

# תוכן העניינים

הקדמה	ההלכות ועולמן הרעיוני	3
-------	-----------------------	---

## ערכי המשפט (פרקים א-ה)

מאמר 1	פתיחה - הדין והרחמים בתורה ובמסכת סנהדרין	21
מאמר 2	הפשרה והדין	53
מאמר 3	מלך בשר ודם ומלכות שמיים	73
מאמר 4	בית דין של זה בורר לו אחד	97
מאמר 5	דיני ממונות ודיני נפשות	117

## ערכי הענישה (פרקים ו-י)

מאמר 6	פתיחה - הענישה בתורה משמעותה ומגמתה	151
מאמר 7	מיתת סקילה	171
מאמר 8	תלייה	187
מאמר 9	מיתת שרפה	203
מאמר 10	מיתת הרג - רוצח	225
מאמר 11	מיתת הרג - עיר הנידחת	261
מאמר 12	מיתת חנק	283
מאמר 13	ארבע מיתות בית דין - מבט כולל	295
מאמר 14	בן סורר ומורה	313

## ערכי הנצח (פרק יא - פרק חלק)

מאמר 15	תחיית המתים	339
מאמר 16	תורה מן השמיים	369
מאמר 17	אפיקורס	395
מאמר 18	אליהו הנביא וזמן בוא המשיח	421



# הקדמה - ההלכות ועולמן הרעיוני

---

## הלכה ואגדה

שני חלקים לתורה, ההלכה והאגדה. כבר בתורה שבכתב בולטת ההבחנה בין פרשיות שעוסקות במצוות ובין פרשיות שאינן עוסקות במצוות אלא בעיקר בהנהגת ה' את המציאות. גם בדברי חז"ל בתורה שבעל פה נפרדים בדרך כלל זה מזה מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה וערוכים בספרים נפרדים, וגם בגמרא מובחנות בדרך כלל זו מזו סוגיות הלכה וסוגיות אגדה.

שונות הן ההלכה והאגדה זו מזו. ההלכה מגדירה את החובות המעשיות של האדם, והאגדה עוסקת בדרך כלל בעולם הרעיוני-אמוני והחינוכי-מוסרי.

למרות ההבחנה שקיימת בין שני התחומים, הם אינם מנותקים זה מזה אלא קשורים זה לזה בקשר חי. בתשתיתן של ההלכות עומד עולם רעיוני עמוק, גם כשהדבר לא מפורש בתוך הסוגיות, ומן האגדות נגזרות לא אחת השלכות ודרישות מעשיות משמעותיות גם כשהדבר לא נאמר במפורש.

סדרת הספרים 'להשקות את הגן' באה לעסוק בממדים הרעיוניים של מצוות התורה וסוגיות הגמרא, בעיקר של הסוגיות ההלכתיות.

שמו של הספר לקוח מהפסוק "וְנָהַר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגֶּן" (בראשית ב י). הקב"ה נוטע גן עצים בעדן מקדם, ועצי הגן יונקים חיים מהנהר האלוקי שמשקה אותם. במקביל לכך, הקב"ה נותן לישראל תרי"ג מצוות, ובתוכן מפכים "מים חיים" - עולם רוחני מעמיק ועשיר, שמנביע משמעויות וערכים אלוקיים. אם נתעמק

בלימודנו לחדור גם אל תכניה הרעיוניים והפנימיים של התורה, ולא נסתפק ברובד המעשים ובהסברים הפשוטים המלווים אותם, נזכה לפגוש את מצוות התורה והלכותיה באופן שמחייה את עולמנו הרוחני.

דימויה של התורה לנהר שמשקה את הגן, מבטא את מגמת חיבורה של ההלכה לאגדה, ושל המצווה לתוכנה הפנימי. הוא מבטא את השאיפה לחשוף את הלחלוחית הרוחנית שטמונה בתוך המצוות המעשיות ואת ההיבטים הרעיוניים שבתוך הסוגיות ההלכתיות, ומתוך כך גם להעשיר את עומק עבודת ה' שלנו.

סדרת 'ונהר יוצא מעדן', שעוסקת בפרשת גן עדן כמקור להשקפת העולם של התורה, של מצוותיה בכלל ושל מועדי ישראל בפרט, וסדרת 'להשקות את הגן', שמבארת את הסוגיות ההלכתיות מתוך חשיפת יסודותיהם הרעיוניים – משלימות זו את זו, מפרות זו את זו ושותפות במגמת המפגש שבין ההלכה והאגדה, המצווה והרעיון, הפשט והסוד.<sup>1</sup>

## הספר ודרכו

בחלקיה השונים של התורה, יש תחומים שבהם המשמעות הרעיונית של ההלכות בולטת וזמינה יותר, ויש נושאים שדורשים התעמקות גדולה יותר כדי לחשוף בהם את הממדים הללו.<sup>2</sup> מסכת סנהדרין עוסקת בעיקר במשפט ובענישה. בסוגיות אלו המשמעות הרעיונית של מערכות ההלכה נמצאת סמוכה ממש לפני השטח. המשפט חותר להיות משפט צדק, ושאלת הערכים המנחים אותו

---

1. בכמה מהמאמרים (מלך בשר ודם ומלכות שמים, המבנה הכולל של מיתות בית דין, בן סורר ומורה ותחיית המתים) סוגית אדם הראשון גם נוטלת מקום משמעותי בפני עצמה.

2. ניתן להביא כדוגמה לקבוצה הראשונה את תחומי התפילה והמועדים, ולקבוצה השנייה את תחומי הכשרות והקרבנות.

היא שאלת יסוד בדרכי התנהלותו. גם הענישה נועדה לבטא ערכים או להשיג מטרות כלשהן, ועל כן גם בה נמצא העולם הרעיוני סמוך ונראה להלכות. יסודות האמונה וסוגיות הגאולה שנידונים במסכת סנהדרין במסגרת פרק חלק, הם נושאים רוחניים מעצם מהותם, כך שביחס אליהם המשמעות הרעיונית נמצאת באופן הישיר ביותר.

ספר זה מיישם בסוגיות מסכת סנהדרין, את המגמה שתארנו בתחילת ההקדמה. כל מאמר בו עוסק בנושא מרכזי שמוקדש לו פרק במסכת, ומנתח את הנושא ואת הממד הרעיוני שלו.<sup>3</sup>

מאמרי הספר בנויים על כמה אבני בניין. הראשונה, הקשבה עמוקה לפרשיות התורה ולמטענים השונים שמצויים בהן. השנייה, עיון בדברי חז"ל תוך תשומת לב משמעותית לדרשות הפסוקים, מתוך הבנה שדרשות הפסוקים בנויות לא רק על מפתחות צופן או על מסורות שבעל פה שנקשרות באסמכתא אל מילות הפסוק, אלא גם על הקשבה לרבדים נרמזים יותר שחבויים בתוך המילים והמשפטים שבפסוק באופנים שונים. התורה נקראת שירה, ומדרשי חז"ל בנויים פעמים רבות על הטיית אוזנם לשמוע מה מהדהדות מילות ה'שירה', ואיזה תוכן הן נושאות בתוכן. השלישית, מקורות מרכזיים בראשונים, באחרונים ובפוסקים על סוגיות הגמרא הנידונות. הרביעית, עיון בספרי האמונה של חכמי ישראל בנגלה ולעתים אף בנסתר, במקומות שהם צמודים למשמעויות הישירות

---

3. מקורם העיקרי של פרקי הספר בשני מחזורי שיעורים שהתקיימו בישיבת ההסדר ירוחם. האחד עסק בעיקר בחטיבה האמצעית של המסכת - ארבע מיתות בית דין, והתקיים בקיץ תשפ"ב. השני עסק בעיקר בפרקים הראשונים והאחרונים של המסכת, והתקיים בקיץ תשפ"ד. המאמרים שעוסקים במלך, בתחיית המתים ובאליהו הנביא והמשיח התפרסמו כבר בעבר במסגרות שונות, ונכללו גם כאן, תוך ההתאמות הנדרשות לאופיו של הספר שלפנינו.

יותר של הפרשות והסוגיות, ולא פורשים כנפיים למרחבים רחוקים יותר.<sup>4</sup>

הספר לא נועד להיות ביאור רצוף על סוגיות מהגמרא. מטרתו היא לנתח את הנושאים המרכזיים של המסכת. כאמור, באמצעות ניתוח של מכלול המקורות הללו אנו חפצים לפרוש ולשרטט באופן בהיר את המשמעויות שנושאות סוגיות המסכת המרכזיות, ולעמוד על הערכים המכוננים אותם או משתקפים בהם. כך אנו זוכים לרווח כפול: מחד, עולם הערכים מאיר את הסוגיות והופך אותן לבהירות יותר. מאידך, העיון בסוגיות מאפשר להעמיד ולהבין את עולם הערכים התורני שמכוון את עולם המשפט והענישה.

על כן, מלבד הנושאים עצמם שמתבררים לאורך הספר, יש בו כדי להדגים את האופן שבו חז"ל דורשים את הפסוקים ודולים מהם תכנים, ואת האופן שבו הולכים ונחשפים עולמות של ערכים ומשמעויות, שמצויים בעולמה של התורה וההלכה. זאת מתוך הקשבה למכלול האופנים שבהם חכמי ישראל התייחסו לסוגיה, החל מפרשני התורה, ומהתבוננות בדברי חז"ל, דרך שילוב דברי הראשונים והאחרונים, ועד לדברי חכמי האמונה.

## פרקי הספר

שלושה חלקים למסכת סנהדרין. חלקה הראשון של המסכת (פרקים א-ה) עוסק בסדרי המשפט. חלקה השני (פרקים ו-י) עוסק במערכת הענישה של מיתות בית דין. חלקה השלישי (פרק יא) עוסק בעולם הבא בהשקפות המפקיעות ממנו, ובימות המשיח והגאולה.<sup>5</sup>

4. כאן נציין כי דברי רס"ג בספר אמונות ודעות, ודברי הרמב"ם בפירושו למשנה ובמורה נבוכים, הובאו בתרגום הרב קפאח.

5. כך סדר הפרקים בבבלי. במשנה ובירושלמי מוקדם פרק יא לפרק י (ראה חידושי הר"ן סנהדרין פד ע"ה ד"ה גרסת).

למרות שיש במסכת כמה חטיבות של אגדה, ובראשן פרק חלק שכמעט כולו אגדה, העיסוק ההלכתי הוא המלווה את רובה של המסכת. מאמרי הספר שלפניכם עוסקים בעיקר בסוגיות הלכתיות. הספר מלווה את פרקי המסכת מהראשון ועד לאחרון.<sup>6</sup> הוא מתייחס לנושאים המרכזיים ומטפל בהם בשיטתיות.

שלושה חלקים לספר: ערכי המשפט, ערכי הענישה וערכי הנצח.

החלק הראשון עוסק בסדרי המשפט ובערכיהם: דין לעומת פשרה (סוגיה שנידונה בפרק א של המסכת), מעמדו של המלך למול מלכות שמיים (המלך הוא הנושא המרכזי של פרק ב), בית דין של 'זה בורר לו אחד' לעומת בית דין רגיל (הנושא המרכזי של פרק ג) וההבדלים בין דיני ממונות לדיני נפשות (הנושא המרכזי של פרקים ד-ה).

החלק השני של הספר עוסק בענישה שבמיתות בית דין (שנידונה בפרקים ו-י של המסכת) ומוקדש בו מאמר לכל אחת מארבעת מיתות בית דין - סקילה (וגם התלייה שבאה אחריה), שרפה, הרג וחנק. למיתת הרג מוקדשים שני מאמרים נפרדים, אחד על הריגת רוצח ואחד על הריגת עיר הנידחת, מתוך כוונה לבדוק האם מדובר לאמיתו של דבר בשתי מיתות בית דין נפרדות על אף הדמיון המעשי ביניהן. לאחר הטיפול בכל אחת מארבע מיתות בית דין במאמר נפרד, ישנו מאמר נוסף המטפל במערך הכולל של ארבע מיתות בית דין ובעולם הרעיוני שמשתקף ממנו. מאמר נוסף בחטיבה זו מוקדש לבן סורר ומורה (שגם המסכת מקדישה לו פרק).<sup>7</sup>

---

6. למעט פרק חמישי במסכת סנהדרין, שהוא פרק קצר מאוד בן שניים וחצי דפים, שממשיך את הנושא של הפרק הרביעי של המסכת, ועל כן לא הקדשנו לו מאמר נפרד בספרנו.

7. בן סורר ומורה נידון בפרק השמיני של המסכת, באמצע הטיפול שלה במיתות בית דין. בספר סידרנו תחילה את כל המאמרים העוסקים במיתות

החלק השלישי של הספר עוסק בעולם הבא, בתחיית המתים ובגאולה. בחלק זה מוקדש מאמר לכל אחד משלושת היסודות שהמשנה תולה בהם את הזכות לעולם הבא, ושהכפירה בהם מפקיעה את הזכות הזאת: מאמר אחד עוסק בתחיית המתים, מאמר שני עוסק בתורה מן השמיים ומאמר שלישי עוסק באפיקורס. בעקבות עיסוקה הנרחב של הגמרא בשאלה מתי יבוא המשיח, מוקדש המאמר האחרון לימות המשיח, ועוסק ביחס בין אליהו למשיח ובחיפוש אחר הקץ.



המאמר הראשון הוא מאמר פתיחה לחלק העוסק בערכי המשפט. הוא עוסק בערכי הדין והרחמים בתורה. הוא פותח בבירור ערכו המוחלט של הדין בתורה, ולאחר מכן בוחן האם גם לערך הרחמים יש מקום בעולמו של בית הדין. הוא חותם במבט מיוחד על מסכת סנהדרין, ומראה שלכל אורכה אנחנו מוצאים לצד תוקף הדין את מידת הרחמים, המרככת את הדין הנוקב.

המאמר השני עוסק בסוגיה הערכית המרכזית של הפרק הראשון של המסכת – הוויכוח על היחס לפשרה. הסוגיה מציגה מחלוקת קוטבית על היחס לפשרה, האם לראות בה עיוות של יושר הדין ולתמוך ב"יקוב הדין את ההר", או להפך, לראות אותה כמי שמביאה לידי ביטוי עולם שלם יותר של ערכים בתוך המשפט, בעיקר ערכי השלום והצדקה. בסוגיה זו בא לידי ביטוי באופן הבולט ביותר הבירור בין מקומו של ערך הדין והצדק לעומת מקומם של ערכים אחרים בתהליך המשפטי.

הפרק השני במסכת סנהדרין עוסק בעיקר בנושא המלך (לאחר פתיחה קצרה של הפרק בעניינינו של כהן גדול). המאמר השלישי

---

בית הדין הכלליות, ורק לאחר מכן הבאנו את המאמר על בן סורר ומורה, בשל הממדים הייחודיים שבהם הוא חורג משאר המיתות.



בספר עוסק במלך בישראל, ובמעמדו ביחס למלכות שמיים. במאמר מתברר מה עומד מאחורי הסגנון הייחודי של פרשת מינוי המלך בספר דברים, סגנון שיוצר חוסר בהירות אם מדובר במצווה, ברשות או במעשה שלילי (כפי שנחלקו כבר התנאים). בהמשך מתבררת דמותו של דוד ותודעת המלכות שלו, כדגם למלכות הרצויה בישראל וליחסים הראויים בין מלכות בשר ודם למלכות שמיים בפרט, ובין כל איש מישראל לאלוקיו בכלל, וגם מתבררת השאלה שבה פתחנו על סגנונה המיוחד של פרשת המלך.

המאמר הרביעי עוסק בבית דין ייחודי שנידון בפרק שלישי של המסכת - בית דין של "זה בורר לו אחד" (זבל"א). בניגוד לבית דין רגיל, שתפארתו על האובייקטיביות שלו, בית דין של זבל"א נראה במהותו חסר כל אובייקטיביות וגם מועד לכאורה שלא לעשות מלאכתו כראוי. המאמר חותר להבין מה עולם הערכים שמצדיק את קיומו של בית דין כזה ועומד בתשתיתו. הוא פותח בהכנות שסיבות צדדיות גורמות לכך שיש תועלת בבית דין כזה, ויש לו מקום למרות החששות מהסובייקטיביות, על ידי זהירות מיוחדת שלא לחרוג באמת מהאובייקטיביות הנדרשת. בהמשך הוא מלכך גישה אחרת, שדווקא מבית דין כזה "יצא הדין לאמיתו" (כג ע"א), כלומר דווקא המנגנון המפתיע הזה מביא לבירור האמת בצורה שלמה יותר, וזאת מתוך תפיסה מיוחדת ומעמיקה של האמת.

המאמר החמישי עוסק ביחס בין דיני ממונות לדיני נפשות, יחס שנידון בפרקים הרביעי והחמישי של המסכת. המשנה בתחילת פרק רביעי פותחת בכלל "משפט אחד יהיה לכם", ועל כן דורשת דרישות אחידות בתחום הדרישה והחקירה בין דיני ממונות לדיני נפשות. למרות השוויון הנדרש בין שני התחומים, המשנה פורטת שורה ארוכה של הבחנות ביניהם. הקו המרכזי של ההבחנות מלמד כי בדיני נפשות יש נטייה באופנים שונים לצד הזכות. תופעה זו מעוררת שאלה גדולה, משום שמצד ערכי המשפט והצדק הבסיסיים ביותר ראוי ומתבקש שלא תהיה שום הטיה במשפט, לא

לזכות ולא לחובה. המאמר דן תחילה בשיטות שניסו להראות שסיבות צדדיות גורמות להבדלים שבמשנה, אבל מבחינה מהותית אין הבדל בין דיני ממונות לנפשות. לאחר מכן הוא עוסק בשיטות שהתבססו על העובדה שבית הדין עלול גם לטעות, ובדיני נפשות טעות כזו היא חסרת תקנה והרת אסון, ועל כן יש להפעיל שורה של עקרונות שונים בדיני נפשות כדי למנוע זאת. לבסוף נידונות גישות מפתיעות יותר, שמזהות בתוך מכלול המגמות שצריכות ללוות את דיני הנפשות גם מגמה להציל את הנידון, מתוך כך שהוא בסכנת מוות (מידי הדיינים עצמם).

המאמר השישי הוא מאמר פתיחה לחלק השני של הספר, שעוסק בערכי הענישה. המאמר סוקר את פרשיות הענישה שבתורה, וחושף מערך שלם של מגמות ענישה, שבונות יחד את עולם ערכי הענישה של התורה. המאמר גם עומד על כך שצדדים שונים של מגמות ענישה בולטים יותר בחומשים שונים, שלכל אחד מהם מוקד משל עצמו.

המאמרים הבאים עוסקים בצורה מפורטת במיתות בית דין. מסכת סנהדרין מציגה מערכת של ארבע מיתות בית דין, והדבר מעורר כמה שאלות. מדוע אכפת לתורה כיצד יומת מי שנידון למיתה, ולא די לה בעצם ההמתה? מה היחס בין המיתות השונות, מה כל אחת מהן מבטאת, ומדוע ניתנה כל מיתה כעונש לקבוצת העבירות שעליהן היא ניתנה? במאמרים העוסקים במיתות בית דין אנו מבקשים לפענח כמה מהתעלומות הללו, בעקבות הפסוקים, דרשות חז"ל ודברי חכמי ישראל.

יש לציין שבמאמרים על מיתות בית דין לא עסקנו בפרטי הסוגיות, אלא בשאלות היסודיות יותר שעומדות ביחס לכל אחת מהמיתות – מה משקף אופן המיתה על רקע החטאים הספציפיים שעליהם היא ניתנת, מה עומד מאחורי הלכות הביצוע שלה, ומה המשמעות של חומריתה. על אף שארבעה פרקים במסכת עוסקים במיתות בית

הדין, רצף הסוגיות היסודיות של המיתות השונות מרוכז זה לצד זה בדפים הראשונים של פרק שביעי (מט ע"ב - נג ע"ב). חטיבה זו תהווה את המפתח המרכזי לפענוח משמעותן של המיתות השונות.

המאמר השביעי עוסק במיתת סקילה. הוא עומד על המאפיינים המיוחדים של מיתת הסקילה כפי שעולה מהתיאור שלה במקומות שונים בתורה, ומנסה לגבש את משמעותה הכוללת של מיתת הסקילה לאור מאפיינים אלו. לאחר מכן הוא מצביע על הפערים בין תיאור הסקילה שבתורה לבין האופן שבו המשנה מורה לבצע אותה, ותר אחר הסיבות לכך.

המאמר השמיני עוסק בתלייה. התורה מצווה על התלייה כשלב שנעשה לאחר מיתת בית דין, ולא כדרך שמשמשת להמתה עצמה, ועל כן היא לא אחת ממיתות בית דין אלא רק נספחת להן. התורה דורשת לתלות את המת ולהוריד אותו עד הערב. חז"ל קובעים כי רק לאחר מיתות בית דין מסוימות מתבצעת תלייה, ומצמצמים מאד את משך התלייה בהוראתם להוריד את הנתלה מיד לאחר שתלוהו. המאמר עוסק במשמעותה ובמטרתה של התלייה, ומברר מה טעם דרישת חז"ל להוריד את הנתלה מיד לאחר תלייתו, ומה נותר מהתלייה אם היא נעשית באדם מת ומיד אחר כך מסתיימת. סביב דיני תלייה דנים חז"ל גם בסוגיה יסודית שמלווה במהותה את כל המסכת, סוגיית ערך חיי האדם וכבודו ואפילו היה חוטא. גם ההיבטים השונים של תחום זה נידונים במאמר.

המאמר התשיעי עוסק במיתת שרפה. המאמר עוסק בעיקר באופן המפתיע שבו מורים חז"ל לבצע את השרפה, כך שגופו של האדם כלל לא ייפגע מבחון - שרפת נשמה וגוף קיים. הוא עוסק בשאלה כיצד הסיקו זאת חז"ל ומתוך כך מברר מה משמעותה של מיתת שרפה.

המאמר העשירי עוסק במיתת הרג של רוצח. התורה מטילה עונש מוות על רוצח ומזכירה זאת בפרשיות רבות לאורכה, אבל היא לא

מלמדת במפורש באיזו מיתה יש להורגו. המאמר דן בפרשות השונות של רוצח, ובערכים השונים – הבאים לביטוי בפרשות שונות – הגורמים לכך שמוטל עליו עונש מוות. בנוסף, השאלה כיצד למדו חז"ל שמיתתו של רוצח צריכה להעשות בהתזת ראשו בחרב, ומה המשמעות הרעיונית של אופן המתה זה, תעמוד לבירור נרחב במאמר. בסופו של המאמר נחפש מה המשמעות של עמדת רבי יהודה שיש להרוג את הרוצח בקופיץ, וכיצד הוא טוען שזו מיתה מנוולת פחות מהתזה בחרב.

המאמר האחד עשר דן במיתת הרג של עיר הנידחת. לכאורה אין צורך להקדיש מאמר נפרד להמתה זו, שנכללת במיתת הרג, כשם שלא הקדשנו יותר ממאמר אחד למיתת סקילה, שרפה או חנק, אף שכל אחת מהן באה על כמה חטאים שונים. אף על פי כן, העובדה שהתורה לומדת את מיתת הרג של עיר הנידחת מהפסוק "הַיְהִי תַכָּה אֶת יְשִׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי חָרֵב הַחָרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֵמָתָהּ לְפִי חָרֵב" (דברים יג טז) – פסוק שנראה כמתאר אירוע מלחמתי, מובילה למחשבה שמדובר במיתה שונה לחלוטין ממיתת רוצח על ידי בית דין. מתוך כך מתעוררת השאלה מה אופייה המדויק של מיתת עיר הנידחת, ואיך ניתן לראות אירוע מהסוג הזה כמיתת בית דין.

המאמר השנים עשר דן במיתת חנק. ישנה תעלומה שמלווה את מיתת חנק: מיתת חנק יוחדה לעבירות שנקבע להם דין "מות יומת", מבלי שהתורה פירטה איך צריך לבצע את ההוצאה להורג. בניגוד לסקילה, שריפה ואפילו הרג (של עיר הנידחת), שנזכרו במפורש בתורה, הרי שמיתת חנק כלל לא נזכרה בתורה, וכמבט ראשון לא ברור מניין בכלל שיש מיתה כזאת. בגלל גודל השאלה, יש שהסבירו שמיתת חנק עברה במסורת תורה שבעל פה. אולם במדרשי ההלכה מצאנו דיון מפורש של התנאים כיצד ניתן ללמוד את מיתת חנק, ושלוש עמדות עולות בדיון. במבט ראשון שלושת הדעות דומות מאוד, אך ניתוח זהיר שלהן מראה שכל אחת מהן

מצביעה על יסוד אחר, שמוביל למסקנה של מיתת חנק. מלבד העמידה על מקורה של מיתת חנק, יכול המאמר לשמש כדוגמה לאופן שבו מסיקים חז"ל את מסקנותיהם מתוך שילוב שבין דרשות הפסוקים לבין הסברא.

המאמר השלושה עשר בא לאחר המאמרים שהוקדשו לדיון בכל מיתה בנפרד, והוא מוקדש למבט על המערך הכולל שנבנה מארבעת המיתות. כמה הלכות מרמזות לכך שמלבד עניינה של כל מיתה בנפרד, יש לכל המיתות יחד מבנה כולל בעל שורשים רוחניים. ההלכה המרכזית שתובעת הסבר היא ההלכה הקובעת שהנסקלים והנשרפים נקברים בקבורה נפרדת מהנהרגים והנחנקים. מדוע להפריד ביניהם בקבורה, ואם כבר מפרידים - מדוע לא להפריד את כל הנידונים זה מזה, הרי חומרתן של ארבעת המיתות שונה זו מזו? ניכר שדרך ההלכה הזו משתקף אחד המרכיבים של המבנה הכללי של המיתות. לכך מצטרפת העובדה, שהמשנה בוחרת להציג את מיתות שריפה וחנק כמיתות שהטיפול בהן זהה לגמרי מלבד השלב האחרון (השווה בין משניות ב ו-ג של פרק ז), קביעה שחושפת ממד נוסף של המערך הכולל של המיתות. במאמר נעקוב אחר המבנים השונים שיכולים להשתקף בארבע מיתות בית דין, עד לפתרון הכולל והמרתק שיתברר לנו בסופו.

המאמר הארבעה עשר עוסק בדינו של בן סורר ומורה, שהמסכת מקדישה לו את הפרק השמיני שלה. דינו של בן סורר ומורה חריג בחוסר היחס הקיים לכאורה בין המעשה שעשה לחומרת דינו - סקילה. המאמר דן בשאלה מה נקודת החומרה שעליה הבן נידון, מתוך התבוננות עמוקה בתהליכים שעוברים עליו, על ציר הזמן של ההווה והעתיד ועל הציר האישיותי במרחביו החיצוניים והפנימיים.

שלושת המאמרים הבאים עוסקים ביסודות האמונה. כיוון שהעיסוק בסוגיות אמוניות מצומצם יותר בבתי המדרש מזה שבסוגיות הלכתיות, ראינו חשיבות בפריסת השיטות השונות (בעיקר של

חכמי הראשונים) בהבנת יסודות האמונה הללו ובדרכי ביסוסם, וכיוונו לשם את המוקד העיקרי של המאמרים. המאמר על תחיית המתים עוסק בשיטות השונות שהציגו חכמי ישראל במשמעותה של תחיית המתים. המאמר על תורה מן השמיים עוסק בדרכים השונות בהן ביססו חכמי ישראל את היסוד של תורה מן השמיים. מתוך כך ישתקפו לפנינו צדדים שונים ביחס לאופי תכניה של התורה וביחס למגמתה. המאמר על אפיקורס יעסוק בשאלה מה פירוש המושג 'אפיקורס', שאין לו חלק לעולם הבא, ויתרחב גם אל הדין החמור של "מורידין ואין מעלין" שנקבע במסכת עבודה זרה לאפיקורס, כדי לברר את טעמו ואת משמעותו הערכית.

המאמר האחרון עוסק בסוגיית הגאולה שמצויה בכמה דפים בפרק חלק. אחד הנושאים המרכזיים שנידון בדפים הללו הוא זמן ביאת המשיח. לאלהו הנביא יש תפקיד חשוב בניסיון של הגמרא לפענח את התשובה לשאלה זו. במאמר נעסוק בשאלה מהן התשובות שאליהו הנביא נותן לשאלת זמן בוא המשיח, ומה משמעותן בתוך המסע הארוך של עם ישראל לגאולתו.

## איחוד ההלכה והאגדה

מתוך מבט על מכלול היסודות שבהם עוסק הספר, ניתן לחזור אל הנושא הכללי שבו פתחנו. על חשיבות המגע בין ההלכה והאגדה עמד כבר מורנו הראי"ה קוק שכתב: "יש לנו עוד מחיצה אחת שהננו צריכים לפתוח בה גם כן פתח להרבות הכניסה והיציאה מגבול לגבול, והיא בין חכמת האגדה וחכמת ההלכה" (אגרות הראיה א עמ' קכג). הרב קרא "לסול מסלות כאלה בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי" (אורות הקודש א עמ' כה), וראה בחיבור זה מאפיין בולט של תורת ארץ ישראל, ואף סימן לעת הגאולה: כשעם ישראל חוזר ומתקבץ בארצו, אף התורה חוזרת ומתקבצת. בגלות נפרדו חלקי התורה זה מזה, וכעת הם

שבים להתקרב זה אל זה, להאיר זה על זה ולהפרות זה את זה, עם כל הזהירות הנדרשת כדי שהם לא יטשטשו זה את זה.

מאז נכתבו הדברים לפני למעלה ממאה שנה, הולך ומתרחב אט אט המפגש בין ההלכה והאגדה בבתי המדרש, והעיון בממדים הרעיוניים והאמוניים שבתוך הסוגיות ההלכתיות הולך וגדל. ספר זה מבקש ליטול חלק בסלילת המסילות לחיבורם העצמי של ההלכה והאגדה, תהליך שבו חוזרת התורה לממדיה המלאים.

מכלול הסוגיות שנידונות בספר מאפשר לפגוש אופנים שונים שבהם הסוגיות ההלכתיות מצביעות על ההיבטים הרעיוניים שאליהם הן קשורות, וכן מכלול של כלים שבכוחם לסייע בחשיפת היבטים רעיוניים אלו.

הלומד מוזמן לא רק להתוודע לסוגיות שנידונות בספר, אלא לראות בעקרונות ובכלים שבספר מקור השראה ללימודו בסוגיות אחרות – "יִשְׁטְטוּ רַבִּים וְתִרְבֶּה הַדָּעַת" (דניאל יב ד).



אעלה את זכרו של אבי מורי היקר באדם, רבי אברהם יעקב בן שמואל יהודה ציפסר הכ"מ. כאברהם אבינו בעינו הטובה, הכניסני יחד עם אמי מורתי יהודית תיבדל לחיים ארוכים, אל התורה ואל האמונה. ספר זה מוקדש לעילוי נשמתו.

אשא תפילה כי נזכה בעזרת ה' ללכת בדרכם – דרך אמונה והכרת הטוב, אהבת תורה וחסד, אהבת ישראל ואדם.



החיבור שלפניכם נולד בישיבת ההסדר בירוחם, בלימוד שלמדתי עם תלמידיי בקיץ תשפ"ב ובקיץ תשפ"ד, ואני חב תודה למעגליה השונים של הישיבה. תודה למו"ר מייסד הישיבה הרב אליהו בלומנצויג שליט"א, שרוחו המיוחדת בעומקה ובישרותה, שורה על

הישיבה ומקרינה גם על הספר. תודה לרעי ושותפי לראשות הישיבה הרב חיים וולפסון שליט"א, ולידידי היקרים צוות רבני הישיבה. תודה מיוחדת לתלמידי היקרים שבזכותם התבררו הסוגיות שבספר.

מודה אני לקב"ה על שהביאני בשעריהם של בתי מדרשות של תורה, על שהפגישני עם חכמי ישראל מדורות קדמונים ומדורותינו, ועל שזיכני ללמוד וללמד, ומודה אני לכל חכמיו אשר מפיהם או מפי כתבם למדתי.

אחרונים חביבים, יקרים ואהובים, אשתי שלומית השותפה האמתית עימי בדרך, שעודדתי להשלים את המלאכה, וילדינו היקרים. אתפלל שיתקיים בנו "ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה".



תודה לתלמידי היקרים נתנאל מרצבך נוה צביאלי וחיים אקשטיין על עריכת השיעורים בצורה קולחת אל הכתב, ולתלמידי היקר הרב דניאל פליישמן עורך התוכן של הספר, על עבודתו המסורה והמדויקת. תודה לשמעון רגב ולדניאל וולקן שניצחו על מלאכת ההגהה, ולכל המגיהים - איתאל רכניץ, איתן פליישמן, אריאל גולדברג, בניה כהן, יצחק פרקש, ישורון פלס, ישי סטולוביץ ושלמה פויער. תודתי שלוחה להם ולשותפים נוספים עמהם אשר סייעו במלאכה.

תודה גם למנהל הישיבה אהר טיברגר על עזרתו החשובה, לדיבון רוזן על ההתמסרות למלאכת העימוד וההפקה, ולתמר גוטמן על עיצוב הכריכה במסירות וטוב טעם. יהי נועם ה' עליהם ועל כל אשר להם.

תודה גדולה לידידי היקר ר' שמואל גרוסמן הי"ו, אוהב תורה ומלמדה, שותף יקר בזירוז והוצאה של החיבורים התורניים שאני



זוכה להוציא לאור. תודה מיוחדת לו ולאשתו רחל הי"ו, שבזכות עידודם ותמיכתם יוצא כרך זה לאור, לעילוי נשמת בניהם היקרים אבינעם ובן-ציון זכרונם לברכה. ישלם ה' משכורתם שלמה וישלח ברכתו ברוח ובחומר בביתם ובכל מעשי ידיהם.



במהלך שנת תשפ"ד, שבה הלך ונכתב ספר זה, עבר עם ישראל טלטלה גדולה באירועי שמחת תורה ובמלחמת חרבות ברזל שאחריה. בית הישיבה מצא את עצמו מופקד על שתי זירות שנמצאו מחזקות זו את זו - מאות הלוחמים מתלמידינו ובוגרינו שהילכו בשדות הקרב, וחבורת התלמידים שחבשה את ספסלי בית המדרש מתוך אחריות לכך שקולה של תורה יישמע, סוגיותיה יתבררו והיא תתן חיים לכל מעגליו של עם ישראל.

במהלך השנה עלו בסערה השמימה מתוך מסירות נפש על קיומו ועל ייעודו של עם ישראל, אחייני היקר והאהוב נריה אהרון נגארי הי"ד בקרב גבורה בבסיס זיקים בשמחת תורה, ועשרה מתלמידינו ובוגרינו: אריאל אליהו הי"ד, ינון פליישמן הי"ד, איתן רוזנצוויג הי"ד, יקיר שנקולבסקי הי"ד, איתן פיש הי"ד, גדעון אילני הי"ד, אלישע לוינשטרן הי"ד, אפרים יכמן הי"ד, זיו חן הי"ד ויאיר חנניה הי"ד.

דמויות מופלאות היו בחייהם, כל אחד בסגנונו המיוחד. יקרים ואהובים היו. כל אחד מהם שילב באופן מיוחד בין עבודת ה' ואהבת התורה בבית המדרש, לשירותו המסור בצבא הגנה לישראל לאורך חודשי המלחמה.

קשה עלינו הפרידה וכואבת. דמותם, שחתרה למפגש עמוק עם דבר ה' שבתורה, ושילבה באופן עמוק בין עולם הקודש למרחבי החיים, תוסיף להאיר לנו ממרומים, ולהעמיק את פועלנו בתורה בבית

המדרש ובנשיאה באחריות עם כל עם ישראל, כדי לפעול עם א-ל לתקומתו המלאה. יהיו הדברים לעילוי נשמתם.



יודע אני מיעוט ערכי ומודה לאלוקי על כל שזכיתי לו. אילו פי מלא שירה כים אין אני מספיק להודות על העבר, ובעיקר בא אני בתפילה לפני ריבון כל העולמים על העתיד - "ותן בלבנו בינה, להבין ולהשכיל, לשמוע, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה".

יעזרנו ה' להמשיך במלאכת סלילת המסילות לחיבורן העצמי של ההלכה והאגדה, ולבירור עולמן העיוני והרעיוני העשיר של סוגיות התורה שבעל פה - להיות גם אנו שותפים לו להשקות את הגן.

נזכה במהרה שתתקיים בנו במלואה נבואתו של ישעיה: "כִּי נַחֵם ה' צִיּוֹן נַחֵם כָּל חֲרַבְתֶּיהָ וַיִּשֶׁם מִדְּבָרָהּ כְּעֵדֶן וְעֲרַבְתָּהּ כְּגֵן ה' שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה יִמָּצֵא בָּהּ תוֹדָה וְקוֹל זְמִרָה" (ישעיה נא ג).

אוריאל עיטם

חשוון ה'תשפ"ה



---

# להשקות את הגן

יסודות  
מסכת סנהדרין

---

ערכי המשפט

---



# פתיחה - הדין והרחמים בתורה ובמסכת סנהדרין

---

## א. ערכו המוחלט של הדין

כפתיחה לחלק העוסק בערכי המשפט, נתבונן במבט כללי על הדין והרחמים בתורה, ולאחר מכן על הדין והרחמים במסכת סנהדרין.

הדין הוא בסיס התורה ומצוותיה. כמתן תורה עם ישראל זוכה לקבל את התורה, שמכילה את המשפט האלוקי. עשרת הדברות נפתחות בכותרת "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים" (שמות כ א). הבחירה דווקא בשם 'אלוקים' מחדדת את העובדה שהתורה היא גילוי של מידת הדין האלוקית. בעקבות זאת המכילתא דורשת את הפסוק "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים": "אין אלוקים אלא דיין להיפרע ונאמן לשלם שכר" (מכילתא יתרו מסכתא דבחדש ד). הקב"ה מופיע כדיין, הופעה שלא רק חורצת את הדין אלא גם מביאה עימה את עולם הגמול - להיפרע ולשלם שכר. ואכן, בתוך בעשרת הדברות אנחנו נפגשים עם עולם הגמול, כמו בפסוקים "פֶּקֶד עֹן אָבֹת... וְעֵשָׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים" (שמות כ ה-ו). אם כן, עשרת הדיברות הן גילוי של הדין האלוקי המוחלט.

גם אופן הקבלה הגמורה שבו מקבלים ישראל את התורה, באמירת "נעשה ונשמע", מתאים לדרך שבה ראוי לקבל מערכת של דינים אלוקיים מוחלטים.

המדרש מרחיב את המבט מפרשיית עשרת הדברות לפרשיות שעוטפות אותן:

התורה דינין מלפניה ודינין מאחריה והיא באמצע, וכן הוא אומר: "בְּאַרְחַ צְדָקָה אֶהְיֶה" (משלי ח), התורה אומרת באיזה נתיב אני מהלכת, אהלך בדרכן של עושי צדקה. "בְּתוֹךְ נְתִיבוֹת מְשַׁפֵּט" (שם) - התורה באמצע ודינין מלפניה ודינין מאחריה מלפניה.  
(שמות רבה לג)

פרשיית מתן תורה משובצת בין שתי פרשיות של דינים. דינים לפנייה - פרשת מינוי הדיינים בעצת יתרו, ודינים אחריה - פרשת משפטים, שמהווה את מקבץ המצוות הגדול ביותר בתורה שעוסק בדינים שבין אדם לחברו.

עם זאת, המילה 'דין' כמעט לא מופיעה בתורה. במקום המילה 'דין' התורה מרבה להשתמש במושגים 'משפט' ו'צדק'. אחד המקומות היחידים שבהם התורה משתמשת במושג 'דין' הוא בפרשיית בית דין הגדול בספר דברים, שם אומרת התורה שאם יש ספק איך צריך להתנהל ולפסוק בין דין לדין, עלינו לעלות לבית הדין הגדול: "כִּי יִפְּלֵא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דֵּין לְדֵין... וְקָמַתְּ וְעָלִיתְּ" (דברים יז ח).

בפרשייה זו התורה מדגישה את המחויבות המוחלטת לדין היוצא מבית הדין הגדול, בשלושה פסוקים שמדגישים מחויבות הולכת וגדלה: "וְעָשִׂיתְּ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ" (שם פסוק י) - עצם חובת הציות לבית הדין, "וְשִׁמְרַתְּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרֶוךָ" - חובת הקפדה ושמירה, "לֹא תִסּוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לָךְ יָמִין וּשְׂמֹאל" (שם פסוק יא) - חידוד על דרך השלילה, שלא תהא שום חריגה, ולו הקטנה ביותר, מפסיקתו של בית הדין, כיאה למחויבות מוחלטת.

## חיזוק תוקף הדין

תוקפו של הדין זוכה לחיזוקים חוזרים לאורך התורה. מצוות רבות בתורה מזהירות את הדיין ואת מערכת בתי הדין לשמור על הצדק והמשפט: האזהרה מפני שקר במשפט נמצאת בעשרת הדברות – "לֹא תַעֲנֶה בְרַעַף עַד שִׁקְר" (שמות כ יג), והדרישה האקטיבית לצדק במשפט נמצאת לכל אורך התורה.<sup>1</sup> אזהרה נרחבת ומודגשת מאוד על שמירת הצדק במשפט נמצאת בתחילת פרשת שופטים (בסמוך לפרשיית בית הדין הגדול):

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לָהֶם בְּכֹל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ  
נָתַן לָהֶם לְשִׁבְטֶיךָ וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשִּׁפְט צֶדֶק: לֹא תִטֶּה  
מִשְׁפָּט לֹא תִפְיֹר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֹר  
עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלַף דְבַר צְדִיקִים: צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן  
תִּחְיֶה וְיִרְשָׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָהֶם:

(דברים טז יח-כ)

התורה חותמת את הפסוקים הללו בלשון מיוחדת – "צדק צדק תרדוף". לשון כפולה זו של הביטוי 'צדק' מחייבת לחתור לצדק במובן הרחב ביותר, וגם דורשת רדיפה אקטיבית. אם כן, המוחלטות של הדין והצדק האלוקיים, והאיסור לחרוג מהם, מודגשים חזר והדגש לכל אורך המקרא.

ביטוי נוסף למעמדו המוחלט של הדין הוא העובדה שהדיין שדן על פי התורה נקרא בתורה אלוקים (לדוגמה "וּנְקַרְב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים" (שמות כב ז)). יותר מכך – אלוקים עצמו מאופיין בתנ"ך כדיין, לדוגמה: אברהם קורא לו 'שופט כל הארץ' (ראה בראשית יח כה). חז"ל אף מדגישים ש"כל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה

---

1. "לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט" (שמות כג ו), "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ" (ויקרא יט טו), "מִשְׁפָּט אַחַד יִהְיֶה לָכֶם" (ויקרא כד כב), "לֹא תִפְיֹרוּ פָנִים בְּמִשְׁפָּט" (דברים א יז) ועוד.

כנגד מדה" (סנהדרין צ"א) - תיאור שמבטא בצורה הכוללת ביותר את ערך הדין והצדק.

## "וְדַל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ"

הדרישה להקפיד על הצדק במשפט היא דרישה יסודית ומתבקשת, והיא באה להתמודד עם המאויים האישיים של האדם, שעלולים לגרום לו לעוות את הצדק על מנת לגרוף רווח אישי. דוגמה בולטת לכך היא הדרישה מהדיינים שלא לקחת שוחד.

אולם יש מצבים שהדרישה לצדק מתמודדת עם ערכים אחרים, כמו לדוגמה דיין שבצדיקותו חפץ לסייע לחלש ולעני. התורה מדגישה שגם במקרה כזה אסור לדיין לחמול ולהקל את הדין על המסכן או להחמיר על העשיר והחזק, וגם דבר זה נחשב לעיוות הדין. כך מסביר למשל הרמב"ם את איסור "וְדַל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ" (שמות כג):

שהזהיר הדיין מחמול על עני בדין, אבל ידון לו הדין באמתו לא על צד החמלה עליו, אבל ישוה בין העשיר והעני להכריחו לפרוע מה שהוא חייב, והוא אמרו יתברך "וְדַל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ". וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר, והוא אמרו יתברך "לֹא תִשָּׂא פְנֵי דָל".

(ספר המצוות לרמב"ם מצוה רע"ז)

ספר החינוך מדגיש שיש לראות בהשוויית הדין מושכל ראשון:

ושרש המצוה [...] שהשכל מעיד בהשוית הדין שדבר ראוי וכשר הוא.

(ספר החינוך מצוה ע"ט)

ממצווה זו ניתן ללמוד שדרישת התורה לדין צדק תקפה לא רק כנגד דאגה לאינטרסים האישיים, אלא גם כנגד מידת הרחמים



והרצון לעזור לעני ולמסכן. ביטוי יפה לכך מצוי בדברי רבי עקיבא במשנה:

מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשין, והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל שבהן. רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין, אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה.

(כתובות ט ב, בגמרא פד ע"א)

המשנה עוסקת במקרה שאדם מת ויש לו בעלי חוב רבים, ומתלבטת למי יש זכות לגבות ראשון את חובו. רבי טרפון אומר שזכות הגבייה הראשונה צריכה להינתן למסכן שבהם, ואילו רבי עקיבא חולק וטוען ש"אין מרחמים בדין", ורמת המסכנות של התובע אינה רלוונטית. לפנינו אם כן ביטוי נוסף לכך שערך הדין לא עומד רק מול אינטרסים אישיים אלא גם מול ערך הרחמים.

## ב. משמעותו המהותית של הדין

מדוע זוכה הדין להערכה כה גדולה? איך יש להבין את משמעותו? נתבונן מעט בשאלת מהותו של הדין, דרך דבריהם של חז"ל וחכמי ישראל. ככלל ניתן לומר שבהתבוננות על עולם המשפט ניתן למצוא בו שלושה רבדים של משמעות: צורך קיומי, ערך מוסרי של הצדק, וגילוי אלוקי.

### צורך קיומי

המשנה באבות מתארת את הצורך הקיומי שבדין ובמשפט: "על שלושה דברים העולם קיים, על הדין ועל האמת ועל השלום" (אבות

א יח). בלי הדין, החברה האנושית לא תוכל להתקיים. כך אומרת משנה נוספת: "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג ב). כלומר, ללא מערכת המשפט של השלטון העולם יהיה במצב של תהו ובהו. קביעה מקבילה לזו שבמסכת אבות כותב רבנו בחיי: "ידוע כי אילולא המשפט היה סדר עולם בטל ולא היה יישובו מתקיים כלל" (רבנו בחיי כד הקמח דינין). הוא מאריך להסביר שקיום העולם תלוי במשפט, מפני שמערכת המשפט של המלכות היא זו שיוצרת את השלום והסדר שמקיימים את העולם ברמה הארצית ביותר.

משמעות זו של הדין מכילה בתוכה שני יסודות – הסדר והשלום. הסדר נדרש לכל חברה אנושית על מנת לנהל חיים תקינים. לדוגמה, אם לא תהיה קביעה חוקית מוסכמת מהן דרכי הקניין של חפץ, לא תוכל החברה להתנהל מבחינה כלכלית. אם לא תהיה מערכת משפטית שאוכפת את הסדר החברתי, החברה עלולה להגיע למצב שבו הכוח, הרשע והאלימות שולטים. לעומת זאת, מושג השלום נוגע גם ליחס שבין שני אנשים פרטיים שיש ביניהם ויכוח, אפילו ממוני גרידא. גם אם לא כל ריב ממוני גורר אלימות, המריבה מפרה את השלום ומערערת את הקיום האנושי המשותף.

שני ההיבטים האלו מחדדים, שעצם העובדה שקיימת רשות שבסמכותה לפסוק בדין ולפתור סכסוכים, יש בה פתרון לשליטת הרוע והתוהו בעולם, והיא גם זו שפותרת את סכסוכי הממונות הפשוטים שבין אדם לרעהו. גם אם המלכות הייתה קובעת חוקים שרירותיים לגמרי, עצם העובדה שיש חוק מוסדר מראש, שכולם כפופים לו, יש בה כדי לאפשר את מימד הקיום. במובן זה, יותר מתוכן החוק, חשוב שתהיה מערכת שמחוקקת ויוצרת קביעות שיפתרו סכסוכים וכריעו במצבים של ויכוח ממוני.

## ערך מוסרי

על אף החשיבות הגדולה שיש לרובד הקיומי של המשפט, בהיותו מאפשר את קיומה של החברה האנושית, ברור שהמשפט מכיל בתוכו יסוד הרבה יותר משמעותי - ערך הצדק. כשיש מריבה בין אנשים, התורה לא מסתפקת בפתרון הסכסוך, אלא מצווה שהפתרון וההכרעה יהיו בהתאם לערכי הצדק, והם אלו שיכריעו את הסכסוך. כלומר, המשפט הוא לא רק אמצעי חיצוני להשגת מטרה קיומית, אלא יש לו ערך עצמי. חשוב ביותר שפתרון הסכסוך יעשה באופן הראוי, המוסרי והצודק.

ראינו לעיל שבפסוקים רבים בתורה נזכר ערכו החשוב של הצדק, שהוא גם ממידותיו של הקב"ה וגם מופנה כדרישה אלינו. המדרש מבטא בחדות את ערכו של המשפט:

מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר  
(ישעיה סא) "כִּי אֲנִי ה' אֱהֵב מִשְׁפָּט".

(דברים רבה ה ז)

המהר"ל, בהתאם לדרכו לתור אחר ההגדרות המהותיות שמפענחות את הקביעות של אגדות חז"ל, מסביר מדוע חז"ל קובעים שהקב"ה אוהב את ערך הדין והמשפט יותר מאשר שאר הערכים:

המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות ואינו אפשרי, והמשפט שהוא מחויב גם כן שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט, שהוא דבר מחויב והדין נותן שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי.

(נתיבות עולם נתיב הדין פרק א)

המהר"ל מסביר שהביטוי 'אהבה' במדרש לא מבטא אהבה רגשית גרידא, אלא קשר מהותי שקיים בין הקב"ה ובין ערך הדין. כשם שהקב"ה מחויב המציאות והיא תלויה בו (כפי שכבר כתבו הקדמונים שהלכו בדרך הפילוסופיה, וכראשם הרמב"ם במורה נבוכים ב א-ב), כך גם תופעת הצדק מחויבת המציאות, וזהו דבר ייחודי שקיים במשפט יותר מאשר בכל ערך אחר. ערכים אחרים, כמו לדוגמה חסד, יכולים להיות מובנים ומקובלים על כולם, אבל הם אינם מחייבים באותה רמה מוחלטת. כל אדם שעשו לו עוול זועק על כך ומצפה שהסביבה תחשוב כמוהו ותסייע לו. הוא מרגיש שהעוול הוא לא פגיעה רק בו אלא במציאות הערכית. כלומר, הצדק הוא מעין מושכל ראשון הטבוע במציאות, שתובע את מימושו מצד עצמו ולא נזקק לתביעה חיצונית. במובן זה, הדיינים היושבים בדין ומכריעים בהתאם לצדק, רק מביאים לידי מימוש את תביעתו המוחלטת של הצדק מצד עצמו. תפקידו העמוק של הדיין אינו לחתור ליישוב הסכסוך, אלא לברר מה הצדק מחייב.

הקביעה הזו מופיעה בקצרה כבר אצל הרמב"ם: "כי חיובי בהחלט ביחס לו יתעלה - הצדק" (מורה נבוכים ג יז).<sup>2</sup> מתוך יסוד זה מסיק הרמב"ם (שם), שכאשר אדם עושה עוול וחמס הוא לא יכול לטעון שלא ידע שיש איסור כזה, ובדומה, גם לפני מתן התורה לא היה אדם יכול להסתתר מאחורי הטענה שהקב"ה עדיין לא ציווה על כך. הסיבה לכך היא שהצדק הוא אמת מחויבת מצד עצמה, ועל הפרת הצדק לא צריך ציווי כדי להעניש. דברים דומים כותב הרמב"ן (בראשית ו יג) ביחס לעובדה שהנימוק שנותן הקב"ה לנח על הבאת המבול הוא "כי מלאה הארץ חמס", אף שבתיאור חטאי דור המבול התורה מזכירה חטאים נוספים. הרמב"ן מסביר שחמס הוא החטא המפורסם והברור ביותר, ואי אפשר לטעון לגביו שהקב"ה לא ציווה להימנע ממנו. לכן על אף שבדרך כלל אין עונשין אלא

2. אבן תיבון תרגם 'המשפט מחויב בהכרח בחוקו יתברך'.

אם כן מזהירין, ביחס לחמס ולגזל הקב"ה מעניש גם בלי להזהיר, מפני שהצדק מחויב מצד עצמו ולכן לכולם צריך להיות ברור שהחמס הוא דבר רע, ואין צורך באזהרה חיצונית אודותיו.

לסיכום, הדין לא נועד רק לממש את הצורך בסדר הבסיסי, המחייב הכרעות ומתבסס על חוקי המלכות וסמכותה. הדין נועד לבטא את ערך הצדק, שהוא ערך מחייב מצד האמת שבו, ואינו זקוק להישענות על שום ביסוס חיצוני. זהו הערך היחיד שמחייב ברמה כזו.

## הממד האלוקי של המשפט

מעבר להכרח הקיומי ולערך העצמי, יש קומה שלישית למשמעותו של הדין – הדין כמגלה את הממד האלוקי. הגמרא קושרת בכמה מקומות בין עבודתו של הדיין להופעתו של הקב"ה. מימרה אחת מתייחסת לדיין כשותף בכריאה, שהיא המעשה האלוקי היסודי והשורשי:

כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף במעשה בראשית.  
(שבת י ע"א)

ומסביר המהר"ל:

והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שהרי נקרא הדיין בשם אלהים ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם, ואף שהאדם עושה חסד אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר, ולכך כאשר

דן דין אמת לאמתו מתחבר אל הדין, כי ברא העולם  
בדין ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין  
אמת לאמתו.

(נתיבות עולם נתיב הדין פרק א)

כלומר, בעשיית הדין יש גילוי של מידה אלוקית מוחלטת. בניגוד  
לחסד, שבמהותו אין מה שמחייב לתת אותו והוא שפע שמעבר  
לדין, ולכן יש בו רמות שונות, הרי שהדין מזהה ומצביע על גבול  
מדויק ומוחלט, שלא ייתכנו בו רמות שונות. לכן, כל דיין שדן דין  
אמת – מגלה בכך מידה אלוקית שבה נברא העולם.

מימרה נוספת שבנויה באותה מטבע לשון של 'דין אמת לאמיתו'  
(על אף שהיא מצויה בסוגיה אחרת), מתארת את הדיין כגורם  
להשראת השכינה: "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו, משרה שכינה  
בישראל" (סנהדרין ז ע"א). הגמרא לומדת זאת מהפסוק "אֱלֹקִים נִצָּב  
בְּעֵדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹקִים יִשְׁפֹּט" (תהלים פב א). אם כן, הדיין שדן דין  
אמת מתגלה כמי שמשפיע על נוכחות אלוקים בעולם.

בביאורה המימרה הזו עוסק הר"ן בדרשותיו:

אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם  
במשפט אמתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבק ענין  
האלהי בנו, ישלים ממנו לגמרי סדור ענין ההמוני או  
לא ישלים. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני  
האומות מה שהוא יותר קרוב לתקון הסדור המדיני,  
ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים  
בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתקון הנזכר היה משלימו  
המלך.

אבל יש לנו מעלה גדולה עליהם כי מצד שהם צודקים  
בעצמם, רצה לומר משפט התורה כמו שאמר הכתוב,  
ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק ויחול

השפע האלהי בנו. ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלהי, והוא ענין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית [...] ומזה הצד נמשך כל מה שארז"ל כל דיין שדן דין אמת לאמתו ראוי שתשרה שכינה עמהם, שנאמר, אלקים נצב בעדת אל בקרב אלקים ישפוט.

(דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר)

הר"ן מסביר שתפקידו העיקרי של המשפט בישראל אינו לסדר את החיים החברתיים (לכך לדעתו נועד משפט המלך), אלא לגרום להשראת השכינה בישראל. כשם שדיני הקרבנות והטומאה והטהרה נועדו להביא להשראת שכינה, כפי שמתבאר בפרשיות המשכן ובספר ויקרא, כך גם משפטי הצדק בדינים שבין אדם לחברו נועדו לכך.

גם הרב קוק עוסק בקשר שבין המשפט להשראת השכינה:

המשפטים האלהיים, מתוך שהם נובעים ממקור האמת העליונה, אין מטרתם רק מטרה קרובה, לישר סכסוכים ארעיים, ההוים בחיי בני אדם, אלא הם הולכים להעלות את החיים ואת ההויה כולה, מיסוד האמת העליונה הטבועה בהם הרי הם משרים את השכינה בעולם ומעלים ע"י השפעתם את האדם ואת העולם, מבירא עמיקתא, אשר נפל בחטאו ורשעו, לאיגרא רמא, של אור הקדושה העליונה וזיו עדן קודש קדשים.

(עולת ראייה בעמ' נט)

הרב כדרכו משבץ את משמעותה של המימרה גם במרחב ההיסטורי-רוחני. משפטי התורה לא באו לעולם בשביל הצורך הקיומי של יישוב סכסוכים ומריבות, אלא בשביל להביא את העולם

אל השראת השכינה. העולם כבריאתו לא נועד להיות רווי בסכסוכים אנושיים. סכסוכים אלו הם תולדה של ירידת האדם בחטא אדם הראשון, ומשם והלאה בשאר חטאי האנושות. גם סילוקה של השכינה מהעולם נבע מחטאים אלו, שגרמו לעולם להתבסס על קנאה ותחרות, רשעה וכוחניות. אך העולם נועד להיות משכן לשכינה, כפי שהיה כבר בגן עדן. המשפט והדין שבתורה באו להעלות את חיי החברה לרובד אלוקי, לחברה שחיה כולה באור השם. המשפט והדין שבתורה באו לתקן את חטא אדם הראשון והחטאים שאחריו, ולהעלות את העולם מהמקום שאליו נפל וגורש, חזרה אל מעלתו העליונה.

לסיכום, ראינו שניתן למצוא בעולם הדין והמשפט שלושה רבדים של משמעות. רובד אחד הוא הצורך הקיומי שבמשפט, בהיותו מאפשר חיים חברתיים תקינים ומונע תהו ובהו. רובד שני הוא הערך מהותי שבדין, בהיותו ערך מוסרי יסודי והכרחי שעל פיו ראוי שהעולם יתנהל. רובד שלישי הוא הגילוי האלוקי שבדין ובמשפט, שבקיומם מתאפשרים תיקון העולם והשראת שכינה.

## ג. מרחב מידותיו של הקב"ה - צדקה ומשפט, חסד ואמת

לצד התמונה החד משמעית שראינו עד כה, ששמה את הדין והצדק כערך העליון, ניתן לראות שלאורך התורה ודברי הנבואה הפסוקים שמאפיינים את דרכו של הקב"ה אינם מסתפקים במידת הדין אלא מציינים עימה מידה נוספת, כך שמתקבלות שתי מידות שונות זו מזו ומשלימות זו את זו.



במעמד הר סיני התגלתה מידת הדין האלוקי כפי שצייננו בתחילת המאמר, אבל בנקרת הצור התגלו י"ג מידות של רחמים, שבאו להשלים את ההתגלות של הדין שבסיני.

התורה מתארת שאברהם נבחר "לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח ט). מהי דרך ה' התורה מגדירה שדרך ה' היא "לעשות צדקה ומשפט" (שם). התורה מצביעה לא רק על המשפט אלא גם על הצדקה, ואף מקדימה את הצדקה למשפט. בספר תהלים הקב"ה מתואר כ"טוב ויָשָׁר ה'" (תהלים כה ח) - גם כאן קודם הטוב לישר. מיד לאחר מכן מתוארים אורחותיו של הקב"ה בביטוי "כָּל אֲרָחוֹת ה' חֶסֶד וְאֱמֶת" (שם פסוק י). הצמד "חסד ואמת" נראה מקביל ל"צדקה ומשפט", וגם כאן קודם החסד לאמת.<sup>3</sup> אם כן, מצאנו שלושה תיאורים לקב"ה, שכל אחד מהם מורכב משתי מידות שמשלימות זו את זו - צדקה ומשפט, טוב וישר וחסד ואמת.

האם בתוך עולם המשפט יש מקום למידות דוגמת החסד, הצדקה והטוב? המשנה במסכת אבות מגדירה שלושה ערכים שעליהם העולם עומד:

רבן שמעון בן גמליאל אומר על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום שנאמר (זכריה ח)  
"אֱמֶת וּמִשְׁפָּט וְשָׁלוֹם שְׁפִטוּ בְּיַשְׁעֵיכֶם."  
(אבות א יח)

לפי המשנה, כדי לקיים את העולם לא די בערכי הדין והאמת, אלא יש גם לשלב את ערך השלום, שבפשטות קרוב יותר למושגי החסד והטוב. חכמי ישראל נחלקו האם המשנה מדברת על הכנסת ערך

---

3. ביטוי מפורט יותר לעולם הערכים הזה מופיע בדברי ירמיהו - "כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאֶרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חֲפָצְתִּי נְאֻם ה'" (ירמיה ט כג). כאן מתפרט עולם הערכים למבנה משולש, שבו המושג צדקה מצוי בין חסד למשפט. בצדקה יש רמז לצדק אבל היא קרובה בענייניה אל החסד.

השלום אל תוך המשפט עצמו, או מדברת בשבח השלום כערך בחיי האדם שנמצא לצד מערכת המשפט ולא בתוכה.<sup>4</sup> הפסוק שמובא במשנה תומך באפשרות שערך השלום צריך לבוא לידי ביטוי בתוך עולם המשפט – "אמת ומשפט שלום".<sup>5</sup>

## לפנים משורת הדין

המימרה החריפה ביותר שדורשת שעולם המשפט יחרוג אל מעבר לשורת הדין נדרשת על הפסוק "וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֵת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן" (שמות יח כ). פסוק זה עוסק בתפקיד הדיינים במסגרת עצתו של יתרו למשה להקים מערכת משפט. הגמרא דורשת:

דתני רב יוסף: "והודעת להם" - זה בית חייהם, "את הדרך" - זו גמילות חסדים, "ילכו" - זה ביקור חולים, "בה" - זו קבורה, "ואת המעשה" - זה הדין, "אשר יעשון" - זו לפנים משורת הדין [...]  
 "אשר יעשון" זו לפנים משורת הדין, דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על [...] שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין.  
 (בבא מציעא ל ע"ב)

4. הרמב"ם בפירוש המשניות נוקט באפשרות השנייה: "הדין הוא הנהגת המדינה בצדק, וכבר ביארנו בפרק הרביעי כי האמת המעלות ההגיוניות והשלום המעלות המדותיות, וכאשר תושגנה שלוש המעלות הללו תהיה המציאות בתכלית השלמות האפשרית בלי ספק ובלי פקפוק" (רמב"ם פירוש למסכת אבות א יח). לעומת זאת המאירי נוקט באפשרות הראשונה: "אבל מה שאמרו על ג' דברים העולם קיים [...] ועל השלום רוצה בו שצריך לבני אדם שהדיינים ישלימו ביניהם בפשרה כדי שיסתלקו זה מזה בשלום ויפטר אחד מחבירו באהבה" (מאירי פירוש למסכת אבות א ב).

5. נעסוק בהרחבה בבירור זה במאמר העוסק בדין ובפשרה.

הגמרא לומדת מהכפילות "ואת המעשה אשר יעשון" שהדיין מחויב לא ללכת רק על פי הדין אלא גם לפנים משורת הדין. הגמרא גם מדגישה את חשיבותה היתרה של ההליכה לפנים משורת הדין, וקובעת באופן נוקב שלא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו את דיניהם על דין תורה מבלי לעשות לפנים משורת הדין!<sup>6</sup>

למרות הקביעה הנוקבת של הגמרא, בפועל קשה למצוא מקרים שהגמרא מבססת פסיקה מסוימת על ההליכה לפנים משורת הדין בתוך מערכת המשפט עצמה (ולא בין בני אדם מחוץ לבית המשפט). מכל מקום, המקרה הבא מהווה דוגמה קרובה לכך:

רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא.  
שקל לגלימיהו. אתו אמרו לרב, אמר ליה: הב להו  
גלימיהו. אמר ליה: דינא הכי?! אמר ליה: אין, "לְמַעַן  
תִּלְךָ בְּדַרְךְ טוֹבִים" (משלי ב). יהיב להו גלימיהו. אמרו  
ליה: עניי אנן וטרחינן כולה יומא וכפינן ולית לן מידי.  
אמר ליה: זיל הב אגריהו. אמר ליה: דינא הכי?! אמר  
ליה: אין, "וְאֶרְחוֹת צְדִיקִים תִּשְׁמֹר" (שם).

(בבא מציעא פג ע"א)

רבה בר בר חנן שכר סבלים שיעבירו חבית יין למקום מסוים, והם פשעו ושברו אותה. הוא לקח להם את הבגדים המכובדים שלהם

---

6. על אף שהמקור בגמרא להליכה לפנים משורת הדין נמצא בפסוקי מינוי השופטים, הראשונים מצאו לכך מקורות נוספים. רש"י כותב שהיסוד של לפנים משורת הדין מבוסס על הפסוק "וְעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב" (דברים ו יח) – "הישר והטוב זו פשרה ולפנים משורת הדין" (רש"י שם. וכן רמב"ן שם). הרמב"ם בספר המצוות כותב שמקור הציוויים המפורטים שדרשה הגמרא הוא במצוות ואהבת לרעך כמוך: "את הדרך" זו גמילות חסדים, "ילכו" זה בקור חולים, 'בה' זו קבורת מתים, 'ואת המעשה' אלו הדינים, 'אשר יעשון' זו לפנים משורת הדין [...]. אלו הפעולות כלם והדומים להם נכנסות תחת מצוה אחת מכלל המצוות הכתובות בתורה בבאור, והוא אמרו יתברך ואהבת לרעך כמוך" (רמב"ם ספר המצוות שורש ב). אהבת הרע מחייבת אותנו לנהוג לפנים משורת הדין, וחייב זה חל גם על בתי הדין עצמם.

כעין משכון על חובם, והם הלכו לאמורא רב שידון ביניהם. רב ציווה עליו להשיב להם את הגלימה, בהתבסס על הפסוק "לְמַעַן תֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים" (משלי ב). בהמשך אמרו הסבלים שהם עניים ועמלו כל היום ואין להם מה לאכול, ואז חייב רב את רבה בר בר חנן לתת להם גם משכורת כדי שיקנו אוכל, בהתבסס על המשך הפסוק - "וְאָרְחוֹת צְדִיקִים תִּשְׁמֹר" (שם). בפסיקותיו, רב הכניס את ערך עשיית הטוב והליכה לפנים משורת הדין אל תוך הדיון המשפטי, ולאור ערכים אלו חייב את רבה בר בר חנן לשלם לסבלים.

גם בראשונים ובשולחן ערוך לא נעשה שימוש בולט בפסיקה בעיקרון של לפנים משורת הדין ככלל שיכול לשמש את הדיינים.<sup>7</sup> אולם, הדרישה (על הטור) הביא את העיקרון להלכה:

ועוד היה נראה לי לפרש שכוונתם במ"ש דין אמת לאמתו, ר"ל שדן לפי המקום והזמן בענין שיהא לאמתו, ולאפוקי שלא יפסוק תמיד דין תורה ממש, כי לפעמים שצריך הדיין לפסוק לפנים משורת הדין לפי הזמן והענין. וכשאינו עושה כן אף שהוא דין אמת אינו לאמתו. ועל דרך שאמרו חז"ל לא נחרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהן על דין תורה ולא לפנים משורת הדין.

(דרישה חושן משפט סימן א)

המקור שממנו לומד הדרישה את העיקרון הוא מקור מפתיע. הדרישה מתבסס על דברי חז"ל בשבחו של מי שדן "דין אמת לאמתו" שהבאנו לעיל. בפשטות, דין אמת לאמתו הוא דין נוקב,

---

7. היסוד של לפנים משורת הדין הופיע בפסיקת השולחן ערוך בעיקר ביחס לסיטואציות שבחיי האנשים עצמם (בעיקר בהשבת אבדה, בפריקה וטעינה ובדיני בשכירות), אבל לא כהנחיה לדיינים להפעיל את השיקול הזה בתוך פסיקת הדין.

ואילו הליכה לפני משורת הדין היא חריגה מן הדין והאמת לטובת ערכים אחרים. אולם הדרישה מלמד שהתמונה הפוכה: דין נוקב שאינו כולל שיקולים של לפני משורת הדין מוגדר על ידי הדרישה לא רק כדין שאין בו רחמים, אלא כדין שיש בו פחות אמת! דווקא דין שיש בו הליכה לפני משורת הדין הוא לעיתים דין אמת לאמיתו.

## האיזון בין הדין ובין לפני משורת הדין

כיצד ניישב את הפער בין הדרישה העקבית של התורה לדין צדק והדגש שלא להטות משפט לטובת העני והמסכן ("וְדַל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ" (שמות כג ג)), ובין קביעתה של הגמרא שלא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא הלכו לפני משורת הדין?

שאלה יסודית זו לא זכתה להתייחסויות רבות, אבל באגרת נדירה של הרב קוק מצאנו התייחסות רחבה אליה. בתוך דבריו הוא מנסח את האיזון הנדרש בין שתי המגמות:

ומדת הרחמים היא משמשת ביחוד אצל קובעי החוקים ומתקני תקנות לדורות [...] ואפילו בשופטים פרטיים, גם כן אין זה כלל גמור [...] וגם עיקר של לפני משורת הדין גם הוא נכנס בכלל הדין לפעמים, "ולא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עשו לפני משורת הדין". ומכל זה מוכרחים לומר שהכתוב שאומר "ודל לא תהדר בריבו", הוא נאמר דוקא בזמן שהדין אינו מתחשב כלל עם שורת הדין, אלא שהוא פוסק את המשפט רק מפני מדת הרחמים על הדל. אבל בזמן שיש משקל לזה גם כן מצד צורת המשפט ויסודי הדין, יש רשות לדין לפעמים לצרף

לזה גם מדת הרחמים והחמלה על האומללים  
והעובדים הנדכאים.

(פרי הארץ ד עמ' 20-22)

הרב מציב עקרונות כיצד לאזן בין הליכה לפנים משורת הדין ובין "וְדָל לֹא תִהְיֶה בְּרִיבוֹ". העיקרון הראשון מבחין בין המחוקקים לבין הדיינים. לדיינים אסור להעדיף דל על פני עשיר, אבל למחוקקי התקנות מותר לשקול שיקולים נוספים מעבר לשורת הדין, ולהתחשב בחלשים ובעניים. בדרך זו שורת הדין עצמה מביאה בחשבון בתוכה את מידת הרחמים, וממילא הדיין שיעדיף את העני על בסיס עקרונות התקנה אינו חורג מהדין כלל, כיון שהוא מחויב לתקנה כפי שהיא.

העיקרון השני הוא שהכנסת שיקולי הרחמים לדין מותרת במידת מה גם לשופטים עצמם. האיסור "וְדָל לֹא תִהְיֶה בְּרִיבוֹ" חל במקרה שהדיין מבסס את הכרעתו על העניות והמסכנות של הנידון. אבל אם הדיין רואה שבקביעת הפסק יש צדדים שנוטים לטובת העני, אף אם הדין הפשוט הוא לטובת העשיר, הדיין רשאי לצרף את השיקול של לפנים משורת הדין ולשלב את הרחמים בדין כדי להקל על העני.

## ד. המשמעות הרוחנית של השילוב בין הדין והרחמים

ראינו כי הקב"ה מתגלה במידות משלימות של צדקה ומשפט, חסד ואמת וטוב ויושר. המשמעות הרוחנית של השילוב הזה באה לידי ביטוי בעולם רעיוני רחב. כדי לפגוש משהו ממנו, נתבונן בשני

מקורות מרכזיים שעסקו בכך. הראשון הוא פירושו של המהר"ל למדרש הבא:

דרש ר' שמלאי תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים דכתיב "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹקִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיִּלְבְּשֵׁם" (בראשית ג), וסופה גמילות חסדים דכתיב "וַיִּקְבַּר אֹתוֹ בְּגִי" (דברים לד).

(תלמוד בבלי מסכת סוטה דף יד ע"א)

## הדין כאמצעי להבאת העולם אל הטוב

מבאר המהר"ל:

ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר התורה הוא הטוב. ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד, והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב, שיעשו הכל התורה, ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע, כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב [...] ולכך התחלת התורה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמילות

חסדים, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב.

(נתיבות עולם נתיב גמילות חסדים פרק א)<sup>8</sup>

המהר"ל מסביר שעיקר מגמתה של התורה היא גילוי הטוב האלוקי. הדין נועד לשרת מטרה זו ולהביא את האדם לזכות אל הטוב הזה. הדין אינו מטרה עצמית. התורה אינה מחפשת להעניש, אלא חפצה לפוגג את הרע באמצעות הדין והמשפט, כדי שהעולם יהיה טוב. הדין והענישה הם כלי ואמצעי בשביל להחזיר את החוטא אל דרך הטוב ולהביא את העולם לייעודו הטוב.<sup>9</sup>

## הרחמים כאמצעי להגיע לשלמות שבדין

ממד רוחני שונה ומשלים מופיע בדברי השל"ה. השל"ה עוסק במדרש שהובא בתחילת המאמר, שהתורה תחילתה וסופה דינים, אבל מוביל גם הוא אל המסקנה שהתורה משלבת בין הדין והרחמים:

ואמרו רבותינו ז"ל התורה תחילתה דינין וסופה דינין, תחילתה דינין 'שם שם לו חק ומשפט', וסופה דינין 'ואלה המשפטים'. דע, כי יש שני מיני דין, יש דין שהוא מדת הדין גמור, ויש דינים שהם משותפים במדת הרחמים. וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (רש"י בראשית א א, על פי בראשית רבה יב טו) בתחלה עלה במחשבה לברוא העולם במדת הדין, ראה [שאין העולם עומד] וכו' שיתף מדת הרחמים עם מדת הדין.

---

8. רעיון זה נידון גם בסעיף הבא של המאמר, על רקע דברי רבנו בחיי המובאים שם.

9. בנושא זה ראו הרחבה במאמר הדין והפשרה.



וכיצירתו של אדם כך תורתו, כלומר, נידון בבית דין של מטה, לפעמים נדון במדת הדין הגמור, כגון ארבע מיתות בית דין, ויש משותף כמו 'וגם בעליו יומת', פירש רש"י, בידי שמים, ומשותף ברחמים 'אם כפר יושת עליו' וגו', שאז נפטר מהמיתה. וכמו 'עין תחת עין' שפירשו רבותינו ז"ל (בבא קמא פג ב) שרצה לומר דמי עינו. וכתבו התורה בלשון 'עין תחת עין', להורות שהיו ראוי ליתן עין ממש, אלא שמצד מדת הרחמים באה הקבלה ליפטר בדמי עין.

(של"ה משפטים תורה אור ג)<sup>10</sup>

השל"ה מדגיש בדבריו שהמטרה העליונה היא לגלות את הדין השלם, ולהיות ראויים לחיים על פי דין. הוא מבאר שיש שני סוגי דינים: דין גמור ודין משותף במידת הרחמים. המטרה העיקרית היא הדין המוחלט, אבל הקב"ה משתף עם הדין את הרחמים כדי שהעולם יוכל להתקיים. אפשר לראות בכך פעולה שמתרחשת בדיעבד, אבל השל"ה מבין שזו פעולה מהותית לעולם. העולם האידיאלי יכול לעמוד בדין הגמור, אבל העולם המעשי לא יכול לעמוד בשלמות הזו, והוא חייב עימה את מידת הרחמים. הקב"ה רצה לברוא עולם ארצי, ובעולם כזה שילובה של מידת הרחמים מחויבת מעצם מהותו, ובלעדיה לא יוכל להיות לו קיום.

לפי השל"ה, היחס בין הדין לרחמים הפוך מהיחס שתיאר המהר"ל. לפי המהר"ל, המטרה העליונה היא גילוי הטוב, שבא לידי ביטוי בעשיית חסד, והדין הוא אמצעי לכך. אולם לפי השל"ה, האידאה השלמה היא הדין הגמור, ושיתוף מידת הרחמים נועדה לאפשר לאדם לצעוד בדרך אל המטרה העליונה של הדין.<sup>11</sup>

---

10. ראה גם על כך במאמר הדין והפשרה.

11. רבנו בחיי בפירושו למבנה הרוחני של שלושת הרגלים, מזהה גם הוא את התורה כשילוב שבין החסד ובין הדין: "ודרך הקבלה בשלש רגלים אלו

## ה. דין ורחמים במסכת סנהדרין

כפי שראינו בחלקו הראשון של המאמר, בתורה שבכתב תופסים המשפט והענישה מקום חשוב, והם מביאים לידי ביטוי את מידת הדין בצורה עקבית ונוקבת. אולם בהמשך עמדנו על כך שהנהגתו של הקב"ה את העולם היא בשילוב מידת הרחמים, וראינו את המשמעויות השונות לשילוב זה.

בתורה שבעל פה מצאנו ביטויים רבים לשילוב בין מידת הדין למידת הרחמים, ויש לשילוב הזה משקל משמעותי במסכת סנהדרין.

המסכת עוסקת במשפט התורה. היא פותחת בתהליכי המשפט בדיני ממונות ובדיני נפשות (פרקים א-ה), וממשיכה אל דיני הענישה במיתות בית דין (פרקים ו-י). בסופה עוסקת המסכת בשאלה למי יש חלק לעולם הבא (פרק יא).

ברוב סוגיות המסכת שנידונות בספר יש היבטים שבהם באה מידת הרחמים ומרככת את הדין התקיף של התורה. הדבר נכון בדיני ממונות, ועוד יותר מזה בדיני נפשות. אפילו בסוגיות העוסקות באלו שאין להם חלק לעולם הבא נוכל למצוא ביטוי לדינמיקה הזו.

הנזכרים בפרשיות כסדרן פסח שבועות סוכות כנגד שלושה אבות, החסד והדין והרחמים. פסח כנגד מדת החסד [...] שבועות כנגד מדת רחמים שהוא המכריע, ומזה דרשו והתפארת, זה מתן תורה, לפי שהתורה בשם המיוחד ניתנה. סוכות כנגד מדת הדין" (רבנו בחיי דברים טז יד).

רבנו בחיי מסביר את המידה האלוקית הייחודית שמתגלה על פי הקבלה בכל אחד משלושת הרגלים. בפסח מתגלה מידת החסד האלוקית – הקב"ה דן אותנו ללא תלות במעשינו (שהרי "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה") ומנהיג אותנו בחסד גמור. בסוכות מתגלה מידת הדין האלוקית, שמתבטאת בזעקה לישועה בהושענות ובמשפט על המים. חג מתן תורה הוא חג של מיזוג הדין והחסד – מידת הרחמים. זהו ביטוי לעיקרון שראינו לאורך המאמר – מהותה של התורה הוא השילוב שבין הדין והרחמים.

נסקור את המקרים הללו בקיצור, ונחזור ונעסוק בהם במאמרים שונים לאורך הספר במקומות המתאימים.

## שילוב מידת הרחמים

הסוגיה המרכזית בדיני ממונות שבה מתבטאת במסכת מידת הרחמים היא סוגיית הפשרה, שחותרת לשלב את ערך הצדקה עם ערך המשפט. גם צדדים מסוימים של סוגית "זה בורר לו אחד" תורמים תרומה מסוימת לריכוך הדין, בכך שהנידון מרגיש שיש דיין שקשוב לו ומבין אותו, ובכך שההליך כולו מביא ליותר שלום בין הצדדים.

בדיני נפשות התופעה כוללת דוגמאות רבות יותר. ראשית, דווקא מסכת זו, שעוסקת בנטילת חיי אדם, מרחיבה בהסברת ערכם הגדול של חיי האדם, כפי שמדגישה כבר המשנה:

דיני נפשות, דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו, שנאמר (בראשית ד) "דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים". אינו אומר "דם אחיך" אלא "דמי אחיך" - דמו ודם זרעיותיו. דבר אחר, "דמי אחיך" - שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים.

לפיכך נברא אדם יחיד, ללמדך שכל המאבד נפש אחד מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך, ושלא יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים, ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין

אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב  
לומר בשבילי נכרא העולם.

(סנהדרין ד ה, בגמרא לו ע"א)

משנה אחרת מלמדת על צערה של השכינה בעת צערו של כל אדם,  
אפילו יהיה זה רשע ובמיוחד אם הוא נידון למיתה:

אמר רבי מאיר: בשעה שאדם מצטער שכינה מה  
הלשון אומרת, כביכול קלני מראשי קלני מזרועי, אם כן  
המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך קל וחומר  
על דמם של צדיקים.

(סנהדרין ו ה, בגמרא מו ע"א)

אבל מדובר לא רק באמירות רעיוניות אלא גם בהשלכות מעשיות.  
לדוגמה, כבר לפי פשטי פסוקים התורה אינה מאפשרת שימוש  
בתלייה כאחת ממיתות בית דין. היא מורה לתלות את הרוגי בית  
הדין רק לאחר שמתו, ואוסרת להלין אותם תלויים. חז"ל קובעים  
שמדובר רק בנהרגים בסקילה ואולי בקבוצה יותר מצומצמת של  
נהרגים,<sup>12</sup> וגם מורים שיש להוריד את הנידונים מיד לאחר תלייתם,  
ובכך בזיונם הופך לרגעי.

גם בדיני ארבע מיתות בית דין עצמן נמצאות בגמרא כמה הקלות,  
שנלמדות מהשיקול "אמר קרא 'וְאֶהְבֶּתָּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ' (ויקרא יט) –  
ברור לו מיתה יפה" (סנהדרין מה ע"א, וסנהדרין נב). חכמי הדורות  
הסבירו על פי יסוד זה הלכות נוספות בדיני מיתת בית דין שיש בהן  
ממד של קולא (מצד עצמן או מצד השוואתן אל פשטי הכתובים),  
וראו בו דין כללי שמקיף את כל ארבע מיתות בית דין. נביא את

---

12. המגדף והעובד עבודה זרה בלבר.

דברי רבי משה חאגיז, שריכז רבות מההקלות הללו בדבריו:

אפילו ארבע מיתות אלו יש להם קצבה וסדר ממדת הרחמנות, שהרי לנסקלין לא היו מניחין אותם ברחוב העיר כדי שהעם ירגמו אותם באבנים שהרי זה מת כמה מיתות ובניוול, אך ורק מקום היה להם גבוה שתי קומות והעדים היו דוחפין אותו למטה, ואם לא מת היו משליכין עליו אבן גדולה, ואם גם בזאת לא היה מת סימן שמן השמים רוצין לצערו ואז היו כל ישראל רוגמין אותו.

ודין השרפה לא היתה בדרך האכזריות כי אם היו נותנין אותו בזבל עד ארכבותיו ונותנין סודר קשה בתוך הרכה כדי שלא לצערו וכורך על צוארן, והעדים היו מושכין הסודר כל אחד אצלו עד שפותח פיו ופתילת בדיל מהותך היו משליכין לתוך פיו [...] ובסיף גם כן דרך רחמנות כי היו מתיזין את ראשו בבת אחת. ובחנק גם כן מדת הרחמנות לא היו חונקין אותו במים ולא בתלייה רק העדים בסודרן כאמור זה מושך אצלו וזה מושך אצלו עד שתצא נפשו.

ועל כלם חס עליהם המקום ובירר לכל אחד מיתה הראויה לו כפי השערות שאין עליה השערה בהיותו משתף בתוכה קצת רחמנות, כדי להורות לנו שנלך בדרכיו להתנהג בצד הרחמים, אפילו עם אותם שחטאו כנגדנו. ולכך בא רבי עקיבא ותלה כל התורה כולה בפסוק "ואהבת לרעך כמוך", דהרי אנו מצווים לברור לחוטא מיתה יפה [...]

לו חכמו ישכילו זאת התורה המתנהגת בצדק ובמשפט וברחמים, כי לולי משפט המות שנמסר לבית דין אין העולם מתקיים ואיש את רעהו חיים בלעו והיו עוברים

על כל המצוות בשאט נפש וביד רמה, והאלקים עשה  
שייראו מלפניו.

(אלה המצוות מצוה מח)<sup>13</sup>

עיקרון נוסף שעשוי לבטא נטייה מסוימת לצד הרחמים ביחס  
למיתת בית דין הוא העיקרון שמציב רבי יאשיה: "כל מקום שנאמר  
מיתה בתורה סתם, אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא  
להקל עליה" (סנהדרין נב ע"ב).

פרט לשילוב מידת הרחמים באופן שבו מתממשת מיתת בית דין,  
הרי שכבר בשלב הדיון יש בדיני נפשות הטיה מפורשת לצד זכות  
לנידון, כפי שניתן לראות בפרטים רבים במשנה:

דיני ממונות פותחין בין לזכות בין לחובה, ודיני נפשות  
פותחין לזכות ואין פותחין לחובה. דיני ממונות מטין על  
פי אחד בין לזכות בין לחובה, ודיני נפשות מטין על פי  
אחד לזכות ועל פי שנים לחובה. דיני ממונות מחזירין  
בין לזכות בין לחובה, דיני נפשות מחזירין לזכות ואין  
מחזירין לחובה. דיני ממונות הכל מלמדין זכות וחובה,  
דיני נפשות הכל מלמדין זכות ואין הכל מלמדין חובה.  
דיני ממונות המלמד חובה מלמד זכות והמלמד זכות  
מלמד חובה, דיני נפשות המלמד חובה מלמד זכות  
אבל המלמד זכות אין יכול לחזור וללמד חובה. דיני  
ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, דיני נפשות דנין ביום  
וגומרין ביום. דיני ממונות גומרין בו ביום בין לזכות בין  
לחובה, דיני נפשות גומרין בו ביום לזכות וביום  
שלאחריו לחובה.

(סנהדרין ד א, בגמרא לב ע"א)

---

13. דבריו הובאו גם בספר ילקוט יצחק עמ' 55. ראה גם בדברי הרדב"ז בספר  
מצודת דוד מצוה תקמט.

מתוך הדיונים על הטיה זו (וממקומות נוספים) מתבלט אחד הדינים המרכזיים שעומד בבסיס ההטיה לזכות בדיני נפשות - "וְהִצִּילֹהָ הָעֵדָה" (במדבר לה). מפסוק זה לומדים חז"ל כי יש חובה על הדיינים לנסות לזכות באופנים שונים את הנידון. דין זה מופיע כבר במשנה בפרק א, ומשמש את הראשונים כבסיס להסבר לדינים שונים במסכת שניכרת בהם העדפה לזכות את הנידונים בתחום דיני נפשות. מתבקש שלדין זה יש גבולות, ואף על פי כן עצם קיומו מלמד על שיתופה של מידת הרחמים בתוך הליך הדין.

המימרה החריפה ביותר בנושא, שנותנת למידת הרחמים את הבכורה ומבטלת לגמרי את מידת הדין בדיני נפשות, נאמרת על ידי רבי טרפון ורבי עקיבא:

סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית. רבי אלעזר בן עזריה אומר אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל.

(מכות א' י, בגמרא ז ע"א)

בקריאה פשוטה, רבי טרפון ורבי עקיבא מובילים למצב שבו מיתות בית דין לא ימומשו כלל. גם רשב"ג, שחולק עליהם, אינו עושה זאת מתוך תפיסה שממעיתה את ערכם של חיי האדם, אלא מתוך חשש שהימנעות מהריגת רוצחים מסכנת את חייהם של אנשים רבים אחרים שהם חפים מפשע.

שני מקרים יוצאי דופן של מיתת בית דין מצויים במסכת: בן סורר ומורה, שנידון למיתה על אף שחטאו הבסיסי הוא אכילת בשר ושתיית יין בכמות מופרזת, ועיר הנידחת, שנהרגת כולה בגלל שפשתה בה עבודה זרה. ביחס לשני הדינים הללו מצאנו דעות שרואות בדין זה קביעה עקרונית חינוכית בלבד, וטוענות שאין ליישם אותו למעשה: "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות,

ולמה נכתב דרוש וקבל שכר [...] עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר" (סנהדרין עא ע"א). זאת ועוד, ביחס לבן סורר ומורה ישנם צמצומים רבים של חז"ל למקרים שבהם ממיתים את הבן, עד שגם מבחינת פרטי הדין לכולי עלמא קשה מאוד לממש אותו (ראה במשניות פרק ח). בכל הדברים הללו בא לידי ביטוי מיתון משמעותי של הופעת מידת הדין.

הפרק האחרון במסכת פותח בכך ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", אך עוסק בעיקר באלו שאין להם חלק לעולם הבא. המשנה מציינת רשימה של דמויות מפורסמות מהמקרא שאין להן חלק לעולם הבא:

שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא. שלשה מלכים - ירבעם, אחאב ומנשה. רבי יהודה אומר: מנשה יש לו חלק לעולם הבא, שנאמר וַיִּתְפַּלֵּל אֱלֹהֵי [...] וַיִּשְׁמַע תְּחִנָּתוֹ וַיִּשְׁיבֵהוּ יְרוּשָׁלַם לְמַלְכוּתוֹ (דברי הימים ב לג). אמרו לו: למלכותו השיבו ולא לחיי העולם הבא השיבו. ארבעה הדיוטות - בלעם ודואג ואחיתופל וגחזי.

(סנהדרין יא ב, בגמרא צ ע"א)

אף על פי כן, הגמרא מביאה עמדה שסותרת לגמרי את המשנה וקובעת: "דורשי רשומות היו אומרים כולן באין לעולם הבא" (שם קד ע"ב). אם כן, גם בממד של גזר הדין הרוחני ניתן לראות כיצד משתלבת לעיתים מידת הרחמים ונותנת מקום בעולם הבא גם לרחוקים ביותר.

## תורה שבכתב ותורה שבעל פה

לאחר שסקרנו מימרות רבות במסכת שמרככות את מידת הדין הנוקבת, ניתן להתבונן מעט על משמעות הדבר. ראינו לעיל בדברי



השל"ה את מדרש חז"ל על שיתופה של מידת הדין במידת הרחמים בכריאת העולם, לאחר שראה הקב"ה שאם יונהג העולם רק במידת הדין הוא לא יוכל לעמוד. מדרש זה מאפשר גם להבין את הפער שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. התורה שבכתב מבטאת את הדין העקרוני, והתורה שבעל פה מוסיפה לו את ממדי הרחמים על מנת שהעולם יוכל לעמוד.

ניתן להרחיב את המבט הזה דרך משל שמביא הזוהר. הזוהר מלמד שהשגחת ה' בנויה במתכונת שמשלכת שתי מידות, הנהגת האב והנהגת האם. הנהגת האב היא בדין תקיף, והנהגת האם באה ברחמים וביתר רכות. הזוהר מתאר כיצד האב מניף שוט על בנו כדי להכותו כעונש על מעשיו, והאם אווזת ביד האב כדי לעצור אותו מלהכות. באופן זה הזוהר מסביר את תגובת ה' לחטא העגל, שמחד אמר לכלותם, ומאידך רמז למשה במילים "הניחה לי" שמשה יעצור אותו מלבצע זאת. וכך כותב הזוהר:

ואף על גב דאגזים וארים רצועה, אתאת אימא ואתקפת בדרועיה ימינא, וקם רצועה בקיזומיה, ולא נחית לתתא, ולא אתעביד, בגין דבעיטא חדא הוו תרווייהו, איהו דאגזים, ואיהי דאחידת בימיניה. ואי תימא מנלן, ממלה דאיהי באתגליא, דכתיב 'לָךְ יָד פִּי שְׁחַת עֵמֶךְ', שרי לארמא רצועה, ומשה דלא הוה ידע ארחא דאמא, שתיק, כיון דחמא קודשא בריך הוא כך, אנקיד ליה ובטש ביה, ואמר 'וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי', מיד ארגיש משה ואחיד בדרועיה דקודשא בריך הוא, דכתיב זכור לאברהם, דא דרועיה ימינא, ובגין כך לא נחית רצועה.

[תרגום: ואף על גב שהגזים והרים רצועה, באה האם והחזיקה בתקיפות בזרועו הימנית, ונותרה הרצועה במקומה ולא ירדה למטה, ולא נעשתה (ההכאה), כיוון שבעצה אחת היו שניהם, הוא שהגזים והיא שאחזה בימינו. ואם תאמר מניין לנו,

מהמילה שהייתה גלויה, שכתוב "לך רד כי שחת עמך". החל להרים רצועה, ומשה שלא ידע את דרך האם שתק. כיוון שראה הקב"ה כך עורר אותו ובטש בו ואמר "ועתה הניחה לי". מיד הרגיש משה ואחז בזרועו של הקב"ה שכתוב "זכור לאברהם" זו זרוע ימין, ובשל כך לא ירדה רצועה].  
(זוהר חלק ב קצ ע"ב)

הרצי"ה קוק החיל את המשל שהביא הזוהר על דין עין תחת עין, כדוגמה לעקרון כללי יותר של התורה.

הגמרא בסוטה (טז ע"א) אומרת שיש דברים בהם הלכה עוקבת מקרא (ויש גורסים: עוקפת מקרא (ירושלמי קידושין א ב)). וכגון זה עין תחת עין, בו הכריחו חכמים שבתשלומים הכתוב מדבר. ויש להבין מה ראתה תורה להתבטא כן, אם למעשה הכוונה היא לתשלומים?  
הגמרא בברכות אומרת "אין אביו אלא הקב"ה [...] ואין אמו אלא כנסת ישראל". זהו סדר הנהגת משק הבית האלוקי. בספר הזוהר מסופר על אב שרצה להכות את בנו תפס הרצועה ועכבה אמו בעדו (זוהר חלק ב קצ ע"ב). בעצם נטילת השוט בידי האב חומרה רבה, שהרי מצינו ש"המגביה ידו על חברו אף על פי שלא הכהו נקרא רשע". כמו כן בהתבטאות התורה שבכתב עין תחת עין, מתגלה חומרת מעשה החובל בישראל, עליו אמרו חז"ל הסוטר לועו של ישראל כסותר לועו של שכינה, אך למעשה מפרשת האם - התורה שבעל פה - שבפועל ינטל ממנו רק ממון.

(פעמים עמ' רנד)

העיקרון היסודי שמציג הרצי"ה מצביע על רחמי האם שמלויים את תקיפות האב, ועל כך ששילוב שתי ההנהגות הללו הוא השילוב בין דבריה התקיפים של התורה שבכתב עם הדינים המעשיים

המרוככים יותר של התורה שבעל פה. בזכות שילוב זה יכולה התורה שבכתב לומר את דבריה בתקיפות רבה ובכך להנחיל את ערכיה, והתורה שבעל פה יכולה לממש את הדין בצורה פחות תקיפה, במידה שהעולם יכול לעמוד בה. כך ממשיכה מסכת סנהדרין את פעולתה וערכיה של התורה שבכתב, אך עושה את תפקידה כפי רוחה הממוזגת של התורה שבעל פה.