

תורת ירושלים

כתב עת לתורה ולתעודה

אב תשע"א גיליון 15

דבר המערכת

בדורנו רווח המושג "לעורר לב המעיין", וספרי הלכה והנהגה רבים נכתבים להלכה ולא למעשה. דיונים אין ספור עולים על שולחנות גדולים וקטנים, וספרים רבים עד אין קץ יוצאים לאור עולם, מלאים בחקירות ובדיקות בכל נושא העולה על הדעת. ועל כל אלו מרחפת השאלה לשם מה? מה מטרת כל זה? האם הרבות ספרים, דיונים וברורים, אף אם טובים ומחכמים הם, יש בו תועלת? האם הדבר ראוי?

שאלה זו אף עמדה לפנינו כאשר שקלנו את המשך דרכה של במה זו. וביחד עם הבנת הצורך בשיפור ובשינוי הצורה, הגענו למסקנה שהתוכן ראוי לו שיאמר, שישמע וישלמד ע"י הקוראים המעוניינים בתוכן זה. אך כדי להדגיש שאין דברינו מכוונים להוסיף לכל התיאור שלעיל, או לאמירת "וורטים" יפים ככל שיהיו, אלא לנסות לגעת ולבאר שאלות יסוד העולות ומתבררות אצלנו, בחרנו מעתה ואילך להעמיד את הגיליון מסביב לשאלות המטרידות את מנוחתנו, שאלות יסוד שהם המניע והרצון שלנו בהעמדת הדברים, כלפי עצמינו וכלפי הקוראים.

בכל גיליון שני יופיעו בעז"ה השאלות שסביבם יעמדו שני הגיליונות הבאים, ונשמח לפרסם את מאמרי ותגובות הקוראים בנושאים הנ"ל.

אין מטרתנו לבאר את התשובות לשאלות עד תומם, אין לנו יומרה לעשות זאת, לא בכלל, וודאי שלא במסגרת זו, אלא המטרה באמת לעורר את לב המעיין, לעורר אותו לשאול, לחקור, להבין, לדעת ולחשוב על נושאים שבנפשו, ובנפשנו הם.

כבסיס וכהתחלה בחרנו לעסוק בשאלות היסוד שהזכרנו בתחילת דברינו, שאלות המהוות בסיס לעצם הדיון שלנו בדברים, ובצורתו.

כאשר אדם לומד, חוקר או בוחן דבר, מהי מטרתו?

האם סיבת החקירה משפיעה על אופן החקירה ותוצאותיה (הן ביחס לחקירה והן ביחס לעצמו) וכיצד?

איך ניתן להבחין בין חקירת האמת, לחקירת השקר? האם יש צורך בכך? ואם כן מהו? עניין מהותי או עניין תועלת? האם יש נפק"מ מהו תחום חקירתו?

ובכלל, מהי אמת ומהו שקר? האם אמת היא "אובייקטיבית", "מדעית", או משהו אחר?

בשאלות אלו ננסה לגעת בעז"ה בגליון שלפניכם.

מאמר א'
על מה אבדה הארץ

2

מאמר ב'
חטא עץ הדעת

4

מאמר ג'
צורות הדיון

5

מאמר ד'
הבקורת

7

מאמר ה'
מדבר שקר תרחק

9

דרשות חז"ל
צורות היקש

10

על מה אבדה הארץ

ה' עלינו את כל הרעה הגדולה הזאת ומה עוננו ומה חטאתנו אשר חטאנו לה' א'. ואמרת אליהם על אשר עזבו אבותיכם אותי, נאם ה', וילכו אחרי אלהים אחרים ויעבדום וישתחוו להם ואתי עזבו ואת תורתי לא שמרו ואתם הרעתם לעשות מאבותיכם והנכם הלכים איש אחרי שררות לבו הרע לבלתי שמע אלי". (ירמיה טז, יב)

וכן נמצא הרבה בנביאים שהעם לא הבין על מה חורי האף, והנביא אומר להם על אשר עזבו את ה' ותורתו, ואיך לא הבינו את זה.

וזה אשר אמר למעלה שהוא משום ששקר עשו, ואינם דורשים את ה' באמת.

"קרא בגרון אל תחשך, כשופר הרם קולך והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם, ואותי יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון כגוי אשר צדקה עשה ומשפט א', לא עזב ישאלוני משפטי צדק, קרבת א' יחפצון". (ישעיה נח, א-ב)

הרי שלא ראו את עצמם כלל כעוזבי ה', להיפך ראו את עצמם כדורשי ה' מבקשי משפטם, וחפצים בדרישת א'.

סיבת הקלקול

אך א"כ איך זה מסתדר עם עבודה זרה, עם הליכה בשרירות ליבם, עם הנהגה קלוקלת המתוארת בנביאים. הנביא עצמו תמה על כך "ה' עיניך הלוא לאמונה הכיתה אתם ולא חלו, כליתם מאנו קחת מוסר, חזקו פניהם מסלע מאנו לשוב, ואני אמרתי אך דלים הם נואלו כי לא ידעו דרך ה', משפט א'. אלכה לי אל הגדלים ואדברה אותם כי המה ידעו דרך ה', משפט א', אך המה יחדו שברו על נתקו מוסרות". (ירמיה ה, ג-ה)

ובאמת כך היתה טענת העם כנגד ירמיה "ויאמרו לכו ונחשבה על ירמיהו מחשבות כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא לכו ונכהו בלשון ואל נקשיבה אל כל דבריו" (ירמיה יח, יח)

הרי שהלכו אחר חכמיהם, שהם למדים דרך הנהגה וראו בכך דרך ה'.

לא היתה להם כוונה לעזוב ה' ותורתו, ואעפ"כ זה מה שעשו.

תמיהת הנביא ותשובת ה'

וכן תמה הנביא "מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגדה, על מה אבדה הארץ, נצתה כמדבר מבלי עבר.

ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה וילכו אחרי שררות לבם ואחרי הבעלים אשר למדום אבותם". (ירמיה ט, יא-יג)

פתח הנביא "מי האיש החכם ויבן את זאת" - תעלומה קשה זו. משמע שמקשה את מה שהצגנו כאן.

עד כדי כך שצריך תשובה של ה' "על עזבם את תורתי וגו'", ולכאורה התשובה פשוטה, הרי מפורש בתורה שכן הוא, שכעוזבים את התורה גולים מן הארץ, שעל

רבות התקשיתי מהו שורש החטאים והקלקולים. איך עם שיצא ממצרים באותות ומופתים, עם שנגלה עליהם ה' ולחם מלחמותיהם, ונתן להם את התורה, שנביאים הלכו בקרבם להזהירם ולהנחותם, איך נכשלו ונפלו, איך הלכו לבורות נשברים אשר לא יכילו מים.

מה ראו על כך ומה הגיע עליהם לעזוב מקור מים חיים, שבהדבקם בו הצליחו ועשו חיל, ללכת אחר הבלים וללכת מדכי אל דכי.

(גם היום אולי ניתן לשאול למה כל השבועים, המפונקים שגדלו תוך שפע וברכה עושים הכול לשמוט את הבסיס תחת מה שנחלו, אך אין זה דומה כלל למצב של עם ה' המתואר למעלה)

ואף שגם במדבר, ואפילו ליד הר סיני חטאו, אין זה דומה כלל למעשי ישראל בארץ, שמלאוה בעבודה זרה ובמעשים נוראים כפי שמתואר בנביאים.

דרישת האמת

בנביאים מתארים סיבות שונות, המשיכה אחר מעשי אבותיהם, ההליכה בשרירות ליבם, חוסר דרישת אמת ודרישת א'.

שניים הראשונים לא מספיקים, כי הגם שנמשכו אחר אבותיהם, למה אבותיהם חטאו, למה אבותיהם לא נמשכו אחר דורו של יהושע שעבדו את ה'.

ואף ההליכה בשרירות הלב תמוהה, למה לעזוב דבר מוצלח, ללכת לחפש דבר שאינו מוצלח.

אלא ששני אלו, הן ההליכה אחר האבות והן ההליכה בשרירות לב הם ביטוי לחוסר דרישת האמת, חוסר דרישת א'.

שמי שדורש אמת אינו נמשך אחר אבותיו, אלא בוחן את דרכיהם אם ראויים הם, וגם כאשר נמשך אחריהם אינו כמצוות אנשים מלומדה, אלא כפועל בכוחות עצמו.

כך גם דורש האמת, דורש ה', אינו נמשך אחרי שרירות ליבו, ולא אחר עבודה זרה, ורק מי שאינו נוהג באמונה ואינו דורש אמת, נגרר ונמשך אחר כל דבר, אם זה מנהג אבותיו הנפסדים, אם זה המנהגים הנפסדים של האומות שחי בהם, ואם זה אחר שרירות ליבו הנפסד.

"שוטטו בחוצות ירושלם וראו נא ודעו ובקשו ברחובותיה אם תמצאו איש אם יש עשה משפט מבקש אמונה ואסלח לה". (ירמיה ה, א).

חוסר הבנת העם

"איכה תאמרו חכמים אנחנו ותורת ה', אתנו אכן הנה לשקר עשה, עט שקר ספרים, הבישו חכמים חתו וילכדו, הנה בדבר ה' מאסו וחכמת מה להם" (שם ח, ח-ט).

העם לא הבינו כלל על מה הרעה הבאה עליהם, על אף הנביאים שהתרו בהם השכם והערב "היה כי תגיד לעם הזה את כל הדברים האלה ואמרו אליך על מה דבר

תנאי זה נתנה הארץ, וכן צעקו הנביאים כולם השכם והערב, ומה הגילוי הגדול הזה שרק ה' יכול לגלות שחכם לא יבינו.

"ברכו בתורה תחלה"

"אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת, ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עבר דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו', היינו לא שמעו בקולי, היינו לא הלכו בה. אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה". (בבלי נדרים פא.)

חז"ל הבינו שהתשובה היא שלא ברכו בתורה תחילה, כלומר שראו ברכת התורה כברכת הנהנין שהיא ברכה לאחריו, המתייחסת להנאה, לתועלת שבתורה, שכן היא מרוממת את האדם, מיישרת אותו, מלמדתו מוסר ודרך ארץ, וכל התועלתיות שיש בה.

אך זה אינו תורתי אשר נתתי לפניכם, זה לא השמיעה בקול ה', ואינו הליכה בה, זה הליכה אחר שרירות הלב, ואחר הבעלים אשר למדום אבותיהם.

שכן עיקר ברכת התורה היא בתחילה - "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", הנהגת עם ה', הברית שלנו עם הקב"ה, תורתי אשר נתתי לפניכם אינה לרומם את האדם וליישרו, אינה לקרבו לה', וללמדו מוסר.

אלא היא דרך הנהגת עם ה', שכן ראוי לעם ה' לנהוג על אף שודאי שיש בה את כל הנ"ל (ובאמת תקנו חז"ל ברכה גם לאחריה) אין זה מטרת נתינתה, שא"כ תינתן לכל גוי, אלא מטרתה להוות הנהגת עם ה'.

כאשר אין המטרה דרישת האמת, דרישת ה', דרישת

הנהגת עם ה', אלא דרישת המועיל, משפטי צדק וקרבת א', דבר זה הוא שורש לכל הפגמים והשיבושים, להליכה אחר הבעלים ושרירות לב.

אך עדיין יקשה למה יעזבו את המועיל, את עבודת ה', שעל ידה הצליחו, ללכת בדרכים שאך קלקול בהם.

אומנם כאשר עוזבים את דרישת ה', עוזבים את דרישת הרצון הא', יש מקום לשיבושים להיכנס, שאין דבר מוחלט וברור, והכל תלוי במבטו של האדם, שהוא סבור שזה מועיל, שזה טוב.

"כה אמר ה' צ' א' ישראל אתם ראיתם את כל הרעה אשר הבאתי על ירושלם ועל כל ערי יהודה והנם חרבה היום הזה ואין בהם יושב מפני רעתם אשר עשו להכעסני ללכת לקטר לעבד לאלהים אחרים אשר לא ידעום המה אתם ואבתיכם וגו'". (ירמיה מד, ב-ג.)

"ויענו את ירמיהו כל האנשים הידעים כי מקטרות נשיהם לאלהים אחרים וכל הנשים העמדות קהל גדול וכל העם הישבים בארץ מצרים בפתרוס לאמר. הדבר אשר דברת אלינו בשם ה' איננו שמעים אליך, כי עשה נעשה את כל הדבר אשר יצא מפיו לקטר למלכת השמים והסיך לה נסכים כאשר עשינו אנחנו ואבתינו, מלכינו ושרינו בערי יהודה ובחצות ירושלם ונשבע לחם ונהיה טובים ורעה לא ראינו. ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל ובחרב וברעב תמנו" (שם שם, טו-יח).

כשהנידון הוא התועלת, הדבר ניתן לפרשנות, וכל אחד יטען שזה מועיל ולא אחר.

והגם שניתן להתווכח מהו רצון ה', אך מי שדורש רצון ה' באמת, לכל היותר יתהה, אך לא יעזבונו ולא ילך בשרירות ליבו ואל הבעלים שלמדום אבותיו.

וכאשר התבוננה בזה האישה מצאה "כי טוב העין למאכל, וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העין להשכיל".

שיש מטרות אחרות פרט לאמת.

יש ה"טוב", המועיל, שיש בו תועלת למאכל.

יש ה"תאווה", המהנה, שיש בה הנאה לעיניים, היופי האסטטי.

יש ה"נחמד", המרומם, שמרומם את האדם ע"י השכלתו.

ואף על פי שכל מטרות אלו יפות הם באופן שצוין, למאכל, לעיניים ולהשכיל, כאשר הן מתנתקות מעל האמת ונהפכות מטרה לעצמם, זהו שורש המיתה. זוהי העבודה זרה.

שמעתי שפרשו מה שכתוב על אותו האיש ש"זקף לבנה והשתחוה לה", שלבנה הוא חלק מהבניין ונצרך לצורך הבניין. אך כאשר הוציא לבנה מהבניין והשתחוה לה, שזקף את הלבנה ששוב אינה נכנסת למקומה בבניין, והפכה למטרה לעצמה, והורס בזה את הלבנה והבניין כולו.

וזה עניין העבודה זרה שמוציא חלק מכלל הבניין והופך אותה למטרה בפני עצמה.

וזה היה חטא עין הדעת טוב ורע, שהפכו את העיניים הפרטיים למטרה לעצמם וזנחו בכך את המטרה המרכזית, דרישת האמת, דרישת ה'.

וכך נשתבש האדם ונגזר עליו למות, כאשר איבד את המטרה, דבר שישבש כל חקירתו, כפי שנתבאר.

וזה היה התיקון הגדול של "נעשה ונשמע" שהפכו את השמיעה, את דרישת ה', לעיקר, למטרה (עניין זה טעון ביאור רחב בפנ"ע).

כתב הרמב"ם במורה (ח"א פ"ג) שנשאל שלכאורה הדעת היא מעלה, ואין ייתכן שתאסר על אדה"ר בעין הדעת, ואין ייתכן שהעבירה של איסור זה יש בה מעלה של השגת הדעת.

וכבר ביאר הרמב"ם שאינה מעלה אלא חיסרון, שלפני החטא אדם בחן לפי אמת ושקר, ואחר החטא בחן לפי טוב ורע, כלומר החטא הוא חיפוש הטוב והרע.

כבר בארנו שמטרת השגת האמת הוא לדעת רצון ה', שרק אותו ניתן להגדיר כאמת, כי כל זולת זה אינו אלא ענין אישי התלוי ברצון ובמבטו של האדם.

וכן אני רגיל לפרש מה שאברהם אבינו אמר "ואנכי אפר ועפר", ר"ל כשם שמי שמערבב אפר ועפר במים מעכיר אותם, כך כאשר אדם דורש רצון ה' ומערבב בו רצונותיו ופרשנותו, הוא משבש את הדברים.

רק משה רבנו שאמר "ואנחנו מה", ש"פה אל פה אדבר בו", שאינו מערב כלל דעתו ורצונו ברצון הבורא, הוא אשר יש בו שלמות של דרישת ה', הוא יכול לומר זה הדבר אשר ציווה ה'.

והוא שכל אדם אינו דורש את האמת, את רצון ה' באמת, אלא יש בו באיזשהו מקום בדרישתו מילוי רצון אישי.

וכל זה שורשו מחטא עין הדעת טוב ורע.

שלפני החטא באמת כל דרישתו של האדם היתה רק האמת, רצון ה', בלא כל ערבוב ושיבוש הנובע מרצונות אחרים.

וזה אשר אמר הנחש, שדרישה זו מצמצמת את אפשרויותיו ויכולותיו של האדם, שיש טוב שאינו אמת.

מאמר ג'

צורות הדיון

השלום - ר"ל שהתוצאה תניח את הדעת, תפתור סתירות והתנגשויות המפריעות, אשר עוררו את הדיון. יתכן הדבר שהסתירות האלו הם בין בני אדם, בין שהם אשר משתתפים בדיון ובין שאינם משתתפים. וכע"ז מצוי בדיוני בית דין אשר מבקשים להשלים בין הצדדים הניצים.

ופתרון זה ייתכן ע"י פשרה בין הצדדים או ע"י הכרעה לטובת אחד הצדדים, כאשר הצד השני משלים עם ההכרעה.

זה נכון במציאות, בסתירות והתנגשויות בין בני אדם ותביעותיהם, אך לא רק בזה, אלא אף מהווה משל לדיון במצב של סתירות והתנגשויות בין דעות של בני אדם, כאשר רואה צורך להשלים ביניהם ייתכן הדבר ע"י פשרה, דרך אמצעי, איזה צד משותף שעליהם יכולים הצדדים להסכים, תוך וייתור מסוים על רצונם וחפצם. יש אשר הווייתו הוא בפועל, כלומר שמוותר על הגשמת רצונו, אך לא על עצם הרצון.¹ ויש שהווייתו הוא על עצם הרצון.²

והדבר נכון אף בהתנגשויות בין ידיעות (עובדות) שמצא בהם סתירות ומבקש להשלים ביניהם על ידי הפרדת העיקר מהטפל, המקרי מהעצם, להעמידו על הצד השווה המהותי, תוך התעלמות או שילוב של הצדדים הסותרים.³

(עניין זה טעון דיון מיוחד, אופן וצורת לימוד זה, ולא באנו כאן אלא לתאר את המורכבות שבדבר)

ויש גם אופן נוסף הקרוב לצורה זו והוא כאשר מפרידים בין המוסכם לבלתי מוסכם וכך מצמצמים את הסתירה וההתנגשות, אף על פי שלא פתרו אותו לחלוטין. דוגמא לכך הוא פתרון "יהא מונח" שאומרים מה שמוסכם - מוסכם. ומה שאינו מוסכם - יישאר בספק.

וייתכן, ואף מסתבר, שצורת הפתרון תלוי "במנדט" הדיון, באופן הגדרת הדיון, שאם מטרתו למצוא פתרון מוחלט, לא ייתכן שיפעל באופן של צמצום המחלוקת. אף לא בהתעלמות מחריגים (אלא בשילובם), שכן הפתרון המוחלט אינו מכיר מקום להתעלמות.

מטרת האמת

המטרה השנייה שהזכרנו היא השגת האמת. ובזה טמון קושי גדול, והוא הגדרת "אמת" מהי. רגילים להגדיר אמת כמה שתואם את העובדות, הנשבע על עמוד של כסף שהוא זהב היא שבועת שקר.

¹ דוגמא לכך היא הנהגת ב"ש וב"ה המבואר סוף פ"ק של יבמות שאף על פי שחלוקים זה על זה נהגו בשלום, שכל אחד קיבל שיטת חברו ובמה שהיו חלוקים - לא ניסו לכפות אחד על חברו את דעתו, והיו מזהירים זה את זה במה שאינו לפי דרכו.

² דוגמא לכך הוא יח' דבר שכפפו ב"ש את ב"ה לקבל דעתם, כי באלו לא היו יכולים להרשות ריבוי דעות כי היו צריכים לקבוע הנהגה ציבורית אחידה, ולא יכלו להסתפק בפתרון שנוגע למקרים חריגים שאינם באים לידי ביטוי.

³ דוגמא לכך הוא לימוד "מה מצינו", שמחפש את הצד השווה, ורואה את השינויים כעניינים לא מהותיים.

כאשר נערך דיון, ואין זה משנה לענייננו אם הוא דיון ציבורי, דו - שיח, או מחקר אישי, צריך לקבוע את מטרת הדיון.

שכן קביעת המטרה משפיע על צורתו ועל מסקנותיו, וודאי שמשפיעה אף על אופן ההתייחסות למסקנותיו. האם מטרת הדיון היא לצורך עצמו, שהמסקנה היא ענין שולי, והעיקר הדיון.

בכלל זה:

א. הדיון לשם שעשוע, לשם עצם העיסוק האינטלקטואלי המהנה, או להעביר את הזמן.

וקרוב לזה:

ב. הדיון לשם תרגיל, ללמוד שיטות דיון, לחדד את החשיבה, להרגיל לתרבות דיון.

ונוסף על כך:

ג. דיון לשם מצווה, שרואה בעצם הדיון חשיבות וצורך, או כשלעצמו או כממלא ציווי אישי או חיצוני.

וישנה גם הצורה השלילית:

ד. הדיון לצורך הרושם, להתכבד, להראות חכמתו, או גרוע מכך לצורך התנצחות ולהשפיל את השני.

ואף בכלל זה: הדיון הנערך כאשר המסקנה ידועה מראש, דבר שמצוי הרבה במתמטיקה ובגאומטריה, שנתונה התוצאה, ומטרת הדיון היא למצוא דרך להוכיח, או להפריך את הנתון.

אף בזה הדיון הוא העיקר, כי אין כל מטרה ביחס לתוצאה שהוא נתון וידוע כאמור.

בכל הצורות האלו אין מטרת הדיון המסקנה. גם לא כ"כ חשוב להגיע למסקנה, לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, כי המטרה היא הדיון עצמה כאמור (ויש להוציא מכלל זה כאשר אינו בטוח בתוצאה ומטרת הדיון הוא להפריך או להוכיח דבר שהוא מסופק בו, והבדל זה לפעמים דק וטעון הבחנה)

אין כאן מטרה לפסול או להכשיר צורת דיון זו או אחרת, רק להבהיר את הדברים. שרוב טעויות האדם הם ע"י ערבוב תחומים, וכאשר מגדיר יפה את הדברים ימצא את הרצון המבוקש, אך בערבוב ושיבוש הגדרתם עלול הוא להשתבש הרבה.

כאשר מתייחס למסקנת דיון כזה ברצינות, כאילו היא תוצר של הדיון, עלול הדבר ליצור שיבוש גדול (על אף שיתכן שהתוצאה אמיתית, אך הוא ענין מקרי).

וכע"ז אנו אומרים "תנו רבנן: אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה" (ב"ב קל:)

דיון שהוא לצורך התוצאה

וכעת יש לבחון דיון שמטרתו היא התוצאה.

בזה יש לבחון יפה מהי המטרה המבוקשת.

יש לחלק את המטרות לשני ראשים ומשם יפרדו לכמה ענפים: והם האמת והשלום.

דרישת המועיל

אומנם אין זה מחייב שתהיה כוונת הדיון ומטרתו דרישת האמת המוחלטת.

שייתכן שאינו חפץ אלא במועיל, ובשני אופנים: בדעת ובמעשה.

א. בדעת - ר"ל שמבקשים להגיע לאיזה מסקנה המניחה את הדעת שתתקף את כל הקושיות, כל הסתירות, כל הבעיות (והוא קרוב לדרישת השלום).

ואין זה משנה אם היא אמת אבסולוטית כאמור, אלא העיקר שתפתור את המבוכה ותתן מודל בר השגה ובר שימוש. וא"כ ראוי שיהיה פתרון כמה שיותר פשוט ואלגנטי, שניתן לתארו ולדמיין אותו באופן פשוט וברור (התער של אוקאם).

ב. במעשה - ר"ל שיהיה הפתרון ישים ושימושי. פתרון שהוא בר ביצוע ו"עובד".

לפי גישה זו לא יעזור כל יופי ופשטות, ואפילו אמיתיות, אלא צריך בפועל שהפתרון יעבוד.

המשתמש במשוואת של איינשטיין לחשב טיסה בין יבשתית יסתבך וישתבש בלי צורך כאשר הרבה יותר יעיל להשתמש בנוסחאות של ניוטון אע"פ שהם לא אמתיים.

הבונה בניין לפי גאומטריה לא איקלידית סיכוי טוב הוא שהבניין יתמוטט, אם יבנה בכלל אע"פ שהוא יותר אמיתי.

ואחר כל זאת, אין כאן ביקורת על כוונות ומטרות אלו לטעון שאינם נכונות וראויות, איני בא לטעון אלא שצריך להבחין ולהגדיר את הדברים לדעת על מה הדיון ולהתייחס לדיון ומסקנתו בהתאם.

גם איני מתיימר בדיון קצר זה לתאר הסעיפים ותתי הסעיפים של הנאמר, אלא לתת סקירה כללית, בסיסית, של ראשי פרקים ע"מ לתאר את הבעיה והצורך לתת את הלב אלי.

אך גם מבלי להיכנס לקושי להגדיר "עובדה" נראה שהגדרה זו אינה מחייבת.

ידוע המשל של ההודים העיוורים שפגשו פיל. אחד נגע בהדק ואמר שפיל זה נחש, אחד באזון ואמר שהפיל זה מניפה, אחד ברגל ואמר שפיל זה גזע, ואחד בגופו ואמר שזה קיר, אחד בזנבו ואמר שפיל זה חבל. שכולם אמרו אמת ואעפ"כ פיל הוא לא אחד מהם, ואף לא שילוב שלהם, אלא משהו אחר.

חז"ל אומרים שהחלום הולך אחר פרשנותו, מתארים איך שניתן לפרש חלום לרע או לטוב, כאשר שני הפירושים מקיימים את החלום אך אף אחד מהם אינו אמת.

גם לא קשה לערוך תרגיל אינטלקטואלי למצוא הסברים ותאוריות שונות ה"מתרצות" ומתאימות לכל העובדות.

ואם נלך לגישה ההפוכה, "כל אחד והאמת שלו" הגישה של האמת הסובייקטיבית (שלא כאן המקום לבארה), יהיה בלתי אפשרי לנהל דיון בין שניים כאשר המטרה הוא השגת האמת, שאין מטרותיהם שוות, שאין האמת שלהם שווה, אלא א"כ יסכימו הם על איזה אמת ששווים בה. ואף הדן דין לעצמו, כאשר הולך לאור האמת הסובייקטיבית שלו, צריך להגדיר לעצמו מהי אמת זו (דבר שמן הנמנע באמת סובייקטיבית) שאל"כ אין כאן דיון ואין כאן מסקנה, שכל אשר יאמר ייתכן שיהיה אצלו אמת.

וא"כ בע"כ צריך איזה קנה מידה אבסולוטי שניתן להגדירו כ"אמת" (או שלא ניתן לנהל מחקר או דיון "אמיתי").

נדמה כי לא ניתן להגדיר בקנה מידה אבסולוטי אלא את "רצון הבורא" שהוא דבר שלא ניתן לפרשנות ולמניפולציות.

הכוונה לבאמת רצון הבורא, לא מה שרוצים שיהיה רצונו או מה שמייצגים כרצונו, אלא מהו רצונו באמת. רק כאשר הדיו המכוון לעניין זה, לדעת רצון הבורא, ניתן לכנותו דרישת האמת.

אפילו שאין החומר הזה מוסיף כלל לעניין, ואף יכול להסיר את הדעת מן העיקר.

אך חמורה מאלה היא הרמאות המובנת, ביוזעים או בלא יודעים, בסגנון בצורה ובתוכן של הכתיבה שנועדה לשכנע את המבקר לקבל את הדברים.

ובצורה החמורה ביותר כאשר הדברים הם נעשים להטעות את המבקר, לעקוף את הביקורת, ולדאוג שדברי שקר יתקבלו.

וכע"ז מצאנו בנביאי השקר, שהיו צריכים להתגבר על הביקורת של בדיקת אמיתות נבואתם, ומצאו דרכי הטעיה לעקוף את המכשול הזה (ראה ירמיה כג, כג-מ).

נמצא שאין בצורת ביקורת כדי לפתור את הבעיה, ואף יש בהסתמכות על שיטה זו כשלעצמו משום קלקול.

ביקורת עובדתית

ביקורת עובדתית מתחלקת אף היא לשניים: המעשית והסתירות.

המעשית - ר"ל כאשר נעשה שימוש מעשי ברעיון או במכשיר שבנה האדם, אך הוא לא עובד, אין לך הוכחה גדולה מזו שהדבר אינו נכון.

וזה כמובן מוגבל לתחום המעשי - טכני. שמכונה שאינה פועלת, או שפועלת באופן שונה מאשר המבוקש, ברור שהדברים אינם נכונים.

אומנם בתחום הרוחני קשה יותר הבחנה זו.

קשה להתחמק מהמציאות שמכשיר שבנה אינו פועל (הגם שזה קיים), אך הרבה יותר קל להתכחש לכך שרעיון אינו עובד.

הרי נתברר מעל כל ספק לפי הניסיון שלנו (מעבר לעניין התאורטי) ששיטת הקומוניזם והסוציאליזם אינה פועלת, ואף יוצרת תוצאות הפוכות ממה שדוגלים בה. ואף על פי כן רבים עדיין מתעקשים להחזיק בה.

הסתירה

יש בה שני אופנים:

הסתירה הפנימית - כאשר מנתחים דבריו ומוצאים בהם סתירה פנימית שמנפצת את הדברים (ראה הקדמת הרמב"ם למורה בעניין הסתירות).

הסתירה העובדתית - שגם בה שני אופנים:

הסתירה הלוגית או הסברתית - דברים שסותרים את הלוגיקה או את הסברה הפשוטה.

סתירת המציאות - שדברים סותרים או אינם תואמים לתצפיות עובדתיות על המציאות.

הגם שדברים אלו הם בגדר הוכחה ברורה לפגם בדבריו, אין הדברים פשוטים.

תורת היחסות סותרת מושכלות ראשונים שהיו מקובלים מדורי דורות, ובתורת הקוונטים יש סתירות לוגיות קשות.

אחר שנקבעה מטרת הדין יש למצוא מנגנון לשמור על מיקודו, על יושרו, שלא יסטה מן הדרך שהותוותה. שכן דרך של דיונים כמו כל דבר בעולם לסטות כאשר לא נזהרים.

הפתרון לזה הוא הביקורת.

סוגי הביקורת

יש שני סוגי ביקורות: ביקורת חיצונית וביקורת פנימית.

ביקורת חיצונית מתחלקת אף היא לשניים: ביקורת אנושית וביקורת עובדתית.

ביקורת אנושית

היא ביקורת של הזולת, של אדם ששמע את דבריו ומבקר ומוצא פגמים בהם. הפגמים האלו נובעים מצורת הביקורת שנדבר בה בהמשך, אך מקור הביקורת הוא מהשני.

זהו מנגנון רב עוצמה המופעל במלוא עוצמתו בעולם האקדמי, כאשר כל אחד רואה אתגר בלמצוא פגם בעבודת זולתו, ולכן מצריך הדבר עבודה מדוקדקת ויסודית על תזה לבל יהרסו עמיתיו.

הדבר מצוי הרבה גם אצל חכמי התורה, החל בחז"ל ועד היום, שכל אשר יאמר, מנותח ונתון לביקורת חבריו.

המנגנון הזה יעיל מאד משתי בחינות, מהצד הפסיכולוגי, שכן אדם אינו רוצה להיתפס בקלונו, שאומר דבר מופרך, שעושה עבודה רשלנית, שלא דייק בדבריו, וחמור מכך שהיטה את הדברים.

ומהצד המעשי, שיתגלו פגמים בדבריו שלא שם לב אליהם, שכן ביקורת חיצונית נותנת נקודת מבט שונה משלו, ויכולה לגלות דברים שלא הבחין בהם.

החסרונות בביקורת אנושית

אך יש בשיטה זו חסרונות כבדים משני פנים:

מצד המגיש - שכאשר נאלץ להתייחס לביקורת, פועל הוא ביוזעים ובלא יודעים, באופן המכוון למבקרים.

מקבל הוא על עצמו את הפרדיגמות, המקובלות שלהם, ומשתדל לפעול במסגרת זו, שיוזע הוא שכל שיחרוג ממסגרת המקובלות של מבקריו לא יתקבל על דעתם.

הדברים נאמרים בסגנון ותוכן, שהכול מכוון למבקרי. כך שהדבר מונע ממנו לפרוץ את המסגרות וללכת בנתיבים חדשים.

נוסף על כך הדבר מחייב אותו, ביוזעים ובלא יודעים, להלביש את הדברים בלבוש המקובל על מבקריו, הגם שבעיניו אין הדבר נכון וראוי, ואינו מוסיף, ואף גורע.

כך אם חוקר מגיש עבודה שאין בה מספיק מראי מקום, שמראה שיוזע ומכיר את החומר העדכני בנושא, העבודה נופלת, אפילו יהיה זה נכון אמיתי וברור.

אך הן מקובלות כיוון שהן מגדירות יפה את המציאות לפי העובדות הידועות.

ביקורת פנימית

וכאן אנו מגיעים לביקורת פנימית כוונתי להרגשה הפנימית ש"זה לא זה", שעל אף הכול אין הדברים מתיישבים על ליבו.

אין ספק שייתכן שתחושה זו היא משובשת ונובעת מהרבה סיבות, ואף על פי כן א"א להתעלם ממנה.

ואפילו שהיא בעיתית מאד, שלכאורה תלויה ביושרו הפנימי של האדם שאינו רואה נגעי עצמו, אעפ"כ אי אפשר בלא זה.

כל צורות הביקורות שהזכרנו סוף סוף תלויות בקבלת

האדם את הביקורת, ונכונותו להתייחס אליה. ואפילו ביקורת חיצונית שייתכן שתמנע מהדברים להתקבל על הציבור, אינה מחייבת את האדם עצמו. אומנם מידת קבלת הדברים תלויה במטרת המחקר, שהתוצאה היא פרי המטרה כאשר בארנו למעלה. ולכן הדברים יתקבל ויבדקו ויבחנו בהתאם למטרה האמתית (לאו דווקא המוצהרת!) של מחקרו. א"כ שוב אנו חוזרים, שאם הדרישה היא האמת, אין דרישה זו מתקיימת אלא שהיא רצון ה'. וע"כ לא ייתכן להשיג תוצאות אמת אלא כאשר מבוקשו היא דרישת ה'.

מאמר ה'

מדבר שקר תרחק

הצגה שקרית של הדברים.

מחלוקת ב"ש וב"ה

וזה היה טענת ב"ש שכאשר תאמר כלה נאה וחסודה, אתה מציג אותה באופן שקרי, על אף שוודאי שיש בה צד נאה וחסוד כאמור.

ועל זה אמרו ב"ה, אדרבא מי שלקח מקח מן השוק יש להציגו לפניו באופן היותר נאה, שמאחר שלקחו כבר אין טעם להזהיר אותו מפגמיו, אלא יש למצוא את הדרך להאהיב אותו עליו, שישמח בו.

וזה שאמרו לעולם תהא דעתו מעורבת עם הבריות לדעת את ליבם ורצונם, כי באופן זה שכבר לקחו, אינו מחפש פגמים אלא את צד השבח שבעניין. וא"כ אין כאן הצגה שקרית, כי אינו בא לשקר לו או לרמות אותו, אלא אדרבא יש כאן הצגת אמת שתסייע לו למצוא את אשר הוא מחפש.

ודעת ב"ש היא שאעפ"כ אין לאדם להשחית את מידותיו להיות מציג דבר באופן שקרי.

ולב"ה כיון שמערב דעתו עם הבריות, כשם שהוא עצמו מסתכל באופן זה על מקחו, כך יש לו להסתכל על מקח חברו, ואין כאן הצגה שקרית.

דברי יעקב ליצחק

ועל פי דרכנו נבאר עניין קשה ותמוה.

כאשר יעקב בא לקבל ברכת עשיו מיצחק "ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשו בכרך, עשיתי כאשר דברת אלי, קום נא שבה ואכלה מצידי בעבור תברכני נפשך" (בראשית כז, יט).

שהוא משפט שכולו שקר, ואין ראוי לאדם קל לשקר כן אפילו במצוות אימו, כל שכן ליעקב שמידתו היא האמת.

אלא כבר דרשו חז"ל על עשיו ש"ציד בפיו", שהיה צד את אביו, מרמה אותו, ומציג את עצמו באופן אחר מכפי שהוא באמת כל הדמות של "עשיו" שהוצגה לפני יצחק היתה שקר גמור.

ובא יעקב ואמר אני עשו בכורך שדברת אלי כאשר ביקשת ממני למצוא ציד.

דברך היו מכוונים לעשיו הצדיק, עשיו שיודע להביא ציד באופן כשר וראוי, עשיו שראוי לברכה. נמצא שמי שהציג את עצמו כעשיו זה - הוא השקרן, ויעקב שבא לפניו כעשיו שהוצג בפני יצחק הוא הדובר אמת, הוא באמת העשיו שהוצג לפני יצחק.

נמצא שאדם יכול לומר דבר שנכון הוא לפי העובדות היבשות ואומר דבר שקר.

ואילו אדם שאומר משפט שהוא שקרי ע"פ העובדות היבשות אך הוא אמת. והבן.

"תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה. בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהייתה חגירת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנונו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות." (כתובות יז).

לכאורה תשובת ב"ה אינה מן העניין, שטענת ב"ש שדבריו שקר וב"ה אמרו שאין הדבר יפה.

גם צ"ע מה שייך לזה "מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו מעורבת עם הבריות".

גם יש לעיין לדעת ב"ה מה רע שישמחנה במה שיש בה, ולא ישקר.

אופן הצגת האמת

אצל רחל ולאח כתוב "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה" (בראשית כט, יז). עיניים רכות הם מעלה, שבעיניה היא רכה, וכן תרגם אונקלוס "ועיני לאה יאין". אך הקשו חז"ל "מאי רכות אילימא דרכות ממש אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב וכו' בגנות צדיקים דבר הכתוב" (ב"ב קכג). וצ"ב למה יהיה זה גנות, הרי אינו אלא שבח.

אלא שכאשר אומרים על אישה שעיניה רכות מכללה משמע שכללותה קשה, ובפרט שבא ביחס לרחל שיפת תואר ויפת מראה, משמע שלא מצאו בה בלאה מעלה אלא זאת.

וזה טענת ב"ה לב"ש כאשר תאמר כלה כמות שהיא יהיה משמעו גנות, שלא מצאו בה דבר שבח אלא זה.

אומנם שתאמר כלה נאה וחסודה, כל אחד ימצא בה הנוי והחסוד שאין ספק שגם בחגרת וסומה יש למצוא צד מעלה.

ע"כ אמר שעדיף לומר באופן כוללני כלה נאה וחסודה שכל אחד ימצא בה מידה זו, ולא יאמר את המידה הנאה שלה, שמכללה נשמע שאין בה אלא זו.

נמצא שאין ויכוח שצריך לומר את האמת, אלא השאלה היא באופן הצגת הדברים.

וכעין שאמרו "שלא יבור מעל פי מגורה שאינו אלא כגונב את העין, אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלב". (משנה ב"מ ד, יב)

ואמרו "מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה, מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד, מנין שלא יצטרף עמו, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. האי מדבר שקר תרחק נפקא, הא ודאי שקורי קא משקר, ורחמנא אמר לא תענה ברעך עד שקר. אלא כגון דאמר ליה ודאי חד סהדא אית לי ותא אתה קום התם ולא תימא ולא מידי דהא לא מפקת מפומך שקרא, אפי' הכי אסור משום שנאמר מדבר שקר תרחק". (שבועות לא).

הרי שגדר מדבר שקר תרחק אינו אמירת שקר אלא

וראה, אע"פ שהשווים בפירוש, ואף שמפורש לאיזה ענין השווים, מ"מ לא ברור על איזה צד הוא. שהרי המקרא דיבר באופן ברור שהשווים לענין ראיית פנים, ושלא יראה ריקם.

ור"ל מלבד חיוב כל חג בפנ"ע יש בו חיוב כללי של ג' פעמים בשנה. וכפי שנצטוונו בפרשת משפטים "שלש רגלים תחוג לי בשנה".

אך ממה שפרט המקרא "בחג המצות וגו'" משמע שבעיניו, מלבד מה שהם שונים כל חג לענינו, שוים הם לראיית פנים. כי אם היו מחולקים לענין ראית פנים כ"א לפי ענינו לא היה לו להזכירם כאן.

ומכך למדו שכשם שפסח יש שבעה ימים לראיית פנים כך שבועות.

"דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה, תלמוד לומר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, מקיש חג השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה. וליקש לחג הסוכות מה להלן שמונה אף כאן שמונה וכו'. תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט תפשת, אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות לאקושיה לחג המצות מה חג המצות צריך לינה אף חג הסוכות".

וביאור זה: שמאחר שאמרנו שמתוך ההיקש ברור שהיו שווים בעיניו לענין ראיית פנים, יש לעיין במה הם שווים, שהמקרא השווים.

ואמרנו שיש בו שני ענינים:

א. בל תאחר

ב. תשלומין.

ואפילו נניח (כמו ברייתא הנ"ל) שההשוואה היא לתשלומין, עדיין יש בו שני ענינים:

א. זמן הראיה, שיש לה תשלומין. שהרי בפסח כתוב "ופנית בבקר והלכת לאהלך", משמע שאינו אלא ביום הראשון, ובסוכות כתוב שבעת ימים תחוג לה'. אלא שאלו ימי תשלומים. וא"כ אם שווים לראיה שווים לתשלומים שהוא מדיני הראיה.

ב. דיני לינה, שאף הוא דין בתשלומין וכנ"ל.

אך אינו דומה תשלומין של חג הפסח לזה של חג הסוכות, שבשניהם הוא כל ימי החג, וזה הוא שבעה ימים וזה שמנה (ואע"פ שכתוב "שבעת ימים" בסוכות. אכ"מ לדון בזה), וא"כ כאשר אמרנו שברור מתוך המקרא כי שבעות גם יש בו תשלומים, שאל"כ אינו שווה לראיה, לא נדע כמה. ועל זה אמר תפשת מרובה לא תפשת. שלא יתכן להשוותם לשמנה ימים, שהרי אין בפסח שמנה ימים, וא"כ בע"כ לא השווים אלא לשבעה.

וסיים שאע"פ שמה שהקיש לא לימד אותנו כלום לענין תשלומי סוכות, הוא לימד אותנו לענין לינה בסוכות, ולשון "למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות", ר"ל מה ניתן ללמוד מזה לענין סוכות.

כבר הקדמנו בתחילת דברינו וחזרנו על כך, שענין הלימודים של חז"ל אינו ר"ל שמבקשים לומר שבאופן זה נכתב המקרא על מנת לרמוז רמזים אלו, שכן אינו דרך ראוי ונכון לכתוב.

אלא שענין הדרוש הוא להסיק מאופן הכתיבה את מה שהיה מובן לו למחבר כמושכל פשוט שאין צורך לפרטו.

כך בהיקש, אינו ר"ל שהקישם על מנת להשוותם, אלא שאנו יכולים להסיק שממה שהמחבר הקישם בע"כ שבעיניו היו משותפים, שאינו נכון להזכיר ביחד דברים שאינם שייכים זה לזה.

כתיב "זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרמשת במים ולכל נפש השרצת על הארץ" (ויקרא יא, מו).

ודרשו (תו"כ שם והובא חולין כז): "באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה. בהמה מטמאה במגע ובמשא, עוף אינו מטמא במגע ובמשא. עוף מטמא בגדים אבית הבליעה. בהמה אינה מטמאה בגדים אבית הבליעה. באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה, לומר לך מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה, אי מה להלן ברוב שנים אף כאן ברוב שנים, ת"ל זאת".

הדרשה היא לכאורה תמוהה ביותר, שמשמעות המקרא לסכם דיני טומאה וטהרה בכל המינים, בהמה, עוף, דג ורמש. וכמו שממשיך שם "להבדיל בין הטמא לטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

א"כ למה נטה ממשמעות המקרא, ומה מבעיא ליה כלל.

ועוד שלמה משווה רק בהמה לעוף, ואינו משווה להמשך המקרא לדג ולרמש, ודג אינו בשחיטה (ראה דרשת בר קפרא בהמשך מסכת חולין שם).

אלא ודאי שה"ק, רואים שעשה המקרא הבחנה בין הבהמה והעוף למה שאחריו, שכן משמעות המקרא - "הבהמה והעוף וכל נפש חיה וגו'". ועוד ששינה הסדר מאשר בפרשה, שדגים בין בהמה לעוף (השווה דרשת בר קפרא הנ"ל). א"כ משמע שהמחבר ראה צד שווה בבהמה ועוף במה שהזכירם כך ביחד, ואת זה חוקרים, איזה צד השוואה מצא.

עכ"פ רואים שכיון שפשוט שהשוותם, יש לחקור על איזה צד השווים.

אמנם יש אשר עצם מטרת המקרא הוא להשוותם.

"שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר. בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם" (דברים טז, טז).

שהוא סיכום הנאמר למעלה, שפירט ענין ראית פנים של כל חג בפני עצמו, וסיכם, אע"פ שכל חג יש לו ראיית פנים יחודית לו, אעפ"כ יש בזה קיום של ראית שלש פעמים, שבזה שקולים.

נמצא שהמקרא בא להשוותם ופליגי תנאי באיזה ענין שווים (ר"ה ד:). תנא חדא למד להשוותם לבל תאחר, ותנא חדא לימי תשלומין.

ועפ"ז נבאר יסוד נוסף בהיקש, והוא ד"קולא וחומרא לחומרא מקשינן" (יבמות ח., קידושין סח.; ע"ז מו:)

שכאשר יש ענין שהתורה הקישה, כגון עריות שהקישן זה לזה, "כל אשר יעשה מכל התועבות האלו ונכרתו הנפשות העשת מקרב עמם" (ויקרא יח, כט), שהזכיר בזה ביחד את כל העריות שבפרשה, שכלם בכרת.

הלשון "כל אשר יעשה" הוא הכללה, השוואה, היקש. שהמחבר התייחס אליהם בהכללה ושיוון.

(תדע שמזה נדרש, שהרי כבר כמה פעמים אומר לפני זה "ולא תעשו מכל התועבות האלו", "כי את כל התועבות האלו עשו אנשי הארץ וגו'", א"ו שההיקש הוא מה שהשווה עושיהם).

וההיקש הוא ביחס לעשיתם.

אך יש כאן קושי. שיש סתירה בדיני עשיתם, ביחס לדין יבום, וביחס לקידושין תופסין.

שמצאנו שיש שהותר ויש שנאסר, יש שקידושין תופסין ויש שאין קידושין תופסין.

וא"כ איך ניתן לומר שהשווה אותם, הרי אינם שווים. אלא הכלל בעניני הכללה הוא, שבכלל מאתיים מנה, ותפשת מועט תפשת. וא"כ אם מבקשים לראותם כשווים, כמוקשים, צריך לתפוש את המועט, שהמרובה בכלל המועט.

וכאשר נבחן חמור לעומת הקל, החמור הוא בחינת המועט, שהוא מצמצם אפשריות לעומת הקל.

וא"כ כאשר תתפוס החמור תפסת המועט. וכמש"ב שהצד השווה בע"כ הוא על צד המועט. המכנה המשותף הנמוך ביותר.

(ואע"פ שלענין ק"ו הקל נכלל בחמור, שהחמור יש לו דינים שאין בקל, וא"כ הקל נכלל בחמור ולא להיפך.

תשובה בגיליון הבא:

ואם ניתן, האם רצוי למחוק חלק מחייו? א"כ למה הוא חי אותם?
האם רוצח שחזר בתשובה והתחרט חרטה גמורה על כל מי שפגע בו, והתרחק מכל מה שקשור לרצח עדיין נחשב רוצח? האם גנב שהתחרט חרטה גמורה והחזיר כל מה שגנב וביקש סליחה מכל מי שפגע בו ומתרחק מכל שמץ גניבה עדיין נחשב גנב? ואם עשה כל זה ולא החזיר, יחשב גנב? ואם לא התחרט אך השיב את הגזלה וקיבל ע"ע שלא לחטוא, יחשב לבעת תשובה?
האם מי שהתחרט ותיקן הכול ולא ביקש סליחה, האם הוא בעל תשובה?
מה מקום הענישה והקורבן בתשובה, האם מי שלא לקה או לא הביא חטאת חסר בתשובתו? למה?

לקראת ימי התשובה הבעל"ט, עולות בלבנו שאלות רבות על עניין זה. להלן השאלות שנעסוק בהם בעלון הבא בעז"ה:
כל חיינו אנו חיים בתוך מעגל של חטא ותשובה, כאשר מטרת התשובה לכאורה היא "חדש ימינו כקדם". ועולה השאלה איזה טעם יש למהלך הזה?
שלכאורה אם שיא הייחול הוא לחזור להתחלה, ומשבחים אנו תינוקות שלא טעמו טעם חטא, מוטב היה שלא לעזוב כלל את נקודת התחלה מאשר לסבול קשות כדי לחזור אליה.
כמו כן האם ה"תשובה" סותרת את ה"קידמה"? א"כ איזו מהן עדיף. ואם לא, איך ייתכן ליישב הדברים?
האין כל מהות התשובה משאירה את האדם דורך במקום כאשר חי במעגל של הליכה וחזרה?
איך באמת תתכן תשובה? האם ניתן למחוק את העבר?

נשמח לפרסם בעלון הבא את רעיונותיהם
של הקוראים בנושאים שהועלו.

אפשר לשלוח מאמרים למייל:
toratyerushaliam@gmail.com

"כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם"
מגמתנו היא לייסד בית מדרש העוסק בתורת ירושלים, תורה אשר
יסודה הוא דבר ה' ויש בה חיים להחיות את העם הנושא עיניו לציון.

תורת ירושלים - כתב עת לתורה ולתעודה
מאמרים: הרב דוד לוי, עריכה והערות: מיכאל נכטילר.
לתגובות והערות: נהר הירדן 7/3 רמת בית שמש. toratyerushaliam@gmail.com
לקבלת הגיליון בדואר או בדוא"ל: 050-6738195 - מיכאל

תורת
ירושלים