

דין 'שמים'

אסף צוריאל

א. מבוא

רבות נעשה שימוש בהלכה במושג 'שמים'. בעונשי האדם קיימת "מיתה בידי שמים", מידה טובה באדם מכונה "יראת שמים", וכדומה. היחס הפשוט שלנו למושג זה הוא, שהוא משמש תחליף למושג האל. במקום לומר יראת השם אנו אומרים יראת שמים, במקום לומר חייב מיתה בידי הקב"ה אנו אומרים חייב מיתה בידי שמים, כלומר ה' כבר ידאג להענישך. במהלך מאמר זה ננסה לעמוד על משמעותו של ה"חייב בדיני שמים".

היה אפשר לחשוב, כי "חייב בדיני שמים" אינו בא לבטא חלות עונש ממשי על האדם החייב, אלא הוא מבטא את מורת הרוח של הדיינים ממעשיו של הנתבע. כאילו דברים אלו אומרים 'אמנם אין יכולת להטיל עליך עונש ממשי ולאוכפו, אבל אין זה ראוי להישמע לפסק הדין הזה, שהרי הוא פוטר אותך מחוסר ראיות ולא משום שאתה אכן זכאי'. "חייב בדיני שמים", הוא ביטוי לדין שהוא לפני משורת הדין. או לכל היותר, ש'ידע מחשבות' עתיד להיפרע ממך בדין הגדול המצפה לכל אדם ביום מותו.

מתוך תפיסה זו, קיימות טענות זרות, מחוץ לכותלי בית המדרש, כי הראשונים שינו מדין הגמרא, ועל ידי פרשנות אישית שינו ופיתחו את דין "חייב בדין שמים" במשך הזמן. ההסבר שניתן לפעולה זו של חכמים הוא, שאם "חייב בדיני שמים" מקביל במהותו ל"אין דעת חכמים נוחה הימנו", אזי בכל מקום בו פסק הדין שנפסק על פי הכללים הידועים, פטר אדם שבעליל היו ידועים מעשיו הרעים¹, פסקו דין מחודש, שעל אף זיכויו במשפט הרגיל חייב הוא ב"דיני שמים"².

1. כמו לדוגמא המקרה בו מדברת ברייתא זו (סנהדרין לו ע"ב): "תנו רבנן: כיצד מאומד? אומר להן: שמא כך ראיתם: שרץ אחר חברו לחורבה, ורצתם אחריו, ומצאתם סייף בידו ודמו מטפטף, והרוג מפרפר. אם כך ראיתם - לא ראיתם כלום".

2. דוגמא אחת היא דין קים ליה בדרכה מיניה, שישנם ראשונים שכותבים שבדין הקטן חייב בדיני שמיים ודבר זה לא הוזכר בגמרא. ראה ב"מ צא. וברש"י שם ד"ה רבא אמר, והרשב"א שם ציין שגם הראב"ד מפרש כרש"י. אמנם, רואים ברשב"א שאין פירושם הכרחי (וראה עוד

בתקופות שונות אנו רואים כי הראשונים מצמידים לדין זה חיוב מלקות, כלומר מי שחייב בדיני שמים גם לוקה. כך שמדין שלא מצריך את בית הדין להוציא לפועל שום דין ולאוכפו (על פי ההסבר הנ"ל), הופך החיוב בדיני שמים להתערבות פעילה של בית הדין.

לסיכום נראה, כי על פי פירוש זה, החיוב בדיני שמים הוא דין מוסרי, המשקף נורמה מוסרית והתנהגות ראויה. דין המורה לאדם כיצד ראוי לנהוג אם רצונו לרכוש מידות תרומיות.

עצם ההתפתחות בדין הזה, מלמדת אולי, שאכן הדין משקף הנהגה מוסרית בלבד, וככזה משתנה בהתאם.

מכל מקום, אנו במאמרנו זה ננסה להוכיח, כי אין הדברים נכונים. 'דין השמים', הינו דין לכל דבר, הוא מאורע שחל במציאות, ובתור שכזה אין יכולת לבית הדין להרחיב את היריעה בה דין זה משמש, בדיוק כמו שאין ביכולת האדם לומר לאל מתי לפעול או מתי לחדול. בית הדין רק מגלה - כאשר הדין מסור לשמים - שאכן הוא מסור לשמים.

הטענה המרכזית שלנו תהיה, כי עיקר כוחו של בית הדין הוא בכך שמקל מעונש שמים במקרים בהם ניתן בידו כוח זה, על פי העקרונות הקבועים בהלכה.

דין השמים הוא הדין היסודי המנהל את הארץ, אך אין מדובר בישות רוחנית ערטילאית כלשהיא, אלא המתחייב בדין שמים, עתיד להיפרע עוד בזה העולם (ולא לעתיד לבוא כפי שאפשר לחשוב "ביום הדין הגדול"), באופן ממשי, ויתרה מזאת, הוא עתיד להיפרע על ידי עצם ההתנהלות הרגילה של העולם, כחלק מחוקי ה"טבע" בעולם שדנים את המתחייב בעונש, בעונש הראוי לו.

מכך אפשר להבין, כי תפקיד בית הדין ניתן לו, על מנת להפקיע את החייב מאותו דין 'שמים', וכפי שאמרנו למעלה אף להקל מאותו עונש שמים. אין ביכולתם של חכמים להחליט על דברים מסוימים כי מעתה יהיו נתונים לדין שמים, שהרי דין שמים הוא דבר המתנהל באופן ממשי לחלוטין, באופן טבעי, וברור שאין לכפות את הטבע.

כאשר בית הדין פוסק כי 'דינו מסור לשמים' או 'פטור בדיני אדם חייב בדיני שמים', הוא בא לומר "אין יכולת לבית הדין - על פי הכללים המוסכמים -

בספר ההשלמה ב"מ פרק שביעי אות ג), וממילא מתבאר שהטענה שבדין הקטן חייב בדיני שמים אינה מפורשת ואינה מוכרחת בגמ'.

להכריע, אשר על כן, דינו נשאר מסור לשמים כפי שהיה אלו לא היינו מתערבים כלל".

הפטור אינו ראה לחפותו של הנתבע, אלא נובע מחוסר ראיות. אם האדם יודע בעצמו כי הוא חייב, יידע כי שופט כל הארץ עתיד לעשות משפט. במקומות אחרים, בהם הפטור נובע מחוסר יכולת של בית הדין לחייב במספר עונשים, כלומר אף הדיינים עצמם מכירים בחובתו של הנתבע, יאמרו הדיינים כי הדין כאן מסור לשמים, והאדם על מנת לפטור עצמו מדין שמים חייב לשלם, או מעין זה.

השינויים שחלו במהלך השנים בדין זה, כפי שציינו למעלה, אינם נובעים מהרחבת המושג ע"י בית הדין, אלא אדרבה מצמצום כוחו של בית הדין. ככל שהולך ומצטמצם כוחו של בית הדין, הולך ומתרחב דין השמים. אין זו מידת חסידות לחוש לדין שמים, אין זו עשייה לפנים משורת הדין, החייב בדיני שמים יצא חייב בדין, אלא שאין בידי בית הדין לאכוף זאת, ולא מפני חולשת האישום - שהאישום הוא מוסרי גרידא, אלא מפני חולשת בית הדין, שצריך לענוש על פי ראיות חותכות, או שאינו יכול לענוש עונש כפול, וכדומה.

ב. ה'שמים' מנהיגים את הארץ

בתקופה הקדומה, ההשקפה המדעית הייתה כי התנהלות מהלכי הארץ קשורה קשר הדוק למהלכי השמים. כלומר: חום, קור, רעידות אדמה, עצם ההמשכיות המינית של המינים הארציים, וכל שאר תופעות הטבע שהן אדני המציאות שאנו מכירים, סיבתם תלויה במהלכי השמים.

אמנם, הייתה אז מחלוקת, האם מלבד התנהלות המינים, כלומר המציאות בכללותה, גם הבחירות האישיות והמהלכים האישיים של האדם תלויים בכוכבים. אמונה המוכרת בתקופתנו כ"אסטרולוגיה". כאשר חלק מן ההוגים סברו, כי, אדרבה, אין מדובר כאן על אמונה אלא על מדע ברור ושיטתי.

ניתן להבחין בין שתי השיטות על פי מושגי ימינו. הענין הראשון אותו הזכרנו הוא האסטרולוגיה בלשוננו, כלומר חכמת מהלכי הכוכבים, כאשר גם על פי "מדעני" שיטה זו, הדעה המוחזקת הייתה, כי ישנה השפעה מן השמים על הארץ, אמנם לא על מהלכי חייו של האדם. ואילו השיטה השנייה היא האסטרולוגיה.

התלמוד מלא בעניינים באסטרולוגיה, והגישה ההלכתית של התלמוד לעניין זה אינה ברורה, כיון שאנו מוצאים את חכמי התלמוד נחלקים לקבוצות ושיטות

בנוגע ליחס אל האסטרולוגיה כמדע. המחלוקת הידועה ביותר בעניין זה מצויה במסכת שבת (קנו ע"א) בין ר' חנינא לר' יוחנן:

איתמר, רבי חנינא אומר: מזל מחכים, מזל מעשיר, ויש מזל לישראל. רבי יוחנן אמר: אין מזל לישראל. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה, גויים יחתו, ולא ישראל...

בין כך ובין כך שומעים אנו ממחלוקת זו, שאין ויכוח על השפעת האסטרולוגיה בעמים, אלא על יחס האסטרולוגיה לישראל בלבד. נציין רק (אף כי אין זה המקום להאריך בזה), כי בתקופת הראשונים הייתה מחלוקת גדולה בעניין אמיתות האסטרולוגיה, כאשר מן העבר האחד היה הרמב"ם שטען שהאסטרולוגיה היא היא העוננות, ואת זו האחרונה כלל בתוך גדרי עבודה זרה³. ומן העבר השני היו רוב גדולי הראשונים שבמידה זו או אחרת סברו כי עקרונות האסטרולוגיה אמיתיים הם, והגדיל מכולם רבי אברהם אבן עזרא, שנחשב לאחד מחשובי האסטרולוגים⁴. מכל מקום, לא נאריך בדברים אלו מפאת נושא המאמר, אלא נעבור לסקירת הגישות בראשונים, בדבר הנהגת השמים את הארץ.

גישת הרמב"ם

הרמב"ם במורה הנבוכים (ה"ב פ"ה) - אף כי מתנגד בצורה קיצונית ביותר לחכמת האסטרולוגיה - סבור אף הוא, כי השמים מנהלים את הארץ, וכך הוא כותב: "ודע כי כל הפילוסופים מסכימים על כך שהנהגת העולם הזה השפל נעשית בכוחות השופעים עליו מן הגלגל..." עכ"ל.

3. וז"ל (הלכות עבודה זרה פ"א ה"ח וה"ט): "איזהו מעונן אלו נותני עתים שאומרים באצטגנינות יום פלוני טוב יום פלוני רע יום פלוני ראוי לעשות בו מלאכה פלונית, שנה פלונית או חדש פלוני רע לדבר פלוני. אסור לעונן אע"פ שלא עשה מעשה אלא הודיע אותן הכזבים שהכסילים מדמין שהן דברי אמת ודברי חכמים, וכל העושה מפני האצטגנינות וכיוון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הוברי שמים הרי זה לוקה שנאמר לא תעוננו", עכ"ל.

4. למשל (שמות כג, כה): "דע, כי כל הנולד יקרוהו מקרים כדרך מה שיורה מערכת המשרתים ברגע הולדו וערך אלה אל אלה. והדבר עמוק מאוד", עכ"ל. וזו רק דוגמא אחת מיני רבות.

לפני שנאריך בהבנת הרמב"ם את המושג 'שמים', דרוש כאן הסבר קצר על ההשקפה הקוסמולוגית של הרמב"ם ושאר הראשונים, בהתאם להשקפה המדעית באותה תקופה.

הקדמונים סברו, כי השמים והמציאות בכלל, אינם באמת כפי שנראים לנו במראה העין, אלא הם גלגל בתוך גלגל בתוך גלגל, כך עשרה גלגלים. במרכז המציאות העגולה הזו, עומד כדור הארץ, ובקליפה החיצונית ישנו גלגל שניתן לו השם - המקיף. כאשר שקיעת וזריחת הכוכבים שאנו רואים בשמים, נובעת מסיבובי הגלגלים. הגלגלים ממלאים את כל היקום, ואין "מקום פנוי" מהם. לאמתו של דבר, לא מדובר על תנועה פרטית-עצמית של כל גלגל, אלא התנועה העצמית היחידה ניתנה לגלגל המקיף, וכיון שבין גלגל וגלגל אין ריק כלל, אלא הם צמודים זה לזה, חיכוך תנועת הגלגל המקיף יוצר תנועה בזה שצמוד לו, וזה בזה שצמוד לו, וכן הלאה עד לגלגל הצמוד לארץ שלנו, הוא גלגל הירח, ואנו, כלומר הארץ, במרכז עומדת. הכוכבים "תקועים" בתוך הגלגלים, וביחס אליהם כתב הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ג ה"א):

וזה שתראה כל הכוכבים כאילו הן כולן בגלגל אחד, ואף על פי שיש בהם זה למעלה מזה, מפני שהגלגלים טהורים וזכים וכוכבית וכספיר. ולפיכך רואין כוכבים שבגלגל שמיני מתחת גלגל הראשון.

להבדיל מן הארץ, חומר הגלגלים נקרא 'החומר החמישי'. אומר הרמב"ם, כי תנועת הגלגלים היא זו המנהיגה את העולם, שהרי תנועה זו היא היוצרת את תנועתם של ארבעת היסודות בעולמנו אנו, ותנועתם של אלו האחרונים היא היוצרת כאן בעולמנו את כל מה שנוצר ומתהווה. דברים מפורשים יותר, נאמרו במורה נבוכים (ח"א פ"ב) באריכות, ובהלכות יסודי התורה (פ"ג ה"י) בקצרה אך ביתר בהירות:

ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד שאינו כגולם הגלגלים, וברא ארבע צורות לגולם זה ואינן כצורת הגלגלים ונקבע כל צורה וצורה במקצת גולם זה, צורה ראשונה צורת האש... וצורה שניה צורת הרוח... וצורה שלישית צורת המים... וצורה רביעית צורת הארץ... נמצא למטה מן הרקיע ארבעה גופין מחולקין זה למעלה מזה וכל אחד ואחד מקיף את שלמטה ממנו מכל רוחותיו כמו גלגל.

ובהמשך (פ"ד הל' ב-ו) הסביר הרמב"ם את סיבת התערבות היסודות האלו זה בזה:

וארבעתן יתערבו ביחד וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו... ארבעה יסודות האלו משתנים זה לזה תמיד בכל יום ובכל שעה מקצתן לא כל גופן, כיצד מקצת הארץ הקרובה מן המים משתנית ומתפוררת ונעשית מים, וכן מקצת המים הסמוכים לרוח משתנין ומתמסמסין והוויין רוח, וכן הרוח מקצתו הסמוך לאש משתנה ומתחולל ונעשה אש, וכן האש מקצתה הסמוך לרוח מתחולל משתנה ומתכנס ונעשה רוח, וכן הרוח מקצתו הסמוך למים משתנה ומתכנס ונעשה מים, וכן המים מקצתו הסמוך לארץ משתנה ומתכנס ונעשה ארץ, ושינוי זה מעט מעט ולפי אורך הימים... חוזרות חלילה לעולם... ושינוי זה יהיה בסביבת הגלגל ומסביבתו יתחברו ארבעתן ויהיה מהן שאר גולמי בני אדם ונפש חיה צמח ואבן ומתכת, והאל נותן לכל גולם וגולם צורה ראויה לו על ידי מלאך העשירי שהיא הצורה הנקראת אישים.

ובכן רואים אנו כי גם גישת הרמב"ם, שהיא אנטייזמה לכל עניין אסטרוולוגי, היא שכל מהלכי הארץ, כל הקרוי טבע, נעשה בידי השמים, כלומר: הגלגלים. וכפי שתנועתם קבועה כך מאורעות העולם קבועים. העולם, אם כן, הוא עולם דטרמיניסטי⁵.

אלא, שהכרחי לומר, שאף לרמב"ם, שלשיטתו השפעת הכוכבים היא כללית, כלומר על חום, קור, השפעות מזג האויר, המשך המציאות הרגילה כהולדה ושאר עניינים, כל אלו כולם יש להם השפעה עקיפה על האדם ועל רצונו. שכן כתב במורה הנבוכים (ח"ב פ"ח):

5. ואת אותה ההנהגה הקבועה השיג משה רבינו בשיא השגתו, וכך הסביר עניין זה הרמב"ם במורה (ח"א פנ"ד) וז"ל: "...הציב לפניו כל הנמצאים שעליהם נאמר וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, כוונתי בהצבתם לפניו ששיג טבעיהם וקשריהם זה בזה, שאז ידע הנהגתו אותם היא הכלל והפרט, ואל זה הענין רמז באומרו בכל ביתי נאמן הוא, כלומר שהוא הבין מציאות עולמי כולו הבנה אמתית קיימת...", עכ"ל.

דע שכל פועל בעל רצון עושה מעשיו מחמת איזה דבר, הרי בהכרח כי המחייבו לפעול בעת זו ובעת אחרת לא יפעל הוא מחמת מעכבים או מאורעות. המשל בכך, שהאדם, דרך משל, רוצה שתהיה לו דירה ואינו בונה אותה מחמת העיכובים. והם, אם לא היו החומרים שלה נמצאים, או שהיו נמצאים אלא שאינם מוכנים לקבלת הצורה מחמת העדר הכלים; ויש שיהו החומר והכלים נמצאים ואינו בונה מפני שאינו רוצה לבנות לפי שאינו זקוק לדירה; ואם אירעו מאורעות כגון: חום, או קור, המחייב אותו למצוא דירה אז ירצה לבנות. הנה נתבאר כי המאורעות משנים את הרצון, והמעכבים עומדים בפני הרצון ולא יפעל מחמתם.

ובפרקי הנבואה במורה הנבוכים (ח"ב פמ"ח) אומר הרמב"ם, כי דבר ידוע שכל דבר המתחדש יש לו סיבה שגרמה אותו, ולאותה סיבה הייתה סיבה אחרת שגרמה אותה, וכן הלאה עד שאנו מגיעים לרצון השם שהוא סיבת הסיבות. ודרכם של הנביאים, להשמיט את הסבות האמצעיות הקיימות בין רצונו של ה' לבין המאורע עצמו, "ומייחסים לה' אותה הפעולה הפרטים המתחדשת, ואומרים שהוא יתעלה עשאה...". וברור, כי אותן סיבות אמצעיות עליהן מדבר הרמב"ם, הן סיבות טבעיות, ועליהן אומר הרמב"ם כי הנביאים משמיטים אותן ומייחסים את פעולותיהן לסיבת הסיבות, היינו רצון ה'. ובהמשך כאשר מביא הרמב"ם דוגמאות למקרים מעין אלו, מביא הוא, בין השאר, דוגמאות, כי הדבר המתחדש, שהנביאים השמיטו בו את הסיבות האמצעיות כלומר הטבעיות שהובילו להתחדשותו של הדבר, הוא בחירת האדם דבר מה⁶. יוצא מכך, כי לדעת הרמב"ם ישנן סיבות טבעיות שהן גורמות את רצון האדם, ובגלל אותן סיבות טבעיות אפשר לומר כי ה' הוא גורם אותו הרצון.

6. וז"ל: "דע, שכל הסיבות הקרובות אשר מהם נתחדש מה שנתחדש, אין הבדל בין שהיו אותן הסבות עצמיות טבעיות או בחירות או מקריות על דרך האירוע. וכוונתי בבחירות שתהא סבת אותו המתחדש בחירת אדם... הרי כל זה מתייחס לה' יתעלה בספרי הנביאים", עכ"ל.

הנה אם כן, אף לרמב"ם, בצורה עקיפה משפיעים מאורעות העולם, הנתונים לשיטתו למהלכי הכוכבים, על מעשי האדם הפרטיים, השפעה אפשרית ולא השפעה מוכרחת כבאסטרוולוגיה⁷.

מהות הכינויים/התארים לה'

בין רבותינו הראשונים קיימת הסכמה בדבר שמות השם, שרוב שמותיו הם כינויים לשם העצם שהוא הנכתב יוד והא ואו והא. ישנו הבדל הלכתי בקדושה, בין הכינויים לשמות השבח ולשם העצם, כפי שמופיע בהלכות יסודי התורה פרק ו'⁸. ישנו אם כן הבדל, בין שמות השבח לכינויי שם העצם. הרמב"ם כותב במורה הנבוכים (ח"א פס"א):

7. רצון האדם חופשי במהותו, ולעולם אינו מוכרח על ידי שום מהלך כוכב כזה או אחר, אך אותו אדם הנוהג כפי מה ש"יוליד היום" ואינו פועל מתוך חשיבה עצמית אלא על פי צרכי השעה, הריהו נתון למהלכי הכוכבים בבחירתו עצמו.

וודאי עדיין יש הבדל גדול בין הרמב"ם לבין השקפת האסטרוולוגיה. שהרי אלו יאמרו שעל ידי התבוננות בכוכבים אפשר לאדם לסדר את יומו, והרמב"ם יכפור בכלל ביכולת מעין זו, שהרי אין שליטה לכוכבים על רצון האדם, והאדם ברצונו הופך נשלט על ידי הכוכבים, כלומר על ידי שמוסר רצונו לאותם הדברים המושפעים מהם, אך עדיין קיימת בידו באופן עקרוני הבחירה החופשית לפעול שלא עפ"י מאורעות הטבע.

דברים דומים כתב גם רש"ט אבן פלקירא בספרו "מורה המורה" (פ"ז ח"ג, עמ' 128-129), וז"ל: "שהאלוק ית' וית', יצר לנו כוחות נוכל בהן שנקנה דברים המה הפכים, אלא מאחר שהיתה קניית אותן הדברים לא תשלם אלא בהסכמת הסבות ששעבדן האלוק ית' לנו מחוץ, ובסור המשבשים מהם, היו הפעלים המיוחסים לנו ישלמו בשני הדברים יחדיו, ברצונו ובהסכמת הפעלים שמחוץ להם, והם אשר יאמרו בעדם שהם בגזרת האלוק ית' ובמאמרו. והסבות ששעבדן ה' ית' לנו מחוץ, אינן משלימות הפעלים שנשתדל לעשותם, או משבשת אותן בלבב. אלא הן הסבה אחר שנרצה אחד מהשני הפכים, כי הרצון... הוא דבר יקרה לנו מהדברים שמחוץ... ואם כן רצונו שמור בדברים שמחוץ וקשור בהם...", עכ"ל. עיין שם באריכות.

8. "ושבעה שמות הם, השם הנכתב... (שם "הוי"ה") והוא השם המפורש, או הנכתב א-דני, וא-ל, א-לוה, וא-להים, וא-להי, וש-די, וצ-באות, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה... שאר הכינויים שמשבחין בהן את הקב"ה כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן". הכינויים שמשבחין בהן את ה', הם מורים על פעולות ה' בעולם, וכפי שכתב הרמב"ם במורה הנבוכים חלק א פרק נד שמששה רבנו השיג את הפעולות בהם מנהיג ה' את העולם.

רכה

כל שמותיו יתעלה המצויים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה שאין בו נעלם, זולתי שם אחד והוא... ("שם הוי"ה") שהוא שם מיוחד לו יתעלה, ולפיכך נקרא שם מפורש, ענינו שהוא מורה על עצמו יתעלה הוראה ברורה שאין בה שתוף. אבל שאר שמותיו הקדושים מורים בשיתוף, מפני שהם נגזרים מפעולות ימצא לנו כמותם כמו שבארנו. שאפילו השם אשר אנו מכנים בו... (שם "הוי"ה") גם הוא נגזר מן האדנות...

וכפי שצינו למעלה, ישנם כינויים⁹ שקדושתם גדולה בדומה לשם המפורש, וישנם כאלו שהם כינוי לפעולות אשר באות מן האל וקדושתם פחותה. ודבר גדול עמד בפני הראשונים בעלי הפילוסופיה היהודית, שריבוי שמות האל עמד להם כסתירה החייבת יישוב, עם עקרון אחדות האל. שהרי אם יש ריבוי פעולות, ממילא יש כאן השתנות ב"נפש" הפועל. ועוד, שמספר פעולות מביא עמו למספר מצבים שונים בהם נמצא הפועל. וכל זה אינו יכול לעמוד עם עיקרון הפילוסופיה הכללית בכלל והיהודית בפרט, שהאל הוא אחדותי, מופשט ואינסופי.

לכן כל הוגי ימי הביניים, הסבירו את גיוון השמות בהם מתואר האל, כמתארים את הפעולות הבאות מן האל, ואותן הפעולות נובעות או נעשות מתוך מציאות אחת מופשטת ואחדותית. ובכלל, עצם שינוי הפעולות, נובע לא

9. הכינויים הם בדרך כלל, כינוי לעצמותו המיוחדת של ה' (להבדיל מתארי הפעולות שאותם מכנה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה כנויין שמשבחין בהם את ה'), אלא שהעניין הפחות בהם ביחס לשם המפורש, שהם מורים עליו מצד יציבות מציאותו ביחס למציאות אותה אנחנו מכירים, ואם כן שמות אלו מורים עליו על ידי היחס הקיים בינו לבין עניין אחר זולתו- המציאות, ואילו השם המפורש, מורה עליו מצד עצמו בלבד. עוד יש לציין כי זו דעת הרמב"ם. היו ראשונים שלא ראו הבדל בין השם המפורש לכינויים, אלא לדעתם אף השם הנהגה יוד והא ואו והא, מורה על מציאותו היחסית, על יציבות קיומו. אחד מראשונים אלו הוא הרשב"ם, שבפירושו (שמות ג, טו) כתב וז"ל: "וזה זכרי... ומה שכתב בי"ה אפרש באת בש, צפ"ת דפג"ת זה"ף תצמ"ץ פת"ף דפגמ"י תפא"ף מצמ"ץ מצפ"ץ פמ"ף שידפ"י מפ"ק לי"ף ל"ם י"ץ צפ"ץ כתק"י...". עכ"ל. שכוונתו היא, "הוא קורא עצמו אהיה ואנו קורא(ים) אותו יהיה י-ה-ו-ה, ויו במקום יוד, כמו כי מה הוה לאדם", ע"כ. כלומר ששם יוד והא ואו והא, הוא כמו משמעות מה הוה לאדם, כלומר מצד המציאות הנספחת לו, מצד קיומו ביחס למציאות.

מן הפועל אלא ממקבל הפעולה, ולעולם הפעולה היא אחת, לאחד תראה
אכזריות ולאחר רחמנות¹⁰.

רס"ג באמונות ודעות (מאמר שני) מאריך לסווג את התארים המופנים כלפי ה',
על פי עשר הקטגוריות (מאמרות) של אריסטו¹¹. אף שיש לציין, כי רס"ג מצידו,
לא חשב שהם שייכים לאריסטו. ולאחר מכן, מבטלם אחד אחד ביחס לה'.
וטבעי הדבר, מפני שכל אלו המאמרות מופנים בהכרח כלפי מצוי מן הנמצאים,
ואם נאמרים הם במובנם הפשוט אף כלפי ה', הרי יש כאן שיתוף של האל עם
האדם.

גם רבינו בחיי בחובות הלבבות (שער א פ"י) דיבר על שמות ה' שיש מהם
"עצמיות" ויש מהם "פעליות", ועל הפעליות כתב:

אך המדות האלו קיות הפעליות הן המדות, אשר יסופר בהן הבורא יתברך
מצד פעולותיו, ואפשר שישתתף בספורם עם קצת ברואיו. והותרנו לספר
אותו בהם, מפני הדחק המצריך אותנו להודיענו ולעמוד על מציאותו, כדי
שנקבל עבודתו...

אומר רבינו בחיי כי ישנם שמות, שה' נקרא בהם שבאים לתאר אותו מצד
פעולותיו.

גם ריה"ל בכוזרי מדבר בזה¹², וראב"ע בפירושו על התורה (שמות ו, ג ועוד רבים)
כותב: "זוה השם שהוא שם העצם", ובה להוציא בזה את הכינויים המרמזים על
פעולותיו.

הרמב"ם (מו"נ ח"א פנ"ד) ביתר פירוט, מביא את התארים ומפרשם על פי
הפעולות:

10. אפשר לתת דוגמה לכך מפעולות השמש. לגבי קרח, פעולתה ממיסה, ואילו לגבינו ניתן לומר
שהיא מאירה בפעולתה.

11. עשרה מאמרות אלו, הם עשרה אופנים שרק על ידם יש לדבר על עצם כלשהו מהעצמים
המצויים. העשרה הם: העצם, הכמה, האיך, הנספח, המת, ההיכן, המקום, האמירה לו,
שיפעל, שיופעל.

12. וז"ל (מאמר ב פסקה ב): "שמות ה' יתעלה כולם חוץ מן השם המפורש הם כינויים ותארים
נספחים לקוחים מהתפעלויות הנבראים אליו, בסיבות משפטיו וגזרותיו. לכך נקרא רחום
בזמן תקינות מצב מי שהיו מרחמים עליו בני אדם מרוע מצבו, וייחסו אל ה' הרחמים
והחנינה... עכ"ל.

דע כי רבן של חכמים משה רבנו בקש שתי בקשות... והבקשה השניה והיא אשר בקש תחלה היא שיודיעו תארו... נענה על הבקשה הראשונה... הציב לפניו כל הנמצאים שעליהם נאמר וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, כוונתי בהצבתם לפניו שישגי טבעיהם וקשריהם זה בזה, שאז ידע הנהגתו אותם היאך היא הכלל והפרט... **נמצא כי השגת אותם המעשים הם תארו יתעלה אשר על ידם הוא נודע...** ואין הענין כאן שהוא בעל מדות, אלא עושה פעולות הדומות לפעולות הנעשות על ידינו כתוצאה ממידות, כלומר מתכונות נפשיות, לא שהוא יתעלה בעל תכונות נפשיות...הנה נתבאר לך כי הדרכים והמידות דבר אחד, והם הפעולות הבאות מאתו יתעלה בעולם, וכל פעולה שנשיג מפעולותיו נתארהו יתעלה בתואר שאותה הפעולה יוצאת ממנו, ונקראהו בשם הנגזר מאותה הפעולה...

רואים מדברי הרמב"ם כי כינוי ה', כלומר תארו¹³, מתארים את הפעולות הבאות ממנו, המוגדרות על פי דמיון לפעולותינו אנו. ובכן, רואים אנו, כי על פי הראשונים, שמות ה' מורים על פעולות הבאות ממנו. ולענייננו אנו טוענים, כי כאשר ה' מכונה 'שמים', כינוי זה מרמז על פעולה מסוימת מצדו. ודווקא כינוהו 'שמים' ולא כינוי אחר, כי אותה ההוראה שאנו רוצים להורות עליה מקבלת את ביטויה, דווקא בשם שמים ולא בשם אחר. אם כן, נשאלת השאלה, מדוע על פי הראשונים כאשר באים חז"ל ורוצים לומר בדין מסוים, כי אין בית הדין פוסק בדין זה, והדין מסור לה' 'הרואה ויודע כל הנסתרות' שיוציא את הצדק לאור, מדוע מתכנה ה' במקרים אלו דוקא בכינוי 'שמים'?

בכדי לענות על השאלה הזו, יש להבין על מה מורה הכינוי 'שמים'.

13. להוציא את הכינויים המובאים בהלכות קדושת השם, כצ-באות, י-ה וכדו'. שכפי שצינו למעלה אינם מורים על פעולות, אלא על רמות בהשגת העצמות. ורק שם הו"ה מורה על העצמות מצד עצמה ואילו שאר אלו הכינויים מורים על העצמות מצד יחסה אל הנמצאים.

'שמים' ככינוי לה'

ככלל, על פי הדברים שהבאנו למעלה, רואים אנו כי ישנה השפעה מן השמים על הארץ. יחס הראשונים להשפעה זו היה כה גדול, עד כדי כך, שהם ראו את פעולת השמים כפעולתם של המלאכים. על פי הראשונים, פעולה טבעית מתפרשת כהתגלמות רצון ה'¹⁴, ואם כך, הרי כל המביא לידי אותה הפעולה, כלומר הסיבה לפעולה, הוא שליח ה' לאותה הפעולה¹⁵.

אם כן, על פי דברינו, שהשמים משפיעים על הארץ, ובסופו של דבר בצורה זו או אחרת אף על מהלכיו האישיים של האדם, אפשר לומר כי השמים מנהיגים, או מנהלים, את הארץ. אלא, שסיבת פועלם של השמים זה רצון בוראם, ועל פי השקפת היהדות שהעולם נברא, כל ענייני הטבע רצוניים הם, כלומר סיבתם רצון ה'. ה' כמנהיג את השמים, כסיבת תנועת גרמי השמים כפי שהם, הופך להיות שולחם של השמים-שליחיו, להנהגת הארץ על פי "רצונו", על פי "דעתו".

תנועת גרמי השמים, המביאה עמה להנהגת התחתונים עד לרמה האישית של האדם, היא ביטוי לרצון ה', שינועו וממילא שינהיגו את התחתונים באופן זה דווקא. העולם מתנהל, על פי רצון בוראו.

אם כן, על פי כל מה שאמרנו, כינוי שמים כלפי ה', בא לכוון את מחשבותינו לאל בהקשר להנהגתו את העולם. כאשר אנו אומרים 'שמים' במקום ה', אנו אומרים 'המנהיג את המציאות על פי רצונו', 'על פי אמיתותו'. הדברים מפורשים לגמרי בדברי הראשונים, ונביא ראיות ממקצתם. בפירושו לתורה (שמות ו, ג) כותב ר' אברהם אבן עזרא:

...ידענו כי השם ברא ג' עולמות שהזכרתי. והעולם השפל יקבל כוח מעולם

התיכון כל אחד מהפרטים כפי מערכת העליונה. ובעבור כי נשמת האדם

גבוהה מן העולם האמצעי, אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם

14. וז"ל הרמב"ם (מו"נ ח"ב פמ"ח): "דע שכל הסבות הקרובות אשר מהם נתחדש מה שנתחדש, אין הבדל בין שהיו אותן הסבות עצמיות טבעיות או בחיריות או מקריות על דרך האירוע... הרי כל זה מתייחס לה' יתעלה בספרי הנביאים, ואומרים בסתם בדברם על אותה הפעולה כי ה' עשאה, או צוה בה, או אמרה..." עכ"ל. ואין עניין זה מיוחד לרמב"ם אלא אף לשאר הראשונים, ולא הבאנו מקורם בכדי לקצר.

15. וז"ל הרמב"ם (שם פ"ו): "וכבר ידעת כי עניין מלאך שליח, נמצא שכל מוציא פקודה לפועל הוא מלאך", עכ"ל.

בלא אמצעי וע"י אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד, אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבא עליו ביום ידוע, השם שדבק בו יסבב סבות להצילו מרעתו...

ור' יהודה הלוי בכוזרי (מאמר ד פסקה ג, ד"ה אבל וכו' הכתוב אלף דלת וכו'):

...כך רומזים אל השמים לפי שהוא **כלי המשמש ישיר בעצם רצונו יתעלה** ללא סבות אחרות המתמצעות ביניהם... **כי הוא סבת הסיבות** לפיכך אומרים היושבי בשמים, כי האלוקים בשמים, ויתכן כי נאמר דרך העברה יראת שמים...¹⁶.

והרמב"ם כותב במורה הנבוכים (ח"א פ"ע):

רכב, מלה זו משותפת... והושאל לשליטה על הדבר, כי הרוכב שולט ומושל על רכבו... וכפי הענין הזה נאמר בה' יתעלה רכב שמים בעזרך פירושו המושל על השמים, ועוד שם "רוכב בערבות ענינו המושל על ערבות והוא הגלגל העליון המקיף את הכל... ומנא לן דאיקרי שמים, כתיב הכא לרוכב בערבות וכתיב התם רוכב שמים. הנה נתבאר כי כל הרמז לגלגל אחד, והוא המקיף את הכל... כך ה' יתרום... הוא מניע הגלגל העליון אשר בתנועתו ינוע כל נע בו... ראה היאך בארו יחסו יתעלה לגלגל, ושהוא כלי שלו אשר בו מנהיג את המציאות.

וכל פרק ע בחלק הראשון מוקדש לעניין זה, באריכות. וכפי שציינו, ראשונים אלו אינם מתייחדים בדעתם זו, אלא שותפים עימהם עוד רבים אחרים. לסיכום דברינו עד כה:

16. בדברים אלו מבואר שגם יראת שמים ודברים רבים דומים לזה מוסברים באותו האופן. גם בעניינים אלו הכוונה ב'שמים', הנהגת האל את העולם, וליָא שמים יש יראה מעונשו של האל קלה כחמורה, כלומר מהנהגת האל את העולם, שעתיד ליפרע ממי שעובר על מצוותיו.

ראינו, כי כינויי השם מורים על פעולות הבאות מה' כלפינו, כלפי העולם. ראינו, כי לא לחינם מכונה ה' 'שמים' כאשר מדובר בהקשר של דין, שהרי 'שמים' זהו כינוי להנהגת ה' את העולם, כיון שבאמת (על פי דעת הקדמונים) השמים על ידי תנועותיהם יוצרים כוחות המגיעים אל עולמנו אנו ומחוללים בו את "טבעו". כוחות אלו, הם כוחות בטבעה של המציאות, הם אינם בחינת נס אלא בחינת טבע. עוד ראינו, כי כוחות אלו בצורה ישירה או עקיפה, כופים עצמם על רצונו של האדם, וממילא מנהיגים אף אותו, לפחות הנהגה מסוימת. ומתוך כך יוצא, כי כאשר חכמים מכנים את האל 'שמים' בהקשר של דין, באים הם לומר, הטבע מנהל את המציאות בשתי רשויות. ברשות המחיה- המקיימת, כלומר מה שנותן את המשך קיום המציאות במישור הפיסיקלי, שהוא ההתנהלות הטבעית של העולם. וברשות השופטת והאוכפת, שהיא מנהיגה את המציאות הזו בצדק ובאמת – מי שחטא ידע ש"הטבע" יפרע ממנו. האל ברא מציאות הדנה את יצוריה, וכשאדם חוטא, המציאות באופן טבעי מגלגלת עליו את העונש.

ג. תפקיד בית הדין

מתוך הדברים שנאמרו עד כה, רואים אנו כי את הצדק מוציא הטבע, ואם כן, מתעוררת שאלה בדבר תפקידו של בית הדין. אם ה', על ידי הטבע שברא, דן את כל היקום, וזהו דין המתחולל כל רגע ורגע כחלק מחוקי הטבע, מה צורך יש בבית הדין?

ובכן יש לומר, כי אכן על פי הדין העברי אין צורך ממשי בבית הדין. הצדק ייצא לאור, העולם יונהג "בצדק ובמשפט" אף ללא דיני הארץ. לא בגלל בית הדין העולם מתנהל בצדק, לא הוא מציל את הארץ מ"תוהו ובוהו". וכך נאמר בתלמוד (סנהדרין לו ע"ב):

תני דבי חזקיה: מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלה סנהדרי - ארבע מיתות לא בטלו. - לא בטלו? והא בטלו! - אלא: דין ארבע מיתות לא בטלו. מי שנתחייב סקילה - או נופל מן הגג, או חיה דורסתו. מי שנתחייב שריפה - או נופל בדליקה, או נחש מכישו. מי שנתחייב הריגה - או נמסר למלכות, או ליסטין באין עליו. מי שנתחייב חנק - או טובע בנהר, או מת בסרונוכי.

מכאן, שאף ללא בית הדין מוציא האל את הצדק, כלומר את דינו של החייב, לאור. יתרה מזאת, אין זו כלל מחובתו של בית הדין לגלות את הצדק, אלא חובתו **בחיפוש הצדק**. עיקר חשיבותו בכך שהוא מחפש איך לתקן את מצב החברה, את הקלקולים הקיימים. וכך כתוב בסנהדרין (ו ע"ב): "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות", ורש"י במקום כותב:

תלמוד לומר. ביהושפט, עמכם בדבר משפט, לפי מה שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר בטענותיהם - עמכם במשפט, לפי אותן דברים תשפוטו ולא תיענשו: דאין לו לדיין. לירא ולמנוע עצמו מן הדין: אלא לפי מה שעיניו רואות. לידון, ויתכוין להוציאו לצדקו ולאמיתו, ושוב לא יענש.

רואים אם כן, כי אין הנדרש מן הדיין להוציא את הצדק המוחלט לאור, אלא שיתכוון להוציאו, וגם אם יטעה, לא ייענש. אף לתיקון טעויותיהם של בית הדין אחראית ההנהגה הקבועה במציאות, וכפי שכתוב בסנהדרין (ח ע"א):

כי המשפט לאלוקים הוא, אמר רבי חמא ברבי חנינא: אמר הקדוש ברוך הוא, לא דיין לרשעים¹⁷ שנוטלין מזה ממון ונותנים לזה שלא כדין, אלא שמטריחין אותי להחזיר ממון לבעליו.

החובה לדון את הפושעים והחוטאים, מהווה חלק מתיקון נפשו ומידותיו של האדם. לא ייתכן שהאדם יראה חטאים ופשעים וידום. זהו רגש אנושי מינימאלי, להתרעם על עוול ולנסות למנוע אותו. אבל אין מדובר רק על עניין של תיקון האדם. אותו ה"טבע" הנפרע מהרשעים, סר מהם כאשר בני האדם פועלים במקומו, כלומר נפרעים מאותם פושעים, כמבואר במדרש (מדרש תנאים לדברים לב, מא. ובגרסה נוספת במדרש תהילים (המכונה שוחר טוב, מהדורת בובר) עב, ג):

ר' אליעזר אומר: אם יש דין למטה אין דין למעלה, אם אין דין למטה יש דין למעלה. כיצד, אם עשו התחתונים את הדין איני דן את עולמי.

17. והרשעים כאן, הכוונה, לאותם הדיינים שאינם דנים כפי הראוי ואינם מתיישבים כראוי למשפט. וכל המימרות באותו הדף עוסקות בענייני הדיינים.

ואין הוא סר רק אם נפרעו בית הדין מהפושעים באותה העוצמה בה היה נפרע הוא, אלא אף אם נפרעו מהם על ידי עונש הקל לאין ערוך מעונשו של ה"טבע". במשנה מכות (פ"ג מט"ו) כתוב: "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתם", כלומר: החייב כרת אם התרו בו בלאו ולקה, על ידי זה נפטר מחיוב הכרת שהיה עליו. ובגמרא סנהדרין (י"ע"א): "מלקות במקום מיתה עומדת". ורש"י שם מציין, שכמו שנתנה תורה מיתה כך נתנה במקרים מסוימים מלקות, אבל המלקות והמיתה שוות משקל, זו גזירה מן התורה וזו גזירה מן התורה, שהרי כל העובר על דברי ה' חייב מיתה, וזה לשונו שם:

מלקות במקום מיתה עומדת. דכיון דעבר על אזהרת בוראו ראוי הוא למות, ומיתה זו קנס עליו הכתוב, והרי הוא כאחת מן המיתות, וכי היכי דסקילה בפני עצמה, ושריפה בפני עצמה, והרג בפני עצמה, הוי נמי מלקות כאחת מן המיתות.

הרי לנו מדברי רש"י כי המלקות שוות ערך למיתה, כלומר הן באות כנגד המיתה, שהיה ראוי לה על כך שעבר על אזהרת בוראו. אם כן, הצורך בבית הדין הוא כפול: מחד הוא צורך אנושי אלמנטארי, הוא חובה חברתית. לא תיתכן חברה מתוקנת שאינה משתדלת למנוע ולסלק עוול מקרבה. קל וחומר החברה היהודית, המתיימרת להראות שלמות של הנהגה חברתית המגיעה ישירות מן ה"יש העליון", "שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה" (יבמות כב ע"א). ומאידך הוא בחינת רחמים, הדין האנושי מסלק את דין השמים המתגלגל ובא על האדם, ובזה מהווה רחמים על הפושע, ומקל מדין השמים.

סיכום הדברים בספר שערי אורה

נסיים בדברי ר' יוסף ג'יקיטליה בספרו שערי אורה (שער א ספירה י'), שם במשפטים בודדים מסכם את דברינו:

ולפיכך כשחטא אדם בעבירות הרבה מן התורה, מידת כה מזומנת להכותו ולהלקותו ולהינקם ממנו על העבירות שעשה. וציווה השם יתברך להלקותו בבית דין שלנו על מספר ר"ז עבירות, על כל אחת ואחת מלקות ארבעים, כדי שלא יבואו ישראל לידי מלקות כה, שהרי הוא חזק ואמיץ יותר ממלקות

שלנו... 'ארבעים יכנו לא יוסיף' (דברים כה, ג). מאי לא יוסיף? כלומר, אם יקבל החוטא מלקות ארבעים לא יבא לידי מלקות של מידת כה, שיש בה כמה תוספות על מלקות שלכם. 'פן יוסיף להכותו על אלה', כלומר, אם לא יקבל מלקות ארבעים בעולם הזה יבוא לידי מלקות הבא מכה רבה, וזהו מאמר חז"ל אל תקרי מכה רבה אלא מכ"ה רבה.

ר' יוסף ג'קטיליה כותב כי ישנה מידת 'כה', היא כינוי למידה בה נבראו שמים וארץ, ואותה מידה ממש היא מחדשת אותות מכות גדולות לכל הפושעים והמורדים בו. רוצה לומר שביסוד הבריאה מונח, שהיא מביאה מכות גדולות לכל הפושעים והמורדים. שהרי כתב שאותה מידה שבה נבראו השמים היא זו שמביאה את אותן המכות. ואח"כ כתב שניתנו הלקאות בית דין על מנת להקל מעונשה החמור של מידת 'כה'.

אם כן רואים מדבריו, כי גם דין הארץ מפקיע מדין שמים, וכן שדין הארץ קל יותר.

ד. סיכום

על מנת לברר את מהותו של 'דין השמים', חקרנו אחר הכינוי 'שמים' לה'. הראינו שהראשונים סוברים כי תנועת גרמי השמים מנהיגה את המציאות, וכך מנהל הטבע את המציאות. הטבע, על פי השקפת היהדות, הוא דבר מחודש, בריאה, וממילא כל תנועה בו היא ביטוי לרצון היוצר. ועל דרך זו, כלומר שהטבע מתנהל על פי רצון יוצרו ומוציא לפועל את אותו רצון, הכונה היא כי הוא המנהיג את השמים.

וכיון שהשמים הם הסיבה הקרובה המנהיגה כאן את הארץ, מכונה ה' שמים, כדרכם של כינויים שהם מורים על פעולות הבאות ממנו אלינו, כאשר הכוונה היא ה' המנהיג את הארץ. הנהגה זו מגיעה עד לרצון האישי של האדם, שהרי הראינו, שלדעת כולם ישנה השפעה מתנועת השמים על רצון האדם, בין אם השפעה הכרחית על רצון האדם ובין אם רק אפשרית.

אם כן למדנו כי ה', על ידי השמים מנהיג ודן את כל האדם, בהנהגה טבעית מכאנית. תפקיד בית הדין הוא לשמש את האדם. בין אם בשימור תקינותה של החברה, שאינה יכולה להישאר אדישה לעוולות שקורות בה, ובין אם בהחלת רחמים על הנתבע, שבכוח בית הדין להפקיע מדין שמים ולהקל מחומרתו.

כוחו של בית הדין להפקיע מדין השמים במסגרת הכללים שנקבעו, וכאשר אינו יכול לבצע זאת (או שהכללים אינם מאפשרים לו זאת) הוא משאיר את המצב כפי שהוא, כלומר האדם נשאר נתון לדיני השמים. עם צמצום סמכותו של בית הדין הולכת ומתרחבת סמכות שמים, לא מפני שהיא הרחיבה עצמה או חכמים הרחיבו אותה, אלא מפני שהצטמצמו הגורמים היכולים להפקיעה.

ביאור המקורות התלמודיים ודברי הראשונים על פי האמור

כל המקורות התלמודיים מוסברים גם הם על פי העקרון אותו קבענו. בית הדין אינו יכול להכריע את הדין כאשר ישנו חוסר בראיות, או כאשר קיים איזה פגם אחר ביכולת של בית הדין להכריע, או כאשר החליטה התורה שדין זה הוא מחוץ לסמכות בית הדין. ולדוגמה, דין 'גרמא', וכן 'אין שליח לדבר עבירה'. בכל אותם המקרים בהם בית הדין אינו יכול לדון, ממילא אינו יכול להפקיע את דין השמים, ולכן האדם נשאר נדון בדין שמים.

לכן בכל מקום שמצד בית הדין אין דין כלל, נאמר בתלמוד: "פטור בדיני אדם חייב בדיני שמים". דין זה בא לומר לנתבע: "צאת אשם בדין, אבל אין ביכולת בית הדין להוציא לפועל את גזר דינך, לכן הינך נשאר כפוף לדין השמים המתנהל נגדך". אין מדובר, כפי שאפשר היה לחשוב, כי יש כאן מסירה לדין שמים, אלא ההיפך, יש כאן הנחה בדין השמים היסודי.

אם יש יכולת לתקן את העיוות (דיני נזיקין) יכול האדם מעצמו להסיר מעליו דין שמים. אם אין יכולת לתקן את העיוות (דיני נפשות), אזי אף תשובה אינה מסייעת, והכל תולה ומיתה מכפרת, אבל האדם ייענש בהכרח¹⁸.

אך כאשר ישנה הוראה לבית הדין כיצד לנהוג, כדין "קים ליה בדרבה מיניה" וכדומה, במקרים אלו לא הפנה התלמוד לדין שמים המתנהל, מפני שמטרתו לא הייתה לומר מה הדין לגבי העבירה הפחותה יותר, אלא מטרתו הייתה לומר שאין בית הדין דן שני עונשים, אלא הולך על פי הגדול. והדבר ברור מאליו, שאם נעשה עוול, לא ניתן לעבור לסדר היום עד שיבוא הצדק ויענש החוטא, אלא שלא בית הדין דן אותו, ודינו מסור שמים.

לכן כל פסקי הראשונים שמלכתחילה אפשרנו כי הם חידשו והרחיבו את דין השמים, מגלים למעשה את מה שאמרנו עד כה. באותם דינים אשר נאמר בהם

18. ז"ל הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד): "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין, ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם...", עכ"ל.

פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, למעשה האדם עליו חל הדין יצא חייב, ולכן הם גם לא הרחיבו את הנאמר בתלמוד אלא גילו והציגו אותו.

סיום

הטבע אפוא, המתנהל על פי רצון יוצרו, דן את כל באי העולם בכל רגע ורגע. כל אדם נידון על כל מעשה שעושה בעצם ההתנהלות הטבעית של הארץ בהנהגת השמים, קרי בהשגחתו של האל, אלא אם כן בא בית הדין ומפקיע מדין השמים. וכך מסיים הרמב"ם את ספרו מורה הנבוכים בפסוק (ירמיהו ט, כג): "כי אני ה' עושה חסד צדקה ומשפט בארץ". על פסוק זה כותב הרמב"ם (מו"נ ח"ג ספנ"ד):

והוסיף ענין אחר צריך מאוד, והוא אמרו בארץ, אשר הוא קוטב התורה, ולא כמחשבת ההורסים שחשבו שהשגחתו יתעלה כלתה אצל גלגל הירח, ושהארץ ומה שבה נעזב, עזב ה' את הארץ, אינו! רק כמו שבאר לנו על יד אדון כל החכמים, כי לה' הארץ, יאמר שהשגחתו ג"כ בארץ כפי מה שהיא, כמו שהשגיח בשמים כפי מה שהם, והוא אמרו כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ.