

גבול סמכותם של הסנהדרין

ראשי פרקים:

- א. הקדמה
- ב. הצגת הבעיות
 1. הבעייתיות במצוות "לא תסור" ובעדים זוממים
 2. הסתירה בין הספרי לירושלמי במצוות "לא תסור"
 - ג. הדיון בבעיות ויישובן
 1. התייחסות בעל "תורה תמימה"
 2. התייחסות הרמב"ן לסוגיות "לא תסור" ועדים זוממים
 3. התייחסות הרב קוק למצוות "לא תסור"
 - ד. היחס המיוחד לדברי חכמים לאור דברי הרמב"ן ה. סיכום

א. הקדמה

שלוש פעמים ביום אנו מבקשים בתפילתנו "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה...". בקשה מיוחדת על החזרת משפט התורה מהתאוריה אל המציאות, על טיב מוסריותם של האוחזים בשבט הדין, ובעיקר מקופלת בתפילה זו, הבקשה לחזרתו המחודשת של בי"ד הגדול, שיאחד תחתיו את האומה כולה.

רוצים אנו בבי"ד שמקומו מעיד על מהותו – סמוך ללשכת הגזית: "ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המזבח" (רש"י שמות כ"א, א').

בדורנו מקבלת תפילה זו משמעות כפולה ומכופלת. דור שהולכת וגואה בו תופעת המרד ושבירת הסמכויות, עד סכנה ש"איש הישר בעיניו יעשה", שחורט על דגלו את סמל שבירת המיתוסים והמוסכמות, ששאלת "מי אמר שהאמת אתך" עולה בצעקה השמימה.

גם אלו המקבלים עליהם עולה של תורה חסרים סמכות הלכתית מרכזית. דור זה צמא בפנימיותו להופעה מעין זו. לא פעם נבוכים אנו בשאלה, כמי להכריע וכמי לפסוק, מתי עלינו להיות בבחינת "ספוג", ומתי בבחינת "מסננת".

אין שום יומרה לתת תשובות לשאלות אלה במהלך הדברים, אלא עיקר המטרה להציג שאלות אלו בתוך דברי חז"ל, ולעמוד על כמה מדרכי ההתמודדות דרכם ניתן אולי להביט אל קו האופק.

ב. הצגת הבעיות

1. הבעייתיות במצוות "לא תסור" ובעדים זוממים

ההגיון האנושי בשתי מצוות בפרשת שופטים לא מובן, ואף מנוגד לכאורה לשכל הישר.

המצווה הראשונה: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים י"ז, י"א), ועל כך אומר המדרש בספרי:

"אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכ"ש שאומר לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל".

המצווה השנייה: "ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים י"ט, י"ט), ועל כך אומר המדרש: "כאשר זמם - ולא כאשר עשה". עניינים נוספים הנזכרים בתז"ל, היוצאים מתוך מצוות "לא תסור" גם הם אבסורדיים. לדוגמא:

- ר' יהושע אכל ביוה"כ שחל על פי חשבוננו, בציווי רבו - ר"ג שלא קיבל את דעתו (ר"ה כ"ה ע"א).
- תנורו של עכנאי (ב"מ נ"ט ע"ב) - אע"פ שיצאה בת קול שאמרה שהלכה כר"א, נפסק למעשה כחכמים.
- דברי הירושלמי בברכות (פ"א ה"ד): "דברי תורה יש בהן קלין ויש בהם חמורים, אבל דברי סופרים כולם חמורים" - אכן כך הם הדברים? ברמה המעשית מוצאים אנו את ההיפך, שהרי **ספק דרבנן לקולא**.

2. הסתירה בין הספרי לירושלמי במצוות "לא תסור"

על רקע הקושי במצווה הראשונה יש להזכיר את דברי המשנה הראשונה במסכת הוריות:

"הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם... פטור מפני שתלה בבית דין. הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו, או תלמיד והוא ראוי להוראה והלך ועשה על פיהן, בין שעשו ועשה עמהן בין שלא עשו... הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין".

משמע מתוך הדברים, שעל אותו חכם היה לעשות שלא כהוראת ב"ד. אכן הירושלמי (שם) מוציא מתוך משנה זו מסקנה הפוכה מזו של הספרי: "יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם? ת"ל 'ימין ושמאל' - כשיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל".

ג. הדין בבעיות ויישובן

1. התייחסות בעל "תורה תמימה"

בעל ה"תורה תמימה" מסביר את ההגיון הבסיסי, כיצד, אע"פ שאומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, מצווים אנו על "לא תסור". וזאת מכיון שבכל עניין שנולד, תמיד מחוייב שיהיו בו דעות וסברות שונות לכל צד, וכפי שנאמר בברכות (נ"ח ע"א): "הרואה אוכלוסי ישראל מברך ברוך חכם הרזים" - שאין כל הדעות שוות. ומוסיף בדבריו:

"וכמו שאנו רואים בהלכה אחת דעות מהופכות, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, וכל כך פשוט בעיניך

כי האמת אתך, כאשר אתה יודע להבחין בין ימינך לשמאלך, בכ"ז תשמע לדעתם וסברתם".

מבחינה פרקטית ישנו הכרח לכלל זה, כי בלעדיו, כל אחד ילך כדעתו ותעשה התורה לשתי תורות. את הבעייתיות שמציג הספרי, מחריף הי"כלי יקר", בהצגת הדין שאין ממנין דיין לסנהדרין עד שידע לטהר את השרץ מן התורה, ומסביר, שהצורך בזה נובע מכך שיש מצבים של "עת לעשות לדי' הפרו תורתך", או מקרים כמו של אליהו בהר הכרמל, שבכל אופן צריך צד הגיוני להתיר את הדבר. כלומר, גם הדיין עצמו צריך להיות בעל יכולת לפסוק בשני אופנים מנוגדים (ועל אחת מה וכמה בקיבוץ של בני אדם שפרצופיהם שונים...).

מתוך כל הדברים משמע, שמכיון שתהליך הפסיקה נעשה ע"י כלי שכלו של האדם, ויש כמה אפשרויות להציג דעות לכאן ולכאן, אפילו אם ברור מעבר לכל ספק שבי"ד טעה, בכל אופן יש לקבל את פסיקתו, שהרי אם בשרץ יש צדדים טהורים, אף שלא נוכל להבין זאת, על אחת כמה וכמה שבפסק בי"ד ישנם צדדים שנובעים ממקור של אמת.

מוסיף בעל ה"תורה תמימה" ואומר, שאם אכן מתברר ברמה האובייקטיבית שבי"ד טעו¹, כגון שאמרו על חתיכת שומן שהיא חלב וכד' - קי"ל כמשנה בהוריות וכירושלמי, שאם אומר לך על ימין שהוא שמאל, אל תלך על פיו.

2. התייחסות הרמב"ן לסוגיות "לא תסור" ועדים זוממים

גישתו של הרמב"ן שונה מזו של בעל ה"תורה תמימה":
א. מתוך דבריו על הפסוק עצמו:

"...ואל תאמר, איך אוכל את החלב הגמור הזה או אהרוג האיש

הנקי הזה, אבל תאמר, כך ציוה אותי האדון המצווה על כל המצוות שאעשה בכל מצוותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו, וזה בעניין ר' יהושע עם ר"ג ביה"כ שחל להיות בחשבוננו".

כלומר, אע"פ שהטעות ברורה לכל, ואף אם היא טעות אובייקטיבית, יש ללכת על פי בי"ד.

ב. מהסברו את הדין "כאשר זמם ולא כאשר עשה":

"אילו היה רשע בן מוות לא הצילו ד' מיד בי"ד כאשר אמר 'כי לא אצדיק רשע', אבל אם נהרג ראובן נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים כי הוא בעונו מת, ואילו היה צדיק לא יעזבנו ד' בידם. ועוד שלא יתן ד' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי כי המשפט לאלוקים הוא, ובקרב אלוקים ישפוט".

הבחינה היא דטרמיניסטית. אם בי"ד "טעה" – הדבר נכון ברמה הארצית מתוך ראייתו הצרה של האדם, אך מצד האמת המוחלטת של הדברים לא

¹ מדייק מלשוו המדרש "אפילו נראין בעיניך"

ייתכן שבי"ד יטעה, מעצם העובדה שיש השגחה אלוקית מיוחדת המשפיעה על החלטתם, והדבר בא לידי ביטוי בכך, שלא נהרג את הזוממים אם ראובן נהרג.

ייתכן להסביר בכמה אופנים את דברי הירושלמי והמשנה בהוריות, בהתייחס לדברי הרמב"ן:

א. ניתן לומר, שלגבי חכם כמו בן עזאי קיים הדין של הירושלמי (באופן פרטי בלבד).

ב. הרמב"ן מציין, שהטעם לא לסור מהוראתם של בי"ד הוא שמא ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות:

"הצורך במצווה הזאת גדול מאוד, כי התורה נתנה לנו בכתב וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבי"ד הגדול העומד לפני ד' במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה..." (דברים י"ז, י"א).

מכאן משמע, שכל סיבת הציווי היא כדי שלא יהיו שתי תורות, שלא יוצר פילוג, וכן ע"פ דבריו לגבי עדים זוממים²: כדי שלא תהיה החלשה במעמדו של בי"ד בעיני העם, שהרי הם נקראים "אלהים".

משמע שאם לא תחול החלשה במעמד בי"ד אם לא נציית להם, מתקיים דינו של הירושלמי³.

3. התייחסות הרב קוק למצוות "לא תסור"

נראה לבסס חילוק זה גם על פי דבריו של הרב קוק (אגרת ק"ג).

העניין המרכזי הנידון באיגרת, הוא ההבדל בין תורת בבל לתורת א"י. בתוך דבריו מביא את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי בהסבר הפסוק "כי יפלא ממך דבר", הבבלי מסביר – "זו הלכה", והירושלמי מסביר – "זו אגדה". על כך אומר הרב קוק, שיש מן הראשונים שאומרים, שדברי אגדה נשתכללו בפסיקת ההלכה וי"א שלא נשתכללו, ומוסיף:

"והחילוק הוא פשוט, דסדר לימוד שהוא נסמך על שרשי הנבואה וסעיפיה, ההלכות עם האגדות מתאחדות על ידו, ויש ענייני קבלה ומסורת בדעות כמו במעשים וזאת היא דעת הירושלמי... אבל בסדר הלימוד שבחו"ל, שאינה ראויה לנבואה וממילא אין ענפי רוח הקודש מתלכדים עם ההלכה וניתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להוציא מתוך השכל ההגיוני, ואין לענייני האגדות שייכות להלכה ולא שייך עליהם מן הדבר לא תסור"⁴...

² י"א – באומרו: "אבל אם נהרג ראובן נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו" (מתוך הקטע שצוטט לעיל) – העיקר במה שאנו חושבים, לאו דווקא באמת המוחלטת שבדבר.

³ ואכן, בדוגמא של כאשר זמס, שיש לקבל את דברי בי"ד כאשר הוא טועה, מדובר במצב שישנו ידעה פומבית, שהרי הדין מתבצע לעיני כל, לעומת זאת כאשר ישנה הוראה פרטית, אזי בצנעא אפשר לנהוג אחרת מבי"ד, כמו בן עזאי.

⁴ שהרי המלה "דבר" שייכת רק להלכה.

על פי זה מסיק, שזו כנראה הסיבה שהציווי "לא תסור" ואמר: "היה לך כהן וגם לגבי שופט (כהן) – מציג את דרך המשפט על פי רה"ק, והשופט – דרך השכל), וצריכא, שהרי אם היה כתוב רק בכהן, טועה הייתי לומר שבשופט שמכריע רק על פי שכלו לא שייך היה לומר כך. ואם היה מוזכר רק בשופט, הייתי אומר, שאין שייכות לעניין רה"ק כלל בנטיית סברת ההלכה (כפי סברת הבבלי), ולכן לא יהיה שייך כאן הציווי.

מיסוד הדברים נשמע, שיתכן שיהיה הבדל ברמת הציווי של "לא תסור" בין שופט לבין כהן, שהרי נדרש הכתוב להזכיר גם את הכהן וגם את השופט. כפי שהזכרנו קודם, מובן מדוע בהלכה שנקבעת ע"פ השכל האנושי שייך לומר לא תסור "אפילו יגידו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין...". אולם אם מדובר על דרך פסיקה הנקבעת ע"פ רה"ק (ע"י כהן), כאן ישנה אמת אחת ויחידה! אין כאן את אותו הכרח של מגוון דעות ואפשרויות הקיים בכל דרך של הכרעה על פי השכל.

הרמה הנמוכה של רה"ק מתגלית באינטואיציה הטבעית של האדם⁵. אם מדובר בתלמיד חכם כבן עזאי, שכנראה האינטואיציה שלו היתה מפותחת ביותר, ובנוסף מצטרפת לכך העובדה שמעמדו של בי"ד הפוסק על פי רה"ק חזק הרבה יותר, ולא ייחלש מעמדו גם אם נאמר שהוא טועה, ממילא אין לחשוש שיווצרו שתי תורות אם לא נפסוק כדבריו, קל יותר ללכת בדרכו של הירושלמי.

דברים מפורשים בענין אומר הרב קוק בהמשך דבריו:

"וי"ל, דבמקום שאין שם שום צד ספק על פי סברת העיון, שייך לא בשמים היא אליבא דכ"ע, אבל במקום שיש על פי עיון משרשי התורה, הכתובה או המסורה, צדדי ספק, כבר אין זה בכלל לא בשמים היא".

כלומר, היכן שבתהליך הפסיקה נוטלים חלק גם האינטואיציה ורוח הקודש בנוסף לשכל כדברי הירושלמי, והדיון הוא ברמת שרשי התורה, שייכים דבריו של הירושלמי בהוריות: "ת"ל, כשיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל".

ד. היחס המיוחד לדברי חכמים לאור דברי הרמב"ן

בכל אופן עדיין לא ברור, מדוע ננהג על פי פסיקה שסותרת בבירור את המציאות (כפי שמשמע על פי הרמב"ן, במקום שההכרעה על פי השכל), שהרי תורתנו נקראת תורת אמת ("אשר נתן לנו תורת אמת"), וכן נאמר "אמת מארץ תצמח" (תהילים פ"ה, י"ב) – כל עניינו של בי"ד, לחפש ולהוציא את האמת לאור.

ה"משך חכמה" (דברים י"ז, י"א) נוגע בעניין זה, דרך דיון בדעתו של הרמב"ם בספר המצוות (שורש ראשון), שמצות "לא תסור" היא אחת מתרי"ג מצוות, ולכן במידה שעובר על מצוות דרבנן כלשהי, עובר על איסור דאורייתא של "לא תסור".

⁵ עיין "עין אי"ה" ברכות (פ"א פיסקה קמ"ז), שהאשה מכירה באורחין יונו מן האיש.

הרמב"ן מקשה על דבריו, ועיקר טענתו, שלפי זה היה ראוי להחמיר בספקות דרבנן, שהרי ספק דאורייתא לחומרא, כמו"כ לפי זה לא מובן מדוע מבטלים דרבנן מפני דאורייתא, ובנוסף יוצא, שמניין המצוות גדול בהרבה מתרי"ג, ולכן יש לרמב"ן שיטה שונה בנושא (לא נעמוד עליה כאן).

ה"משך חכמה" מסביר את דעת הרמב"ם ואומר שגם לדבריו יהיה חילוק מהותי בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן, אפילו שאם עבר עליהם הרי הוא כעובר על מצווה דאורייתא. ההבדל מתמצה בכך, שמצוות דאורייתא נצחיות וקבועות, ואינן ניתנות לשום שינוי, משא"כ ביחס למצוות דרבנן שאינן סטאטיות. רצון התורה היה, שמלבד המצוות הקבועות והנצחיות יהיו מצוות שמתחדשות בכל עת ונולדות לאור בעיות הזמן, והן כוללות את התקנות, הגזירות והסייגים למיניהם. את היחס למצוות דרבנן מתאר כך:

"ואם יעמוד בי"ד אחר, גדול בחכמה ובמנין ובהסכם כלל ישראל כפי הגדרים שיש בזה, הרשות בידם לבטל, ולמען שלא ימצא איש אחד לאמר אני הרואה ואינני כפוף לחכמי ישראל, נתנה התורה גדר 'לא תסור', שאל"כ, יהיה התורה מסורה ביד כל אחד ויעשו אגודות אגודות ויתפרד הקשר הכללי..."

בהמשך דבריו מביא כמה דוגמאות למצוות דרבנן שהתבטלו, כמו ר"י דשרי משתא, פרוזבול וכד', וכן אומר שאף אם חכמים כיוונו אל האמת של התורה, לא רצה הקב"ה לעשות מכך חוק נצחי, אלא כל המצווה היא לשמוע לדבריהם⁶ מצד סמכותם המיוחדת.

על פי זה אומר ה"משך חכמה", שבכך מצוין ההבדל בין רמת הדאורייתא – שהאיסור הוא עצמי, ויש לכל מצווה ערך מצד עצם המצווה, לעומת מצוות דרבנן – שכל האיסור הוא בלעבור על דבריהם ולמרוד בהם. לכן בספק דאורייתא – יש להחמיר, גזירת חכמים לעומת זאת, לא נסבה על מצבי הספק וממילא אין להחמיר בספק דרבנן, כי אין עניין מיוחד בקיום גופה של המצווה, אלא מצד שנצטוונו לעשותה ע"י החכמים. מאותה סיבה, אין אדם שעבר על מצווה דרבנן בלי לשים לב צריך תשובה, אלא אם כן מדובר על שוגג שבדאורייתא יש עליו קרבן, שאז היה עליו לדייק ולדעת, ששוגג זה, קרוב לפשיעה הוא.

על פי זה מסביר ה"משך חכמה" את דברי הירושלמי, "דברי סופרים כולם חמורים", לפי שתמיד כשעושה איסור דרבנן במזיד הרי הוא מורד (וידוע דינו של זקן ממרא...). בדאורייתא לעומת זאת, כל האיסור הוא בגוף העבירה והוי חולי בנפש, וכמו שיש חולה קל וחולה קשה, כך גם בדרגת חמורותיהן של העבירות יש חמורות ויש קלות.

ישנה נפק"מ הלכתית לכך בדברי הרמב"ם בהלכות מכירה (סוף פט"ז), לגבי המוכר דברים האסורים לאכילה והקונה אכלם. אם מדובר באכילה אסורה מהתורה – מנכה לו המוכר מן הדמים, לפי שאותה אכילה גרמה

⁶ דוגמא נוספת שמביא היא מצוות המלך, שכל המורה אותה חייב מיתה, אף שהמצווה גופה אינה נכונה, כגון: ציוויו של שלמה על שמעי בן גרא לא לצאת מהעיר, הדין שדן אותו, והדברים השליליים שנוצרו מתוך כך.

למחלה בנפש, שהרי האיסור בגוף המאכל. באיסורי דרבנן לעומת זאת, כיון שהאכילה לא היתה מדעתו לא היה כאן מרד, ואין כאן מחלה הנוולדת, ולכן לא ינכה לו מן הדמים, לפי שנהנה באכילה.

תורף דבריו של ה"משך חכמה" – תקפן של מצוות דרבנן אינו דווקא בשל אמיתותם, אלא מצד החשיבות של ההקשבה לסמכות שסביבה מתאחד כל העם, כדי לקיים חיי תורה וחיי מדינה תקינים.

דברים מעין אלו אומר המהר"ל בבאר הגולה (עמ' נ"ה), לגבי תנורו של עכנאי. בדבריו מציב שתי שאלות מרכזיות:

1. איך לא שמעו לדברים מפורשים של בת קול.
 2. איך הקב"ה אומר "נצחוני בני", מה פשרה של אמירה קיצונית זו?
- עיקר תשובתו הוא, שמתוך כך, שהתורה ירדה לארץ במעמד הר סיני על מנת להתקיים ע"י בני אדם, ולא ניתנה למלאכי השרת, חלו "שינויים" בכמה נורמות. הקב"ה צונו: "אחרי רבים להטות", על מנת לאפשר חיי ישוב תקינים, לתת כח להכרעת הרוב. אע"פ שמצד האמת הלוגיסטית והאידיאלית צדק ר"א, ישנו כלל ה"מתגבר" על אותה אמת ודורש הכרעה על פי קביעת הרבים, אע"פ שהם טועים מצד החכמה. זהו פשר האמירה "נצחוני בני", שאילולא היינו דורשים את יישום התורה במציאות, ולא היה כח לחכמים, אכן היה צריך לדון כר"א, אלא שבכדי לאפשר את זרימתם של החיים הארציים וקיום התורה בהם, יש להתבונן על הכלל החשוב יותר של "אחרי רבים להטות".⁷

ה. סיכום

דבריו של הרמב"ן על הפסוק "כאשר זמם" מעמידים אותנו על מעלתם המיוחדת של בתי הדין בישראל:

"והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט, וזה טעם ועמדו שני אנשים אשר להם הריב לפני ד', כי לפני ד' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים והוא ינחם בדרך אמת..."

וכן אמר בפרשת יתרו בפסוק "כי יבוא אלי העם לדרוש אלקים" והדיינים גם כן נקראו "אלהים". עניינו המרכזי של המשפט – קשר עם הקב"ה ועצם גילוי של דבר ד' –

האבן עזרא מסביר את הכפילות "צדק צדק תרדוף" (דברים ט"ז, כ') – "שירדוף אחרי הצדק שירויה בו או יפסיד" – להפוך את הצדק לא רק לאמצעי של חיי חברה תקינים, אלא למרכז החיים של האדם. המשפט אינו רק מיישר את החיים ומסייגם, אלא גילוי מהווה את מוקד החיים של האומה הישראלית בתור ערך לכשעצמו, גילוי של הצדק דרך עולם המעשה, הוא עצמו מימוש השאיפה של "אתה אחד ושמך אחד" (עניינו של הצדק

⁷ מעין הבדל בין מידת הדין למידת הרחמים – ראה שאין העולם מתקיים במידת הדין שם לצידה את מידת הרחמים, ולא שאין היא אמיתית, ד"כ האומר הקב"ה ותן – יוותרו מעיו"

גבול סמכותם של הסנהדרין

ומניעת המחלוקת, כי כל מטרותנו לגלות את הצדק בעולם שבאמצעותו מתגלה שם שמים). "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" (ישעיה א', כ"ז) – עצם תשועתה של ציון היא בצדק ובמשפט שיהיו בה – השלמת הופעתו של הקב"ה בעולם ע"י בני האדם, ובייחוד ע"י ישראל, היא דרך עשיית המשפט והצדקה.