

הלכתא למשיחא*

(על פסיקת ההלכה בנושאים שאינם נוגעים למעשה)

קיימים היבטים רבים לסוגיות של לימוד התורה והעיסוק בה, החל בבירור זהות החייבים בלימודה וכלה בחקירות על אודות זמן וכמות הלימוד הנדרשים. אחת הסוגיות הבסיסיות עוסקת בשאלה מה כולל המושג 'לימוד תורה': סוגיה הכוללת בין השאר את הבירור אם קיימת היררכיה בלימוד תורה, הווה אומר, אם קיימים בתורה תחומים העדיפים על אחרים. במאמר זה ברצוננו לעסוק בסוגיית 'הלכתא למשיחא', ובהסתמך עליה לנסות לברר אם אכן קיימים תחומי עיסוק בתורה הקודמים מצד חשיבותם לתחומים אחרים, וממילא - אם יש להעדיףם כאשר ניגשים ללמוד. צד נוסף בסוגיה זו שאליו אנו רוצים להתייחס הוא הגדרתה של פסיקת הלכה, כלומר מה הם התחומים שבהם יש חובה לפסוק והאם גם בפסיקת הלכה ישנם תחומים העדיפים על פני תחומים אחרים. כמו כן, נושא זה מתקשר לסוגיית שיטת הלימוד שכדאי לאמץ: האם יש להעדיף את הלימוד 'אליבא דהלכתא' על פני הלימוד הפלפלני-למדני אשר קנה לו אחיזה בקרב חובשי ספסלי בתי המדרש?

א. הגדרת פסיקת הלכה

נאמר במסכת זבחים (מד, ב):

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב: הלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי (שפיגל בדבר הנעשה בחוץ - פיגל, בדבר הנעשה בפנים - לא פיגל). אמר רב יוסף [רבא]: הלכתא למשיחא!! אמר ליה אביי: אלא מעתה כל שחיטת קדשים לא לתני, הלכתא למשיחא הוא! אלא דרוש וקבל שכר, הכא נמי דרוש וקבל שכר. הכי קאמינא לך, הלכתא למה לי, לישנא אחרינא, הלכה קאמינא.

לטענת אביי, יש ללמוד הלכות אלו אף שהן נוגעות רק לימות המשיח, לימי הבית העתידי, ואינן רלוונטיות לימינו, מכיוון שיש ערך עצמי לעיסוק בהן גם ללא השלכה מעשית - "דרוש וקבל שכר".

רב יוסף משיב שאכן יש ערך ללימוד זה, שמחמתו אנו עוסקים בענייני שחיטת קודשים ובכל מסכת זבחים, אלא שאין לפסוק הלכה בעניינים אלו.

ניתן לראות שתי הנחות העומדות ביסוד עמדתו של רב יוסף:

1. אין אנו נדרשים לחשוש ממצב שבו המשיח יבוא פתאום.
2. אין לפסוק הלכה שאיננה רלוונטית למצב הנוכחי.

ההנחה הראשונה הכרחית, שהרי אם אנו מניחים שהמשיח יכול לבוא בכל רגע, אפילו היום או מחר, ממילא פסיקת ההלכה נעשית רלוונטית ומשמעותית, אלא אם כן נניח שהוא זה שיפסוק את ההלכה במציאות שתיווצר והדבר אינו מוטל עלינו.

* תודה למו"ר הרב מיכאל אברהם שעבר על המאמר והעיר את הערותיו, וכן לדוד מדר שתקן את נוסח המאמר.

מלשון רש"י (ד"ה הלכתא) משמע שהנחה זו אכן קיימת ביסוד הדברים: הרי קבע לנו הלכה הצריכה לנו לימות המשיח כשייבנה בית המקדש, ועכשיו לא הוצרכנו לה.

ברם, ההנחה השנייה, שלפיה אין לפסוק הלכה שאיננה נצרכת לשעה זו, דורשת בירור: מדוע אין לפסוק הלכה בהלכות משיח? הרי היא עתידה להיות רלוונטית לכשייבנה המקדש! תשובה אחת לשאלה ניתן למצוא בדברי רש"י (ד"ה א"ל):

מיתני משניות ומחלוקות הלכות עבודה, לפי שתורה היא, ודרוש וקבל שכו. אבל קיבוע הלכה, אינה אלא להורות הלכה למעשה, ועכשיו אינו נוהג.

לאמור, לימוד תורה יכול להיות מנותק מהמציאות הנוכחית; הוא לא בא לענות על צורך מעשי מסוים - הלימוד צריך להיות לשם לימוד, כיוון שזו תורה ויש לעסוק בה. אבל הלימוד להלכה, ובעיקר פסיקת ההלכה, שייכים רק למציאות שבה ההלכה מתורגמת מייד לעולם המעשה - 'הלכה למעשה'. אין משמעות לפסיקת הלכה שאין לה תרגום במציאות העכשווית¹.

בעל החוות יאיר (סי' קכה) מציג גישה שונה ביחס למושג 'הלכתא למשיחא'. החו"י מחלק בין עניינים הקשורים לסנהדרין לבין עניינים שאינם כאלו. בדינים הקשורים לסנהדרין יש מקום לתמיהתו של רב יוסף, ואכן בהם אין לפסוק הלכתא למשיחא ויש להמתין לחזרתה של הסנהדרין ולהכרעתם של משה ואהרן². לעומת זאת, בנושאים אחרים שאינם קשורים לסנהדרין, לא סביר לומר שנחכה ונסמוך על הסנהדרין או על אליהו, שיבואו ויפסקו בכל מקרה ומקרה מה יש לעשות³.

מדברי החו"י עולה אם כן, שעל חכמים לפסוק בכל תחום ולהכריע גם בדברים השייכים לימות המשיח, ואי אפשר להטיל את כל ההלכות הללו על אליהו והסנהדרין. רק במקום שהחכמים אינם יכולים להכריע (תיקו), או שההלכה שייכת ספציפית לסנהדרין, הם אינם אמורים לפסוק.

ב. למהות לימוד תורה

בסוגיית הגמרא לא מובאת תשובתו של אביי לרב יוסף. ניתן היה להסיק מכך שאביי מקבל את דבריו, ובאמת שאין לפסוק הלכה בענייני הלכתא למשיחא, ואכן זוהי אכן מסקנת החוות יאיר (שם).

אבל בניגוד למסקנה אפשרית זו, ניצבות מספר סוגיות שבהן אנו מוצאים שלמרות הכול הגמרא

1. ניתן להציע שתי דרכים נוספות להבנת הבעייתיות בפסיקת הלכה בנושא שאינו רלוונטי. ראשית, יתכן שבפסיקה כזו אין סיעתא דשמיא. סיעתא דשמיא יש רק כאשר הנושא הנידון הוא מעשי. שנית, יש מקום לטעון כי מי שלא חי ופעל בבית המקדש אינו יכול לפסוק הלכות בעניין זה, שכן חלק מהפסיקה הוא גם להכיר את הדבר באופן בלתי אמצעי (מו"ר הרב מיכאל אברהם). אולם טענות אלו דחוקות, שכן גם לגבי ד' מיתות אנו אומרים 'הלכתא למשיחא' (סנהדרין נא, ב), ושם קשה לומר שמי שלא חי זאת יתקשה בפסיקה זו. ולעניין היסיעתא דשמיא, קשה להניח שהפסיקה מבוססת על כך, אלא שהפוסק זקוק גם לסייעתא דשמיא כאשר הוא בא להכריע, אך אין לבוא ולומר שבדברים שאינם מעשיים אין להכריע רק משום שאין סיעתא דשמיא. ועוד, מניין שאין סיעתא דשמיא בדברים שאינם מעשיים?

2. עיי סנהדרין נא, ב.

3. החו"י נשאר בצ"ע לגבי הגמרא בזבחים המביאה את תמיהת רב יוסף, הרי לאור דבריו במקרה זה ברור שיש לפסוק.

פוסקת בהלכות משיח⁴. לדוגמא, הסוגיא בשבת. במשנה (שבת קל, א) אומר ר' עקיבא שכל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ובגמרא (שם קלג, א) פוסק רב כמותו. רב מיישם עיקרון זה לגבי קרבן פסח בערב פסח שחל בשבת, ופוסק שגם במקרה זה, כל מלאכה שניתן לעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת. ומקשים רבים: מדוע נדרש רב לפסוק כרי עקיבא לגבי פסח? הרי זו 'הלכתא למשיחא'⁵? היו שטענו, בעקבות קושיה זו, שיש למחוק את התייחסותו של רב לגבי פסח מן הגרסא. הרמב"ן שם (ד"ה ואמר רב) דוחה טענה זו מכל וכול ומביא מספר דוגמאות מהש"ס שבהן נפסקה הלכה בסוגיית 'הלכתא למשיחא' ואיש לא ערער על כך. הרמב"ן מביא שני הסברים אפשריים לכך:

1. אביי השיב לר"י בזבחים: 'דרוש וקבל שכר', והסוגיות מסתמכות על תשובה זו, ואינן רואות צורך לחזור על כך בכל מקום.
2. כל הסוגיות הן אליבא דחכמים החולקים על שיטתו של רב יוסף, ולדידם יש לפסוק גם בעניין 'הלכתא למשיחא'⁶.

הרמב"ן מבין אפוא שהעובדה שאיננו מוצאים בסוגיה בזבחים תשובה של אביי לרב יוסף אינה מוכיחה שהוא מודה לו; אדרבה, אביי חולק על דבריו ושאר הסוגיות בש"ס מתאימות לשיטתו. לאור זאת, יש לעיין בדברי אביי ובמשמעותם, שהרי הוא מכניס תחת המטרייה של 'דרוש וקבל שכר' גם הכרעה הלכתית.

נראה, שאביי סובר שחלק מהותי מהעיסוק בתורה הוא ההכרעה ההלכתית, אף שאינה הכרעה למעשה. אולם עדיין הדברים זוקקים בירור: מה הצורך להכריע בדבר שאין לו השלכה מעשית? ניתן לומר, שמשמעותה של ההכרעה היא ההגעה אל האמת. ממילא, אף שאין להכרעה השלכה מעשית, עצם ההגעה אל האמת זוהי הדרך בלימוד תורה⁷.

אמנם בכל זאת נראה כי יש להבחין בין הכרעה בשאלה מעשית ובין הכרעה בשאלה שאינה מעשית. כך גם מובא בדברי המהרי"ק שהורחבו על ידי הרב קוק זצ"ל. במכתבו לבעל השדי חמד⁸ מביא הרב ז"ל מדברי המהרי"ק (שורש קסג) האומר, שההכרעה שעשו חכמים בכל דין בין תנא זה לאחר, איננה נובעת מכך שהכריעו בכל מקום ומקום שהאחד צודק יותר מהשני, אלא שהם קבעו כללים שעל פיהם פסקו, ואם תנא אחד חריף יותר או מקובל יותר וכדומה, פסקו כמותו בכל מקום (למעט היוצאים מהכלל). כללי פסיקה אלו, לדברי המהרי"ק, חלים אך ורק בדינים הנהוגים למעשה, ולא בקודשים וטהרות. הרב מרחיב את הדברים:

דבאמת, אין לומר שמה שראו שהאחד חריף או יותר מקובל מרביתו, הוא הכרח גמור שההלכה כדבריו, דלפעמים הקטן מכוון אל האמת יותר... ראו חז"ל לקבוע כללי הלכות הוא מפני שרבו מחלוקת החכמים ברוב דיני התורה, וחשו למחלוקת בישראל ושלא תעשה תורה כשתי תורות... וכיון שהוצרכו לקבוע הלכה לצורך הגדול הזה... על כן הכריעו מה שמצאו יתרון בהאיש. אבל כיון שדבר זה אינו בירור גמור ולא נעשה כי אם לצורך תיקון העולם...

4. קדושין עב, ב; יומא יג, א; חולין נב, ב ועוד.

5. מו"ר הרב מיכאל אברהם העירני, כי השאלה העקרונית, שאין לעשות בשבת את מה שניתן היה לעשות בע"ש היא מעשית גם לימינו, והדיון לגבי פסח הוא רק יישום ספציפי של עיקרון הנוגע גם לימינו.

6. זו שיטת התוס' בסוגיין בזבחים (ד"ה הלכתא).

7. שמעתי מידידי ר' יצחק רונס.

8. ריהטא דחקלאי, שד"ח כרך א (אסיפת דינים), עמוד יט, ד"ה ובדברי.

אם כן, אין צריך לכל זה בדינים שאינם נהוגים, שמחלוקת במעשה לא תצא מהם, על כן, בהם אין הכללים אמורים...

כלומר, כללי הפסיקה אינם נגזרים מההנחה כי מי שנפסקה הלכה כמותו הוא באמת הצודק; מדובר בכללים שנקבעו מכורח המציאות הדורשת הכרעה, ולכן הם חלים רק במקומות שבהם קיימת דרישה להכרעה, אבל בדברים כיהלכתא למשיחא שבהם אין דרישה כזו, כללים אלו אינם חלים, והאמת היא ששם אין בהם גם כל צורך. לאור דברי הרב, צריך לומר שההכרעה אליבא דר"א בפיגול, לא נעשתה על פי כללי הפסיקה אלא על פי הכרעה מקומית בסוגיה, דהיינו, על פי סברה.

עד כה עסקנו בעיקר בפסיקת הלכה, נעבור עתה לעסוק בנושא העיקרי של מאמרנו, תחומי העיסוק בלימוד תורה.

כפי שראינו, טענתו המרכזית של אביי מבוססת על העיקרון של 'דרוש וקבל שכר', נענין בעיקרון זה ונסה לחקור בדבר מהותו וממנו נלמד לעיקר דיונינו.

ג. דרוש וקבל שכר

ברצוננו להציג שתי הבנות הפוכות ביחס למושג: 'דרוש וקבל שכר', הבנה אחת מורידה את ערכו של לימוד זה על פני הלימוד למעשה וההבנה השנייה מעלה את ערכו.

1. דרוש וקבל שכר - כחות ערך

הגם שאנו אומרים שאביי חולק על רב יוסף וסובר שיש להכריע בעניינים של 'הלכתא למשיחא' ובוודאי שיש חובה לעסוק בהם, נראה שגם לדעתו אין שוויון מלא בין עיסוק בעניינים מעשיים ובין עיסוק בענייני 'הלכתא למשיחא'.

אביי משתמש במונח 'דרוש וקבל שכר', ועל מנת להבין את דבריו יש לרדת לשורש מובנו של מונח זה. אילו משמעותו הייתה שקיים ערך לכל לימוד תורה באשר הוא, אביי יכול היה לומר בפשטות שיש לעסוק גם בענייני קודשים, כיוון שזה חלק ממצוות לימוד תורה, וכשם שלימוד התורה כולל את ענייני קודשים, הוא כולל גם את הפסיקה בהם. אבל הבחירה במונח מיוחד, 'דרוש וקבל שכר', מרמזת שאביי בא להדגיש ממד אחר בלימוד תורה, ממד הניצב בדרגה נמוכה יותר מאשר לימוד הלכה למעשה?

לימוד התורה הבסיסי הוא הלימוד למעשה, בבחינת "הלומד על מנת לעשות", ושם ודאי שיש להכריע כמי ההלכה, שהרי הלימוד מחייב הכרעה והשלכה מעשית. מלבד זה ישנו לימוד שאינו למעשה, ותכליתו היא עצם הלימוד, 'דרוש וקבל שכר' - קבל שכר על הדרישה, אף שאיננה בעלת השלכה מעשית. כאן יש להוסיף, שלאור הדברים עולה, שאם יבוא אדם וילמד נושא בעל השלכה מעשית רק באופן העיוני, דהיינו, בלי להגיע למסקנות ולפסיקה, מעמד לימודו יהיה בגדר 'דרוש וקבל שכר', אבל לא במדרגה הגבוהה יותר של לימוד למעשה, לימוד עם פסיקה. חיזוק לדברינו אנו מוצאים בדברי **הכפתור ופרח** (פרק מ):

מכאן אתה למד, שהשונה מה שהוא הלכה בזמן הזה, ששכרו מרובה מהשונה הלכתא

9. איננו עוסקים בענייני 'יחובות הלבבות', אלא בעניינים הלכתיים עיוניים.

למשיחא¹⁰.**2. דרוש וקבל שחר - עדיף**

האמירה של אביי: 'דרוש וקבל שחר', הובאה במקומות נוספים¹¹. המקום המפורסם הוא בסנהדרין (עא, א). המשניות בפרק "בן סורר ומורה" עוסקות בגדר הדין של בן סורר, באיזה אופן בדיוק חל דינו החמור. על כך מביאה הגמרא:

כמאן אזלא הא דתניא: בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב - דרוש וקבל שחר... כמאן אזלא הא דתניא: עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה - דרוש וקבל שחר... כמאן אזלא הא דתניא: בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב - דרוש וקבל שחר...

אגב הדיון בבן סורר עולה הדיון בעיר הנדחת ובבית המנוגע. הסבירות ששלושת המקרים האלה יוכלו להתממש היא אפסית, וזאת בגלל הדרישות החמורות שמטילים עליהם חכמים. וממילא נשאלת השאלה: מה הטעם שהביאה התורה דינים אלו, אם אינם מציאותיים? על כך עונה רבי שמעון (ורבי יהודה): 'דרוש וקבל שחר'; העיסוק בשלושת הדינים הללו אינו עיסוק להלכה למעשה, אלא עיסוק לשם עיסוק.

ר' ישראל מסלנט¹² מציג הבנה שונה לחלוטין מזו שהעלינו בעקבות הסוגיה בסנהדרין, וממילא תפיסה שונה ביחס ללימוד תורה.

ר' ישראל תמה על תשובת הגמרא בסנהדרין 'דרוש וקבל שחר':

התמיהה גדולה מאוד, האם אין די בשאר חלקי התורה, אף אם אלף שנים יחיה האדם, לדרוש בהם ולקבל שחר?

הגמרא מסבירה שאף בשלושת המקרים הללו אינם מציאותיים, התורה בכל זאת כתבה אותם בכדי לדרוש ולקבל שחר. ומקשה ר' ישראל: האם אין מספיק 'חומר' בתורה, עד שהיא נדרשת לספק לנו 'חומר' נוסף?

בעקבות קושייתו, מבאר ר' ישראל את היחס שבין משפט לחוק¹³. החוק הוא הציווי, מצוות תורת ה', ואילו המשפט הוא מה שהשכל האנושי מחייב. ומכאן בא ר' ישראל לברר מהי מהות מצוות תלמוד תורה: האם היא 'חוק', דהיינו שצריך לקיים מצווה זו אך ורק מתוקף הציווי, או שזהו משפט, כלומר דבר שהשכל מחייב. הטענה היא, שתלמוד תורה הינו משפט, שהרי

10. ואולי על פי זה צריך לומר שיש לתת מקום בימורח' דווקא לאותם נושאים הלכתיים השכיחים יותר כהלכות או"ח. כך מצד החווי' בתשובה אחרת (סי' קכד): "והנה בדורותינו זה החלק המובחר והטוב חלק אורח חיים כשמו כן הוא יושב שכול וגלמוד אין איש שם על לב דוגמת מסכת מועד קטן שזכר בעל ספר חסידים...".

וכך גם התלונן הגאון בעל צמח צדק מליובניץ בפני בעל ערוך השולחן, שגאוני ליטא הלכו אצל נשים ונויקין והזניחו את סדר מועד, וכשבאה שאלה בענייני שבת בפני רב ליטאי, הוא צריך לעיין ולבדוק זמן רב, כיוון שאינו מצוי כלל בנושא (מובא בספר מקור ברוך לבעל התורה תמימה, ח"ג עמ' 1256).

11. אביי לא 'המציא' אמירה זו אלא רק ייחסה לנידון של הלכתא למשיחא.

12. כתבי ר' ישראל סלנט, מאמר חוק ומשפט, עמודים 160-168, מהדורת פכטר.

13. לאור הפסוקים: "את משפטי תעשו ואת חוקותי תשמורו" (ויקרא יח, ד), "ושמרתם את חוקותי ואת משפטיי" (שם פסי' ה).

מטרתו ללמוד על מנת לקיים, ומאחר ואנו נדרשים לקיים, ממילא מחייב השכל שנצטרך גם ללמוד לשם כך.

עם זאת, אומר ר' ישראל, בלימוד תורה יש גם ממד של חוק, ממד שאותו אנו לומדים מפרשת בן סורר ומורה:

אכן, גם מגדר החוק בל יצא אף לימוד תורת המשפט. כי הלימוד בעצמו מצוה היא, אף אם לא הייתה מביאה לידי מעשה, כמו שמצוה לדרוש בבן סורר ומורה והשכל האנושי מנגדה - 'רק אני ה' חקתיים', וכן בכל חלקי התורה בלימודה, גם מצוה חוקית בה, אשר אין להתחלק רק במחשבה.

ר' ישראל מסביר שיש בלימוד תורה ממד חוקי ולא רק משפטי. הלימוד כאמצעי לקיום ההלכה הוא המשפט, שכן זה הגיוני שצריך ללמוד כדי לדעת מה לעשות. אולם הלימוד כערך לעצמו הוא בבחינת 'חוק'. לולא הציווי לא היינו חושבים כך.

את הפן הזה אנו לומדים מפרשת בן סורר ומורה. התורה כותבת את הפרשה הזו, אף שאין בה כל הוראה מעשית, רק כדי ללמדנו שהלימוד מכיל גם רובד שאינו אמצעי לידיעת ההלכה למעשה. אותו רובד חוקי של לימוד תורה הוא הלקח של פרשת בן סורר ומורה.

אם כן, את המילים 'דרוש וקבל שכר' מסביר ר' ישראל באופן הבא: פרשת בן סורר ומורה מלמדת אותנו את עצם הרעיון של 'דרוש וקבל שכר'. לאחר שלמדנו אותו כאן, הוא מיושם על לימוד של פרשיות התורה וההלכה. בכולן (כולל אלו שיש להן השלכות מעשיות) יש ממד של ערך עיוני טהור מעבר לממד המעשי.

בהמשך דבריו של ר' ישראל אנו רואים שמעלת הלימוד החוקי גדולה ממעלת הלימוד המשפטי, וזו בעצם המשמעות האמיתית של 'דרוש וקבל שכר':

...היינו, שר על בחינת חוק לבדה, הנעלה במדריגתה (בבחינה הזו, אם כי נגרעת בערכה, יען

אינה מביאה לידי מעשה...) משאר חלקי תורה, אשר יסודתם היא בחינת משפט.

כלומר, 'דרוש וקבל שכר' עודף על שאר לימוד תורה. מצד אחד מלמדת אותנו פרשת בן סורר ומורה שיש ערך ללימוד כשלעצמו, כלומר קיים ממד חוקי בלימוד התורה, ולא רק בבן סורר ומורה אלא גם בשאר חלקי התורה בעלי הממד המעשי-משפטי. ומצד שני, ישנה עדיפות לבן סורר ומורה על פני שאר חלקי התורה, כיוון שבבן סורר ומורה קיים רק הממד החוקי, מה שאין כן בשאר חלקי התורה שביסודם עומד הממד המשפטי, אף שגם הממד החוקי אינו נעדר מהם¹⁴.

ד. מובן נוסף ב'דרוש וקבל שכר'

בראשונים אנו מוצאים הרחבה של כלל זה ביחס למקרים נוספים שאינם מציאותיים, ובכל זאת הובאו בש"ס על מנת שנדרוש ונקבל שכר וכמובא בתוס':

...כמה דברים אשכחן דלא שכיחי ומיירי בהו הש"ס להראות לנו הדין ודרוש וקבל שכר...¹⁵

14. שותף לדעתו של ר' ישראל (אך לא מטעמו) הוא הגר"ד סולובייצ'יק בספרו 'איש ההלכה' (עמוד 31 ואילך), שם כותב הגר"ד: "...משאת נפשו (- של איש ההלכה) היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לה מסיני, וזו קיימת לעולם ועד. עיר הנידחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה? דרוש וקבל שכר... יסוד היסודות ועמוד המחשבה ההלכתית, המה לא ההוראה למעשה, אלא קביעת הלכה עיונית".

15. שבת קנב, ב ד"ה עד שיסתם.

יש לדייק בדבריהם של בעלי התוס'. הם אינם מסתפקים במונח 'דרוש וקבל שכר', אלא מוסיפים: 'להראות לנו הדין'. משמע, שישנה חשיבות מצד ידיעת הדין. נראה, שהדינים שעליהם מדברים בעלי התוספות אינם דומים לשלושת הדינים המובאים בסנהדרין, ולכן הוסיפו התוספות שכאן יש עניין מצד עצם הדין.

נענין בדוגמא אחת שמביאים בעלי התוס'. הגמרא בחולין (קנ"ג, א) דנה לגבי חציצה בפטר רחם בבהמה. אחד המקרים שמביאה הגמרא הוא מצב שבו נכנסה חולדה לרחם הבהמה, בלעה את הוולד ופלטה אותו, והוא יצא מאליו (דרך הרחם). השאלה שם היא אם יש בכך חציצה. ברור הוא, שמקרה כזה אינו הגיוני כלל, אך מקרה פיקטיבי כזה עוזר לחדד ולהבין את הדין הכללי של חציצה, שהוא דין מעשי. לעומת זאת, דין בן סורר ומורה אינו עוד מקרה או פרט של דין רחב יותר; זהו דין עצמאי, ולכן שם אין לימוד הסוגיא מסייע להבנת דין אחר מעשי; זהו לימוד בדין שכל כולו לא למעשה.

אם אלו הם פני הדברים, יש לשאול: מדוע התוספות מציינים שבמקרים אלו, שאותם הביאו כדוגמא, הלימוד הוא בבחינת 'דרוש וקבל שכר'? הלא זהו לימוד למעשה, שהרי על ידי הדוגמה הלא-מציאותית אנו מבינים את הדין המרכזי של חציצה!

אפשר לומר שבעלי התוספות מרחיבים את רשימת הנושאים הנכנסים תחת הכותרת של 'דרוש וקבל שכר': לא רק נושאים שאין שום משמעות מעשית בלימודם נכנסים לגדר דרוש וקבל שכר, אלא גם נושאים המסייעים להבנת הדין, אלא שבעיסוק בהם מצד עצמם אין שום נפקא מינה למעשה¹⁶.

הסבר זה בדברי התוספות מתקבל מאוד על הדעת. קשה לומר שבמילים 'להראות לנו הדין', הם מתכוונים לדין שאינו מציאותי בעצמו. לא סביר שחכמים רצו להראות לנו מה הדין במקרה דמיוני, אם הדיון בדין זה אינו עוזר לנו בהבנת דין כללי כלשהו. יש בזה מן התימה שחז"ל יקחו מקרה רחוק (במקרה הטוב), ויאמרו לנו מה הדין בכה"ג¹⁷.

הדברים שדייקנו בתוס', מובאים באופן קצת שונה בספר חסידים¹⁸. בעל ספר חסידים מסביר

16. מו"ר הרב מיכאל אברהם טוען שבדברי תוספות גלום היסוד, שמכל מחלוקת הלכתית ניתן להוציא נפקא מינות הלכתיות אחרות, וכפי שנהג הרוגוצ'ובר שהשליך וקישר בין תחומים שונים בתורה, בין זרעים וממונות ובין קודשים ואורח חיים וכדומה. אלא שאם כן, היה ניתן לומר שזו בעצם המשמעות האמיתית של המושג 'דרוש וקבל שכר'. אך כל זה נכון במקרים כגון אלו שהביאו התוספות, אך לגבי 'הלכתא למשיחא' אין הדבר כן, שהרי שם עוסקים בדבר עצמו ולא בדוגמא לדין מרכזי. ולכן שם אין הפסיקה באה כהשלכה לדין אחר.

הרב אברהם הוסיף והעיר שגם דין עצמאי שהוא כולו חידוש לא מעשי, יכול ללמד אותנו הלכות למעשה. מפרשת בן סורר ומורה ניתן ללמוד הלכות מעשיות, ודאי בדרכו של הרוגוצ'ובר (למשל ביחס למהות דין גדלות ולדין עונשים בתורה, כדאיתא להדיא בגמרא ב"ר"פ בן סורר, ע"ש היטב), ולכן הובא דווקא הוא כדוגמא.

17. ואין להקשות ממקרים נוספים המובאים בגמרא שהם לכאורה מקרים 'דמיוניים', כגון 'חיתים שירדו בעבים' (מנחות סט, ב), שגם שם ניתן להסביר שמקרה זה בא לחדד את ההגדרה של 'ממושבותיכם', ועוד, שמשמע שרש"י מנסה לבאר מקרה זה בדרך הטבע (ע"ש ד"ה שירדו). אמנם גם הסברו של רש"י רחוק, אך הוא בא בניגוד לתוספות שם (ד"ה חיתין) המסבירים זאת בדרך נס. וכן אין להקשות מיגמלא פרחא' (מכות ה, א), שרש"י גם שם מבאר זאת על דרך הטבע, שהמדובר הוא במין גמלים הרצים מהר.

18. הובאו דבריו במרגליות הים על הסוגיא בסנהדרין, לא מצאתי את המקור.

שמכיוון שאי אפשר שלא תצא מהם שום מצווה - ממילא ידרוש וקבל שכר. כך בבן סורר ומורה וכך בשאר הדברים. הטענה היא, שלא נכתב שום דבר לבטלה בתורה, ובהכרח תהיה תוצאה כלשהי מהלימוד.

מהי, אם כן, משמעות המושג 'דרוש וקבל שכר', ובמה זה שונה מלימוד תורה רגיל? לדברי בעל ספר חסידים, השכר הוא התוצאה הנובעת מהלימוד. במילים אחרות, אם ישאל אדם לשם מה ללמוד נושא כגון בן סורר ומורה - נשיב לו, 'דרוש וקבל שכר'; אי אפשר שלא תצא תועלת (מצוה) מלימוד זה, והתועלת (המצוה) היא השכר¹⁹.

אולם קשה על ספר חסידים מהסוגיא בזבחים. שם הרי איננו מדברים על לימוד דבר שעל פניו הוא חסר משמעות, אלא על פסיקה בדבר שאינו למעשה במציאות העכשווית. אם כן, מהי משמעות האמירה 'דרוש וקבל שכר'? האם יש איזו תמיהה מדוע דינים אלו נכתבו בתורה? ברור הוא שאין כוונת אביי לבוא ולומר שעלינו ללמוד דיני קודשים כיוון שאי אפשר שלא תצא מהם איזו מצוה; הרי הם הם המצוה עצמה, וצ"ע²⁰.

ה. הירושלמי, הבבלי והרמב"ם

הנושא שעסקנו בו קשור מאוד לדיון בדבר מרחב הנושאים שבהם עסקו הבבלי והירושלמי והיחס בין הרמב"ם ושאר הפוסקים הראשונים בעניין זה.

בבבלי ישנם ארבעה סדרים. סדר זרעים (למעט מסכת ברכות) וסדר טהרות (למעט מסכת נדה) נעדרים ממנו. לכאורה, הסברא הפשוטה היא, שהם לא נכתבו מכיוון שאינם למעשה, דהיינו, סדר זרעים שייך רק בארץ ישראל, וסדר טהרות יהיה שייך רק לכשיבנה בית המקדש²¹. את סדר קודשים אנו מוצאים בבבלי על אף היותו שייך לבית המקדש, אך אין בכך משום קושיה שהרי הגמרא במנחות (ק, א) אומרת:

...ורבי יוחנן אמר: אלו תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. אמר ריש לקיש: מאי דכתיב "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם"? כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם... אמר רבי יצחק, מאי דכתיב "זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם"? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

העיסוק בקודשים אינו נובע מתפיסה שיש לעסוק גם בנושאים שאינם שייכים לזמן הזה, אלא זו תפיסה מיוחדת לענייני קודשים, שהעיסוק בהם מהווה תחליף (זמני?) לעיסוק בקרבנות עצמם ולסדר העבודה בבית המקדש.

גם בתלמוד הירושלמי יש ארבעה סדרים, אלא ששם במקום סדר קודשים אנו מוצאים את סדר זרעים²². אמנם, נתון זה לגבי סדר קודשים אינו פשוט: ייתכן שהיה ירושלמי על סדר זה, אלא

19. ברור הוא, שבעל ספר חסידים לא היה מקבל את דבריו של ר' ישראל מסלנט.

20. אולי אפשר להציע, שבעל ספר חסידים סובר שאביי טען שיש שכר לפסיקת ההלכה בענייני קודשים, כיוון שיש איזו תועלת שתצא מפסיקת ההלכה.

21. בכל זאת אנו מוצאים שיש מסכת על נידה, ופשוט שהסיבה לכך היא שאלו דינים הנוגעים למעשה. אולם קשה: מדוע אין אנו מוצאים תלמוד בבלי על מקוואות? והרי דינים אלו נוגעים למעשה!

22. סדר זרעים היה רלוונטי לירושלמי, שנתחבר בארץ ישראל.

שאבד במרוצת הדורות²³.

בספרות ההלכה קיימות שתי גישות. הרי"ף והרא"ש, ולאחריהם הטור והשולחן ערוך, כלל לא הכריעו באותן ההלכות שהן לימות המשיח. ויש להקשות על ראשונים אלה: הרי ראינו שרוב הסוגיות אינן הולכות בשיטת רב יוסף והן כן פוסקות בענייני קודשים ודומיהם. וצ"ע. הרמב"ם, לעומתם, כן עסק בהלכות אלו. אנו מוצאים ב"ד החזקה ספר עבודה, קרבנות, טהרות ועוד. האם הרמב"ם ראה את ספרו כספר פסיקה גרידא? אם כן, נראה כי תפיסתו היא, שיש לפסוק גם בדברים שאינם שייכים למציאות הנוכחית אלא לימות המשיח, ולמעשה בכך הוא ממשיך את קו הגמרא, שלפיו יש לפסוק גם בעניינים אלו וכדברי הרמב"ן בדעת חכמים. אך אפשר לטעון שהרמב"ם לא ראה ב"ד החזקה ספר פסיקה בלבד, אלא ספר הפורס את התורה כולה לעיני הלומד - 'משנה תורה', וככזה הוא כולל בו את כל התורה וגם את החלקים שהינם בגדר 'הלכתא למשיחא'²⁴.

בהקדמתו למשנה תורה כותב הרמב"ם:

...ומפני זה נערת חצני אני משה בירי מימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא... עד שתהא התורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל... עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה...

ובאיגרת ר' פנחס הדיין²⁵, שבה עוסק הרמב"ם בחיבורו משנה תורה ודן על שיטתו ודרכו, כותב הרמב"ם:

ודע, שכבר אמרתי בתחילת חיבורי, שהענין שתפשתי בו - שיהיה דרך המשנה וכלשון המשנה... לא ברור אם כן מדברי הרמב"ם אם כוונתו הייתה לכתוב ספר פסיקה בלבד. מצד אחד נראה שהרמב"ם בונה את ספרו על פי המסגרת שמתווה המשנה, והרי המשנה כוללת גם דיני קודשים וטהרות. אולם נראה שאין כוונת הרמב"ם באיגרת לומר שהוא כולל בספר מה שהמשנה כוללת, אלא שספרו בנוי על פי שיטת רבי במשנה, כלומר, מבחינה מתודית, ספרותית ומבנית²⁶. אמנם בהקדמתו למשנה תורה מדבר הרמב"ם על הדינים, קרי ההלכה, אך אין לדייק מכאן שאכן בדעתו לכתוב ספר פסיקה גרידא, שכן יש מקום להסביר שכוונתו לספר הכולל את כל הדינים, אך לא במובן ההכרעתי-פסיקתי, אלא במובן של קיבוץ כל העניינים המוזכרים במשנה ובגמרא.

23. הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כותב בצורה פשוטה שיש לירושלמי חמישה סדרים, ומשמע שלפני הרמב"ם אכן היה ירושלמי על קודשים. כך נראה גם מהראב"ד בבכורים (ב, ו) ומהמאירי בראש השנה (ד, א). אלא שיש מהאחרונים וכך גם מחכמי המחקר שסברו שמעולם לא היה ירושלמי על קודשים. כך סובר מראה הפנים (ירושלמי ביכורים א, ו ד"ה אמר ר"ח) וכן זוסמן, פרקי ירושלמי, מחקרי תלמוד ב. מקור מוקדם המסייע למראה הפנים, מצאנו בפרקי בן באבוי (המאה השביעית, גזי שטר, כרך ב, עמ' 560): "...נשתכח מהם סדר קדשים כולו ותלמוד סדר טהרות כולו".

24. ואף שהוא פוסק גם בעניינים אלו, הדגש הוא לא על הפסיקה בלבד אלא על עצם פריסת כל התורה לעיני הלומד. וניתן להוסיף, שפסיקת הרמב"ם היא כורח מסוים, שהרי אילו היה מביא את כל השיטות, לא היה יכול להוציא ספר מסודר וקל ללמוד. לכן בהכרח היה עליו להכריע ולפסוק, בכדי להביא דברים מסודרים וברורים בפני הלומד.

25. אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב שילת, ח"ב עמ' תלו.

26. אמנם, בסופו של דבר הרמב"ם כולל את טהרות שאין עליה גמרא, אך מוקד העניין הוא על המתודה ולא על התוכן.

סיכום הדברים

נסכם בקצרה את הנקודה העיקרית העולה מדברינו. לאור הסוגיות עולה כי ודאי יש חשיבות לעיסוק בכל מרחבי התורה והש"ס, גם בעניינים הקשורים רק לימות המשיח. גם לעיסוק המופשט העוסק בהגדרות וסברות ואינו יורד להלכה למעשה יש מקום. אולם, נראה כי לב לבו של הלימוד הוא דווקא בעניינים בעלי השלכה המעשית. יש לתת עדיפות לנושאים בני זמננו על פני נושאים שהם 'הלכתא למשיחא', ובתוך הנושאים השייכים להווה יש לתת את העדיפות ללימוד המביא לידי פסיקת הלכה למעשה²⁷, וכפי שציטטנו מדברי הכפתור ופרח:

מכאן אתה למד, שהשונה מה שהוא הלכה בזמן הזה, ששכרו מרובה מהשונה הלכתא למשיחא.



27. ואולי גם כאן ישנה חלוקה פנימית בין מה ששכיח יותר ומה ששכיח פחות.