

## משמעותו של יום הדין בתורת ארץ ישראל

### יפה זלכה

רבי אבהו היטיב לתאר את אופיו של יום הדין כפי שנקבע בתלמוד הבבלי, ובמידה רבה אף בתודעתנו:

"אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? - אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו - וישראל אומרים שירה?" (בבלי ראש השנה לב ב).

למול התיאור הציורי של דיין היושב על כסא דין וחותר גזרי דין לחיים ולמוות, כשאימת הדין מרחפת באוויר ואין מקום לשירה, מציב הירושלמי תמונה שונה וכמעט הפוכה של יום הדין. גם הירושלמי נשאר באותה זירה של בית משפט ובוחן אחד לאחד את המרכיבים המשתתפים במשפט. במסגרת זו, בונה הירושלמי סוגיה מדרשית המתמקדת במהותו ואופיו של יום הדין תוך בחינת דרך הנהגתו של הדיין, תכונות הנידונים, מערכת היחסים שבין הדיין לנידונו, וכן נבחנים הדברים שעליהם האדם נידון. הירושלמי נוגע בשאלות אלו באמצעות שורה של מדרשים, שמתוכם עולה השקפתו של הירושלמי בדבר מקומו ותפקידו של האדם ביחס לבוראו וביחס לעולמו.

**תלמוד ירושלמי (וילנא), מסכת ראש השנה, פרק א, הלכה ג (נז ע"א-ע"ב)**

אמר רבי חיייה בר בא: "זרזיר מתנים או תיש ומלך אלקום עמו" (משלי ל, לא). בנוהג שבעולם, זה מבקש לנצח זרזירו, וזה מבקש לנצח זרזירו. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא 'ומלך אלקום עמו' – לא בעי תקום על דידיה; "כי לא לנצח יריב" (תהילים קג, ט), לא לנצח יריב.

א"ר לעזר: פרא בסיליוס או נומוס או גריפוס.<sup>1</sup> בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה. רצה – מקיימה, רצו אחרים – מקיימים אותה; אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן,

<sup>1</sup> זהו פתגם ביוונית שמשמעו – עבור המלך החוק אינו כתוב, כלומר המלך אינו מחויב לקיים את החוק, והוא מובא כאן כניגוד לדברי המדרש על הקב"ה שמקיים בעצמו את מצוותיו לבני האדם. לגבי פירוש המילים הללו, פרשני הירושלמי הקלאסיים כקרבן העדה לפני משה התקשו בהם ופירשו אותם באופנים מוקשים ודחוקים. לעומת זאת, ח"י קהאוט בספרו **ערוך השלם**, וינה תרפ"ו, ערך אגרפוס (כרך א, עמ' 30), מביא את המקור היווני לפתגם ומתרגמו לגרמנית, כפי שהבינו ותרגמו גם רבי נתן בעל **הערוך** בן המאה ה-11 באותו ערך. הנוסח כאן על פי דפוס ונציה ובדומה לכך מופיע בתלמוד ירושלמי: על פי כתב יד ליידין (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, להלן: ירושלמי ליידין), ירושלים תשס"ה, עמודה 666. הנוסח בדפוס וילנה – "פדא בסיליוס או

אלא גוזר גזירה ומקיימה תחילה. מאי טעמא (מה המקור)? "ושמרו את משמרתני אני ה'" (ויקרא כב, ט), אני הוא ששימרתני מצותיה של תורה תחילה. א"ר סימון: כתיב: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'" (שם יט, לב), אני הוא שקיימתי עמודת זקן תחילה.

א"ר סימון: כתיב: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים" וגו' (דברים ד, ח). ר' חמא בי ר' חנינה ור' הושעיה; חד אמר: אי זו אומה כאומה הזאת. בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין – לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא; אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים – יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים.

וחורנה אמר: אי זו אומה כאומה הזאת. בנוהג שבעולם, השלטון אומר הדין היום, והליסטים אומר למחר, הדין למי שומעין? לא לשלטון?! אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אמרו ב"ד היום ראש השנה, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העמידו בימה, יעמדו סניגורין, יעמדו קטיגורין, שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו ב"ד לעברה (את השנה על ידי עיבור חודש אלול) למחר, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העבירו בימה, יעברו סניגורין, יעברו קטיגורין, שנמלכו בני לעברה למחר. מ"ט? "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" (תהילים פא, ה), אם אינו חוק לישראל – כביכול אינו משפט לאלהי יעקב.

ר' קריספא בשם ר' יוחנן: לשעבר [אלה מועדי ה'], מיכן ואילך "אשר תקראו אותם" (ויקרא כג, ד). א"ר אילא: אם קריתם אותם – הם מועדי, ואם לאו – אינן מועדי. אמר ר' סימון כתיב: "רבות עשית אתה אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו" (תהילים מו). לשעבר רבות עשית, מיכן והילך נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. א"ר לוי: למלך שהיה לו אירלוגין, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי יוסה בר חנינה: למלך שהיה לו שומרה, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי אחא: למלך שהיה לו טבעת, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר ר' יצחק: למלך שהיו לו אוצרות, כיון שעמד בנו – מסרם לו. ורבנן אמרי: לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות, כיון שעמד בנו – מסרה לו.

ובראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון. ר' אחא אמר: כהדין דירין, ורבנן אמרי: כהדא במגנימין. מה טעמא? [היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם" (תהילים לג, טו)]. א"ר לוי: היוצר יחד לבם כבר הבין את כל מעשיהם. אמר רבי לעזר:

בנוהג שבעולם, מה נוח ליוצר הזה – לעשות מאה קנקנים או להסתכל בהן? לא להסתכל בהן? אמר רבי ברכיה: יוצרן רוצה שיהא ליבן יחיד אליו. אמר רבי אבון: מי שהוא יחיד בעולם כבר הבין את כל מעשיהן.

המשנה השנייה בפרק הראשון של מסכת ראש השנה דנה בארבעה פרקים שבהם העולם נידון ובתוכם ראש השנה, שבו "כל באי העולם עוברים לפניו כבנומרון".<sup>2</sup> המבנה הספרותי החוזר: "בנוהג שבעולם... אבל הקב"ה אינו כן", מאגד את שרשרת המדרשים ליחידה רעיונית אחת, ההולכת ונבנית נדבך אחר נדבך, כשניתן למצוא את קשריו של המדרש הבודד עם זה שלפניו ושלאחריו, ואת זיקתו לרעיון המשותף העומד ביסוד כל הדרשות שבקובץ שלפנינו.<sup>3</sup> למבנה הספרותי של קובץ המדרשים שלפנינו, כפי שהוא בשלמותו, אין שום מקבילה בספרות חז"ל,<sup>4</sup> והוא מבטא את מגמת העריכה החותרת למסר הרעיוני שהעורך רצה להביע.<sup>5</sup> העיון שלפנינו יערך על פי סדר המקור שבירושלמי שהובא לעיל.

שרשרת הדרשות העולה מתוך תיאור הנעשה ב"אולם בית המשפט" מתמקדת בראש ובראשונה במגמתו של הדיין הבא לדון את עמו ביום הדין האם כוונתו להחמיר בדין? להקל? "בנוהג שבעולם", מדרך הטבע, היינו מדמים את אופי מהלך הדין לזירת קרבות שבו כל צד רוצה לנצח.<sup>6</sup> ואכן, ר' חיייה בר בא, באמצעות הבאת הפסוק ממשלי, מעתיק אותנו בדרשתו לדימוי של זירת התגוששות ותחרות של זרזירים (המהירים בעופות) או תיישים (החזקים ההולכים בראש העדר), שהם מטיבי לכת. "בנוהג שבעולם" כל אחד מנסה לזרז את זרזירו או את התיש שלו כדי שיגיע ראשון וינצח בתחרות. אולם, המלך גובר על כולם ואין מי שיעמוד כנגדו במלחמה.<sup>7</sup> בנמשל מנוגד הבא להעצים את ההבדל המדרש טוען: "אבל הקב"ה אינו כן", הוא לא מבקש לעמוד על שלו ("לא בעי תקום על דידיה"). הקב"ה אינו רוצה לעמוד בכוחו ולנצח אלא מבקש שינצחו אותו, והיינו שהאדם יזכה בדין וישוב אפו ממנו.

<sup>2</sup> משנה ראש השנה, א, ב. הנוסח "כבנו-מרון" מופיע בירושלמי ליידין (עמודה 666), ובדומה לכך מופיע בכתבי היד של המשנה – "כבנו מרון", והמשמעות על פי היוונית והלטינית היא: כגודוד צבא. ראו בסוף פרק זה את הפירוש בבבלי שנאמר על ידי רב יהודה בשם שמואל.

<sup>3</sup> שתי הפסקאות האחרונות, ממשיות את רעיון התשתית, אולם שוברות את המבנה הספרותי. פסקאות אלו מתארות את מערכת היחסים שבין הקב"ה לעמו. שם נשבר המבנה הניגודי המתאר את שני עברי המתנס, ובמקומו מתוארת מערכת של המשכיות שבין אב ובנו, יוצר ויצוריו.

<sup>4</sup> תופעה דומה ראינו בקובץ המדרשים הקשורים לחטא העגל (ראה בדיון על מתן תורה בספר זה). תופעות אלו מחזקות את ההכרה במלאכת העריכה המחושבת של הירושלמי. חלקים מתוך המדרש שלפנינו מצויים במקורות אחרים בהקשרים שונים ובמשמעויות שונות. אלו יוזכרו במקומם במהלך הדיון. ראוי לציין כי גם לאותם מדרשים מקבילים בודדים, כמעט ולא מצאתי מקבילות בבבלי, עובדה האומרת דרשני.

<sup>5</sup> במסגרת זו, הדיון שלפנינו יתייחס רק לחלק מהמדרשים המצויים פ"א ה"ג, והם יובאו על פי סדרם. עיון בהלכה כולה (פ"א ה"ג). ובדיקת הקשר שבין כל חלקיה, פורס תמונה רחבה יותר המשלימה ומחזקת את הדיון שלפנינו, העוסק במשמעותו של יום הדין על פי הירושלמי.

<sup>6</sup> מקבילות חלקיות למדרשים העוסקים בנושא זה מצויות בפסיקתא רבתי, פרשה ט, ד"ה למנצח, במדרש תהילים ד, ו, ובבלי פסחים, קיט ע"א.

<sup>7</sup> ראה משלי ל' פסוקים כט-ל ופרשנות במקום.

הקב"ה הוא מלך שאינו מנהל קרב עם בריותיו ואינו חפץ לנצחם.<sup>8</sup> למול תמונת הקרב העיקש של עופות וחיות נבחרות (כפי שמתוארת במשלי ל, לא), המדרש מציב בהמשכו תמונה מפויסת של "לא לנצח יריב – לא לנצח יריב", דרשת המילה ממירה את ממד הזמן (לא לנצח) עם מטרתה ואופייה של המריבה (לא לנצח). אין רצונו של הקב"ה לעשות מריבה עם בריותיו כדי לנצח אותם.<sup>9</sup> בהנגדת הנוהג שבעולם, למול נוהגו של הקב"ה, הדרשן מעמת בדרשתו שני פסוקים מהמקרא הנושאים עמם ברקע את הקשרם, ובכך מעמיקים את משמעות המדרש. על דרך הניגוד, תמונת הקרב (מתוך משלי ל) מוחלפת בתמונת פיוס, סליחה ורחמים, כפי שעולה מתוך מכלול המזמור בתהילים פרק ק"ג שממנו בחר הדרשן לדרוש את הפסוק. הפרק בתהילים ק"ג מדבר על מידת החסד הרחמים והסליחה שבה נוהג הקב"ה בעמו, בבניו. הקב"ה מכיר בחולשותיהם ולכן לא לנצח יריב אתם. הפרק בתהילים עונה לפסוק ממשלי מחזק את רוח המדרש הממיר את המאבק בפיוס.<sup>10</sup> הדרשה שלפנינו מתארת יום דין שבו הקב"ה אינו רוצה להיות תקיף כדי לנצח את בריותיו ולהענישם. אדרבה, הקב"ה רוצה ש"ינצחו" אותו. ניצחון הבריות, הטבת הדרך, גם באמצעות הרחמים והסליחה של הבורא, מבטא את תיקון העולם וזו מהותו ומטרתו של יום הדין מבחינתו של הדין.

המדרש ממשיך ומתאר תכונה נוספת שבה נוהג הקב"ה אחרת מ"הנוהג שבעולם", שבו מלך בשר ודם גוזר גזירה; רצה – מקיימה, רצו (רצה)<sup>11</sup> – אחרים מקיימים אותה. אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא גוזר גזירה ומקיימה תחילה".

מדרש זה, ממשיך לעסוק בהנהגותיו של הדיין (הקב"ה), אבל הפעם לא כלפי נידוניו, אלא כביכול כלפי עצמו ביחס לחוקים ולגזרות שהוא עצמו גוזר. מנהג העולם שהמלך במעמדו הוא מעל החוק. הגזרות שהוא גוזר מופנות בעיקר לנתיניו. הוא עצמו אינו חייב לקיים את הגזרות שהוא גוזר, וקיום החוק לגביו תלוי ברצונו השרירותי של המלך. אולם לא כך לגבי הקב"ה: כל גזרה שהקב"ה גוזר מחייבת גם אותו, ויתרה מכך, הקב"ה מקיימה תחילה ומהווה בכך דוגמה לקיום המצווה. המדרש מביע את הרעיון שהתורה מחייבת גם את נותן התורה. רעיון זה טומן בחובו את התפיסה שמצוות התורה אינן מטלות שרירותיות של רצה או לא רצה, ומטרת קיומן אינה להוכיח את מרות שלטונו של המלך, אלא יש בעצם המצוות

<sup>8</sup> כך על פי פירוש "יפה מראה" במקום.

<sup>9</sup> כך על פי י' בוך, תלמוד ירושלמי – מסכת ראש השנה: עם פירוש אור לישרים, ירושלים תשע"א, עמ' ... (להלן: אור לישרים).

<sup>10</sup> עיינו תהילים פרק קג, המעמיד במרכז את הרחמים והסליחה: הסולח לכל עוונתי, ..המעטרכי חסד ורחמים...עושה צדקות...רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד...בדרך כלל כאשר פוגשים דרשת פסוק, יש לראות את הפסוק בהקשרו המלא בתנ"ך. הדבר מוסיף להבנת עומק העניין, כמו במקרה שלפנינו.

<sup>11</sup> בירושלמי לידן מצוין סימן תמיהה לגבי נוסח זה (כך – רצו!), כי נראה שצריך להיות כאן: "רצה אחרים מקיימין אותה", כלומר – אילו המלך רצה בכך, רק אחרים יהיו מחויבים בקיום הגזרה ולא הוא עצמו.

עניין מהותי לקיום התקין של המלוכה, ולכן הן מחייבות אף את המלך עצמו. התורה קדמה לעולם,<sup>12</sup> על פיה צריך להתנהל העולם, ולכן היא מחייבת כביכול אף את בורא העולם.

המדרש תומך ומבסס את דעתו בשני מקורות, הראשון מובא בשם ר' אלעזר: "ושמרו את משמרתני אני ה'" – אני הוא ששימרתני מצותיה של תורה תחילה".<sup>13</sup> אני ה' קיימתי תחילה את המצוות שאני מצווה אתכם לקיים. הביטוי "משמרתני" מקפל בחובו את שתי המשמעויות, התורה היא משמרתו של הקב"ה, אולם עצם קיומה מהותה ושמה, תלוי בכך שגם הקב"ה כביכול שומר אותה. הביטוי "משמרתני" מציין שייכות, אבל שייכות פעילה שדורשת שמירה תמידית. המדרש השני, המובא בשם ר' סימון, מביא דוגמה לכך שאכן הקב"ה בעצמו מקיים את המצוות: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'" – אני הוא שקיימתי עמודת זקן תחילה".<sup>14</sup>

בעל קרבן העדה מבאר את ייחודה של מצווה זו ואת יכולתה להוות בסיס לכלל המצוות בעניין זה: "שהיה אברהם יושב ושכינה עומדת... ואם מצוה זו דאית ביה ענה גדולה קיים (הקב"ה), כל שכן שאר מצוות".<sup>15</sup> קיום מצווה זו על ידי הקב"ה בכבודו מהווה דוגמה קיצונית הממחישה עד כמה הקב"ה כביכול מוכן להרחיק לכת ולמחול על כבודו, כדי לקיים את מצוות התורה ובכך לשמש דוגמה לשמירה על עולם שמושגת על חוקי התורה. סיומו של הפסוק: "ויראת מאלוקיך אני ה'", נותן לשמירה זו משנה תוקף. ידועים דברי חז"ל שדבר המסור ללב נאמר בו "ויראת מאלוקיך".<sup>16</sup> מעבר לקיום המצווה עצמה, מלמד אותנו המדרש עד היכן מגיע הצו של "ושמרו את משמרתני". משמרת שתחילתה מהדברים המסורים ללב. המדרש בחר בהשוואה ניגודית המדגישה את תכונותיו הייחודיות ויוצאות דופן של הקב"ה כמלך ודיין שמשמש בסמכותו וכוחו כדי להיטיב ולסלוח, ללמד ולשמש דוגמה. הדין ונידונו אינם מתעמתים משני עברי המתנס, מפני שלא על כבודו ומעמדו של המלך עומדים בניו לדין, אלא הקב"ה ובניו חוברים יחד מול המטרה המשותפת של קיום התורה ומצוותיה.

<sup>12</sup> ב"ר א ד.

<sup>13</sup> תפיסה זו, המובאת בהקשר זה כמדרש על מצוה שנאמרה לכוהנים, מצויה במקומות נוספים במקרא ביחס למצוות אחרות, כמו שבת ("ינח ביום השביעי" [שמות כ, י]), גזל ("שונא גזל בעולה" [ישעיהו סא, ח]), הלכות בית דין ועוד. להרחבה ראו י' תמר, **ספר עלי תמר: כולל ביאורים, הארות והערות בתלמוד ירושלמי**, סדר מועד, חלק ב, אלון שבות תשנ"ב (להלן: עלי תמר), עמ' קעט.

<sup>14</sup> **אור לישרים** בפירושו מעיר כי הירושלמי לא פירש מתי והיכן עמד הקב"ה מפני זקן, אבל מסתבר שרבי סימון במאמרו כאן רומז לדרשתו שלו על הפסוק בבראשית, שמה שנאמר "ואברהם עודנו עומד לפני ה'" (בראשית יח, כב) הוא תיקון סופרים, והקב"ה הוא שעמד לפני אברהם ולא אברהם לפני הקב"ה (בראשית רבה, פרשה מט, ז), ועיינו ש' ליברמן, **יוונים ויונות בארץ ישראל**, עמ' 170, הערה 6.

<sup>15</sup> ואולי משום כך המדרש שלפנינו מביא את הדוגמה מאברהם ולא מביא את הברייתא הידועה מבבלי סוטה, יד ע"א, המלמדת את האדם להלך אחר מידותיו של הקב"ה, להלביש ערומים, לבקר חולים, לנחם אבלים ולקבור מתים.

<sup>16</sup> בבלי קידושין לב ב.

בהמשך המדרש בוחן את יחסם של הנידונים ליום הדין. המדרש מביא שתי דרשות לפסוק:  
 "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם  
 היום".<sup>17</sup> הדרשות מתארות את הקשר המיוחד בין הקב"ה לעמו.

הדרשה הראשונה:

א"ר סימון: כתיב: "ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים" וגו' (דברים ד, ח). אי  
 זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם, אדם יודע שיש לו דין – לובש שחורים  
 ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא. אבל ישראל אינן כן, אלא  
 לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים, יודעין  
 שהקב"ה עושה להן ניסים.

הדרשה ממשיכה לעסוק בהבדל נוסף שבין המקובל "בנוהג שבעולם" לבין המתרחש בניגוד  
 לכך, אולם הפעם ההבדל אינו נסוב על הקב"ה אלא על ישראל: "בנוהג שבעולם" – אבל  
 ישראל אינן כן". לגבי עם ישראל, לא רק המלך-הדיין שונה משאר המלכים, אלא גם ישראל,  
 הנידונים עצמם, שונים מהנוהג המקובל של נידונים במשפט. אין עוד עם המתנהג בדרך זו.  
 יום הדין שלהם אינו יום של אימה, אבל וחרדה, אלא יום חג. לובשים לבן כסימן לנקיות  
 וטהרת הנפש, ואוכלים ושותים ושמחים, וכל זאת משום שיודעים שגם אם אינם זכאים על פי  
 דין, הקב"ה עושה להם ניסים ומוציא דינם לכף זכות וקורע את גזר דינם. על פי הירושלמי,  
 טהרת יום הכיפורים חלה מתוקף קדושת היום בעצמה. כפרת יום הכיפורים, לפי הירושלמי,  
 (שהוא תכליתו של יום הדין), מתאימה לפעולתה של ארץ ישראל על הכפרה שיש בכוחה  
 לכפר אף ללא תשובה מתוקף עצם קדושתה.<sup>18</sup> החלק הזה של המדרש נוסף על קודמיו  
 וממשיך את אוירת הפיוס והקרבה שמלווה את יום הדין.

הדרשה השנייה לפסוק פותחת אף היא בהשוואה ניגודית המתייחסת לקביעת מועד יום  
 הדין. הקב"ה, הדיין והשליט, כפוף בעצמו להחלטת בית דין של מטה הקובע את תאריך יום  
 הדין:

<sup>17</sup> דברים ד, ח. בשרידי הירושלמי מובא הפסוק שלפניו שפותח באותן מילים: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים  
 קרבים אליו פה אלהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז), וכן מופיע במקבילות של המדרש בילקוט שמעוני,  
 ואתחנן, רמז תתכה; שם, תהלים, רמז תתפח, ושם גם נוסף תיאור הקרבה: "איזו אומה כאומה זו, שיודעת  
 אופיה של אלוה". נראה שפסוק זה אכן קרוב יותר לרוח הדרשה המתארת את הקרבה של הקב"ה לשמוע את  
 תפילת עמו. נראה שהשיבוש חל משום שצוטט רק תחילתו של הפסוק, "כי מי גוי גדול", וראו עוד באור לישרים  
 על אתר.

<sup>18</sup> ראה י' ויצמן, לחזות בנועם, ישיבת מעלות, תשע"ז עמ' 120-122. הרב ויצמן דן במקום במחלוקת בין  
 התלמודים בנוסח הוידוי ביום הכפורים (ירושלמי יומא פ"ח ה"ה- בבלי יומא פז ע"ב), ומסביר שם הרב ויצמן, כי  
 שיטת הרמב"ם שלדעת רבנן יש עברות שיום הכיפורים מכפר עליהם אף ללא תשובה, היא גם שיטת  
 הירושלמי, שלא כבבלי שלשיטתו דעת רבנן היא שאין יום הכיפורים מכפר כלל בלא תשובה.

וחורנה אמר: אי זו אומה כאומה הזאת? בנוהג שבעולם, השלטון אומר הדין היום, והליסטים אומר למחר הדין, למי שומעין, לא לשלטון?! אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן. אמרו ב"ד היום ראש השנה, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העמידו בימה, יעמדו סניגורין, יעמדו קטיגורין, שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו ב"ד לעברה למחר, הקדוש ברוך הוא אומר למלאכי השרת: העבירו בימה, יעברו סניגורין, יעברו קטיגורין, שנמלכו בני לעברה למחר. מאי טעמא? "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" (תהילים פא, ה); אם אינו חוק לישראל, כביכול אינו משפט לאלהי יעקב. ר' קריספא בשם ר' יוחנן: לשעבר "אלה מועדי ה'" (ויקרא כג, ד), מיכן ואילך אשר תקראו אותם. א"ר אילא: אם קריתם אותם – הם מועדי, ואם לאו – אינן מועדי.

בית דין של מעלה מחכה להכרעת בית דין של מטה בדבר קביעת עיתוי המשפט.<sup>19</sup> התיאור הציורי החי והמוחשי, מתאר מחד את פרטי ה"התארגנות הטכנית" לקראת עריכת המשפט, ומאידיך את חוסר הוודאות לגבי קיומו. הקב"ה ומלאכי השרת פועלים בהתאם להוראת בית הדין של מטה. הקב"ה כביכול מקבל את הפקודה מלמטה ופועל על פיה: המלאכים הסרים למשמעתו מכינים את כל מערך בית הדין של מעלה שהוא כעין בבואה מדויקת של בית דין של מטה: בימה, סנגורים, קטגורים. כשהכול מוכן מתקבלת פתאום מלמטה, הוראה שונה, ובעקבותיה הקב"ה כביכול סר למשמעת בניו ופוקד להעביר את כל הסידור משום שבניו נמלכו לשנות את מועד הדין. תיאור הסידור, הפירוק והצורך בסידור מחדש ממחיש את התלות המוחלטת וחוסר הידיעה כביכול של הקב"ה בקביעת העיתים ולמעשה הוצאת קביעת העיתים והזמנים מרשותו. הקב"ה ומלאכיו, בית דין של מעלה, פועלים על פי החלטת בית דין של מטה. המדרש שלפנינו, מציב את מקומו של עם ישראל מעל למלאכים. המלאכים, עושי דברו של הקב"ה ללא ערעור וללא יכולת אמירה משלהם והם טורחים פעמיים בכפיפות להחלטת בית דין דל מטה. ויתירה מכך, הקב"ה פונה למלאכים בלשון ציווי חדה: "העמידו" "יעמדו", אולם כשהוא מזכיר את עם ישראל, הוא מדבר בלשון רכה על "בני". אפילו ביום הדין, הם לא נידוני אלא בניי, "נמלכו בני". ומאליו מטשטש ההבדל בין דין לנידון, שהרי מדובר על מערכת יחסים שבין אב ובניו.

וכך על פי הירושלמי, העומדים לדין הם בניו של הקב"ה והם שקבעו את מועד הדין ובאו אליו לובשי לבן ושמחים, מפני שהם יודעים שהקב"ה יעשה להם נס משום שאינו חפץ לנצח אותם.

לאחר העיסוק בדיון, בנידון, באופיו של יום הדין ובעיתויו, המדרש עובר לדון במהותו של הדין עצמו, בנושאים שעליהם הנידונים ייתנו את הדין:

<sup>19</sup> הרעיון שלעם ישראל ניתנה הסמכות לקדש חודשים ולקבוע עיתים, מופיע במקומות נוספים. ראה תוספתא, רה"ש, א, יא, בבלי, רה"ש ח ע"ב, פסדר"כ, ה, ב.

אמר ר' סימון: כתיב: "רבות עשית אתה אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו" (תהילים מ, ו). לשעבר רבות עשית, מיכן והילך – נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. א"ר לוי: למלך שהיה לו אירלוגין, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי יוסה בר חנינה: למלך שהיה לו שומרה, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי אחא: למלך שהיה לו טבעת, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי חייה בר בא: לנגר שהיו לו כלי נגרות, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר ר' יצחק למלך שהיו לו אוצרות, כיון שעמד בנו – מסרם לו. ורבנן אמרי: לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות, כיון שעמד בנו – מסרה לו.

המדרש בירושלמי קושר את יום הדין עם קבלת התורה.<sup>20</sup> מתן תורה הוא קו על ציר הזמן והמהות, המחלק את זמנו של העם בין "לשעבר" ובין "מכאן ואילך"; עד מתן תורה וממתן תורה.<sup>21</sup> במתן תורה העם קיבל תורה ומצוות, ומרגע זה עם ישראל הופך להיות שותף פעיל של הקב"ה בקיום העולם על פי התורה, והוא גם נשפט על קיום חלקו באותו חוזה.

המדרש מביא שישה משלים המתארים את התפקידים השונים שהבנים ירשו מאביהם. משעה ש"עמד בנו" על דעתו, משעה שעם ישראל קיבל את התורה, הוא צריך להמשיך את מעשי האב. בדימוי של מלך ובנו, נשמעת האהבה של אב לבנו יחד עם האצלת סמכויות לבן שעתיד וצריך לקחת חלק פעיל בניהול הממלכה כולה.

המלך מוסר לבנו את ה"אורלוגין" כסמל לקביעת הזמן: עם ישראל ממונה כעת על קביעת חודשים, מועדים, עיבור שנים (כפי שראינו במדרש הקודם).<sup>22</sup> המלך מוסר לבנו את ה"שומרה", סוכת השומרים היא כעת ברשותו של הבן והבן חייב מעתה ואילך להרגיש אחריות ולקחת חלק בשמירה על העולם של הקב"ה. המלך מוסר לבנו את ה"טבעת", טבעת המלך מסמלת את קביעת החוק והמשפט השמירה עליהם והוצאתם לפועל ככל הדברים החתומים בטבעת המלך. תפקיד חשוב זה מסור עתה בידי הבן הממשיך את מפעל אביו וחייב לדאוג לקיום חוקי התורה וחוקי הממשל ליצירת חברה תקינה. המלך מוסר לבנו את "כלי הנגרות", ובכך מעניק לו את היכולת לא רק לשמר את הקיים, אלא נותן לו כלים ליצור דברים חדשים. הן כלים להבנת והעמקת לימוד התורה והן כלים לבנות את העולם ולשכלל אותו. המלך מוסר לבנו גם את "האוצרות". כלי הנגרות זקוקים לחומרי הגלם כדי שיוכלו ליצור. האוצרות הם היסוד והבסיס ליצירה ולפיתוח האנושית כולה. הן אוצרות רוחניים של לימוד, והן אוצרות מוחשיים שבעזרתם יכולים לשכלל ולבנות את העולם. ולבסוף רבנן

<sup>20</sup> בחינת המדרש שלפנינו בהקשר למשמעותה של התורה ומתן תורה, מגלה משמעות נוספת ב"מתן תורה", כפי שרואה זאת הירושלמי. דיון נרחב בנושא, ראה בספר זה בפרק העוסק במתן תורה.

<sup>21</sup> כך גם על פי "קרבן העדה", לשעבר- קודם שניתנה התורה.

<sup>22</sup> מבחינה טכנית פשוטה, ניתן לראות בפתח המדרש המדבר על קביעת הזמנים, כחוט המקשר בין המדרש הזה למדרש הקודם, אולם לענ"ד, ההסתכלות הנרחבת במדרש כולו ובמיקומו בסוגיה המדרשית כולה, מחייב לראותו כחלק ממשיך את סוגיית המשפט.



מדברים על המתנה הגדולה מכול: "הנרתיק של הרפואות". הדעה של רבנן המובאת בסוף מסכת את הדרשה כולה. תפקידו של האדם הוא לרפא את העולם בעזרת אותו נרתיק רפואות שקיבל בסיני.

על פי המבנה של הדרשה כולה (במהלך הסוגיה כולה בהלכה ג), ומקומו של המדרש שלפנינו בפרט, עולה כי הירושלמי רוצה ללמד אותנו על מה אנו נשפטים ביום הדין. ביום הדין עלינו לתת את הדין – האם השכלנו לחדש, להמציא, ליצור ולהשתמש כראוי בכל הכלים שהקב"ה הפקיד בידינו עם מתן התורה? האם הצלחנו להיות שותפים וממשיכים בתיקון ובשכלול העולם אשר ברא הקב"ה והותיר לנו לשמור ולעשות? האם למדנו להשתמש במתנות שקבלנו, האם למדנו לחוקק, לקבוע זמנים, לרפא בעזרת הכלים שאבינו מלכנו הוריש לנו? האם כבנים, מילאנו את תפקידנו בירושה שהוריש לנו אבינו שהוא גם מלכנו וגם שופטנו? האם הצלחנו למלא את חלקנו כפי שהקב"ה ציפה מאיתנו? בראש השנה, ביום הדין, הקב"ה רוצה לראות מה עשינו בפועל בכל הכלים שניתנו לנו בסיני בכוח.

המדרש האחרון, החותם את ההלכה, מסכם את מהות וטעם הסליחה המלווה את יום הדין.

המדרש החותם מעמיק את המשמעות של הסוגיה כולה. ביום הדין כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון, והקב"ה הוא "הַיֹּצֵר יַחַד לְבָם הַמְּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם".<sup>23</sup> דרשות שונות דרשו חז"ל על פסוק זה: "א"ר לוי: היוצר יחד לבם כבר הבין את כל מעשיהם" – משעה שה' ברא את כל הלבבות של בני אדם, כבר התבונן על מעשיהם שהם עתידים לעשות. דרשתו של ר' אלעזר הבאה אחריה, ממשיכה את המבנה הספרותי של: "בנוהג שבועלם", ולאחריה משל: מה נוח ליוצר הזה לעשות מאה קנקנים או להסתכל בהן לא להסתכל בהן?! – לפנינו שאלה רטורית. מה קל יותר ליוצר הקנקנים, האם לעשות אותם, או להתבונן עליהם לאחר שסיים לעשותם? והתשובה ברורה, וודאי שקל יותר להתבונן עליהם. אבל הקב"ה אינו כן. הוא היוצר ואנחנו הכלי הנוצר, אנחנו מעשי ידיו, ולכן מתבונן בנו ומבין את מעשינו כבר משעת היצירה ולא רק בסיומה. הקב"ה אינו מתבונן בחיצוניות הכלי שיצר, אלא יודע בתוך ובמהות את הרכבו של הכלי ומגבלותיו, ו"הבנה" זו, גורמת לדון את האדם לכף זכות. ר' ברכיה מפרש את המילים "היוצר יחד ליבם" במשמעות שהקב"ה שברא את האדם רוצה שיהיה להם לב אחד אליו: "יוצרן רוצה שיהא ליבן יחיד אליו". דרשתו של רבי ברכיה מתארת את מרחב ההדיות שבין היוצר ליצירו. הקב"ה יצר את בני האדם, ו"היה רוצה" שיהיה להם לב אחד ויחיד אליו, אולם הותיר להם מרחב פעולה שאינו בשליטתו. דרשה זו מקפלת בתוכה את תמציתו של יום הדין.

<sup>23</sup> תהילים לג, טו.

הדרשה האחרונה היא של ר' אבון: "מי שהוא יחיד בעולמו – כבר הבין את כל מעשיהן". מתחילת בריאת העולם בזמן שה' היה יחיד בעולמו כבר הסתכל עליהם והבין את מעשיהם וכל מה שהם עתידים לעשות.<sup>24</sup> מתוך מכלול המדרשים עולה הרעיון כי הקב"ה יצר את האדם, ומטבע בריאתו הראשונית כבר ידע הקב"ה את טיב מעשיו. יוצרם מבין את לבם ומעשיהם ולכן מתייחס אליהם בסלחנות. הבנת חולשותיו של הלב האנושי היא המפתח לסליחה ולכל מה שנגזר ממנה. מתוך סיומו של המדרש ניתן להבין את מהותה וטעמה של הסליחה העוברת בתשתית העומק של המדרש כולו. "מי שהוא יחיד בעולמו – כבר הבין את כל מעשיהן".

לסיכום, הדרשה בירושלמי ראש השנה, פרק א הלכה ג, עוסקת במהותו של ראש השנה כיום הדין. באסופת מדרשים הערוכים על פי סדר פנימי מחושב, הירושלמי עוסק בייחודו של הדין, בתכונותיהם של הנידונים, באופיו של יום הדין, בקביעת זמנו של יום הדין, בתפקידו של האדם בעולם, בנושאים שעליהם הוא נשפט ולבסוף – במהות היחס שבין היוצר ליצוריו, שהוא המפתח לאווירת הסליחה והפיוס שביום הדין, כפי שעולה מרוח המדרשים כולם. החוט המקשר בתיאור כל אותם נושאים הוא הרצון לתאר תופעה ייחודית שלא פועלת כפי "הנהג שבעולם". בין עם ישראל לאלוקיו יש הנהגות אחרות והן מהותיות לעצם הקשר המיוחד בין הקב"ה לעמו.

כאמור, לרצף המדרשים הזה שבירושלמי, על מבנהו הרעיוני והספרותי, אין מקבילה בספרות חז"ל, ולכן אי אפשר להשוות אותו למקור אחר, אולם דומה שלא נטעה אם נאמר שתיאור כזה של יום הדין איננו תואם את המקובע בתודעתנו מתוך העיסוק בסוגיה המקבילה שבבבלי.<sup>25</sup> הדיון בירושלמי לא עוסק רק בפנקסאות הפרטית של חישובי שכר ועונש וזמן פירעונם. בסוגיה שבירושלמי העוסקת ביום הדין, בוחר הירושלמי להביא דווקא את מעמד הר סיני, וביחס אליו נבחנת משמעותו הכללית,<sup>26</sup> הלאומית, והפרטית, של יום הדין. ככלל אנו נבחנים האם כבניו, של הקב"ה השכלנו לקבל עלינו את השליחות והיעוד של ממלכת כוהנים וגוי קדוש, ויתרה מכך, דווקא לגבי חטאיו של האדם הפרטי, ניכרת נימה של סלחנות הן

<sup>24</sup> ראו אור לישרים, במקום.

<sup>25</sup> ראו למשל הסוגיה בבבלי ראש השנה, טז ע"ב – יט ע"א- המדגישה את נושא החטא, העונש, התשובה ואימת יום הדין. בחינת הסוגיות הדנות בדברי המשנה, "בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון", במלואן מלמדת על שוני רב בין שני התלמודים. הנימה והאווירה העולה מתוך הדיון בירושלמי (כפי שהובא במסגרת זו) שונה בתכלית מזו שבבבלי. השוני בא לידי ביטוי הן במבנה הספרותי של הסוגיות, הובנה את משמעותן, והן בבחירת המדרשים המובאים בהם, ואפילו מעט המדרשים המקבילים בין התלמודים מופיעים בכל קובץ בהקשרים שונים ובשינויים רעיוניים. במסגרת זו לא נערך דיון מפורט בסוגיה שבתלמוד בבבלי.  
<sup>26</sup> אחד המאפיינים הבולטים של התלמוד הירושלמי, הוא עיסוקו בכלל, וכפי שאומר הרב קוק: "תורת חוץ לארץ עוסקת בתיקון הנפש הפרטית, בדאגתה לחומריותה ורוחניותה, לזיכוכה והתעלותה בחיי שעה וחיי עולם. אבל רק בתור נפש פרטית. לא כן תורת ארץ ישראל. היא דואגת תמיד בעד הכלל, בעד כללות נשמת האומה כולה". הרב קוק, אורות התורה, ירושלים תשל"ג, עמ' ע'.

מתוך הכרת הקשר המיוחד והבלתי ניתן לניתוק שבין הקב"ה לעמו והן מתוך הכרת היוצר את טבעו של האדם.

יום הדין בירושלמי מתאר את ההדדיות העדינה המתרחשת בין הבורא לברואיו: בין בית דין של מעלה לבית דין של מטה, בין ציפיותיו של הבורא מברואיו לבין ציפיות הברואים מיוצרו.<sup>27</sup> הדדיות זו, טומנת בחובה את הרעיון המרכזי שבשרשרת המדרשים שלפנינו. ביום הדין לא מדובר רק על יחס חד סטרי שבין שופט לנידוניו, אלא, כביכול, גם הקב"ה "זקוק" לעמו בחינת "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו" (ישעיהו מג כא). וכפי שמסביר רש"י במקום: עם זו יצרתי לי - למען תהילתי יספרו. רעיון יסוד זה, חוזר במדבר רבה: "לפי שישראל נבראו לומר תהלתו של הקדוש ברוך הוא כמ"ד (ישעיה מג) עם זו יצרתי וגו' לכך כדי שיתהלל שמו בהם הקדוש ברוך הוא חותמה לטובה".<sup>28</sup> גם הקב"ה רוצה לחתום את עם ישראל לטובה משום שבאמצעותם מתפרסם ומתהלל שמו בעולם, שכן אין מלך ללא עם. ומבאר ה'שפת אמת': "ולזה הדעת זכו בני" במתן תורה כמ"ש אתה הראת לדעת דכתיב עם זו יצרתי כו' תהילתי יספרו ואשים דברי בפ"ך כו' לנטוע שמים כו' עמי אתה ובזוה"ק עמי בשותפות כו' כיון שתכלית בריאת שמים וארץ כדי להעיד עליו לכן נתחדש הבריאה כפי העדות שנמצא בישראל".<sup>29</sup> לעם ישראל יש תפקיד מכריע "בשותפות" שלו עם הקב"ה, ועל חלקו של עם ישראל בשותפות זו, "כפי העדות שנמצא בישראל", הוא נידון ביום הדין.

וכך מהלכת הסוגיה הירושלמית על החבל הדק שבין דיין- לנידוניו-שותפיו. יום דין שאין כמותו "בנוהג שבעולם", שכן נקודת המוצא של יום דין זה היא ש: "ג' דרגין אינון מתקשרין דא בדא קודשא בריך הוא אורייתא וישראל".<sup>30</sup>

<sup>27</sup> וכפי שאומר הזוהר, אחרי מות, חלק ג, עג ע"א ש"קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל מתקשרין דא בדא". מצד אחד התחברות הקב"ה לעולמות מעת שבראם וחיידשם, ומאידיך קיומם של העולמות כולם הוא רק על ידי התורה הקדושה כשישראל עוסקים בה.

<sup>28</sup> במדבר רבה (וילנא) פרשת במדבר פרשה ה.

<sup>29</sup> שפת אמת, בראשית פרשת בראשית.

<sup>30</sup> זוהר כרך ג' (ויקרא) פרשת אחרי מות (המתחיל בדף נו עמוד א)