

## המשפט לא-להים או נטיית הצדק הטבעי – לאופיים של הדין והדיין

עיון בסוגיית הפתיחה של מסכת סנהדרין<sup>1</sup>

- א. פתיחה
- ב. עיון בסוגיית הפתיחה למסכת סנהדרין
  1. סוגיית הפתיחה
  2. 'משפט הא-להים' במקרא ובדברי חז"ל
  3. דמותו של הדיין
  4. בצדק תשפוט עמיתך
  5. תקופת התלמוד – רקע היסטורי
  6. סוגיין
  7. חידושה של הסוגיה – דיני הודאות והלואות
  8. מסורת ארץ ישראל – ר' יוחנן, ר' אבהו ור' חנינא
  9. מסורת בבל – רב אחא
  10. מוסד ודין
- ג. בין סוגיין לסוגיות משיקות
  1. הצגת הסוגיות המשיקות
  2. תוספות – זהות הסוגיות
  3. רשב"א – שליחותיהו ונעילת דלת
  4. שליחותיהו
  5. רמב"ן ור"ן – חלוקת תחומים בין המוסד לדין
  6. נעילת דלת ומלתא דשכיחא
  7. הבחנות בין הר"ן לרמב"ן
  8. שליחותיהו – בין ארץ ישראל לבבל
- ד. הכרעת ההלכה
  1. הערה מקדימה לפסיקת ההלכה

---

1. הפניה סתמית למקור בתוספתא ובתלמודים (בבלי וירושלמי) במאמר היא למסכת סנהדרין, וברמב"ם – להלכות סנהדרין שבמשנה תורה. כמו כן, ההדגשות בתוך המקורות לכל אורך המאמר – שלי הן.

2. שיקולי הפסיקה השונים בגאונים ובראשונים

3. רחב"ם

4. הכרעה למעשה

אֶל־לֵהִים נִצָּב בְּעֶדְת אֶל־בְּקָרְב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט  
תהילים פב, א

המשפטים הם קדש קדשים בישראל [...] דרישת א-להים באה יחדו  
עם המשפט הישראלי [...] ודרישת  
א-להים של המשפט נשארה סגולה ישראלית, שהיא מתגלה באופי  
הא-להי הכולל עולמי עד וזורח בארץ ישראל [...] מקום האורה של  
סגולת הקדש  
אורות, ישראל ותחייתו, ג

#### א. פתיחה

מאמר זה עוסק ביחס לבתי הדין ולדיינים בהגותם של חז"ל כפי שמשקף בכמה הלכות יסוד בנושא. חלקו הראשון של המאמר עוסק בשתי גישות מרכזיות ביחס למעשה המשפט ואופיים של הדיינים העוסקים במשפט. שתי גישות אלו מופיעות בפתיחה של מסכת סנהדרין ומהוות את שער הכניסה לדיון ההלכתי והרעיוני במקומה של הסנהדרין בישראל. חלקו השני של המאמר דן במושג מרכזי ביחס לקיומם של בתי דין בגלות – 'שליחותיהו'. חלק זה של המאמר בוחן את משמעותו של המושג ואת יחסו לשתי גישות היסוד שהוצגו בראשית הדברים.

#### ב. עיון בסוגיית הפתיחה למסכת סנהדרין

##### 1. סוגיית הפתיחה

סוגיית הפתיחה עוסקת ביחס לבתי דין של הדיוטות. במהלך הדיון עולות שתי גישות מרכזיות המשקפות שתי תפיסות עולם באשר לעשיית הצדק, נוכחות הא-להים במשפט, דמותו של הדיין ועוד. אחת הגישות, אותה אכנה 'משפט הא-להים'<sup>2</sup>, היא הגישה המקובלת

2. עיין עוד במאמרו של יאיר פרנק, 'כי המשפט לא-להים', משפטי ארץ – דין דיין ודיון, עפרה (תשס"ב), עמודים

והמרכזית המופיעה במסורת הארץ-ישראלית. לצדה של גישה זו מופיעה עמדה אחרת מבית מדרשו של רב אחא. הגישה הראשונה מלווה את הדיון בכמה סוגיות נוספות בפרק א של מסכת סנהדרין כגון: מעמדו של יחיד ומומחה הדן בדיני ממונות וסוגיית הפשרה. נסקור תחילה את הגישות השונות.

## 2. 'משפט הא-להים' – במקרא ובדברי חז"ל

שורשה של גישת 'משפט הא-להים', הרווחת בספרות הארץ-ישראלית, מצוי במקרא. במקרא מוצגת המערכת השיפוטית בזיקה עמוקה לא-להים ולמקדש. כאשר אדם או דיין אינם יודעים דבר מה באחד מתחומי התורה, כולל בתחום המשפט שבין איש ורעהו, עולים הם אל המקום אשר יבחר ה'.<sup>3</sup> כמו כן, במספר רב של מקומות מזוהים הדיינים עם הא-להים,<sup>4</sup> ועשיית הצדק נעשית בשם הא-להים ובנוכחותו. הפסוק בתהילים: "אֵל־לֵהִים נִצָּב בְּעֵדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" (פב, א), משקף יותר מכל את הרצף, עד כדי זהות, בין הדיינים ובין הא-להים. ההשלכה המעשית הנוגעת לתכלית עבודתו הדתית של כל אדם בולטת במקרא ובנביאים כאחד: אצל אברהם "וַיִּשְׁמְרוּ דְרָכָה לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, ט), ובמיכה "וּמָה ה' דֹרֵשׁ מִמֶּנּוּ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט [...] (מיכה ו, ח) ועוד.

בדברי התוספתא דלקמן מופיעה גישה זו כהדרכה ממשית לדיין ולעדים בעת כניסתם לדין – דע לפני מי אתה עומד:

יהו הדיינין יודעין את מי הם דנין ולפני מי הן דנין ומי הוא דן עמהם  
ויהיו העדים יודעים את מי הם מעידין ולפני מי הן מעידין ועם מי הם  
מעידין ומי הוא עד עמהם שני ועמדו שני האנשים אשר להם הריב  
לפני ה' ואומ' א-להים נצב בעדת א-ל בקרב א-להים ישפוט  
וכן הוא אומ' ביהושפט ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עושים כי  
לא לאדם תשפוטו  
ושמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה והלא כבר נאמר ועמכם בדבר  
המשפט אין לך אלא מה שעיניך רואות [...].

תוספתא א, ט

בירושלמי מוצאים שתי גישות הפוכות ביחס לתודעת משפט הא-להים והיכולת לממש ציפיות אלו:

3. דברים יז, ח.

4. שמות כב, ח, כז ועוד.

רבי יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי אמר ליה על מנת שתדיננו דין תורה אמר לון אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון רבי עקיבה כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה הוה אמר ליה הוה יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי' ולא לפני עקיבה בן יוסף אמ' ר"ש בן יוחי בריך רחמנא דלינא חכים מידון. ירושלמי פ"א, ה"א

רבי יוסי בן חלפתא ורבי שמעון בר יוחי נמנעים מלמצות עד תום את קיומו של משפט הא-להים מחשש שמא לא יעלה בידם הדבר: ריב"ח מציע לנדונים לפניו לבחור במסלול שונה מאשר דין תורה ובכך לעקוף את ממושגו של משפט הא-להים, ורשב"י נמנע (בשמחה) מלשמש כדיין. רבי עקיבא לעומתם מגביר את תודעתם של הנדונים לפניו בדבר קיומו של הא-להים במשפט. דבריו החדים "לפני ה' ולא לפני עקיבה" יכולים להתפרש בשתי רמות שונות: האחת, הפשוטה, טוענת שהנדונים עומדים בפני ה' ממש. האחרת, העמוקה יותר, מייחסת למעשה את משכן הא-להים לרבי עקיבא עצמו, שאינו מופיע לפניו כדיין רגיל אלא בהעצמה א-לוהית.

### 3. דמותו של הדיין

עמדה זו ביחס למעשה המשפט בבית הדין גוזרת באופן ברור את טיבו ואיכותו של הדיין. הדיין מחויב לאיכות מוסרית ורוחנית – "אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאִי אֶל-לֵהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שְׁנְאֵי בְּצַע" (שמות יח, כא), בכדי להפוך להיות א-להים. מינוי אדם לדיין מותנה גם, בנוסף לאיכותו האישיות, בקבלת היתר להיות דיין, סמיכה, מאת אדם שהוא סמוך בעצמו איש מפי איש עד משה רבינו. גם שרשרת זו יוצרת את זיקת הדיין לא-להים ולהשראת שכינה. עמדה זו מופיעה בדרשת חז"ל בשם ר' יונתן ור' יאשיה בבבלי (ג, ב) ובירושלמי (פ"א, ה"א) הלומדים מפרשיית גזלות בתורה (שמות כב, ו-ח), בה מופיע הביטוי א-להים שלוש פעמים, שיש חובה כפולה ביצירת בית דין: האחד הוא בחירתו של אדם סמוך וראוי (מומחה), וכך החובה לייסד מוסד – שלושה.<sup>5</sup>

5. ליתר דיוק יש לומר שהדרישה לדיינים מסוג של א-להים מבוססת על ההנחה שיש ערוב פרשיות, ואילו הדרישה למוסד של שלושה נובעת משלושת המופעים של המילה א-להים. הבחנה זו תשרת אותנו בהמשך. ערוב פרשיות פרושו ערוב בין פרשיית שומרים והלוואות. המונח א-להים מצוי פעמיים בפרשיית שומר שפשע בשמירתו וחייב שבועה (שמות כב, ו-ט), ופעם נוספת בפרשיית הכפירה בהלוואות כסף המופיעה בהמשך (שם, כב כד-כז). ערוב

סיכומם של דברים: מעשה המשפט מתואר באופן אידאלי בתורה כפרקטיקה הנעשית בזיקה עמוקה למקום ולאדם, שהמשותף להם הוא השראה ונוכחות א-להית. עמדה זו מפקיעה מהאדם הרגיל או מהמקום החולי את היכולת לעשות צדק ולנהוג במשפט.

#### 4. בצדק תשפוט עמיתך

הגישה האחרת המופיעה בסופה של הסוגיה בשמו של רב אחא מבססת את מעשה המשפט על הפסוק: "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עִמִּיתְךָ" (ויקרא יט, טו). על-פי גישה זו החובה לעשות צדק מוטלת על כל אדם ואדם. עשיית מעשה המשפט – 'בצדק תשפוט' – אינה ממוקמת במקום מסויים ושייכת לאנשים מיוחדים, אלא היא מעשה יומיומי המוטל על כל אחד ונעשה בכלל מרחבי החיים. הנחת יסוד מובלעת של עמדה זו מניחה שביכולתו של כל אדם לשפוט צדק מכח נטיית הצדק הטבעית הקיימת בו. חוש צדק זה אינו מותנה בהשראה, בסמיכה או בתנאי 'חיצוני' אחר, אלא טמון ומצוי בכל אדם ואדם. על גבי הבסיס והתשתית של הצדק הטבעי שבאדם נבנה מוסד בית הדין, הרכב הדיינים ועוד. השיקולים המנחים בעיצובם של אלו מניח באופן מתמיד את קיומו של הצדק הטבוע באדם. לשם עשיית צדק וקיום מוסד המשפט לא נדרשת סמיכה והשראה, וכן לא מעשה של התגלות 'חיצונית', מעין בת קול משמים. ניתן לומר שהצדק הטבעי-פנימי שבאדם הוא מופע אחר של התגלות, בהיותו ביטוי לצלם א-להים שבאדם.

#### 5. תקופת התלמוד – רקע היסטורי<sup>6</sup>

מספר הלכות מלמדות אותנו באופן ישיר ואגבי אודות המצב העובדתי בימי התלמוד. בסופם של ימי התנאים מוצאים אנו את הגזירה על הסמיכה (יד, א).  
2. מסכת סנהדרין פותחת בהצהרה חגיגית דיני ממונות בשלושה וכו'. ואולם ראשיתו של פרק ג מבארת מה טיבם של אותם שלושה – "זה בורר לו אחד" וכו'. מלשונה של המשנה בפרק א וכן בפרק ג במסכתנו עולה בברור שבשלהי ימי התנאים לא היו מצויים בתי דינים קבועים. במילים אחרות, לא היה מקום אליו עולים ובאים לדון, ובתי הדין היו נוצרים 'אד-הוק' למטרת עשיית דין מסויים.  
3. לא כל הדיינים היו מומחים, קרי מנוסים או ידענים. ביטוי לכך ישנו בהלכה העוסקת בפסילת דיינים: "אם היו כשרים או מומחין מפי בית דין אינו יכול לפוסלם" (כג, א).

---

פרשיות טוען לשילובן של הפרשיות באמצעות הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" המצוי בפרשיית שומר אך שייך, כך נראה, למקרה של הלואה.

6. אשר גולאק, יסודי המשפט העברי, פ"ב; שלום אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, רמת-גן (תשמ"ז), פ"א.

לדעת רבי מאיר יכול כל צד לפסול את דייניו של האחר, אך לא כאשר מדובר בדיין שהוא מומחה. למשמעות הביטוי מומחה יש מקום להקדיש דיון נפרד; לצורך הדיון נראה שזהו ביטוי תנאי (עיין משנה בכורות ד, ד) המבטא את היותו של הדיין מנוסה וידען בתחום.<sup>7</sup> מכאן משמע שחלקם של הדיינים שדנו לא היו דיינים מומחים. בבבל, כמובן, המצב היה קשה אף יותר משום שנאסרה הסמיכה בה והוטלו מגבלות על תחומי הדין האפשריים שם (קנסות או נפשות).

רצף עובדות אלו מלמד שהמצב העובדתי של בתי הדין והדיינים מימי התנאים עובר לאמוראים והלאה היה בתהליך מתמיד של נסיגה מהאידיאל המקראי של משפט הא-להים. עשיית הדין לא היתה במקום מיוחד וע"י אנשים מיוחדים, אלא בכל מקום ומקום ופעמים רבות בידי אנשים פשוטים. בימי האמוראים, וכן בתקופה שלאחריהם, נערכו דיני הממונות בידי שניים בלבד ויתכן שאף בידי הדיוטות בלבד. מכאן ההתייחסויות הרבות (רב, שמואל, רבי יוחנן וריש לקיש בסוגיית הפתיחה בבלי ובירושלמי) אודות תוקף מעשה זה.

#### 6. סוג"ן

סוגייתנו מהווה סוגיית פתיחה למסכת. המרכיבים הייחודיים של סוגיית פתיחה<sup>8</sup> מצויים בה באופן בולט: עיסוק במדרש לשוני, דיון ערכי מהותי בנושא מרכזי במסכת והצגת דעות שונות ביחס לדיון זה.

להבנת הסוגיה מציבה שתי התייחסויות שונות ביחס לבתי הדין של הדיוטות עוסקים בדיני ממונות. את הגישות השונות מגבשת הגמרא באמצעות מסורות ארץ ישראליות מחד לעומת מסורות מבבל מאידך.

נציע את הסוגיה ברציפותה ולאחר מכן ננתח את העולה ממנה.

אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו? – אמר רבי אבהו: מה הן קתני; מה הן דיני ממונות – גזילות וחבלות, אבל הודאות והלואות – לא. וצריכא; דאי תנא דיני ממונות – הוה אמינא דאפילו הודאות והלואות, תנא גזילות וחבלות. ואי תנא גזילות וחבלות ולא קתני דיני ממונות – הוה אמינא: הוא הדין דאפילו הודאות והלואות, והאי דקתני גזילות וחבלות – משום דעיקר שלשה דכתיבי – בגזילות וחבלות כתיבי. גזילות דכתיב ונקרב בעל הבית אל הא-להים, חבלות – מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו. תנא: מה הן דיני ממונות –

7. עיין דברי רב שרירא גאון המופיעים בדברי הרמ"ה (ה, א) ד"ה 'ושדר'.

8. מירב סוויסה, סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן התשס"ח, פ"א.

גזילות וחבלות, אבל הודאות והלוואות – 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 בשלשה הדיוטות, גזילות וחבלות בשלשה מומחין. ועוד: שלשה שלשה למה לי? – אלא אמר רבא: תרתי קתני, משום דרבי חנינא.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: מדאורייתא חד נמי כשר, שנאמר בצדק תשפט 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 דנפשי 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.

סנהדרין ב, ב – ג, א

## 7. חידושה של הסוגיה – דיני הודאות והלוואות

בטרם נעסוק בהצגת העמדות הבסיסיות והמחלוקת אודות היחס לבתי דין לממונות של הדיוטות, יש לשים לב שעצם ההבחנה בין התחומים ההלכתיים השונים, ויותר מכך – יצירת קטגוריה נפרדת של הודאות והלוואות, היא החידוש של סוגיין.<sup>9</sup> המשנה, לאורך הפרקים הראשון והשלישי, מבחינה בין שני תחומים בלבד – דיני ממונות לעומת דיני נפשות. חלוקה אחרת לא קיימת. בדברי רבא (לב, ב) מוצאים הבחנה נוספת – דיני קנסות. על-פי רבא, זהו תחום בפני עצמו בתוך דיני הממונות, לגביו יש לשמר את דין המקרא של דרישה וחקירה. המונח הודאות והלוואות המופיע בהקשר דברי רבא (וכן בדברי רב יוסף

9. ניתוח מעמיק ומפורט של דברי רבא, ומקורותיו של המונח 'הודאות והלוואות' מצוי בעבודתו של עמיחי רדזינר,

סודות דיני הקנסות במשפט התלמודי, עבודת דוקטור, בר-אילן התשס"א, פ"ט, בעיקר בעמודים 207-231.

במסכת בבא קמא פד, ב) אינו של הגמרא שם ומבוסס על דברי הגמרא בראשית המסכת שלנו.<sup>10</sup>

מה הן הודאות והלוואות? נראה שזהו התחום השוטף של השוק הכלכלי באותם ימים. כל אדם נזקק להלוואה בכדי להתקיים או לפתוח עסק. הודאות הן התחום המשלים את ההלוואות, תחת דיני עדות קשיחים.

סוגיין מחזקת, על בסיס הקושי הלשוני במשנה, את ההבחנה הקיימת בתוך עולם הממונות, ויוצרת קטגוריה נפרדת של דיני הודאות והלוואות שהן העיסוק השוטף בבבל. עיקרה של הסוגיה מכוון להציב בפנינו את ההתייחסות הערכית לעשיית הדין השוטף בבבל שנעשה דרך כלל בידי הדיוטות.

#### 8. מסורת ארץ ישראל – ר' יוחנן, ר' אבהו ור' חנינא

הגמרא משלבת בין שלוש אמירות ארץ ישראליות והופכת אותן לעמדה מגובשת, המנביעה את היחס הנכון לבתי הדין של הדיוטות: המימרא הראשונה היא אמירתו הפרשנית של ר' אבהו ביחס ללשון המשנה "דיני ממונות בשלושה גזלות וחבלות בשלושה". לדעת ר' אבהו יש להבין את חלקי המשנה באופן של "מה הן קתני" – כלל (ממונות) ופרוטו (גזלות וחבלות). במילים אחרות, ר' אבהו טוען טענה פרשנית העולה מקריאה פשוטה של משנה א וכן מקריאת מקבילתה (משנה ד), העוסקת בדיני נפשות. הביטוי 'דיני ממונות בשלושה'

10. רבא בדף לב וכן רב פפא בעקבותיו עוסקים ביישוב הסתירה בין המשנה בריש פרק ג ממנה עולה שדיני ממונות ונפשות שווים, לעומת התוספתא במכות, המופיעה בריש הסוגיה, ממנה עולה שאין חובה של דרישה וחקירה בממונות. הגמרא מציעה מספר תשובות, ביניהן גם תשובתו של ר' חנינא שלא תנעול דלת, וכן תשובותיהם של רבא ורב פפא המבחינים בין המקורות השונים. על-פי רבא, משנתנו עוסקת בדיני קנסות, ולדעת רב פפא, התוספתא במכות עוסקת בדין מרומה. כך או כך, אין הכרח לומר בדברי רבא שהבחין בין קנסות לעומת הודאות והלוואות, ויתכן שהבחין את דיני קנסות משאר דיני ממונות בלבד. הגמרא על סמך ההבחנה המופיעה אצלנו הוסיפה והשלימה את התמונה – קנסות לעומת הודאות והלוואות.

יתר מכך, בדברי רבא עצמו במסכת בבא קמא ישנה הבחנה ברורה בין תחומים שפיטים בבבל לעומת אלו שאינם שפיטים בבבל. ההבחנה אינה בין הודאות והלוואות לגזילות וחבלות, אלא בין אדם נזוק לעומת שור הניזוק: "דאמר רבא: נזקי שור בשור ונזקי שור באדם – גובין אותו בבבל, נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור – אין גובין אותו בבבל" (פד, א). הגמרא מפתחת את ההבחנה ומגיעה למסקנה שגובים בבבל "מידי דשכיח ואית ביה חסרון כיס". לאמור, הפרמטר אינו תחום מסויים אלא מדרת השכיחות של הבעיה והנושא הנידון. הבחנה בין הודאות לגזלות אינה קיימת. ניתן להציע כיוון אחר. ייתכן וגישתו הפרשנית של רבא היתה המקור להבחנה בין התחומים ההלכתיים הודאות לעומת גזלות. רבא טען 'תתי קתני', קרי דיני ממונות הם תחום בפני עצמו. בדברי רבא כבר מצינו את ההבחנה בדיני קנסות כתחום בפני עצמו ונראה שתחום זה זהה לגזלות וחבלות. מה א"כ נחשב דיני ממונות שאינם גזלות וחבלות (=קנסות)? מסתבר שמדובר בהודאות והלוואות!



אינו בא לבטא אמירה הלכתית, אלא משמש כותרת כללית לכל תתי הקבוצות שיפורטו לקמן, כגון גזלות וחבלות ונזק וחצי נזק. המסקנה מכך היא שהודאות והלוואות הוחרגו מדין המשנה.

הגמרא קושרת את אמירתו הפרשנית של ר' אבהו לעמדתו ההלכתית ביחס לשניים שדנו. שאלת היחס לשניים שדנו נדונה רבות בקרב ראשוני האמוראים וקיימת לגביה מחלוקת קוטבית. בארץ ישראל, כך נראה, היתה עמדה ברורה ונוקשה – אין דיניהם דין. לאמור, השינוי מדין המשנה המחייבת שלושה דיינים שוללת את תוקפו של מעשה הדין של שניים שדנו. כן הוא בירושלמי (פ"א, ה"א) בו מוצאים אנו את דעותיהם של רבי יוחנן וריש לקיש, הסוברים ששניים שדנו אין דיניהם דין. סוגיין הציגה את דעתו של ר' אבהו מתוך מגמה, כך נראה, להדק את הקשר בין החלקים השונים של הסוגיה – פרשנות המשנה היוצרת הבחנה בין תחומים שונים בדיני ממונות, היחס לשניים שדנו, והחשוב מכל – ההיתר להדיוטות לדון.

הגמרא קושרת לדיון את המקור לשלושה דיינים – הופעת המילה א-להים שלוש פעמים שבפרשת גזילות (שמות כב, ו-ח), ובכך חושפת את התפיסה העקרונית ביחס לבית הדין – משפט הא-להים, כאמור לעיל. על-פי עמדה זו על בית הדין לכלול שלושה דיינים שהם מומחים וסמוכים, ובכך הם מגשימים את יעודם כא-להים. דרשה זו, על-פי הגמרא, מהווה את התשתית לעמדתו של ר' אבהו ביחס לשניים שדנו.

שלב המימרא הפרשנית של ר' אבהו עם עמדתו ביחס לשניים שדנו יוצרת בעיה. אם העמדה הבסיסית היא ששניים לא רשאים לדון, מה משמעות הקביעה הפרשנית "דיני ממונות בשלושה" = גזלות וחבלות ולא הודאות והלוואות? וכי ניתן לדון בהודאות והלוואות שלא בשלושה?

הגמרא מיישבת את הסתירה כביכול בדברי ר' אבהו באמצעות מימרא נוספת מבית המדרש של אמוראי א"י – ר' חנינא. על-פי דבריו, חרף השוויון העקרוני בין דיני ממונות ונפשות בכל הקשור לסדרי הדין כגון: דרישה וחקירה של העדים, הקלו חכמים על סדרי הדין בשל החשש שלווים לא ילוו מפחד שלא יזכו בכספם חזרה: "ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה – כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין". על-פי הגמרא, יש להפעיל היגיון זה גם ביחס לדרישה לקיים הרכב של שלושה מומחים לשם טיפול בהודאות והלוואות. מסקנתה היא שבתחום של הודאות והלוואות די בשלושה הדיוטות ואין צורך במומחים. מהלך זה צרף יחד שלוש מימרות שונות והפכן לשיטה אחת התומכת, בדיעבד ולאור הנסיבות והאילוצים, בהרכב של שלושה הדיוטות.

בהמשך מובאת דעתו הפרשנית של רבא, החלוק על דרכו הפרשנית של ר' אבהו. לדעתו, אין לקרוא את המשנה בדרך של כלל ופרט ("מה הן קתני"), אלא כשני פרטים שונים – "תרת קתני". במילים אחרות הביטוי "דיני ממונות (בשלושה)" אינו כותרת, אלא מציין תת קבוצה בפני עצמה, שצריכה להידון בפני שלושה. לאור כל האמור עד כה

מתבקש להסביר את כוונתו של רבא באופן הבא: "דיני ממונות" = הודאות והלוואות בשלושה, (וגם) גזלות וחבלות בשלושה. ללא הדיון המקדים שהציף את החלוקה בין הודאות והלוואות לעומת גזלות וחבלות, ניתן היה לומר בדברי רבא שכוונתו לומר שדיני קנסות הם בשלושה לעומת גזלות וחבלות (כפי שעולה מחילוקו בדף לב, ב המובא לעיל).

העולה מכל הנ"ל הוא שהמסורת הארץ ישראלית המקובלת והידועה הרואה במערכת המשפט את משפט הא-להים (ערוב פרשיות = שלוש פעמים א-להים), מתפשרת לאור אילוצים הקיימים בתחום מסויים (הודאות והלוואות), ובונה מערכת מתאימה לנסיבות בדמותה של בתי דין של שלושה הדיוטות.

#### 9. מסורת בבל – רב אחא

הגמרא מציבה עמדה נגדית לדברי ר' חנינא שהסביר את קיומם של בתי דין של הדיוטות לאור ההתחשבות בלוויים – שלא תנעול דלת וכו'. על-פי עמדה זו, המובאת ע"י רב אחא, הבסיס לכל קיומו של המשפט ועשיית הצדק מצוי בכל אחד ואחד ולא דווקא במקום מיוחד ובאנשים מיוחדים – משפט הא-להים. על-פי רב אחא הכלל המנחה הוא מצוות עשה מהתורה: "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ" (ויקרא יט, טו). חובה זו נוגעת לכל אחד בכל מצב ובכל מקום.

מובן שעמדה זו מציבה אתגר שונה לחלוטין לעשיית צדק ומשפט. פרקטיקה זו אינה נעשית בהכרח בנוכחות א-להים, לא דורשת אנשים מיוחדים כגון מומחים ולא מקורות השראה מיוחדים כגון סמיכה. לדעת רב אחא זהו המצב האידיאלי מהתורה שיתכן וזהו אף המצב שיש לשאוף אליו.

עם זאת רב אחא מכיר בעובדה שהיכולת לממש את הנטייה הטבעית לצדק הטמונה בכל אחד, דורשת מימד כלשהו של לימוד וידיעה – גמיר (קיבל במסורת). מכאן באה דרישה של שלושה הדיוטות. ההנחה הסטטיסטית היא שבכל שלושה יהא אחד שהוא גמיר. מתקבל שדמותו של דיין בדיני הודאות והלוואות, על-פי דברי רב אחא, אינו של דיין מומחה וסמוך, אלא גמיר בלבד! לשם השגת מטרה זו יש להרכיב בית דין של שלושה. כפי שיורחב לקמן, המקור לשלושה ולהרכב של בית דין מבוסס על "האילוץ" הסטטיסטי.

הגמרא מצרפת לדברי רב אחא את עמדתו של האמורא שמואל הטוען: "שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראים בי"ד חצוף". בכך מבארת היא את ההבחנה בין ר' אבהו/רבא ורב אחא ביתר שאת. לדעת הראשונים, שניים שדנו אין דיניהם דין, ואילו לדעת רב אחא, מאחר ומדין התורה יכול אחד לדון, הרי שבדיעבד דיניהם דין.

#### 10. חוסד ודין

נעמיק את ההבנה במחלוקת רב אחא ור' אבהו. לדעת רש"י<sup>11</sup> וראשונים נוספים, חולק רב אחא על דרשת שלוש פעמים א-להים כמקור לחובת שלושה דיינים בהרכב בית הדין. לדעתו הדרישה לשלושה נובעת מן ההשערה הסטטיסטית שבכל שלושה יש אחד שהוא גמיר וסביר. ניתן לומר באופן גס שרב אחא ור' אבהו חלוקים בשאלה האם הליך של צדק נעשה בהכרח במוסד (שלושה) מיוחד (סמוכים), שהוא כא-להים, או שמא לא דרוש מוסד, ועשיית הצדק יכולה להתבסס על נטיית הצדק הטבעית של כל אחד ואחד.

מחלוקת זו מקרינה גם על היחס לשני דיינים. על-פי הבבלי, יש להעמיד את המחלוקת ביחס לשני דיינים באופן סימטרי למחלוקת בשאלת המקור לשלושה דיינים. אמוראי א"י: ר' אבהו ור' חנינא, וכן בירושלמי: ר' יוחנן וריש לקיש, הדוגלים בדרשה המסורתית של שלוש פעמים א-להים, תומכים בעמדה ששניים שדנו אין דיניהם דין. לעומתם טוענים אמוראי בבלי, ובראשם שמואל, ששניים שנו דיניהם דין. הגמרא קושרת את עמדתו של שמואל עם עמדתו של רב אחא וטוענת ליניקה רעיונית משותפת של עמדות אלו. על-פי דברינו לעיל, מובן הדבר עד מאוד.

אמוראי א"י ראו במוסד בית הדין מקום לעשיית צדק. גם כאשר נוצר אילוץ וצורך להוריד את הרף, נותרה הדרישה לקיים מקום ומוסד מיוחד בו ייעשה צדק. על כן באה פשרה של שלושה הדיוטות תחת שלושה מומחים (וסמוכים). רב אחא רואה במוסד של שלושה אילוץ שנועד ליצור את האפשרות לממש את הצדק הטבעי שקיים בכל אחד. אשר על כן, אם שניים ידונו, לא ייפגע דבר במהותו של הצדק, אלא רק בתקנת חכמים שדרשה לקיים הרכב בכדי לוודא את קיומו של דין גמיר.

מחלוקת רב אחא ודרשת שלוש פעמים א-להים, נוגעת בשאלת נחיצותו של מוסד לעשיית צדק. לדעת רב אחא, הצדק מצוי בנפשו של כל אחד ואחד, ואילו על-פי דרשת שלוש פעמים א-להים הצדק נעשה ומתממש במקום ובאנשים מסוימים.

לדעת ראשונים אחרים, תוספות<sup>12</sup> ור"ח, רב אחא אינו שולל לחלוטין את הדרשה של א-להים, אלא את הדרשה משלוש פעמים א-להים. פרשנות זו של דבריו יוצרת עמדה מעניינת. מתד דורש רב אחא דרישה איכותית של כל דין, ואולם אינו דורש שיהיה מוסד עצמאי של שלושה. לקמן נבהיר עמדה זו בדעת הרמב"ם.

## ג. בין סוגיין לסוגיות משיקות

### 1. הצגת הסוגיות המשיקות

11. ג, א ד"ה 'מדאורייתא'.

12. שם, ד"ה 'ומדאורייתא'.

שתי סוגיות, הראשונה במסכת בבא קמא והשנייה במסכת גיטין דנות באפשרות לדון דיני ממונות (ודינים אחרים) שלא בהרכב של שלושה מומחים. ואולם, אופן הטיפול של הסוגיות הללו בנושא זה נעשה בצורה שונה מסוגיין, ובהתעלם מכמה מושגי יסוד חשובים. נצטט ואח"כ נתמצת את דברי הסוגיה בגיטין:

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי,  
 א"ל: והא אנן הדיוטות אנן,  
 ותניא, היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של עובדי  
 כוכבים, אע"פ שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם,  
 שנאמר: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני  
 עובדי כוכבים, דבר אחר: לפניהם – ולא לפני הדיוטות!  
 א"ל: אנן שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות. אי  
 הכי, גזילות וחבלות נמי! כי עבדינן שליחותיהו – במילתא דשכיחא,  
 במילתא דלא שכיחא – לא עבדינן שליחותיהו.  
 גיטין פח, ב

אביי טוען כנגד רב יוסף שלא ניתן לעשות גט משום שאיננו מומחים. תשובת רב יוסף היא שניתן לקיים הליך של בית דין ללא מומחה על בסיס העיקרון של שליחותיהו, הקיים גם במקרה של הודאות והלואות.

בעלי התוספות בכמה מקומות<sup>13</sup> מזהים את השונות באופן הטיפול במערכת המשפט בסוגיין בסנהדרין לעומת זו בגיטין בשני מוקדים עיקריים:

1. המקור לחובת מומחים מבוסס על הדרשה של ר' טרפון "לפניהם ולא לפני הדיוטות", ולא על ערוב פרשיות.
2. ההיתר לדון ע"י הדיוטות אינו מתבסס על האמור בסוגיין "שלא תנעול דלת" וכדו', אלא משיקולים אחרים שליחותיהו (במילתא דשכיחא).

בקרב דברי הראשונים מצינו שתי עמדות בסיסיות המתווכות בין הסוגיות. עמדה אחת, בעיקר מבעלי התוספות, טוענת לזהות בין הסוגיות. במילים אחרות, אמנם הסוגיה בגיטין אינה עושה שימוש זהה במערכות המושגים של הסוגיה בסנהדרין, אולם אין הדבר נובע ממחלוקת או משונות, אלא מזווית ראייה אחרת של אותה מערכת, ואין זה אלא צידו השני של המטבע. לעומת זאת, לדעת ראשוני ספרד יש לראות בסוגיות אלו סוגיות משלימות

13. ב, ב ד"ה 'ליבעי'.

אשר עוסקות בתחומים שונים ונפרדים ביחס לבתי הדין בבבל. באופן אחר, הסוגיות אינן עוסקות באותם תחומים וממילא לא חלוקות.

## 2. תוספות – זהות הסוגיות

תוספות עונה לשאלה הראשונה וטוען לקשר בין הדרשות: "לפניהם קאי אא-להים" (ב, ב ד"ה 'ליבעי'). כלומר, לפני הדיינים המפורשים במקום אחר. במילים אחרות, הדרשה של ר' טרפון היא דרשה המפנה לדרשה של א-להים. מי הם אותם אלו שיש לדון לפניהם ולא לפני הדיוטות? אין אלו אלא הא-להים המומחים הנלמדים מדרשה אחרת של ערוך פרשיות. חיזוק לעמדה זו, הקושרת בין הדרשות, ורואה את דרשת הא-להים כבסיס עיקרי ובלעדי לדרישת המומחים, מצוי בתשובת רב יוסף – שליחותיהו קא עבדינן. מהי אתה שליחות?

על-פי הגמרא בבבא קמא העוסקת בדילמה זהה של הדין בבבל על רקע דרישת המומחים, השליחות היא שליחות של מוסד הא-להים:

א-להים בעינן וליכא! אלא מאי שנא שור בשור ושור באדם?  
דשליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות, אדם באדם  
ואדם בשור נמי שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות  
והלואות.

בבא קמא פד, ב

על-פי גמרא זו השליחות היא שליחות כמילוי חובת בית דין של א-להים. מתקבל אפוא, שתשובת הגמרא בבבא קמא, המבוססת על דברי רב יוסף בגיטין שהשגיר את העיקרון של שליחותיהו, רואה את המקור לחובת המומחים בדרשת שלוש פעמים א-להים. בכך יש חיזוק להבנה שדרשת לפנייהם בגיטין, ותשובת רב יוסף ששליחותיהו עבדינן, אף היא בגיטין, אינה אלא הפניה לדרשת א-להים.

## 3. רשב"א – שליחות" הו ונעילת דלת

לעמדת בעלי התוספות הרואה בשתי הסוגיות – בגיטין וסנהדרין – פנים שונים של אותו מטבע, יש להוסיף את דברי הרשב"א בגיטין, שם הוא מבאר את היחס בין שני עקרונות סותרים אלו, ולדעתו יש לראות באחד מוטיווציה ובאחר מנגנון הפעלה. "עבדינן שליחותיהו משום שלא תנעול דלת" (חידושי הרשב"א גיטין פח, ב, ד"ה 'והא דדרשינן הכא').

4. שליחותייהו

האם לפנינו מוסד של יחסי משלח ושליח לשם ביצוע פעולות בעלות השלכות משפטיות, כפי שמופיע בפרק ב של מסכת קידושין? מה התנאים הנדרשים ליצירת אותה שליחות? מי הם המשלחים – האם דיני ארץ ישראל שבאותו דור? או שמא דיני מתקופות קודמות? התוספות בגיטין שואלים: "והא עכשיו אין מומחין בא"י ומי יתן לנו רשות? וי"ל דשליחות קמאי עבדינן" (פח, ב ד"ה 'במילתא'). לאמור, אין לפנינו מהלך רגיל של שליחות בו משלח ממנה שליח לבצוע משימה, אלא עיקרון – שלא לומר סמל – של שליחות. להבנתי מדובר בתודעה של שליחות, יותר מאשר מוסד. הדיינים בבבל אינם רואים עצמם כמוסד עצמאי העומד בקריטריונים של משפט הא-להים, אלא כנציגים וכמעין שגרירות של מוסד הדיינים הידוע.

הגרנ"ט מחדד את הדברים בחידושיו:

נראה בעיקר הך דינא דשליחותייהו קעבדינן נראה שאין באורו שנעשין כשלוחי ב"ד וכשותרים של ב"ד של א"י (כדאיאתא בכמה אחרונים), אלא ודאי בית דין הן מכח דין שליחותייהו קעבדינן, וצריך שיהיה עליהם שם ב"ד לכל דבריהם. וע"כ נראה פשוט שמישהוא פסול לדון לא יוכשר לדון מכח דינא דשליחותייהו. חידושי הגרנ"ט, סנהדרין, סימן קצה

הגרנ"ט מחדד שעיקרון שליחותייהו אינו בא למעט את כוחם של הדיינים בבבל ולקבוע שהם בעלי מעמד של מבצעים או שליחים, אלא לקבוע מהו מקור הסמכות שלהם. אולם הם נחשבים לבית דין ודיינים לכל דבר.

לכך יש להוסיף את דברי 'נתיבות המשפט'<sup>14</sup> על השו"ע, הטוען שמבחינת רמת הדין, כל מעשה הדיינים בבבל הוא מדאורייתא. טעמו הוא שדין התורה המקורי קבע שכוחם של חכמים להגדיר מי הוא בית הדין – "כח שנמסר לחכמים". חכמים קבעו שהדיינים הם מומחים וכדו'. לעת הצורך קבעו חכמים שגם הדיוטות הם דיינים ושם בית דין עליהם. ה'נתיבות' מדייק שנעילת הדלת אינו הטעם, אלא הגדר והנסיבות מפניהם קובעים חכמים את הגדרים החדשים לבית הדין.

5. רמב"ן, ר"ן – חלוקת תחומים בין המוסד לדין

14. חושן משפט א, א.

לדעת הרמב"ן<sup>15</sup> יש ליישב באופן שונה את היחס בין הסוגיות בשני המישורים: ביחס לשאלת מקור ההשראה השונה (לפניהם לעומת א-להים), וביחס לעקרונות ותנאי ההתפשרות בבבל (נעילת דלת לעומת שליחותיהו במלתא דשכיחא):

ואני אומר הדיוטות שפסולין ודאי מא-להים נפקא, היכא דכתיב א-להים בעינן מומחין היכא דלא כתיב א-להים לא בעינן מומחין אלא הדיוטות כשרין, אבל לא בא כתוב א-להים אלא לומר שדינם של הדיוטות אינו דין אבל לאסור עלינו שלא נזקק לפניהם אינו במשמע, לכך הוצרך הכתוב לפניהם לומר לא לפני גויים ולא לפני הדיוטות, כשם שאגוריות של גויים אף על פי שאתה יודע שדיניהם כדין תורה אי אתה רשאי להזקק להם כך בהדיוטות אסור לך להיזקק להם, ועיקרה מא-להים נפקא דקאמר רחמנא ואלה המשפטים [וגו'] לפני הא-להים שאני אומר לך ולא לפני הדיוטות.

חידושי הרמב"ן, סנהדרין כג, א

לדעת הרמב"ן יש להבין את המילה 'לפניהם' כחובה ליצור מקום ומרחב לקיומו של הדין. התורה לא נקטה בלשון הרגילה 'תשים להם' שפירושו לימוד, אלא השתמשה במונח 'לפניהם' המסמן דרישת מרחב ומקום. במילים אחרות זו היא הוראה ליצירת מוסד בית דין, בפניו יש לתת את דיני התורה.

הרמב"ן מחלק בין החובה לייסד מערכת של מוסדות משפט, לעומת החובה לקיים דין תורה. הדרישה הראשונה היא חובה מערכתית ומוסדית והשנייה – מהותית תוכנית. הרמב"ן מחדד את ההבדלים ביניהן. החובה לייסד מערכת של משפט גוברת לעיתים על דין התורה המהותי: "לכך הוצרך הכתוב לפניהם לומר ולא לפני גויים ולא לפני הדיוטות. כשם שערכאות של גויים אע"פ שאתה יודע שדיניהם כדין תורה אי אתה רשאי להזקק להם כך בהדיוטות אסור" (וכן הוא ברמב"ן עה"ת: "שאסור לבא לפניו (הדיוט) כשם שאסור לבא לפני עכו"ם" (רמב"ן, שמות כא, א, ד"ה 'ואלה המשפטים')).

לדעת הרמב"ן, האיסור לפנות לערכאות של הדיוטות זהה לאיסור על פניה לערכאות של גויים, משום שמדובר בפעולה אנטי-מוסדית. הפניית עורף למוסדות הרשמיים מחלישה את מערכת המשפט הישראלי, ומבחינה זו אין הבדל בין מוסד של גויים או מוסד יהודי שאינו מוסמך ורשמי. מוסיף הרמב"ן ואומר ששאלת תוכן הדין אינה רלוונטית כלל ועיקר. האיסור לפנות למערכת שאינה המערכת הרשמית אינה נוגעת כלל לשאלת אמיתותו של הדין, אלא לשאלת קיומה של המערכת, ומבחינה זו יש זהות בין הדיוטות ועכו"ם.

15. חידושי הרמב"ן סנהדרין כג.; רמב"ן על התורה שמות ד"ה ואלה המשפטים.

מכאן פונה הרמב"ן לחלק בין המושגים השונים העולים בסוגיות ה"סותרות". כאמור, הדרישה לייסד מוסד מבוססת על הדרשה של לפנייהם. דרישה זו מחייבת את הדיינים להיות סמוכים. דרישה זו אינה נוגעת לדמותו האישית של הדיין ולידיעותיו, אלא להשראה הנוגעת למוסד עצמו ההופך להיות חלק משרשרת ומסורת של דין ומשפט עד משה רבינו. מנגד, ישנה חובה הנוגעת לטיב הדין ודמות הדיין והיא מבוססת על הדרשה של א-להים. על הדיין לעמוד בדרישות של א-להים ומכאן החובה להיות גמיר, סביר ובעל תכונות המפורטות בתורה (יראי א-להים, שונאי בצע וכו', וכן עוד בפרק ב ברמב"ם ועוד). הבחנה זו נוגעת גם לאופן ההתמודדות השונה במצב שנוצר בבבל. סוגיין נימקה את הלגיטימיות של בתי הדין של הדיוטות על בסיס דברי רבי חנינא "שלא תנעול דלת וכו'", לעומתה הסוגיות בבבא קמא וגיטין שביססו את בתי הדין של הדיוטות על בסיס העקרון של שליחותיהו.

לדעת הרמב"ן, עקרונות שונים אלו נובעים מהתמודדות שונה. שליחותיהו הוא בסיס ליצירת מוסד ומתאים לדרישת לפנייהם. לעומת זאת הנימוק "שלא תנעול דלת" אינו עוסק במוסד ובאפשרות לקיים בית דין, אלא נוגע למהותו של הדין: "שליחותיהו קא עבדינן להתיר אותנו לדון שאילו בא לומר שדיננו דין היה לו לומר התם כדי שלא תנעול דלת" (רמב"ן שם). נשים לב – הנימוק של נעילת דלת הוריד את הרמה של חקירת העדים וכן את אופיים של הדיינים ממומחים להדיוטות. מהלך זה ודאי פוגע באיכותו של הדין, עצמו והופך אותו לפחות מדויק ואיכותי. עם זאת, זהו מהלך נצרך לאור הנסבות הכלכליות-חברתיות.

הר"ן הולך בדרכו של רב רבו הרמב"ן וטוען אף הוא לחלוקה בין התחומים השונים. במהלך דבריו מתחדדת ההבחנה בינו ובין הסברו של הרשב"א (וכן הר"ן בגיטין) אשר ראו קשר וזהות בין הסוגיות: "משום נעילת דלת התירו חכמים הדין ואפי' בהדיוטות דהפקר בית דין הפקר" (חידושי הר"ן סנהדרין ב, ב, ד"ה 'ובדין').

לדעתו, המוטיבציה להקלה בדין היא המוטיבציה הכלכלית-חברתית, ואילו המנגנון המאפשר את קיומו של הדין השונה הוא "הפקר בית דין הפקר". זאת, שלא כדעתו של הרשב"א לעיל הקובע שהמנגנון הוא שליחותיהו. מוסד השליחות, כאמור בדברי הר"ן (בעקבות הרמב"ן), נועד לפתור בעיה שונה לחלוטין, בעיית הסמכות לדון ולקיים מוסד בהעדר סמוכים ומומחים.

מבחינה הלכתית מסכמים הראשונים הללו את הסוגיות באופן הבא: ככל הנוגע לתחום של הודאות והלוואות ניתן לדון בשלושה הדיוטות בלבד בין בא"י ובין בבבל מן הטעם שלא תנעול דלת בפני לווים. מובן שההיתר לדון נסמך על שליחותיהו. בכל תחום אחר ישנו הבדל בין א"י ובבל. בא"י יש לדון במומחים בלבד, ואילו בבבל יש התר לדון בפני הדיוטות על בסיס שליחותיהו רק במקומות של חסרון כיס ושכיחא מחשש שתתכח תורה בחו"ל.



## 6. נעילת דלת וחילתא דשכיחא

הסוגיות בבבא קמא וגיטין קבעו את המדד של 'מלתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס' על מנת לאפשר מעבר לבית דין של הדיוטות, לעומתן הסוגיה אצלנו קבעה את המדד של נעילת דלת וכו'.

התוספות<sup>16</sup> ראו בדברי הגמרא בגיטין ובבבא קמא קריאת כיוון כללית ממנה יש ללמוד על כל התחומים הממוניים השכיחים כגון: כתובת אשה, ירושה, מתנה וכו'. מהו ההבדל בין המדדים הללו?

נראה שיש הבחנה ברורה בית המדדים השונים. 'מלתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס' הוא מדד המסמן אילוץ וכורח. לעומתו, המדד הנובע מרצון למנוע נעילת דלת מסמן מגמה ערכית. העיקרון של 'מלתא דשכיחא' הוא עקרון שמבקש לפתור מצוקה הנוגעת להפסד כספי הקיים בחברה בבבל. מדד זה אדיש לתוכנם של התחומים בהם יש לקיים את הדין. הדגש הוא ריבוי המקרים הנוגעים להפסד כספי. לעומתו, המדד של נעילת דלת נראה כמגמה עקרונית של חכמים מתוך דאגתם ואחריותם לרווחתם של החלשים בחברה, ללא קשר לשאלה הכמותית ותדירות התופעה. המימד הערכי בולט ונוכח במדד זה.

הבחנה זו מסבירה את ההבדל שיש בין הודאות והלוואות ושאר הדינים הממוניים השכיחים כגון מתנה, ירושה וכו' המוזכרים בתוספות. כל האחרונים נדונים בפני הדיוטות בבבל בלבד, משום שהם שכיחים, ובא"י נדרש שידונו בפני מומחים. ההבדל כאמור נעוץ בשאלה האם לפנינו אילוץ או מגמה ערכית.

מה באשר לכפיית גט? מאחר ומדובר בתחום ערכי: 'ראוי לתקנה בכל מקום שמוסר חנינא', יש לדון בו מכח שליחותיהו כמו הודאות והלוואות.

## 7. הבחנות בין הר"ן והרמב"ן

1. האיסור לדון בפני הדיוטות ועכו"ם – הר"ן קובע שלפנינו שני נימוקים שונים ביחס לעכו"ם, הבעיה היא עילוי יראתם, ואילו ביחס להדיוטות הבעיה היא "כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין" (חידושי הר"ן סנהדרין, ב, ב ד"ה 'ובדין הוא דליבעי מומחין'), כלומר לבצר את מעמד המומחים ואת ההבחנה ביניהם לבין ההדיוטות.

2. גם ביחס לשליחותיהו יש בדבריו ניסוח שונה. לדעתו החכמים "עצמם מוחלים כבודם". "וכחם של חכמים למנות הדיוטות ולהכתירם בכתר מומחים". פעולת השליחותיהו נראית כפעולה ממשית שנעשית באמצעות ויתור החכמים על מעמדם

16. סנהדרין ג, א ד"ה 'שלא תנעול'.

המיוחד והנכונות למנות גם מי שאינו מומחה לדון. פעולה רשמית וממוסדת זו מעקרת את הבעיה שהדיוטות ישתמשו בכתר מומחים שכן הם עצמם התירו זאת.

3. ברמה ההלכתית קיימת הבחנה נוספת בין הרמב"ן והר"ן בשאלה האם נידונים יכולים לקבל עליהם הדיוטות. לדעת הרמב"ן על התורה אפשרי הדבר (מה שאין כן ביחס לעכו"ם – רמב"ן שמות כא, א), ואילו הר"ן טוען שלא ניתן לקבל עליהם בית של הדיוטות (במקום שלא התירו – חידושי הר"ן סנהדרין ב, ב ד"ה 'ובדין הוא דליבעי מומחין').

#### 8. שליחותיהו – בין ארץ ישראל לבבל

ניתן להציע הצעה אחרת הפותרת את הסתירה בין הסוגיות. על-פי הצעה זו יש להבחין בין המרכזים השונים – א"י ובבבל. המונח שליחותיהו מופיע רק בהקשר של עשיית דין בבבל. בגיטין מדובר בדברי רב יוסף לאביי, ואילו בבבא קמא זו פרשנות הגמרא למימרא של רבא. ביחס לאמוראי א"י לא מופיע ביטוי זה, וייתכן שלא בכדי. שליחות קיימת רק ביחס למרכז התורה בבבל. במקום שאין בו מומחים כלל יש צורך לבנות מנגנון זה של שליחות, ואולם בא"י אין כל צורך במנגנון זה. מהו ההיגיון לייסד מוסד הבנוי על שליחות, כאשר הדיינים המומחים הסמוכים נמצאים 'מעבר לפינה'? נראה, אם-כן, שההיתר שקבע רבי חנינא, ובעקבותיו הגמרא (בהסבר ר' אבהו המתיר לדון בשלושה הדיוטות מן הטעם שלא תנעול דלת), מבוסס על תקנה רדיקלית העוקפת את שתי הדרישות בעשיית דין: דרישת הדיין המומחה ודרישת בית הדין הסמוך. בא"י לא קיים חשש שתשכח תורה, שכן קיימת מערכת מסודרת של בתי דין של מומחים, ולכן אין בעיה ליצור מערכת עוקפת בגין טעמים ערכיים. לא כך הם פני הדברים בבבל. מאחר ולא הייתה כל אפשרות לייסד בתי דין של מומחים וסמוכים היה צורך לבנות מודל חלופי הנעשה באמצעות עיקרון שליחותיהו, שלא תשכח תורה מישראל. אולם מודל זה נבנה רק במצבים מיוחדים של 'מילתא דשכיחא'. הצעה זו שונה מדברי הרמב"ן והר"ן בהגדרת המצב של הודאות והלוואות בא"י וכן בבבל. לדעת הראשונים, לעולם אנו מתבססים על התקנה וכן על שליחותיהו, הן בא"י והן בבבל. לענ"ד, יש לחלק בין המרכזים והמקרים. בא"י רק התקנה קובעת, ואילו בבבל רק שליחותיהו ב'מילתא דשכיחא'. כיוון זה רמוז בדברי הר"ח (כאן) ופרשנות ה'אור שמח'<sup>17</sup> אשר מגדיר את בבל כמקום שאין בו מומחים ובגין זאת יש לתקן תקנה מיוחדת.

#### ד. הכרעת ההלכה

17. אור שמח על הרמב"ם, סנהדרין ב, י.

1. הערה מקדימה לפסיקת הלכה

בטרם נעסוק בהלכה עצמה, מעניין הוא להשוות את סעיפי הפתיחה בחיבורים ההלכתיים השונים – הטור והשו"ע (חושן משפט סימן א). בדברי השו"ע בולטת המגמה הפרקטית:

בזמן הזה, דנים הדיינים דיני הודאות והלוואות וכתובות אשה וירושות ומתנות ומזיק ממון חבירו, שהם הדברים המצויים תמיד ויש בהם חסרון כיס; אבל דברים שאינם מצויים, אף על פי שיש בהם חסרון כיס, כגון בהמה שחבלה בחברתה, או דברים שאין בהם חסרון כיס אף על פי שהם מצויים, כגון תשלומי כפל, וכן כל הקנסות שקנסו חכמים, כתוקע לחבירו (פי' שתוקע בקול באזנו ומבעיתו), וכסוטר את חבירו (פי' מכה בידו על הלחי), וכן כל המשלם יותר ממה שהזיק, או שמשלם חצי נזק, אין דנין אותו אלא מומחים הסמוכים בארץ ישראל, חוץ מחצי נזק צרורות מפני שהוא ממון ואינו קנס'.  
שולחן ערוך חושן משפט א, א

לעומתו, הטור כולל בדבריו דברי הגות ומוסר בפתיחה לספריו. שונות זו קיימת גם בפתיחה לחלקים האחרים של ספרו (אבן העזר ואורח חיים). אלו דבריו בפתיחתו לחושן משפט:

רבן שמעון בן גמליאל אומר על ג' דברים העולם קיים על הדין ועל האמת ועל השלום [...] וזהו כוונת רבותינו ז"ל באמרם כל הדין דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כי הקב"ה ברא העולם להיות קיים והרשעים שגוזלין וחומסין מחריבין אותו במעשיהם וכמו שמצינו בדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל דכתיב כי מלאה הארץ חמס וכתוב בתריה הנני משחיתם את הארץ נמצא שהדיין המשבר זרועות רמות הרשעים ולוקח מידם טרף ומחזירו לבעלים מקיים העולם וגורם להשלים רצון הבורא יתברך שמו שבראו להיות קיים והרי כאילו נעשה שותף להקב"ה [...] ולא חרבה ירושלים ולא גלו ישראל אלא על שבטלו המשפט כדכתיב "מִלְאֲתִי מִשְׁפָּט צֶדֶק לְיִין בָּהּ וְעִתָּהּ מְרֻצָּחִים" (ישעיה א, כא) וכתוב "יְתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרֵיב אֶלְמָנָה לֹא יְבוֹא אֲלֵיהֶם" (שם א, כג) וכתוב בתריה "הוֹי אֲנַחֵם מְצָרִי וְאֲנַקְמָה מֵאוֹיְבָי" (שם א, כד) ובמשפט עתידה לפדות דכתיב "צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפְדֶּה וְשָׁבִיָּהּ בְּצֶדֶקָה" (שם א, כז) וכתוב "דַּרְשׁוּ מִשְׁפָּט אֲשֶׁרוּ חָמוּץ שִׁפְטוּ יְתוֹם רֵיבוּ אֶלְמָנָה" (שם

א, יז) וכתוב בתריה "אם יהיו חטאיכם כשנים כשאלג לבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו" (שם א, יח) והוא מקרב הגאולה דכתיב "שמרו משפט ועשו צדקה פי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות" (שם נו, א) והקב"ה חפץ בו יותר מכל הקרבנות דכתיב "עשה צדקה ומשפט נבחר לה מזבח" (משלי כא, ג) [...].

טור חושן משפט, א

## 2. שיקולי הפסיקה השונים בגאונים ובראשונים

בקרב דברי הגאונים מצינו מחלוקת בשאלה האם הלכה כר' אבהו או כרב אחא. בעיקרה, השאלה היא האם הלכה כשמואל ששנים שדנו דיניהם דין או לא. ישנה שונות בשיקולי הפסיקה בין הגאונים לעומת הראשונים. בקרב הגאונים ישנה מגמה לחפש הוכחות מן התלמוד ביחס לשאלה זו, ולעומתם הראשונים עוסקים בשיקולי פסיקה המבוססים על סוגיין.

רב אחאי גאון, בה"ג ועוד<sup>18</sup> פסקו כשמואל וראייתם מדברי הגמרא בגיטין (לב, ב) ממנה עולה שניתן לבטל גט גם בפני בית דין של שנים. הלכה זו נאמרה בידי רב נחמן, תלמידו של שמואל, שטען שגם בית דין של שנים נקראים בית דין. לעומתם, טענו גאונים אחרים שיש לפסוק הלכה כר' אבהו על סמך הגמרות במסכת סנהדרין (ל, א), כתובות (כב, א) וכן בבבא מציעא (לא, ב), מהן עולה שלא די בבית דין של שנים, ואף יש התנגדות לכינון בית דין על פי עקרונותיו של שמואל. החולקים משני הצדדים סוברים שיש להבין את המקורות הסותרים באופן נקודתי ולא כולל. מחד גיסא, נטען שביחס לביטול גט אכן ניתן להסתפק בשניים אך לא ביחס לדין ממש. מאידך גיסא, באשר לשומא של נכסים, יש חובה של שלושה שיש בהם מרכיב של שקול דעת, הכרע וכדו' אך אין ללמוד מכך על כל דין. כל צד בויכוח טוען שהכלל מצוי עימו והחריג עם זולתו.

שיקולים נוספים העולים בקרב הפוסקים ה'מקומיים' – הרא"ש,<sup>19</sup> המרדכי<sup>20</sup> ועוד – נוגעים לשיקולי פסיקה המבוססים על הסוגיה. במרדכי מובאת מחלוקת פוסקים חזיתית. בה"ג פסק כר' אבהו משום שרבא שהוא בתרא פסק כמותו. לעומתו טוען רבנו תם שיש לפסוק כשמואל, הן משום שרב נחמן סובר כמותו, והן משום שרב אחא, שהוא בתרא מרבא, הלך בדרכו של שמואל. מובן הוא שניתן לדחות את הראיות השונות ולהבחין בין אמירה ישירה של רב נחמן שפסק כשמואל לעומת רב אחא שלא התבטא ישירות כתומך

18. עמדת הגאונים מופיעה באוצר הגאונים על מסכת סנהדרין, עמ' יט-כב.

19. פרק א סימן ג.

20. סנהדרין סימן תרעח.

בשמואל, אלא הגמרא צרפה את הדעות השונות במהלכה, ויתכן שכל דבריה היו בדרך אפשר בלבד. במילים אחרות, ניתן להבין את הלכתו של שמואל רק על-פי המימרא של רב אחא, אך אין הכרח שרב אחא עצמו (הבתרא) תמך בו. כך פרשו נושאי כלי הרמב"ם את דעתו.<sup>21</sup>

### 3. רחב"ם

בדברי הרמב"ם מצויה סתירה בולטת. בהלכות סנהדרין פסק: 'אע"פ שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה, ושנים שדנו אין דיניהן דין' (ב,י-יא). מחד פסק כרב אחא ומאידך פסק ששנים שדנו אין דיניהם דין?!

לדבריו אלו יש לצרף את פסיקתו: "אין קרוי א-להים אלא בית דין שנשמכו בארץ ישראל" (שם ד, ד) וכן את פסיקתו ממנה עולה בבירור שיש לדרוש את דרשת א-להים, שנובעת ממנה החובה למנות דינים באיכות מסויימת וכן לחייב את הסמיכה: "דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והאונס והמפתה וכיוצא בהן אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל, אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן, לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אע"פ שאין בית דין של חוצה לארץ א-להים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין, ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן" (שם ה, ח).

כיצד למד הרמב"ם את הסוגיה? כמי הכריע? האם כר' אבהו ודרשת א-להים, או כרב אחא? אם כרב אחא, כיצד הבין את דבריו?

הר"ן ונושאי הכלים של הרמב"ם טענו שהרמב"ם הסכים עם תפיסתו העקרונית של רב אחא באשר לדין התורה, אולם באשר לתקנת חכמים טען הרמב"ם שרב אחא אינו מסכים עם שמואל, אלא עם ר' אבהו. אמנם הגמרא ציינה את המהלך ההפוך ששמואל יכול למצוא סעד בדברי רב אחא, אך כאמור, אין הכרח שרב רב אחא יסכים עם מסקנתו ההלכתית של שמואל.

בדברי 'קצות החושן' על השו"ע מצינו הבחנה חדה בדברי הרמב"ם שמתאימה להבחנה שהועלתה בדברי ראשוני ספרד בסוגיין. להבנתי, דבריו הנפלאים מדוייקים היטב מן המבנה המיוחד של פרקים ב, ד ו-ה בהלכות סנהדרין ומן המבנה הכללי שהרמב"ם יצר למערכת המשפט.

הקצות מבסס את דבריו על התוספות (ב, ב ד"ה 'ליבעי') שהעלה את הסתירה בין הסוגיות השונות כאן לעומת גיטין ובבא קמא. תשובת התוספות היא שיש להבחין בין הדין

21. עיין בדברי הכסף משנה והלחם משנה על הלכות סנהדרין ב, י.

(המהותי) ובין הכפייה. בכל הקשור לדין התורה עצמו אף יחיד יכול לדון, ואולם כאשר עוסקים במימד הכפייה הרי שיש צורך במומחים דווקא. ואלו דברי ה'קצות': "נהי דהדין יכול להיות על-פי יחיד הדיוט אבל לכוף ודאי בעינן מומחים" (חושן משפט ג, א).

הבחנה זו בין הדין והמוסד הועלתה לעיל בדברי ראשוני ספרד ועתה היא מתחדדת בדברי הקצות. על-פי הסברו של הקצות ברמב"ם הצורך במוסד הדורש מומחים וכו' אינו נוגע לעצמותם ומהותם של דיני התורה שיכולים להיעשות ע"י יחיד אלא מתייחס להיבטים ממסדיים מובהקים כגון כפייה (או גביית עדות כמובא לקמן).

ניתן לדייק את דבריו מכמה הלכות המבחינות בין הדין המהותי והמוסד. בפרק ב (הלכה יא), לאחר ההלכה שעסקה בדברי רב אחא, מצוי דינו של יחיד מומחה: "אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין, ואע"פ שהוא מותר מצות חכמים הוא שמושיב עמו אחרים שהרי אמרו אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד".

כן הוא בהלכה נוספת המופיעה בסוף פרק ה: "יחיד שהוא מומחה לרבים אע"פ שהוא דן דיני ממונות יחידי אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין ואפילו היה סמוך, אבל השלשה אע"פ שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות ואין אני קורא בהם א-להים הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין, וכן הכופר בפניהם ואחר כך באו עדים הוחזק כפרן ואינו יכול לחזור ולטעון כמו שביארנו, כללו של דבר הרי הן לענין הודאות והלואות וכיוצא בהן כבית דין הסמוך לכל הדברים" (הלכה יח).

מדבריו אלו עולה הבחנה חשובה בין יחיד שדן ובין בית דין. אחד לעולם לא יהפוך לבית דין. לעומתו שלושה, חרף היותם הדיוטות, נחשבים למוסד ולבית דין וההליכים הדורשים בית דין (כגון הודאה) יכולים להיעשות בפניהם בלבד. במקום אחר (ה, ח) שהוזכר לעיל מוצגת הבחנה נוספת בין בית דין של שלושה ובין א-להים.

לדעת הרמב"ם ישנו מדרג הכרחי וברור:

1. בית של עשרים ושלושה או שבעים ואחד הנדרשים לתנאים מסויימים: "חכמים ונבונים, מופלגין בחכמת התורה, בעלי דיעה מרובה[...]" (ב, א) וכו' = א-להים.
2. בית דין של שלושה – להם תנאים אחרים (מופיעים בפרק ב, ז). בשתי הערכאות הללו חייבים הדיינים להיות סמוכים = א-להים.
3. בתי דין של שלושה בבבל (שליחותיהו) נחשבים בית דין בלבד.
4. יחיד מומחה שדן שאינו בית דין.

עמדתו הסופית של הרמב"ם משלבת את עקרונותיו של רב אחא יחד עם דרשת הא-להים המופיעה ומקובלת במספר סוגיות. הדרך לשלבם, על-פי ה'קצות', אינה רק להבחין בין הדין והמוסד, כאמור בראשוני ספרד, אלא לציין את מהותו של ההבדל בין המוסד והדין.

המוסד אינו נוגע למהות דרישת הצדק הטבעית לכל אדם באשר הוא. המוסד הכרחי לתחום האכיפה, גביית עדות ועוד הליכים הנוגעים לסדרי הדין יותר מאשר למהותו!

ישאל השואל מה ערך יש לאמירה העקרונית של הרמב"ם שהדין מדאורייתא יכול להיעשות בידי דיין אחד על סמך הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך", הרי בסופו של דבר קובעת תקנת חכמים המחייבת שלושה, ואף בדיעבד לא יועיל הדבר, לדעתו, אם שניים (או אחד) ידונו?

במילים אחרות, מה תועלת יש בדבריו של הרמב"ם עצמו: "אע"פ שאין בית דין פחות משלושה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה, ושנים שדנו אין דיניהן דין" (ב, ה)? מה מועיל הדבר שמותר לאחד לדון? נראה שהתשובה נעוצה בהלכה המופיעה לאחר מכן – דינו של יחיד מומחה.

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 דן תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד

ב, יא

הרמב"ם, כנראה בעקבות הר"ח (וכן פרש רש"י בדף ה, א), קובע שדינו של יחיד מומחה מבוסס על דבריו של רב אחא עצמו. במקרה זה, ורק במקרה זה, הסירו חכמים את דרישתם העקרונית לחייב מוסד של שלושה. הטעם לכך ברור ומוכן – אם כל הדרישה לשלושה דיינים על-פי רב אחא נועדה להבטיח את מציאותו של דיין אחד גמיר וסביר, אזי במקרה שמדובר באדם שידוע ביכולותיו אלו, אין כל צורך בדרישה של שלושה!

#### 4. הכרעה לחעשה

מאבק זה, האם ההכרעה כר' אבהו או רב אחא, לא הסתיים בדברי הרמב"ם. השו"ע<sup>22</sup> פסק באופן פשוט כדברי רבי אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין. פסיקה זו מתאימה למגמת הפוסקים המחייבת את השו"ע: רי"ף ורא"ש. ואכן השו"ע לא ציין את רב אחא בדבריו כל ועיקר. אולם נושאי כליו של השו"ע ניסו למצוא בדבריו רמזים ורקע לדברי רב אחא. הסמ"ע על אתר (ג, א) טוען שדברי השו"ע נאמרו רק ביחס למשורר ההלכה המעשית, ואולם באשר לדין דאורייתא ודאי הוא שנכונים דברי רב אחא שאחד יכול לדון. לדעתו, בדברי הרא"ש ניתן למצוא רמז לפסיקתו כרב אחא, לפחות בדבריו בסימן א, בהם הוא מצטט את

22. חושן משפט ג, א – ב.

רב אחא. הש"ך תוקף בשצף קצף את עמדתו וכן את ראיותיו ולדעתו יש לפסוק כר' אבהו על-פי כל קנה מידה של פסיקת הלכה: הן לאור מהלך הסוגיה והן מאחר וזו דעת רוב הפוסקים.