

« הרב עקיבא ביגמן

שתי הערות ב'פרשיית הדיינים'

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגונב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים. אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל הא-לוהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד הא-לוהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון א-לוהים ישלם שנים לרעהו. שמות כג, ו-ח

ראשי פרקים

א. לדרכו של עירוב פרשיות

1. הצגת הנושא ובעיותיו
 2. להבנת דרכו של עירוב פרשיות
 3. דיון בלשון רש"י
 4. סיכום
- ב. מקשינן פשרה לדין

א. לדרכו של עירוב פרשיות

1. הצגת הנושא ובעיותיו

המושג 'עירוב פרשיות' מופיע בש"ס בשתי סוגיות בהקשרים שונים. המקור המרכזי הוא במסכת בבא קמא:

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון, אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת.
מאי טעמא? דאמר קרא: "כי הוא זה".
ופליגא דר' חייא בר יוסף, דאמר ר' חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב כי הוא זה - אמלוה הוא דכתיב.

בבא קמא קו, ב – קז, א

כידוע, ישנם מצבים בהם שומר, המשגיח על פקדון, מתחייב בשבועה כאשר מסיבות שונות אין בידו להשיב הפקדון לבעליו. הדבר תלוי בסוג השומר (שומר חנם, שומר שכר, שואל ושוכר) ובסיבה שבגינה אינו יכול להשיב (אונס ופשיעה לגווניהם). שבועה זו פוטר את השומר מתשלום הפקדון, שכן מסייעת היא לתת תוקף ואמינות לטענתו שלא פשע בפקדון. בסוגיה שלפנינו מדובר באחד המצבים בהם מתחייב השומר בשבועה, כאשר לטענתו הפקדון נגנב. האמוראים נחלקו בדבר מהותה של שבועה זו ומהות טענת הגניבה המביאה לחיוב בשבועה.

לדעת ר' חייא בר אבא, שומר מתחייב שבועה רק כאשר הוא 'כופר במקצת ומודה במקצת', כלומר שעל חלק מהפקדון הוא מודה ומוכן להחזירו למפקיד, ואילו על חלק אחר הוא כופר וטוען כי נגנב ממנו וכי לא יוכל לשלמו.¹ כאשר כופר השומר בכל וטוען כי כל הפקדון נגנב, לא יתחייב שבועה. לעומת זאת ר' חייא בר יוסף סובר כי חיוב השבועה חל גם כאשר כופר בכל, וכי דין שבועת מודה במקצת שייך רק במלווה ולא בשומרים. מחלוקתם נעוצה בהבנת הביטוי 'כי הוא זה' המלמד על הודאה במקצת שבפרשה – האם הוא מתייחס לפקדון או למלווה?

ר' חייא בר אבא סובר כי פסוק זה מתייחס לפקדון, ובשל כך יש להתנות את שבועת השומרים בהודאה במקצת; ואילו ר' חייא בר יוסף סובר כי ביטוי זה אינו מתייחס לפקדון אלא למלווה וכי 'עירוב פרשיות כתוב כאן', ומכיוון שכך אין שום מקור להחלת התנאי של 'מודה במקצת' על פקדון אלא רק על מלווה.

מהו אותו עירוב פרשיות, וכיצד טענה זו מאפשרת לייחס את הפסוק 'כי הוא זה' למלווה? רש"י מסביר זאת כך:

עירוב פרשיות - פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו דהאי כי הוא זה באם כסף תלווה הוה ליה למכתביה דהתם קאי דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב.
ומאי שנא מלווה - דעקרינן לקרא מדוכתיה ומוקמינן ליה עלה.
רש"י בבא קמא קז, א

רש"י מתייחס בפירושו לפרשיית הפקדון, בה נאמר כך:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשומר וגונב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים. אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל הא-לוהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שוה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד הא-לוהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון א-לוהים ישלם שנים לרעהו.
שמות כב, ו-ח

מדברי רש"י נראה כי הביטוי "כי הוא זה" (ואולי פסוק ח כולו) נשתרברב לפרשת הפקדון ב'טעות', וכי מקומו האמיתי הוא בפרשת המלווה שבהמשך הפרק (שמות כב, כד). בשל כך, טוען ר' חייא בר יוסף, יש 'לעקור' פסוק זה ולשלבו מחדש במקומו הראוי כחלק מפרשיית 'אם כסף תלווה'. אולם, על הסבר זה יש להקשות שתי קושיות: ראשית, מבחינה לשונית קשה להסביר שהמונח 'עירוב פרשיות' מורה על עקירה של פסוק ממקומו, להיפך – מונח זה מורה על שילוב² שנית, הניסיון לעקור פסוק זה ולשלבו מחדש בפרשת המלווה ובכך 'לתקן' את ה'שיבושים' שכאן אינו אפשרי – בפרשת המלווה נאמר כך:

אם כסף תלווה את עמי את העני עמיך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך. אם חבל תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותו לבדה היא שמלתו לעודו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני.
שמות כב, כד-כו

1. ראה שיטה מקובצת בשם ר' יונתן.

2. ראה למשל בפירושו הרא"ש למסכת שבועות פרק ו, סימן ו: "דלא אמרינן עיקור פרשיות כתוב כאן...".

כיצד ניתן לשלב בפרשה זו את המילים 'כי הוא זה'? פרשה זו אינה עוסקת בדיונים הממוניים שמתעוררים בשל המלווה, אלא בשאלות מוסריות אחרות הקשורות למלווה. כל נסיון לשלב כאן פסוק שעוסק בראיות, טענות או שבועות במלווה אינו אפשרי כלל!
קושיה נוספת על פירוש זה עולה מהאזכור השני של עירוב פרשיות, בסוגיה בריש סנהדרין:

**אלא דלא בעינן מומחין. מאי קסבר? אי קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן ליבעי נמי מומחין, ואי קסבר אין עירוב פרשיות כתוב כאן שלשה למה לי?
סנהדרין ב, ב**

הסוגיה דנה בצורך בג' ומומחין במלווה, ותולה זאת בשאלת עירוב פרשיות. מי שסובר שיש עירוב פרשיות לומד כי כל מה שנאמר בפרשת הפקדון נוגע גם למלווה; ומי שסובר שאין עירוב פרשיות סובר שאין ללמוד מפקדון למלווה. ברם, אם אכן עירוב פרשיות עניינו עקירת הפסוק 'כי הוא זה' ממקומו ושילובו בפרשת המלווה, הרי ששוב לא ניתן ללמוד מפקדון למלווה! אם מערבי הפרשיות מתקנים כביכול את נוסח התורה הרי שפרשת המלווה והפקדון רחוקות זו מזו מרחק רב ולא ניתן ללמוד מזה לזה דבר. ועוד – הלימוד המצריך ג' דיינים מבוסס על ספירה של הופעות הביטוי 'א-לוהים' בפרשה, והלא שתיים מהופעות אלו נאמרו בפסוק ח, אותו פסוק שיש לעקרו למקום אחר למ"ד עירוב פרשיות כתוב כאן, ואם כן שוב אין מקור לג' ומומחין בדיני הממונות כולם!

מכח קושיות אלו ואחרות הציעו הראשונים פירושים שונים למושג עירוב פרשיות ולסוגיה כולה, כאשר הנ"מ המרכזית בדבריהם היא חיוב שבועת מודה במקצת בפקדון באופנים שונים, דבר הנשלל לחלוטין בשיטת רש"י. בשורות שלהלן אבקש להציע הסבר לשיטת רש"י. טרם הצגת הדברים אבקש להסתייג: בעוד שמצד התוכן ההלכתי והצדדים הפרשניים שבשיטת רש"י סבורני שבידי הצעה טובה, הרי שמצד דקדוק לשונו ומינוחיו אין היא מושלמת. אציג אפוא את הדברים וישפוט הקורא בעצמו.

2. להבנת דרכו של עירוב פרשיות

כאמור, נחלקו אמוראים בכבא קמא בדבר חיוב שבועת מודה במקצת בפקדון. הגמרא שם מסבירה את הרקע התיאורטי לעמדתו של ר' חייא בר יוסף המחייב שבועה גם בכופר בכל:

ומאי שנא מלוה?

כדרכה, דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי ככולי בעי דנכפריה, והאי דלא כפריה - משום דאין אדם מעיז פניו, ובכולי בעי דלודי ליה, והאי דכפר ליה במקצת - סבר: אי מודינא ליה בכוליה תבע לי בכוליה, אישתמיט לי מיהא השתא אדהו לי זוזי ופרענא, הלכך רמא רחמנא שבועה עילויה כי היכי דלודי ליה בכוליה, וגבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי, אבל גבי פקדון מעיז ומעיז.

בבא קמא קז, א

כלומר, ר' חייא בר יוסף סובר שיש לפרש את הפסוק 'כי הוא זה' כמתייחס למלווה בשל הבנתו את מטרתה של שבועת מודה במקצת. לדעתו שבועה זו נועדה לשלול מהמודה במקצת את החשד שמשקר הוא, חשד שמבוסס על ההנחה הפסיכולוגית לפיה 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו'. ממילא אין מקום לשבועה זו במקומות בהם הנחה זו אינה תקפה ואין בסיס לחשד כלל, בפקדון למשל. אם כן, יש להניח כי ר' חייא בר אבא חולק על הנחה זו של ר' חייא בר יוסף וסובר כי שבועת מודה במקצת לא

נוצרה בשל חשד שקר, אלא מסיבות אחרות הרלוונטיות גם לגבי טענת גנב בפקדון. יוצא אפוא כי הויכוח הפרשני בשאלת ערוב פרשיות הנו למעשה השלכה של המחלוקת העקרונית בדבר מהותו ועניינה של שבועת מודה במקצת ובאפשרות לייחסה לפקדון.³ לאור האמור נבקש לבחון את פסוקי התורה ולהתבונן באפשרויות שונות להבנת פרשייה זו. לצורך ההבנה, נעיין בפרשייה שוב:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגונב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים. אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל הא-לוהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד הא-לוהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון א-לוהים ישלם שנים לרעהו.
שמות כב, ו-ח

ניתן להבחין בשני חלקים שונים בפרשייה זו:

חלק א (פסוקים ו-ז): תיאור של מקרה פרטי, פיקדון שנגנב ודינו.

חלק ב (פסוק ח): קביעה כללית: כל מקרה של פשע או אבדה שיש בו הודאה במקצת יבוא לדיון בפני בי"ד.

בשל כך, יש לדון ביחס בין שני חלקים אלו: האם חלק ב (פסוק ח) מתייחס לאותו מקרה המובא בחלק א, פקדון שנגנב, בתור הצגה של דין נוסף שעשוי לחול במצבים שונים; או שמא פסוק זה מתייחס למקרה אחר שלא הוזכר בחלק א. התשובה לשאלה זו תלויה בשאלת המהות – האם שייך לחייב בשבועת מודה במקצת כאשר הכלל 'אין אדם מעיז פניו' אינו רלוונטי (כמו בפקדון)?

מי שסובר שכן, יסביר על נקלה כי פסוק ח מהווה המשך ופירוט של הפסוקים הקודמים, וכשם שהם עסקו בדיני פקדון, כך גם פסוק זה. באופן זה שבועה בפקדון תהיה כפופה גם היא לתנאי 'כי הוא זה' שבפסוק ח, המורה על הודאה במקצת; ואילו מי שסובר שלא, יסביר בעל כרחו כי פסוק ח מהווה הצגה של מקרה חדש שלא נידון בפסוקים הקודמים, מקרה שבו לפי סברתו יש מקום לשבועת מודה במקצת, היינו במלווה. כלומר, מי שסובר שיש לחייב שבועת מודה במקצת גם כאשר הכלל 'אין אדם מעיז' אינו רלוונטי, סובר כי שני חלקי הפרשייה עוסקים בנושא אחד – דיני פקדון. ואילו מי שסובר כי אין לחייב שבות מודה במקצת אלא בכפוף לשאלת ההעזה, סובר כי שני חלקי הפרשה עוסקים בנושאים שונים – הראשון בפקדון, והשני במלווה. טענה פרשנית זו מכונה 'עירוב פרשיות'.

באופן זה המושג עירוב פרשיות מתבאר כך: ערוב של שתי פרשות שונות (פקדון ומלווה) בתוך פרשייה אחת.⁴ הסבר זה מיישב יפה את הלשון, ויש בו להשיב על טענות המקשים על רש"י הטוענים כי לפי דבריו צריך להיות 'עיקור פרשיות' כתוב כאן.⁵

עתה יתבאר עניין נוסף. שאלת מקומו של פסוק ח לא משפיעה על דין שבועת מודה במקצת בלבד, אלא על קביעת הנושא של הפרשה כולה. מ"ד אין עירוב פרשיות מבין כי נושא הפרשה כולה הוא דיני

3. קביעה זו נכונה לעמדת רש"י הרואה בדברי רבה נימוק לעמדת ר' חייא בר יוסף. ודלא כר"ת. ראה בתוס' ב"ק קז, א, ד"ה 'ערוב'.
4. אמנם בדברי הרשב"א מצינו הסבר דומה: 'דכי כתיב כי הוא זה לאו אהני טענתא דשייכא בפקדון כתיב אלא אטענת מלוה דהיינו שטען לא הפקדתו בידי א"ג החזרתיו לך דהני שייכי בהלוואה, דשתי גווני טענות אלו נתערבו בפרשה זו והיינו ערוב פרשיות שאמר' (בבא קמא קז, א). אלא שיש הבדל משמעותי בין פרשנות הרשב"א לפרשנות המוצעת כאן. לפי הרשב"א ישנם מצבים בהם נחייב שבועת מודה במקצת בפקדון, כך שניתן לדבר בפרשה על סוגי טענות שונות בפקדון, בעוד שלפי רש"י אין לחייב שבועת מודה במקצת בפקדון כלל ולא ניתן לטעון כי 'עירוב טענות' כתוב כאן (וראה בתוס' בבא קמא קז, א, ד"ה 'ערוב פרשיות'). את עמדת הרשב"א, המייחסת את פסוק ח לטענת מלווה בפיקדון מסביר היטב י" ברגמן במאמרו 'עירוב פרשיות – מהותה של מידה, שיטת המעגלים בחוק', בתוך: **שמעתי** 49 (תשלז), עמ' 42-49.
5. צ"א שטיינפלד ('ערוב פרשיות', בתוך: **סיני** עח [תשלז], עמ' 199-216) טוען כי בבחינת המקורות השונים כפשוטם עולה כי 'עירוב מובנו אינו עיקור, אלא צירוף וחיבור. הביטוי עירובי פרשיות כתוב כאן מציין לפי זה את העובדה שמספר עניינים, הלכות, נצטרפו ונתחברו ומצויים במסגרת אחת', וכי המושג עירוב פרשיות במובן של 'עיקור' יוצא רק מתוך הסתמא דגמרא בבבלי בבא קמא. לשיטתו מפשטות המקורות עולה כי הדיון עוסק בתשלום הכפל ולא בשבועה, רק סתמא דגמרא בב"ק מסביר שמדובר בשבועה, ורק שם מדובר בעיקור. ככל הנראה נשאר שטיינפלד בצע"ג על סתמא דגמרא זה. אולם לפי דברינו יובן גם השימוש שעושה הסתמא בביטוי זה.

פיקדון וטענות שונות הקשורות לעיסוק בו; ואילו מ"ד יש עירוב פרשיות כאן מבין כי נושא הפרשה אינו לא פקדון ולא מלווה, אלא נושא כללי המתייחס בהיבטים שונים לפקדון ובאחרים למלווה. נושא כללי זה הוא בית הדין ותפקידיו בענייני ממון. הפקדון שבפסוקים ו-ז והמלווה שבפסוק ח משמשים להדגים ולתאר פעולות שונות הנעשות בבית הדין – חיוב תשלומים, חיוב שבועה וכדומה.

לאור האמור, יובן עתה מדוע גם למ"ד יש עירוב פרשיות וכי שבועת מודה במקצת שייכת רק במלווה, עדיין יש לשייך את הדרישה לג' דיינים מומחין גם לפיקדון.⁶ שכן לכאורה אם פסוק ח עוסק רק במלווה, הרי שאין מקור לג' ומומחין כלל – שכן כתוב 'א-לוהים' פעם אחת לגבי פיקדון ופעמיים לגבי מלווה – ומניין לנו למנות את כולם כאחד? אלא, כיוון שמדובר בפרשה אחת שעניינה תיאור בית הדין ופעולותיו, הרי שבעניינים הנוגעים לסדרי הדין, איכות הדיינים, מספרם וכו' יש להתייחס לכל פסוקי הפרשה, כאשר ההבחנה בין פיקדון למלווה תהיה רלוונטית רק בדינים הייחודיים לנושאים אלו (כשבועת מודה במקצת).^{7 8}

באופן זה הדיון בע"פ הוא דיון קלאסי בפרשנות המקרא ובהלכה: מחלוקת בסברה בדבר מהותה של שבועת מודה במקצת מולידה מחלוקת בשאלת יישומה בפיקדון, וזו מולידה בתורה מחלוקת פרשנית בהבנת הרקע לפסוק ח ואת נושא הפרשה כולה.

3. דיון בלשון רש"י

דברים אלו הולמים יפה את שיטת רש"י בהלכה שאין שבועת מודה במקצת בפקדון, ומסבירים את המושג 'עירוב' גם לפי שיטה זו. כמו כן יש בכך לתת מענה לסתירה לכאורה בין סוגיית סנהדרין לסוגיית ב"ק. אולם האם הסבר זה מונח יפה בלשון רש"י? נעייין בדברי רש"י בשתי הסוגיות. רש"י בבבא קמא מסביר כך:

עירוב פרשיות - פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו דהאי "כי הוא זה" כ"אם כסף תלוה" הוה ליה למכתביה דהתם קאי דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב.

ומאי שנא מלוה - דעקרינן לקרא מדוכתיה ומוקמינן ליה עלה.

רש"י בבא קמא קו, ב

מדברים אלו נראה כי מדובר בפסוק שאכן מקורו בפרשה אחרת שיש לנו לעקרו ולהשיבו למקומו ה'מקורי'. לעומת זאת בסנהדרין נשמע דברים קצת שונים:

שהפרשיות הכתובות באלה המשפטים מעורבות הן, שיש מקרא כתוב בפרשה זו שאינו יכול לעמוד בה, אלא מפרשה אחרת הוא, כגון "אשר יאמר כי הוא זה" דילפינן מיניה: מודה במקצת הטענה - ישבע כו', שכתב בשומר חנם, לאו אשומר חנם קאי, דשומרין אף על פי שלא הודו במקצת חייבין לישבע, דהודאה מקצת הטענה אפרשת ד"אם כסף תלוה" קאי, דהתם הוא דבעינן הודאה במקצת, [...] והאי תנא דמתניתין אי סבירא ליה נמי דהאי אשר יאמר כי הוא זה בהלואה משתעי...

רש"י סנהדרין ב, ב ד"ה 'אי קסבר'

6. בשאלה זו דנו הפרשנים. ראה תוס' בבא קמא קז, א, ד"ה 'עירוב פרשיות'.

7. ואולי זו כוונת הנצי"ב (מרומי שדה בבא קמא, שם): "אלא דשם מיירי בהא דכתיב כי הוא זה, וכאן מיירי בהא דכתיב עד הא-לוהים יבא דבר שניהם".

8. לפי דברים אלו שוב אין צורך לטעון כי הסוגיה בסנהדרין 'הבינה סוגיית בבא קמא בערך כר"ת וריב"א שבתוס' (ראה שטיינפלד 'עירוב' הערה 45) אולם לא בגלל שנושא הדיון הוא תשלום הכפל, כטענת שטיינפלד, אלא מכיוון שגם כאשר דנים בשבועת מודה במקצת המדובר הוא בעירוב נושאים שונים בפרשה אחת.

מדברי רש"י כאן נראה כי אין הכוונה לעקור את הפסוק ממש ממקומו, אלא ליחסו לפרשה אחרת. המינוחים כאן הם 'קאי' ו'משתעי', העוסקים בהקשר וייחוס נושאי, ולא בשינוי מיקום הפסוק. דומה שאין לנו אלא להבין ש'עקרינן' אינו עקירה טקסטואלית ממש, אלא עקירה פרשנית, מצד קביעת נושא הפסוק.

ניתן להביא ראיה לכך מדברי התוס'. התוס' דנים ביחס בין הסוגייה בבבא קמא ממנה משמע שעוקרים את הפסוק לגמרי; לבין סוגיית סנהדרין הלומדת ג' ומומחין מפקדון למלווה, ומשמע שלא עוקרים את הפסוק לגמרי:

וקשה דבריש סנהדרין משמע דאפילו למ"ד עירוב פרשיות כתוב כאן לא עקרינן ליה לגמרי מפקדון לענין שלשה ומומחין.
ומיהו יש לדחות דלענין מודה מקצת דאיכא טעמא עקרינן ליה מפקדון לגמרי אבל לענין שלשה ומומחין דליכא טעמא קאי אתרוייהו.
תוספות בבא קמא קז, א ד"ה 'עירוב פרשיות'

תוס' מסבירים כי השאלה אם עקרינן את הפסוק לגמרי או לא תלויה בעוצמת הטעם שיש לנו – כאשר יש טעם לכך עוקרים לגמרי, ואילו כאשר אין טעם לכך הפסוק מתייחס לפקדון ומלווה כאחד. והלא אם משמעות המונח 'עקרינן' הוא שינוי או עריכה כביכול של התורה, הרי שלא תיתכן עקירה שאינה לגמרי, ולא ניתן לקיים שניות שכזו לפיה גודל העקירה כגודל הסברה לפי הנושא וההקשר. נראה מוכח אפוא כי המונח 'עוקרים' ברש"י ובתוס' נוגע לייחוס הפסוק מבחינה נושאית למלווה או לפקדון, ולא לשינויים טקסטואליים בנוסח התורה.

4. סיכום

לפי דברינו עולה אפוא כי עירוב הפרשיות אינה טענה פרשנית רדיקאלית כפי שנדמה, אלא מדובר בשאלה פרשנית קלאסית – באיזה הקשר יש להבין את פסוק ח, ומהו הנושא הכללי של הפרשה כולה. כפי שביארנו, המענה לשאלות אלו תלוי בסברה הלכתית בדין שבועת מודה במקצת: מי שסובר כי עירוב פרשיות כתוב כאן מבין כי עניינה של שבועת מודה במקצת הוא למנוע חששות שונים באמינות טענתו של השומר, חששות שאינם רלוונטיים כאשר כופר בכל, שכן חזקה 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו'. לעומת זאת מי ששולל את עירוב הפרשיות מבין כי שבועת מודה במקצת לא נועדה למנוע חששות, וכי יש מקום לחייב בה גם בכפירה בכל.

ההבנה כי עירוב פרשיות אינו מבקש לערוך 'תיקון גרסא' לנוסח התורה, וכי הפסוק למעשה נותר במקומו ובהקשרו המקורי מאפשרת לנו גם להבין את השימוש הכפול שיש לפסוק זה (כפי שעולה בעיקר מסוגיית סנהדרין), כאשר מחד מייחסים את ההודאה במקצת למלווה בלבד, ומאידך נעזרים בפסוק זה בכדי ללמוד על הצורך בג' דיינים מומחים במלווה ובפקדון כאחד.

ב. חקשינן פשרה לדין

במהלך הדיון על מספר הדיינים המעכב בבית דין, אם שניים שדנו דיניהם דין או לא, מציעה הגמרא דרך ללמוד זאת על ידי השוואה בין הרכב ב"ד בדיוני פשרה להרכב ב'דין':

לימא כתנאי ביצוע בשלשה דברי ר"מ וחכ"א פשרה ביחיד.
 סברוה: לכ"ע מקשינן פשרה לדין מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר דין בשלשה ומר סבר
 דין בשנים.

סנהדרין ו, א

מתוך הנחה שמספר הדיינים בפשרה ובדין הוא זהה, ניתן להסיק כי הדעות השונות בפשרה נוגעות גם לדין. וכשם שנחלקו ר"מ וחכמים במספר הדיינים בפשרה, כך יחלקו גם בדין. ממילא, כך מציע (=סברוה) התלמוד, מצינו מקור תנאי למחלוקת האמוראית בשאלה זו – אם שניים שדנו דיניהם דין או לא.⁹ אולם, הגמרא דוחה הסבר זה ומציעה הסבר אחר למחלוקת התנאים:

לא דכ"ע דין בשלשה והכא בהא קמיפלגי דמר סבר מקשינן פשרה לדין ומר סבר לא
 מקשינן פשרה לדין.

שם

הגמרא קובעת כי מוסכם על כולם שבדין יושבים שלשה דיינים. אלא שנחלקו בהבנת היחס בין פשרה לדין. ר"מ סובר כי יש לעצב את הרכב בית הדין בפשרה בצורה זוהי לחלוטין לזה של הדין; ואילו חכמים סוברים כי הרכב בית הדין בפשרה מעוצב משיקולים אחרים, ללא תלות או השראה מהרכבו בדין. מחלוקת זו הנה מעניינת ביותר, ובשורות שלהלן אציע הסבר ליסודותיה. ראשית יש לעמוד על ההבדל שבין הכרעה במסלול של 'דין' להכרעה במסלול של 'פשרה'. שני מסלולים אלו שונים זה מזה הן במטרת הדין – הסיבה לשמה מתכנס בית הדין – והן בשיקולים בהם משתמשים הדיינים בהכרעתם. מצד מטרת הדין, ההכרעה בדין מטרתה לעמוד על האמת האבסולוטית (ככל שניתן) ביחס לאירוע הנידון. תפקידם של הדיינים הוא להפעיל את שיקול דעתם במימוש עקרונות המשפט של התורה בכדי לברר את המקרה ואת השלכותיו המעשיות. לעומת זאת, ההכרעה בפשרה מוותרת מראש על הניסיון לעמוד על האמת המשפטית בעניין זה, ומבקשת להציע את הדרך הסבירה ביותר לפי דעת הדיינים בה יש להכריע בדין, תוך התחשבות גם בשיקולים מעשיים ופרגמטיים, ולעיתים על חשבון בירור האמת.

מכך נגזר גם ההבדל השני. בעוד שהכלי המרכזי בהכרעה על פי דין הוא חוקי התורה (= 'חושן משפט'), הרי שבהכרעה בפשרה הכלי המרכזי הוא השכל הישר וסברות שונות שנראות סבירות בעיני הדיינים. דייני הפשרה יכולים להתחשב למשל בעדות פסולה או פגומה, להתייחס לשאלת המניע והרקע לעבירות וכדומה. באופן גס ניתן לטעון כי הדין בדין מטרתו היא לברר את זהות הבעלים ה'אמיתי' ולהשיב את הממון אליו ובכך להציע את הפתרון הנכון ביותר; ואילו הדין בפשרה מבקש להציע את הפתרון היעיל ביותר, תוך יצירה של בעלים חדשים לפי ראות עיני הדיינים. עתה, נבקש לברר את ההשוואה שעורכת הגמרא בין הדין לבין הפשרה. בכדי לברר זאת יש ראשית כל לעמוד על הפונקציה אותה ממלאים הדיינים בדין. כידוע, ניתן להציע שני הסברים שונים לדרישת התורה שיהיו ג' דיינים בדיני ממונות:

א. ג' דיינים הם הגוף לו ניתנה הסמכות הבלעדית להפקיע ממון.

ב. ג' דיינים הוא הגוף המינימאלי בו מתנהל דיון אמיתי ונוקב, ובתור שכזה ביכולתו

לעמוד על האמת המשפטית כראוי.

9. עמדת ר' אבהו (ב, ב): "והאמר רבי אבהו שנים שדנו דיני ממונות לדברי הכל אין דיניהם דין"; לעומת עמדתו של שמואל (ג, א): "דאמר שמואל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף".

לפי האפשרות הראשונה, בית הדין הוא הגוף היחיד שרשאי להוציא ממון מאדם, בין שייעשה הדבר משיקולי הדין ובין שייעשה הדבר משיקולים אחרים. יהיו שיקולי הדיינים אשר יהיו, הוצאת ממון מיד המוחזק אינה מתאפשרת בהרכב פחות משלשה.

לעומת זאת, האפשרות השנייה מניחה כי הסמכות להוציא ממון עשויה להינתן גם לגופים אחרים. תפקידו הבלעדי של בית הדין הוא במימוש חוקי התורה ובבירור הייחודי הנעשה בהרכב ג' דיינים. למעשה, הצורך בג' דיינים לפי אפשרות זו, זהה במטרתו למטרת ההכרעה במסלול דין: כשם שהמטרה המרכזית של הדין היא להשתמש בכלים שנתנה התורה על מנת לעמוד על האמת המשפטית, כך גם מטרתם של ג' הדיינים לעמוד בבירור הדין לאמיתו. ניתן לטעון כי לפי אפשרות זו הדרישה לג' דיינים היא למעשה חלק מה'דין' עצמו – כשם שלא ניתן לקבל עדים שאינם כשרים, או עדות עד אחד וכדומה, כך יש לבצע את הדיון בהרכב ג' דיינים.

לאור האמור, אבקש להציע כי המחלוקת אם מקשינן פשרה לדין או לא, תלויה למעשה בהבנת תפקידם של הדיינים בבית דין. אם נבין כי גוף זה הוא הגוף הבלעדי שבידו הסמכות להוציא ממון, ממילא גם בפשרה יהיה צורך בג' דיינים, שלולא כן לא יוכלו הללו לממש את גזר דינם. לעומת זאת, אם נניח שתפקידו של בית הדין הוא לקיים דיון הוגן ולברר את האמת, צורך הרלוונטי רק בדין, שוב אין מקום לדרישה כזו בפשרה. יוצא מכאן שישנה התאמה ברורה בין שאלת ההיקף בין פשרה לדין, לבין שאלת שימושו וייעודו של בית הדין: רבי מאיר, הסובר שמקשינן פשרה לדין, מניח כי הפונקציה של ג' הדיינים הנה טכנית-סמכותית במהותה, שרק להם היכולת להפקיע ממון; ואילו חכמים, שאינם מקישים פשרה לדין, מייחסים לדיינים פונקציה מהותית יותר. לאור זאת יובנו היטב דבריו של רב אשי בהמשך הסוגיה:

אמר רב אשי ש"מ פשרה אינה צריכה קנין, דאי סלקא דעתך צריכה קנין, למ"ד צריכה, תלתא למה לי? תסגי בתרי וליקני מיניה!

שם

רב אשי מבקש להוכיח כי פשרה אינה צריכה קניין. בכדי להוכיח זאת פונה הוא לניתוח עמדתו של ר' מאיר, המצריך ג' דיינים בפשרה, וטוען כך: אם אכן פשרה צריכה קניין אין צורך כלל בג' דיינים. ומהעובדה שיש מי שמצריך ג' דיינים נוכיח כי פשרה אינה צריכה קניין. הוא מניח אפוא, כי ג' דיינים וקניין משמשים לאותה מטרה ביחס לפשרה – כך שאם נזקקים אנו לזה, אין אנו נזקקים לזה ולהיפך. לדעתו לא ייתכן שתהיה דרישה לג' דיינים ובו בעת דרישה לקניין. כמו כן, הוא מניח עוד כי הפונקציה אותה ממלאים ג' הדיינים זהה לפונקציה לה משמש הקניין – יצירת בעלות חדשה על הממון. ובניסוח אותו קבענו למעלה – סמכות משפטית להוציא ממון. על-פי השקפתו של רב אשי, הסיבה היחידה שניתן להציע לדרישת רבי מאיר לג' דיינים היא הסיבה הטכנית-סמכותית – זכות הפקעת הממון מסורה בלעדית לבי"ד של ג'. התלות שעמדנו עליה למעלה, בין הצורך בג' בפשרה לבין הבנת תפקידם כסמכות ממונית, גלומה אפוא בדברי רב אשי עצמו.¹⁰

10. התלמוד מיד מעיר כי 'הלכתא פשרה צריכה קניין' בניגוד גמור למסקנתו של רב אשי, וראה בר"ן כאן אופנים שונים ליישב זאת. בין השאר מוצע כי ההלכתא חולקת על רב אשי, הסובר כי מסקנתו, אותה הסיק מניתוח דברי ר"מ – נכונה גם אליבא דרבנן. ואילו בעלי ההלכתא סוברים כי מסקנתו נכונה ביחס לר"מ, וכי חכמים החולקים עליו סוברים שפשרה צריכה קניין.