשי בני-האדם כשותפים בקביעת המידה של הכרת האלוהות בעולם. אמנם המקור הזה מבסס את טיעונו על נימוקים תועלתניים, ומנסה לשכנע אותנו לקיים את המעשים המוסריים כדי שנקבל שכר. ה"שכר" של התנהגות ראויה הוא המניע להתנהגות זו. מי שקשה לו לקבל את הטיעון המופשט של מוסר שווה לכל אדם, לפחות יש לו סיבה תועלתית להתנהג עם כל אדם בצדק וברחמים - כדי שאחרים ינהגו בצדק וברחמים כלפינו.

ואילו המקור השני טוען באופן נחרץ להתנהגות של יושר כלפי כל אדם. אמנם, אפשר להבין מן המקור הזה שיש בעולם הזה סימן ברור של עונש על התנהגות לא-מוסרית, ועם זאת מקור זה מהווה דוגמה מאלפת לתפישה המוסרית האוניברסלית במקורות חז"ל. שימו לב שהמקור מפרש את המילה "רַע" כמתייחסת ללא-יהודים, ושאינן הבדל בין "אח" ו"רַע" (ראה יום 3).

המשותף לשני המקורות הוא שהיכולת לקיים "ואהבת" תלויה בקיום "לא תעשוק", ושאי אפשר לקיים "ואהבת" לבד אלא רק בהקשר של בני אדם אחרים.

ספר המצוות להרמב"ם - מצוות לא תעשה  
מצוה שיז - שהזהירנו מלקלל איזה איש שיהיה מישראל, והוא אמרו "לא תקלל חרש", ושמע ממני ענין אמרו חרש מה הוא. 1) וזה כי הנפש כשהתנועה לנקום מהמזיק לפי צורת ההיזק הקיימת בדמיון הנה לא תסור מהיות מתנועת עד שתגמול למזיק לפי צורת ההיזק הרשומה בדמיון, וכאשר שילמה לו גמול תנוח אותה התנועה ונעדרה אותה הצורה מן הדמיון, ופעמים תשלמנו גמול בקללה ובחרופין לבד ותנוח בדעתו בשיעור מה שהגיע למזיק מן ההיזק באותן המאמרים והחרוף. 2) ... וזה הוא התכלית, ופעמים תהיה תנועת הנפש קטנה לבקשת עונש המזיק וזה לקטנות עונו, עד שתנוח התנועה ההיא בצעקות וגזמו עליו וקיללו אותו, ואף על פי שלא ישמע אותו ולא יהיה במעמד ההוא 3) .... ואולם היה עולה במחשבתנו כי תכלית מה שנאסר לנו קללת איש מישראל כשיהיה שומע אותה למלה 4) ששיגהו מן הצער והכאב, 5) אבל קללת החרש אחר שלא ישמע ולא יכאב בו, שלא יהיה בזה חטא, 6) הנה הודיענו שהוא אסור. והזהיר ממנו, כי התורה לא הקפידה בענין המקולל לבד, אבל הקפידה בענין המקלל גם כן, שהזהירה שלא יניע נפשו אל הנקמה ולא ירגילה לכעוס. 7) ....

1) כתוב בתורה שאסור לקלל כל אדם, ולמה מוסיפה התורה פסוק האוסר לקלל חרש?  
2) הרמב"ם מסביר את התהליך הפסיכולוגי שמביא אדם לקלל אדם אחר. הוא מניח שהקללה באה כנסיון של אדם להזיק למי שקילל אותו, או לפחות למי שנדמה לו כי פגע בו.  
3) הרצון לפגוע במי שפגע בך, או במי שנדמה לך כי פגע בך, יכול להיות כל-כך חזק, עד שמקללים את ה"מזיק" אפילו אם הוא לא נמצא.  
4) היינו חושבים שהאיסור לקלל אדם אחר הוא דווקא כאשר האדם הזה שומע את הקללה! כי...  
5) מה שהוא שומע גורם לו צער וכאב. והתורה רוצה למנוע כאב וצער מן הנפגע. זאת אומרת, התורה אוסרת כל מיני דברים שגורמים נזק לאחרים, והטעם הוא כנראה כדי למנוע גרימת נזק.  
6) אבל במקרה שלנו החרש לא שומע... איזה נזק נגרם לו? ואם לא נגרם לו נזק, איזה חטא יש בקללה זו?  
7) התורה חסה על המקלל!! הנזק שגורם החטא אינו רק הפגיעה במקולל, אלא נגרם נזק גם למקלל עצמו, כי הוא מתיר לעצמו לא לשלוט בתהליך הנקמה והכעס, ואולי אפילו מצדיק לעצמו את הקללה באומרו, "ממילא החרש לא שומע".

הנה עוד דוגמה לדרך שבה התורה מחנכת את האדם לחקות את מידות האל, אבל רק את המידות שהוא אמור לחקות במלואן. מידות האל ניכרות בעולם רק כאשר האדם מיישם אותן במעשים. התורה אינה רק ספר של חוקים שבא להגן על הניזוקים ולהעניש את המזיקים. אילו היה כך, היה אפשר לשאול: למה התורה מצווה לא לקלל חֲרֵשׁ? הרי החֲרֵשׁ לא שומע את הקללה, ולכאורה אין לו "נזק". אלא מכיוון שהתורה רואה את האדם כשותף לאל, היא דואגת לנפשו של המקלל, החושב שמותר לו לקלל משום שאינו גורם "נזק". נפשו נפגעה על־ידי ההרגל הרע של הוצאת כעסו נגד אחרים, אפילו אם אין הדבר מזיק לאחר באופן מוחשי. התוצאה היא שהאדם הזה מתרגל להתרחק מחיקוי מידות האל ומרשה לעצמו לכעוס ללא רסן. יוצא מזה שיש כאן פן חינוכי לנפש של המקיים את המצוות. בנוסף לכך, המקור הזה מדגיש שהתורה היא כלי שמחנך את האדם לטיפוח מידות החסד, כביטוי הברור ביותר של ההדדיות והשותפות של האדם עם האל.

סמ"ג [ספר מצוות הגדול של הרב משה מקוצי] - חלק מצוות עשה - מצוה ז  
 "ללכת בדרכיו", שנאמר (דברים כח, ט)  
 "והלכת בדרכיו", ונאמר (דברים יג, ה)  
 "אחרי ה' אלוהיכם תלכו (לעשות חסד משפט וצדקה בארץ):" (1)  
 מצוות עשה ללכת בדרכיו הטובים והישרים, שנאמר "והלכת בדרכיו", ואומר "אחרי ה' אלהיכם תלכו", ומפרש בפרק קמא דסוטה (יד, א) אחרי מידותיו תלכו, (2) מה הוא מלביש ערומים, שנאמר (בראשית ג, כא) "ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם", ומבקר חולים, שנאמר (בראשית יח, א) "וירא אליו ה' באלני ממרא", ומנחם אבלים, שנאמר (בראשית כה, יא) "ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו", וקובר מתים, שנאמר (דברים לד, ו) "ויקבור אותו בגי" - אף אתה עושה כן. (3) ... וכן פירשתי לחכמי ספרד פירוש של זה המקרא (דבה"י א כח, ט), "ודע את אלהי אביך ועבדהו", שכמו שהוא חנון ורחום ועושה חסד משפט וצדקה בארץ, כן תעשה אתה, והא לך שני עדים ביאשיהו, שנאמר עליו (ירמיה כב, טו-טז) "שאכל ושתה ועשה משפט וצדקה אז טוב לו דן דין עני ואביון אז טוב הלא היא הדעת אותי נאם ה'", (4) ונאמר עוד (ירמיה ט, כב-כג, ועיין רד"ק) "אל יתהלל חכם בחכמתו וכו' כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'".

(1) כאן אנו רואים כי צד פיתחה המסורת מונח או ביטוי חדש לכלל האמור עד כאן, כדי לחקות את מידות ה', דהיינו, "ללכת בדרכיו".  
 (2) הגדרה של המונח.  
 (3) שוב המעשים של חסד ועזרה שהאל עושה הם המעשים שעלינו לעשות, ואז אנו "הולכים בדרכיו".  
 (4) כאן המושג "דעת ה'" מתפרש כתוצאה של "ללכת בדרכיו". המקורות מביאים מן המקרא דוגמאות של שני מלכים ש"ידעו את ה'", כלומר, עשו צדקה ומשפט.

[לדברים דומים ראה: רמב"ם ספר המצוות עשה מצוה ח; ספר יראים תח (ד); ספר החינוך תרי"א]

התפישה של קיום המצוות כדרך־חיים המביאה לקיום התורה בשביל רווחת בני־אדם, ומאפשרת לנו לחקות את מידות האל שאותן אנחנו אמורים לחקות באופן יותר מוחלט, היא הדרך המרכזית של התורה להגיע לדעת ה'. מקור זה מראה איך התגבשו גישות ודעות אלה עד לספרות הפוסקים של ימיהביניים. שימו לב שהדגש כאן הוא על מעשים שמחקים את התכונות של חסד בלבד, כפי שלמדנו עד כאן. מתווסף פה ביטוי נוסף לאותו אורח־חיים של מעשי חסד וצדקה, דהיינו, ללכת בדרכי ה'. זהו ביטוי חשוב, שכן המושג המרכזי בדת היהודית, "הלכה", נגזר מן הביטוי הזה, וכאן ברור שהכוונה היא ללכת בדרך שמובילה ישר למעשי חסד וצדקה.



סמ"ג [ספר מצוות הגדול של הרב משה מקוצי] - חלק מצוות עשה - מצוה קסב ולה צדקה שנקראת "דרך ה'", שנאמר (בראשית יח, יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה", ואומר (ישעי' נד, יד) "בצדקה תכונני", שבזכות הצדקה מתיישבים ישראל על מכונם ונגאלים בזכות הצדקה שנאמר (ישעי' א, כז) "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה", ואומר (ישעי' נו, א) "שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות": (1) גרסינן בפרק לולב וערבה (סוכה מט ע"ב) אמר רבי יוחנן, (2) גדולה צדקה יותר מכל קרבנות, שנאמר (משלי כא, ג) "צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח", ותנו רבנן (שם) בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה: צדקה בממונו וגמילות חסדים בגופו ובממונו, צדקה לחיים גמילות חסדים בין חיים בין למתים, צדקה לעניים וגמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים. ואמר רבי אלעזר, כל העושה צדקה ומשפט כאילו מילא כל העולם חסד, שנאמר (תהלים לג, ה) "אוהב צדקה ומשפט חסד ה' מלאה הארץ": (3)

(1) שוב הגדרה של הביטוי "דרך ה'" כעשיית צדקה וגמילות חסדים. כאן המושג קשור לדרך אברהם, דהיינו הייחוד של האמונה היהודית מראשיתה.

(2) הנוסח בתלמוד שלנו הוא: "אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה..."

(3) המדרש מסביר שגמילות חסדים גדולה אפילו יותר מן הצדקה. בסוף רבי אלעזר רוצה אולי להגיד שגם צדקה ומשפט שווים לחסד. בכל אופן, דרך ה' ברורה.

מקור זה, אף הוא מספרות הפוסקים של ימי הביניים, מדגיש את החשיבות של גמילות חסדים. אולי ההבחנה פה היא בין "ללכת בדרך ה'" ובין "דרך ה'" ממש. אם אתמול למדנו על ההלכה במובן של הליכה לקראת צדקה וחסד, היום אנחנו רואים ש"גמילות חסדים" היא המטרה של ההליכה הזאת. גמילת חסד לאחרים היא מידה נעלה אפילו יותר מן הצדקה. המקור מנמק זאת כך: גמילות חסדים היא מידה יותר רחבה, יותר כוללנית, אין לה גבול. ומפני שאין לה גבול, התוצאה היא שכל העולם מתמלא חסד על-ידי מעשה אחד של גמילות חסדים. מזה אפשר להבין שהערך "גמילות חסדים" הוא מעין הגדרה ביצועית של "דרך ה'" בעולם הזה, ולכן זוהי המידה שכל אדם דתי חייב לשאוף לקיימה.

תלמוד בבלי מסכת שבת דף לא עמוד א  
 שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי,  
 אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל  
 התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת.  
 (1) דחפו באמת הבנין\* שבידו. בא לפני  
 הלל, גייריה [גייר אותו]. אמר לו: דעלך  
 סני [מה ששנוא עליך] לחברך לא תעביד  
 [לחברך אל תעשה] - זו היא כל התורה  
 כולה, (2) ואידך [שאר התורה] פירושה  
 הוא, זיל גמור [לך למד אותה]. (3)

\*רש"י מסכת שבת דף לא עמוד א  
 אמת הבנין - מקל שהוא אמת אורך,  
 ומודדים בו אורך של בנין, שהיו קוצצין  
 עם האומנין כך וכך אמות בכך וכך  
 דמים.

(1) הדרישה של הנכרי היא  
 לכאורה אבסורדית: אי אפשר  
 ללמוד את כל התורה כולה  
 בעמידה על רגל אחת. לדעת  
 שמאי הנכרי אינו רציני, והוא  
 מתכעס עליו ודוחה אותו.  
 (2) הלל מסכם את כל התורה  
 כולה במשפט אחד! הוא לא נרתע  
 מן התחבולה של הנכרי. אולי  
 הוא אפילו מרמז לו שהוא  
 עושה דבר שבוודאי לא היה  
 רוצה שמישהו יעשה לו. כאן  
 ההסבר של דרך ה' אינו לפי  
 מידות ה', אלא לפי ההרגשה  
 האישית של האדם של מה ששנוא  
 עליו.  
 (3) כל התורה מפרשת את  
 הכלל הזה, וכדי לקיימה  
 חייבים ללמוד אותה.

סיפור זה מלמד על התייחסויות שונות לבני־אדם, בהתאם למקורות הקודמים שלנו. שמאי מוצג כרגזן. בא אליו איש ומציק לו בדרישה שהיא לכאורה אבסורדית - ללמוד את כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת. הסיפור רומז ששמאי עוסק בבנייה, בצד החומרי של העולם, ובאותו רגע הוא מתייחס אל האיש הזה כאל חפץ, והוא דוחה אותו בחפץ שבידו. ואילו הלל נענה לאתגר של האיש ומתייחס אליו ברצינות כאל מי שרוצה להתגייר באמת. האתגר הוא גדול: האיש רוצה לסכם את התורה כולה בכלל אחד, לא פחות ולא יותר... הניסוח של הלל הוא גילום של העקרון שלמדנו - דרך ה': דהיינו, התכלית הסופית של התורה היא גמילות חסדים. אבל הלל מנסח את הכלל לא במונחים חיצוניים, כלומר איזה מעשים כדאי לך לעשות, שכן אז באמת היה צריך ללמד את האיש את כל מצוות התורה. הלל מסביר את דרך ה' מבחינה פנימית - מהי ההרגשה הפנימית שיכולה לגלות לך איזה מעשה הוא מעשה של גמילות חסדים. לפי ניסוח זה, נקודת המוצא היא תחושה של שנאה, זאת אומרת, אני שונא כשעושים לי את זה. כל דבר כזה אסור לך לעשות לחברך, כלומר לזולת. עליך להבין שמה ששונא עליך שונא גם על אחרים, כי הם נבראים של האל בדיוק כמוך. הביטוי הזה הוא אמנם מצוות "לא תעשה", כלומר הוא אומר לי מאיזה מעשים עלי להימנע כדי לגמול חסד לחברי. אבל הלל מוסיף שאף־על־פי שזוהי כל התורה כולה, צריך להמשיך וללמוד כדי להבין מה כן צריכים לעשות כדי לממש את ההליכה בדרך ה'.

## 15 חמישה עשר יום שהם שני שבועות ויום אחד בעומר

תלמוד בבלי מסכת יומא דף ט עמוד ב :  
מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני  
שלשה דברים שהיו בו : עבודה זרה,  
וגילוי עריות, ושפיכות דמים. 1) עבודה  
זרה דכתיב "כי קצר המצע מהשתרע"  
(ישעיהו כח, כ). מאי "קצר המצע  
מהשתרע"? אמר רבי יונתן : קצר מצע  
זה מהשתרר עליו שני רעים כאחד.  
"והמסכה צרה כהתכנס" (שם, שם),  
אמר רבי שמואל בר נחמני : כי מטי רבי  
יונתן להאי קרא בכי, אמר : מאן דכתיב  
ביה "כנס כנד מי היס" (תהלים לג, ז),  
נעשית לו מסכה צרה! גילוי עריות,  
דכתיב (ישעיהו ג) ויאמר ה' יען כי גבהו  
בנות ציון ותלכנה נטויות גרון  
ומשקרות עינים הלוך וטפוף תלכנה  
וברגליהן תעכסנה. יען כי גבהו בנות  
ציון - שהיו מהלכות ארוכה בצד קצרה,  
ותלכנה נטויות גרון - שהיו מהלכות  
בקומה זקופה, ומשקרות עינים - דהו  
מליין כוחלא עיניהן, הלוך וטפוף  
תלכנה - שהיו מהלכות עקב בצד גודל,  
וברגליהן תעכסנה - אמר רבי יצחק :  
שהיו מביאות מור ואפרסמון ומניחות  
במנעליהן, וכשמגיעות אצל בחורי  
ישראל בועטות ומתיזות עליהן,  
ומכניסין בהן יצר הרע כארס בכעוס.  
שפיכות דמים - דכתיב (מלכים ב כא)  
וגם דם נקי שפך מנשה [הרבה מאד] עד  
אשר מלא את ירושלים פה לפה. אבל  
מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה  
ובמצות וגמילות חסדים, מפני מה  
חרב? 2) מפני שהיתה בו שנאת חנם.  
ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש  
עבירות : עבודה זרה, גילוי עריות,  
ושפיכות דמים. 3) רשעים היו, אלא  
שתלו בטחונם בהקדוש ברוך הוא.  
אתאן למקדש ראשון, דכתיב (מיכה ג)  
ראשיה בשחד ישפטו וכהניה במחיר  
יורו ונביאיה בכסף יקסמו ועל ה' ישענו  
לאמר הלא ה' בקרבנו לא תבוא עלינו  
רעה. לפיכך הביא עליהן הקדוש ברוך  
הוא שלש גזרות כנגד שלש עבירות  
שבידם, שנאמר (מיכה ג) לכן בגללכם  
ציון שדה תחרש וירושלים עיין תהיה  
והר הבית לבמות יער.

1) התלמוד מונה את הסיבות  
לחורבן המקדש הראשון. אלה הן  
הסיבות לחורבן הבית המופיעות  
במקרא בספרי הנביאים. אלה הן  
שלוש העבירות החמורות ביותר  
בעיני חז"ל.  
התלמוד ממשיך ומביא הוכחה  
לכל עבירה מתוך פסוקי המקרא.  
2) אבל איזה טעם, אילו  
סיבות יכולות להסביר את  
חורבן הבית השני? שהרי אז לא  
ביצעו עבירות אלה. להיפך, אז  
היו עוסקים בשלושה דברים  
חשובים בעיני חז"ל, דברים  
שמקרבם את האדם אל ה'.  
3) עבירה אחת היתה בזמן  
בית שני והיא שנאת חינוס,  
ומכאן ניתן ללמוד ששנאת חינוס  
מתגברת על שלושת העיסוקים  
הטובים ומאפילה עליהם. שנאת  
חינוס היא עבירה אחת שחומרתה  
היא כחומרת שלוש העבירות  
החמורות ביותר.  
התלמוד ממשיך ומסביר שרשעים  
יכולים להתנהג כאילו הם  
חסידים, הם יכולים לתלות את  
בטחונם בקב"ה. הרשעים היו  
סבורים שה' יגן עליהם משום  
שהקפידו בהקרבת קרבנות  
ובפולחן ה'. אבל כיוון שהיו  
רשעים, אין ההגנה האלוהית  
מגינה עליהם.

מה קורה כאשר אין חסד ואין צדקה? כאשר אדם אינו נמנע מלעשות לחברו דבר שהוא בעצמו שונא? מה קורה כאשר אנשים מחזירים לאחרים את השנאה שיש בלבם? מקור זה מסביר שהתנהגות זו, הנקראת "שנאת חினם", שהיא ההפך מ"מה ששונא עליך אל תעשה לחברך", גרמה לחורבן המקדש השני. תופעה זו יותר חמורה מן העבירות החמורות מאין כמותן שגרמו לחורבן המקדש הראשון. שנאת חינם שקולה כנגד שלוש העבירות שעליהן נאמר "ייהרג ולא יעבור". זאת ועוד, תורה ומצוות וגמילות חסדים אינן הגנה נגד התוצאה ההרסנית של שנאת חינם. אפשר לראות כאן את ההיפוך של דברי הלל, שאמר שאפילו אם התקיימו כל המצוות, דהיינו מה שנשאר ללמוד, שנאת חינם מבטלת את כל השאר. המצוות ותלמוד תורה, ואפילו גמילות חסדים, הם אמצעים להשגת מטרה, והמטרה היא לא לעשות לחברך דבר ששונא עליך. אפשר לשאול כאן השאלה: הרי גמילות חסדים היא מטרה, ואיך אפשר לקיים שנאת חינם וגמילות חסדים בבת אחת? ובכן, כאן היה מצב של גמילות חסדים רק ל"אנשי שלומנו". תופעה זו לא זו בלבד שאינה מנוגדת לשנאת חינם, אלא היא התגלמות מהורה של שנאת חינם. הרגשות של צדקה וחסד שאמורים לקשור אדם לרעהו קושרים אדם רק עם אנשים קרובים לו, שהוא מסכים איתם, ודבר זה פועל בחזקה כדי להרחיקו מכל אדם אחר ולראות בו אויב אפשרי - דהיינו שנאת חינם. כאשר הדבר הזה קורה, והשנאה נשארת בלב, אין הגנה נגד כוחות ההרס שנובעים דווקא מתורה ומצוות! כמו ההמשך במקור זה: אף-על-פי שתלו את בטחונם בהקדוש ברוך הוא, הם היו רשעים! כפי שכבר ראינו, הישענות על הקב"ה אינה תחליף לאחריות המוסרית האישית של כל אדם.

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נה עמוד ב  
 - דף נו עמוד א  
 אותו אדם שאוהב קמצא ושונא בר  
 קמצא עשה סעודה. אמר לעבדו: לך  
 הבא לי קמצא, הלך הביא לו בר קמצא.  
 כשבא מצא אותו יושב.  
 אמר לו: אתה שנוא עלי, מה אתה רוצה  
 כאן? עמוד וצא.  
 אמר לו: הואיל ובאתי אל תביישני,  
 ואתן לך דמי כל מה שאוכל ואשתה.  
 אמר לו: לא!  
 אמר לו: אתן לך דמי חצי סעודתך.  
 אמר לו: לא!  
 אמר לו: אתן לך דמי כל סעודתך.  
 אמר לו: לא. תפסו אותו בידיו והוציאו  
 אותו מן הסעודה.  
 אמר: הואיל וישבו שם רבנן ולא מיחו  
 בו, שומע מזה שכך נוח להם.  
 הלך והלשין לבית המלכות. אמר  
 לקיסר: היהודים מורדים בך.  
 אמר לו: מי אמר?  
 אמר לו: שלח להם קרבן, ותראה אם  
 יקריבו אותו או לא.  
 שלח בידו עגל משולש. בדרך הוא שם  
 מום בעגל בשפתים. (1)  
 רבנן סברו להקריב אותו משום שלום  
 המלכות.  
 אמר להם רבי זכריה בן אבקולס:  
 יאמרו, בעלי מומין קרבים על המזבח?  
 סברו להרגו, שלא ילך ויספר, אמר להם  
 רבי זכריה: יאמרו, מטיל מום בקדשים  
 ייהרג!

אמר רבי יוחנן: ענוותנותו (2) של רבי  
 זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו  
 ושרפה את היכלנו, והגלתנו מארצנו.

(1) לפי התורה מום בשפתיים  
 פוסל את הבהמה מלהיות קורבן.

(2) ראה את הפירוש בעמוד  
 הבא.

כדוגמה לשנאת חינוך שראינו במקור הקודם מובא עוד סיפור מן הימים של חורבן בית שני, סיפור קמצא ובר קמצא. הסיפור מספר שעוצמתה של השנאה היא כליכך גדולה עד שהיא מבטלת תורה ומצוות. האשמים העיקריים בכך הם בעצם החכמים, שהיו אמורים לצאת נגד השנאה הזאת, אבל לא עשו כן. רוצה לומר, החכמים אמורים לקיים את התורה: לא את התורה הפורמלית בלבד, אלא בעיקר את התורה שמביאה לעקירת השנאה. למה החכמים לא פעלו כראוי מוסבר בהמשך הסיפור. חוסר הגמישות שלהם כלפי שינויים בהלכות הפולחן, ודאגתם הגדולה בנוגע למה שיאמרו אחרים, במקום להתרכז במה שהיה דרוש לקיום העם - אלה היו הגורמים העיקריים לחורבן. המילה "ענוותנותו" של רבי זכריה פה פירושה חולשתו באשר לנקיטת עמדה. מן הסיפור ברור איך שנאה גורמת להגדלת השנאה, ולמה מטרת התורה היא לעקור את השנאה מן הלב, או לפחות לעקור אותה כמניע להתייחסות כלפי אחרים. הסיפור הזה, יחד עם הניסוח של הלל, מלמד על מטרתה של התורה - ליצור חברה שבה שום אדם לא ירגיש מושפל, מבויש או נכלם. חברה כזאת דורשת הגינות כלפי כל אדם, והבסיס הרעיוני-ערכי לחזון הזה הוא במקורות הראשונים שלמדנו. אפשר לנסחו כך: לכל אדם מגיע יחס הוגן, ואסור לביישו ולהכלימו, מפני שכל אדם נברא בצלם אלוהים, ועלי לטפח את הצלם ולא להסתיר אותו. כל יחס שאינו מכיר במעמד המיוחד של כל אדם נברא בצלם משפיל אותו וגם את בוראו.



1) הבסיס של עשיית החסד ומניעת שנאת חינוס הוא הכרת טובה. הבסיס להכרת טובה הוא נפשנו, שיוזעת להעריך דברים ולהודות מתוך הנאה.

ספר החינוך - מצוה לג  
 לכבד האב והאם, שנאמר [שמות כ, יב]  
 "כבד את אביך ואת אמך" וגו', ובא  
 הפירוש [קידושין לא ע"ב], אי זהו  
 כיבוד, מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה,  
 מכניס ומוציא:  
 משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר  
 ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא  
 יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו  
 מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני  
 אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב  
 והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן  
 באמת ראוי לו  
 לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל,  
 כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה  
 יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המידה  
 בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל  
 ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל  
 אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו  
 לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו,  
 והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו,  
 ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי  
 הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין  
 הבין, 1) ויערוך במחשבתו במה וכמה  
 ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא:

מקור זה מוסיף פן נוסף לגדולת מעמד האדם ולדמיון שבינו ובין הקב"ה. בגלל המעמד המיוחד והרם הזה אנחנו מחויבים להתייחס אל כל אדם בדרך שלא תביא להכלמתו. המקור הזה מראה את הדמיון בין בני־אדם ובין הבורא דווקא בתחום הבריאה. מזה אנחנו למדים שהרגש של הכרת טובה והכרת תודה עומד גם הוא בבסיס דרישת התורה להתייחס בהגינות כלפי כל אדם. השבח להורים בא דרך הכבוד שמעניקים להם. בדומה לכך, הכבוד לה' יכול לנבוע רק מהכרה עמוקה של הטובה שבחיים, והכרת תודה על כך. עוד נרמז במקור זה על השותפות הפנימית שאינה ניתנת לניתוק בין האדם ובין ה' ביצירה. השותפות הנרמזת היא עוד נדבך שעליו מבוסס מעמדו המיוחד של האדם.

אליהו זוטא (איש שלום) פרשה ב פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאני אדם אחד, ובא אלי בדרך מינות, ויש בו מקרא ואין בו משנה. 1) אמר לי, מקרא ניתן לנו מהר סיני, משנה לא ניתן לנו מהר סיני. 2) ואמרתי לו, בני, והלא מקרא ומשנה מפי הגבורה נאמרו, 3) ומה בין מקרא למשנה. משלו משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו שני עבדים, והיה אוהבן אהבה גמורה, ונתן לזה קב חיטין ולזה קב חיטין, לזה אגודה של פשתן ולזה אגודה של פשתן, הפקח שבהן מה עשה, נטל את הפשתן וארגו מפה, ונטל את החיטין ועשאן סולת, ביררה, טחנה, ולשה ואפה, וסידרה על גבי השולחן, ופרס עליה מפה, והניחה עד שלא בא המלך. והטפש שבהן לא עשה ולא כלום. 4) לימים בא המלך בתוך ביתו ואמר להן, בני, הביאו לי מה שנתתי לכם. אחד הוציא את [פת] הסולת על גבי השולחן ומפה פרוסה עליו, ואחד הוציא את החיטין בקופה, ואגודה של פשתן עליהן. אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה, הוי אומר איזה מהן חביב, זה שהוציא את השולחן ואת [פת] הסולת עליו. 5) אמרתי לו, בני, אם אמצאך בתוך משנת חכמים יעשו דבריך בדאין. 6) אמר לו, הין, אבל, אמרתי לו, בני, כשאתה יורד לפני התבה בשבת כמה אתה מתפלל. אמר לי שבע. אמרתי לו, ושאר הימים, [אמר לי], תפילה כולה. כמה בני אדם קורין בתורה בשבת, אמר לי שבעה. במנחה בשבת, בשני ובחמישי כמה, אמר לי שלשה שלשה. ועל שבעת המינים כמה אתה מברך, אמר לי שתיים, ברכה לפניהם וברכה לאחריהם. ועל שאר המינים, ברכה אחת, וברכת המזון שלש, והטוב ומטיב ארבע. אמרתי לו, 7) בני, וכי יש לנו אלו מהר סיני, והלא אינן אלא מתוך משנת חכמים, אלא כשנתן הקב"ה תורה לישראל לא נתנה להן אלא כחיטים להוציא מהן סולת, וכפשתן להוציא ממנו בגד. 8)

1) הביטוי "דרך המינות" מתייחס לאדם שמקבל את המקרא אבל לא מקבל את התורה שבעל-פה, המיוצגת פה על-ידי המשנה.  
2) טענת "דרך המינות" היא שהמקרא היה תוצאה של התגלות אלוהית בהר סיני, ואילו המשנה היא פרי יצירתם של בני-האדם לאחר מכן.  
3) אין הרב אומר שהמשנה ניתנה בהר סיני, אלא הוא מצביע על תכונה אחרת, המשותפת גם למקרא וגם למשנה: שניהם נאמרו "מפי הגבורה".  
4) שני העבדים קיבלו אותה מתנה מן המלך - חיטה ופשתן. החכם פיתח את המתנה לדברים אחרים, הטיפש הניח אותם כמו שהם.  
5) המלך נהנה יותר מעשיית החכם, והטיפש אמר להתבייש בחוסר המעש שלו. בנוסף לכך, היצירה של החכם חביבה על המלך. לכך הוא ציפה כשנתן את המתנות לעבדים.  
6) הרב יודע שהאיש הזה מקיים מסורת יהודית, ואומר לו: אם אמצא שאתה מקיים דברי חכמים, דבר שלא נמצא במקרא, התסכים ששאלתך הראשונה היא בדויה? והאיש מסכים.  
7) הוא מביא שורה של דברים שהאיש הזה מקיים.  
8) לבסוף הוא אומר לו במפורש שדברים אלו הם פיתוח של חז"ל, דברים שלא נאמרו בסיני, אבל כיוון שהתורה ניתנה מתוך ציפיה ומתוך רצון האל שאנחנו נפתח אותה, דברים אלה הם גם בגדר של "מפי הגבורה נאמרו". הרעיון של שותפות האדם ביצירת התורה מובע פה בעוצמה.

קיימת מסורת שהתורה שבעל פה גם ניתנה בהר סיני, או לפחות אישור ניתן לבני אדם לפתח אותה. השותפות הנרמזת בבריאה קיימת גם ביצירת התורה. מקור זה מאמת את התפישה שהתורה שבעל־פה היא חלק אינטגרלי של התורה, ושהיא תוצאה של השותפות בין האל ובין האנושות. התורה היא יצירה משותפת של בני־אדם והאל. האל נתן לאדם שתי מתנות, את התורה שבכתב ואת הפיקחות (החכמה), שהחיטה מסמלת אותה [ראה רש"י על ראש השנה טז ע"א, ועוד]. אבל התורה שבכתב לבדה אינה אלא חומר־גלם, וכדי שתהיה גם שימושית וגם יפה בני־האדם חייבים לפתח אותה. התורה התפתחה במשך הדורות ויש בה חידושים והתחדשות, וכל זה הוא חלק מן השותפות. הדבר הגרוע הוא להשאיר את התורה כמות שהיא, דבר שבמקור זה נקרא בושה. המלך לא רק מרוצה מפיתוח התורה שבכתב, הוא גם נהנה מן הפיתוח הזה. אי-פיתוח התורה הוא איפוא התנהגות לא-נאותה, ויש בו ביוש והכלמה של ה'. אפשר להבין שהשותפות גורמת לאחריות והתחייבויות מצד שני השותפים. וכיוון שלמדנו מהי מטרתה של התורה, אפשר להבין שהשותפות שלנו באה לידי ביטוי בכך שנפתח את התורה בכיוון הזה - בכיוון חברה של חסד, צדקה והגינות.

## 19 תשעה עשר יום שהם שני שבועות וחמישה ימים בעומר

מעשי ה', הרב אליעזר אשכנזי "הרופא"  
... ולדברי האומר שכפרו בעיקר איך הספיק  
עונשם בבלבול לשונם. ולדעתי אין זה תימה כי  
לא העניש השם יתברך עובדי אלילים והם לא  
נזהרו שלא לעבדה כי איזה הוא העונש אשר  
נענשו הכשדים או שאר עובדי עבודת אלילים  
שהיו מאז... (1) וכבר רצו לומר רוב המפרשים  
שהענין בבלול הלשון הכוונה לומר שבלל לשונם  
בענין הדיבור ההסכמי... (2) ואנחנו לא כן  
דעתנו, והעד הנאמן על זה מה שנאמר "שפה  
אחת ודברים אחדים" כנראה שהיתה התלונה  
עליהם על היות להם דברים אחדים, ולא היה  
החשש על הלשון ההסכמי רק על הדברים, וזה  
ודאי לענין האמונה היותר אחד מוסכמת לכולם.  
(3) ... וזה הענין רצו שיהיו כולם מסכימים לדעת  
אחד בקדמות החומר ושיעשו הבנין ההוא  
להכרזת אמונתם, ולכך דרשו ז"ל "נסעו  
מקדמונו של עולם", שלא האמינו היותו קדמון  
אל החומר. (4) .... לכך ביטל עצתם, כי כאשר זה  
יטה דעתו לכאן וזה לכאן, מתוך הויכוח יתבאר  
האמת, (5) שגם אברהם שהכיר את בוראו כך  
הכירו... רצו ז"ל לרמוז שאברהם היה דורש  
וחוקר מאמונה לאמונה מהאמונות שהיו בזמנו,  
וזה אומרו היה עובר ממקום למקום, שמתוך  
היות אמונות נבדלות ונפרדות זו מזו יימשך  
התעוררות ויתברר האמת, וזה שנאמר "ויהי כי  
התעו אותי אלהים", כי היה הולך ממקום  
למקום וחוקר על אמונתה ומכזיבה. (6) .... ונשוב  
לעניננו שלכך רצה הקב"ה והפיץ אותם... ולא  
היו חייבים כליה אחרי שהם היו עושים סדר  
לקיבוץ המדיני להתרחק מן החמס, כי לא יכריח  
הקב"ה את הנבראים להאמין בו ית' אבל יכריח  
אותם לבלתי תימלא הארץ חמס, ונתן להם  
הבחירה לבחור בחיים. (7) .... וזה אומרו לא  
ייבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, ר"ל שכוונתם  
היתה שיהיו כולם בהסכמה אחת ובשלום  
ושיישארו כולם באותה אמונה, הנה יעלה בידם  
שרחוק הדבר מאד שיבוא אדם ויתעורר לחלוק  
על המוסכם לכל הנבראים. (8) ... לא היתה באה  
הפרדה באמונתם עד שהוצרך להפרידם, כמו  
שאמרנו שריבוי הדעות עזר והתעוררות לחוקר  
להשיג האמתיות הנאהבות....

(1) הרופא מפרש מהו העונש  
של דור הפלגה, הם האנשים  
שבנו את מגדל בבל (ראה  
בראשית פרק יא). לא ייתכן,  
הוא אומר, שבלבול לשונם היה  
עונש מספיק על כפירה  
באלוהים, מה עוד שלא מצאנו  
אז עונש למי שעבד אלילים.  
(2) ומהו העונש, בבלול  
הלשון? הרוב הבינו שהכוונה  
היא שהאנשים לא הבינו זה את  
זה. כלומר, לא היתה הסכמה על  
מובן המילים, לא היה להם  
"דיבור הסכמי".  
(3) הוא סבור שהם הבינו זה  
את זה, אבל דרשו שכולם יקבלו  
דעה אחת ולא הרשו לאנשים  
להחזיק בדעות אחרות.  
(4) מגדל בבל היה סמל  
לאחדות הדעה, שכולם היו  
צריכים לקבל אותה.  
(5) ה' סיכל את כוונתם, כי  
בלי שיהיו דעות רבות ובלי  
שיהיה מחקר על אודות דעות  
שונות, לא יהיה אפשר לברר את  
האמת.  
(6) אברהם הגיע להבנת האמת  
שיש רק אל אחד על ידי חקר  
האמונות השונות שהיו בימיו.  
(7) לכן העונש היה להפיץ את  
דור הפלגה בעולם ולא לכלותם.  
הם קיבלו את המוסר ולא רצו  
להיות חמסנים, ואין עונש  
גופני למי שלא מאמין בה',  
אבל יש סכנה באחדות הדעות.  
(8) ה' רצה שבני אדם יוכלו  
לחלוק זה על זה, וכך ברא  
אותם, כי ידע שזוהי הדרך שבה  
האדם יכול להשיג אמיתות.

עד כאן למדנו השקפת־עולם זו: בני־האדם נבראו בצלם אלוהים. אף־על־פי שהם נבראים הם שותפים מלאים עם ה'. השותפות מתבטאת בחובתו של כל אדם לחקות את מידות ה', שהן מידות החסד, ובגלל שלושת הדברים האלה יש לכל אדם מעמד המחייב יחס מיוחד של כבוד כלפיו ואסור לביישו. השותפות גם מחייבת את האדם לפתח את התורה על־פי עקרונות החסד. ר' אליעזר מסביר את הפצת האנושות בסיפור מגדל בבל (בראשית יא), ותוך כדי כך הוא חושף אחת ההשלכות המרכזיות של השקפת־העולם שלמדנו עד כה: בני־האדם מטבעם לא יסכימו על פירוש התורה, ודבר זה הוא חיובי! הוא מסביר שהפצת האנושות בימי מגדל בבל נועדה לאפשר את ריבוי הדעות וחקר האמת. לדעתו, הטעות של בוני מגדל בבל היתה שהם ביקשו להכריח כל אדם לקבל דעה אחת. אלא שאי אפשר להתקרב לאמת בלי לאפשר חקירה של הדעות הקיימות. אפילו נאמר שאין האדם יכול להגיע לאמת של ה', האמת המוחלטת, עדיין אנו מחויבים לחפש את האמת ולהשתדל להתקרב אליה, ודבר זה הוא בלתי־אפשרי אם אין חופש לבקר את הדעות הקיימות. ר' אליעזר אומר שאברהם הגיע לאמונתו באל אחד רק לאחר שבדק וחקר את כל האמונות שהיו קיימות בימיו.

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ט  
 דף יג עמוד ג/הלכה א.  
 הרואה אוכלוסין אומר ברוך חכם  
 הרזים. 1) כשם שאין פרצופיהן דומין  
 זה לזה כך אין דעתן דומה זה לזה. 2)  
 בן זומא כשהיה רואה אוכלוסין  
 בירושלם אומר ברוך שברא כל אילו  
 לשמשיני. כמה יגע אדם הראשון עד  
 שלא אכל פרוסה, חרש זרע ניכש עידר  
 קצר עימר דש זרה בירר טחן הרקיד לש  
 וקיטף ואפה ואחר כך אכל פרוסה, ואני  
 עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני. 3)

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נח עמוד  
 א

תנו רבנן: הרואה אוכלוסי ישראל 4)  
 אומר: ברוך חכם הרזים. שאין דעתם  
 דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה  
 לזה. בן זומא ראה אוכלוסא על גב  
 מעלה בהר הבית, אמר: ברוך חכם  
 הרזים, וברוך שברא כל אלו לשמשיני.  
 הוא היה אומר: כמה יגיעות יגע אדם  
 הראשון עד שמצא פת לאכול: חרש,  
 וזרע, וקצר, ועמר, ודש, וזרה, וברר,  
 וטחן, והרקיד, ולש, ואפה, ואחר כך  
 אכל, ואני משכים ומוצא כל אלו  
 מתוקנין לפני.

וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד  
 שמצא בגד ללבוש: גזז ולבן ונפץ וטוה  
 וארג, ואחר כך מצא בגד ללבוש, ואני  
 משכים ומוצא כל אלה מתוקנים לפני.

1) הדיון כאן הוא על ברכה  
 שאומרים כשרואים משהו.  
 כשרואים "אוכלוסין", זהיינו  
 ריכוזים גדולים של בני-אדם,  
 אומרים את הברכה "חכם  
 הרזים", שפירושה: "היודע  
 סודות".

2) ההסבר של הברכה הוא שרק  
 אלוהים יודע את מחשבתו של כל  
 אחד ואחד, רק הוא מכיר את  
 תוכו של כל אחד ואחד.

3) בן זומא הדגיש פן אחר  
 של הברכה על הרבה אנשים,  
 והוא שכולם עוזרים זה לזה.  
 יש שיתוף פעולה בין בני-

האדם, בלשונו: הם "משמשים זה  
 את זה". הסימן לכך הוא  
 התהליך הארוך של פעולות  
 שונות שבני-אדם רבים צריכים  
 לעשות כדי להוציא לבסוף כיכר  
 לחם. השותפות בין ה' ובין  
 האדם, ובין אדם ואדם, היא  
 שמאפשרת את קיומנו.

4) ראוי לציין שבמקור  
 מקביל בתלמוד הבבלי נוספת  
 המילה "ישראל". כמו ביום  
 הראשון, זה משנה את הכיוון  
 של המקור.

מקור זה מבסס את האמונה בריבוי דעות כדבר חיובי הלכה למעשה. כפי שלמדנו אתמול, אם בנייהאדם הם שותפים של הקב"ה והם צריכים להשתמש בשכלם כדי לחקות את ה' ולשאוף לדעת את מידות ה', כולל מידת האמת, מטבע האדם הוא שיהיו דעות שונות ואי-הסכמות על הכול! האם האל לא הבין עד תום את חילוקייהדעות שנובעים בהכרח משיתופו של האדם ביצירה וביצירת התורה? האם דבר זה טוב? מקור זה מהווה בסיס לתשובה חיובית לשאלה. טוב שישנן דעות שונות, כמו שישנם פרצופים שונים (ראה יום א'). אתמול למדנו תשובה חיובית מפירוש על סיפור מגדל בבל. היום התשובה באה מתוך שיחה הלכתית על השאלה איזו ברכה צריך לברך כשרואים הרבה בני-אדם במקום אחד. פרופ' פינחס פלאי זצ"ל קרא לברכה זו "הברכה על הפלורליזם". זאת אומרת שהפלורליזם אינו הרע במיעוטו, אלא הוא המצב הרצוי בעיני האל, ולכן הוא ברא את האדם כך; וכמו שאנחנו מברכים על כל דבר טוב שהאל ברא בעולמו, גם כאן עלינו לברך על קיום דעות שונות. [ראה את המבוא]



בראשית רבה (וילנא) פרשה לד  
 ו ד"א כתיב (קהלת ג, א) "לכל זמן ועת  
 לכל חפץ תחת השמים", זמן היה לנח  
 ליכנס לתיבה, שנאמר "בא אתה וכל  
 ביתך אל התבה", וזמן היה לו שיצא  
 ממנה, שנאמר "צא מן התבה". (1) משל  
 לפרנס שיצא מן המקום והושיב אחר  
 תחתיו, כיון שבא אמר לו צא ממקומך.  
 משל לסופר שיצא למקום אחר והושיב  
 אחר תחתיו, כיון שבא אמר לו צא  
 ממקומך. כך נח "צא מן התבה" ולא  
 קיבל עליו לצאת. אמר אצא ואהיה פרה  
 ורבה למארה? (2) עד שנשבע לו המקום  
 שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר  
 (ישעי' נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר  
 נשבעתי מעבר מי נח". (3)

(1) מדרש זה מתייחס לסיפור  
 נח והתיבה. נח מהווה ממלא-  
 מקום לאלוהים בעולם התיבה.  
 בסיפור, אחרי שנח רואה שהמים  
 כלו מן הארץ, אין הוא יוצא  
 מיד, אלא ממתין עד שה' מצווה  
 עליו בפירוש: "צא מן התיבה".  
 המדרש מבין שה' כועס קצת על  
 נח על שאינו יוצא, ולכן הוא  
 מצווה עליו לצאת. והמדרש  
 תוהה צ למה?  
 (2) המדרש מעז לחשוב שנח לא  
 יצא מיד מפני שהוא כועס על  
 ה', שהשמיד את עולמו. הוא  
 חושב שלא כדאי לו לצאת  
 ולהביא ילדים לעולם של "פרה  
 ורבה", שבו יושמדו על ידי  
 ה', "למארה".  
 (3) עד שה' נשבע לנח שלא  
 יביא עוד מבול על העולם, נח  
 לא היה מוכן לצאת מן התיבה.  
 כאן מתבטאת שותפות האדם עם  
 ה', וגם תרומת החוש המוסרי  
 של האדם כלפי הבריא.

האם יש גבול ליכולתו של האדם להשפיע על התורה הנוצרת מתוך התהליך האמור?  
באילו נסיבות יכול האדם לנסות להכריח את האל, כביכול, לקבל את דעתו? ממדרש זה  
ברור שהאדם בא במקום האל, כמחליפו. עלפי מעשיו יונהג העולם. אמנם פה זהו עולם  
התיבה בזעיר אנפין, אבל אולי זהו משל בשביל העולם שלנו, שהוא עולמו של האל בזעיר  
אנפין? בכל מקרה נח לא מוכן לציית ציית עיוור למצוות האל, מפני שחווה את כוחו  
המשחית. הוא חש שדברי האל אינם אמינים - במקום לקיים חיים הוא משחית אותם, ולכן  
הוא מסרב להמשיך את השותפות עם האל עד שיבטיח לו שיקיים את הצהרותיו  
הראשונות, שברא את העולם לטוב ולחיים.  
כאן אנו רואים עד כמה האדם הוא שותף מלא בשותפות הזאת, שותף שמסוגל לדרוש  
תנאים מסוימים לשותפות והאל נענה לו. כאן באה מידת החסד מצד האדם, כביכול  
ההתלמיד עולה על מורהו - והמורה שמח על כך.

פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה  
יב

א"ר לוי נראה להם הקב"ה כאיקונין  
הזו שיש לה פנים מכל מקום, אלף בני  
אדם מביטין בה והיא מבטת בכולם. כך  
הקב"ה, כשהיה מדבר כל אחד ואחד  
מישראל היה אומר עמי הדבר מדבר, (1)  
"אנכי יי"י אלהיכם" אין כתוב כאן,  
אלא "אנכי יי"י אלהיך" (שמות כ, ב).  
א"ר יוסי ברי חנינא ולפי כוחן של כל  
אחד ואחד היה הדיבר מדבר עמו. ואל  
תתמה על הדבר הזה, שהיה המן יורד  
לישראל כל אחד ואחד היה טועמו לפי  
כוחו, (2) התינוקות לפי כוחן, והבחורים  
לפי כוחן, הזקנים לפי כוחן. התינוקות  
לפי כוחן, כשם שהתינוק הזה היונק  
בשדי אמו כך היה טועמו, שנאמר  
"והיה טעמו כטעם לשד השמן" (במדבר  
יא, ח). והבחורים לפי כוחן, שנאמר  
"ולחמי אשר נתתי לך לחם ושמן ודבש  
האכלתיך" (יחזקאל טז, יט). והזקנים  
לפי כוחן, שנאמר "וטעמו כצפיחית  
בדבש" (שמות טז, לא). ומה אם המן כל  
אחד ואחד לפי כוחן היה טועם לפיו,  
בדיבר כל אחד ואחד שומע לפי כוחן.  
אמר דוד "קול יי"י בכח" (תהלים כט,  
ד), "קול יי"י בכוחו אין כתיב, אלא  
"קול יי"י בכח" - של כל אחד ואחד. (3)

(1) מדרש זה מנסה שוב  
להסביר גם את הייחוד של כל  
אדם ואדם וגם את השותפות של  
כל אדם עם ה'. כשה' נגלה  
לבני ישראל בסיני, כל אחד  
הרגיש כאילו הדיבור היה רק  
עמו.  
(2) המדרש מוסיף את הרעיון  
של ריבוי דעות, או דרכים  
להבין את ה', כשכל אחד שמע  
"לפי כוחו", כמו שכל אחד טעם  
טעם אחר כשאכל את המן. הוא  
ממשיך לתת דוגמאות של טעמים  
שונים למן.  
(3) לכן, כמו טעם המן, ברור  
שכל אדם הבין ושמע דבר אחר,  
וקול ה' נשמע רק מתוך ההבנות  
השונות של כולם.

לא זו בלבד שלאנשים יש דעות שונות, ואף ראוי שאנשים יפתחו את דעותיהם השונות, אלא כל אדם מוטלת עליו האחריות להשתמש בשכלו כדי לפתח את התורה ולנסות לתפוש את דבר האל בעצמו. כל אדם יכול להשתתף בפיתוח התורה לפי כוחו. את ההתגלות האלוהית בהר סיני קיבל כל אחד לפי כוחו, כמו שכל אחד טעם במן טעם אחר, לפי כוחו ונמיותיו. התורה, ההתגלות האלוהית, מדומה פה למן במדבר. לאנשים יש טעמים שונים באשר לאוכל, ולא כל שכן שיש להם טעמים שונים בעניינים רוחניים. אין בושא או נחיתות בכל פיתוח של התורה, הבושא היחידה היא לא להשתמש ביכולתך כדי להשתתף ביצירת התורה. זאת ועוד, מדרש זה מדגיש שהתורה נגישה לכל אדם. התורה, שניתנה בהתגלות בהר סיני, אינה עניין של יחידים, אלא היא מכוונת לכולם, והאחריות ללמוד לפתח ולקיים את התורה נובעת מן הכוונה האלוהית שהיא תהיה שייכת לכולם.

תלמוד בבלי מסכת מנחות דף כט עמוד  
ב

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה  
משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב  
וקושר כתרים לאותיות, (1) אמר לפניו:  
רבש"ע, מי מעכב על ידך? (2) אמר לו:  
אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה  
דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתידי  
לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של  
הלכות. (3) אמר לפניו: רבש"ע, הראהו  
לי, אמר לו: חזור לאחוריך.  
הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה  
יודע מה הן אומרים, (4) תשש כחו. כיון  
שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו:  
רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה  
מסיני. נתישבה דעתו. (5)

(1) כשמשה עלה להר סיני  
לקבל את התורה, מצא את הקב"ה  
מצייר כתרים על אותיות  
מסוימות של התורה.  
(2) תהה משה: למה אתה מעכב  
את מתן התורה בשביל קישוטים?  
יש צורך בקישוטים לאותיות?  
(3) כיוון שהקב"ה יודע מה  
יקרה בעתיד, הוא מכין את  
התורה, אפילו את צורת  
האותיות, כדי שבני־אדם יוכלו  
לפרש אותן. הנה עוד ביטוי של  
רצון ה' בשותפות עם בני־  
האדם ביצירת התורה; תכנון  
התורה בנוי על שותפות זו.  
(4) תוצאת השותפות היא  
שחכמים פיתחו את התורה עד  
כדי כך שאפילו משה אינו מבין  
את הדיון בבית־מדרשו של ר'  
עקיבא.  
(5) כשתלמידי ר' עקיבא  
שואלים אותו מניין הוא יודע  
דבר מסוים, הוא מזכיר להם  
שזוהי "הלכה למשה מסיני".  
ואז מתיישבת דעתו של משה:  
בכל זאת יש קשר איתו.

כאילו להוכיח את הטענות של המקורות הקודמים, באה אגדה זו ומסבירה שכל דור חייב לקבל עליו את האחריות לפתח את התורה לפי יכולתו והבנתו, אפילו אם פירוש הדבר הוא שדורות קודמים לא יבינו את חידושיו של הדור הנוכחי. ההתגלות בהר סיני רק מתחילה את התהליך. מרכיבי התיאור של תהליך השותפות שלמדנו ממקורות הקודמים מתרכזים פה: שותפות האדם ביצירת התורה, התפתחות על-ידי כל דור לפי יכולתו. פירוש הדבר הוא שייטכן שדור קודם, ואפילו משה רבינו עצמו, לא היה מכיר את התורה בדור אחר. ועם זאת נשמרה מסורת העבר, לא שכחו את משה ואת פירושיו. כלומר, התהליך כולל את שמירה של הדעות של כל דור, והזכרתן. אין התורה דומה למדע, כגון הפיסיקה, שבה אין צורך להזכיר את דעות המלומדים הקודמים כדי ללמוד פיסיקה בדור שלנו. לגבי התורה, חייבים ללמוד ולהזכיר כל מה שקדם לנו, אפילו אם מה שלומדים בדור הזה שונה מאוד ממה שלימדו אז. שכן התורה ניתנה על-ידי האל בצורה המסוימת שלה ובניסוח המסוים שלה כדי שבני-האדם יוכלו לחשוף בה הלכות חדשות ואמיתיות חדשות בכל דור ודור. כמו שהאל ברא את הטבע, והחשמל נחשף רק בזמן האחרון, ובהדרגה למד האדם איך לרתום את החשמל לתועלת לכל, כך התורה כוללת הכל, צריך רק לחשוף את הדברים החדשים וליישם, מתוך מחשבה שכל דבר מן התורה חייב להועיל לכל בני-האדם.

## 24 ארבעה ועשרים יום שהם

### שלושה שבועות ושלושה ימים

**בעומר** (1) החכמים מפרשים את הפסוק מאיוב בהקשר של עגל הזהב. כוונתם היא שגזירת משה מתקיימת, ולא גזירת ה'!  
(2) מפרשים את המילה "דבר" במובן של דיבור מפי ה'.  
(3) משה נבהל כשנדמה לו שה' מביא בחשבון רק את מידת הדין, ולכן הוא מוחה בפני הקב"ה, טוען "עין בעין" ודורש שינקוט מידת הרחמים.  
(4) משה מעמיד את "גזירתו", דרישתו, לפעול עם מידת הרחמים כתחרות. הוא מטיח לפני ה', נראה מי ינצח. יש כאן ביטוי נוסף למה שלמדנו על החסד והרחמים, שהם תכונות אינסופיות אצל האדם, ובזה הוא דומה לה', ויכול להתמודד נגדו ואף לנצחו על-ידי הפעלת מידת הרחמים.  
(5) ה' מסכים לגזירת משה וסולח לעם, "כדברך", כלומר כדרישתך.  
(6) עוד דוגמה של מעשה ביוזמתו של משה שה' מסכים עמו. גם כאן היתה מטרת משה בקשת רחמים על ישראל שעבדו את העגל.  
(7) משה גזר לפתוח באופציה של שלום, למרות שה' אמר לו להילחם תחילה. לפי המדרש הזה ה' לא רק הסכים, אלא אף קבע את דעת משה כחוק בתורה.

דברים רבה (וילנא) פרשה ה, יג  
ד"א "כי תקרב אל עיר" זהו שאמר הכתוב (איוב כב, כח) "ותגזר אומר ויקם לך" וגו'. רבנן אמרי המקרא הזה מדבר בשעה שכעס הקב"ה על ישראל בעגל. (1) אמר הקב"ה למשה "אכנו בדבר ואורישנו". מהו "אכנו בדבר ואורישנו"? אמר לו הקב"ה, מה הן סבורין שאני צריך חרבות ורמחים להרוג אותן בהן? כשם שבראתי עולמי בדבר, שנאמר (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם", כך אני עושה להן. מוציא אני דבר מפי והורגן, הוי (במדבר יד, יב) "אכנו בדבר ואורישנו". (2) ... כיון ששמע משה כך התחיל מבקש עליהן רחמים. ומה אמר משה באותה שעה? "אשר עין בעין נראה אתה ה'" (במדבר יד, יד). מהו "אשר עין בעין"? א"ר אחא בשם ר"ש בן לקיש אמר משה, רבונו של עולם, הרי מדת הדין בכף מאזנים מעויין. אתה אומר "אכנו בדבר" ואני אומר "סלח נא" (במדבר יד, יט). (3) אמר לו הדבר מוכרע, נראה מי נוצח, אתה ה' או אני. (4) א"ר ברכיה א"ל הקב"ה, חייך שלי בטלת ושלך קיימת. מנין? שנאמר (במדבר יד, כ) "ויאמר ה' סלחתי כדברך". (5) הוי "ותגזר אומר ויקם לך". ד"א "ותגזר אומר", א"ר יהושע דסיכנין בשם רבי לוי, כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עמו. כיצד? לא אמר לו הקב"ה לשבור את הלוחות, הלך משה ושיברן מעצמו. ומניין שהסכים הקב"ה עמו, דכתיב (שמות לד, א) "אשר שברת" - יישר כחך ששברת. (6) הקב"ה אמר לו שילחם עם סיחון, שנאמר (דברים ב, כד) "והתגר בו מלחמה", והוא לא עשה כן אלא "ואשלח מלאכים" (שם כו) וגו'. אמר לו הקב"ה כך אמרתי לך, להלחם עמו, ואתה פתחת בשלום? חייך שאני מקיים גזרתך: כל מלחמה שיהו הולכים לא יהו פותחים אלא בשלום, שנאמר "כי תקרב אל עיר" (דברים כ, י) וגו'. (7)

והנה גם לגבי התורה, כמו אצל נח (ראה יום כא), אפשר להכריח את האל לכלול בתורה רעיון אנושי כאשר הרעיון הזה מקדם את החסד ואת הצדקה. יתר על כן, לפעמים אנחנו רואים שהיוזמה להלכה, מקור ההלכה, היא באדם ולא באל, אבל הואיל וההלכה הזאת משקפת את מידותיו הטובות של האל, מידות החסד, והיא מקדמת את תוכנית האל, הוא מקבל אותה ומאשרה כאילו החוק בא ממנו. לפעמים נטיית האדם לחסד גורמת לחסד האל להתממש בעולם. ועוד, לפי מדרש זה לא זו בלבד שכל דור בעתיד יוכל לפרש את התורה לפי הבנתו, אלא יש בתורה שבכתב חוקים שמקורם בשותפות בין ה' ובין האדם למען קידום החסד בעולם.



דברים רבה (וילנא) פרשה ה  
 אמר הקב"ה לישראל, בני, חייכם,  
 בזכות שאתם משמרים את הדין אני  
 מתגבה. (1) מנין, שנאמר (ישעיהו ה, טז)  
 "ויגבה ה' צבאות במשפט", ועל ידי  
 שאתם מגביהין אותי בדין אף אני עושה  
 צדקה ומשרה קדושתי ביניכם. מנין,  
 שנאמר (ישעיהו שם) "והאל הקדוש  
 נקדש בצדקה".

דברים רבה (וילנא) פרשה ד  
 ג ד"א "ראה אנכי" (דברים יא, כו) א"ר  
 אלעזר, משאמר הקב"ה הדבר הזה  
 בסיני, באותה שעה (איכה ג, לח) "מפי  
 עליון לא תצא הרעות והטוב" אלא  
 מאיליה, הרעה באה על עושי הרעה  
 והטובה באה על עושי הטובה. (2) ד"א  
 אמר רבי חגי, ולא עוד שנתתי לכם שני  
 דרכים אלא שנכנסתי לפניכם משורת  
 הדין ואמרתי לכם "ובחרת בחיים"  
 (דברים ל, יט). (3)

משנה מסכת אבות פרק ד משנה ב  
 בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה  
 כבחמורה, ובורח מן העבירה, שמצוה  
 גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה,  
 ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה.  
 (4)

(1) כשבני־אדם עושים צדק  
 ומשפט, ה' מתרומם גבוה יותר.  
 (2) הדגש פה הוא על עשיית  
 הדין, המשפט והצדקה על־ידי  
 בני־האדם. אין ה' כופה את  
 רצונו על בני־האדם. אנחנו  
 מביאים את הטוב או את הרע אל  
 העולם על־ידי מעשינו.  
 (3) הקב"ה נתן לבני־האדם  
 יכולת של שלטון עצמי, ואין  
 הוא מתערב בהחלטותיהם. אבל  
 אין הוא יכול להימנע מלתת  
 להם עצה טובה (ראה הפירוש  
 בעמוד הבא).  
 (4) כיוון שונה של אותו  
 רעיון הוא שאין שכר או עונש  
 מה' בעולם הזה. המעשים עצמם  
 קובעים את המציאות שבה אנו  
 חיים.

שוב אנו רואים את עוצמתה של השותפות בין האל ובין האנושות ביצירת התורה. אנו לומדים על חשיבותה של עשיית הדין והצדקה עליידי האדם, מפני שמעשי האדם מרוממים את האל, דהיינו יוצרים את ההכרה בעובדת קיומו. אין האל גוזר טוב או רע על אנשים באופן מכאני: מי שעושה טוב, מעשהו גורם לטוב. כך גם עושי הרע: עושי הרע מגדילים את הרשע בעולם. אפילו בשעה שרוב בני־האדם עושים רע ונראה כאילו הרשע משתלט, ישנם מי שעושים את הטוב ומגלים לעין את המידה הזאת, וגורמים לאפשרות של אמונה בה', על-ידי הפעלת מידת החסד. למן הרגע שהאל כרת ברית עם האדם והכניס אותו כשותף, הוא הפסיק לקבוע את הטוב ואת הרע בענייני האנושות. האופי המוסרי של כל דור תלוי אך ורק במעשי האדם, וכל אדם ואדם משפיע במעשיו. האל היה צריך לשתוק ולתת לשותפו אוטונומיה מוחלטת, אבל הוא נכנס לפניו משורת הדין ונתן לו את העצה "ובחרת בחיים", כלומר, המטרה של בחירת המעשה צריכה להיות תמיד קיום החיים. בן עזאי מדגיש את חשיבות הבחירה: אף־על־פי ששכר המצווה הוא המצווה עצמה ולא משהו אחר, כל מצווה גוררת מצוות נוספות. המתבוננים יושפעו על-ידי זה, ולכן חשיבות כל מעשה אינה לפרט בלבד, אלא לכל מעשה ישנן השלכות לחברה כולה.

תלמוד בבלי מסכת נזיר דף כג עמוד א  
 ...אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן,  
 מאי דכתיב (הושע יד, ז) "כי ישרים  
 דרכי ה' וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו  
 בס'" (1) משל לשני בני אדם שצלו את  
 פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד  
 אכלו לשום אכילה גסה. זה שאכלו  
 לשום מצוה - "וצדיקים ילכו בס'", וזה  
 שאכלו לשום אכילה גסה - "ופושעים  
 יכשלו בס'". אמר ליה ריש לקיש: האי  
 רשע קרית ליה? נהי דלא קא עביד  
 מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא  
 עביד! (2) אלא משל לשני בני אדם, זה  
 אשתו ואחותו עמו וזה אשתו ואחותו  
 עמו, לזה נזדמנה לו אשתו ולזה נזדמנה  
 לו אחותו, זה שנזדמנה לו אשתו -  
 "וצדיקים ילכו בס'", וזה שנזדמנה לו  
 אחותו - "ופושעים יכשלו בס'". מי דמי?  
 אנן קאמרינן חדא דרך, הכא שני דרכים!  
 (3) אלא משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן  
 שנתכוונו לשם מצוה - "וצדיקים ילכו  
 בס'", הוא שנתכוין לשם עבירה -  
 "ופושעים יכשלו בס'". (4) ודלמא הוא  
 נמי לשום מצוה איכווין? (5) אמר רבי  
 יוחנן, כל הפסוק הזה (6) על שם עבירה  
 נאמר: "וישא לוט" (בראשית יג, ז),  
 "ותשא אשת אדוניו את עיניה"  
 (בראשית לט, ז); "את עיניו" (בראשית  
 יג, שם) "כי היא ישרה בעיניי" (שופטים  
 יד, ג); "וירא אותה שכס בן חמור"  
 (בראשית לד, ב); "את כל ככר הירדן"  
 (בראשית יג, שם) "כי בעד אשה זונה עד  
 ככר לחס" (משלי ו, כו); "כי כלה  
משקה" (בראשית יג, שם) "אלכה אחרי  
 מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי  
 שמני ושיקויי" (הושע ב, ז). (7) והא  
 מינס אניס! (8) תנא משום רבי יוסי בר  
 רב חוני: למה נקוד על וי"ו (בראשית  
 יט, לג) "ובקומה" של בכירה? לומר,  
 שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע.

(1) איך ייתכן ש"דרכי ה'"  
 יהיו בו בזמן דרכי הצדיק  
 ודרכי הפושע? חכמי התלמוד  
 מחפשים דוגמה של מעשה אחד  
 ששני אנשים עושים, לגבי האחד  
 ייחשב המעשה צדקה ולגבי האחר  
 ייחשב פשע.  
 (2) תרגום: "לזה אתה קורא  
 'רשע' הוא לא עשה מצוה מן  
 המובחר, אבל הוא כן עשה את  
 הפסח". הנסיון הראשון הוא  
 שני אנשים בחבורה אחת  
 שהקריבו קרבן פסח. אחד אכל  
 בכוונת המצווה, האחר סתם היה  
 רעב. ואולם האחר אינו נקרא  
 "פושע". הוא אולי לא קיים  
 מצווה מן המובחר, אבל קיים  
 את מצוות אכילת הפסח.  
 (3) הנסיון השני גם הוא לא  
 עונה על הקריטריונים, כי יש  
 כאן שני מקרים שונים, ואנחנו  
 מחפשים שני אנשים  
 שמשתתפים באותו המעשה.  
 (4) הנסיון השלישי מעלה מקרה  
 נכון - לוט ושתי בנותיו (ראה  
 בראשית יט, ל-לח). (ראה  
 הפירוש בעמוד הבא).  
 (5) אולי גם לוט התכוון לשם  
 מצווה?  
 (6) הפסוק הנדרש מפורק  
 לקטעים ומסומן פה בקו תחתי.  
 (7) הפסוק שמדבר על לוט  
 מרמז שכל הפעולה שלו היתה  
 לשם עבירה.  
 (8) אולי לוט, כיוון שהיה  
 שיכור, פעל כמו אדם אנוס,  
 ואין כאן ידיעה או כוונה?  
 התשובה היא שהתורה משמרת לנו  
 נקודות מעל למילה "ובקומה"  
 כדי לרמוז לנו שהוא ידע,  
 ופעל מתוך עבירה גמורה.

כאן אנחנו רואים שהכוונה, המחשבה המוסרית על המעשה, היא באמת חלק בלתי־נפרד של המעשה, והיא העושה את המעשה מעשה טוב או מעשה רע. לימוד מדהים זה מדגים את הרעיון שאותו מעשה יכול להיות רע או טוב. ההבדל תלוי לא רק במעשה אלא גם בכוונתו של העושה, בעיקר אם כוונתו היא לשם המטרה האלוהית, דהיינו לרווחת האנושות, לקיום החיים, ואם היא לטובת חייהם של בני־אדם. כלומר, אותו מעשה נשפט כטוב או רע לא רק על־פי המעשה עצמו אלא גם על־פי הכוונה של עושה המעשה. המקור חושף גישה זו על־ידי כך שהוא מחפש מעשה אחד שעשו כמה אנשים ולכל אחד מהם היה מניע לעשייתו. מקרה שבו המעשה היה פולחני נדחה; כאן אין תוקף לקטיגוריות של טוב ורע. אפשר לומר שמי שקיים את המצווה הפולחנית עם כוונה יותר הגונה קיים את המצווה באופן יותר מובחר, אבל אי אפשר לכנות את העשייה כ"רע".

אחר־כך נדחים שני מקרים שונים של אנשים שונים, כי ייתכן שבמקרים שונים יהיו לאנשים שונים כוונות שונות. בסוף מגיעים למקרה לוט ובנותיו, שכולם ביצעו אותו מעשה, שלכאורה הוא רע, אבל כיוון שהבנות חשבו שאין עוד בני־אדם בעולם וקיום העולם כולו תלוי בהן, כוונתן במעשה גילוי העריות היתה לטובת העולם, לקיום החיים, ולכן המעשה שלהן נתפש כמוצדק. ואילו לוט ידע שקיימים עוד בני־אדם בעולם, ולכן המעשה שלו היה רע. הדבר הזה מדגיש את חשיבות המטרה בעשיית מעשה, ואת המרכזיות של שיקולי החסד והחיים בקביעת ערכו של מעשה.

שמות פרק כג, ב  
לא-תהיה אַחֲרֵי-רַבִּים לְרַעַת וְלֹא-תַעֲנֶה עַל-רַב  
לְנֹטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת:

תלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין פרק ד דף כב  
עמוד א /הלכה ב  
אמר רבי ינאי אילו ניתנה התורה חתוכה לא  
היתה לרגל עמידה. (1) מה טעם "וידבר יי אל  
משה" אמר לפניו, רבונו של עולם, הודיעני  
היאך היא ההלכה. אמר לו, "אחרי רבים  
להטות" - רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו.  
(2) כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא  
ומ"ט פנים טהור. מיניין? "ודגליו" (ראה:  
שה"ש ב, ד) ... (3)

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף נט עמוד ב  
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 ראיה מן החרוב. (4) חזר ואמר  
להם: אם הלכה כמותי - אמת המים יוכיחו.  
חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו: אין  
מביאין ראיה מאמת המים. (5) חזר ואמר להם:  
אם הלכה כמותי - כותלי בית המדרש יוכיחו.  
הטו 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 מטין ועומדין. (6) חזר  
ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים  
יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל  
רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום! (7) עמד  
רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא".  
מאי (דברים ל, יב) "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." (8) אשכחיה  
רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא  
בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא חייך  
ואמר נצחוני בני, נצחוני בני. (9)

(1) אילו כל התורה היו פסקי  
הלכה חד-משמעיים, היא לא היתה  
יכולה להתקיים.  
(2) משה דורש פסק ברור, וה'  
אומר לו: בכל מקרה הכריעו את  
ההלכה לפי הרוב.  
(3) ה' ממשיך ומסביר למה אין  
בתורה פסקים חד-משמעיים,  
וישנו בה כלל שהולכים אחרי  
הרוב: התורה ניתנה כדי שיהיה  
אפשר לדרוש אותה במ"ט דרכים,  
לכאן ולכאן, כמו שלמדנו שה'  
ברא את העולם ורצה ריבוי דעות.  
המילה "ודגלו" היא בגימטריה  
49, "מ"ט".  
(4) זוהי דוגמה לעקרון  
שהולכים אחרי הרוב. החכמים לא  
קיבלו את דעתו של ר' אליעזר -  
הרוב הצביע נגדו. הוא אינו  
מוותר ומבקש שיקרה נס באמצעות  
החרוב, כדי להוכיח שהוא צודק  
ולא הרוב. עונים לו שלא מביאים  
ראיה מניסים של עצים, ניסים לא  
מכריעים את הרוב.  
(5) ר' אליעזר מנסה פעם  
נוספת, עם נס שעושה אמת המים.  
גם כאן לא מקבלים את הנס כראיה  
בדיון ההלכתי.  
(6) ר' אליעזר מנסה שוב על-  
ידי נפילת חומות בית המדרש.  
אולי זהו מעשה מתוך ייאוש. ר'  
יהושע גוער בכותלי בית המדרש.  
עמידתם מסמלת את הדיון ההלכתי.  
(ראה הפירוש בעמוד הבא).  
(7) הנסיון האחרון הוא הנועז  
ביותר. ר' אליעזר מבקש שה'  
בכבודו ובעצמו יאמר לחכמים  
שהוא צודק. ואכן, כולם שומעים  
קול משמים שמכריע לטובת ר'  
אליעזר.  
(8) ועכשיו ר' יהושע גוער  
בשמים. לדעתו, ברגע שה' שיתף  
את האדם ביצירת התורה ומסר לו  
את הכלל שהולכים אחרי הרבים,  
אין לו זכות וטו או הכרעה נגד  
דעת הרבים.  
(9) (ראה את הפירוש בעמוד  
הבא).

גם ביצירת תורה קיים העקרון של ריבוי דעות, והוא חיובי ומשרת את מהות התורה כתורה חיה שמתקיימת מדור לדור. כאן אנחנו מגלים את אופן התפתחותה של ההלכה - החלטה עלפי רוב של החכמים שדנו בהלכה מסוימת. תמיד יהיו דעות שונות, והלכה למקום מסוים או לזמן מסוים היא עלפי הרוב של אותו מקום או אותו זמן. האל אינו מוכן לגלות למשה את כל ההלכה הפסוקה, הוא מגלה לו רק את הכללים. אילו היה מגלה לו הכל, התורה לא היתה יכולה להתקיים. קיום התורה קשור לקיום השותפות המתמשכת והמתפתחת בין האל ובין תולדות האנושות. המחשה לעקרון הזה היא הסיפור על תנורו של עכנאי. לא זו בלבד שהאל נתן אישור לבנייהאדם לקבוע הלכה עלפי הרוב, אלא ברגע שהסכים לשותפות הזאת אין לו רשות להתערב במחלוקות ולהכריע עליידי "נסים" על-טבעיים, ואפילו לא עליידי דיבור ישיר. האל הפך לשותף אילם, ולבסוף הוא אפילו נהנה מחריפות השכל ומן האחריות והאיכפתיות של שותפיו. בהמשך הסיפור בתלמוד מנדים את ר' אליעזר, ומסופר סיפור מראגי על הניכור בינו לבין החכמים האחרים, וגם על סופו העצוב. הלקח הסופי הוא שאפילו אם מחלוקת היא גדולה מאוד ומולידה רגשות אכזריים, אסור לעזוב את דרך החסד וההגינות. את הדרך הזאת, שהיא מטרתה של תורה, חייבים לשמור אפילו בתוך להט הוויכוחים על ההלכה, וגם על התורה עצמה. (ראה בבא מציעא שם)

דברים פרק יז  
 (ח) כִּי יִפְּלֹא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין-דָּם  
 לְדָם בֵּין-דִּין לְדִין וּבֵין נִגַע לְנִגַע דְּבָרֵי  
 רִיבַת בְּשַׁעֲרֶיךָ וְקִמַּמְתָּ וְעֲלִיתָ אֶל-הַמָּקוֹם  
 אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: (1)  
 (ט) וּבָאתָ אֶל-הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל-  
 הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הָהֵם וְדַרְשָׁתָּ  
 וְהִגִּידוּ לָךְ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: (2)  
 (י) וְעָשִׂיתָ עַל-פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ מִן-  
 הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשִׁמַּרְתָּ  
 לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹד:  
 (יא) עַל-פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֹד וְעַל-  
 הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר-יֵאמְרוּ לָךְ תַּעֲשֶׂה לֹא  
 תִּסּוּר מִן-הַדָּבָר אֲשֶׁר-יִגִּידוּ לָךְ יָמִין  
 וְשִׂמָּאל:  
 (יב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה בְּזָדוֹן לְבִלְתִּי  
 שָׁמַע אֶל-הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֵת שֵׁם אֶת-ה'  
 אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל-הַשֹּׁפֵט וּמַת הָאִישׁ הַהוּא  
 וּבַעֲרַתְּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל: (3)  
 (יג) וְכָל-הָעָם יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ וְלֹא יִזְדוֹן  
 עוֹד:

משנה מסכת סנהדרין פרק יא משנה ב  
 זָקוּן מִמָּרָא עַל פִּי בֵּית דִּין, שְׁנֵי אֲמָר (שם)  
 (יז) כִּי יִפְּלֹא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט וְגו' .  
 שְׁלֹשָׁה בְּתֵי דִינֵין הֵיוּ שָׁם, אֶחָד יוֹשֵׁב עַל  
 פְּתַח הַר הַבַּיִת, וְאֶחָד יוֹשֵׁב עַל פְּתַח  
 הָעֶזְרָה, וְאֶחָד יוֹשֵׁב בְּלִשְׁכַּת הַגְּזִית. (4)  
 בָּאִים לָזֶה שְׁעַל פְּתַח הַר הַבַּיִת, וְאוֹמֵר,  
 כָּךְ דַּרְשִׁיתִי וְכָךְ דָּרְשׁוּ חֲבֵרֵי, כָּךְ לַמִּדְתִּי  
 וְכָךְ לַמִּדּוּ חֲבֵרֵי. אִם שָׁמְעוּ, אוֹמְרִים  
 לָהֶם. וְאִם לֹא, בָּאִין לְהוֹן לְאוֹתָן שְׁעַל  
 פְּתַח הָעֶזְרָה, (5) וְאוֹמֵר, כָּךְ דַּרְשִׁיתִי וְכָךְ  
 דָּרְשׁוּ חֲבֵרֵי, כָּךְ לַמִּדְתִּי וְכָךְ לַמִּדּוּ חֲבֵרֵי.  
 אִם שָׁמְעוּ, אוֹמְרִים לָהֶם. וְאִם לֹא, אֵלּוּ  
 וְאֵלּוּ בָּאִים לְבֵית דִּין הַגְּדוֹל שְׁבִלְשַׁכַּת  
 הַגְּזִית, שְׁמִמְנֵי יוֹצֵאת תּוֹרָה לְכָל  
 יִשְׂרָאֵל, שְׁנֵי אֲמָר (שם) מִן הַמָּקוֹם הַהוּא  
 אֲשֶׁר יִבְחַר ה'. חֲזַר לְעִירוֹ וְשָׁנָה וְלָמַד  
 כְּדָרְךָ שֶׁהָיָה לָמַד, פְּטוּר. (6) וְאִם הוֹרָה  
 לַעֲשׂוֹת, חֲזַב, שְׁנֵי אֲמָר (שם) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר  
 יַעֲשֶׂה בְּזָדוֹן - אֵינּוּ חֲזַב עַד שִׁיּוּרָה  
 לַעֲשׂוֹת... (7)

(1) בבית־דין יש חכם אחד  
 שלא מקבל את הכרעת הרוב. הוא  
 יכול להביא את עמיתו לבית־  
 דין גבוה יותר שיפסוק  
 ביניהם.  
 (2) במקום הקדוש, הכהנים או  
 השופטים של אותם ימים יכריעו  
 במשפט.  
 (3) אם החכם היחיד שהכריעו  
 נגדו לא יישמע להחלטה, צפוי  
 לו עונש מוות.  
 (4) המשנה מתארת מערכת של  
 שלושה בתי־דין שהיו  
 בירושלים, בבית המקדש, לצורך  
 טיפול בבעיות אלו. אם בית־  
 דין אחד מסכים עם היחיד, הוא  
 יכול להפוך על פיה את החלטת  
 הרוב של בית־הדין הנמוך  
 יותר.  
 (5) הצגת המקרה נעשית על־  
 ידי היחיד שמבקש להפוך את  
 הכרעת הרוב.  
 (6) מה קורה כשכולם פוסקים  
 נגדו? לפי התורה היינו מצפים  
 שייאסר עליו לדבר, אבל המשנה  
 אומרת בפירוש שאחרי שחזר  
 לעירו הוא יכול להמשיך וללמד  
 את דעתו בדיוק כמו שעשה קודם  
 לכן!  
 (7) המשנה מבחינה בין הוראה  
 לבין הבעת דעה: הבעת דעה אין  
 לעצור, ואילו הוראה, שהיא  
 נסיון להפעיל אנשים לפעולה  
 נגד החלטת בית־הדין הגבוה,  
 אסורה. (ראה את הפירוש בעמוד  
 הבא)

לפנינו דוגמה מאלפת של העקרונות שלמדנו עד עכשיו: העקרון של חיוב ריבוי הדעות, והעקרון שחייבים לחפש את דרך החיים בכל מחיר, ולא את דרך הנידוי והחרם. התורה פוסקת דין מוות למי שלא מקבל את פסקהדין של בית־הדין הגדול. המשנה מפרשת שלא מדובר במי שמלמד את דעתו נגד פסק הדין, אלא רק למי שקורא לפעול או לעשות נגד פסיקת בית הדין. דבר זה משמעו קביעת חופש דיבור ולימוד כמעט מוחלט, ויש כאן הבחנה בין הבעת דעה ובין הסתה או המרדה. המסקנה אינה רק שמותר לחכם להמשיך וללמד את דעתו, אלא שמשנה זו מהווה עידוד לעשות זאת, בכך שהיא מפרשת את עמדתה שאין כאן שום עונש. המשנה לא רק משנה באופן מהותי את הכתוב הפשוט שבתורה שבכתב, אלא אף קובעת כללים על־פי עקרונות האמונה שלמדנו עד כאן. תוצאה נוספת של תהליך בירור המחלוקת המובא במשנה היא שכולם לומדים את כל הדעות כל הזמן. וראה את המקור של יום 29.



## תשעה ועשרים יום שהם ארבעה שבועות ויום אחד בעומר

משנה מסכת עדויות פרק א משנה ד  
 וְלָמָּה מְזַכְּרִין אֶת דְּבָרֵי שְׂמַאי וְהַלֵּל  
 לְבִטְלָהּ? (1) לְלַמֵּד לְדוֹרוֹת הַבָּאִים שֶׁלֹּא  
 יְהִי אָדָם עוֹמֵד עַל דְּבָרָיו, שֶׁהָרִי אֲבוֹת  
 הָעוֹלָם לֹא עָמְדוּ עַל דְּבָרֵיהֶם: (2)

משנה מסכת עדויות פרק א משנה ה  
 וְלָמָּה מְזַכְּרִין דְּבָרֵי הַיָּחִיד בֵּין הַמְּרַבֵּין,  
 הוֹאֵיל וְאֵין הַלְכָה אֶלָּא כְּדְבָרֵי הַמְּרַבֵּין?  
 (3) שְׂאֵם יִרְאֶה בֵּית דִּין אֶת דְּבָרֵי הַיָּחִיד  
 וְיִסְמֹךְ עָלָיו; שְׂאֵין בֵּית דִּין יָכוֹל לְבַטֵּל  
 דְּבָרֵי בֵּית דִּין חֲבָרוֹ עַד שְׂיִהְיֶה גְדוֹל  
 מִמֶּנּוּ בְּחֻקָּמָה וּבְמִנְיָן. (4) הִיָּה גְדוֹל מִמֶּנּוּ  
 בְּחֻקָּמָה אֶבֶל לֹא בְּמִנְיָן, בְּמִנְיָן אֶבֶל לֹא  
 בְּחֻקָּמָה, אֵינּוּ יָכוֹל לְבַטֵּל דְּבָרָיו, עַד  
 שְׂיִהְיֶה גְדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחֻקָּמָה וּבְמִנְיָן:

ראב"ד: שאם יראה בית דין את דברי  
 היחיד יסמוך עליו, שכן הוא מפרש:  
 שאם יהא נראה לבית דין אחרון  
 שהלכה כדברי היחיד, יסמוך עליו,  
 כלומר יקבע הלכה  
 כמותו, כמו שמצאנו באמוראים  
 האחרונים שהם קובעים הלכה  
 כיחידים הראשונים בכמה מקומות,  
 ואף על פי שהמרובים חולקים עליהם.  
 ואילולא מצאו דברי היחיד הראשון לא  
 היו אחרונים יכולים לדחות דברי  
 הראשונים מדעת עצמם, (5) לפי שאין  
 בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו  
 עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמניין.

(1) המשנה שואלת: אם ההלכה  
 נפסקה כבית הלל, למה להזכיר  
 את דעתו של בית שמאי? ואם  
 ההלכה נפסקה כבית שמאי, למה  
 להזכיר את דעתו של בית הלל?  
 ההנחה היא שהדעה שלא התקבלה  
 מתבטלת, אבל המשנה עצמה  
 דואגת תמיד להזכיר את שתיהן.  
 מדוע?

(2) התשובה היא שהמשנה רוצה  
 ללמד מוסר השכל. אסור לאדם  
 לבטל את דברי חברו שאתם אין  
 הוא מסכים, אפילו אם כולם  
 תמכו בו נגד חברו.

(3) אותה שאלה: אם ההלכה  
 נפסקה כמו דעת הרבים, למה  
 להזכיר את הדעה (או הדעות)  
 של המיעוט (או המיעוטים)?  
 (4) פירוש התשובה בא בהמשך,

בדברי ר' אברהם אבן דאוד.

(5) ראב"ד מסביר שרשמו את  
 דעות המיעוט כדי שבעתיד  
 חכמים יוכלו לסמוך על דעתם  
 כדעה לגיטימית בהלכה. (ראה  
 את הפירוש בעמוד הבא)

מן הקטעים האלה אנחנו לומדים שחייבים לשמר וללמד את הדעות השונות  
 בהלכה, ואפילו דעת יחיד! המשנה מניחה שחלק מסמכותה, כגיבוש ראשוני  
 של התורה שבעליפה, הוא לשמר ולהציג את דעת היחד. אבל היא מקשה על  
 עצמה ושואלת: בעצם, למה לעשות כן? הרי הדבר יקשה על התלמידים,  
 שיצטרכו ללמוד יותר חומר! אולי די לנו בדעת הרוב, בהלכה פסוקה, ולא  
 יותר? המשנה קובעת איפוא שחייבים לשמר כל דעה, מפני שריבוי דעות הוא  
 חלק טבעי ורצוי של התורה שבעליפה. הצדקת המשנה לדרכה זו יש בה עידוד  
 עצום בשביל כל מי שלמד תורה וגיבש דעה והוא רוצה ללמד את דעתו. עצם  
 העובדה שחייבים לשמר את הדעה כבר נותנת עידוד מסויים להביעה. אבל  
 בהמשך המשנה אומרת (כפי שפירש ר' אברהם אבן דוד = ראב"ד) יותר מזה  
 - שדעה זו של היחיד יכולה בזמן אחר ובנסיבות אחרות להיעשות דעת הרוב!  
 ההלכה משתנה ומתפתחת, ולכן יום אחד בעתיד ביתדין עשוי להבין שדעת  
 היחיד היתה הדעה הנכונה, והם יכולים לסמוך עליו, דהיינו הם יכולים לשנות  
 את ההלכה הנהוגה על סמך הימצאותה של דעת היחיד בכתובים! אילולא  
 שמרו את דעת היחיד ולא היו מוצאים אותה בכתובים לא היה אפשר לשנות  
 את ההלכה הפסוקה, אלא אם כן יכלו החכמים להוכיח שהם גדולים  
 מקודמיהם בחכמה ובמניין. דהיינו, שמירת דעת היחיד מאפשרת שינויים  
 בהלכה, אפילו שינויים גדולים.

התפישה העומדת מאחורי גישה זו של המשנה היא שהחלמת הרוב אינה זהה  
 עם "האמת"; האמת האלוהית כוללת את כל הדעות, ובני אדם אינם יכולים  
 לדעת הכל. מי יודע, אולי בעוד מאה שנים יתברר שהרוב לא צדק לגבי הלכה  
 מסוימת? המחשבה שדעתו יכולה להפוך להלכה צריכה לעודד כל חכם ללמד  
 את דעתו אפילו אם בזמנו לא קיבלו אותה.

משנה מסכת יבמות פרק א משנה ד  
 בית שְׁמַאי מְתִירִין הַצְּרוֹת לְאֲחִים, וּבֵית  
 הַלֵּל אוֹסְרִים. (1) ... אָף עַל פִּי שְׁאֵלוֹ  
 (אוֹסְרִין וְאֵלוֹ מְתִירִין, אֵלוֹ) פּוֹסְלִין וְאֵלוֹ  
 מְכַשְׁרִין, לֹא נִמְנְעוּ בֵּית שְׁמַאי מִלְשֹׂא  
 נָשִׁים מִבֵּית הַלֵּל, וְלֹא בֵּית הַלֵּל מִבֵּית  
 שְׁמַאי. (2) כָּל הַטְּהוֹרוֹת וְהַטְּמְאוֹת שֶׁהָיוּ  
 אֵלוֹ מְטַהְרִין וְאֵלוֹ מְטַמְּאִין, לֹא נִמְנְעוּ  
 עוֹשֵׂין טְהוֹרוֹת אֵלוֹ עַל גַּבֵּי אֵלוֹ:

תוספתא מסכת יבמות (ליברמן) פרק א  
 הלכה י

אמ' ר' אלעזר, אף על פי שנחלקו בית  
 שמיי כנגד בית הלל בצרות מודים שאין  
 הולד ממזר, שאין ממזר אלא מן האשה  
 שאיסורה איסור ערוה וחייבין עליה  
 כרת. (3) אף על פי שנחלקו בית שמיי  
 כנגד בית הלל בצרות ובאחיות ובספק  
 אשת איש ובגט ישן ובמקדש את האשה  
 בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולנה  
 עמו בפונדקי, (4) לא נמנעו בית שמיי  
 לישא נשים מבית הלל ולא בית הלל  
 מבית שמיי אלא נהגו האמת והשלום  
 ביניהן, שנאמר "והאמת והשלום  
 אהבו" (זכריה ח, יט). (5)

הלכה יא

אף על פי שאילו אוסרין ואילו מתירין  
 לא נמנעו עושין טהרות אילו על גב אילו  
 לקיים מה שנאמר "כל דרך איש זך  
 בעיניו ותכן לבות ה'". (משלי כא, ב  
 וראה שם טז, ב) (6)

הלכה יג

לעולם הלכה כדברי בית הלל. הרוצה  
 להחמיר על עצמו לנהוג כדברי בית  
 שמיי וכדברי בית הלל על זה נאמר  
 "הכסיל בחשך ילך" (קהלת ב, יד).  
 התופס קולי בית שמיי וקולי בית הלל  
 רשע אלא אם כדברי בית שמיי כקוליהן  
 וכחומרניהן אם כדברי בית הלל  
 כקוליהן וכחומרניהן. (7)

(1) זוהי דוגמה של מחלוקת בין  
 בית שמאי ובית הלל שנשתמרה  
 במשנה. לפי חוק הייבום שבתורה,  
 אם נפטר אדם ואין לו ילדים  
 מאשתו, אחיו חייב לשאת לאשה את  
 אשת האח המת כדי להוליד ממנה  
 זרע ולקרוא לו על שם האח המת.  
 בתורה יש מצב של ריבוי נשים  
 לגבר אחד. ואז, אם אחת הנשים  
 שיש לאח החי היא אחותה של אשת  
 האח המת, אסור לאח לשאת לאשה  
 את אחותה. לכן, אם אחת פוסלת  
 את האפשרות של נישואין, כולן  
 פטורות לפי בית הלל, ואין  
 ייבום כלל. בית שמאי סבורים  
 שיותר לאיש לשאת את אחת הנשים  
 המותרות לו. ויש עוד ענייני  
 אישות שעליהם חלוקים בית הלל  
 ובית שמאי.

(2) המשנה מודיעה שעל אף  
 המחלוקת, שפירושה יצירת ממזר,  
 כלומר ילד שנולד מזיווג של אשה  
 נשואה עם גבר שאסור לה, לפי  
 הדעה של אחד המחננות לא נמנעו  
 מלשאת נשים מהמחנה השני.  
 דהיינו, לפעמים התקבלה למעשה  
 הדעה היריבה.

(3) התוספתא, במקביל למשנה,  
 מסבירה את הטעם לקבלה למעשה של  
 הדעה האחרת.

(4) התוספתא מוסיפה עוד  
 עניינים שבהם לדעת בית הלל אשה  
 מסוימת נשואה, ולדעת בית שמאי  
 היא עדיין פנויה. הדבר מלמד  
 שבכל העניינים האלה קיבלו את  
 המעשים של הצד השני.

(5) התוספתא נותנת טעם לקבלת  
 מעשי הצד האחר - הם קיימו את  
 פסוק האמת והשלום. קיום הערכים  
 האלה חשיבותו מכריעה לשם שמירת  
 הדעה האישית שלך.

(6) גם בעניינים של טהרות  
 וטומאות, ובענייני אוכל או  
 כלים לבישול, לא החרימו את  
 האוכל של הצד האחר. גם כאן  
 הסיבה היא בפסוק, ולפיו אם  
 ההחלטה היא הלכה בעיניו, עלי  
 לכבדו.

(7) התוספתא מסכמת שיותר  
 ליהודי לבחור דרך הלכתית שבה  
 ירצה ללכת, אבל עליו להיות  
 עקבי.

מה שלמדנו על ריבוי דעות מתחזק כאן, אבל בנוסף לכך יש כאן גילוי של ריבוי של מעשים באותו זמן. זאת אומרת, הפלורליזם אינו רק תיאוריה, ואין הוא מוגבל למחשבה ולעולם הרעיונות בלבד, אלא יש פלורליזם הלכתי למעשה. במצב של ריבוי דעות ומעשים, איך שומרים על חברה? העקרון המאפשר זאת הוא עקרון הסובלנות, המבוסס על "אמת ושלום". דהיינו, עקרון השלום בחברה היהודית הוא גדול ומיועד למנוע מריבות על קיום הלכות שונות. עקרון האמת אומר שאין לקבוצה אחת, אפילו היא הרוב, בלעדיות על "האמת". האמת האלוהית כוללת את שתי הדעות ואת שני המעשים. יש פה גם הנחיות ליחיד איך לקבל עליו את ההלכה במצב של ריבוי דעות ומעשים, ונראה פיתוח של הנושא הזה בהמשך. אם נחזור ליום החמישי בעומר נלמד דבר מפתיע: אף-על-פי שמידות ה"אמת" וה"שלום" נחשבות, בגילוי הטהור, כמידות ה' בלבד, ואצל האדם הן פגומות, בכל זאת האדם שואף להגיע אליהן ומנסה להגשימן. אלא שאפשר לעשות זאת רק כאשר המידות האלה פועלות בשיתוף עם המידות השוות לה' ולאדם, דהיינו החסד והצדקה. לכן הסובלנות וההגינות והענווה, שהן ממידות החסד, משפיעות על החיפוש אחר האמת, וביחד המערך הזה מאפשר קיום של חברה המתנהגת עליפי הכרעות הלכתיות עם פלורליזם למעשה בהלכה. את המערך הזה מכנה הפסוק "האמת והשלום אהבו" (ראה תוספתא י למטה)

תלמוד בבלי מסכת עירובין דף יג עמוד ב  
 אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית  
 שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו  
 אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו  
 ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי  
 מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים, מפני מה זכו  
 בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין  
 היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא  
 שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן. (1)

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף יד עמוד א  
 ואי בעית אימא לאחר בת קול, מאן דאמר לא עשו,  
 דהא נפקא בת קול; (2) ומאן דאמר עשו, רבי יהושע  
 היא, דאמר: אין משגיחין בבת קול. (3) ומאן דאמר  
 עשו, קרינן כאן (דברים יד, א) "לא תתגודדו", לא  
 תעשו אגודות אגודות! (4) אמר אביי: כי אמרינן לא  
 תתגודדו - כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו  
 מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית  
 הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות - לית לן  
 בה. (5) אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל  
 כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי! (6) אלא אמר  
 רבא: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון בית דין בעיר  
 אחת, פלג מורינן כדברי בית שמאי ופלג מורינן כדברי  
 בית הלל, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת - לית לן  
 בה. (7) תא שמע: במקומו של רבי אליעזר היו  
 כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל,  
 במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף  
 בחלב; במקומו של רבי אליעזר אין, במקומו של  
 רבי עקיבא לא! (8) ... ת"ש: דרבי אבהו כי איקלע  
 לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי  
 איקלע לאתריה דר' יוחנן לא הוה מטלטל שרגא! (9)  
 והאי מאי קושיא? ולא אמרינן מקומות שאני? אן  
 הכי קאמרינן: ר' אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי  
 עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא  
 ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן לא הוה מטלטל,  
 משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא! דמודע  
 ליה לשמעא.

(1) מעשה זה משקף מצב שאין בו  
 הכרעת רוב, ובת־קול מכריעה.  
 בת הקול מסבירה ששתי הדעות  
 שוות ושתיהן הן "דברי אלוהים  
 חיים". אבל היא מכריעה שההלכה  
 היא כבית הלל. לשאלת הגמרא במה  
 זכו בית הלל, התשובה היא:  
 בזכות מידותיהם המוסריות.  
 (2) כאן התלמוד שואל: מה קרה  
 אחרי שנשמעה בת־הקול? האם בית  
 שמאי התחילו מיד לנהוג לפי  
 הלכתו של בית הלל? או, על־פי  
 מה שלמדנו ביום 27, האם המשיכו  
 בהלכה שלהם? יש מחלוקת. מישהו  
 אומר שהפסיקו ולא עשו כהלכתם.  
 (3) ר' יהושע אומר שבית שמאי  
 המשיכו בהלכה שלהם, כי אין  
 קובעים הלכה לפי בת־קול. (ראה  
 יום 27).  
 (4) מי שאמר שהפסיקו לעשות  
 מנמק את דעתו בפסוק שממנו  
 לומדים שאסור ליצור "אגודות  
 אגודות". דהיינו, אסור שיהיו  
 בהלכה דרכים שונות למעשה.  
 (5) אביי מסביר מהי משמעות  
 "אגודות": בעיר אחת אסור שיהיו  
 שני בתי־דינין שלא מסכימים על  
 פירוש ההלכה, אבל בערים שונות  
 אין איסור.  
 (6) רבא אינו מקבל הגדרה זו,  
 כי בית שמאי ובית הלל היו בעיר  
 אחת, בכל הערים.  
 (7) רבא אומר ש"אגודות" פירושו  
 שבבית־דין אחד אין הסכמה, אבל  
 מותר שיהיו בתי־דין שונים בעיר  
 אחת.  
 (8) כדי לעגן את רבא במציאות  
 מביאה הגמרא דוגמאות. במקומות  
 שקיבלו את ההלכה של ר' אליעזר  
 היו מחללים שבת ועושים סכין  
 בשביל ברית מילה.  
 במקומו של ר' עקיבא לא עשו כן.  
 במקומו של ר' יוסי הגלילי היו  
 מבשלים עוף בחלב ואוכלים אותו.  
 (9) יש סיפור של ר' אבהו: כשהיה  
 אצל ר' יהושע בן לוי טילטל נר  
 בשבת, ואילו כשהיה אצל ר'  
 יוחנן לא היה מטלטל נר בשבת.

כאן מתואר המקרה הידוע של בתיקול המכריזה על עקרון ריבוי הדעות: "אלו ואלו..." , ומוסיפה "הלכה כבית הלל". הרבה אנשים חושבים שהכוונה היא שריבוי דעות מותר, אבל בכל תקופה חייבת להיות עשייה הלכתית אחת. והנה בא המקור השני ושואל: מה קרה אחרי בתיקול? גם כאן יש מחלוקת? זאת אומרת, אין זה מובן מאליו שחייבת להיות עשייה אחת! דומה שהפירוש של המקור הראשון הוא: באותו רגע נדרש שבתקול תכריע, מפני שלא יכלו להכריע, אבל הכרעת בתיקול היא פורמלית ולא מעשית. אפילו אם נשמעה בת קול ממשיכים לדון.

המקור השני מלמדנו את המושג "לא תתגודדו". זהו הדבר האסור, ולא ריבוי מעשים. זאת אומרת, אפשר שבאותו מקום תהיינה דעות הלכתיות שונות, ואפילו הלכה למעשה שונה, אבל אסור שתהיינה "אגודות אגודות". אבל איך מגדירים אגודה? בסופו של דבר הכוונה היא, לפי הסוגיה בתלמוד, שאסור שיהיה ריבוי הוראה של מעשים הלכתיים באותו בית דין באותו מקום (ראה יום 43). אבל אם יש שתי שיטות הלכתיות בשתי קבוצות נפרדות, אין איסור של מעשים שונים. והתלמוד מביא דוגמאות שהן מאלפות בגלל ההבדלים הגדולים בין המעשים ובגלל עוצמת ההבדל ביניהם.

תלמוד בבלי מסכת שבת דף קל עמוד א משנה. רבי אליעזר אומר, אם לא הביא כלי מערב שבת, מביאו בשבת מגלה. ובספנה, מכסהו על פי עדים. ועוד אמר רבי אליעזר, כורתים עצים לעשות פחמין ולעשות (פלי) ברזל. (1) פלל אמר רבי עקיבא, כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ושאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה את השבת: (2)

... ועוד אמר רבי אליעזר. תנו רבנן: במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. (3) לוי איקלע לבי יוסף רישבא, קריבו ליה רישא דטוותא בחלבא, לא אכל. (4) כי אתא לקמיה דרבי אמר ליה: אמאי לא תשמתינהו? (5) אמר ליה: אתריה דרבי יהודה בן בתירה הוה, ואמינא: דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי. (6) דתנן רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר (דברים יד, כא) "לא תאכלו כל נבלה", ונאמר (שם) "לא תבשל גדי בחלב אמו". את שאסור משום נבלה - אסור לבשל בחלב, עוף שאסור משום נבלה יכול יהא אסור לבשל בחלב? תלמוד לומר "בחלב אמו" - יצא עוף שאין לו חלב אם. (7) אמר רבי יצחק: עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר, והיו מתים בזמן. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה, ועל אותה העיר לא גזרה. (8)

(1) כאן מקור המחלוקת בין ר' אליעזר ור' עקיבא בקשר לעשיית סכין לצורך ברית מילה בשבת. ברית מילה דוחה שבת; היא חייבת להיעשות ביום השמיני אפילו אם הוא חל בשבת. ר' אליעזר סבור שכל מה שיש לעשות כדי לבצע את ברית המילה מותר לעשותו בשבת. (2) לפי ר' עקיבא, אם אפשר לעשות את הכלי בערב שבת, אין עשייתו דוחה שבת. רק דבר שאי אפשר לעשותו לפני שבת דוחה שבת. (3) גם כאן מוזכר שאין זו מחלוקת תיאורטית בלבד, אלא נהגו כך למעשה. מוזכרת גם אכילת העוף בחלב אצל ר' יוסי הגלילי. (4) מסופר מעשה על ר' לוי שבבית יוסף רישבא הגישו לו עוף בחלב ולא אכל. (5) כשלוו סיפר זאת לרב, רב שאל אותו: למה לא הטלת חרם על אותו יוסף? (6) לוי מסביר שהמקום (האיזור) קיבל את ההלכה של ר' יהודה בן בתירה, ואילו לוי היה סבור שר' יהודה קיבל את ההלכה של ר' יוסי הגלילי שהתיר עוף בחלב. כל הדיונים שלמדנו מתייחסים לביטוי "מקום" (איזור) ומקבלים את הגישה שכל מקום רשאי לקיים הלכה אחרת, בהתאם לחכם המקובל באותו מקום. (7) כאן אנחנו לומדים את ההלכה של ר' יוסי הגלילי, כיצד הוא פירש את דבר התורה שמותר לאכול עוף בחלב. לפי פירושו, באיסור של בשר וחלב התורה אוסרת רק יונקים, ועוף "יצא" מכלל זה מפני שאינו יונק. (8) ראה את הפירוש בעמוד הבא.

במקור זה אנחנו קוראים על עוד פסקי הלכות שונים שהתקיימו זה לצד זה באותו זמן. יתר על כן, ההבדל למעשה בין המעשים גדול מאוד. נקודות המחלוקת הן, למשל, האם מותר לעשות הכול כדי לקיים מצווה שהיא מותרת בשבת? או: עד כמה מותר לחלל שבת כדי לקיים דבר שמסכימים עליו שהוא דוחה שבת? בעקבות דיון זה מובא עוד סיפור על פסקים שונים בענייני כשרות. גם כאן הסובלנות כלפי מעשים שונים קיימת בגלל הנימוק שכל פסק הלכה מבוסס על דעה הלכתית של רבנים שדרשו את ההלכה לפי הבנתם. זאת אומרת, אם פסק ההלכה נבע מן התהליך ההלכתי, חייבים לכבד את הפסק הזה אפילו מי שמתנגדים לו. בסוף מאשרת הגמרא את קיום המעשים השונים על-ידי סיפור על מי שנהגו לפי הדעה המתירה וקיבלו מעין "אישור" מן השמים שמעשיהם רצויים למקום.



### 33 שלושה ושלושים יום שהם ארבעה שבועות וחמישה ימים בעומר

תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק ד  
דף ל עמוד ג / משנה א  
מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב  
פסחים עד חצות, עושין. מקום שנהגו  
שלא לעשות, אין עושין. ההולך ממקום  
שעושין למקום שאין עושין, או ממקום  
שאין עושין למקום שעושין, נותנין עליו  
חמרי מקום שיצא משם וחמרי מקום  
שהלך לשם. ואל ישנה אדם, מפני  
המחלקת: ..... (1)

תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק ד  
דף ל עמוד ד / הלכה א  
רבי שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן,  
ואינו אסור משום בל תגודדו? (2) אמר  
ליה, בשעה שאילו עושין כבית שמאי,  
ואילו עושין כבית הלל, בית שמאי ובית  
הלל: אין הלכה כבית הלל. (3) אמר  
ליה, בשעה שאילו עושין כרבי מאיר,  
ואילו עושין כרבי יוסי, רבי מאיר ור'  
יוסי: אין הלכה כרבי יוסי. (4) אמר  
ליה, תרי תניין אינון על דרבי מאיר  
ותרין תניין אינון על דרבי יוסי. אמר  
ליה, הרי ראש השנה ויום הכיפורים  
ביהודה נהגו כר' עקיבה ובגליל נהגו  
כרבי יוחנן בן נורי. אמר ליה, שנייה  
היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל  
ובגליל כיהודה, יצא. (5)

.....

(1) במשנה זו, המושג "מקום"  
שראינו עד עכשיו מקבל  
מרכזיות, ויש נסיון לקבוע  
התנהגות הולמת במציאות שיש  
בה "מקומות מקומות", דהיינו  
קיום פלורליסטי של ההלכה.  
היחיד רשאי לא לקבל מנהג של  
מקום חדש שאליו הוא נוסע,  
בתנאי שאין התנהגותו מעוררת  
מחלוקת במקום.

(2) כאן שואלים, אולי אפשר  
לקיים פסק הלכה מסוים במקום  
שמקיימים בו פסק אחר. זה  
צריך להיות אסור, משום החשש  
שהדבר יגרום ל"אגודות" -  
למחלוקת בתוך בית דין אחד של  
המקום.

(3) התשובה היא שכאשר יש  
במקום אחד מי שנוהגים כבית  
הלל ומי שנוהגים כבית שמאי,  
אי אפשר לקבוע כי ההלכה היא  
כבית הלל. זאת אומרת,  
המציאות גוברת על התיאוריה.  
(4) כך הדבר גם לגבי  
המחלוקת בין ר' מאיר ור'  
יוסי.

(5) שוב, התלמוד מביא דוגמה  
שאדם שעבר ממקום אחד למקום  
אחר, וקיים את ההלכה הנוהגת  
במקום הקודם, יוצא ידי  
חובתו. דהיינו, אם יש דעה  
הלכתית קיימת, אפשר לקיים  
אותה אפילו במקום שבו הדעה  
הזאת אינה הדעה המקובלת.

גם המקור הזה מחזק את התפישה של קיום דרכים שונות הלכה למעשה בבת אחת. אין כאן נסיון להגיע לאחידות בקיום ההלכה, אלא הכרה ברורה שקיימות גישות שונות, ולכן ברור ונכון שיתקיימו מנהגים שונים. אמנם הכוונה היא שאדם שבא ממקום אחר צריך להיזהר מלעורר ויכוחים במקום שבו נוהגים אחרת, אבל בסוף התלמוד אומר שגם הוא יצא ידי חובתו. זאת אומרת, העקרון של ריבוי דעות ומעשים מתקיים, אבל יש אזהרה לא להשתמש בו כדי לעורר ויכוח ציבורי. יש כאן הכרה שאפשר להשתמש בעקרון הפלורליזם גם לרעה.

### 34 ארבעה ושלושים יום שהם ארבעה שבועות ושישה ימים בעומר

תלמוד בבלי מסכת נדרים דף לח עמוד א

אמר רבי יוסי בר' חנינא: לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר [שמות לד]: "כתב לך", "פסל לך". מה פסולתן שלך, אף כתבן שלך. (1) משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר [משלי כב, ט]: "טוב עין הוא יבורך" וגו'. (2) מתיב רב חסדא [דברים ד, יד]: "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם" [תשובה]! "ואותי צוה", ואני לכס. (3) "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי!" [דברים ד, ה] "אותי צוה", ואני לכס "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת [ולמדה את בני ישראל]!" [דברים לא, יט] השירה לחודה. "למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל!" [דברים שם, שם] אלא פילפולא בעלמא.\*\*

\*\* רש"י: "להבין דבר מתוך דבר הוא דניתן למשה, וניהג בה טובת עין ונתנה לישראל."  
תוספות: "שיטת חריפות והבינה נמסר למשה רבינו, ונהג טובת עין ואמר משה וכו'".

תלמוד בבלי מסכת סוכה דף מג עמוד ב  
ערבה שבעה כיצד. ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת? אמר רבי יוחנן: כדי לפרסמה שהיא מן התורה. (4)

רש"י מסכת סוכה דף מג עמוד ב  
לפרסמה שהיא מן התורה - לפי שאינה מפורשת מן התורה בהדיא - שבקו לה רווחא למידחי שבת חד יומא, כדי לפרסמה שמן התורה היא.

(1) התלמוד מעלה את הסברה שהתורה ניתנה רק למשה ולזרעו, ולא לכל בני ישראל, משום שהפסוקים מופנים אל משה בלשון יחיד.

(2) משה נהג עם ישראל בנדיבות ונתן את התורה לכל ישראל.

(3) ההוכחה היא בפסוק שאומר שה' נתן את התורה למשה בלבד, אבל משה לימד אותה לכל ישראל. בהמשך מובאים כמה פסוקים המוכיחים זאת. בסוף הגמרא מפרשת שמשה לימד את ישראל "פילפולא בעלמא", כלומר עקרונות של הגיון ולימוד מן התורה. זאת אומרת, התורה שבכתב ניתנה לכל ישראל, אבל שיטות הלימוד וכללי הלימוד לשם יצירת התורה שבעל-פה ניתנו רק למשה, והוא העבירם לכל ישראל, כדי שהם יוכלו להמשיך לפתח את התורה בעצמם.

(4) דוגמה: כיצד קבעו החכמים שנוטלים ערבה ביום השביעי של סוכות, אפילו אם יום זה חל בשבת? מטרתם הייתה לקבוע שההלכה שלהם חשובה ולכן יש לתת לה מעמד של הלכה שהיא מן התורה. דהיינו, הם רצו לקבוע שהלכה מסוימת הדוחה שבת היא אמנם קביעה של הדור, אבל היא גם זו שקובעת מקום להלכה זאת לדורות.

המקור הראשון של היום מלמד אותנו שהגישה שראינו של יצירה אנושית כדרך של פיתוח ויישום התורה תחילתה במשה. הוא מלמד את ישראל לא רק פסקי הלכה, בחזקת 'דינים', אלא גם כללי מחשבה והגיון, וגם מסביר להם איך להשתמש בשכלם כדי לפתח את התורה. המקור השני מראה איך השכל הכללי הזה יכול לפעול בעניין מסוים. היו חכמים שרצו לקבוע את חשיבותה של הבנה מסוימת שלהם, וכדי לקבוע את חשיבות הבנתם הם קבעו שהיא דוחה שבת! פירוש הדבר הוא שסמכותם של לומדי תורה מגיעה עד כדי קביעת קניימיה חדשים לערכים בסיסיים ביותר, כגון דחיית השבת. כאן נראה בבירור התהליך ההלכתי, שהוא תהליך המנוהל על-ידי לומדי תורה, בהתאם לעקרונות היהדות ואמונותיה. התהליך כולל עקרונות של אחריות לתורה ולעם, שמירה על המסורת, רדיפת הצדק והשלום, והגברת החסד והצדקה. (ראה יום

[49

### 35 חמישה ושלושים יום שהם חמישה שבועות בעומר

המאירי על מסכת יבמות דף יד עמוד א  
זו שאמרה תורה לא תתגודדו גוי אף על  
פי שעיקרה בא שלא לעשות חבורה על  
המת כמו שהתבאר במקומו. (1) רמז יש  
בו שלא לעשות מצות אגדות אגדות ר"ל  
שיהו עושיין אלו כדרך זה ואלו כדרך זה  
עד שיהו נראין כנוהגין שתי תורות. (2)  
במה דברים אמורים כשאין בעיר אלא  
בית דין אחד ואף אותו בית דין בעצמו  
חלוקין לפסוק מקצתו כשיטה אחת  
ומקצתו כשיטה אחרת. (3) אבל כל שהם  
שני כתי בתי דינין אף על פי שהן בעיר  
אחת ובית דין אחד נוהג לפסוק כשיטה  
זו ובית דין האחר כשיטה זו אין כאן  
אגדות אגדות, (4) שאי אפשר לעולם  
שיסכימו כלם על דעת אחת. (5) וכל שכן  
בדברים התלויים במנהג שאין קפידא  
אם הללו נוהגים כך ואם הללו נוהגים  
כך, מעתה מקום שנהגו לעשות מלאכה  
בערבי פסחים עד חצות עושים, מקום  
שנהגו שלא לעשות אין עושים, על הדרך  
שביארנו במקומו, שהרי יש כאן חלוק  
מקומות ושאיין בעשייתה או במניעתה  
אלא מנהג והלילה (6) ר"ל שמחרתו ערב  
פסח מותר בכל מקום:  
וצרות של משנתנו אף על פי שבית  
שמאי עשו ועשו כדברי עצמם ר"ל  
שעשו הם ועשו אחרים על פי הוראתם  
אין כאן אגדות שהרי שני בתי דינין  
הם: (7)

(1) המאירי מסביר את ההלכה  
של איסור "אגודות אגודות".  
הוא מפרש שהפסוק במקור  
מתייחס למנהג אלילי שהתורה  
אוסרת.  
(2) ואף על פי כן יש בפסוק  
רמז לעניין שלנו, והטעם הוא  
כדי שלא ייראה כאילו יש שתי  
תורות.  
(3) המאירי קובע כשיטת רבא,  
שכאשר מדובר בעיר שיש בה רק  
בית דין אחד, צריכים עקביות.  
(4) אם בעיר יש יותר מבית  
דין אחד, כל בית דין רשאי  
לפסוק על פי הבנתו.  
(5) הסיבה לכך היא שלעולם  
לא יקרה שכל בני האדם יסכימו  
על פירוש אחד. לכן התורה  
סובלת דעות רבות ומעשים  
רבים.  
(6) לא כל שכן במנהג. כאן  
יש רמז שמנהג פחות חמור  
מהלכה, ולכן אפשר להיות יותר  
גמישים בעניינים של מנהג.  
(7) שוב מדגיש המאירי  
שהואיל ובית שמאי, וגם אחרים  
שדעתם נתקבלה, פסקו בעניין  
האישות כמו שפסקו, נגד בית  
הלל - דבר זה מותר ולא מהווה  
"אגודות".

זהו מקור מן הראשונים שפוסק כמו רבא בסוגיה שלמדנו ביום 31 . המאירי מבהיר שכוונת האזהרה "לא תתגודדו" לא חלה על שתי קבוצות נפרדות, שכל אחת מהן מקיימת שיטה הלכתית משלה. נימוקו הוא שלעולם אי אפשר שבני־אדם יסכימו כולם על דעה אחת. קביעה זו עולה בקנה אחד עם הגישה שלמדנו בהתחלה על הצורך בדעות רבות כחלק מן הבריאה וכרצון האל. דבר זה גם מתיישב יפה עם הפירוש של "הרופא" על הפצת האנושות בימי מגדל בבל [ראה יום 19]. המאירי גם מבין שלא רק בית שמאי המשיכו להתנהג כפי פסיקתם [ראה יום 33], אלא גם אחרים עשו כן.

## 36 שישה ושלושים יום שהם חמישה שבועות ויום אחד בעומר

במדבר רבה (וילנא) פרשה יד  
"בעלי אסופות" [קהלת יב:יא] - אלו  
תלמידי חכמים שיושבין אסופות  
אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין  
והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו  
מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. (1)  
שמה יאמר אדם הואיל והללו מטמאין  
והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו  
מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין,  
היאך אני לומד תורה מעתה. (2) ת"ל  
"ניתנו מרועה אחד" [שם] - אל אחד  
נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל  
המעשים ב"ה, שנאמר (שמות יט) וידבר  
אלהים את כל הדברים האלה. (3) אף  
אתה עשה אזנך כאפרכסת וקנה לך לב  
שומע, את דברי המטמאין ואת דברי  
המטהרין, את דברי האוסרין ואת דברי  
המתירין, את דברי הפוסלין ואת דברי  
המכשירין... (4)

(1) הביטוי "בעלי אסופות"  
מדבר בדיוק על המצב שתיארנו:  
קבוצות של חכמים - "אסופות"  
- יושבים ולומדים תורה, כל  
"אסופה" לפי שיטתה. אלו  
מתירים מעשה מסוים ואלו  
אוסרים אותו, וכן הלאה.  
המדרש רואה את המצב הזה  
כמצב הנורמלי והנורמטיבי של  
ההלכה.

(2) מצב זה יכול לגרום  
ליהודי לשאול את עצמו, איך  
אפשר ללמוד כך תורה?

(3) הרוצה ללמוד צריך קודם  
להבין שכל ההלכה,

ברבגוניותה, היא מה'. כמו  
שלמדנו לגבי "אלו ואלו" (ראה  
יום 31), הדעות השונות של כל  
בני האדם, אפילו כשהן נראות  
כסותרות, מתקבלות כאמת אחת  
בשכלו של הקב"ה. גישה זו  
מאפשרת לקבל את הערך הפנימי  
של כל הדעות.

(4) הדרך ללימוד ברורה  
אפוא: חייבים ללמוד הכל,  
ולהבין את כל הגישות. עליך  
לשפוך לאוזניך [אפרכסת-משפך]  
את דעות כל הצדדים.

מקור זה יוצא מתוך הסכמה ברורה עם כל התכונות הפלורליסטיות של ההלכה שלמדנו עד כאן, ושואל: אם יש כליכך הרבה דעות ופסקי הלכה, ואם זהו מצב חיובי שצריך להימשך, איך עלי ללמוד תורה כדי ליטול חלק פעיל בתהליך הזה? מתברר שהדרך הנכונה ללמוד תורה היא ללמוד את כל הדעות, כדי להבין וכדי להסבירן ולהגן עליהן. זאת אומרת, צריך ללמוד כל דעה כך שאדם ירגיש שהוא יכול לאמץ לעצמו כל אחת מן הדרכים שלמד. אבל איך יוכל אדם להחליט איזו דרך בהלכה רצויה בשבילו, אם הוא יכול להגן על כל אחת ואחת מהן? בוודאי יש מקום לשיקולים של הבנה אישית, העדפה אישית והחלטה אישית בשאלה איך אני רוצה להתקרב לה' יותר, איזו דרך מאפשרת לי להידבק יותר במידות ה', או איזו דרך תביא יותר תועלת לעם ישראל. אבל דבר אחד ברור - ההכרעה האישית יכולה לבוא רק בעקבות לימוד כל השיטות.



### 37 שבעה ושלושים יום שהם חמישה שבועות ושני ימים בעומר

תלמוד ירושלמי מסכת הוריות פרק א  
דף מה עמוד ד/הלכה א  
יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא  
שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע  
להם! (1) תלמוד לומר ללכת ימין  
ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהוא ימין  
ועל שמאל שהיא שמאל. (2)

(1) יש סברה שמי שלמד הלכה  
מפי רבו, אחרי שבחר את הדרך  
שבה הוא רוצה ללכת עליו לקבל  
מה שאומרים לו, אפילו אם  
נראה לו שהאומרים טועים  
ואומרים על ימין שהיא שמאל  
ועל שמאל שהיא ימין. יש דעה  
כזאת בספרי דברים קנד  
[שופטים פסקא יא].

(2) מקור זה קובע בפירוש  
שאין הדבר כך. התלמיד יכול  
להפעיל את הבנתו ולא לקבל  
דבר שברור לחלוטין שאינו  
נכון.

בהמשך המקור של אתמול, המקור הזה נותן כיוון של דרך ההחלטה לאחר לימוד דעות שונות. כאן עולה ברור שהשומע פסק הלכה חייב להחליט בעצמו אם הפסק עומד בקנייהמדה של ההגיון והמציאות כפי שהוא מכיר אותם. קנייהמדה אלה צריכים גם להתאים לעקרונות המנחים את התהליך כולו, דהיינו צדק, חסד, ושלוש. ללימוד נלוות גם אישיות הלומד ותחושתו המוסרית. העובדה שפסק מסוים נפסק עליידי רב כלשהו אינה סיבה מספקת להישמע לו, אם אין הפסק תואם את ההגיון ואת הבנת המציאות של השומע, או אם נראה שאינו מקדם את העקרונות המנחים. כך אנחנו מחזקים את הרעיון הבסיסי שלמדנו על אחריותו של הפרט ללמוד ולהחליט בכל הקשור לתורה ולא להסתמך אך ורק על אחרים. הלימוד מאפשר ראייה של פנים רבות בכל עניין, אבל העקרונות המנחים של היהדות יחד עם יושרו ושכלו של הפרט הם הגורמים הבאים לידי ביטוי בהכרעת ההלכה.

משנה מסכת פאה פרק א  
 (ג) נוֹתְנִין פֶּאֶה מִתְחַלֵּת הַשָּׂדֶה  
 וּמֵאֲמָצְעָה. (1) רַבִּי שְׁמַעוֹן אוֹמֵר, וּבִלְבָד  
 שְׂיִתָּן בְּסוֹף כְּשַׁעוֹר. (2) רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר,  
 אִם שִׁיר קָלַח אַחַד, סוֹמֵךְ לוֹ מְשׁוּם  
 פֶּאֶה, וְאִם לֹא, אֵינּוּ נוֹתְן אֶלָּא מְשׁוּם  
 הַפֶּקֶר: (3)

משנה מסכת ברכות פרק ד  
 (ג) רַבֵּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, בְּכֹל יוֹם מִתְפַּלֵּל  
 אָדָם שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה. (4) רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ  
 אוֹמֵר, מֵעֵין שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה. (5) רַבִּי עֲקִיבָא  
 אוֹמֵר, אִם שְׂגוּרָה תִּפְלְתוּ בְּפִיו, יִתְפַּלֵּל  
 שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה, וְאִם לֹא, מֵעֵין שְׁמוֹנֶה  
 עֶשְׂרֵה: (6)  
 (ד) רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, הָעוֹשֶׂה תִּפְלָתוֹ  
 קִבֵּעַ, אֵינוֹ תִּפְלְתוֹ תַּחְנוּנִים. (7)

(1) התורה מצווה "לא תכלה  
 פאת שדך" (ויקרא יט, ט; כג,  
 כב). הכוונה היא להשאיר  
 לעניים את פאת השדה, קצה  
 השדה. במשנה יש שלוש דעות  
 כיצד לקיים את מצוות פאה,  
 כלומר את המילה "פאה". לדעה  
 הראשונה אין שם ולכן היא  
 נקראת "סתם": אפשר לתת  
 לעניים גם מסוף השדה וגם  
 מאמצעו.

(2) ר' שמעון סבור שאת  
 השיעור המזערי של פאה צריך  
 לתת בסוף השדה, כדי לקיים את  
 המילה "פאה" באופן מילולי.  
 (3) ר' יהודה אומר שאפשר  
 לצאת ידי חובת הפאה על ידי  
 השארת קטע סמלי בסוף השדה,  
 ואז אפשר לתת מכל מקום בשדה.  
 ואם לאו, אולי כמו ה"סתם",  
 אין קיום מצוות פאה אלא מתן  
 של הפקר בלבד.

(4) לפי רבן גמליאל, כדי  
 לצאת ידי חובת תפילה חייב  
 אדם לומר את כל י"ח הברכות  
 של התפילה במלואן כל יום.  
 (5) לפי ר' יהושע ניתן  
 להגיד "מעין שמונה עשרה",  
 כלומר קיצור של התפילה, או  
 אולי רק את חתימות הברכות.  
 (6) לפי ר' עקיבא, אם אדם  
 יודע להגיד הכל היטב -  
 "תפילתו שגורה בפיו" -  
 שיגיד, ואם לאו, שיגיד את  
 הקיצור.

(7) ר' אליעזר מציע את  
 האפשרות שבכלל אין אדם חייב  
 לומר את התפילה כל יום  
 (כלומר אין חובה לעשותה  
 קבע), אלא רק בעת שהוא מרגיש  
 שתפילתו היא באמת תחנונים.

לפנינו דוגמה מן המשנה, המקור הראשוני של התורה שבעל־פה, לגישות שונות בתוך התורה שבעל־פה. הגישות השונות הן גם בתחום הפרשנות וגם בתחום ההלכה למעשה. במשנה הראשונה אנחנו רואים גישות שונות למושג "פאה". הפירוש המילולי של המילה הוא קצה השדה. הדעות השונות מתייחסות לאפשרות של יציאה ידי חובת מצוות פאה (דהיינו המצווה להשאיר את קצה השדה לעניים) אם לא נותנים מן הקצה אלא ממקום אחר. ישנן שלוש גישות, והן מוכרות היום כגישה האורתודוקסית, הגישה הרפורמית, והגישה המסורתית (קונסרבטיבית). גם במשנה השנייה קיימות אותן גישות בקשר להלכה של תפילת העמידה. משניות אלו מראות שהגישות המוכרות היום אינן חדשות, אלא הן גישות שהתקיימו כבר בתחילת ימי התורה שבעל־פה.

### 39 תשעה ושלשים יום שהם חמישה שבועות וארבעה ימים בעומר

משנה מסכת שביעית פרק י  
(ג) פְּרוּזָבוּל אֵינוֹ מְשֻׁמֵּט. (1) זֶה אֶחָד מִן  
הַדְּבָרִים שֶׁהַתִּקּוּן הַלֵּל הַזֶּה. כְּשֶׁרָאָה  
שֶׁנִּמְנְעוּ הָעַם מִלְּהַלֹּות זֶה אֶת זֶה  
וְעוֹבְרִין עַל מֶה שֶׁכָּתוּב בַּתּוֹרָה (דְּבָרִים  
טו) הַשֹּׁמֵר לֹא פֶן יִהְיֶה דְבָר עִם לְבַבָּךְ  
בְּלַעַל וְגו', הַתִּקּוּן הַלֵּל פְּרוּזָבוּל: (2)

משנה מסכת הוריות פרק ג  
(ח) פָּהוּ קוֹדֵם לְלוּי, לְלוּי לְיִשְׂרָאֵל, יִשְׂרָאֵל  
לְמִזְבֵּחַ, וּמִמִּזְבֵּחַ לְנֶתִין, וְנֶתִין לְגֵר, וְגֵר  
לְעֶבֶד מִשְׁחָרָר. (3) אֵימָתִי, בְּזִמּוֹן שֶׁכֶּלֶן  
שׁוֹיֵן. אֲבָל אִם הָיָה מִמִּזְבֵּחַ תִּלְמִיד חֶכֶם  
וְכֵהֵן גְּדוֹל עִם הָאֶרֶץ, מִמִּזְבֵּחַ תִּלְמִיד חֶכֶם  
קוֹדֵם לְכֵהֵן גְּדוֹל עִם הָאֶרֶץ: (4)

(1) לפי התורה, בשנת שמיתה  
מתבטלים החובות, והמלווה  
אינו רשאי להמשיך לגבות את  
החוב על ההלוואה שנתן אחרי  
השנה השביעית. אבל אם  
ההלוואה נעשית כפרוזבול,  
שהוא סוג של כתיבת חוזה  
ההלוואה, אין שנת השמיטה  
מבטלת אותו.

(2) זהו דבר שתיקן הלל.  
תקנה כמות כחקיקה, חוץ מן  
הפרשנות של התורה. הלל תיקן  
את תקנת הפרוזבול כשראה  
שאנשים הפסיקו להלוות לעניים  
כשהתקרבה שנת השמיטה, וכך  
עברו על מצווה אחרת בתורה -  
המצווה לפתוח את ידך לעני  
כדי לתמוך בו.

(3) משנה זו קובעת את סדר  
העדיפויות של החברה  
בהתייחסויות לקבוצות שונות  
של בני־אדם לפי תורשתם או  
מוצאם. למשל, כשאין די כסף  
לפדות את כל היהודים שנלקחו  
בשבי וצריכים להחליט את מי  
לפדות ראשון.

(4) אבל הסדר הזה, אומרת  
המשנה, הוא בתנאי שכולם  
שווים כתלמידים של התורה.  
ואילו חשיבותו של מעמד בסדר  
העדיפויות היא משנית לעומת  
זכויות שאנשים רכשו על-ידי  
לימוד תורה. (ראה את הפירוש  
בעמוד הבא)

במשנה הראשונה אנחנו לומדים שהתורה שבעל־פה כללה כלים מיוחדים שהשימוש בהם היה הביטוי הגדול ביותר של אחריות החכמים בכל דור, וגם של השותפות שלנו ביצירת התורה. הכלי הנלמד כאן נקרא "תקנה". לא זו בלבד שקיים אישור לפרש את התורה פירושים שונים ומגוונים, אלא שמכאן אנו למדים שבידי החכמים יש אפילו כוח להתקין "חוקים חדשים" במקום פרשנות גרידא. בדורות של התורה שבעל־פה הותקנו בכל דור תקנות רבות על-ידי חכמים שונים. התקנה פועלת כמעין "חקיקה חדשה", ומאפשרת את התאמת התורה לחיי הדור ולהבנות חדשות ומהפכות בידע, במקום שפרשנות אינה מסוגלת להתאים כך את התורה. אין ספק שהרקע לתקנה של הלל היה העקרונות המנחים של צדקה וחסד. ההלכה שהתבססה על פירוש מילולי של התורה שבכתב, במקום לקדם את העקרונות שלעיל, פגעה ברוח התורה, משום שהזמנים השתנו והכלכלה החברתית השתנתה. כשהלל ראה שיש התנגשות בין התורה שבכתב ובין העקרונות המנחים, הוא השתמש בכלי התקנה כדי לקיים את העקרונות המנחים.

המשנה השנייה מלמדת על שינוי בתפישת ההלכה מן הכתוב בתורה שבכתב ומן המקובל עד לזמן המשנה הזאת. היא גם "מתקנת" את הגישה הנתונה בתורה ויוצרת גישה חדשה. מכאן ואילך נקבע המעמד החברתי של יהודי על־פי לימוד תורה ולא על־פי תורשה או ייחוס משפחתי. הרעיון הזה הוא מהפכה חברתית אמיתית, המעניקה לכל יהודי את האפשרות לקבוע את מעמדו בהתאם להישגיו בלימוד תורה, ועושה את החברה לנגישה לכל אחד. הרעיון מדגיש את הערך העליון של תלמוד תורה כדרך היהדות. כאן גם נראית ברור האפליה שתהיה קיימת נגד נשים, ש"פטרו" אותן מחובת תלמוד תורה. בימינו אנחנו דוגלים בשוויוניות בעניין הזה, וברור שזוהי דרך הצדק.

## 40 ארבעים יום שהם חמישה שבועות וחמישה ימים בעומר

משנה מסכת כריתות פרק א  
(ז) האשה שיש עליה ספק חמשה זיבות  
וספק חמשה לידות מביאה קרבן אחד,  
ואוכלת בזבחים, ואין השאָר עליה  
חובה. (1) חמש לידות ונדאות, חמש  
זיבות ונדאות, מביאה קרבן אחד,  
ואוכלת בזבחים, והשאָר עליה חובה. (2)  
מעשה שעמדו קנים בירושלים בדינרי  
זהב. (3) אמר רבן שמעון בן גמליאל,  
המעון הזה לא אליו הלילה, עד שיהיו  
בדינרין. (4) נכנס לבית דין ולמד, האשה  
שיש עליה חמש לידות ונדאות, חמש  
זיבות ונדאות, מביאה קרבן אחד,  
ואוכלת בזבחים, ואין השאָר עליה  
חובה. ועמדו קנים בו ביום ברבעתים: (5)

(1) לפי התורה אישה שילדה  
חייבת להביא קרבן למקדש. אבל  
אם היו לה כמה ספק לידות,  
היא מביאה קרבן אחד בלבד.  
(2) אם היו לה לידות  
ודאיות, ואין באפשרותה להביא  
קרבן אחרי כל לידה, היא  
יכולה להביא קרבן אחד, אבל  
עליה להביא את הקרבנות  
הנוספים בהמשך הזמן. נשים  
רצו כנראה להביא את כל  
הקרבנות בבת אחת וכך לפרוע  
את כל חובן. לצורך זה רצו  
לקנות את הקרבן הזול ביותר -  
קן של ציפורים.  
(3) כנראה כך נוצר ביקוש  
גדול מאוד לקינים מצד נשים  
שבאו לשלם חוב של כמה לידות.  
סוחרי הקינים הפקיעו את  
מחיריהם, כי ידעו שאנשים  
ישלמו יותר כדי שלא יצטרכו  
לחזור שוב ושוב לירושלים -  
מסע שהיה קשה ויקר מאוד  
בימים ההם.  
(4) רבן שמעון בן גמליאל  
נשבע שלא ינוח עד שהמחירים  
ירדו בעשירית.  
(5) איך עשה זאת? הוא נכנס  
לבית המדרש ולימד הלכה נגד  
המשנה - "הוראת שעה" - שבה  
הוא אומר שהחובה אינה נשאת  
על האישה אחרי קרבן אחד. מיד  
ירדו המחירים אל מתחת לדינר  
פשוט, ירידה גדולה פי ארבעה  
ממה שהוא ביקש.

במקור הזה ישנה דוגמה של עוד כלי בידי החכמים, כלי שדומה ל"תקנה". הכלי נקרא "הוראת שעה", דהיינו הוראה חד־צדדית של רב, שיכול אפילו לבטל הלכה קיימת. ושוב, הסיבה לכך היא שהעקרונות המנחים של חסד וצדק נפגמים. במקרה זה הוראת השעה ניתנת על־ידי נשיא הסנהדרין. ברור שהוראה זו באה לתקן עוול חברתי בתחום של עבודת ה'. ההלכה היתה שאישה שיולדת חייבת להביא קרבן לבית המקדש. אבל אם אין האישה יכולה להביא קרבן מיד, ובינתיים היו לה עוד הריונות ולידות, היא נשארת חייבת חוב גדול של הבאת קרבנות. לאנשים לא עשירים הקרבן הזול ביותר היה קן של ציפורים. עול החוב בוודאי מעיק יותר על אישה ענייה. כדי להקל עליה קבעה ההלכה שאישה שיש עליה חוב של חמש לידות, למשל, יכולה להביא קרבן אחד של קן, והשאר יישארו עליה כחובה. זוהי מעין שיטה של "תשלומים". ייתכן שנשים עניות היו באות לאחר לידות רבות להחזיר את חובן, וסוחרי הקינים הפקיעו את מחיריהם. רבן שמעון בן גמליאל הורה הוראת שעה שביטלה את החוב הנוסף, ולימד שדי בקרבן אחד כדי לצאת ידי חובת כל הלידות! הוא עשה זאת מתוך ידיעה ברורה שהדבר יגרום להורדת מחיר הקינים וכך יקל על העניים. פועלו של רבן שמעון היה נועז, במיוחד בהתחשב בכך שהוא שינה את ההלכה בתחום של עבודת ה' במקדש. המשנה מסיימת בהודעה שהוראתו של רבן שמעון בן גמליאל הביאה לתוצאה הרצויה.



## 41 אחד וארבעים יום שהם חמישה שבועות ושישה ימים בעומר

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח עמוד א  
דתנן: בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש, אמר להם: מה אני לבוא בקהל? (1) אמר לו רבן גמליאל: אסור אתה לבוא בקהל; אמר לו רבי יהושע: מותר אתה לבוא בקהל. (2) אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר (דברים כג, ד) "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'?" (3) אמר לו רבי יהושע: וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין? כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות, (4) שנאמר (ישעיהו י, יג), "וְאָסִיר גְבוּלַת עַמִּים וְעִתּוֹדוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתֵי וְאוֹרִיד כְּבִיר יוֹשְׁבֵימָה", וכל דפריש - מרובא פריש. אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר (ירמיהו מט, ו), "וְאַחֲרֵיכֵן אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּת בְּנֵי־עַמּוֹן נְאֻם ה' - וכבר שבו. 5 אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר (עמוס ט, יד), "וְשָׁבְתִי אֶת־שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל" - ועדיין לא שבו. מיד התירוהו לבוא בקהל. (6)

(1) יהודה, שבמוצאו הוא עמוני, רוצה להתגייר. הוא שואל את החכמים אם מותר לו לעשות זאת.  
(2) כפי שהיינו מצפים, יש דעות שונות בנושא.  
(3) רבן גמליאל אוסר עליו להתגייר, והוא מבסס את דעתו על פסוק מפורש בתורה שאסור לאיש עמוני להתקבל כיהודי, "לבוא בקהל".  
(4) ר' יהושע מתיר ליהודה לבוא בקהל, והוא מבסס את דעתו על שינוי המציאות: היום אי אפשר לקבוע מי שייך לעם העמוני של ימי התורה, כי בעקבות מלחמותיו של המלך סנחריב התערבבו כל האומות. והיות שאי אפשר לקיים את חוק התורה בוודאות, מותר ליהודה לבוא בקהל.  
(5) ואילו לדעת רבן גמליאל חזרו בני עמון משעבוד סנחריב והם יושבים בארצם.  
(6) עונה ר' יהושע ואומר: אבל בני ישראל לא שבו כולם, וכל עוד אין גאולתם שלמה, גם גאולת עמון אינה שלמה. מיד קיבלו את יהודה.

גם במקור זה משנים החכמים דבר שכתוב בתורה. עילת השינוי היא המקרה של איש שרוצה להתגייר, ולכאורה התורה אוסרת עליו לעשות זאת. במקרה זה הכלי שמאפשר שינוי רדיקלי מלשון התורה שבכתב נראה ככלי פרשני, אבל אין זה כך. הכלי הוא, בניסוח המסורת המאוחרת יותר, "שינוי העיתים". מאחורי ביטוי אפרורי זה עומד עקרון גדול וחשוב, והוא שנצחיות התורה אינה בכך שאין היא משתנה, אלא בכך שהיא מתאימה לכל מצב, אפילו למצב שונה מזה שבו היא כתובה. זאת אומרת, הטקסט של התורה שבכתב לא משתנה, אבל היישום של הטקסט הזה, על-ידי התורה שבעל-פה, יכול להתאים את התורה למצבים שונים. בדוגמה שלפנינו, "עמוני" בתורה שבכתב אינו "עמוני" בזמנו של ר' יהודה. מדוע? כי קרה משהו בהיסטוריה, היה "שינוי בעיתים". ה"עמוני" שרוצה להתגייר חושש מאוד שאולי לא יכולים לקבל אותו לעם ישראל. הרצון להיענות לבקשתו הוא ברור, והמניע לשינוי הוא ההבנה שהאיש הזה טובל. גם הסיבה להצדקת השינוי של הכתוב בתורה שבכתב מאלפת, והיא שהמציאות שעליה מתבסס הכתוב בתורה אינה קיימת עוד. העמים הנזכרים לא קיימים עוד, או לפחות התערבבו כל-כך בעמים אחרים עד שהיום אי אפשר לזהות את העם העמוני באופן ברור. כאשר המציאות שעליה התורה מתבססת משתנה עד כדי כך שאי אפשר ליישם את הכתוב בגלל חוסר הוודאות שהיישום יהיה נכון, אפשר לפרש את הפסוקים באופן אחר. גם התוצאה מונחית על-ידי עקרונות החסד והצדק, ומשמעותה היא להרחיב את האפשרויות ולאפשר לבני-אדם להיות חלק מעם ישראל וללמוד תורה.

משנה מסכת פסחים פרק א  
 (א) אור לארבעה עשר בודקין את החמץ  
 לאור הנר. (1) כל מקום שאין מכניסין  
 בו חמץ אין צריך בדיקה. (2) ולמה אמרו  
 שתי שורות במרתף, מקום שמכניסין בו  
 חמץ? בית שמאי אומרים, שתי שורות  
 על פני כל המרתף. ובית הלל אומרים,  
 שתי שורות החיצונות שהן העליונות: (3)  
 (ב) אין חוששין שמא גררה חלדה מבית  
 לבית וממקום למקום, דאם כן, מחצר  
 לחצר ומעיר לעיר, אין לדבר סוף: (4)

(1) משנה זו קובעת בדיקת  
 חמץ ערב חג הפסח לאור הנר.  
 הבדיקה נעשית מפני שלפי  
 התורה אסור שיימצא אפילו שמץ  
 של חמץ בכל הבית בפסח. איסור  
 החמץ הוא חמור מאוד, לכן  
 הבדיקה נעשית עם נר.  
 (2) על אף האיסור החמור, יש  
 הגיון של מציאות, ולכן כל  
 מקום שלא הכניסו בו חמץ בכלל  
 במשך השנה אינו צריך בדיקה.  
 (3) כששואלים על בדיקה  
 במרתף שיש לו שורות של  
 אחסון, ההנחה היא ששם  
 מכניסים חמץ.  
 (4) ואף על פי כן אין  
 חוששים שאחרי הבדיקה איזו  
 חיה גרה חמץ בחזרה אל המקום  
 שנבדק. אחרי שבדקו אין צורך  
 לחזור ולבדוק. אחרת "אין  
 לדבר סוף".

גם המקור הזה קובע עקרון חשוב מאוד, כלי נוסף בתהליך ההלכתי. נדמה שבדברי הלכה, בתחום של קיום מצוות ה', המטרה היא להגיע לשלמות מוחלטת. אולם משנה זו מבהירה שצריך לקיים את ההלכה עלפי מציאות העולם, ואין אפשרות לדרוש שלמות מוחלטת. הכלל "אין לדבר סוף" הוא כלי חשוב מאוד, כי הוא קובע את העקרון שיש לעשות מאמץ הגיוני ומציאותי כדי לקיים את המצווה. מכאן גם ניתן להבין שהחמרה יתירה אינה ערובה לקיום "רצוי" יותר של המצווה. אפילו בעקרון של איסור חמץ בפסח, הנושא של המשניות, כאשר בהלכה החמץ אסור ב"כלשהו", דהיינו כל חלקיק שהוא, באה המשנה ומיישמת את העקרון ע"אין לדבר סוף". אם באשר לדבר שהוא מוחלט, כמו איסור חמץ בפסח, קובעים את הכלל הזה, על אחת כמה וכמה שכך הדבר במה שנוגע לדברים אחרים. אין זה אומר שאפשר להקל ראש בקיום מצוות. אדרבה, מכאן אנו למדים שחייבים לבדוק ולקיים היטב את המצווה. עם זאת אין לחשוש מפני מצבים לא־צפויים ולחשוב שאין אפשרות לקיים את המצווה באמת. בסופו של דבר, כלל זה נותן לאדם את ההרגשה שאפשר לקיים את המצוות בדרך מציאותית ולפי הדרישות הרגילות שהן דורשות, בלי הגזמות ובלי החמרה יתירה או קפדנות קיצונית.

## שישה שבועות ויום אחד בעומר

1) התורה מצווה על כל משפחה להביא קרבן אישי, קרבן הפסח, שאותו אוכלים בני המשפחה יחד בליל החג. ברור שקרבן ציבור דוחה את השבת, אבל נעלמה ההלכה לגבי קרבן הפסח, שהוא קרבן אישי של כל משפחה, אם קרבן הפסח דוחה את השבת או לא.

2) אמרו לבני בתירא שיש אדם אחד שעלה מבבל ללמוד תורה ושמו הלל, והוא בוודאי יודע. הלל אמר שקרבן הפסח דומה לקרבנות הציבור הנקראים "תמיד", שהם דוחים שבת, ולכן גם הוא דוחה שבת. הם רוצים לדעת איך הוא יודע שהם דומים.

3) אמר הלל: צריך ללמוד זאת מן המילה "מועד", שכתובה גם בקרבן התמיד וגם בקרבן הפסח. המילה באה ללמד אותנו שאסור לדחות את מועד הקרבנות, ולכן גם בשבת מותר להקריב.

4) ויש גם הגיון של קל וחומר: אם התמיד, שהוא קל, מפני שאין עמו עונש כרת, דוחה את השבת, על אחת כמה וכמה קרבן פסח, שהוא חמור מפני שיש עמו עונש כרת, דוחה את השבת.

5) מיד עשו את הלל נשיא ושאלו אותו הרבה שאלות. הוא נזף בהם ואמר שאילו למדו משמיעה ואבטליון, כמו שהוא למד, היו יודעים הכל.

6) על שאלה אחת הלל אומר שגם הוא שכח מה לעשות: אם מישהו שכח להביא את הסכין של השחיטה מערב שבת, האם אפשר להעבירו לתחום ירושלים בשבת. תשובתו מלמדת שהחכמים הסתכלו גם על מה שהעם עשה. זאת אומרת, הם למדו הלכה מתוך פתרונות שהיהודים עצמם נתנו לבעיות בשטח. ואמנם הלל אומר, אחרי שהוא רואה מה העם עושה, שכך למד משמיעה ואבטליון.

## 43 שלושה וארבעים יום שהם

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף סו עמוד א

גמרא. תנו רבנן: הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת או לא. 1) אמרו: כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת או לא? אמרו להם: אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת או לא. שלחו וקראו לו. אמרו לו: כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת או לא? אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת? והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת.

2) אמרו לו: מנין לך? אמר להם: נאמר "מועדו" בפסח, ונאמר (במדבר כח, ב) "מועדו" בתמיד. מה "מועדו" האמור בתמיד דוחה את השבת, אף "מועדו" האמור בפסח דוחה את השבת. 3) ועוד, קל וחומר הוא: ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת? 4) מיד הושיבוהו בראש ומינהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם - עצלות שהיתה בכם, שלא שימשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. 5) אמרו לו: רבי, שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן, בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון. 6)

כאן מתגלה כלי נוסף בתהליך ההלכה - מנהג העם. כלי זה יש לו כמה וכמה פנים. פן אחד, כמו במקור של היום, הוא המנהג שהעם נוהג לעצמו, גם אם מקור המנהג אינו ידוע ואינו נובע מתוך פרשנות ברורה של התורה שבכתב. פן זה מתקבל כ"קדושה" באורחות חייו של העם. פן נוסף של כלי זה הוא הכלל "ש"אין גוזרים גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה". עוד פן הוא הכלל "פוק חזיה" - לך בדוק מה הציבור עושה, או בהשפעתו של הפן השני - לך בדוק מה הציבור מוכן לקבל. עוד פן של כלי זה מתבטא בכלל "מוטב שיהיו שוגגים ולא מזידים", דהיינו, לא טוב לפסוק הלכה שהציבור לא יקיימה, כי אז הרבנים עושים את כל הציבור חוטאים במזיד. מוטב שהרבנים יחשבו כי ההלכה היא כפסיקתם אך לא יורו כך לציבור, ואז הציבור לא יימצא בגדר של חוטאים במזיד. זהו פן נוסף של בחינת יכולתו או נכונותו של הציבור לקיים פירוש זה או אחר של ההלכה. בכל מקרה, לציבור יש מעמד בקביעת ההלכה, יש לו תפקיד כאילורבני בתהליך של יצירת התורה שבעל־פה. במקור זה משתלבים כמה נושאים אחרים שכבר למדנו: דעות שונות, מנהגים שונים, דחיית שבת כהוכחה לחשיבותו של מנהג. ויש עוד נושא במקור הזה: חשיבות המנהג של כלל ישראל, והסתמכות עליו כמקור לקביעת ההלכה.

#### 44 ארבעה וארבעים יום שהם שישה שבועות ושני ימים בעומר

- המאירי על מסכת פסחים דף נא עמוד א
- ... שעושים מחמת הלכה ואחרים חולקים עליהם מכח הלכה גם כן. (1) יש צדדים שהללו עושים כדבריהם והללו עושין כדבריהם, ואפילו אלו בפני אלו, ואפילו בני העיר זה עם זה. (2) וכמו שאמרו ביבמות יד ע"ב על בית שמאי ובית הלל: בית שמאי עושים כדבריהם ובית הלל כדבריהם, ונוהגים אהבה וריעות ביניהם זה בזה, (3) כמו שיתבאר שם. וכבר הארכנו בדינין אלו הרבה בפירושו ובקצת שאר חיבורינו:
- (1) המאירי מפרש לנו כאן את הגישה שלמדנו עד עתה באופן כללי. המצב הוא שיש מי שנוהגים על-פי פירוש ההלכה שלהם, ואילו אחרים עושים משהו אחר, מכוח ההלכה, לפי פירושם שלהם.
- (2) הדבר הזה מותר, אפילו באותה עיר.
- (3) המאירי מדגיש שהמצב הזה יכול לקרות כאשר אנשים נוהגים זה בזה באהבה וברעות. כלומר, היחס חשוב יותר מן ההלכה. אם היחס קיים, הלכות שונות יכולות לנהוג באותו זמן באותו מקום.

מקור זה מלמד שהגישה אל ההלכה המתפתחת והפלורליסטית שלמדנו התקבלה כהלכה אצל הראשונים, במקרה זה המאירי. המאירי מדגיש פה את העקרונות המנחים שלו בתוך התהליך ההלכתי, והם עקרונות הכרחיים שבאמצעותם התהליך יכול להתקיים. מדובר כאן בעמדות חברתיות או פסיכולוגיות שאמורות להנחות את היחס בין כל העוסקים בתהליך ההלכתי, במיוחד בהתחשב בכך שיש בתהליך הרבה דעות והרבה פסקים. המאירי מדגיש שהעמדות הללו חייבות להיות חלק מן המציאות הזאת, כדי שהיחסים של אהבה ורעות בין היהודים העוסקים בתלמוד תורה ופיתוח ההלכה יתקיימו למעשה. לי נדמה שהכוונה היא לאהבת התורה, כלומר: צריך לאהוב את גישתו של האחר לתורה ולרעות, לתפוש את האחר כרֵע, כמי שאוהב תורה כמוך. נימוקו של המאירי הוא ששני הצדדים עושים את דבריהם על סמך ההלכה. אמנם ההלכה היא לפי הפירוש שלהם, אבל כל עוד הם משתמשים באותה תורה שבכתב, באותם כלי פרשנות ובאותם כלים נוספים שזכרו כאן, כולם פועלים מתוך ההלכה, ולכן דרושה הסתגלות לעמדה של אהבה ורעות.



## 45 חמישה וארבעים יום שהם שישה שבועות ושלושה ימים בעומר

שמואל א פרק א  
(כז) אֶל הַנֶּעֶר הַזֶּה הַתְּפַלְלָתִי וַיִּתֵּן ה' לִי  
אֶת שְׂאֵלְתִי אֲשֶׁר שְׂאֵלְתִי מֵעֵמוּ:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לא עמוד  
ב

"אל הנער הזה התפללתי". אמר רבי  
אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו  
היה, (1) שנאמר: "וישחטו את הפר  
ויביאו את הנער אל עלי". משום  
ד"וישחטו את הפר" הביאו הנער אל  
עלי? אלא אמר להן עלי: קראו כהן,  
ליתי ולשחוט. (2) חזנהו שמואל דהו  
מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו:  
למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט?  
שחיטה בזר כשרה! (3) אייתוהו לקמיה  
דעלי, אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה:  
מי כתיב "ושחט הכהן"? "והקריבו  
הכהנים" כתיב! מקבלה ואילך מצות  
כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. (4)  
אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו,  
מורה הלכה בפני רבך את - וכל המורה  
הלכה בפני רבו חייב מיתה. (5) אתיא  
חנה וקא צוחה קמיה: "אני האשה  
הנצבת עמכה בזה" וגו'. (6) אמר לה:  
שבקי לי דאענשיה, ובעינא רחמי ויהיב  
לך רבא מיניה. (7) אמרה ליה: "אל  
הנער הזה התפללתי". (8)

(1) שמואל הואשם בחטא חמור -  
שהורה הלכה בפני רבו, כלומר  
סתר את דברי רבו בענייני  
הלכה בנוכחותו. על הדבר הזה  
הוא חייב מיתה.  
(2) למה הביאו את הנער אל  
עלי הכהן בזמן שחיתת הפר?  
הסיפור היה כך: עלי הורה  
לאנשים להמתין עד שיבוא כהן  
לשחוט את הפר שלהם.  
(3) שמואל ראה שהם מחכים  
לכהן שיבוא לשחוט, וקבע, נגד  
פסקו של עלי, שלא צריך לחכות  
לכהן, כי כל אדם שאינו כהן,  
"זר", רשאי לשחוט את קרבנו.  
אין הוא יכול להקריב את  
קרבנו, אבל אין זו חובה  
שדווקא כהן ישחט את הקרבן.  
(4) מיד תפשו את שמואל  
והביאוהו לפני עלי. הוא  
מסביר לעלי איך, לפי פסוקי  
התורה, ברור שאין צורך בכהן  
לשחיטה. לכהן זקוקים רק  
מקבלת הקרבן השחוט והלאה.  
(5) עלי מסכים שפסקו של  
שמואל הוא נכון, אבל כיוון  
שהורה את הלכתו בפני רבו,  
הוא חייב מיתה.  
(6) חנה זועקת אל עלי  
ואומרת שזהו הילד של הנס,  
שה' נתן לה אותו כמענה  
לתפילתה.  
(7) עלי עונה: אם כן, ה'  
יתן לך הרבה בנים אחרים.  
(8) חנה אומרת שהיא התפללה  
אל הנער הזה דווקא, שזהו  
אופיו. (ראה את הפירוש בעמוד  
הבא)

מקור זה הוא דוגמה מאלפת מן המדרש כיצד אמור לפעול תהליך התורה שבעליפה, ההלכה. המקור כולל פרשנות הלכתית על התורה שבכתב, פרשנות שמהווה שינוי מן הפירוש שהיה מקובל על הסמכות הדתית. כל מי שלומד תורה, אפילו נער, מסוגל לפרש את התורה. ואולם כדי למנוע אנדרלמוסיה יש לרשות הזאת גם גבולות. הכלל הוא "אין תלמיד רשאי להורות הלכה בפני רבו". כדי להדגיש את חומרתו של מעשה זה נקבע עונש מוות למי שעובר על הכלל. אבל יחד עם הדוגמה של פרשנות שמשנה את ההלכה הקיימת באים פה לידי ביטוי חזק העקרונות המנחים של צדק, חסד, תמיכה בחיי הזולת ואיסור לנצל את הזולת. הפרשנות של הנער מקדמת את העקרונות הללו, ולכן היא מהווה דוגמה לתהליך כולו. היא גם חושפת את הנהגה הדתית שלא מיישמת עקרונות אלה. פה הדגש הוא על הנהגה דתית וקיום הלכה שעוזרת לאנשים להתקיים, שמקילה על חייהם, שמקרבת אותם לעבודת ה' ומשתפת אותם בה בלי לזלזל בהם. חנה מתגאה בבנה ואומרת שתפילתה היתה לא סתם לבן, אלא לבן כזה, שלא מפחד מן הממסד הדתי ומוכן להיאבק במי שרוצים להרחיק בני-אדם מעבודת ה', ופונה ישירות לבני-אדם כדי לקרבם.

## 46 שישה וארבעים יום שהם שישה שבועות וארבעה ימים בעומר

- תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף קב עמוד א
- ...רב אשי אוקי אשלשה מלכים. אמר: למחר נפתח בחברין. (1) אתא מנשה איתחזי ליה בחלמיה. אמר: חברך וחבירי דאבוך קרית לן? מהיכא בעית למישרא המוציא? (2) אמר ליה: לא ידענא. אמר ליה: מהיכא דבעית למישרא המוציא לא גמירת, וחברך קרית לן? (3) אמר ליה: אגמריה לי, ולמחר דרישנא ליה משמך בפירקא. (4) אמר ליה: מהיכא דקרים בישולא. (5) אמר ליה: מאחר דחכימתו כולי האי, מאי טעמא קא פלחיתו לעבודה זרה? (6) אמר ליה: אי הות התם - הות נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי. (7) למחר אמר להו לרבנן: נפתח ברבוותא. (8)
- (1) ר' אשי היה רגיל להסביר את המשנה על שלושה מלכים שאין להם חלק בעולם הבא, שלפי המקרא הם היו מלכים רעים. פעם אחת הפסיק את השיעור לפני הסברו על המלכים ואמר: "מחר נפתח את השיעור עם ה"חבֵרה". לשוננו העממית הביעה את זלזולו במלכים. (2) באותו לילה הופיע לר' אשי בחלומו מנשה, אחד המלכים. הוא נזף בו על זלזולו ושאל אותו אם הוא יודע את ההלכה, מניין לוקחים חלק מן הלחם כדי לברך עליו את ברכת המוציא לחם מן הארץ. (3) שוב נזף בו מנשה ואומר לו: אינך יודע הלכה זו ואתה מזלזל בנו כ"חבֵרה". יש כאן אירוניה, כי המילה "חֵבֵר" משמשת גם ככינוי לרבנים שלומדים הלכה ביחד. (4) רב אשי מבקש ממנשה ללמדו הלכה זו, ומבטיח ללמד את ההלכה בשמו. (5) מנשה אומר שלוקחים את הלחם מאיזור הקרום של החוץ יחד עם הבצק. (6) עכשיו ר' אשי תמה: אם מנשה ידע הלכה, סימן שלמד תורה, ואיך זה עבד עבודה זרה? (7) ענה מנשה: אילו היית שם היית מרים את שולי גלימתך כדי לרוץ אחרי. (8) למחרת פתח ר' אשי את שיעורו ואמר: היום נלמד על רבנינו. (ראה הפירוש בעמוד הבא)

כדי לקדם את תהליך ההלכה כפי שהסברנו אותו, כל חכם חייב בענווה גם במה שנוגע לדעותיו שלו וגם במה שנוגע לדעותיהם של אחרים. סובלנות כלפי הזולת, הימנעות משיפוט מהיר והימנעות מהרשעת אחרים - אלה הן המידות הדרושות כדי לקיים את ההלכה. זאת ועוד: החכם מתבקש לשים את עצמו במקום הזולת ולשאול את עצמו שאלות קשות, כגון איך היה הוא מתנהג באותו מצב, והאם מנקודת ההסתכלות של הזולת היה מגיע למסקנה אחרת. האם אין הגיונו או פרשנותו משכנעים, בהתחשב בדרך שהוא קורא את התורה? גם ממקור זה אנחנו לומדים שיהירות דתית אינה במקומה בגישה ההלכתית שלמדנו. אפילו המלך הרשע מנשה יכול ללמד את רב אשי תורה, ורב אשי חייב להכיר לו תודה ולהוקירו על כך. מעשה זה מלמדנו הרבה על הסובלנות כלפי אחרים, וכלפי הידיעה בתורה של כל יהודי. אפילו אם בסופו של דבר דוחים את גישת הזולת, לא יהיה זה נכון להניח שגישתו נובעת מרשעות או מכפירה בלבד. כמאמרו של הלל: "...אל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" (משנה מסכת אבות פרק ב משנה ד).

## 47 שבעה וארבעים יום שהם שישה שבועות וחמישה ימים בעומר

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לב עמוד  
ב

... ואמר רבי אלעזר: מיום שחרב בית  
המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל  
לאביהם שבשמים, (1) שנאמר (יחזקאל  
ד, ג) "ואתה קח לך מחבת ברזל ונתתה  
אותה קיר ברזל בינך ובין העיר".

איכה רבה (בובר) פרשה ד  
ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה. כתיב  
מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך  
(תהלים עט, לא), מזמור?! בכיה מבעי  
ליה! (2) אמר ר' אלעזר, משל למלך  
שעשה חופה לבנו, תיקן ביתו גיידה  
וסיידה וציירה. פעם אחת הכעיסו  
וסתרה, התחיל פדגוג יושב ומזמר. (3)  
אמר לו, המלך חרב ביתו ואתה יושב  
ומזמר, אמר להו, לכך אני מזמר ששפך  
חמתו על חופת בנו, ולא על בנו. (4) כך  
אמרו לאסף, הקב"ה החריב את מקדשו  
ואתה יושב ומזמר? אמר להם, לכך אני  
מזמר, ששפך הקב"ה חמתו על עצים  
ואבנים ולא על ישראל, הה"ד ויצת אש  
בציון ותאכל יסודותיה. (5)

(1) ר' אלעזר מלמד שבית  
המקדש היה כמו קיר ברזל  
שהפריד בין ה' ובין עם  
ישראל. המילה "נפסקה" פירושה  
נגמרה או הותרה. מובע כאן  
בחריפות הרעיון שכל אדם  
יכול להתקרב אל אלוהים דרך  
לימוד התורה וקיום המצוות,  
ללא פולחן ציבורי רשמי.  
(2) למה הקינה על חורבן  
ירושלים נקראת "מזמור"? מוטב  
היה לקרוא לה "בכיה",  
"בכיה לאסף"....  
(3) המשל של ר' אלעזר מלמד  
על יחס מתערער בין אב ובנו,  
עד כדי כך שהאב הורס את הבית  
שבנה לבנו. המחנך של בנו  
מתחיל לשיר בעת הריסת הבית.  
(4) כשהמלך שואל אותו למה  
הוא מזמר על הריסת בית בנו,  
עונה המחנך שהוא שמח שהמלך  
הוציא את זעמו על הבית, ולא  
על הבן עצמו.  
(5) גם בנמשל, אסף שמח  
שהקב"ה שפך את חמתו על הבית,  
לא על העם. גם כאן ברור שבית  
המקדש הוא אמצעי בלבד; אפשר  
להסתדר בלעדיו, יש דברים  
יותר חשובים.

מקורות אלה מתבטאים בחריפות נגד ממסד דתי שלא פועל על־פי השיטות והעקרונות שלמדנו עד כאן. "הדוגמה הרעה" היא בית המקדש עצמו. מובעת כאן גישה ביקורתית מאוד כלפי הממסד של בית המקדש. כמו במקורות הקודמים יש כאן נימה של שלילת המקדש, אבל כאן ההאשמה היא שהממסד, כיוון שלא היה מבוסס על העקרונות של קידום הצדק, החסד והצדקה ולא טיפח את רווחת החיים של היהודים, הפך את בית המקדש לבית היוצר מחיצה בין ישראל לבין ה'. במקום לקרב את היהודים אל ה', הוא הרחיק אותם ממנו. לעומת זאת, תלמוד תורה ודרך של קיום מצוות בשיטה הפלורליסטית היא דרך של התקרבות ישירה לה'. לפי המדרש השני, המקדש אינו אלא עץ ואבן, והביטוי הזה אפילו מרמז לעבודה זרה. לא המבנים חשובים לה' אלא ישראל - האנשים והלבבות שלהם.

1) הרמב"ם מסביר שבכל פעם שבמקרא מדובר במראה נבואה, הכוונה היא לחזון של הנביא או לחלום.

2) דבר זה אומר שלא היה מלאך של ממש, אלא הוא היה רק בשכלו או בדמיונו של הנביא - בין אם המקרא אומר במפורש שהיה מלאך ובין אם אנחנו מבינים כך את הסיפור.

3) הרמב"ם מביא שלוש דוגמאות מפורסמות: יעקב והיאבקותו עם איש שבסופו של דבר אנחנו מבינים שהיה מלאך, אברהם ששלושת אורחיו היו מלאכים, ובלעם.

4) הרמב"ן תוקף את דעת הרמב"ם בענין אברהם, ושואל איך האנשים אכלו בשר אם הם היו רק מראה. ואיך מספרת התורה על כל האירוע שבו שרה עשתה לחם וצחקה, וכו'. איך אפשר שכל זה היה מראה בלבד?!

5) ואם היאבקותו של יעקב היתה רק חלום, למה צלע יעקב אחרי שהתעורר? זה אומר שהיה שם מאבק ממשי.

6) הסיפור מרמז שהדברים היו באמת, ולכן אסור להבינם כמראות בלבד.

7) לבסוף טוען הרמב"ן כי דרך הנבואה היא שהדיבור הראשון הוא מאת ה', והשני בא על-ידי מלאך. כדוגמאות הוא מביא את בלעם ואברהם. הנביא יודע שהדיבור השני, דיבור המלאך, הוא אמיתי, מפני שהוא יודע את ההקשר והמערך של הנבואה, שכך היא פועלת.

הרמב"ם, מורה נבוכים חלק ב פרק מב "כבר בארנו שכל מקום שזכר ראיית מלאך או דיבורו, שאין זה אלא במראה הנבואה או בחלום, 1) בין שפורש הדבר ובין שלא פורש כמו שקדם, דע זה והבינהו מאד מאד. ואין הבדל בין אם יאמר הכתוב בהתחלה שהוא ראה המלאך, או שהיה פשט הדברים בהתחלה שהוא חשב אותו אחד מבני אדם ורק בסוף העניין נתברר לו שהוא מלאך. כיון שמצאת בתכלית הדברים שאותו אשר נראה ודבר היה מלאך, תדע ברור כי מתחילת העניין היה מראה הנבואה או חלום של נבואה 2).... וכך אני אומר גם בפרשת יעקב באמרו ויאבק איש עמו, שזה בצורת החזון כיון שנתבאר בסוף שהוא מלאך, והיא כמו פרשת אברהם אשר בה הקדים הודעה כללית "וירא אליו ה' וגו'" (בראשית יח, א).... וכל היאבקות והשיחה הללו במראה הנבואה. וכך פרשת בלעם כולה בדרך (ראה במדבר כב, כב) ודברי האתון, כל זה במראה הנבואה, כיון שנתבאר בסוף דבר מלאך ה' אלי... 3)

הרמב"ן: פירוש לבראשית יח, א "וירא אליו".... ובספר מורה הנבוכים נאמר כי הפרשה כלל ופרט, אמר הכתוב תחילה כי נראה אליו השם במראות הנבואה, ואיך היתה המראה הזאת.... זה סיפור מה שאמר במראה הנבואה.... ואם במראה לא נראו אליו רק אנשים אוכלים בשר, איך אמר "וירא אליו ה'", כי הנה לא נראה לו השם לא במראה ולא במחשבה, וככה לא נמצא בכל הנבואות, והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות ולא עשה אברהם בן בקר וגם לא צחקה שרה, רק הכל מראה. 4) ואם כן בא החלום הזה ברוב עניין כחלומות השקר, כי מה תועלת להראות לו כל זה, וכן אמר בעניין "ויאבק איש עמו" (בראשית לב, כה) שהכל מראה הנבואה. ולא ידעתי למה היה צולע על ירכו בהקיץ 5) ... אבל יחשוב [הרמב"ם] שהיו המעשים נעשים מאליהם והמאמרים בכל דבר ודבר מראה, ואלה דברים סותרים הכתוב, אסור לשומעם אף כי להאמין בהם 6) ... וכבר אמרו רבותינו בעניין בלעם שאמר "ועתה אם רע בעיניך אשובה ליי" (במדבר כב, לד), אני לא הלכתי עד שאמר לי הקב"ה "קום לך אתם" (במדבר כב, כ) ואתה אומר שאחזור, כך הוא אומנותו, לא כך אמר לאברהם להקריב את בנו ואחר-כך "ויקרא מלאך ה' אל אברהם ויאמר אל תשלח ידך אל הנער!" (בראשית כב, יב).... הנה החכמים מתעוררים לומר שאין הנבואה בדיבור הראשון שהזכיר בו השם שווה לדיבור השני שאמר בו שהוא על ידי מלאך, אלא שהוא דרך בנביאים שיצווה בנבואה ויבטל הצוואה במלאך, כי הנביא יודע כי דבר ה' הוא.... 7)

עד כמה יכולה להרחיק המחלוקת? איפה הגבול? מובאת מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, והיא מהווה שיא בלימודנו את הגישה של ריבוי דעות בתורה. זוהי מחלוקת מאלפת. גישת הרמב"ם אומרת שכל דבר בתורה שנראה כ"נס" או "אות", כלומר דבר שלא עולה בקנה אחד עם חוקי הטבע כפי שאנחנו מכירים אותם, הוא חלום או חזון ואינו מציאות כלל. הגישה האחרת, גישת הרמב"ן, אומרת שצריך להבין את הדברים באופן יותר מילולי. קיימת במסורת היהודית אמונה שכל המקרא הוא דבר ה', דהיינו אמת מילולית. אמונה זו היא סבירה רק כאשר כל המתואר במקרא קרה בדיוק כמו שמסופר. יש רגליים לאמונה זו, כי אם אדם מקבל שדבר אחד במקרא באמת לא קרה, או אפילו שדבר זה לא היה במציאות אלא הוא רק משל, למה לי בכלל לקבל דברי המקרא? זה מרשה לטעון שכל הדברים שמסופר עליהם במקרא לא קרו. לעומת גישה זו יש אמונה אחרת, המייחסת קדושה וחשיבות לדברי המקרא, אבל היא אומרת שמותר לבחון אותם על-פי הידע וההבנה של לומדי המקרא. לאמונה זו, אפילו אם אניע למסקנה שדבר מסוים במקרא לא היה ואינו אלא משל, אין זה פוסל את כל יתר המקרא ממעמדו, ואפילו לא פוסל את הדבר המסוים ממשמעותו הסמלית או הערכית. קשה לתאר הבדל קיצוני יותר מזה בין שתי דעות, והנה הן מוצגות בפי שניים מגדולי המחשבה היהודית.



## 49 תשעה וארבעים יום שהם שבעה שבועות בעומר

דברים כט, יב-יד

(יב) לְמַעַן הַקִּים-אֶתֶּךָ הַיּוֹם לֹא לְעַם וְהוּא יְהִי-לְךָ לְאֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר דָּבַר-לְךָ וְכַאֲשֶׁר נִשְׁפַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב :

(יג) וְלֹא אֶתְכֶם לְבַדְכֶם אֲנֹכִי כִּרְתֵּ-הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת-הָאֱלֹהִים הַזֹּאת :

(יד) כִּי אֶת-אֲשֶׁר יִשְׁנֶה פֹה עִמָּנוּ עִמְדַּד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֶת אֲשֶׁר אֵינָנו פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם : 1

הרב אליעזר אשכנזי "הרופא", ספר מעשי ה' חלק ב' פרק לא בלק

ואל ייחשב זה לי לרמות לבב בהכניסי ראשי בין ההרים הרמים האלה, 2 שלענני מה שנוגע לאמונת האדם נאמר בתורה פרשת נצבים "למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלוהים וגו', לא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת וגו' כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה וגו'". אם כן כל אחד מאתנו גם בנינו ובני בנינו אחרינו עד סוף כל הדורות אשר עברנו בברית ההוא שכרת עמנו כולנו... משועבדים לחקור בסתרי דברי תורה ולהישיר אמונתנו אליה על הצד היותר נכון אשר בחיקנו, 3 ולקבל האמת ממי שאמרו אחר שנדעהו, ולא תעיק סברת זולתנו בשגם קדמה לנו על-ידנו מלחקור, ואדרבה, ראוי לנו ללמוד ולקבל ממי שקדם לנו, שכשם שהוא לא רצה בקצת לקבל ממי שקדם לו ובקצתו בחר ואשר לא בחר הרחיקו מעליו, כן נאות עלינו לעשות כדבריהם. ואין ספק שלא אחד מהם שהיתה כוונתו בהיותו מחבר ספר לומר לכל הבאים קבלו דעתי, אבל כוונתו היתה ודאי הודעת דעתו לבד, כדי שהבאים אחריו יראו וכן יבחרו להם, 4 כי על-ידי קיבוץ רוב הדעות הנפרדות יבחן האמת. 5 וכן כוונתנו גם אנחנו, ולכך נאמר "אמו מארץ תצמח" (תהלים פה, יב). ואחרי נתאמת אלינו שכן היתה כוונת הקודמים לנו יאות לנו להשלים כוונתם ולחקור עד מקום שיד שכלנו מגעת. ובשגם בהיותנו חוקרים ודורשים בסתרי התורה ובאהבתה נשגה כמו שנאמר "שגיאות מי יבין" (תהלים יט, יג), לא לחטאת ייחשב כאשר כוונתו לשם שמים, 7 אבל אשמים אנחנו כאשר נתרשל מלחקור בסתרי תורתנו באמרנו כבר אריות גברו ונקבל דבריהם כפי מה שהם ואפילו שהם חלוקים בדבריהם, על כל אחד נאמר מי יחלוק על הארי הזה, ועל הדרך הזה נניח הקודמים לנו חלוקים בעיסתם באמרנו פן ירוצו את גולגלתנו, שאין ספק כי כל עושה אלה עליו נאמר "אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח" (משלי כב, יג). 8 אבל נאות לנו לחקור ולעיין בעין שכלנו ולכתוב דעתנו לתועלת לבאים אחרינו, אם שישכימו לדעתנו ואם שישלקוהו ולא יבחרו בו לטעם נכון אצלם לא נתגלה אלינו, הרי לעולם יקבל תועלת בהודעת דעתנו, על דרך זה היתה ודאי כוונת כל הקודמים שכתבו דבריהם לתועלת לבאים אחריהם... וכתבתי כל זה לך מפני ראותי בדורות הללו כי רבו האנשים ההולכים בדרך זה מפני עצלותם או יראתם והיא ישרה בעיניהם, שאתה לא תבחר ולא תקרב דרך זה אליך, אבל התאמץ לעלות ולהבין סתרי תורתנו בענייניה ומה שתאמין בהם, ואל יבהילוך שמות הגדולים אשר בארץ כאשר תמצאם חלוקים באמונה ההיא, וחקור ובחר כי לכך נוצרת וניתן לך השכל ממרומים וזה יועיל לעצמך, ואם תרצה להועיל גם הבאים אחריך תבחר דעותיך ותכתבם על ספר בדיו, כי בין אם תשיג השגה מתקבלת ותבחין או בלתי מתקבלת, לעולם יהיה תועלת למשכיל, ואם יהיה נזק לבלתי משכיל לא תחוש לו, שאין לך אשם בזה אחרי היות כוונתך לשם שמים. 9

1 התורה מסבירה מהו

טיב הברית בין ה' ובין עם ישראל בנוגע לקבלת התורה: הברית היא נצחית, וגם מי שלא היו בסיני ביום מתן תורה כלולים בה.

2 "הרופא" מתכוון

להכרעתו במחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן שלמדנו אתמול.

3 הוא מסביר שמשמעות

הברית עם כולנו היא שעל כל כל אחד ואחד מוטלת אחריות אישית לחקור ולהבין את כל התורה כמיטב יכולתו - על-פי שכלו. לכן כאשר הוא כותב את דעתו על העניין הוא רק מקיים את חובתו ואחריותו כלפי הברית.

4 אנחנו צריכים ללמוד מה שקדם לנו, ולקבל מה שנראה לנו כאמת, אבל עלינו לבחור לפי הבנתנו ואיננו חייבים לקבל מה ששכלנו דוחה; גם קודמינו עשו כך.

5 כי אפשר להתקרב אל האמת רק על-ידי לימוד דעות רבות (ראה יום 19).

6 הקודמים רצו שנמשיך את לימודם ונשלים מה שהם לא הצליחו להשלים, והם סמכו על כך שנשתמש בשכלנו כדי להמשיך את דרכם ולהשלים את מחשבותיהם.

7 גם איננו צריכים

לפחד לשגות, כל עוד כוונתנו היא לשם שמים.

8 נהיה אשמים רק אם לא נחקור כלל ורק נחזור על מה שאמרו קודמינו, בלי נסיון להסביר את דבריהם ואת מחלוקותיהם.

9 "הרופא" חוזר

ומדגיש את אחריותנו לכתוב את דעתנו ולא לסמוך רק על אחרים. הוא כותב דברים אלה לבנו.

כאן מסתיים לימודנו. הרופא ר' אליעזר אשכנזי מסכם את הגישה לתורה שבעל־פה שלמדנו. הוא מבהיר שהמחלוקת שלמדנו אתמול אפשרית לא רק בין גדולים, אלא כל יהודי צריך ללמוד להשתמש בשכלו כדי לנתח את התורה ולהבינה.

היחיד אינו צריך להתרפס לפני הגדולים, אלא כל אחד יכול להביע את דעתו, ורצוי שיכתוב אותה בשביל הדורות הבאים. זהו המובן העיקרי של הברית עם ה' ועם התורה. הברית אינה מתקיימת כל עוד אנחנו רק מקבלים באופן עיוור מה שקיבלנו מן הגדולים ואיננו מוסיפים עליו, אלא עלינו ללמוד את התורה לפי הבנתנו, לפתחה ולקיימה - רק אז נוכל להגיד שעמרנו את הברית. כאן באה לידי ביטוי האחריות האישית של כל יחיד ויחיד כלומד תורה. התהליך שראינו, והעמדות שראינו, שייכים לכל יחיד באופן אישי, וכדי לקיים את חלקנו בברית של קבלת התורה עלינו ללמוד, לחקור, להגיע למסקנה הלכתית ולקיים אותה, ולעשות כל זאת תוך התקרבות לה', דהיינו תוך שאנו ממחישים בחברה שבה אנחנו חיים את מידות החסד, הצדקה, גמילות חסדים, צדק, שלום, אהבה ורעות.

## על המחבר

הרב מיכאל גרץ נולד בלינקולן, נברסקה שבארה"ב. הוא עלה לארץ בשנת 1967, עבד בהוצאת האנציקלופדיה יודאיקה, שירת בצה"ל, ומ-1974 אחרי שירותו במלחמת יום הכיפורים, ועד 2005, הוא כהן כרב של קהילת מגן אברהם בעומר, על-יד באר שבע. הוא פרסם מאמרים רבים באנגלית ובעברית, כולל הגדה לפסח עם פירוש. הרב גרץ כהן כראש ועדת הפרסומים של כנסת הרבנים בישראל - הארגון הישראלי של הרבנים המסורתיים, ובתפקיד זה היה אחראי להוצאת סידור התפילה של התנועה המסורתית "ואני תפילתי". הוא שמש כמנהיג הרוחני של מרכז שילוב.

## שלמי תודה

אני מודה לכל הקוראים שקראו את כתב-היד של הספר הזה, תיקנו בו תיקונים והעירו הערות, הרב גילה דרור, פרופ' עמנואל עצמון, ובמיוחד לרעי ד"ר אביב מלצר מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב, שבדק ותיקן את השפה והסגנון של הספר, וגב' יעל גלזר, שהכינה את הספר לדפוס.

המחבר