

מסילות לתורת ארץ ישראל

מבוא

א.

זכינו בדורנו לאור חדש המאיר על ציון. לאחר שנים של עלפון החלה האומה לגלות סימני חיים, שבה לארצה ובונה את ביתה. דורות רבים ציפה עם ישראל לגאולתו. כשזו הגיעה - חל שבר גדול. האם זו הגאולה לה ציפינו? האם למדינה זו ייחלו נביאינו ומשוררינו? גם בימים אלה נושאים אויבינו את עיניהם לירושלים בפרט ולארץ ישראל בכלל.

כדי לקבל קנה מידה למדוד את דורנו, נפליג מאות שנים לימי קדם, ונראה כיצד חשבו הם על מדינה יהודית. היה היתה ממלכה של יהודים על חוף הים השחור, כוזר שמה. כשקמה ממלכת הכוזרים, שמעו על כך יהודים במקומות שונים בעולם. אחד מהם, ר' חסדאי אבן שפרוט, כתב אגרת למלך הכוזרים:

...שאמרו לי כי יש ממלכת ליהודים נקראים על שם אלכזר, ולא האמנתי לדבריהם... ואני כשמעי את הדבר הזה מלאתי כח, וחזקה ידי ואמצה תקותי, ואקוד ואשתחוה לאלהי השמים, ואפן כה וכה למצוא ציר נאמן לשלוח לארצכם לדעת אמתת הדבר... הבוחן לבות והחוקר כליות יודע כי לא עשיתי כל זאת לכבודי, כי אם לדרוש ולדעת האמת אם יש מקום שיש ניר וממלכת לגלות ישראל ואין רודים בהם ולא מושלים עליהם, ואילו ידעתי כי נכון הדבר הייתי מואס בכבודי ועוזב גדולתי ונוטש משפחתי והייתי הולך מהר אל גבעה בים וביבשה עד בואי אל המקום אשר אדוני המלך חונה שם, לראות גדולתו וכבוד מעלתו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומנוחת פליטת ישראל, ובראותי את יקר תפארת גדולתו תאורנה עיני ותעלוזנה כליותי תבענה שפתי תהלה אשר לא עזב חסדו מעם עניו.

קיומה של ממלכת יהודים אי שם בארץ הכוזרים מעורר אצל ר' חסדאי נכונות לעזוב את כל כבודו ומעלתו כדי לראות זאת.

מה היתה תגובתו לו היה שומע שיש מדינה ליהודים בארץ ישראל? האם נוכל לדמיין את מכתבו לממשלת ישראל בשמעו כי יש צבא יהודי? כמה היה מוכן ללכת, בים וביבשה, כדי לראות חיילי ישראל עם מדי צה"ל, ומה היה מוכן לעשות כדי ללבוש מדים אלו?

מדוע אנו איננו חשים בגודל הנס שאנו חיים בתוכו?
 אור גדול אינו יכול להופיע בעולם בלא מסך. עינינו אינן יכולות לקלוט אור גדול מאוד, והוא נדמה עלינו כחושך.
 כיצד יכול האור להופיע? כאשר אנו מניחים מסך בינינו ובין האור, אנו קולטים את האור בצורה קטנה, ואז הוא מאיר לנו את הדרך בה נלך.
 מהו המסך המסתיר מעינינו את אורה של הגאולה? באלו לבושים מתלבש האור האלוקי הגדול, כדי שנוכל לקלוט אותו וליהנות ממנו?
 הקשיים שאנו חווים בדרך אל הגאולה, האנשים הקטנים הנושאים על כתפיהם תפקידים גדולים - אלו הם הלבושים של האור. האור הגדול יורד אל העולם, ומסתתר בתוך המציאות המורכבת והמסובכת.
 אולם יודעים אנו - מתוך כל הסיבוכים, הקשיים וההסתרות מופיע אור גדול, אורה של הגאולה.

בכל עת שאנו חשים בקשייה של התקופה, עלינו לשוות לנגד עינינו את הדורות הקדומים שחלמו על הגאולה ועל השיבה לארץ ישראל. החיים שלנו הם התגשמות שירי הכיסופים של ריה"ל ועריגתו של הרמב"ן לארץ ישראל. לכך ציפו ועל כך חלמו.
 בימי הרמב"ן היו שני יהודים בירושלים. אפילו מנין לא היה. והיום? כמה בתי כנסת הנושאים את שמו של הרמב"ן מלאים מתפללים מפה לפה? לו היה הרמב"ן זוכה להלך בירושלים ברחוב הנושא את שמו - וכי לא היה מנשק כל אבן רחוב, כל עמוד תאורה, כל פקח חניה?

אורה הגדול של תקופתנו צריך לחזק את שאיפתנו לגאולה שלמה, ולבנין בית המקדש במהרה בימינו.
 לא ניתן לאורה הגדול של התקופה להכהות את שאיפתנו לגאולה שלמה, ולא ניתן לשאיפתנו לגאולה שלמה להכהות את אור גדולת תקופתנו.

ב.

אנו רואים לנכון להביא כאן דברים שנכתבו בהקדמת החוברת "זהב הארץ", ולצערנו, כוחם יפה כאז כן עתה:
 ימים קשים עוברים על עם ישראל. נדמה שדודנו הדומה לצבי, נכסה מעינינו, וכולנו מקווים שעוד מעט קט נראהו ונבין שגם בימים קשים אלו התקדמנו ליעדנו.

אנו עלולים להתפס למחשבה שעיקר בעייתו של עם ישראל תלויה בגורמים אחרים, אם זה אויבים מבחוץ ואם זה אחים מבפנים, אשר אינם רואים עין בעין את רוח ה' המרחפת על פני התקופה.

אין מחשבות אלו אלא בחינת תליית סרחנונו באחרים. עלינו לדעת שאין די בחרב פיפיות בידינו ורוממות אתחלתא דגאולה בגרונונו. למסירות גדולה אנו נתבעים בבירורים נוקבים בתוך בית המדרש. האם תבענו די הצורך את כבודה של ארץ ישראל? שמא ואולי אוי לנו מעלבונה של תורה, אשר לא פעלנו די לרוממה ולשגבה כראוי לה? האם הצגנו לפני העולם תורה גדולה המתאימה לרוח הגדולה ולדרך המחשבה החדשה? שמא ואולי התרשלנונו היא זו שגרמה לריחוקו של ציבור גדול מקודשי ישראל? האם נערכו בירורים מחודשים במידת השפעתה של אתחלתא דגאולה על תוכנם ודרכי לימודם של בתי מדרשנו?

פעמים שהמציאות גוררת אותנו לפעולות קטנות. אמנם הכרח הוא לנו להיאבק ולשאת ולתת עם אנשים בעלי רוח קטנה ועינים טרוטות, אשר טחו עיניהם מראות את יעודו הגדול של עם ישראל בארצו, ואין דרך כי אם לענות כסיל כאיולתו. עלינו להיזהר לבל נשקע בדברי איולת ובדברים קטנים מבלתי יכולת להתרומם ולראות את המציאות כהיתה.

בל נשכח כי עיקר חוסנו של עם ישראל הוא בבית המדרש. ככל שיחזק האור בבית המדרש כך יקרין החוצה אורו אל כל השדות אשר ברכם ה', וכל שטחי החיים יאורו לאורו. והאור - זה תלמוד ירושלמי, תורת ארץ ישראל, אשר מוטל על דורנו לברר את דרכה.

ג.

אם התחיה הלאומית לא תחדש לנו הארה בתפלה, הארה בתורה, הארה בדרכי המוסר והקשבת האמונה, איננה עדיין תחיה אמתית (מאמרי הראי"ה עמ' 414).
 ואם יבא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכון שום דבר לאמתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו, ועצת ד' אשר יעץ, להחל אור גאולה, מעולפת במטמוני מסתרים, כמו שאנו רואים בעינינו, ומוקפת בהמון נגעים של עניי הדעת

סובלי חלאים רוחנים, - ודאי לא יועילו כל חשבונות, העולים בלב אדם שמחשבותיו הבל, נגד עצת ד' העליונה אשר דבר טוב על ישראל, לכונן אור גאולה ודרך חיים לשאר עמו, העתידים להיות כולם שבי פשע (אגרות ראי"ה ח"ב, אגרת שע"ח).

בדור של התנוצצות אור הגאולה, צריכה אף התורה להופיע בצורה הראויה לדור. מהי הדרך הראויה להופעת התורה בדור זה? אף התורה - אור גדול היא. אור זה איננו יכול להופיע בעולם בצורה גלויה, ועל כן הוא מופיע כשהוא מלוּבש, בסוגיות, בדיונים הלכתיים במחלוקות וכדומה. כל אלו הם לבוש לאור הפנימי האלוּקי - שהוא מקור הסוגיות וההלכות. ארץ ישראל היא המקום הראוי ללימוד התורה מתוך בקשת האור הפנימי המחיה את החלק המעשי שבתורה. זוהי "תורת ארץ ישראל" (אגרות ראי"ה ח"א, אגרת צ"ו):

הבדל עצום ונשגב בין תורת ארץ ישראל לתורת חו"ל. בארץ ישראל שפע רוח הקדש מתפרץ לחול על כל תלמידי חכמים שמבקש ללמוד תורה לשמה, וקל וחומר על קיבוץ של תלמידי חכמים, והרוח הכללי, השופע בנועם והולך ומתפשט, הוא הרווד את הפרטים, הוא המרחיב את ההלכות, הכל מלמעלה למטה.

תקופה זו, בה שב עם ישראל לארצו, היא התקופה המתאימה ללימוד התורה בדרך זו (אורות התורה יג, ב):

"וזהב הארץ ההיא טוב, אין תורה כתורת ארץ-ישראל" (מדרש רבה) בכל דור היינו צריכים לחבב הרבה תורת ארץ ישראל, וביותר אנו צריכים לזה בדורנו, דור הנבילה- והתחיה, בן הזמן של האפלה-והאורה, היאוש-והגבורה. בשבילו אנו צריכים סם חיים - דוקא מתורת ארץ ישראל. אנו צריכים להראות לו את האמת והבהירות שיש באוצרנו האלהי, בדעותיה והגיונותיה של תורת אמת, ואת היפה והנשגב, הנעם וההוד שיש במצוותיה המעשיות, ובתאור הליכות החיים כלם שעל פיה ובתוכה, כמה היא תורת אמת ותורת חיים גם יחד, - לזה צריכים אנחנו לטעם ולהטעים טעמה של תורה מעמקה ויסודה, וזה לא אפשר לחוש, להשיג ולהרגיש, כ-אם בארץ ישראל.

לכבוד אסופת 'והאר עינינו' העוסקת בחלקה בדרכי הלימוד, נצרף מספר יסודות לאורה של תורת ארץ ישראל. שני כללים, 'יש נשמה לתורה' ו'שאלה שאין עליה תשובה', ושיעור, 'דיני ממונות בשלשה'¹. נדגיש שהדברים הם בבחינת בקשה

1. הדברים לקוחים מהספר 'מיטב הארץ' העוסק ב'כללי לימוד ושיעורים לאורה של תורת ארץ ישראל', ובו עוד עשרות כללים ושיעורים נוספים, ותן לחכם ויחכם עוד.

וחיפוש, סלילת מסילות ראשונות והעלאת הרהורים ורעיונות. אין כאן קביעת מסמרות ודרך סלולה. ענייננו העיקרי הוא הגברת המודעות לצורך בסלילת הדרכים ללימוד תורת ארץ ישראל.

יש נשמה לתורה

הנגלה שבתורה הוא לבוש לנסתר, והנסתר בונה ומחיה את הנגלה.

הגמרא במסכת סוכה (כה, א) מתארת את מעלתו של ר' יוחנן בן זכאי:

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, גמרא, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. "דבר גדול" - מעשה מרכבה, "דבר קטן" - הויות דאביי ורבא, לקיים מה שנאמר: "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא".

דברי הגמרא קשים: מדוע קראה להויות דאביי ורבא "דבר קטן", הרי עיקר עיסוקנו בלימוד התורה הוא לימוד הגמרא, שאביי ורבא הם מעמודי התווך שלה!?

השל"ה הקדוש (תולדות אדם, בית חכמה תניינא, י"ב) מבאר עניין זה:

ובזה יתבאר ענין נגלה ונסתר של כל התורה כולה. הנה העולם סוברים דהנסתר הוא ענין אחר מהנגלה, וזה אינו, רק הוא שהנסתר נתעבה ונתגשם וזהו גילויו. וכמאמר הפסוק (משלי כ"ה, י"א): "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו", רצונו לומר כמו שנתקרב הכסף לזהב, רק שהוא מדריגה פחותה ממנו, כן הנגלה בערך הנסתר. ובזה יובן המאמר רבותינו ז"ל במסכת סוכה: "אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה כו' עד דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול מעשה מרכבה, דבר קטן הויות דאביי ורבא". ותימא, כי זהו חיינו ואורך ימינו ויתד ויסוד שהכל תלוי בו יקראהו דבר קטן... ולפי דרכי יתכן הענין היטב, כי הנה ההויות ופולפולים מעמידים דיני התלמוד, שהם פירוש על תורה שבכתב, על בורין, להבין את מעשה המצות "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", אשר פירוש זה הפסוק הוא כך, שהחיות הרוחניות הוא בהם ממש. הוא הדבר אשר דברתי שמצוה הגשמיית שכרה ורוחניות הנצחיית, והיא היא היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם ממש, כי השכר אינו הסכמי רק המצוה ממש כדפירשתי, מקדש מעט מלמטה מקדשים מלמעלה הרבה. כמו הכוכב הנראה למטה קטן מאד, כן בחינת המעשה היום לעשותם הוא דבר קטן, אמנם שרשם למעלה במרכבה הוא דבר גדול ונצחי. והדבר קטן הוא ממש דבר הגדול, כמו גרעין החטה שצומח ממנה שבולת. הרי מבואר שתורה שבעל פה שהיא

הנגלה אשר יעשה האדם, היא בעצמה הנסתרת, סוד תורה שבכתב כולם שמותיו מעשה מרכבה.

הדבר הגדול והדבר הקטן הם אותו דבר. הוויות דאביי ורבא ומעשה מרכבה אינם שני תחומים נפרדים בתורה שאין קשר ביניהם, אלא הם שני צדדים של ענין אחד. יסודות הקיימים בעולם הרוחני באופן עליון ומופשט, מתעבים ומתגשמים, מתלבשים בלבוש החומר, ומופיעים בעולם הזה כהלכות מעשיות, כהוויות דאביי ורבא. הם מכונים "דבר קטן", שכן ביחס לשורשם העליון הם אכן דבר קטן. כשם שכוכב גדול מאוד הנמצא בשמים נראה כאן על הארץ קטן, כך עולמות רוחניים גדולים ונשגבים נראים לעינינו קטנים, שכן זהו הגודל שקולטות עיני הבשר שלנו. בזוהר הקדוש (ה"ג, בעלותך, קנ"ב ע"ב, בתרגום) מבואר הדבר בהרחבה:

ר' שמעון אמר: אוי לאותו אדם שאומר שהתורה באה לספר ספורים בפשטות, ודברי הדיוט. כי אם כן, אפילו בזמן הזה אנו יכולים לעשות תורה מדברי הדיוט, ועוד יותר יפים מהם, ואם התורה באה להראות דברי העולם, אפילו שליטי העולם יש ביניהם דברים מעולים יותר, אם כן, נלך אחריהם ונעשה מהם תורה באותו אופן. אלא כל דברי התורה הם דברים עליונים וסודות עליונים.

בוא וראה, עולם העליון ועולם התחתון במשקל אחד נשקלו, ישראל למטה (כנגד) מלאכים עליונים למעלה. מלאכים עליונים כתוב בהם: "עושה מלאכיו רוחות", ובשעה שיוורדים למטה מתלבשים בלבוש של עולם הזה, ואם לא היו מתלבשים בלבוש כעין עולם הזה, לא היו יכולים לעמוד בעולם הזה, והעולם לא סבל אותם. ואם במלאכים כך, התורה שבראה את המלאכים ואת כל העולמות והם מתקיימים בשבילה, על אחת כמה וכמה, כיון שירדה לעולם הזה, אם לא היתה מתלבשת באלו הלבושים שבעולם הזה, לא היה יכול העולם לסבול. ועל כן ספור הזה שבתורה הוא לבושה של התורה, מי שחושב שאותו הלבוש הוא תורה ממש ואין בו דבר אחר, תיפח רוחו, ולא יהיה לו חלק לעולם הבא. משום זה אמר דוד: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", מה שמתחת לבושה של התורה.

בא וראה, יש לבוש הנראה לכל, ואלו הטפשים כשרואים אדם לבוש יפה, שנראה להם הדור בלבשו, אין מסתכלים יותר, וחושבים את הלבוש כגוף האדם, וחושבים גוף האדם כמו נשמתו. כעין זה היא התורה, יש לה גוף, והוא מצוות התורה הנקראות גופי תורה. גוף הזה מתלבש בלבושים של עולם הזה. הטפשים שבעולם אינם מסתכלים אלא בלבוש ההוא, שהוא ספור התורה, ואינם יודעים יותר, ואינם מסתכלים במה שתחת לבוש ההוא. אלו שיודעים יותר, אינם מסתכלים בלבוש אלא בגוף שהוא תחת הלבוש ההוא. החכמים, עבדי המלך העליון, אותם שעמדו בהר

סיני, אינם מסתכלים אלא בנשמה, שהוא עיקר הכל, תורה ממש. ולעתיד לבוא, עתידים להסתכל בנשמה של הנשמה של התורה. אוי לאלו הרשעים שאומרים שהתורה אינה יותר מסיפור בלבד, והם מסתכלים בלבוש ולא יותר. אשריהם הצדיקים המסתכלים בתורה כראוי. יין אינו יושב אלא בכד, כך התורה אינה יושבת אלא בלבוש זה. ועל כן לא צריכים להסתכל אלא במה שיש תחת הלבוש. ועל כן כל אלו הדברים וכל אלו הספורים הם לבושים.

החושב שהדברים שהוא לומד בתורה - הסיפורים והמצוות - באו ללמד על עצמם, וכל מה שיש בהם נכלל בפשט הנגלה שלהם, אינו עומד כלל על עניינה של תורה. התורה כולה נסתרת, כולה פנימיות ורוחניות, והיא מתגלה בעולם שלנו בכלים חומריים של סיפורים ומצוות מעשיות. דברים אלה של הזוהר הקדוש מובאים גם ביחס לתורה שבעל פה - המשנה והגמרא (זוהר ח"ג, פנחס, רמ"ד ע"ב, בתרגום):

וחכמי המשנה והאמוראים, כל התלמוד שלהם על סודות התורה סדרו אותנו.

אף המשנה והגמרא בנויים על סודות התורה ומסודרים על פיהם. כך כותב בהקדמה לספר בית אבות²:

כמו שהתורה שבכתב הפנימיות שבה מרומם, תשכון לעילא לעילא, והתיבות שבה הן רק לבוש, כן הענין בתורה שבעל פה, שהלבישו הפנימיות בהתיבות של הסיפורים והמעשיות. כל זה נראה ברור בדברי בעלי התלמוד. ואם בדברי האמוראים כן, כל שכן בדברי תנאים בעלי המשנה שיש בהם כמה דרכים נעלים ופנימיות, ופנימיות לפנימיות, וכמה פנים לפרש דבריהם והפך בה והפך בה דכולא בה... וכל שהוא פשוט יותר בדרך הפשוט, היא יותר קרובה לדרך האמת, הוא דרך הסוד...

כל דברי חז"ל במשנה ובגמרא הם לבוש לעולמות רוחניים המלוכבים בדברים המעשיים.

הרב קוק זצ"ל קורא במקומות רבים מספור לאיחוד "הנסתר והנגלה", "ההלכה והאגדה", לביטול הפרדה המלאכותית ביניהם שנוצרה בגלות, ולהפיכת התורה לאחת. נביא מעט מזעיר מדבריו.

כי לדעתי העניה יש לנו עוד מחיצה אחת, שהיינו צריכים לפתוח בה גם כן פתח להרבות הכניסה והיציאה מגבול לגבול, והיא: בין חכמת האגדה וחכמת ההלכה... (אגרות ראי"ה ח"א, אגרת ק"ג).

2. לר' שלמה זלמן, נכדו של ר' אברהם אחי הגר"א, ובעל הספר מעלות התורה.

יסוד הפלפול והחידוש שבארץ ישראל אפילו בהלכה, בנוי הוא בעיקרו מעצם עומק היסוד הרוחני של חפץ אדון כל עולמים יתעלה שמו, הנמצא בכללותה של תורה ומזהיר ומנהיר בכל מצוה והלכה, בסעיפיה וסעיפי סעיפיה, עד שהדברים שמחים כנתינתם מסיני... (אגרות ראי"ה ח"א, אגרת צ"ו).

ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה, וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות הפנימית. הננו קרואים לסול מסלות כאלה בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי... (אורות הקודש ח"א עמ' כ"ה).

הצורך לאחד את חלקי התורה הנראים לעינינו כנפרדים הוא מיסודותיה של תורת ארץ ישראל. הדברים מתבארים בהרחבה יתירה בכתביו של הרב קוק זצ"ל:

בארץ ישראל, שהיא מקום הנבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד, וההבנה היא מוסברת מתוך השקפה פנימית ואין צריך כל כך אריכות בירורים, והיינו "אוריא דארץ ישראל מחכים", ותלמודא בבלאה הוא מטריד להו, וחכמת הנבואה, שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא הצד הפנימי של שרשי התורה, פעלה בארץ ישראל הרבה יותר מבבל, שאינה ראויה לנבואה, כדאמרינן במועד קטן (כ"ה) "ראוי היה רבנו שתשרה עליו שכונה, אלא שבבל גרמה לו"... (אגרות ראי"ה ח"א, אגרת ק"ג).

הבדל עצום ונשגב בין תורת ארץ ישראל לתורת חוץ לארץ. בארץ ישראל שפע רוח הקודש מתפרץ לחול על כל תלמיד חכם שמבקש ללמוד תורה לשמה, וקל וחומר על קיבוץ של תלמידי חכמים, והרוח הכללי, השופע בנועם והולך ומתפשט, הוא הרודד את הפרטים, הוא המרחיב את ההלכות, הכל מלמעלה למטה. מה שאין כן בחו"ל. רוח כללי קדוש אי אפשר לשאוף באויר טמא ועל אדמה טמאה. אלא כל פרט ופרט מן התורה מעלה איזה ניצוץ, איזו הארה, להתקרב אל רוח אלקים חיים, השוכן על עמו פה בארץ חיים. "על הגאולה זה תלמוד ירושלמי ועל התמורה זה תלמוד בבלי" (זוהר חדש, רות). הידיעה הזאת היא מאירה נתיבות גם על מהות הלמוד בכלל, גם על סדריו, גם על סדר העבודה השלמה הראויה לבחירי יחידי סגולת תלמידי חכמים במקום אורו של עולם, גם על עצם תכנם של עצמיות הסברות, ההויות, החדושים והפלפולים (אגרות ראי"ה ח"א אגרת צ"ו).

שאלה שאין עליה תשובה

כאשר מובאת בגמרא שאלה שאין עליה תשובה, מלמד הדבר על עומק שיש בדברים, שאין דרך לאומרו בסגנון התלמוד, ועל כן לא ניתנה תשובה לשאלה זו. באגרות ראי"ה ח"א, איגרת ק"ג, שוטח הרב קוק זצ"ל את דעתו באשר לצורך לפתוח את הפתח שבין חכמת האגדה וחכמת ההלכה. בתוך דבריו מבאר הרב את השפעת הנבואה - שהיא יסוד חכמת האגדה - על ההלכה ולימודה. בהמשך מאריך הרב לבאר את ההבדל המהותי שבין התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי, המתבטא בהבדלי הסגנון ביניהם:

ובאותו הדרך, המתעלה מעל נתוחי הסברות הפשוטות עד שפונה אל נטיית ההערות העליונות, ישנו גם כן מין עומק שכלי, שמכל מקום אין דרך לפרשו בחתימת תלמוד, והוא מסור לתלמידי חכמים המשכילים בשכל טוב, והירושלמי סומך יותר על רמזים כאלה משום יתרון החכמה דאורא דארץ ישראל.

הרב מדגים רעיון זה בכמה סוגיות, ובהמשך לכך מביא ענין נוסף:

וכבר כתב רמ"ע מפאנו, דכל מקום שיש "שתיק רב" היה בזה ענין נסתר, ויש בזה כמה פנים זה לפנים מזה, וכל שהשכל הוא יותר כללי הוא משוטט יותר מענינים דקים ודי לו פלפול מועט, והכלליות של השכל עצמו נמשכת משפע של רוח הקודש, עד אשר אפילו בדרך רחוק הרבה יש בו איזה רושם, וזה הרושם הוא עיקר ההבדל שבין בבלי לירושלמי. ומשום הכי לדין הבבלי עיקר, דדרך הלמוד הפשוט מוסבר בו בהרחבה, ומכל מקום לכל עת שיחדש השי"ת לב חדש על עמו ויוחזר כח קדושת ארץ הקודש בגלוי, יגלה האור של הירושלמי מצד סגנונו הקצר והעמוק שמסתייע ממהלך שכל עליון, וההגדה המקובלת מחוברת בו עם ההלכה בדרך פעולה נסתרת.

עיון במקור הדברים בכתבי רמ"ע מפאנו מאיר את הדברים (יונת אלם פרק ק):

עוד מצאנו בגמ' פעמים רבות דרב כהנא ורב אשי מקשו ליה ושתיק רב, והשתא מבעי' לן לאודועי דבכלהו דוכתי טעמא רבא ומסתברא הוה ליה לרב בסתרי תורה למימרא דלא כוותיהו, ואף על גב דשתק להו בקהל עם משום "כבשים ללבושך", אפשר דהדר פריק להו בלחישה...

העובדה שרב שתק אינה מלמדת על כך שחזר בו מדבריו. שתיקתו מלמדת על טעם נסתר שהיה בידו, שאין לאמרו בציבור, ועל כן שתק.

נראה, שניתן להרחיב כלל זה, ולראות בו דרך כללית של התייחסות לדברי חז"ל. כאשר הגמרא מקשה על דעת אמורא והוא אינו משיב, או כאשר הגמרא שואלת שאלה ואינה מביאה תשובה, אין זה משום שאין תשובה לשאלה זו. לגמרא יש

תשובה, אלא שמתוך עומקה הרוחני אין דרך לאמרה בסגנון הגמרא, והשתיקה מעוררת לבירור מעמיק של התשובה. פעמים רבות הראשונים והאחרונים עומדים על כך שהגמרא איננה משיבה לשאלה שנשאלה, והם עונים תשובה שניתן לענות. העובדה שיש תשובה לשאלה אף שהגמרא לא אמרה אותה, מחדדת את הצורך בהבנת המשמעות הפנימית של הדברים.

מדברי תוספות (בבא בתרא סב, א ד"ה "ומודה רב", וכן מהרשב"ם שם) עולה לכאורה ההיפך מדברי רמ"ע מפאנו, שכן כך כתב:

וברוב מקומות רב מודה כששתק להם... משמע בכל הנהו דלא מפני שלא חש להשיב שתק, אלא מפני שהודה.

בפירוש אומר התוספות שהעובדה שרב שתק, והגמרא לומדת מכך שאין הלכה כמותו, מלמדת שהודה רב לחולקים עליו. אולם, כבר כתב בענין זה בשו"ת חוות יאיר (סי' קנב):

כי ידוע שרב הוא רב אבא תלמיד המובהק והמובחר מתלמידי רשב"י מבעלי הסודות כמו שכתב מהרמ"ע סוף ספר יונת אלם שבכל מקום שנאמר שתק רב היה לו להשיב על פי הסוד ולא רצה לגלות (ויש שם טעות בס' שכתב רב אבהו וצ"ל רב אבא). ואף כי קהיתי בזה בספר מ"ק מדשקיל וטרי בביצה ו' למה שתק, מכל מקום חלילה לדחות דברי רמ"ע, דיש לומר דהש"ס שקיל וטרי למה שתק דגם בנגלה היה לו להשיב, ומטעם זה גם כן אין להקשות ממ"ש בב"ק י"א ע"א מדשתיק רב לאו דינא הוא, דיש לומר דאין הכי נמי דלא פסקינן הלכות על פי הסודות רק על פי הנגלות וכבר האריך בזה בספר מצרף לחכמה, ועל כן בכמה דוכתי לא קיימא לן כרשב"י.

כלומר, אף שפסיקת ההלכה היא לא כרב, ורב מודה בכך, הרי זה משום שהפסיקה היא לפי כללי הנגלה ולא לפי סודות התורה, אך בהבנת הענין ומשמעותו נשאר רב בדעתו ולא חזר בו.

דברים אלה מאירים באור נוסף את הנושא. פעמים רבות מביאה הגמרא דברי אמורא ודוחה את דבריו בקושיא. לפעמים הגמרא עצמה מעלה שאלה, ואינה מוצאת לה תשובה. מתוך דברי בעל חוות יאיר עולה³ כי דחיית הדברים מן

3. אף שבדבריו מתייחס בעל חוות יאיר לרב בלבד, נראה שניתן להרחיב את דבריו לכל האמוראים ולכלל דברי הגמרא, ועי' בזה"ק ח"ג, פנחס רמ"ד ע"ב: "רבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה".

ההלכה אינה מלמדת על דחייתם באופן כללי, ויש מקום לחפש בעומק הרוחני הפנימי את יסודות הסוגיא.

הרמ"ע מפאנו בהמשך דבריו מסביר את דעתו של רב בכמה מקומות, על פי הבנה פנימית:

בפ"ק דיום טוב, אמר רב: אפרוח שנולד בקלפתו ביום טוב אסור, אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: מה בין זה לעגל שנולד מן הטרפה ביום טוב, שתיק רב, ואיהו סבר יש שחיטה לעגל במעי אמו, כי אין הפרצופין בהתלבש זה בזה מעכבים הכשרה ותקונם, ואין שחיטה לאפרוח בקליפתו, שעדיין לא יצא משירי נקודה, לפיכך לא חזי אפילו לכלבים כדאיתא התם. ופ' משילין, גבי בהמת שני שותפין, סבר ליה לרב יניקת תחומין מהדדי, שלא לערב קדש בחול. ובפרק איזהו נשך, אמר רב: ספינא אגרא ופגרא ותניא כוותיה, והלכתא אגרא בשעת משיכה שלא נברא דבר לבטלה, פגרא בשעת שבירה כטעם "פסל לך". ופ' השואל, גבי נרגא תבירא, סבר רב שאין לצרף שבירי כלים בתקון, ואינהו סברי כל מידי איתיה בכלל תקון ובלבד שיהיה בו שוה פרוטה, בסודו שו"ה בגי' אי"ש פרוטה בגי' מצפ"ן או אלהים במילוי שהיא כנוי לנקבה, הרי זה יחוד שלם, ושניהם יחד תורה. ובריש פ' המוכר את הבית, מצר לו מצד א' ארוך ומצד א' קצר, אמר רב: לא קנה ארוך אלא כנגד הקצר, שאין לנו השגה באריך כלל ולא בראש תור שפירושו משולש אבא ואימא ומזלא, אלא על ידי זעיר. ובפ' אלו טרפות, גבי פסיקת הגררת, אף על גב דאגמרינהו הכשר שחיטה ברוב חללה שלא יהא פגם בפנימתה הוה בדוק לפסול פסיקה ברוב עוביה, משום כלים ששבירתה היא מיתתה, אמנם מקרא מלא דבר הכתוב: "השוכן אתם בתוך טומאתם", ומנה דרוב חללה עיקר כפסולה כך הכשרה. ואמת ה' לעולם הללויה.

הסברי הרמ"ע מפאנו מרוממים את הסוגיות וקושרים אותם לנושאים העומדים ברומו של עולם.

בדברינו ניסינו לראות כיצד ההסברים הפנימיים באים לידי ביטוי במילותיה של הסוגיא, בסברות העולות ממנה, ובשתיקת התנאים והימנעותם מלתת תשובה. נראה שדרך ההתייחסות לשאלה שלא ניתנה לה תשובה צריכה להסביר את השיטה, את השאלה שנשאלה ואת הסיבה לאי אמירת התשובה, תוך דיוק במילות הגמרא והסבר מהלך הסוגיא.

דיני ממונות בשלושה

הצעת הסוגיא

מסכת סנהדרין פותחת בפירוט מספר הדיינים הדרושים בדינים שונים. תחילת המשנה:

דיני ממונות בשלושה גזילות וחבלות בשלושה.

משפט זה מעורר דיון בגמרא:

אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות ניהו, אמר רבי אבהו: מה הן קתני, מה הן דיני ממונות, גזילות וחבלות, אבל הודאות והלואות לא... ולמאי אילימא דלא בעינן שלשה, והאמר רבי אבהו: שנים שדנו דיני ממונות לדברי הכל אין דיניהם דין, אלא דלא בעינן מומחין. מאי קסבר, אי קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן, ליבעי נמי מומחין, ואי קסבר אין עירוב פרשיות כתוב כאן, שלשה למה לי, לעולם קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן, ובדין הוא דליבעי נמי מומחין, והאי דלא בעינן מומחין משום דרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר "משפט אחד יהיה לכם", ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווין. אלא מעתה טעו לא ישלמו, כל שכן אתה נועל דלת בפני לווין. אי הכי תרתי קתני, דיני ממונות בשלושה הדיוטות גזילות וחבלות בשלושה מומחין, ועוד שלשה שלשה למה לי...

רש"י: מה הן קתני - האי גזילות וחבלות, פירושא דדיני ממונות הוא דלא תימא כל דיני ממונות במשמע, ולמעוטי הלואות והודאות שהן באין על גמילות חסדים, ואיכא נעילת דלת בפני לווין, כדאמרינן לקמן, הלכך מעטיניהו, ולקמן מפרש ממאי מעטיניהו. **הודאות והלואות** - שניהן על עסקי מלוה הן, הודאות שבא לדון בעדי הודאה, שמביא עדים שאומרים בפנינו הודה לו, הלואות שבא לדון בעדי הלואה, שמעידין בפנינו הלוהו, והלה כופר בשתיהן. **מומחין** - סמוכין, ונטלו רשות מנשיא לדון כדאמרינן לקמן בפירקין (ה'). **ומאי קסבר** - תנא דידן דמעטיניהו, אי קסבר עירוב פרשיות כתיב כאן, דאיכא למאן דאמר בהגוזל עצים (בבא קמא ק"ז) שהפרשיות הכתובות באלה המשפטים מעורבות הן, שיש מקרא כתוב בפרשה זו שאינו יכול לעמוד בה, אלא מפרשה אחרת הוא, כגון "אשר יאמר כי הוא זה" (שמות כ"ב), דילפינן מיניה מודה במקצת הטענה ישבע כו', שכתב בשומר חנם, לאו אשומר חנם קאי... והאי תנא דמתניתין אי סבירא ליה נמי דהאי "אשר יאמר כי הוא זה" בהלואה משתעי, הרי נאמר "אלהים" בהאי קרא, דמשמע מומחין, לשון שררה ורבנות, כדמתרגמינן "ראה נתתיך אלהים לפרעה" (שמות ז') לשון רבנות וליבעי מומחין. **ואי קסבר** - דהאי קרא לאו בהלואה משתעי. **שלשה מנלן** - בהלואה, הא

מתלתא "אלהים" נפקא לן לקמן (ג'), ואלהים בהלואה לא כתיב. **משום דר' חנינא** - ותקנתא דרבנן הוא. **בדרישה וחקירה** - צריך לבדוק את העדים באיזה יום באיזו שעה הלוהו. **שנאמר "משפט אחד יהיה לכם"** - ממונות כנפשות, וכיון דכתיב דרישה וחקירה בדיני נפשות דכתיב (דברים י"ג) "ודרשת וחקרת", הוא הדין לדיני ממונות. **שלא תנעול דלת** - שימנעו מלהלוות, שמא יכפור, והעדים יטעו, ולא תהא עדותן מכוונת ויפסיד, והכא נמי, שמא לא ימצא מומחין לכופו לדין. **אלא מעתה טעו** - הדיוטות בדיני ממונות לא ישלמו, דכיון דברשות רבנן קא נחתי הוו להו כמומחין, וכל המומחה לבית דין אם טעה פטור מלשלם, כדלקמן באחד דיני ממונות, הא שאינו מומחה חייב. **כל שכן שאתה נועל דלת** - דסבר דלמא טעו בי דינא, ופטרי ליה ומפסידנא. **אי הכי** - דבהודאות והלואות שלשה בעינן, למה ליה לר' אבהו לאוקומה למתניתין במה הן קתני, תרתי קתני מצי למימר, דיני ממונות דהיינו הודאות והלואות בשלשה כל דהו, וגזילות וחבלות בשלשה מומחין, ומשום דחלוקין בדיניהן לא כללינהו בחד כללא. **ועוד** - אי חדא קתני, למה לי למיתני תרי זמני שלשה, הכי אבעי למיתני דיני ממונות, שהן גזילות וחבלות בשלשה.

הגמרא שואלת שלכאורה המילים "גזלות וחבלות" מיותרות, שכן גזלות וחבלות הן חלק מדיני ממונות.

תשובת ר' אבהו: "מה הן קתני" - המילים "גזלות וחבלות בשלושה" מפרשות את המילים "דיני ממונות בשלושה", ומבארות שרק גזלות וחבלות כלולים בדין זה ולא הודאות והלואות. מסקנת הגמרא לאחר משא ומתן היא שבהודאות והלואות די בשלושה הדיוטות, כדי שלא תינעל דלת בפני לוויין, ובגזלות וחבלות צריך שלושה דיינים מומחין. כאן שואלת הגמרא על ר' אבהו, "תרתי קתני", כלומר, ניתן להסביר שהמילים "דיני ממונות בשלושה" מתייחסות להודאות והלואות, והכוונה לשלושה הדיוטות, והמילים "גזלות וחבלות בשלושה" כוונתן לשלושה מומחין, ואין צורך לומר שהמשנה כתובה בדרך של "מה הן קתני". ואם תאמר כדברך, שהמשנה מפרשת את עצמה, אם כן היה ראוי לכתוב: "דיני ממונות - גזלות וחבלות בשלושה", והמילה "שלושה" מיותרת. על כן דוחה הגמרא את דעת ר' אבהו.

יש להעיר על גמרא זו ופירוש רש"י.

א. ר' אבהו נדחה על ידי שאלות בפשט המשנה, וכי לא ראה ר' אבהו את המשנה קודם שיסבירנה? מדוע לא ענה ר' אבהו על שאלות הגמרא? ואם תאמר שאין לו תשובה, הרי שדעתו מוטעית, ומדוע כלל להביאה בגמרא?
הרי זו שאלה שאין עליה תשובה בגמרא, ועל כן עלינו לחפש את התשובה בעומק שאין דרך הגמרא לאומרו.

- ב. רש"י (ד"ה "מה הן קתני") כותב: "ולמעוטי הלואות והודאות שהן באין על גמילות חסדים". שתי הערות יש להעיר בדבריו.
1. מדוע שינה את הסדר מלשון הגמרא, שכתבה: "הודאות והלוואות", וכתב הוא: "הלוואות והודאות"⁴?
2. המילים "שהן באין על גמילות חסדים" מיותרות לכאורה, שכן די בכך שיש בהן נעילת דלת בפני לוין.

"דיני ממונות בשלושה" – משפט קדום

- נראה, ששיטתו של רבי אבהו בנויה על יסודות אלה:
- א. "דיני ממונות בשלושה" הוא משפט מקורי וקדום.
- ב. הלוואה אינה דין אלא חסד.
- נבאר את היסודות הללו ואת משמעותם.
- הביטוי "דיני ממונות בשלושה", קדום הוא. ניתן אפילו "לחשוד" שאף הוא בכלל מה שאמר רבי יוחנן על הלכות למשה מסיני המשוקעות במשנה, מבלי שאמרו זאת במשנה בפירוש.⁵
- על כן הרבו חכמים לפרש משפט זה, כגון:
- דיני ממונות בשלושה – גזלות וחבלות בשלושה (משנה סנהדרין א, א).
- דיני ממונות בשלושה (כיצד) זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד (משנה סנהדרין ג, א).
- דיני ממונות בשלושה ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי (ד, ב).
- וכן דרשו במכילתא (משפטים, מסכת נזיקין, טו):

"ונקרב בעל הבית אל האלהים" הרי אחד. "עד האלהים יבא דבר שניהם" הרי שנים. "אשר ירשיעון אלהים" הרי שלשה. **מכאן אמרו "דיני ממונות בשלושה"**, דברי ר' יאשיהו. רבי יונתן אומר: הראשון תחלה נאמר, ואין דורשין תחלות. "עד האלהים יבא דבר שניהם" הרי אחד. "אשר ירשיעון אלהים" הרי שנים. ואין בית דין שקול

4. השינוי בולט יותר בהשוואה לדברי רש"י בהמשך הסוגיא. בדף ג' ע"א, כתב: "תרתני קתני – ...והכי קאמר דיני ממונות, דהיינו הודאות והלוואות בשלושה הדיוטות...". ובהמשך העמוד כתב: "מדאורייתא חד נמי כשר – בהודאה והלוואה...". במקום אחד רש"י כותב כלשון הגמרא, במקום שני הוא משנה את הסדר, ובמקום שלישי הופך מלשון רבים ללשון יחיד. ודאי הוא שדברים בגו, ועי' על כך בהמשך.
5. עי' בירושלמי פאה (ב, ד): "אמר ר' זעירא בשם ר' יוחנן: אם באת הלכה תחת ידיך ואין אתה יודע מה טיבה, אל תפליגנה לדבר אחר, שהרי כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה. אמר ר' אבין: ויאות היא, שני מיני חטים אילולי שבא נחום ופירש לנו, ידועין היינו?!"

מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי שלשה. רבי אומר: "עד האלהים יבא דבר שניהם", בשנים הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו אלא באחד, כשהוא אומר "אשר ירשיעון אלהים" אין כתיב כאן אלא "אשר ירשען" הא בשנים הכתוב מדבר, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן שלשה. **מכאן אמרו "דיני ממונות בשלשה"**. ר' מאיר אומר: בחמשה כדי שיגמר בשלשה.

התנאים השונים מחפשים מקור למשפט ש"אמרו", בדורות שלפניהם, "דיני ממונות בשלשה". ניתן ללמוד מכאן שזהו משפט קדום שאין עליו עוררין. כך יש להבין את דבריו של רבי אבהו: "מה הן קתני". המשנה באה לבאר את הביטוי "דיני ממונות בשלושה", ולומר מה הן דיני ממונות הכלולים במשפט זה. כפי שמסביר רש"י, המשנה ממעטת הלוואות, וכאילו במילים "גזלות וחבלות בשלושה" כתוב: "דוקא גזלות וחבלות, ולא הודאות והלוואות". רצתה המשנה להדגיש, על פי ר' אבהו, שהמילים: "דיני ממונות" אינן כוללות בתוכן הודאות והלוואות.

"שלא תנעול דלת" – הלוואה כחסד

מהי משמעות המיעוט במשנה? מדוע לדעת ר' אבהו אין לכלול בביטוי "דיני ממונות בשלושה" גם הודאות והלוואות? שתיקתו של ר' אבהו כלפי השאלות שנשאל מלמדת שדבריו צריכים להיות מובנים בהבנה פנימית.

הביטוי "דיני ממונות בשלושה" המדבר על **דינים**, אינו כולל הלוואות והודאות בצורה פשוטה, שכן הן באות מגמילות **חסד**, ולכן צריכות להעשות באווירה של חסד, ולא תחת שבט השררה של הדיינים. זהו עומק הענין "שלא תנעול דלת בפני לווין". רצון התורה הוא לפתוח דלת ולהרבות חסד מצד אל צד, והדין עניינו הגבלת החסד, ולכן כאן יש למעט את הדין: "**דיני ממונות**" בסתם אינו כולל הלוואות שהם היפך הדין.

על כן אומר ר' אבהו ש"דיני ממונות בשלושה" אינו כולל הלוואה, משום נעילת דלת, שכן הדין הוא הגורם לנעילת דלת.⁶

בדברים אלו יש הסבר לדברי רש"י. רש"י הקדים הלוואות להודאות, כיון שהלוואות מבטאות יותר מהודאות את החסד שמתמעט מן הדין, ולכן פותח רש"י בהן. המילים "שהן באין על גמילות חסדים", מלמדות על עניינה של ההלוואה, ועל הסיבה שיש למעט הלוואות מהביטוי "דיני ממונות".

6. עי' תיקו"ז כ', כ"א (ס"א ע"א): "דאיהי דין, ואיהו נעל, נעילת דלת". ודו"ק.

שיטת רבא

כתוצאה מהקושיות על ר' אבהו מסביר רבא את המשנה:

אי הכי תרתי קתני, דיני ממונות בשלשה הדיוטות, גזילות וחבלות בשלשה מומחין, ועוד שלשה שלשה למה לי, אלא אמר רבא: תרתי קתני משום דרבי חנינא.

הביטוי "אי הכי" מלמד ששאלת הגמרא התעוררה בעקבות התירוץ הקודם⁷, כלומר מדברי ר' חנינא: "דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנאמר 'משפט אחד יהיה לכם', ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה, כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין". ממשפט זה לומד רבא שבמילים "דיני ממונות" כלולות גם הודאות והלוואות, שלא כדברי ר' אבהו, ולכן הוא מסביר את המשנה באופן זה: "דיני ממונות בשלושה" - פירושו הודאות והלוואות בשלושה הדיוטות, ו"גזילות וחבלות בשלושה" - מומחין.

נמצינו למדים שלדעת ר' אבהו הדגש במילים "דיני ממונות בשלושה" הוא על המילה "דיני", המבטאת שעוסקים בדינים, ולכן ממעט הודאות והלוואות, ולרבא הדגש הוא במילה "ממונות". רק הודאות והלוואות הן ממונות בלבד, ואילו גזילות וחבלות הם איסורים הבאים לביטוי בממון, ונפשות אינן כלל ממונות. לכן המילים "דיני ממונות" באו למעט גזילות, שאינן ממונות בלבד.

שיטת ר' אחא בריה דרב איקא - פסק הרמב"ם

מבחינת הסבר המשנה סובר ר' אחא כרבא, אלא שנחלקו בטעם הדין, מדוע בהודאות והלוואות די בשלושה הדיוטות ואין צורך במומחין:

רב אחא בריה דרב איקא אמר: מדאורייתא חד נמי כשר, שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך", אלא משום יושבי קרנות. אטו בתלתא מי לא הוו יושבי קרנות, אי אפשר דלית בהו חד דגמיר. אלא מעתה טעו לא ישלמו, כל שכן דנפיש יושבי קרנות. מאי איכא בין רבא לרב אחא בריה דרב איקא, איכא בינייהו דאמר שמואל: שנים שדנו דיניהן דין אלא שנקראו בית דין חצוף, לרבא לית ליה דשמואל, לרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל.

רב אחא סובר שדי בשלושה הדיוטות כיון שמן התורה דיין אחד כשר. הגמרא מחפשת הבדל בדין בין רבא לר' אחא, וההבדל הוא לגבי שנים שדנו, שלרב אחא דינם דין, ולרבא לא.

7. עי' "הליכות עולם" שער שני אות ד', ובדרכי התלמוד לר"י קנפנטון סי' ט'.

על פי פשט הגמרא ההלכה ששנים שדנו דיניהם דין תלויה בכך שמדאורייתא חד נמי כשר. על פי הבנה זו קשה לשון הרמב"ם (סנהדרין ב, י):

אף על פי שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך", ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה, ושנים שדנו אין דיניהן דין.

כיצד פוסק הרמב"ם הן כרבא, ששנים שדנו אין דיניהם דין, והן כר' אחא שמן התורה אחד יכול לדון (עי' בכסף משנה ובלחם משנה שהעירו על ענין זה)? בהמשך דבריו כותב הרמב"ם (שם, יא):

אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין, ואף על פי שהוא מותר מצות חכמים הוא שמושיב עמו אחרים, שהרי אמרו אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד.

ויש לתמוה, אם מצות חכמים היא שאין לדון יחידי, מדוע התירו ליחיד מומחה לדון?

נראה שהרמב"ם הבין שישנו הבדל מהותי בין יחיד הדן ובין בית דין. מקור הדברים הוא בפסוק: "בצדק תשפוט עמיתך", שממנו למד רב אחא שיחיד דן. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קע"ז):

מצוה קע"ז היא **שנצטוו הדיינים להשוות בין בעלי דינים** ושיהיה נשמע כל אחד מהם עם אורך דבריו או קצורם והוא אמרו ית' "בצדק תשפוט עמיתך", ובא הפירוש בספרא שלא יהא אחד מדבר כל צרכו ואחד את אומר לו קצר דברך, וזו אחת מהכוונות שכולל עליהם הציווי הזה, **ובו גם כן שכל איש מצווה לדון דין תורה כשיהיה יודע בו** ושישבית הריב שבין בעלי דינים, ובבאור אמרו אחד דן את חבירו דבר תורה שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך", **ויש בו עוד שדאוי לדון את חבירו לכף זכות** ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב וחסד. וכבר נתבאר משפטי מצוה זו במקומות מפוזרים מן התלמוד.

הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" הוא ציווי כללי לכל אדם לשפוט בצדק, והוא כולל ציוויים שונים לאנשים שונים: הדיינים נצטוו להשוות בין בעלי הדין. היודע דין תורה נצטוו לפסוק לפיו כשיבואו בעלי דין לפניו. כל אחד ואחד מישראל נצטוו לדון לכף זכות.

יחיד הדן דין תורה הרי זה כאשר באו בעלי הדין לפניו, שאז מחוייב לומר להם את דין התורה, אולם אין הוא נחשב כבית דין.

שלושה דיינים נחשבים בית דין, ומקור סמכותם במצוות מינוי הדיינים (עשה קע"ו). יחיד הדן אינו נחשב כבית דין, ומקור סמכותו הוא בכך ששני בעלי הדין באו לפניו שיאמר להם דין תורה.

שמואל שאמר "שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף" רואה בשנים גדר של בית דין, ולא של יחיד הדין, ועל כן לא הביאו הרמב"ם להלכה, שכן גדר בית דין הוא רק בשלושה דיינים, ויחיד הדין מקורו בענין אחר, ואין הוא נחשב כבית דין.

התלמוד הבבלי מביא את מקורו של שמואל, ששנים נקראים כבית דין, מן הפסוק שהביא ר' אחא לכך שאחד יכול לדון: "בצדק תשפוט עמיתך", ומכאן שלבבלי אין חילוק מהותי בין סמכותו של יחיד הדין לבית דין. אולם, בירושלמי מצאנו שחילקו בכך, ונראה ששם מקורו של הרמב"ם (ברכות ז, א):

ר' אבא בשם רב הונא ר' זעירא בשם אבא בר ירמיה: שלושה חובה שנים רשות. אמרה רבי זעירא קומי רבי יסא, אמר לו: אני אין לי אלא משנה שלש שאכלו כאחת חייבין לזמן. רבנן דהכא בדעתון ורבנן דהתם בדעתון. שמואל אמר: שנים שדנו דיניהן דין אלא שהוא נקרא בית דין חצוף. רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש תרויהון אמרי: אפילו שנים שדנו אין דינן דין.

הירושלמי משווה בין מספר הדיינים ובין מספר האנשים החייבים בזימון - מי שסובר ששנים שדנו דיניהן דין, סובר ששנים מזמנים, והסובר שאין דינן דין, סובר ששנים אינם מזמנים.

סברת הירושלמי היא שבית דין מגדיר את האנשים שבו כיחידה אחת, ועל כן אם שנים רשאים לדון ומוגדרים כיחידה אחת, הרי שגם שנים שאכלו - אכלו **כאחד**, ולכן גם מזמנים, כדעת שמואל. אולם ר' יוחנן סובר שכדי להגדיר קבוצה יש צורך בשלושה לפחות, ושנים אינם בגדר בית דין, אלא נחשבים כיחידים, ולכן אינם יכולים לזמן.⁸

על פי הירושלמי, מובן מדוע פסק הרמב"ם כר' יוחנן נגד שמואל, שהרי להלכה רק שלושה מגדירים יחידה אחת, ולא שנים.

8. הבנה זו עולה מדיוק בלשון הירושלמי. בבבלי נאמר "אלא שנקראו בית דין חצוף", ואילו בירושלמי: "אלא שהוא נקרא בית דין חצוף". הבבלי הבין ששנים שדנו דיניהם דין מכך ש"חד נמי כשר", ולכן אינם נחשבים כבית דין, אלא כרבים, ולכן "נקראו", בלשון רבים. לפי הירושלמי שמואל בא לדון מדין בית דין, ואם כן שנים שדנו הם יחידה אחת, ועל כן "נקרא", בלשון יחיד.

ועוד. לשמואל אמרו בירושלמי: "דיניהן דין", ולר' יוחנן "אין דינן דין". שמואל מבין ששנים הם כבית דין, ויכולים לדון גם בגזלות וחבלות, ואם כן דנים בקביעות, על כן אמר "דיניהן", לשון רבים. לר' יוחנן אינם בית דין ויחיד הדין מן התורה זהו רק באקראי, כשבא לפניו דין, ועל כן "דינן", לשון יחיד.

לסיכום שיטת הרמב"ם: הרמב"ם פסק כר' אחא, שיחיד יכול לדון, אך אין זה מכח בית דין אלא מצוה נפרדת: "בצדק תשפוט עמיתך", שחלה ביחיד מומחה.⁹ לגבי גדר בית דין, פסק הרמב"ם שלא כשמואל, אלא כר' יוחנן בירושלמי, שרק שלושה נחשבים כבית דין ולא שנים. הבבלי הביא בענין אחד את ר' אחא ואת שמואל, כיון שלבבלי אין חילוק בין בית דין ליחיד הדן.

דיוקים בלשון רש"י

ענין נוסף שיש לעמוד עליו הוא שינויי לשון ברש"י. בפירושו לשיטת ר' אבהו כתב רש"י: "...ולמעוטי הלוואות והודאות שהן באין על גמילות חסדים...". בפירושו לשיטת רבא כתב: "...והכי קאמר דיני ממונות, דהיינו הודאות והלוואות בשלשה הדיוטות...". ובפירושו לשיטת ר' אחא כתב: "מדאורייתא חד נמי כשר - בהודאה והלוואה...". על פי דברינו ניתן להבין שינויים אלה. ר' אבהו מדגיש שהלוואה באה מצד גמילות חסדים, שעל כן אין להכניס הלוואות בתוך "דיני ממונות". על כן פותח רש"י בהלוואות, שהן המבטאות ענין זה. רבא מדגיש ענין הממון, שאף הודאות והלוואות חלק מ"דיני ממונות", ועל כן פתח רש"י בהודאות, שדין הודאת בעל דין קיים רק בממון ולא בקנס או באיסור וכדומה. ר' אחא מדבר על דן יחידי, וכפי שאומר: "מדאורייתא חד נמי כשר", שזוהי לשון של דיעבד. על כן הבין רש"י שיחיד דן באקראי, כשבאו לפניו לדין, ולא כחלק מסדר הדין, ולכן כתב בלשון יחיד, המבטאת ענין האקראיות.¹⁰

9. אין חכמים יכולים לאסור דבר שבא בתורה במפורש להיתר (ט"ז יו"ד סי' קי"ז, חו"מ סי' ב), ולכן השאירו חכמים מצות יחיד הדן, אלא שצמצמו מצוה זו למומחה.
10. מקורו של רש"י להבנה זו הוא בגמרא בהמשך (לב, ב). רבא ורב פפא מיישבים סתירה בין שתי משניות: "רבא אמר: מתניתין דהכא בדיני קנסות ואידך בהודאות והלוואות. רב פפא אמר: אידי ואידי בהודאה והלוואה, כאן בדין מרומה כאן בדין שאינו מרומה, כדריש לקיש, דריש לקיש רמי: כתיב 'בצדק תשפוט עמיתך', וכתוב 'צדק צדק תודף', הא כיצד כאן בדין מרומה כאן בדין שאין מרומה". רב פפא אומר את הביטוי "בהודאה והלוואה", ונראה שכאן מקורו של רש"י בסוגייתנו. אכן, רב פפא מחלק בין דין מרומה לדין שאינו מרומה. דין מרומה הוא כשכל אחד מבעלי הדין רואה את חברו כרמאי, והם באים לבית דין. דין שאינו מרומה הוא כששניהם מבקשים מאדם שלישי, מומחה לדין, שיאמר להם מהי ההלכה. בכך עוסק הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך", ועל כן אמר רב פפא "הודאה והלוואה", לשון יחיד המבטאת אקראיות. מתאימים הדברים להפליא לרש"י בסוגייתנו,

הודאות והלוואות

לעיל ביארנו בשיטת רבי אבהו שהודאות והלוואות אינן כלולות בביטוי "דיני ממונות בשלושה", כיוון שההלוואה נובעת ממידת החסד ואינה תחת הכותרת של "דין". על פי הסבר זה יש לשאול, מדוע הגמרא מכנה זאת בשם: "הודאות והלוואות" ולא "הלוואות והודאות"? מדוע לא פתחה הגמרא בהלוואות, שהן עיקר העניין, והן המקרה השכיח יותר?!

את גדרן של הודאות ניתן להבין בשתי צורות. א. ההודאה היא בירור שאכן היתה הלוואה. ב. ההודאה היא מקור נוסף לחיוב האדם. יש חוב הבא לאדם על ידי שלוח, ויש חוב שבא לו על ידי שהודה.¹¹

מתוך שהגמרא מתייחסת לשני מקרים - "הודאות והלוואות", משמע שהגמרא רואה את ההודאה כצורה נוספת לחיוב האדם, ולא רק כבירור לכך שהיתה הלוואה, שאז ההודאה היא סעיף של הלוואה.

לאור זאת יש לשאול, הכיצד עובר הממון מרשותו של החייב לבעל חובו? כיצד גורמת הודאתו לכך שיש לו חוב לרעהו, והלא אין לנו בירור שאכן ממון חברו נמצא ברשותו, ואין מחייבים אותו אלא משום שהודה.

נראה, שדבר זה יתבאר לאור דבריו של הרב קוק זצ"ל על כח השיתוף שבממון (אגרות ראי"ה ח"א, אג' פט):

והנה ההכרעה בין שיתוף הקנין, המעביר קו על כח הצדק של "שלי שלי ושלך שלך", ובין הגבלת זכויות כל יחיד ויחיד, זה אחד מהדברים הקשים שבעמקי המשפט. והנה על הדבר הנאבד באמת הכריעה תורה, שאחר היאוש כבר כח השיתוף גובר בו על כח היחוד, והשיקול האלקי השווה בזה את כף המאזנים לצד הקומונא, שגם בה נמצא גרעין טוב, ובלא יאוש נתן מקום להכריע על ידו את יתרון השימוש לטוב ולצדק בכח הרכוש.

שני כוחות יש בממונות, הקיימים זה לצד זה: כח השיתוף וכח היחוד. כח השיתוף הוא שיתופו של הממון בין כלל האנשים. זהו כח המנוגד לאמירת: "שלי שלי ושלך שלך", שכן הוא אומר כי הכל שייך לכל. מנגד, קיים כח היחוד, המייחד את הממון לאדם מסוים.

שעל דברי רב אחא בריה דרב איקא, הסובר שיחיד הדן הוא מן הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך", כתב "הודאה והלוואה" בלשון יחיד.

11. הרי זה מעין החקירה על הודאת בעל דין, האם היא כמאה עדים משום שהאדם נאמן על עצמו, או משום שבכוחו לחייב את עצמו, עי' ב"קצות החושן", סי' ל"ד ס"ק ד'.

מהו מקורו של כח השיתוף? הכיצד ניתן לומר כי אין הממון שייך לבעליו, והרי זה מנוגד לכל הגדרת דיני ממונות?
בספר הכוזרי מגדיר ענין זה (מאמר שלישי, יט):

והמתפלל אך ורק בעדו דומה לאדם שבשעת סכנה למדינה יסתפק בתקון ביתו הוא ואינו רוצה להשתתף עם אנשי המדינה בתקון חומותיהם. אדם כזה הוצאתו מרובה וסכנתו מתמדת. ואילו האיש המשתתף עם הצבור, הוצאתו מועטת ובטחונו מרובה, כי את אשר לא הספיק האחד לעשות בא האחר ומשלימו, וכך תעמוד המדינה על השלמות הגדולה ביותר האפשרית לה, וכל אנשיה יהיו נהנים מברכותיה על ידי הוצאה מועטת, והכל לפי החוק ומתוך הסכמה. כך קורא אפלטון את ההוצאה לפי החוק: 'השתתפות החלק בכל'. ומשעה שהיחיד מתעלם מהיותו חלק בכל, זאת אומרת מחובתו לעבוד למען תיקון הצבור שהוא חלק ממנו, ומחליט לחסוך תועלתו לו לעצמו, חוטא הוא לכלל וביותר לנפשו, כי היחיד בקרב הצבור הוא כאבר יחיד בכללות הגוף, שכן אלו היתה הזרוע מונעת את דמה בשעה שיש צורך בהקזתו היה הגוף כלה והזרוע כלה עמו. אכן ראוי לו ליחיד לסבול אף את מר המות למען הצלת הכלל, אך לפחות צריך היחיד לחשוב על חלקו בכלל למען יתן תמיד חלקו ולא יתעלם ממנו. אולם הואיל ודבר זה אין ללמדו מן ההקש קבע האלוה את כל דיניו. **המעשרות והמתנות והקרבנות ודומיהם הם חלק הכלל בקנינים**, ובמעשים - השבתות והמועדים והשמיטות והיובלים וכיוצא בהם, ובדבורים - התפלות והברכות והתשבחות, ובמדות - האהבה והיראה והשמחה.

ישנם דברים הנמצאים אצל האדם, אך הם שייכים לכלל. הם חלק הכלל בממונו - חלק השייך לכלל והוא נמצא ביד האדם. דוגמא לכך רואה הכוזרי במעשרות וכדומה, השייכים לכלל, והם ניתנים לכלל על ידי האדם המפריש אותם מממונו. יש לאדם חיים פרטיים, יצר קיום פרטי ושאיפות פרטיות. אולם, האדם הוא גם חלק מכלל, ועליו לחיות את חיי הכלל, לרצות בקיומו ולמלא את שאיפותיו. על פי רוב אין חלק הכלל שבחיייו של אדם ניכר, אך יש זמנים - כגון מלחמה - בהם חלק הכלל קובע את סדרי החיים וההתנהגות.

לאור דברים אלו יש לבאר כי אף בהודאה פועל כח השיתוף. יש בחינה שבה שייך הממון לכלל, ובכלל זה לתובע. בהודאתו של הנתבע מתגבר כח השיתוף שבממונו, וכך עובר הוא לידי התובע.

בכך שהגמרא מקדימה הודאות להלוואות, היא מלמדת כי כח השיתוף - שבעבורו מוגדרת ההודאה כמקור חיוב נפרד - הוא העומד בבסיס נתינת הממון מאדם לרעהו. לאור זאת תובן גם ההלוואה באור חדש.

ההלוואה נבחנת אף היא בשתי דרכים. א. הכסף שייך למלוה והוא נותן אותו ללווה. ב. ההלוואה היא צורה של שותפות בין המלוה ללווה בממון. ההשוואה להודאות מלמדת כי אף הלוואות נובעות מכח השיתוף שבממון. מדברי חכמים למדנו שההלוואה איננה נובעת מרצון מיוחד לתת ממון של אדם לחברו, אלא זהו טבעו של עולם שלאחד יש יותר ולחברו יש פחות, ונבראו אלה עם אלה. מצד סדר העולם באה ההלוואה. ללווה יש חלק ושותפות בממון של המלוה, וההלוואה היא ביטוי לשותפות זו. החסד שבהלוואה הוא ראיית הלווה כשותף.