

# סנהדרין והאפשרויות של

## הצדק\*

עיון רוחבי\*\* בסוגיות הראשונות במסכת סנהדרין  
אריאל תורג'מן

### מבוא

במאמר זה אנסה לסקור את שבע הסוגיות הראשונות במסכת סנהדרין, ואראה כיצד סוגיות אלו מהוות חטיבה אחת, הן בהיבט התוכני והן בהיבטים הצורניים והספרותיים.

לאורך העיון בסוגיות אשתמש במספר מתודות ואופני קריאה שאינם זהים ואחידים, ייתכן וסוג עיון כזה יערער מעט את הקוהרנטיות של המהלך שאותו אנסה לזהות בגמרא, אך אני חושב שאופן קריאה מגוון יהיה נאמן יותר לאופן הפעולה של הגמרא, שאינה קוהרנטית גם היא, לא במסקנותיה ולא במתודות שבהם היא משתמשת.

כאמור, עיקר המאמר יעסוק בסוגיות הגמרא עצמן, אך אני סבור שלצורך הבנת המורכבות שבסוגיות יש צורך להקדים ולהציג את המקורות המקראיים ואת המשנה שבה עוסקת הגמרא. המקורות המקראיים העוסקים במשפט ובבתי דין הם רבים ומגוונים, בוודאי אם מתייחסים גם למקורות המופיעים בנביאים ובכתובים, לכן אסקור רק את הפסוקים המופיעים בסוגיות שבהם נעייין, והמתייחסים לנושא המשפט או בית הדין. גם המקורות התנאיים העוסקים בנושאים אלו רבים מספור, ולכן אסקור בקצרה רק את פרק המשניות הראשון. לשאר המקורות התנאיים המופיעים בסוגיות נתייחס במקומם בסוגיה.

---

\* מעין פראפרזה לכותרת הכנס שבו הרצה ז'אק דרידה על יחסי החוק והצדק: "דקונסטרוקציה והאפשרויות של הצדק". בהמשך המאמר נתייחס מעט לחלקים מדבריו בהרצאה זו.  
\*\* אני מודה לאלישיב שרלו על המושג 'עיון רוחבי' המאפשר להציע קריאה רצינית בגמרא, שאינה שטחית, אך עם זאת אינה נדרשת לכל הפרשנים והחוקרים העוסקים בסוגיה.

על אף הגיוון באופני הקריאה והמתודות אתיחס בפרק נפרד לכל סוגיה, ואנסה להציג את הרעיונות והתחושות העולות ממנה בסיום כל פרק. בסיום המאמר אנסה להציג קריאה מאספת של כל הסוגיות.

## פרק ראשון – מקרא ומשנה

**א. א-להים, עמיתך והכהן, היבטים שונים במשפט המקראי**  
נסקור בקצרה את המקורות המקראיים המופיעים בסוגיות שבהם נעסוק, והמתייחסים למשפט או לבית הדין:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר וְגִנֵּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלַם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱ-לֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שָׂה עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֵאמֵר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱ-לֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנִיָּהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱ-לֹהִים יִשְׁלַם שְׁנָיִם לְרֵעֵהוּ!<sup>1</sup>

המקור הנ"ל הוא אחד המקורות המרכזיים בסוגיות שלפנינו, וממנו נלמדות מספר הלכות העוסקות במבנה בית הדין. יחד עם מרכזיותו בסוגיות, יש לשים לב כי התיאור בפסוקים מתייחס למקרה ספציפי של גניבת חפץ או בהמה ממי שניתן לו לשמור עליהם, ולא בתיאור מערכת המשפט כולה. במקרה האמור, השומר ובעל הבית קרבים אל האלוהים על מנת לבדוק האם השומר גנב את מה שניתן לו לשמור עליו, במידה והוא נמצא אשם, הוא משלם פי שניים לבעל החפץ.<sup>2</sup>

כל הפרשנים המסורתיים מבינים את המילה 'א-להים' בפסוקים אלו כדיינים. גם אם נקבל את הפרשנות הזו, לא ניתן להתעלם מכך שכינוי השופט בשם 'א-להים' מציג את בית הדין באור מיוחד, כנציגיו של אלוהים לכל הפחות, וייתכן כי כינוי חריג זה הוא אחד הגורמים למרכזיותם של פסוקים אלה בסוגיות שלפנינו.

לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רִבִּים לְרֵעֵת וְלֹא תִעָנֶה עַל רֵב לְנִטְתֹּת אַחֲרֵי רִבִּים לְהִטֹּת:  
וְדָל לֹא תִהְיֶה בְּרִיבוֹ!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> שמות כב, ו-ח.

<sup>2</sup> הפסוקים הללו לא בהירים כל כך, וניתן להבין אותם גם באופנים אחרים, אך נראה שההסבר שכתבתי מקובל על רוב הפרשנים, ומתקבל על הדעת.

<sup>3</sup> שמות כג, ב-ג.

פסוקים אלה נחשבים מוכרים – מהם לומדים את הכלל לפיו יש לפסוק על פי הרוב – אך ישנן כמה נקודות בפסוקים אלה שאני סבור שראוי להתייחס אליהם:

א. הפסוקים מופיעים בתוך רשימת חוקים, הלכות ומצוות בפרשת משפטים, הנראים כמתייחסים אל כל ישראל – כך לדוגמה, המצווה הבאה ברשימה היא השבת שור או חמור שאבדו. כיוון שכך, לא ברור האם המילים "אחרי רבים להטות" מתייחסות דווקא לדיון בבית הדין או כציווי כללי לכל אדם מישראל.

ב. האמירה "אחרי רבים להטות" נקראת בד"כ כאמירה פוזיטיבית, שמשמעה – יש לנהוג/לפסוק על פי הרוב. אך בפסוק הקודם מופיעה אמירה שלכאורה שונה מאמירה זו – "לא תהיה אחרי רבים לרעת", כלומר, ראשית כל – אין הולכים אחרי הרבים לדבר רע. אם כן, הרוב איננו הקטגוריה היחידה לשיפוט, שכן ישנו גם רע, ויש להיזהר ממנו גם אם הרוב נמצא שם. לפיכך, עלינו לשאול כיצד נוכל לדעת מתי השיפוט שלנו אכן ראוי, היות ואפילו הקטגוריה הברורה מאליו לכאורה – הכרעה עפ"י רוב – איננה מוצבת ע"י הפסוקים כקטגוריה המכרעת היחידה.

ג. ישנן דרכים שונות לנקד ולפסק את הפסוק הזה (וכפועל יוצא גם לפסוק הלכה על פיו) – אופציות פרשניות ודרשניות מופיעות במקורות חז"ל וראוי לתת עליהם את הדעת, אך מפאת קוצר היריעה לא נוכל לעסוק בהם בהרחבה, ולכן רק נעיר שפסוק זה הוא רב משמעי ומשמש כגורם מרכזי בהלכות בית דין.

לֹא תַעֲשׂוּ עוֹל בְּמִשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פָנֶי דָל וְלֹא תִהְדָּר פָּנֵי גְדוֹל בְּצַדֵּק תִּשְׁפֹּט  
עֲמִיתְךָ<sup>4</sup>:

פסוק זה מופיע כחלק מרשימת ציוויים שמיועדת באופן מובהק לכל ישראל. הרשימה נפתחת במילים "דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", הציווי הקודם ברשימה לפסוק הנ"ל הוא "לא תקלל חרש", והציווי הבא אחריו ברשימה הוא "לא תלך רכיל בעמך". לאור זאת, מאוד לא ברור למי מופנה הפסוק הנ"ל. לכאורה נראה כי הוא מדבר על עשיית משפט צדק, אבל אם כן, מדוע הוא מופיע כחלק מרשימה שמופנית באופן מובהק לכל ישראל, ולא מופיע כציווי לזקנים / לשופטים / לכוהנים? גם המילה 'עמיתך' מעלה באופן ברור את האופציה שמי שנדרש לשפוט כאן בצדק הוא כל אדם מישראל. כלומר, כל אדם מישראל יכול ומחויב לשפוט בצדק את עמיתו – זוהי אופציה מפתיעה למערכת משפט שלמעשה אין בה מערכת, אלא כל אדם נדרש להיות שופט, ולעשות זאת בצדק וללא עוול ונשיאת פנים.

<sup>4</sup> ויקרא יט, טו.

מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לְכֶם פְּגַר פְּאֲזָרַח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה' אֶל־לֵהִיכֶם:<sup>5</sup>

לאחר סיפור המקלל וגזר דינו מופעים כמה דיני מוות ודיני נזקים, ובסופם מגיע הפסוק הנ"ל. באופן פשוט, נראה שהפסוק דורש צדק שוויוני. כלומר, כולם נידונים באותו מערכת משפט ועל פי אותם חוקים, בין אם הם גרים ובין אם הם אזרחים. נראה בהמשך באיזה אופן משתמשת הגמרא בפסוק זה.

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֶסְפֶּה לִּי שְׁבָעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעֶתָ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרֵיו וְלִקְחֹתָ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ:<sup>6</sup>

פסוק זה מגיע כתגובה של אלוהים לתלונתו של משה שאינו יכול עוד לשאת את משא העם, וממנו נלמד מספרם של אנשי הסנהדרין. כדאי לשים לב שאותם זקנים שהופכים להיות בית דינו של משה הם כבר זקני העם ושוטריו, כלומר, הם בעלי סמכות שיפוטית והנהגתית מסוימת עוד לפני שמשה לוקח אותם וממנה אותם לשופטים. לפיכך, מערכת המשפט המוצעת כאן היא שזקני העם ושוטריו, בעלי הכבוד והשררה, הם אלה שישמשו כשופטים.

וְשֹׁפְטֵי הָעֵדָה בֵּין הַמִּכָּה וּבֵין גְּאֹל הַדָּם עַל הַמְּשֻׁפְּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילֹה הָעֵדָה אֶת הַרְצִיחַ מִיַּד גְּאֹל הַדָּם וְהִשִּׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וַיֵּשֶׁב בָּהּ עַד מוֹת הַפֶּהַן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ:<sup>7</sup>

היבט נוסף של המשפט מופיע בפסוקים אלה ביחס לגואל הדם ורוצח בשוגג: "העדה" שופטת את הרוצח, ומחליטה האם להציל אותו ולשלוח אותו אל עיר מקלט. מי הם "העדה"? האם הם נציגים מתוך העם? שמא מדובר בזקנים שהזכרנו במקור הקודם? בדרך כלל, בתורה, המילה 'עדה' מתייחסת לעם ישראל. עם זאת, נראה שמתוך הפסוקים דנן עולה אופציה אחרת להבנה של מי זו 'העדה' השופטת. הפרשיה הקודמת לפרשיית ערי המקלט ודיני רוצח בשוגג, מדברת על חלוקת ערים ללויים; לאור זאת, חז"ל פסקו שערי המקלט שייכות ללויים, וערי הלויים משמשות כערי מקלט. אם נצרף לכך את הציווי שגואל הדם יישאר בעיר מקלט עד מות הכהן הגדול, נוכל להציע שהעדה השופטת הם הכוהנים / הלויים, נציגי הא-ל. הרעיון שהכוהנים והלויים משמשים כשופטים וכפוסקים מופיע גם בספר דברים: "וּבָאתָ אֶל הַפְּהָנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הֵהָם וְדַרְשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמְּשֻׁפָּט"<sup>8</sup>. אם כן, ייתכן שיש לנו כאן אופציה

<sup>5</sup> ויקרא כד, כב.

<sup>6</sup> במדבר יא, טז.

<sup>7</sup> שם, כד-כה.

<sup>8</sup> דברים יז, ט.

נוספת למערכת משפט (אולי רעיון דומה הופיע כבר ב"ונקרב בעל הבית אל הא-להים") שבה הכוהנים והלוויים, נציגי הא-ל, הם השופטים את העם.

אם כן, כפי שראינו, קשה לזהות במקרא קריאה למערכת משפטית מסוג מסוים, כלומר, מבין כל הציוויים להקמת מערכת משפט, שתהיה אחראית למשפט צדק ולפתרון בעיות משפטיות, לא עולה תמונה קוהרנטית של מערכת משפט מסוימת והאופן שבו היא עובדת. להפך, ישנן במקרא הצעות שונות ומגוונות למערכות משפט, ולאופנים שבהם הן עובדות. החל ממשפט של אדם פרטי את חברו, דרך מערכת משפט של זקני העם או בית משפט של כוהנים ולוויים, ועד משפט של אלוהים עצמו (או של נציגו הישיר המכונה בשמו).

בעיוננו בסוגיות הגמרא נראה באיזה אופן המקורות השונים הללו עיצבו את הסנהדרין ואת בתי הדין כפי שחז"ל תפסו אותם.

### **ב. עניין של מספרים, מבנה בתי הדין במשנה.**

הפרק הראשון של המשנה במסכת סנהדרין מציע תיאור של מערכת המשפט כפי שהתנאים ראו אותה. הגורם המרכזי במערכת משפט זו, כפי שעולה מפרק המשניות, הוא מספר הדיינים הנדרשים לדון בכל מקרה משפטי. המשנה מתחילה בדינים הנידונים בשלושה, עוברת דרך דינים שלחלק מהדעות נעשים בחמישה או בתשעה, ממשיכה לדינים שנשפטים בעשרים ושלושה, ומסיימת בדינים שנידונים בשבעים / שבעים ואחד. המשנה האחרונה מתארת את הסנהדרין שהייתה, מוסיפה מקורות מהפסוקים למספר הדיינים בסנהדרין קטנה וגדולה, פוסקת מהו אופן השיפוט על פי רוב בכל דין ומסיימת במחלוקת בנוגע למספר תושבי העיר הנדרשים על מנת שהעיר "תהא ראויה לסנהדרין"<sup>9</sup>.

העיקרון המוביל את סדר המשנה איננו סוג המשפט (דיני ממונות, דיני נפשות, טקסים, דיני אישים מיוחדים; על אף שיש קשר בין סוג המשפט למספר הדיינים), אלא דווקא מספר הדיינים. ישנם 'דינים' המופיעים במשנה שהם אינם 'משפט' במובנו הקלאסי, אלא יותר טקסים ומצוות כמו סמיכת זקנים, עריפת עגלה, נטע רבעי ומעשר שני, והחלטות דיפלומטיות כמו יציאה למלחמה. הם משובצים במקומם במשנה לפי מספר הדיינים (או הזקנים) הנדרשים לשם ביצוע אירועים אלו.

נקודה מעניינת נוספת בהקשר העיסוק במספר הדיינים במשנה הוא הבדל הניסוח בין דינים שנידונים בשלושה ובעשרים ושלושה לדינים שנידונים בשבעים ואחד. בעוד בבתי הדין הראשונים הניסוח הוא פוזיטיבי: "דיני ממונות בשלושה גזלות וחבלות בשלושה

<sup>9</sup> משנה מסכת סנהדרין, פרק א, ו.

וכו' <sup>10</sup> וכן "דיני נפשות בעשרים ושלושה, הרובע והנרבע בעשרים ושלושה וכו' <sup>11</sup>, בסנהדרין גדולה הניסוח הוא נגטיבי: "אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" <sup>12</sup>. ייתכן והגורם לכך הוא אי קיומה של סנהדרין גדולה בזמן חתימתו של פרק זה (כפי שעולה מהניסוח: "סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד וכו'"). ולפיכך, בעוד שאר כל הדינים יכולים להתממש ולכן נפסק בכמה דיינים לעשותם, הדינים שנידונים בסנהדרין גדולה אינם יכולים להתממש ולכן נפסק שלא לעשותם אלא אם יש בית דין של שבעים ואחד.

מדוע דווקא מספר הדיינים הוא זה שמוביל את פרק המשניות הראשון במסכת סנהדרין? מדוע לא לעסוק בעקרונות שיפוטיים בסיסיים או בתפקידים השונים שיש לכל בית דין?

תופעת ה'מספור' במשניות פתיחה של מסכתות היא תופעה די נפוצה – כרבע מהמסכתות בש"ס פותחות במשנה 'ספורה'. בירושלמי<sup>13</sup> מובאים דברי רבי אבהו: "כתיב: 'משפחת סופרים יושבי יעבץ', מה תלמוד לומר סופרים אלא שעשו את התורה ספורות ספורות", ומצורת למימרה זו רשימה של דוגמאות למשניות פתיחה של מסכתות הפותחות במספרים. אם כן, תופעת המספור במשניות פתיחה היא תופעה נפוצה המזוהה עם סופרי בית שני. בעקבות זאת, ובגלל מספר מאפיינים נוספים מזהה משה וויס במאמרו "משניות 'ספורות' בראש מסכת" את המשניות הללו כמשניות קדומות. כלומר, המספור הינו צורת ארגון קדומה של התורה וההלכה, ונראה שהיא תורמת לעיצוב הלכה מסודרת ומאורגנת.

על אף שהמספור בפרק המשניות שבו אנו עוסקים אינו זהה לצורת המספור בשאר משניות הפתיחה, ועל אף שזהו פרק פתיחה ולא משנת פתיחה, נראה שעדיין אפשר לטעון שהעיקרון המספרי מצליח לאחד מתחתיו את כל צורות התפקוד הללו לתוך מערכת מוסדרת אחת, יחד עם עיסוק בצורות שונות של תפקוד בתי הדין – טקסים, דינים משפטיים, קיום מצוות ועוד. הסדר המספרי מבליט את הסדר המערכתי של בית הדין תוך טשטוש של השונות התפקודית שלו. לעניות דעתי, ארגון מערכתי זה עומד בניגוד מסוים לריבוי האופציות המשפטיות העולות מפסוקי התורה.

<sup>10</sup> שם, שם, א.

<sup>11</sup> שם, שם, ד.

<sup>12</sup> שם, שם, ה.

<sup>13</sup> שקלים, פרק ה, הל' א.

## פרק שני – דקונסטרוקציה של בית הדין

### פתיחה לסוגיות הגמרא

בשבעת הדפים הראשונים, הגמרא<sup>14</sup> עוסקת לכאורה רק במשפט הראשון של המשנה: "דיני ממונות – בשלשה, גזילות וחבלות – בשלשה, נזק וחצי נזק, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה – בשלשה". נראה שהעיסוק בעקרון הדין בשלושה מהווה פתח לדיונים רחבים יותר באופיו של בית הדין ותוקפו. הגמרא עוסקת בדיונים על החיוב במומחים, מספר הדיינים הנדרש, אם למסורת ואם למקרא, דיין יחיד, פשרה ועוד דיונים העוסקים בסוגיות מרכזיות ביחס למשפט. גם סוגיות שנראות לכאורה שוליות, או לא קשורות למשנה או לנושא הסנהדרין – נידונות בסוגיות אלו, משתלבות בדיון ומעצבות אותו. בעיוננו נעסוק בסוגיות מהמשנה הראשונה, עד הסוגיה העוסקת בביצוע ובפשרה. לסוגיית פשרה לא נכנס על אף שהיא קשורה לדיונים הקודמים לה, מכיוון שניתן לראות את הסוגיות הקודמות לה כחטיבה אחת, גם ברמה הספרותית וגם ברמה התוכנית. ברמה התוכנית, שבע הסוגיות הקודמות לסוגיות פשרה עוסקות בעיקר באופן שבו ניתן לדון דיני ממונות: מספר הדיינים, המקורות שמהם נלמד מספר זה, היותם מומחים או הדיוטות, וקריטריונים שעל פיהם ניתן להיות דיין. ברמה הספרותית, הסוגיה האחרונה בשבע הסוגיות הללו עוסקת בשתי שאלות שעלו כבר בסוגיה הראשונה וכך תוחמת את כל הסוגיות שבתווך לכדי חטיבה ספרותית אחת.

### א. פשט, פרשנות ופרשנות יתר, עמי הארץ, הדיוטות ומומחים

אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו?<sup>15</sup>

בשאלה זו פותחת הגמרא את מסכת סנהדרין, שאלת היחס בין דיני ממונות לגזילות וחבלות. השאלה המתבקשת בדבר המקור לשלושה דיינים נדחית לסוגיות הבאות. דרך שאלה זו הגמרא פותחת במהלך מבריק בו היא בוחנת ומפרקת את דעתו של רבי אבהו עד שהמהלך מוביל לדעת רבא, לבסוף מוצגת דעת רב אחא בריה דרב איקא והיחס בין דעתו לדעת רבא.

לצורך העיון בסוגיה זו נשתמש בשתי מתודות – ריבוד הסוגיה, וחלוקה לקטעים.

<sup>14</sup> החל מדף ב ע"ב, ועד דף ח ע"א.

<sup>15</sup> בבלי סנהדרין, דף ב, ע"א.

## א. ריבוד

אם 'ננפה' מהסוגיה את המהלכים של הסתמא דגמרא<sup>16</sup>, נותר עם שלוש מימרות אמוראיות<sup>17</sup>, והסוגיה האמוראית תוכל להראות כך:

אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו?

אמר רבי אבהו: מה הן קתני;

אמר רבא: תרתי קתני, משום דרבי חנינא.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: מדאורייתא חד נמי כשר, שנאמר (ויקרא

יט) בצדק תשפט עמיתך

אלא משום יושבי קרנות<sup>18</sup>.

יש לציין שדעתו של רב אחא לא מתייחסת לשאלת הפתיחה של הסוגיה ולכן ייתכן שגם הצבתה כאן היא עריכה סתמאית ולא חלק מהסוגיה ה'מקורית'.

אם כן, לפנינו שאלה מתבקשת ביחס למשנה ושתי אופציות פרשניות לכך. המשנה פותחת במשפט "דיני ממונות בשלושה, גזלות וחבלות בשלושה" ויש לשאול, האם גזלות וחבלות אינם דיני ממונות? רבי אבהו מציע שאכן גזלות וחבלות הן דיני ממונות, והמשנה שונה אותן כפירוט או הסבר לכלל "דיני ממונות בשלושה". לעומתו, מציע רבא כי מדובר בשני נושאים שונים, ולגבי כל אחד מהם (דיני ממונות, גזלות וחבלות) המשנה קובעת שיש לדון אותם בשלושה.

לכאורה סוגיה פשוטה, אלא שהסתמא בוחרת לבצע בדבריו של רבי אבהו פרשנות 'בעצימות גבוהה' עד כדי 'פירוק' של דעתו שמוכילה בהכרח לבחירה בדעתו של רבא. כפי שנראה, זו איננה דחייה של דעתו בעקבות סברא או מקור סותר, אלא פרשנות יתר שלה. להלן אתאר בקצרה את מהלכה האקטיבי של הגמרא:

רבי אבהו טוען שברקע של המשנה עומד המשפט "מה הן דיני ממונות – גזלות וחבלות". כלומר, המשפט השני במשנה בא לפרט ולדייק את משפט הפתיחה. משמע מדבריו שיש היבטים שלכאורה היו אמורים להכלל תחת הקטגוריה 'דיני ממונות' והמשנה בחרה שלא

<sup>16</sup> ה'סתמא' הוא שם המתייחס לכלל הקטעים בתלמוד, כגון, קושיות, תירוצים, ביאורים והערות לדברי אמורא או משנה, הנזכרים ללא שם אומרם. קטעים אלו מיוחסים, לפי חלק מהחוקרים, לסתמאים, תלמידי חכמים שחיו לאחר תקופת האמוראים וערכו וביארו את הדיונים האמוראיים.

<sup>17</sup> המימרות האמוראיות הנוספות המופיעות בסוגיה מובאות כחלק מהמהלך הפרשני של הסתמא ולא מתייחסות לשאלה העומדת בבסיס הסוגיה.

<sup>18</sup> בבלי סנהדרין, ב ע"א (בדילוגים)



לכלול אותם<sup>19</sup>, אלא לדייק שדווקא גזלות וחבלות הן דיני ממונות. במילים אחרות, אם נאמר שהמשמעות של דיני ממונות היא גזלות וחבלות, משמע שדיני ממונות אינם משהו אחר. דבר זה משאיר לגמרא חופש פרשני מסוים בזיהוי אותו 'משהו אחר'. הגמרא מזהה שארית זו עם 'הודאות והלוואות' (מה שיתחבר מאוחר יותר עם הפטור של רבי חנינא ממומחים).

מהחלוקה הזו נובע גם שיש הבדל בדין ההלכתי בין גזלות וחבלות להודאות והלוואות (שאם לא כן לא היה צורך להפריד ביניהם). בעזרת מימרא אחרת של רבי אבהו, הגמרא פוסלת את האפשרות שההבדל הוא בחיוב של שלושה דיינים ועוברת לאפשרות שההבדל נעוץ בחיוב של מומחים.

מכיוון שהחיוב של שלושה דיינים שזור בחיוב של שלושה מומחים (שניהם נלמדים מאותם פסוקים בלימוד 'עירוב פרשיות'<sup>20</sup>) יש צורך במקור אחר לפטור משלושה מומחים. פטור דומה (פטור מדרישה וחקירה) נעשה ע"י רבי חנינא כדי שלא לנעול דלת בפני לוויים<sup>21</sup>. אבל דברי רבי חנינא מתייחסים לדיני ממונות בכלל, מה שמכריח לזהות את הודאות והלוואות עם דיני ממונות ובעצם לקרוא את המשנה כך: "דיני ממונות בשלשה הדיוטות, גזילות וחבלות בשלשה מומחין", זו כבר לא דעתו של רבי אבהו, שהרי הוא סבר שגזלות וחבלות הן פירוט או הסבר של דיני ממונות. בעקבות כך הגמרא "נאלצת" לפנות לדעת רבא שסובר "תרת קתני".

במילים אחרות, הגמרא קוראת בזהירות את דברי רבי אבהו ומזהה את הנקודות שבהם הדעה שלו מערערת את מובנה הפשוט של המשנה (בין אם זה ב'שארית' שהוא משאיר בכך שהוא מציע לפרש "מה הן", ובין אם זה בפסיקה אחרת שלו שסותרת לכאורה את דעתו כאן), ומתוך נקודות אלו היא דורשת את דבריו עד שמתוכם היא מגיעה למסקנה לדברי רבא.

<sup>19</sup> כדאי לשים לב שבטענה זו מובלעת דחייה של האופציה ש"מה הן" מתייחס לכל שאר הקטגוריות שבאות לאחר דיני ממונות ואז מדובר בפירוט ולא דווקא בדיוק. למרות זאת נוכל לטעון שבכל פירוט ישנה דחייה של אופציות מסוימות שיכלו להיכנס תחת הקטגוריה הראשית, שאם לא כן לא היה צורך בפירוט.

<sup>20</sup> 'עירוב פרשיות' היא דרשה הטוענת שמילים המופיעים בפרשיה אחת ("אשר יאמר כי הוא זה" שמות, כב, ח) מתייחסות לפרשיה אחרת (פרשית לווא) ולפיכך הדרישה למומחים (הנלמדת מ"א-להים" בפרשיה הראשונה) מתייחסת גם לדיני הלוואה. ראה בבלי בבא קמא, קז ע"א וכן רש"י בסוגייתנו, ד"ה "אי קסבר עירוב פרשיות כתיב כאן".

<sup>21</sup> הגמרא מוסיפה שאלה נוספת, אליה נחזור בהמשך – האם בכך שאנו מתירים הדיוטות אנו פוטרם אותם משלום? ומתוצאת שאם נעשה כך אז כל שכן שתנעל דלת בפני הלוויין. בנוסף, כדאי לציין שבדבריו מתייחס רבי חנינא לדיני ממונות אל מול דיני נפשות, ולא בהודאות והלוואות אל מול גזלות וחבלות.

דקונסטרוקציה זו משפיעה בשני כיוונים על הדעות הבסיסיות של הסוגיה. ראשית, היא אינה מאפשרת לדעתו של רבי אבהו להתקבל, אך גם לא דוחה אותה לחלוטין, כך שהיא נשארת כ'רוח רפאים' בתוך דעתו של רבא. שנית, בכך שהיא מטרימה את דעתו של רבא, היא מציגה את דעתו ככזו המזהה בין דיני ממונות להודאות והלוואות ופוסקת שהם נידונים בשלושה הדיוטות.

### ב. חלוקה

ניתן לחלק את הסוגיה לארבעה חלקים, מתוכם יעלו אופציות שונות ביחס לאופיו של בית הדין בכל חלק.

בחלק הראשון<sup>22</sup> מוצגת דעתו של רבי אבהו. הגמרא מדייקת מדבריו שדעתו באה לשלול את האופציה שהודאות והלוואות הם בכלל דיני ממונות, ומוסבר הצורך לכתוב גם דיני ממונות וגם גזלות וחבלות (שהרי לכאורה לפי דבריו מדובר בנושאים זהים).

בחלק השני<sup>23</sup> דנה הגמרא במשמעות והשלכות ההבדל בין דיני ממונות להודאות והלוואות, מובא החיוב בשם רבי אבהו לדון בשלושה ומוצע הפתרון שההבדל הוא בפטור מלדון ע"י מומחים. לאחר דיון בנוגע לדעתו של רבי אבהו לגבי דרשת 'עירוב פרשיות' מכריעה הגמרא כי ישנו 'עירוב פרשיות', וכי הפטור ממומחים נובע מברייתא של רבי חנינא.

בחלק השלישי<sup>24</sup>, מובאת ברייתא בשם רבי חנינא הפוטר דרישה וחקירה בדיני ממונות כדי שלא לנעול דלת בפני לוויים. הגמרא שואלת לגבי השלכות הדין במקרה של טעות, ומקשה שתי קושיות על היחס בין ברייתא זו לבין דברי רבי אבהו ומגיעה למסקנה שיש להבין המשנה כדעת רבא: "תרתיה קתני". כלומר, דיני ממונות בשלושה הדיוטות, גזלות וחבלות בשלושה מומחים.

בחלק הרביעי<sup>25</sup> מובאת מימרת רב אחא בריה דרב איקא, שעל פיה מדאורייתא מותר גם לאדם אחד לדון, וצורך בשלושה נובע מקיומם של יושבי הקרנות. שוב חוזרת השאלה בנוגע לפטור במקרה של טעות. לבסוף הגמרא מסכמת שההבדל בין דעת רב אחא לדברי רבא הוא ביחס לדברי שמואל: "שניים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף". נתייחס לשני מאפיינים העוברים שינוי בכל חלק מחלקי הסוגיה: זהות הדיינים, והמקור המקראי לזהות זו.

<sup>22</sup> מ"אמר רבי אבהו" עד "תנא... אבל הודאות והלוואות לא".

<sup>23</sup> מ"ולמאי אילימא דלא בעינן שלושה" עד "משום רבי חנינא".

<sup>24</sup> מ"דאמר רבי חנינא" עד "תרתיה קתני משום רבי חנינא".

<sup>25</sup> מ"רב אחא בריה דרב איקא אמר" עד "אית ליה דשמואל".

בחלק הראשון מובא החיוב בשלושה דיינים כנלמד מהפסוק "ונקרב בעל הבית אל הא-להים". לפיכך, הדיין בחלק זה הוא לכאורה א-לוהים, או נציגו.

בחלק השני הדיינים מכונים 'מומחין', והמקור לחיוב בדיינים אלו הוא 'עירוב פרשיות'. זוהי דרשה מורכבת, ומכאן הקרבה בינה לבין מושג המומחים (מעין הטענה שיש להיות מומחה כדי לדרוש דרשה זו).

בחלק השלישי הדיינים מותרים להיות הדיוטות, והמקור המקראי המופיע בדברי רבי חנינא, שעליהם מסתמכת הגמרא בהיתר זה, הוא הפסוק "משפט אחד יהיה לכם".

בחלק הרביעי טוען רב אחא בריה דב איקא שבגלל שהדיינים ההדיוטות עשויים להיות יושבי קרנות יש צורך בשלושה, אבל מדאורייתא היה מספיק דיין (הדיוט) אחד. המקור לדעתו הוא הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך".

כפי שראינו בפרק הראשון, פסוקי התורה אינם מעצבים מבנה אחיד של בית דין ומשפט. ריבוי האופציות המשפטיות העולה מהפסוקים מתבטא בסוגיה זו בחלקיה השונים ובדעות השונות המובאות בה (ניתן לזהות כל חלק עם דמות אחרת: רבי אבהו, רבי חנינא, רבא ורב אחא).

בנוסף, נראה שבמבנה הסוגיה ישנה ירידה הדרגתית באופיו של הדיין ובמספר הדיינים. בעוד שבחלק הראשון עיקרון שלושת הדיינים מוזכר כעקרון מובן מאליו, בחלק השני כבר עולה סברא שבדיני הודאות והלוואות אין חיוב בשלושה, ובחלק הרביעי כבר מובאת אופציה ששני דיינים שדנו דיניהם דין, ומוצגת הדעה שמדאורייתא כלל אין צורך בשלושה דיינים ומספיק אחד. נראה שמהלך זה מציע ריכוך הדרגתי באופיו של בית הדין: הן ברמת בקיאות הדיינים ומומחיותם בכך שבתחילה מותרים הדיוטות ולבסוף מותרים גם יושבי קרנות, והן באופי הדין, המתבטא בהופעת הפטור מדרישה וחקירה בדיני ממונות, לאחריו בהופעת הפטור ממומחים, ולבסוף גם במספר הדיינים הנדרש.

יותר מכך, המניעים לקביעה בדבר מספר הדיינים משתנים והופכים להיות פרגמטיים ומציאותיים יותר ויותר לאורך הסוגיה. בעוד בחלקים הראשונים החיוב בשלושה דיינים ובהיותם מומחים נבע מפסוקי התורה ודרישתם, הרי שבשני החלקים האחרונים הותרו הדיינים להיות הדיוטות על מנת שלא לנעול דלת בפני לוויים, והחיוב בשלושה (לדעת רב אחא) נובע מריבוי יושבי קרנות. עם זאת, יש לשים לב לגורם אחד שכמעט ולא משתנה בכל הדעות המובאות בסוגיה, והוא – ההלכה: לבסוף, לכל הדעות, דיני ממונות נידונים בשלושה הדיוטות. אם כן, מה הטעם בכל השינויים והמחלוקות לאורך הסוגיה? בשלב זה אציע שהגמרא מנסה לעצב הלכה זהה על אף שהיסודות שעליהם היא מתבססת שונים וסותרים. הגמרא עושה זאת מתוך מודעות מלאה, מכיוון שהיא אינה דוחה באופן ישיר אף אחת מהדעות, לפיכך, הסוגיה ערוכה באופן שמשמר את כל הדעות עם הסתירות ביניהן, אך לבסוף פסק ההלכה זהה כמעט לחלוטין.

לסיכום, הסוגיה הראשונה מציגה מהלך מורכב של פרשנות יתר בדברי רבי אבהו עד כדי זיהוים והחלפתם בדברי רבא ולבסוף מציגה את דעתו החולקת של רב אחא בריה דרב איקא בנוגע למספר הדיינים המחויב מדאורייתא. זאת כאשר לאורך הסוגיה, דמות הדיינים ואופיו של הדין משתנה במהלך הדרגתי של ריכוך והקלה שבסופו ישנה הלכה זהה לכל הדעות, אך מתחתיה רוחשות דעות שונות, מקורות מקראיים שונים ומניעים שונים לפסיקת הלכה זו.

נקודה נוספת שראוי לשים לב אליה בשלב זה, אך הגמרא לא תעסוק בה עד לאחר סוגיית 'מומחה דן יחידי', היא הסתירה המובהקת בין דברי רבי אבהו בתחילת הסוגיה לדברי שמואל בסופה. בתחילת הסוגיה מביאה הסתמא מימרא של רבי אבהו (כדי לשלול את האופציה שהוא מקל במספר הדיינים): "אמר רבי אבהו, שנים שדנו דיני ממונות – לדברי הכל אין דיניהם דין" ואילו בסוף הסוגיה מובאת דעתו של שמואל (כהבדל ההלכתי בין דעת רבא לדעת רב אחא בריה דרב איקא): "אמר שמואל: שנים שדנו – דיניהן דין, אלא שנקראו בית דין חצוף" יש לשים לב שזוהי אינה מחלוקת אלא סתירה, שהרי רבי אבהו סובר שלכולי עלמא שנים שדנו אין דיניהם דין, כלומר לדעתו אין מחלוקת בדבר הזה. והנה בסוף הסוגיה מוצגת דעתו של שמואל, שחולקת בדבר הזה. נעסוק בשאלה זו כשהגמרא תגיע לעסוק בה, רק נעיר שעצם היותו של העיסוק לאחר כמה סוגיות בשאלה העולה בסוגיית הפתיחה חותם ברמה הספרותית את הסוגיות הללו לכדי חטיבה אחת.

### ב. סוגיה שנייה – הערה מתודית, צורת חשיבה אחרת.

לכאורה עפ"י הציטוט הנתון בתחילת הסוגיה, נראה שהגמרא ממשיכה לעסוק בהמשך המשנה<sup>26</sup>, אך כפי שנראה, מיד לאחר דיון קצר היא תחזור לדון בעקרון החיוב בשלושה דיינים. אם כן, מה מקומה של סוגיה קצרה זו בהקשר של שאר הסוגיות?

בתחילת סוגיה זו הגמרא שואלת "נזק היינו חבלות" – כלומר, האם הקטגוריה השנייה (=גזילות וחבלות/נזק) לא נכללת כבר בראשונה (=דיני ממונות/חבלות). תמיהה זו דומה לשאלת הפתיחה של הסוגיה הראשונה, אך התשובה שמציעה הגמרא, לעומת זאת, שונה לחלוטין מהאופציות שעלו בסוגיה הקודמת. בסוגיה זו הגמרא אינה מציעה שניק וחצי נזק הם פירוט או הסבר של גזלות וחבלות (בדומה לדעת רבי אבהו בסוגיה הקודמת), וגם לא שמדובר בשני דברים שונים (בדומה לדעת רבא).

במקום זאת, הגמרא מתרצת שמכיוון שהמשנה רצתה לשנות חצי נזק היא שנתה גם נזק שלם, למרות שניק שלם שייך לדיני חבלות (שכבר הוזכרו בתחילת המשנה). הגמרא מקשה וטוענת שגם חצי נזק בכלל דיני חבלות, ומתרצת שיש הבדל ביניהם, מכיוון שחבלות וניק שייכים לדיינים של החזר ממון, ואילו חצי נזק אינו אלא קנס. אם כן, שואלת

<sup>26</sup> "נזק וחצי נזק וכו' " בבלי סנהדרין, ג ע"א.

הגמרא, מה יאמרו אלו שאינם סוברים שתשלום חצי הנזק הוא קנס? ומתוצאת: המשנה באה לשנות תשלומי כפל ותשלומי ארבע וחמישה שהם "ממון שאינו משתלם בראש", כלומר תשלום ששונה מהקרן, מהערך של הדבר שנגנב או נפגע. ולכן שנתה גם חצי נזק, שגם הוא אינו "משתלם בראש", ומתוך כך שנתה גם נזק שבד"כ מופיע יחד עם חצי נזק.

מה שמעניין בסוגיה שלנו זה העובדה שהגמרא שואלת שאלה כמעט זהה לשאלה בסוגיית הפתיחה, ולא רק שהיא מציעה תשובות שונות מהתשובות שעלו בסוגיה הנ"ל, אלא גם האופן שבו היא נגשת לשאלה שונה לחלוטין מהאופן שבו היא נגשה לשאלה בסוגיית הפתיחה:

א. בסוגיה הראשונה, הגמרא התייחסה ברצינות גמורה לכל מילה שנכתבה במשנה, ודרשה להבין מדוע נכתב גם דיני ממונות וגם גזלות וחבלות ("וצריכא וכו'"<sup>27</sup>). כאשר ההבנה לא הסתדרה לחלוטין בדברי רבי אבהו, כלומר לא נמצא הסבר מניח את הדעת לקיומה של כל מילה במשנה ("שלושה שלושה למה לי"), היא פנתה לדעת רבא. לעומת זאת, בסוגיה זו טוענת הגמרא שכמעט שום מילה לא הכרחית, אלא באה כדרך אגב.

ב. ה'כיוון' של ההסבר בכל סוגיה שונה. בעוד ההסבר הראשון שמוכא בסוגיית הפתיחה תולה את "גזלות וחבלות" במילים שבאו לפנייהם – "דיני ממונות", הרי שבסוגיה זו כל מילה מגיעה כדרך אגב של המילה **שלאחריה**.

ג. שינוי מתמשך של הסברא. בסוגיה זו הגמרא מציעה תירוץ, דוחה אותו, מרחיבה את התירוץ ושוב דוחה ושוב מרחיבה את התירוץ. במילים אחרות, יש תחושה של חוסר מחויבות לתירוץ<sup>28</sup> המוצע, הוא אינו הכרחי ואינו מקובע וניתן לשנות אותו בהתאם לשאלות שיצוצו בהמשך, מעין זרימה פרשנית. לעומת זאת, בסוגיית הפתיחה, בפרשנות לדברי רבי אבהו, הגמרא מנסה לפתור מראש כל בעיה פרשנית שתצוץ, כמו בהסבר מדוע יש צורך לכתוב גם דיני "ממונות" וגם "גזלות וחבלות" וכמו בהסבר באיזה נקודה יש הבדל בין דיני ממונות לבין הודאות והלוואות. כאשר עולה קושיה הגמרא לא מציעה וריאציה אחרת של אותה סברא, אלא נשארת באותו קו פרשני, וכשזה נכשל היא עוברת לדעת רבא.

אם כן, דווקא כיוון ששאלת הפתיחה בסוגיה זו כמעט זהה לשאלת הפתיחה של הסוגיה הקודמת, אך מנגד, אופי התירוצים שונה לחלוטין בשני הסוגיות, ניתן להציע כי סוגיה זו מעלה אופציה למתודה פרשנית אחרת, קלילה יותר, זורמת יותר, המתייחסת באופן פחות 'כבד' למילים שבמשנה. למעשה, הסוגיה מציעה לקורא לחשוב על הטקסט של המשנה בצורה נסיבתית יותר, ועקרונית פחות. צורת חשיבה כזו אולי תערער על דחיית

<sup>27</sup> "וצריכא" עד "מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו" ב ע"ב – דיון בהכרח לכתוב גם דיני ממונות וגם גזלות וחבלות לאור דעתו של רבי אבהו

<sup>28</sup> עצם הצורה של ה'תירוץ' היא צורה לא מחייבת, בשונה מהצורה הפרשנית שבסוגיה הקודמת.

דעת רבי אבהו, ואולי תפתח אופציות לתשובות אחרות לשאלת הפתיחה, שאולי יערערו גם על הפסיקות ההלכתיות הנובעות מסוגיית הפתיחה. הגמרא לא ממשיכה בכיוונים אלו, אלא רק משאירה את הסוגיה הזו כמעין רפלקסיה על הסוגיה הראשונה, תזכורת שהפרשנות לא חייבת להראות ככה, אפשר לחשוב אחרת על הדברים.

### ג. בעל הבית או א-להים, דיון במקור לחיוב שלושה דינים

לאחר שתי הסוגיות הנ"ל, פותחת הגמרא, וב-'איחור קל', את נושא החיוב בשלושה דינים, ומקורו. באיחור, מכיוון שזהו נושא שקודם לנושאים שנידונו, ומשתי בחינות: הן מבחינת סדר הדברים במשנה, והן מבחינת העובדה שהנושאים שנידונו מניחים עד עתה את העיקרון הזה כמובן מאליו, או לכל הפחות כאופציה ידועה<sup>29</sup>. גם סוגיית הפתיחה, המזכירה את המקור המקראי לחיוב זה, מזכירה זאת רק כבדרך אגב. לכאורה, ניתן היה לצפות שדווקא סוגיה זו תפתח את המסכת, ועל כן יש לשאול מדוע נערכה כך הגמרא. הצעתי היא שהגמרא העדיפה לפתוח בסוגיית הפתיחה המכילה בתוכה ריבוי אופציות בנוגע למקור חיוב שלושה דינים, ורק אח"כ לדון בדקדוק באופציה המרכזית העולה מסוגיה זו.

נעבור לדיון בסוגיה. בסיס הסוגיה הוא מחלוקת תנאית בין רבי יאשיה לרבי יונתן:

תנו רבנן: "ונקרב בעל הבית אל הא-להים" (שמות כב, ז) – הרי כאן אחד, "עד הא-להים יבא דבר שניהם" (שם, ח) – הרי כאן שנים, "אשר ירשיען א-להים" (שם, ח) – הרי כאן שלשה, דברי רבי יאשיה.  
 רבי יונתן אומר: ראשון תחילה נאמר, ואין דורשין תחילות, אלא: "עד הא-להים יבא דבר שניהם" – הרי כאן אחד, "אשר ירשיען א-להים" – הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלשה<sup>30</sup>.

לכאורה המחלוקת די ברורה: שני התנאים לומדים מאותם פסוקים את החיוב בשלושה דינים, אך בצורה שונה. לדעת רבי יאשיה, החיוב בשלושה דינים נלמד מכך שמוזכר בפסוקים אלו שלוש פעמים 'א-לוהים' ואילו רבי יונתן סובר שאת הפעם הראשונה אין לספור כי "אין דורשים תחילות", ואת הדיין השלישי מוסיפים בגלל האיסור שיהיה בית דין שקול.

<sup>29</sup> החיוב לדון בשלושה מופיע מיד בפתיחת המשנה – "דיני ממונות בשלושה" לפני שמופעים גזלות וחבלות, נזק וחצי נזק וכו'.

<sup>30</sup> בבלי סנהדרין, ג ע"ב.

בתחילה מציעה הגמרא שבסיס המחלוקת הוא האם 'דורשים תחילות' או לא. לכאורה הצעה די פשוטה, מכיוון שרבי יונתן אומר בפרוש שאי אפשר ללמוד מהאזכור הראשון של המילה "א-להים" כי 'אין דורשים תחילות'.

באופן מפתיע, הגמרא דוחה את ההצעה הזו וקובעת "לא, דכולי עלמא אין דורשים תחילות" ומיד מסבירה מה יאמר רבי יאשיה כדי להסביר מדוע הוא דווקא כן דורש תחילות במקרה זה – התורה הייתה יכולה לכתוב שופט, ומכיוון שנכתב דווקא 'אלוהים' – לומדים מכך למניין הדיינים<sup>31</sup>. את רבי יונתן פוטרת הגמרא מסברא זו בעזרת תשובה תמוהה – "לישנא דעלמא נקט"<sup>32</sup>, ולפיכך אין ללמוד מכך למניין הדיינים. הגמרא מוסיפה (בשם רבי יונתן) דוגמא תמוהה עוד יותר לכך שזהו לשון העולם: "כדאמרי אינשי, מאן דאית ליה דינא, ליקרב לגבי דינא"<sup>33</sup>, הקשר לפסוק נמצא במילה 'ליקרב' שנמצאת גם בפסוק "ונקרב בעל הבית וכו'", אבל כפי שניתן לראות באופן ברור, אנשים לא אומרים "א-לוהים" כאשר הם מדברים על דיין, ולא ברור כיצד הפתגם שאומרים האנשים מראה שזה לשון העולם (המילה 'א-להים' ביחס לדיין). יותר מכך, נראה שאפשר היה לחזק בעזרת משפט זה את פרשנות הגמרא לדעת רבי יאשיה.

לאחר שהגמרא 'פתרה' את הדיון בשורש המחלוקת של רבי יאשיה ורבי יונתן, היא שואלת האם רבי יאשיה אינו סובר שעקרון 'בית דין נוטה' קיים. את השאלה היא מחזקת באמצעות ברייתא בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שמסקנתה: "התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה". לכאורה, לא ברור על סמך מה הגמרא מסיקה שרבי יאשיה אינו סובר 'בית דין נוטה'; הרי כל שעשה רבי יאשיה הוא ללמוד את החיוב בשלושה דיינים באופן אחר, ומבלי להזדקק לעקרון זה. אבל מה שמאפשר לגמרא לשאול שאלה זו הוא המהלך הקודם, בו הגמרא וויתרה על המונח "אין דורשים תחילות" כשורש המחלוקת, וממילא האופציה השנייה שעולה בדבריו של רבי יונתן היא "ואין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד".

הגמרא ממשיכה באותו קו ומציעה שרבי יאשיה סובר כרבי יהודה, שכבר מצינו שלדעתו יש בית דין שאינו נוטה – סנהדרין של שבעים. הגמרא מקשה: אמנם מצאנו דעה כזו (שיש בית דין שאינו נוטה) לגבי סנהדרין גדולה, אבל אין דעה כזו לגבי שאר בתי הדין. הגמרא מוסיפה להקשות מדברי רבי יהודה במקום אחר, שמהם משמע שלדעתו אכן 'אין בית דין שקול'<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> כדאי לשים לב שבמהלך זה הגמרא מבליעה את ההנחה שא-להים בפסוקים אלו משמעותו שופט, שכן הנחה זו לא הכרחית במחלוקת התנאית, שכן שניהם עוסקים בדרשה ולא בפשט הפסוקים.

<sup>32</sup> תרגום: בלשון העולם השתמש (הפסוק).

<sup>33</sup> תרגום: כמו שאומרים אנשים, מי שיש לו דיין, שיקרב אל הדיין.

<sup>34</sup> "והתנן: סמיכת זקנים ועריפת עגלה - בשלשה, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר: בחמשה. ואמרינן: מאי טעמא דרבי יהודה - (ויקרא ד) וסמכו - שנים, זקני שנים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד

בשלב זה הגמרא מהפכת את הסימן שאלה לסימן קריאה ואומרת, שאכן דעת רבי יאשיה (כפי שהגמרא הציגה אותה) עדיפה על דעת רבי יהודה, מכיוון שהוא עקבי ובכלל בתי הדין הוא סובר שאין חיוב לבית דין נוטה.

אם כן, בשלב הראשון הגמרא הסירה מדברי רבי יונתן את העיקרון של 'אין דורשים תחילות' כעיקרון מרכזי למחלוקת, ובשלב השני העצימה את הרעיון (הלכאורה משני בדברי רבי יונתן) של 'אין בית דין שקול' והעמידה את רבי יאשיה כאנטי-תזה גמורה לסברה זו (על אף שגם הוא מחייב שלושה דיינים, כלומר בית דין שאינו שקול, אבל הגמרא 'מתעלמת' מכך). לבסוף, בחלק האחרון, שואלת הגמרא: אם כן, מה לומד רבי יאשיה מהפסוק "לנטת אחרי רבים להטות"? עונה הגמרא, שהוא מחייב עקרון זה בדיני נפשות. אם כן, כיצד יתייחס למשנה שכותבת בפירוש שבדיני ממונות מכריעים על פי רוב? אופציה אחת תהיה שרבי יאשיה חולק על משנה זו. אבל באופן מפתיע, הגמרא מציעה שייכתן ורבי יאשיה אינו חולק על משנה זו, ולבסוף, להלכה, הוא לומד בקל וחומר מדיני נפשות לדיני ממונות, שגם בהם יש חיוב לפסוק לפי הרוב<sup>35</sup>.

קריאתה של הגמרא את מחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן היא 'א-לוגוצנטרית' (שאינה מתמקדת בלוגוס, בעקרון ובהגיון המרכזי), מכיוון שהיא דוחה את אמירתו המפורשת של רבי יונתן, ביחס לבסיס המחלוקת שלו עם רבי יאשיה, ש'אין דורשים תחילות', ומתמקדת באמירה הנראית שולית יותר ש'אין בית דין שקול'. ביחס לאמירה האחרונה הגמרא מבססת את דעתו של רבי יאשיה כקוטבית לה, כלומר ככזה שכלל לא סובר ש'אין בית דין שקול'.

נראה שעל אף ה'חריקות' במהלך הגמרא, היא מחדדת יסוד משמעותי במחלוקת התנאים, והוא מקומו של א-להים בבית הדין. לו היינו נשארים עם שאלת 'אין דורשים תחילות' כבסיס המחלוקת, אזי מחלוקת זו הייתה נשאר מחלוקת שעוסקת בשאלת אופן הדרשה של הפסוקים, ולא בעקרון משפטי. למעשה, בכל אחד מהחלקים של מהלך הגמרא, בוצעה פעולה פרשנית שהעמיקה את העקרונות שעליהם חולקים התנאים.

בחלק הראשון, העמידה הגמרא את המחלוקת על שאלת א-להים מול שופט/דיין. בפיו של רבי יאשיה שמה הגמרא את הטענה שדווקא השימוש בפסוק במילה 'א-להים' ולא במילה 'שופט' מאפשר לדרוש אותו, כלומר, הדרישה לא-להים ולא לסתם שופט, היא זו המחייבת שלושה דיינים ולפיכך אלו נדרשים להיות מייצגיו של האל, ולא סתם שופטים. ואילו בפיו של רבי יונתן שמה הגמרא את הטיעון שהמילה א-להים בפסוק אינה באה לומר דבר מיוחד והיא ממש כמו שאומרים אנשים, שיש ללכת אל הדיין. כלומר רבי

אחד, הרי כאן חמשה" בבלי סנהדרין ג ע"ב.

<sup>35</sup> "ומה דיני נפשות דחמירי, אמר רחמנא: זיל בתר רובא, דיני ממונות – לא כל שכן?" מעניין שהקב"ה ממשיך 'ללוות' את רבי יאשיה גם בפסיקתו (אמר רחמנא) ולא רק בדרשה.



יונתן, כפי שהוא מוצג בגמרא, בוחר להתעלם (באופן די בולט) מן הנוכחות של המילה א-להים בפסוק, ומתמקד בתנועת ההתקרבות אל הדיין. הוא מציג אופק הפוך לאופק שהציג רבי יאשיה; אופק של דין אנושי, שהעיקרון המנחה בו אינו הנוכחות הא-להית, אלא דווקא התנועה האנושית של "ונקרב בעל הבית", הפנייה לשופט כאשר מתגלע דין. יש לשים לב שדווקא הכרעות התמוהות לכאורה של הגמרא ("לכולי עלמא אין דורשים תחילות", "לישנא דעלמא נקט") הן אלו שמאפשרות את עיצוב תפיסותיהם של התנאים, ודווקא היותן הכרעות 'חורקות' מבליט את האופקים שבאה הגמרא להציע בדברי התנאים.

באותו אופן מתבאר גם החלק השני בגמרא. לאור הנאמר לעיל, נראה מתאים להצמיד לרבי יונתן את העיקרון ש'אין בית דין שקול': היותה של המערכת המשפטית אנושית, דורש לעצב אותה באופן כזה שיאפשר הכרעות במקרה של ספק, שהוא חלק אינטגרלי מהאנושיות. לעומתו, מציבה הגמרא את רבי יאשיה, שדורש מהדין להיות דינו של א-להים, ועל כן אין בו מקום לספק ואין לו צורך כלל בבית דין נוטה.

בחלק השלישי והאחרון בסוגיה, הגמרא כביכול מרככת מעט את דעתו של רבי יאשיה, ומחזירה בסופו של דבר, בפסיקה ההלכתית (המשנה שמולה הגמרא מעמתת את רבי יאשיה), את עקרון ההכרעה על פי רוב.

אם כן, ברמה ההלכתית לא נבעה שום מסקנה ממחלוקת זו, כלומר, שני התנאים מסכימים, בסופו של דבר, שיש חיוב בשלושה דיינים, ושמכריעים על פי רוב. אבל ברקע נשארו שתי קריאות שאמורות ללוות את המשפט: הראשונה היא הקריאה שעל הדיין להיות כא-להים, לחתור לצדק במובנו הרחב ביותר, הא-להי ביותר, האינסופי ביותר. ואילו הקריאה השנייה היא להכריע על אף הספק, לפסוק מה הדין, לממש את הצדק הא-להי כחוק. כמו כן, מופיעה קריאה לאדם לפנות אל מערכת המשפט, לא להשאיר את הדין בצורתו הלא פתורה, המסופקת, ולתת אמון בחוק ובדבריהם של האנשים: "מאן דאית ליה דינה ליקרב לגבי דיינא", ודווקא כך יתגלה הצדק הא-להי: "ונקרב בעל הבית אל הא-להים".

שתי קריאות סותרות אלו, הצדק המוחלט אל מול הדרישה להכרעה, לחוק, עולות בתיאוריו של ז'אק דרידה<sup>36</sup> את האפוריה<sup>37</sup> האימננטית שבשיפוט.

כדי שהחלטה של שופט, למשל, תהיה צודקת, עליה לא רק לציית לתקנה משפטית או לחוק כללי, אלא גם לקבל אותם, לאשר אותם, לאשר את ערכם, באמצעות אקט של פרשנות מכוננת מחדש, ממש כאילו החוק לא היה קיים קודם לכן, כאילו השופט המציא אותו בכוחות עצמו בכל מקרה ומקרה. כל יישום של צדק כחוק לא יוכל להיות צודק אלא אם הוא "שיפוט מן ההתחלה"... בקצרה, כדי שהכרעה תהיה צודקת ואחראית, צריך שברגע המסוים שלה, אם קיים רגע כזה, היא תהיה בה בעת מפוקחת וללא פיקוח, תשמר את החוק וגם תהרוס או תשהה אותו מספיק כדי שיהיה עליה להמציא אותו מחדש לפחות מתוך אשרור או אישור חדש וחופשי מבחינת העיקרון שלו. כל מקרה הוא אחר, כל הכרעה היא אחרת ודורשת פרשנות ייחודית לחלוטין, כזו ששום כלל קיים ומקודד אינו יכול ואינו צריך להבטיח כלל וכלל<sup>38</sup>.

דרידה מצביע על הפער המובנה שבין הכלל, דבר הא-להים, והאירוע הייחודי – הסיטואציה הספציפית שאליה נקלע בעל הבית. מתוך פער זה עולה דמותו של השופט כא-להים וכאדם בו זמנית. כא-להים, מכיוון שההכרעה הפרשנית שלו בדבר ההתאמה בין הכלל למקרה הפרטיקולרי היא חופשית וחסרת כל בסיס קודם, היא המצאת החוק מחדש – והרי זהו מעשה א-להי מובהק. וכאדם, שכן למרות זאת הוא מחויב לעמוד כל הזמן, ככל אדם, תחת פיקוח החוק הכללי, הצדק הא-להי, ולעמוד כאדם אל מול שני האנשים והסיטואציה הייחודית שלהם.

#### ד. סדק הלכתי, מחלוקת רבי וחכמים

בתחילת הסוגיה הרביעית מובאת מחלוקת תנאית בין רבי וחכמים ביחס למספר הדיינים הנדרשים על מנת שניתן יהיה לדון בדיני ממונות. זו המחלוקת ההלכתית הראשונה

<sup>36</sup> ז'אק דרידה, (15 ביולי 1930 – 9 באוקטובר 2004) היה פילוסוף צרפתי ממוצא יהודי אלג'יראי, אבי זרם הדקונסטרוקציה, שמשנתו מהווה את המסד הפילוסופי העיקרי של זרם זה, והוא שטבע את המונח עצמו. לביקורתו על יסודות החשיבה שמכוננים את הפילוסופיה המערבית, על טיבה של השפה, הכתיבה ודרכי המשמוע הפועלים בה ודרכה, נודעה השפעה רבה, והיא עוררה מחלוקת חריפה בקרב האינטלקטואלים בסוף המאה ה-20.

<sup>37</sup> (מיוונית ἀπορία, *aporía*) מבוי סתום, קושי במעבר. בפילוסופיה משמש כדי לתאר חידה פילוסופית או מצב של פליאה, וברטוריקה כביטוי שימושי של ספק. בהגותו של דרידה מושג זה משמש כדי להצביע על הנקודה שבה טקסט (או רעיון) מערער על המבנה הרטורי שלו עצמו ומפרק אותו.

<sup>38</sup> ז'אק דרידה, תוקף החוק עמ' 81

בגמרא במסכת סנהדרין (מלבד הנפקא מינה השולית לכאורה שמובאת בסוף הסוגיה הראשונה לגבי שניים שדנו). עד כה היה ברור, בדברי המשנה ובגמרא, שדיני ממונות נידונים בשלושה דיינים. כיצד מתפקדת מחלוקת זו ביחס לסוגיות שלמדנו?

תנו רבנן: דיני ממונות בשלושה, רבי אומר: בחמשה, כדי שיגמר הדין בשלושה<sup>39</sup>.

רבי מסביר את הטעם לפסיקתו החריגה בכך שהדין צריך להיגמר בשלושה דיינים. לפיכך, יש צורך להתחיל אותו בחמישה דיינים (כדי שבזמן ההכרעה יהיה רוב של שלושה). הגמרא שואלת – האם במקרה שידונו שלושה לא ייגמר הדין בשניים? כלומר, הגמרא מניחה בעצם השאלה שהמניע של רבי הוא עניין האפשרות להכרעה עפ"י רוב, ואם כן הרי אפשר להכריע גם בשניים מתוך שלושה, ומדוע יש צורך בחמישה? שאלה זו תמוהה לכאורה, שהרי רבי אומר בפירוש שיש צורך שבגמר הדין יהיו שלושה, אך נראה שמטרת הגמרא להדגיש את עקרון ההכרעה על פי רוב בדבריו של רבי. בכל מקרה, הגמרא עונה על שאלתה ומסבירה שרבי התכוון לומר "מפני שגמר הדין בשלושה". במילים אחרות, הגמרא מנסה להדגיש שהצורך בשלושה איננו תוצר של הצורך להכריע את הדין, אלא להפך – ישנו עקרון קודם, שקובע שגמר דין נעשה בשלושה דיינים, ומכיוון שאנו נדרשים להכרעה יש צורך בחמישה דיינים. ואז מסבירה הגמרא את הבסיס לעקרון זה – אותם שלושה אזכורים של המילה 'א-להים' שמופיעים בפסוקים, כלומר, החיוב לשלושה דיינים שלמדנו בסוגיה הקודמת הוא חיוב לגמר הדין, ולא לתחילתו.

על רקע הסוגיה הקודמת, נראה שדעתו של רבי היא הופעה הלכתית של דעת רבי יאשיה כפי שהוצגה בסוגיה הקודמת. אל שלושת הדיינים שרבי למד מהפסוק הוצמדה דעתו של רבי יאשיה (או יותר נכון, אי הבעת דעתו בנושא) שאין צורך בבית דין נוטה. כלומר, שלושת הדיינים הללו לא נועדו על מנת שתהיה יכולת הכרעה, אלא הם ייצוג של שלושת ה'א-להים' המופיעים בפסוק; הצורך בהכרעה הוא תוצר מאוחר יותר, שנלמד מדיני נפשות. אם כן, נראה שרבי מאמץ את תפיסתו העקרונית של רבי יאשיה בדבר מספר הדיינים אבל מוסיף לה, כחלק עודף, את העקרון של הכרעה על פי רוב. לפיכך, לדעתו, יש צורך בחמישה דיינים, על מנת שבסוף הדין יישארו שלושה דיינים בגמר הדין, שהם מייצגיו של א-להים<sup>40</sup>.

עד כה, כל המחלוקות הפרשניות נשארו מתחת לפני השטח, כאשר הפסיקה ההלכתית נשארה כמעט זהה. כאן לראשונה נפער סדק בפסיקה, ועולה אופציה הלכתית שלפיה מספר הדיינים אינו שלושה – כנראה בהסתמך על דעתו של רבי יאשיה.

<sup>39</sup> בבלי סנהדרין, דף ג ע"ב, ציטוט מהתוספתא במסכת סנהדרין א, א

<sup>40</sup> מעניין לחשוב על האופציה שעולה, אם נחזור לפשט דברי רבי יאשיה, ששלושת ה'א-להים' אינם מסכימים על פסק הדין.

רבי אבהו תוקף את דעתו של רבי ומראה שכאשר מעתיקים עיקרון זה לסנהדרין הגדולה, הסברא הופכת ללא סבירה – שהרי קשה לטעון שסנהדרין תצטרך 141 דיינים כדי שייגמר הדין ב-71, וכן לגבי סנהדרין קטנה.

הגמרא מנסה 'להציל' את סברת רבי בטענה שבסנהדרין ניתן ללמוד מהמקור המקראי שהמספר הנדרש הוא מתחילת הדין – "אספה לי" משעת אסיפה, ו"ושפטו העדה" משעת שפיטה. ומיד מחזירה הגמרא את הקושיה למקומה (ובכך דוחה את סברת רבי): גם בפסוק "ונקרב בעל הבית אל הא-להים" מספר הדיינים (א-להים) הוא משעת קריבה.

בשלב זה מציעה הגמרא מקור אלטרנטיבי לדעת רבי. רבי סובר, טוענת הגמרא, שבכל פעם שנכתב 'א-להים' הכוונה היא לשני דיינים, שהרי המילה "ירשיעון" מלמדת על לשון רבים, ולכן גם המילה א-להים בפסוקים אלו משמשת בלשון רבים. אם כן, יש לנו ארבעה דיינים (את הפעם הראשונה לא מונים, הגמרא לא מסבירה מדוע, אבל מסתבר שזה בגלל שאין דורשים תחילות כפי שמסביר רש"י) ואין בית דין שקול, לפיכך יש צורך בחמישה דיינים.

אם אמנם קראנו את הגמרא באופן צמוד הרי שהיא קראה את דעתו של רבי לאור הסוגיה הקודמת והפכה את סברתו על פניה, בעוד רבי כותב במפורש שלדעתו צריך שייגמר הדין בשלושה ולכן יש צורך בחמישה דיינים, כנראה בהסתמך על דעתו של רבי יאשיה שיש חיוב לשלושה דיינים מהפסוקים ומעיקר הדין (לפי האופן שבו ניתחה הגמרא את דבריו), אין עניין של בית דין נוטה והכרעה על פי רוב בשלושה אלו. אם כן, אחרי דחיית סברא זו על ידי רבי אבהו, הגמרא מסבירה את דעת רבי באופן הפוך, בדומה לדעת רבי יונתן: מלבד הפעם הראשונה, שאין לומדים ממנה מכיוון שאין דורשים תחילות, (עקרון שכבר בסוגיה הקודמת הגמרא מסתמכת עליו ובו זמנית דוחקת אותו לשוליים) מכל אזכור של המילה 'א-להים' לומדים חיוב בשני דיינים, ולכן יש ארבעה דיינים, אך אין בי"ד שקול – ולכן מוסיפים עוד דיין. השינוי היחיד (ואולי הקריטי) בין דעת רבי כפי שהיא מוצגת כאן, לבין דעת רבי יונתן הוא האם לומדים מהמילה 'א-להים' דיין אחד או שניים, האם 'א-להים' נדרש בלשון יחיד או בלשון רבים.

אם כן, לכאורה נראה היה שבפעם הראשונה בגמרא שינוי בדרשה הוביל גם לשינוי הלכתי. מה שמפתיע הוא שהגמרא, במקום לדחות את פסיקתו של רבי, הפכה את המקור לפסיקה שלו ובכך בעצם הפכה את הדיון העקרוני ללא רלוונטי ברמה ההלכתית שהרי כל פסיקה הלכתית יכולה להיות מותאמת לכל דעה דרשנית.

עם זאת, נראה שעולה בגמרא אופציה חדשה. אם עד כה דימינו את האופק של ראיית הדיין כא-להים כאופק של פסיקה חד משמעית וצדק מוחלט, הרי שכאן מצביעה הגמרא על כך שהמילה א-להים עצמה, בהקשר זה, מתייחסת לריבוי, לשניים. את ה-אלהים לא יכול לייצג דיין אחד, אלא לכל הפחות שניים. חוסר היכולת להכריע לא מגיע בעקבות

סופיותו של הדיין האנושי וחוסר היכולת לדעת מהי 'האמת', אלא נמצא כבר בשלב הייצוג של הצדק, של השופט כא-ל; המילה 'א-להים' בעצמה מסמנת שניים, בהקשר זה. ההבחנה הבינארית של חייב/זכאי היא זו שמייצרת את חוסר היכולת להכריע. החוק חייב להיות בינארי ולכן ייצוגו של האל חייב להתפצל לשני צדי ההבחנה, ולהיות מיוצג כריבוי. במילים אחרות, הופעתו של הא-ל כריבוי מצביעה בהכרח על חוסר היכולת להכריע את הדין, בין אם זה בגלל טיעונים מטא-אתיים (כדוגמת חוסר היכולת לשפוט פושע בעקבות מצבו הסוציו-אקונומי או הנפשי) ובין אם זה בגלל ריבוי פרשני (חוסר היכולת להתאים בין חוק לבין מקרה ייחודי). כל אלו נמצאים כבר בשם 'א-להים', שאמנם מצביע על האחד אבל משתמש בלשון רבים. הבלבול רבים/יחיד בשם א-להים הוא המסמן המובהק של חוסר היכולת האימננטי להכריע. חוסר יכולת שמכריח להביא דיין נוסף, שאינו נלמד מהמילה 'א-להים', ושיכריע. כלומר, בית דין של א-להים הוא בית דין שקול באופן אימננטי (גם לו היינו דורשים תחילות היינו נשארים במספר זוגי), בעיני הא-להים כל אדם הוא תמיד גם זכאי וגם חייב, וגם לא זה ולא זה.

כפי שכבר רמזנו, רעיון דומה עולה באופן מפתיע גם מהכיוון ההפוך – אם לבסוף דעת רבי היא הרחבה של דעת רבי יונתן (באופן שבו הבליטה הגמרא את העיקרון של ההכרעה בדבריו הרי שסימנה אותו ככזה), אזי ניתן לקרוא את חכמים כתואמים לדעת רבי יאשיה. כלומר, שלושת הדיינים שהם דורשים הם ייצוג א-להים, אך עם זאת ברור שייתכן מצב שבו שלושה דיינים אלו לא יסכימו, כלומר הייצוג של א-להים שוב לא יהיה חד משמעי, גם אם בר הכרעה.

## ה. המעגליות של המקור והפסיקה – סוגיית אם למסורת ואם למקרא

הסוגיה הבאה עוסקת בנושא רחב, שדיונים בו מופיעים בעוד מספר פעמים בש"ס. חלק מהראשונים עסקו ביחסים בין כל הסוגיות הללו<sup>41</sup> וקצרה היריעה מלעסוק בכל הדיון בהרחבה. ננסה לראות מה מקומה של סוגיה זו ביחס לסוגיות האחרות שבהן אנו עוסקים והתמונה שהן מרכיבות.

ניתן לחלק את הסוגיה לשלושה חלקים, שניים מקבילים ומהלך נוסף.

בחלק הראשון מצטטת הגמרא מימרא של רבי יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן, המונה תנאים שסוברים שיש אם למקרא<sup>42</sup>. לאחר מכן מפרטת הגמרא דוגמה או מקור לכך שכל

<sup>41</sup> ראה תוספות על סוגייתנו ועל הסוגיות המקבילות שהוא מזכיר.

<sup>42</sup> באופן פשוט נראה שהמושג 'אם למקרא' אומר שכאשר דורשים פסוק יש להתייחס בדרשה ובפסיקה לאופן שבו קוראים את המילים בפסוק. המושג המקביל לו – אם למסורת – אומר שיש להתייחס (גם?) לאופן שבו המילה כתובה. לפיכך, השאלה עולה בעיקר במקרה שבו יכול להיות פער בין המילה הכתובה לאופן שבו קוראים אותה (כתיב מלא/חסר, ניקוד שונה וכד').

אחד מהם אכן סובר שיש אם למקרא, ואת דעתו של החולק עליו במקרה זה (הסובר שיש אם למסורת). לאחר הפירוט הזה, מציגה הגמרא את קושייתו של רב אחא בר יעקב המוכיחה שלדעת כולם יש אם למקרא – מהפסוק: "לא תבשל גדי בחלב אמו", שלדעת כולם עוסק ב-קֶלֶב כפי שקוראים אותו.

בחלק השני הגמרא מקבלת את דעתו, וקובעת: "אלא לכולי עלמא יש אם למקרא". הגמרא מפרשת מחדש את כל התנאים שהוזכרו כחולקים על הטענה כי יש אם למקרא, ומראה שגם לדעתם יש אם למקרא, ואילו שורש המחלוקת שהוצגו אינו קשור למחלוקת עקרונית של אם למסורת/אם למקרא אלא למחלוקת פרשניות לוקליות.

במהלך האחרון הגמרא מציגה משנה שממנה משמע שרבי ישמעאל אכן סובר שיש אם למסורת, ולא אם למקרא, והגמרא חוזרת בה מקביעתה שאין מחלוקת בעניין זה. הגמרא מציגה שהמחלוקת היא רק במקרה שיש הבדל בין המקרא למסורת, אבל כשאין הבדל אזי אין מחלוקת. גם אופציה זו נדחית, והגמרא מוכיחה מדברי יוחנן בן דהבאי שגם כאשר המילה כתובה באופן זהה לקריאתה – יש אם למסורת, כלומר, ניתן לקרוא אותה אחרת ולדרוש קריאה זו. לבסוף מביאה הגמרא את תשובת רב אחא בריה דרב איקא לקושיית רב אחא בר יעקב שהזכרנו: לפי תשובתו של רב אחא בריה דרב איקא דווקא במקרה של חלב אין אם למסורת, בגלל שכתוב "לא תבשל" ובישול יש רק בקֶלֶב (milk) ולא בקֶלֶב (fat).

אם 'ננפה' את החלקים הסתמאיים של הגמרא<sup>43</sup>, נקבל את הסוגיה האמוראית הבאה:

אמר רבי יצחק בר (יוסי) יוסף אמר רבי יוחנן: רבי, ורבי יהודה בן רועץ, ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו סבירא להו: יש אם למקרא.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: מי איכא דלית ליה יש אם למקרא? והתניא (שמות כג): "בחלב אמו" יכול בחלב, אמרת: יש אם למקרא. אמר רב אחא בריה דרב איקא: אמר קרא (שמות כג) "לא תבשל גדי", דרך בישול אסרה תורה<sup>44</sup>.

רב אחא בריה דרב איקא היה אחיינו של רב אחא בר יעקב והם גרו ביחד, לכן ייתכן מאד שהדיון המקורי התקיים ונסגר בין שניהם. מכאן סביר להניח שכל מהלך פירוט המחלוקת, ולאחר מכן ההעמדה שלהם מחדש ככאלה שאינן חולקות באם למסורת/אם

<sup>43</sup> לצורך העניין נראה את פירוט דעות התנאים כתוספת סתמאית, מכיוון שהדיון יכול להתקיים גם בלעדיה.

<sup>44</sup> בבלי סנהדרין, דף ד ע"א.

למקרא, הוא תוספת מאוחרת. אם כן, מדוע נערכה הסוגיה דווקא באופן הזה, מה התוספות הסתמיות מוסיפות למהלך הסוגיה?

לפני שנעסוק בשאלה זו, ננסה להבין במה עוסקת המחלוקת בדבר אם למסורת/אם למקרא.

ניתן לראות את המחלוקת כשאלה ביחס לקדוש – מהו הקדוש, מהי התורה? האם זהו הטקסט עצמו כפי שהוא כתוב על דקדוקי אותיותיו, או מה שהוא אומר, האופן שבו הוא נקרא. ניתן להציג את השאלה גם באופן אחר – איפה נמצא המובן, המשמעות? בצורת הקריאה, המובנת בד"כ, או דווקא באותיות ובכתב שלפעמים יש בהם חריגות.

אם כן, במקומות שבהם יש הבדל בין הקריאה לבין הכתב, ניתן יהיה לשאול מדוע יש לתת עדיפות פרשנית – דרשנית והלכתית – לאחד מן הצדדים, הכתב או צליל הקריאה.

לכאורה, המובן הישיר, האינטואיטיבי, נמצא באופן הקריאה – בצליל. המשמעות של המילה מופיעה בד"כ באופן שבו קוראים אותה (לדוגמה, כשאנו קוראים את המילה "קרנת", המשמעות של המילה היא צורת הרבים של קרן, כמה קרנות, למרות שהיא נכתבת בכתיב חסר). התפיסה של אם למסורת מציעה שמובנה של התורה הוא דווקא הטקסטואליות שלפעמים קצת חורגת מהמובן המתבטא בצליל.

נתייחס לעריכה הסתמאית בהקשר הנ"ל. כפי שראינו, בשלב הראשון, הסתמא מפרטת את המקרים שבהם באות לידי ביטוי דעותיהם של הסוברים כי יש אם למקרא, ושל החולקים עליהם הסוברים כי יש אם למסורת. לאחר קושייתו של רב אחא בר יעקב היא 'משנה כיוון', ומציגה את כל המחלוקות לאור המסקנה ש"אלא דכולי עלמא יש אם למקרא". למעשה, הגמרא לוקחת סדרה של מחלוקות שהועמדו על ההבחנה אם למסורת/אם למקרא, והחליפה את המקורות של כל המחלוקות במקורות לוקליים, כלומר שאינם קשורים להבחנה פרשנית כללית אלא לפרשנות ספציפית במקרה הנידון.

המהלך שעושה הסתמא בהרחבתה את הדיון האמוראי, מציג את כל המקורות של המחלוקות בסוגיה זו כהפיקים; שורש המחלוקת הוא הפיך, אפשר להציג אותה כעקרונית ואפשר להציג אותה כלוקלית ובחזרה. המהלך שעושה הסתמא מפתיע עוד יותר כאשר קוראים אותו בהקשר הרחב של הסוגיות שלמדנו, שכן השאלות המרכזיות שהסוגיות עוסקות בהן הן שאלות המקור, כמו - מה מקור התוקף הניתן לדיינים? על אילו מקורות וסברות יש להסתמך כשקובעים את מספר הדיינים וזהותם?

מה קורה למחלוקת הלכתית כשמתברר שהבסיס שלה הוא הפיך ומעגלי? ניתן להציע שהוויתור או ההצגה של מחלוקת הלכתית כבעלת מקורות ושורשים הפיכים מעבירה

אותנו מנקודת מבט דיאכרונית לנקודת מבט סינכרונית<sup>45</sup>. כלומר, ממבט כרונולוגי השואל מאיפה זה נובע, למבט רוחבי השואל מה יש לי עכשיו, מה המצב הנתון. אין זה אומר שמוותרים על המקור, אלא שהוא נוכח כחלק מרשת ההקשרים של המצב הנתון, ולכן הקשר בינו לבין המחלוקת ההלכתית הוא רב כיווני. במילים אחרות, כאשר כל המקורות והמחלוקות ההלכתיות נתפסות כחלק מהמארג של המצב הנתון – היחסים ביניהם ברי החלפה. ניתן ליצור קשר בין כל מחלוקת לכל 'מקור' מכיוון שהמקור לא נמצא על רצף היסטורי של מקור – לימוד – פסיקה הלכתית, אלא על מרחב נתון מרובה קשרים.

בשלב הבא של הסוגיה, מוצגת מחלוקת בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל כהוכחה לכך שאכן קיימת מחלוקת בין אם למסורת ואם למקרא. כדאי לשים לב שמחלוקת זו אינה מבוססת על ההבחנה אם למסורת / אם למקרא בצורה שהכרנו עד כה, שהרי דעתו של רבי עקיבא במחלוקת זו (בשונה מהמחלוקות הקודמות שהוצגו בסוגיה) אינה מבוססת על צורת הקריאה של המילה ביחס הפוך לצורת הכתיבה שלה. הוא איננו סובר שיש צורך בשש פרשיות משום שהמילה 'טטפת' היא מילה בצורת רבים, כפי שראינו באופן דומה במחלוקות הקודמות שהוצגו, אלא פונה לכיוון פרשני אחר של חלוקת המילה ותרגומה לשפות אחרות. בשלב הזה לא רק שההבחנה אם למסורת / אם למקרא מתגלה כהפיכה, אלא שגם שיטות פרשניות אחרות נמצאות על אותו רצף. בנוסף, לא רק שהמקורות הם מעגליים אלא גם יחסי המקור והפסיקה מתגלים כהפכים, שהרי במחלוקת זו ברור לכולם שהמסקנה צריכה להיות ארבע פרשיות<sup>46</sup> והשאלה היא רק באיזה אופן יש ללמוד את זה מהפסוקים. אם כן, מהו המקור ומהי המסקנה כאן? האם המקור הוא הפסוק והדרשה הנלמדת ממנו, והמסקנה היא ההלכה שבתפילין ישנן ארבע פרשיות, או שמא, כפי שנראה מדברי התנאים במחלוקת זו, להפך.

לאחר מכן, הגמרא מנסה לכאורה להסדיר שוב את מערכת היחסים בין המקור והמסקנה. היא טוענת שיש מקרים שבהם המקור ברור, יש מקרים שבהם אפשר לומר שלכולי עלמא

<sup>45</sup> הבלשן פרדינן דה סוסיר הציע את המושגים הללו כדי להבחין בין שני סוגי בלשנות. בלשנות דיאכרונית היא בלשנות הועסקת בתהליכים ההתפתחותיים של הלשון, בהיסטוריה של השפה. הבלשנות הסינכרונית, לעומת זאת, עוסקת "ביחסים הלוגיים והפסיכולוגיים הקושרים ביניהם ביטויים הקיימים יחד ויוצרים מערכת, כפי שהם נתפסים על ידי אותה תודעה קיבוצית" (קורס בבלשנות כללית, פרדינן דה סוסיר) כלומר, באופן שבו מתפקדת המערכת של השפה במצב נתון. אני משתמש במושגים אלו במאמר באופן שאול אך לא זהה לחלוטין לאופן שבו הם משמשים בתחום הבלשנות.

<sup>46</sup> יש לשים לב שרבי עקיבא בדבריו לא מנסה להציג את הדרך שבה הוא דורש את הפסוק וממנה הוא מגיע למסקנה ההלכתית, אלא קובע – לא צריכא (אין צורך בדרשה זו), שהרי יש דרך אחרת להגיע למספר ארבע, ברור לו שהמסקנה היא ארבע (פרשיות בתפילין). השאלה היא רק באיזה אופן מגיעים למסקנה זו.



יש אם למקרא, מעין מאבק מאסף לצורת החשיבה הכרונולגית, ויש מקרים שבהם יש מקור, והוא הגורם לסיבה ההלכתית. גם אופציה זו נדחת – דברי יוחנן בן דהבאי מראים שגם במקרים שבהם יש זהות בין צורת הכתיבה לצורת הקריאה, ניתן לקרוא אחרת והאופציה האחרת משמשת לדרשה.

הפתרון של רב אחא בריה דרב איקא מהווה סגירה למערכת החשיבה הסינכרונית. הוא איננו שואל כבר מה אומר הפסוק בהקשרו המקורי, כלומר באילו אופנים היה ניתן לקרוא את המילה 'חלב', והאם נבין אותה כפי צורת הקריאה המקובלת שלה. רב אחא מציע לחשוב על היחסים בין חלקי הפסוק בתוך ההקשר הנוכחי: בפסוק כתוב 'בישול', ובמצב הנתון הנוכחי – 'דרך הבישול' היא בחֶלֶב (milk) ולא בחֶלֶב (fat). זאת מכיוון שבחֶלֶב, כפי שמסביר רש"י, מטגנים ולא מבשלים. למעשה, לא ניתן לטעון את הטיעון הזה מנקודת מבט דיאכרונית, מכיוון שהתורה לא הכירה את המילה טיגון – זו מילה ארמית שהגיעה מיוונית, אבל כעת אין זה משנה, כי משמעות הפסוק נקראת בתוך הקשר השפה הנוכחי.

כפי שנראה בסוגיה הבאה, סוגיה זו היא נקודת מפנה ברצף הסוגיות. בעוד הסוגיות הקודמות עסקו בשאלת המקור, גם אם טרחו שוב ושוב לפרק אותו ולהציע לו חלופות, הרי שבשלב זה ההפיכות המוקצנת (והמעגלית) ביטלה את המקור כמקור כרונולוגי והציבה אותו על אותו רצף מרחבי של המקורות האחרים ושל הפסיקות ההלכתיות.

### ו. רשות – מרחב או סמכות, סוגיית מומחה דן יחידי

הסוגיה פותחת במימרא תנאית: "דיני ממונות בשלושה, ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי".

מימרא זו פותחת שרשרת דיונים העוסקים באפשרות של דיין לידן יחידי, הסוגיה מתחילה בעיסוק בקריטריונים שבמסגרתם מותר לדיין לידן יחידי, עוברת לדין ביחס למרחב שבו תקפה הרשות הניתנת לדין יחידי (ארץ ישראל / בבל) ומסיימת בניתוח של אופי הרשות הניתנת והסיבות שבגללן היא ניתנת או לא ניתנת.

מעניין לראות שבסוגיה זו נעדרים כמעט לחלוטין מקורות מקראיים, בניגוד לכל הסוגיות הקודמות שבהם הלימוד מהפסוקים היה אחד המרכיבים המרכזיים בסוגיה. כפי שנראה, ייתכן וגם מקורות תנאיים נעדרים מסוגיה זו.

שני המקורות התנאיים לכאורה המופיעים בסוגיה זו הם:

א. ברייתת הפתיחה (מצוטטת לעיל).

ב. מדרש שעוסק ביחס בין ראשי הגלויות בבבל לבין חכמי בית הלל.

הברייתא המובאת בפתיחת הסוגיה אינה מופיעה בשום מקור תנאי או ארץ ישראלי כלשהו המוכר לנו. אמנם, נוסף לסוגיה שלנו הברייתא מופיעה גם בבבלי במסכת ראש השנה, כלומר הברייתא הייתה מוכרת לחכמי בבל, אבל לא מופיעה אצל התנאים ואמוראי ארץ ישראל, על אף שבירושלמי כן מצינו שהיה מינוי לדון יחידי. עם זאת, ישנם מקורות תנאיים שניתן להסיק מהם שקיימת אופציה לדון יחידי, להלן כמה מהם:

א. ר' יהודה אומ' אין יחידי דן אמרו לו אין לנו אלא דעתך וקיבלו עליהן אין יכול לחזור בו<sup>47</sup>.

ב. דן את הדין זיכה את הזכאי חייב את החייב אם חייב את העני מוציא ונותן לו משלו נמצא עושה צדקה עם זה ודן את זה<sup>48</sup>.

ג. הביצוע בשלשה דברי ר' מאיר וחכמ' אומ' ביחיד<sup>49</sup>.

אם כן, ישנם מקורות שמהם נראה שהיו קיימות סיטואציות שבהם דן דיין יחיד, אבל לא ברור אם אלו לגיטימיות מבחינה הלכתית, או מקרים שמאפשרים בדיעבד. כך גם לגבי אופציית הביצוע, שאינה דין אלא סוג של תיווך כדי להגיע לפשרה. מנגד, נראה שישנם מספר מקורות שבהם מופיע איסור או דחייה של האופציה לדון יחידי, לדוגמה במסכת אבות:

הוא היה אומר אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאים ולא אתה<sup>50</sup>.

וריאציות נוספות של הרעיון מופיעות פעמים רבות גם במדרשים ובתלמודים. אם כן, נראה שהאופציה לדון יחידי הייתה מוכרת לתנאים ולאמוראי ארץ ישראל, אך בשום מקום לא מצינו שיש היתר מפורש לדון יחידי במקרה של מומחה לרבים. לפיכך, אפשר לטעון שמקורה של ברייתא זו הוא ככל הנראה בבלי, וניתן יהיה לכנות אותה 'ברייתא בבלי'.

המקור התנאי השני המופיע בסוגיה הוא הברייתא העוסקת ביחס בין ראשי הגלויות לבני בניו של הלל:

<sup>47</sup> תוספתא סנהדרין, פרק ה, הלכה א.

<sup>48</sup> תוספתא סנהדרין, פרק א, הלכה ד.

<sup>49</sup> תוספתא סנהדרין, פרק א, הלכה א.

<sup>50</sup> משנה אבות, פרק ד, משנה ח. נזכיר שמדובר בהנחיה מוסרית, בדומה ל-'אל תרבה שיחה עם האישה', כך שלמעשה היא עשויה להצביע על כך שהאופציה דווקא קיימת, אך יש להימנע ממנה.

דתניא: (בראשית מט) לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים<sup>51</sup>.

על מנת לזהות את מקורה של הברייתא כדאי להשוותה למדרש דומה העוסק בפסוק זה שמופיע בבראשית רבה (מדרש אגדה ארץ ישראלי מתקופת האמוראים):

“לא יסור שבט מיהודה”, זו סנהדרין שהוא מכה ורודה, ומחוקק מבין רגליו, אלו שני סופרי הדיינים שהיו עומדים לפניו אחד מימין ואחד משמאל, “עד כי יבא שילה”, נמנו ואמרו הלל משל מי, אמר רבי לוי מגלת יוחסים מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מדוד [...]<sup>52</sup>

כפי שניתן לראות המדרש הזה ממקם את היחסים באופן שונה מהמדרש בבלי, אמנם מדרש זה מתייחס גם הוא לייחוס של הלל לדוד, אך השבט והמחוקק אלו הסנהדרין וסופרי הדין (סנהדרין נוהגת רק בארץ ישראל).

דבר זה מצביע על כך שהמדרש המובא בבבלי הוא, ככל הנראה, ממקור בבלי, ומעלה את השאלה האם מקורו תנאי או שמא הוא וריאציה אמוראית של מדרש אחר.

על כל פנים, מקורו הבבלי של המדרש, היותו מדרש מאוחר ככל הנראה (מתוך השוואה למקורות אחרים של דרשה זו, כפי שמזהה משה בר), וכן תוכנו (שמייחס כוח 'אלים' לראש הגלות ולא סמכות דתית) – מציב אותו כחלק ממערכת המשפט של יהודי בבל, האזרחית באופייה<sup>53</sup>, אך עם זאת מציב חוט מקשר כלשהו למקרא ולייחוס לשבט יהודה.

אם כן, אין בסוגיה זו מקורות מקראיים, ואפילו המקורות התנאיים הם כנראה בבליים ואולי גם מאוחרים. שאר ה'מקורות' המובאים בסוגיה הם סיפורים ומימרות אמוראיות שכולם בעלי אופי תיאורי ריאליסטי, ואינם מתיימרים להציג את מערכת המשפט המוצגת בסוגיה כמיוחסת למקורות קדומים ו/או קדושים (הדיין כא-להים כפי שראינו מספר פעמים). זאת בשונה ממערכת הדין שהוצגה בסוגיות הקודמות, בהן המקורות המקראיים והתנאיים היו מרכזיים.

<sup>51</sup> בבלי, סנהדרין, דף ה, ע"א.

<sup>52</sup> בראשית רבה, פרשת ויחי, פרשה צח.

<sup>53</sup> ראה רש"י שם, ד"ה 'שרודין' – "שיש להם כוח וסמכות מאת מלכי פרס".

כיוון שהסוגיה ארוכה לא נסקור את כל מהלכה בפירוט אלא נתאר את שלושת חלקיה ונציג את מרכיביה המרכזיים:

החלק הראשון בסוגיה עוסק בקריטריונים שעל פיהם מותר לאדם לדון יחידי. לאור המימרות של רב נחמן ורבי חייא המזדהות<sup>54</sup> עם הברייתא, ולאור הסיפור על מר זוטרא בריה דרב נחמן, מעלה הסתמא שלושה קריטריונים לדון יחידי: א. גמירנא וסברינא ('גמר'='למד', כלומר בקיא במסורת; 'סברא' היא יכולת פיתוח חשיבה על גבי המסורת<sup>55</sup>), ב. קבלת רשות, ג. קיבלוהו (בעלי הדין) עליהם, כאשר קבלת הרשות איננה הכרחית, אבל פוטרת מתשלום במקרה של טעות (כנראה גם במקרה שלא קיבלוהו עליהם), כפי שלומדים מדברי שמואל ורב.

החלק השני דן ביחסים בין רשות הניתנת בארץ ישראל לרשות הניתנת בבבל. ראשית מובאת ברייתא הדורשת את הפסוק: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו", ולומדת ממנו כי הרשות הניתנת תקפה רק למקום בו היא ניתנה. בהסתמך על ברייתא זו מסיקה הגמרא, לאחר דיון בסיפורים שונים שעוסקים בקבלת רשות ובדיניהם של מקבלי רשות, כי הרשות הניתנת בבל תקפה גם לדון בארץ ישראל, אך לא להיפך (למעט הדין בגבולין).

החלק השלישי עוסק בשאלה מהי רשות, כיצד היא ניתנת, ומדוע לתת אותה. באופן מפתיע, התשובה שהגמרא מביאה לשאלה זו היא תיאור של נתינת רשות על ידי רבי (בארץ ישראל), על אף שעד כה היה נראה שמי שנותן את הרשות (לפחות את זו התקפה לכל מקום) הוא ראש הגלות, ולא הנשיא. ייתכן כי דווקא תשובה זו מזהה את רשותו של ראש הגלות (שכוחו הוא בעיקר כוח מדיני ולא דתי) עם רשותו של רבי, ומעצימה את כוחו גם בהקשר הדתי.

הגמרא דנה ביחסים בין סיפור נתינת הרשות של רבי לרבה בר חנא לבין סיפור נתינת הרשות שהוא נותן לרב (רב לא מקבל סמכות להתיר בכורות). הגמרא עוברת לדיון בצורך ברשות, משלבת עוד כמה סיפורים ומסיימת בכך שניתן לתת רשות חלקית או זמנית.

כמה ממרכיביה המרכזיים של הסוגיה:

א. כפי שאמרנו, כמעט כל המקורות בסוגיה הם סיפורים או מימרות אמוראיות בעלי אופי תיאורי. גורם זה מבטא וויתור על המקורות התנאיים והמקראיים כמקור לסמכות הדיין וזהותו. לאור קריאתנו בסוגיית אם למסורת ואם למקרא אפשר לטעון שצורת החשיבה הסינכרונית, המרחבית, מציבה את המקורות התנאיים והמקראיים כחלק מכל המערכת,

<sup>54</sup> מזדהות, ולא נסמכות עליה כמקור (!): רב נחמן ורבי חייא אומרים "כגון אנא דן דיני ממונות ביחדי". כלומר, הם מביאים את עצמם כדוגמה לדברי הברייתא, ולא מתייחסים אליה כמקור למעשיהם.

<sup>55</sup> תודה לאלישיב שרלו על חידוד המושגים.

ולפיכך פחות כ'מקור' ויותר כבעלי יחסים דינאמיים למצב הנתון של מערכת הדין. מכאן בחירתם של האמוראים לדון לבד – לא כי ישנו מקור המתיר זאת, אלא פשוט כי זה מה שקורה.

ב. המילה 'רשות' משחקת תפקיד מרכזי בסוגיה, והיא עוברת שני שינויים מרכזיים לאורך הדיון. ראשית, המעבר מרשותו של ריש גלותא לרשותו של רבי, הרשות שאיתה פותחת הסוגיה; תפקידו וכוחו המדיני של ראש הגלותא מאפשר לו לתת אישורים לחכמים לדון ופוטרת אותם מתשלום במקרה של טעות. רשות זו מתעצבת כבעלת ערך נוסף כאשר הגמרא שואלת "מהי רשותא?", ועונה על כך בתיאור נתינת רשות שרבי (הנשיא) נותן לרבה בר חנה ורב. הדיון ברשות זו עוסק בחכמה ובמומחיות, ובכך מוסיף לרשות הניתנת בבבל ערכים נוספים מלבד ההיתר המדיני לדון.

השינוי השני מתגלה בסיום הסוגיה, במשפט "הרי אתה ברשותנו עד שתבוא אצלנו" בו ניתן להבין את המילה רשות כמרחב (כמו רשויות השבת). אופציה זו נוכחת לכל אורך הסוגיה, גם אם לא במפורש, בעיסוק ביחסים בין הרשות של ארץ ישראל ובבל. המחשבה על הרשות כמרחב ולא כנתינת רשות מבעל הסמכות לדיין מזכירה שוב את האופציה של החשיבה על מערכת הדין באופן סינכרוני, כחלק ממצב נתון ולא כחלק משרשרת היסטורית.

השאלה מה מקור הסמכות של הדיין עולה בסוגיה בפי רבה בר רב הונא, הטוען כלפי ראש הגולה שלא ממנו הוא מקבל את הרשות, אלא מקבל אותה בשושלת המגיעה עד רבי יהודה הנשיא. הגמרא דוחה טיעון זה (אף על פי שהוא נשאר מהדהד ברקע), ומעדיפה לשנות את השאלה לשאלת מיקום הדיין – בבבל או בארץ ישראל, מה המצב הנוכחי של המערכת ועל פי אילו קריטריונים ניתן לאפשר למישהו לדון. זהו למעשה ויתור על תפיסת הדיינים כמייצגי א-להים (כפי שמעצבת השושלת ההיסטורית של הנשיאות) ומעבר למערכת משפטית פרגמטית יותר, לוקלית יותר ומרחבת יותר. אין זה בהכרח מעבר נואש הנובע מחוסר ברירה<sup>56</sup>, אלא דווקא הליכה אל האופציה העולה בסוגיות הקודמות. אופציה זו מאפשרת לקרוא את המקורות המקראיים והתנאיים בצורות הפיכות ורב משמעיות, המאפשרות פיתוח של אופציות משפטיות חדשות.

ג. לקראת סוף הסוגיה מופיעים שני סיפורים שלכאורה אינם חלק ממהלך הסוגיה, הראשון עוסק בהוראת הלכה של תלמיד במקום רבו, והשני עוסק בכהן שנכנס לבית הקברות:

<sup>56</sup> כפי שעולה בסוגיית שליחותיהו (בבא קמא פד ע"ב), שם נראה בברור שסמכותם של דיניי בבל מסתמכת על הסמכות של דיניי ארץ ישראל שהם חלק משושלת הנשיא והסנהדרין והם פועלים כשליחים שלהם. ההיתר לדון נובע מחוסר ברירה "א-להים בעיני וליכא", ולא מאופציה משפטית-הלכתית אחרת כפי שעולה בסוגייתנו.

תנחום בריה דרבי אמי איקלע לחתר, דרש להו: מותר ללתות חיטין בפסח. אמרו לו: לאו רבי מני דמן צור איכא הכא, ותניא: תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו, אלא אם כן היה רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל! – אמר להו: לאו אדעתאי.  
 רבי חייא חזייה לההוא גברא דהוה קאי בבית הקברות, אמר ליה: לאו בן איש פלוני כהן אתה? אמר ליה: אין, אבוה דההוא גברא גבה עינים הוה, נתן עיניו בגרושה וחיללו<sup>57</sup>.

אמנם, לסיפור הראשון יש קשר מסוים לסוגיה, במיוחד לאור הסיפור שלפניו העוסק בצורך ברשות מהרב על מנת למנוע טעות בהוראת התלמיד. אך הסיפור אינו חלק ישיר ממהלך הסוגיה – ניתן לקרוא את הסוגיה ללא שני הסיפורים הללו בלי להרגיש חוסר, מכיוון שסיפורים אלו אינם עונים על שום שאלה, ולא נשאלת שום שאלה ביחס אליהם. באופן פשוט, הסיפור השני כלל אינו קשור לסוגיה, וכבר הראשונים עמדו על כך וניסו להסביר מדוע מופיע הסיפור הזה כאן.

ר' חייא חזייה כו' – לא איתפרש לן מאי בעיא הכא, ונראה בעיני דהא אתא לאשמעינן, אף על גב דר' חייא תלמידו דרבי הוה, ובמקומו דרבי הוה, לא חלק לו כבוד לרבי מלהפריש זה מן האיסור, דלענין אפרושי מאיסורא אין כאן מורה הלכה לפני רבו, כדאמרינן פרק הדר עם הנכרי (עירובין סג) ובמסכת שביעית ירושלמי בפרק שלש ארצות מצאתי בההוא עובדא דההוא דקאי בבית הקברות, דלא גרסינן ביה ר' חייא, אלא רבי הוה, ושני דברים הללו ראה רבי בעכו: דמי ביצים אין מכשירין, והאי, ולא גרסינן דהוה קאי בבית הקברות אלא בעכו, שבה ארץ ישראל ויש בה ארץ העמים, וראה אותן העומדים בגבול ארץ ישראל שהיו מגבלין עיסותיהן בטומאה, ותמה, עד שאמרו לו: תלמיד אחד בא לכאן כו', וחזר וראה אותו כהן עומד בקצת העיר שחוץ לגבול ארץ ישראל, אמר לו: והרי הוא זה ארץ העמים שגזרו עליה טומאה כבית הקברות, ואמר ליה: לאו בן איש כהן פלוני אתה, כו', ולכך נשנו מעשים הללו זה אצל זה<sup>58</sup>.

רש"י (וראשונים אחרים<sup>59</sup>) תוהה מה מקומו של הסיפור הזה בסוגיה ומציע שתי הצעות: הראשונה היא שסיפור זה בא ללמדנו שרבי חייא, על אף שהיה במקום רבו, לא חשש

<sup>57</sup> בבלי סנהדרין, דף ה, ע"ב.

<sup>58</sup> רש"י, שם.

<sup>59</sup> ראה תוספות ד"ה "רבי חזייה גרסינן", וכן יד רמה ד"ה "רבי חזייה לההוא גברא".

מלהורות הלכה לאותו כהן מכיוון שכדי למנוע מאדם לעבור על איסור, מותר לתלמיד להורות הלכה במקום רבו.

ההסבר השני שמציע רש"י הוא שהסיפור הזה הוא בעצם גרסה של סיפור המופיע בירושלמי והתרחש בעכו, ולמעשה מסופר על רבי ולא על רבי חייא (כפי שמופיע בכתב יד יד הרב הרצוג ובדפוס ברקן) ובעצם סיפור זה והסיפור שבו רבי רואה אנשים שמגבלים עיסותיהם בטומאה התרחשו באותו מקום, בעכו, ולכן הובאו כאן שניהם.

על כל פנים, נראה כי האופן שבו הסיפור מופיע כאן, כחלק עודף ולא ברור בתוך הסוגיה, הינו מעין שארית שנצמדת אל סיפורו של רבי, "סירכא", בלשונו של ה'יד רמה'.

גם תוכנו של הסיפור הוא כזה, מסופר בו על כהן שכבר איננו כהן, אלא חלל, בן של כהן וגרושה (שאסורים זה לזה). מצד אחד הוא מותר בכניסה לבית הקברות, אבל שמו של אביו עדיין נשאר עליו, הוא איננו סתם ישראל, אלא חלל המסתובב בבית הקברות, 'רוח רפאים' של כהן. יש דמיון מסוים בין סיפור זה לסיפור שלפניו, שניהם חסרי 'פאנצ', בשניהם ישנה שאלה שהתשובה עליה אינה מחדשת דבר אלא רק פותרת את השאלה בתשובה סתמית. בסיפור הראשון, אנשי חתר תמהים בהפרזה על תנחום ברי דרבי אמי ותשובתו על תמיהתם היא: לא ידעתי. כך גם הסיפור השני, תשובתו של בן הכהן על תמיהתו של רבי (חייא), אמנם מחדשת דבר במובן הסיפורי, אך לא במובן ההלכתי: אני לא כהן אלא חלל.

המרכיב של המקום נוכח בשני הסיפורים, אותו מרכיב שעסקנו בו בסעיף הקודם. על פי פרשנותו של רש"י הקשר לסוגיה בולט יותר, מכיוון שלפי פירושו הסיפורים הללו מתרחשים על גבול ארץ ישראל.

אם כן, כפי שהסברנו, הסוגיה עברה מתפישת רשות היסטורית, קבלת רשות של תלמיד מרבו ורבו מרבו וכן הלאה – עד מוסד הנשיאות, הסנהדרין, משה רבנו והקב"ה, אל תפישת רשות מרחבית, תלויה במקום, בסמכויות המדיניות של ראש הגלות, בתחום השיפוט של כל רב. עם זאת, שני הסיפורים הללו מזכירים לנו שהכובד של התפיסה הראשונה, זאת המביעה תפיסות של הדיין כא-להים – לא נעלמו ולא הומרו לחלוטין בתפיסה מקומית פרקטית, אלא נשארות תמיד כרוח רפאים הנצמדת למערכת המשפט הנוכחית. כך קורה גם בסוגיה, כאשר התשובה ל"מאי רשותא", בהקשר של רשות של ראש הגלות, היא הסמיכה שנותן רבי יהודה הנשיא לתלמידיו היורדים לבלל. באופן הזה, הרשות המדינית שנותן ראש הגלות נושאת בתוכה את 'רוח הרפאים' של הסמיכה להורות ולדון של שושלת הנשיאים.

## ז. טעות ושניים – פינות פתוחות

שרשרת הסוגיות שעסקנו בהן מסתיימת בשני דיונים על דברי שמואל ועל דברי רבי אבהו שהוצגו בסוגיה הראשונה. כאמור, עצם העיסוק במימרות שהופיעו בסוגיה הראשונה תוחמת את הסוגיות האלה לכדי חטיבה אחת, במיוחד כאשר לאחריהם לא מופיע דיון נוסף במספר הדיינים ומקור סמכותם בדיני ממונות, אלא מתחיל דיון חדש ונרחב בנושא פשרה וביצוע.

הגמרא מביאה את המימרא של שמואל: "שניים שדנו דיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף", מקשה עליה שתי קושיות ומתרצת אותן:

א. קושייה ממשנה על פיה במקרה ששני דיינים פוסקים דין והשלישי אינו יודע כיצד להכריע, יש צורך להוסיף דיון נוסף על מנת שיכריע מה דעתו ויפסוק את הדין: לכאורה, אם שניים שדנו דינם דין, מדוע יש להוסיף דיון נוסף? משיבה הגמרא שההבדל נעוץ בשאלה האם מלכתחילה התיישבו הדיינים לדון כשלושה דיינים או כשניים – במקרה שמראש ישבו כשלושה, יש צורך להוסיף דיון, ובמקרה שמראש ישבו שניים – דינם דין.

ב. קושייה מברייתא בשם רבי ישמעאל, ובה משמע שכאשר דנים דין בשניים, בעלי הדין יכולים לחזור בהם, כלומר הדין אינו דין (בהקשר הזה מציע רבן גמליאל את הפשרה כחלופה עדיפה לדין). מתרצת הגמרא שחכמים חולקים בדבר הזה על רבן גמליאל, ושמואל נסמך על דעת חכמים.

בשלב זה מביאה הגמרא את דברי רבי אבהו כהוכחה לכך שחכמים אינם חולקים על רבן גמליאל: "אמר רבי אבהו שניים שדנו – לדברי הכל אין דיניהם דין", ופותרת את העניין בטענה שהקושייה היא בין שני אמוראים – שמואל ורבי אבהו, ולכן אין קושייה על שמואל.

לאחר מכן עוברת הגמרא לדון בדברי רבי אבהו. הגמרא מקשה על רבי אבהו מהמשנה שפוסקת: "דן את הדין, וזיכה את החייב וחייב את הזכאי, טימא את הטהור טיהר את הטמא - מה שעשה עשוי, ומשלם מביתו[...]" יש לשים לב שכאן נכנס לדיון נושא התשלום על טעות בדין שעלה גם הוא, פעמיים, בסוגיית הפתיחה, ופעם נוספת בסוגיית 'מומחה דן יחידי'. מכל מקום, עפ"י לשון המשנה משמע שאדם יכול לדון לבד (וקל וחומר ששניים יכולים לדון). מתרצת הגמרא שמדובר במקרה שבעלי הדין קיבלו את הדין עליהם, והסיבה שהוא משלם היא כי הם דרשו ממנו לדון דין תורה והוא לא עמד בדרישתם.

בשלב זה מתחיל דיון באיזה סוג של טעות מדובר, שעליה הדין חייב לשלם – כאשר מדובר בטעות בדבר משנה, אומרת הגמרא, הטעות היא חמורה עד כדי כך שיש לקיים משפט חוזר. לפיכך, טעות שמשלמים עליה איננה בדבר משנה אלא בשיקול דעת, כפי שמסביר רב פפא. כלומר, מדובר במקרה שלא נפסקה הלכה כאחת הדעות, אבל רוב



העולם הולכים לפי דעה אחת והדיין היחידי פסק לפי הדעה השנייה. במקרה זה משלם הדיין על טעותו מביתו (כלומר מכיסו).

סוגיה זו עוסקת בשתי שאלות מרכזיות שעלו בסוגיית הפתיחה ונשארו תלויות. הראשונה היא שאלת היחס בין דברי רבי אבהו לדברי שמואל – שאותם הגמרא לא פוטרת, אלא משאירה כסתירה בין שני דברי אמוראים.

השאלה השנייה היא נושא הטעות שעלה בסוגיה הראשונה כמקרה מבחן לשאלה האם דינם של הדיוטות תקף לחלוטין – שכן אז הם נפטרים מתשלום במקרה שהם טועים. בסוגיה הראשונה הגמרא דחתה את שתי האפשרויות למתן פטור להדיוטות מתשלום, בטענה שהדבר יגרום לנזק רב מתועלת<sup>60</sup>. העיסוק החוזר בנושא טעות הדיין והתשלום עליה מדגיש את מערכת היחסים בין סוגיית הפתיחה לסוגיית הסיום של חטיבת הסוגיות שבה עסקנו – 'מומחה דן יחידי'. אלו שתי סוגיות כמעט הפוכות, שהיחס ביניהם הוא, לדעתי, עיקר מהלכה של הגמרא. בעוד בסוגיית הפתיחה ברור שדיני ממונות בשלשה, בסוגיית הסיום ברור שדיני ממונות נידונים בדיין אחד; בעוד בסוגיית הפתיחה המומחים נלמדים מהמילה 'א-להים', כלומר הם נציגיו, בסוגיית הסיום המומחה הוא לרבים, כלומר סמכותו תלויה בציבור; בעוד בסוגיית הפתיחה רק דיין מומחה, המקבל את סמכותו מא-להים, פטור מתשלום במקרה של טעות, בסוגיית הסיום הפטור מטעות ניתן על ידי ראש הגולה שסמכותו היא מדינית ולא דתית.

בסוגיה הסיום לא ברור על איזה סוג של דיין חל החיוב לשלם במקרה של טעות – האם זהו הדיין ההדיוט מהסוגיה הראשונה, או שמא זהו הדיין המומחה מהסוגיה האחרונה, שהרי בין אם קיבל רשות מראש הגלות ובין אם לא, הרי שעדיין חייב לשלם על פי ההלכה.

אם כן, שתי השאלות נותרו פתוחות, גם שאלת הדין באמצעות שניים, וגם שאלת התשלום במקרה של טעות. אך נראה ששתייהן ממשיכות לזעזע את המבנה של בית הדין בשלל פניו, שהופיעו במהלך הסוגיות שבהן עסקנו. הראשונים והאחרונים המשיכו לעסוק בשאלות של מספר הדיינים וסמכותם ובשאלות של תשלומים במקרה של טעות, בניסיון לעצב מערכת משפטית הלכתית או סמי-הלכתית, אזרחית או תורנית.

---

<sup>60</sup> בלשון הגמרא האפשרויות הן: "כל שכן אתה נועל דלת בפני לוויין, כל שכן דנפיש יושבי קרנות".

## סיכום – הדרישה של הצדק

כפי שראינו, לאורך הסוגיות הגמרא הציגה פנים שונות של מערכות משפטיות אפשריות. המהלך המרכזי נע מסוגיית הפתיחה, המציגה אופנים שונים של מערכות משפט שכולן מסתמכות בסופו של דבר על מקור מקראי בעיבוד תנאי-אמוראי (מדאורייתא שלושה מומחין – לא לנעול דלת בפני לווין – דיני ממונות בשלושה הדיוטות / מדאורייתא דיין אחד כשר – משום יושבי קרנות – דיני ממונות בשלושה), ועד לסוגיית הסיום המציגה מערכת משפטית שאינה מסתמכת על דבר מלבד המצב הנתון. הסוגיה המרכזית המאפשרת את ההיפוך הזה היא סוגיית אם למסורת ואם למקרא, המציגה את ההפיכות המעגלית והדינאמיות של המקורות המקראיים והתנאיים.

בסוגיה השנייה הוצעה רפלקסיה על המתודה הפרשנית שהופעלה בסוגיה הראשונה. בסוגיה השלישית הוצגו שני היבטים מרכזיים בנוגע לדיינים כ'א-להים': ההכרעה על פי רוב, אל מול המוחלטות החד משמעית של הא-ל.

בסוגיה הרביעית הוצעו שתי קריאות של דעת רבי, המקבילות לשתי הדעות שהוצגו בסוגיה הקודמת. דרך מהלך הגמרא עלתה אופציה חדשה שבה הא-ל עצמו מתגלה כריבוי בהקשר של משפט. לאחר מכן עברה הגמרא לסוגיית אם למסורת ואם למקרא, והציגה נקודת מבט חדשה על מערכת המשפט. לבסוף בסוגיית 'דן יחידי' הוצגה מערכת משפט חלופית השונה לחלוטין (לכאורה) מהמערכת שציירנו לעצמנו באמצעות המשנה והגמרא. עם זאת, נראה שהגמרא נערכה באופן שלא מחק אף אחת מהאופציות שעלו לאורך כל הסוגיות, וגם דעות שלבסוף לא הופיעו במלואם בצורה ההלכתית נשאו כרוח רפאים ברקע של כל מערכת משפטית. הסוגיה האחרונה היא הופעתה מחדש של אותה רוח רפאים, הקצוות הפתוחים בהלכה שמאפשרים ודורשים כל הזמן להמשיך ולעסוק בשאלות של חוק וצדק, ובשאלות של סמכות. טעות היא מקרה מבחן בלתי פתור לשאלת היחסים בין החוק והמערכות לבין הצדק, כפי שאפשר לראות בראשונים העוסקים בנושא הטעות בדין. הטעות היא גם דרישה לעיסוק בשאלות של סמכות, שאפשר להמשיך ולבחון אותן דרך הפרדיגמות של מספר הדיינים ותוקף סמכותם.

אם כן, נראה שהגמרא במכוון אינה מציגה תמונה קוהרנטית של מערכת דין אחת, אלא מספר אופציות המקיימות ביניהם יחסים בלתי פתורים הדורשים פירוק ועיבוד מתמיד ומתחדש של המערכת. דרידה, שכבר הזכרנו קטע ממאמרו על תוקף החוק, מציג אופן דומה של תפקוד של הצדק והחוק:

במבנה שאני מתאר כאן, החוק במהותו ניתן לדקונסטרוקציה, בין משום שהוא מיוסד – כלומר בנוי – על שכבות טקסטואליות שניתן לפרש ולעשות בהן תמורות (וזו ההיסטוריה של החוק – התמורה האפשרית וההכרחית, ולעיתים שיפור החוק) ובין אם משום שהיסוד

האולטימטיבי שלו אינו מבוסס, מעצם הגדרתו. אין זה אסון שהחוק ניתן לדקונסטרוקציה. אפשר אפילו לראות בכך את ההזדמנות הפוליטית שבכל התקדמות היסטורית. אך הפרדוקס שהייתי רוצה להעמיד לדיון הוא זה: המבנה הניתן לדקונסטרוקציה של החוק, או – אם תרצו – של הצדק כחוק, הוא זה המבטיח גם את האפשרויות של הדקונסטרוקציה. הצדק בפני עצמו, אם דבר כזה קיים, מחוץ או מעבר לחוק, אינו ניתן לדקונסטרוקציה. לא יותר מהדקונסטרוקציה עצמה, אם קיים דבר כזה. **דקונסטרוקציה היא צדק**<sup>61</sup>.

אם נקבל את דבריו, הרי שהיחסים הבלתי פתירים בין ההיבטים השונים של מערכת המשפט ובין מערכות המשפט השונות המוצגות בשכבות טקסטואליות שונות – מקרא, משנה וגמרא – הם אלו שמאפשרים ודורשים התפתחות בלתי פוסקת של מערכת החוק. הם אלו שמניעים את העיסוק של הפרשנים ופוסקי ההלכה לאורך הדורות בבתי דין, בדיני ממונות ובהלכה בכלל. ותנועה מתמדת זו, פירוק והרכבה מחדש נצחיים אלו, הם הצדק.

---

<sup>61</sup> ז'אק דרידה, תוקף החוק, עמ' 68-69.