

## בעניין פשרה כהמתקת הדין

שאלת היחס בין הפשרה לדין שנויה במחלוקות שונות החל מימי התנאים ועד ימינו. במאמר זה נציע מבט נוסף על סוגיה זו.

### א. מחלוקת התנאים בגמרא

בגמרא נאמר:

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע - הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע - הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר "בצע ברך נאץ ה'", אלא: יקוב הדין את ההר, שנאמר "כי המשפט לאלהים הוא", וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון"...

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". והלא במקום שיש משפט - אין שלום, ובמקום שיש שלום - אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום - הוי אומר: זה ביצוע.

(גמרא סנהדרין ו, ב)

רבי אליעזר ורבי יהושע מסכימים שיש חשיבות גם למשפט וגם לשלום. אלא שלדעת רבי אליעזר יש הפרדה ביניהם - משה רבנו אחראי על הדין ואהרן הכהן אחראי על השלום. לדעת רבי יהושע אפשר לעשות משפט ושלום ביחד בבית הדין כאשר עושים פשרה. מהו השלום עליו מדובר? רש"י ביאר זאת כך:

אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום - וכיון שהיה שומע מחלוקת ביניהם, קודם שיבואו לפניו לדין היה רודף אחריהן, ומטיל שלום ביניהן.

(רש"י שם, ד"ה אבל)

אהרן היה מצליח להביא את שני הצדדים במחלוקת לידי הסכמה (מה שמכונה בימינו "גישור"), וכך היה נמנע הצורך להכריע ביניהם בדרך של דין. כלומר, שלום פירושו הסכמה בין בעלי הדין על פתרון המחלוקת. על פניו נראה שכוונתו של רבי יהושע היא שרצוי כי בית הדין ינסה להביא את הצדדים לידי הסכמה על פתרון, ללא צורך בהכרעה

של בית הדין. באופן כזה יצאו הצדדים מבית הדין ללא מתח ביניהם, אחרי שכל אחד מהם ראה שחברו מוכן לבוא לקראתו. כפי שנאמר במכילתא:

ושפטתי בין איש, זה הדין שאין בו פשרה. בין רעהו, זה הדין שיש בו פשרה, ששניהם נפטרין זה מזה כרעים.

(מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מסכתא דעמלק פרשה ב)

אולם, ממקורות רבים עולה שמקומה של הפשרה רחב בהרבה מאשר הניסיון להביא את הצדדים לידי הסכמות.

## **ב. הקושיות על כך שפשרה היא הסכמה בין הצדדים ומטרתה שלום**

### **1. פשרה היא בגדר צדק**

בגמרא נאמר:

דריש לקיש רמי: כתיב "בצדק תשפט עמיתך" וכתיב "צדק צדק תרדף" ... רב אשי אמר: ... קראי; אחד לדין ואחד לפשרה. כדתניא: צדק צדק תרדף - אחד לדין ואחד לפשרה.

(גמרא סנהדרין לב, ב)

ריש לקיש הקשה מדוע בפסוק אחד נאמר שיש לדון דין "צדק", ובפסוק אחר נאמר שיש לרדוף "צדק צדק" - ומשמע שאין רק "צדק" אחד. על פי רש"י (שם, ד"ה אבל), רב אשי השיב ש"צדק צדק" מלמד על שני מסלולי "צדק" - הראשון דין, והשני פשרה, שאין לאחד עדיפות על פני השני. כבר כעת יש להקשות: אם מטרת הפשרה היא עשיית "שלום", מדוע היא קרויה "צדק"? הקושיה מתעצמת לאור פירושו של הרמ"ה:

והאי דכתיב חד "צדק" גבי דין ותרי גבי פשרה, משום דדין לא בעי עיונא וצילותא כולי האי אלא למפסקיה אליבא דהילכתא, וליכא למיחש שמא יחייב את הזכאי ויזכה את החייב. אבל פשרה צריכא עיונא טפי ולעיין לפי שיקול הדעת ולראות מי מהן אומר אמת ועל מי ראוי להחמיר יותר.

(רמ"ה שם, ד"ה תניא)

כלומר, הפסוק המדבר על "צדק" - עוסק בפסיקה על פי הדין, ודווקא הפסוק שבו נאמר פעמיים "צדק צדק" - עוסק בהכרעה בדרך פשרה. לדבריו, בפסיקה על פי שורת הדין אין צורך להפעיל שיקול דעת עצמאי, וממילא אין חשש לטעות, ולכן די ב"צדק" אחד. אולם, בהכרעה בדרך פשרה יש להפעיל שיקול דעת עצמאי, ויש חשש לטעות, ולכן צריך להזהיר את הדיין פעמיים לדון "בצדק".

הרמ"ה כתב במפורש שפשרה אמורה להיות על פי האמת, שדורש מהדיין מאמץ מיוחד להגיע לצדק, יותר מאשר בפסיקה על פי הדין. מדבריו ברור שלא מדובר כאן על השכנת שלום, אלא על מסלול מקביל של צדק, לצד הדין.

גם בירושלמי נאמר (ירושלמי סנהדרין א, א): "אמר רבי מתנייה אף הפשרה צריכה הכרע הדעת", וכן נפסק בשולחן ערוך (ח"מ יב, ב): "וכשם שמוזהר שלא להטות הדין, כך מוזהר שלא יטה הפשרה לאחד יותר מחבירו". שוב קשה: אם מדובר על הכרעה שמטרתה שלום, מה מקומו של ה"צדק"?

בהמשך לכך יש להוסיף ולהקשות. כמה מגדולי האחרונים כתבו שיש לבחור בדרך של פשרה במקום שבו יש סתירה בין הדין לבין ה"יושר". כך למשל כתב הראי"ה קוק:

והדרך האחר הוא שאם יראו שהדין הוא נגד היושר השכלי לפי מצב הענין, שאז כיון שיש בידם לעשות פשרה, יש מצוה דצדק צדק תרדוף בין לדין בין לפשרה.  
(שו"ת אורח משפט, חושן משפט, סימן א)

על פניו, "יושר" פירושו מה שנראה לדיין פתרון משפטי צודק. דהיינו, במקום שבו יש סתירה בין ההכרעה של הדין ובין שיקול דעתו של הדיין - יש לעשות פשרה. משמעות הדברים היא שפשרה איננה פתרון שנועד להשכין שלום, אלא פתרון לסתירה, בנפשו של הדיין, בין הוראת התורה לשיקול דעתו המוסרי.

מעצם קיום הסתירה? עולה שפשרה היא בגדר "צדק", בדומה לדברי הגמרא שראינו. שוב עולה השאלה: כיצד הדברים מתיישבים עם דברי התנאים שמהם משמע כי פשרה עוסקת ב"שלום"?

## 2. ישנה אפשרות להסמכה כללית של בית הדין לפסוק בדרך של פשרה

קושיה שניה עולה מדברי התוספות. התוספות ביארו כי פשרה כוללת גם הסמכה מפורשת של הצדדים להצעה מסוימת של בית הדין ("גישור"), וגם הסמכה כללית של הצדדים לבית הדין לפסוק בדרך של פשרה:

1 מאזנים למשפט סימן יב, ס"ק ג; שו"ת דברי מלכיאל ב, קלג ד"ה עכ"פ שמענו; חידושי הרי"מ סנהדרין ה, ב, ד"ה ולע"ד.

2 לדין במשמעותה של הסתירה ראו: עדו רכניץ, "מבוא לתורת המשפט: בין משפט וצדק אלוקי לצדק אנושי", אסיף - תלמוד והלכה; שנתון איגוד ישיבות ההסדר ה (תשע"ח), עמ' 233-211.

אם נפרש דקנין של פשרה עושין קודם הפשרה וקונין זה מזה לעשות כמו שיאמרו הדיינים הן לשלם הן למחול... ואפילו אם נפרש שהקנין הוא לאחר הפשרה.

(תוספות סנהדרין ו, א ד"ה צריכה)

האפשרות הראשונה שמעלים התוספות היא שבעלי הדין מעניקים הסמכה כללית לבית הדין ומתחייבים לציית לדבריו גם אם יפסוק בדרך של פשרה. האפשרות השניה היא שהסכמת הצדדים ניתנת לאחר שהדיינים הציעו הצעה מסוימת.

ואכן כך נוהגים בתי הדין הלכה למעשה. ראשית הם מחתימים את הצדדים על הסכם בוורות, המסמיך את בית הדין "בין לבין ובין לפשרה", ומאפשר לבית הדין להכריע בדרך של פשרה על פי שיקול דעתו. בנוסף, יש מקרים שבהם בית הדין מציע הצעת פשרה מסוימת, ומקבל את הסכמת הצדדים בתוספת מעשה קניין מחייב.

ברור שהצעת פשרה מסוימת מביאה שלום בין הצדדים, אך לא ברור כיצד הסמכה כללית לפסוק בדרך של פשרה מביאה שלום. כיצד פסיקה שתגרום לכך שבעל דין יקבל פחות ממה שמגיע לו על פי שורת הדין - תביא שלום בין בעלי הדין? לא זו אלא שפסיקה כזו אף עלולה ליצור תרעומת של בעל הדין על בית הדין.

### 3. הפוסקים כתבו שפשרה היא כלי להתמודדות עם הקושי ביישום המשפט

קושיה שלישית עולה מן העובדה שהפוסקים ראו בפשרה כלי להתמודדות עם הקושי ליישם את דין התורה. נמנה כאן כמה דוגמאות לעיקרון זה.

תוספות (סנהדרין ו, ב ד"ה נגמר) כתבו שיש מקום לעשות פשרה במקום שיש חיוב שבועה: "ומיהו כשמתחייבין שבועה זה או זה שרי למימר להו לעשות הביצוע כדי ליפטר מעונש שבועה". כך נפסק בשולחן ערוך (חו"מ יב, ב).

הרא"ש (שו"ת הרא"ש קז, ו) פסק שיש לפסוק בדרך פשרה במקרה שבו לא ניתן לדעת מה קרה. כך נפסק גם בשולחן ערוך (חו"מ יב, ה): "יש כח לדיין לעשות דין כעין הפשרה, במקום שאין הדבר יכול להתברר".

ערוך השולחן הוסיף וכתב שיש להעדיף את הפשרה כיוון שיש קושי גדול לדיינים לדון דין תורה:

וכל בית דין שמתאמצים לעשות פשרה תדיר הרי זה משובח מפני שראוי להרחיק את עצמו מדן תורה מפני עומק הדין.

(ערוך השולחן חו"מ יב, ב)

הרא"ה קוק הוסיף וכתב שיש מקום לפשרה כאשר יש קושי ליישם את הדין:

דבאמת מקום הנטיה מהדין אל הפשרה תלוי או אם הדין מסופק לדיינים, דראוי להתרחק מן הספק, כמורגל כמה פעמים בתשובות, שמיעצים לפשרה וביצוע במקום ספק, או מפני שאין הדין יכול לצאת בלא סכסוכים, כי אי אפשר יהיה להוציא אל הפועל.

(שו"ת אורח משפט חו"מ סימן א)

בימינו כתב הרב זלמן נחמיה גולדברג<sup>3</sup> במאמרו "שבחי הפשרה", ובו הסביר כי הסכמת הצדדים לפשרה מעניקה לבית הדין שורה של סמכויות. בכללן: הכרעה במחלוקות; הכרעה על פי אומדן דעת הדיין בהיעדר ראיות; חיוב בנזקים עקיפים (גרמא); חיוב בנזקי גוף ועוד. כלומר, הפשרה לשיטתו היא כלי שמקל על יישום משפט התורה, ולא כלי להשכנת שלום בין בעלי הדין. כיצד ניתן ליישב יישומים אלה עם דברי התנאים, שפשרה היא רק כלי להשכנת שלום?

#### 4. סיכום ביניים

עד כאן ראינו שלוש קושיות על ההבנה שפשרה נועדה להשכין שלום בין הצדדים, על ידי הבאתם להסכמה על פתרון המחלוקת ביניהם:

- א. מהמקורות עולה שפשרה היא בגדר "צדק", ולא רק בגדר "שלום".
- ב. תוספות כתבו שישנה אפשרות להעניק לבית הדין הסמכה כללית לפסוק בדרך של פשרה, אף שלכאורה הדבר לא יביא לשלום בין הצדדים.
- ג. הפוסקים כתבו שפשרה היא כלי להתמודדות עם הקושי ביישום דין תורה, אף שלכאורה הדבר לא קשור להבאת שלום בין הצדדים.

### ג. פשרה כהמתקת הדין על ידי הדיין

#### 1. גישת השל"ה

חכמי פנימיות התורה חידשו שפשרה איננה רק הסכמה בין הצדדים, אלא היא משקפת מהלך עמוק של המתקת הדין על ידי הדיין.<sup>4</sup>

אחד המקורות הקדומים לכך הוא דברי המהר"ל מפראג על דברי רבי יוחנן בגמרא (בבא מציעא ל, ב): "דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה... אימא:

3 הרב זלמן נ. גולדברג, "שבחי הפשרה", משפטי ארץ א: דין דיין ודיון, עמ' 78-84.

4 ראו גם: ברכיהו ליפשיץ, "שני מושגים של פשרה - 'ועשית הישר והטוב'", גיליון פרשת שבוע משרד המשפטים מס' 133, אשר הביא את דברי הראי"ה קוק על כך שפשרה היא המתקת הדין. אולם, נראה שהוא דחה אפשרות זו, וקבע שאסור לדיין לסטות מהדין.

שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין". המהר"ל ביאר את הדברים כך:

כאשר העמידו דבריהם על דין תורה ולא רצו רק הכל בדין לא היה השם יתברך עושה להם לפנים משורת הדין. והדין הוא חורבן, ולפי שהיו נמשכים בכל מעשיהם אחר הדין ודנו בה דין תורה נעשה ירושלים חרב.

(חידושי אגדות למהר"ל ב"מ ל, ב)

המהר"ל אומר דבר מפתיע: הדין מחריב את העולם, ולכן מי שעומד על שורת הדין גורם לעצמו חורבן. בהמשך לכך, כתב השל"ה דברים ברורים עוד יותר, הנוגעים למקומה של הפשרה:

דע, כי יש שני מיני דין, יש דין שהוא מדת הדין גמור, ויש דינים שהם משותפים במדת הרחמים. וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (בראשית רבה פ' יב ס' טו) בתחלה עלה במחשבה לברוא העולם במדת הדין, ראה וכו' שיתף מדת הרחמים עם מדת הדין. וכיצירתו של אדם כך תורתו, כלומר, נידון בבית דין של מטה... וכמו "עין תחת עין" (שם שם, כד) שפירשו רבותינו ז"ל (בבא קמא פג ע"ב) שרצה לומר דמי עינו. וכתבו התורה בלשון 'עין תחת עין', להורות שהיו ראוי ליתן עין ממשי, אלא שמצד מדת הרחמים באה הקבלה ליפטר בדמי עין.

וכן מצינו בכלל הדינים שבין אדם לחבירו שמצוה בדיינים להתחיל בפשרה (ראה סנהדרין ו ע"ב), ולא לירד לעומק הדין. והכל כדרך שהקדוש ברוך הוא דן את העולם, לפעמים מדקדק כחוט השערה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (יבמות קכא ב) "וסביבו נשערה מאד" (תהלים נ, ג), ולפעמים משתף רחמים בדין, כי לולי זה לא היה העולם מתקיים. וכן ראוי להיות בבית דין של מטה, כי על כן גם הם נקראים אלהים כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ראה סנהדרין ב, ב ברש"י ותוס' שם), אין אלהים בכל מקום אלא סמוכים.

(של"ה פרשת משפטים תורה אור, ג)

השל"ה המשיך בדרכו של המהר"ל, וכתב שהעולם אינו יכול לעמוד בדין, ולכן הקב"ה שיתף את הרחמים בבריאת העולם. המהלך הזה בא לידי ביטוי בדין תורה עצמו. למשל, על פי מידת הדין העונש "עין תחת עין" צריך להתבצע כפשוטו, אולם, לאחר שיתוף מידת הרחמים הומתק הדין והפך לחיוב ממון.

בהמשך לכך, גם הדיין צריך להמשיך ולהמתיק את הדין בעזרת הפשרה, כיוון שללא ההמתקה הזו לא יהיה קיום לעולם, כפי שכתב המהר"ל. משמעות הדברים היא

שפשרה לא רק עושה שלום בין בעלי הדין, אלא בין הדין ובין העולם, כלומר - יישום הדין בעולם. השל"ה הוסיף וכתב בעניין במקום אחר:

וזהו הענין מה שאמרו רבותינו ז"ל (שבת י ע"א) "כל הדין דין אמת לאמיתו כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית". וכבר הקשו התוספות (שם ד"ה דין; מגילה טו ב ד"ה זה, ועוד), ופירשו ככל המלות אמת לאמיתו. ולפי דברינו יבוא על נכון, יש שני מיני דינים, וכולם אמת, אך אחד יותר אמת מהאחר. הנה ציוו רבותינו ז"ל (סנהדרין ז ע"א) לדיין שיעשה הפשרה כפי יכלתו, ואם עשה כן אז עשה חסד ואמת, והלך בצדק ואמת, ובזה יש קיום העולם. כי אי אפשר להעמיד משפט הדת על תלו, ואי אפשר להתקיים לעולם, ובפשרת הדין אז כל אחד על מקומו יבא בשלום. וזהו נקרא דין לאמיתו, כי אף על פי שהפשרה אינו אמיתית לפי הדין המדוקדק, מכל מקום הענין אמיתי, כי "אמת מארץ תצמח" (תהלים פה, יב), להעמיד ולקיים העולם לסלק המריבות. (של"ה פרשת בראשית תורה אור, י)

דהיינו, הדיין צריך להיות שותף להקב"ה במעשה בראשית, וכדי שהעולם שברא הקב"ה יוכל להתקיים יש צורך על הדיין להמתיק את הדין בעזרת הפשרה. מחיבור דברי השל"ה בשני המקומות עולה שכשם שהקב"ה המתיק את הדין כדי לאפשר את קיום העולם, כך על הדיין לעשות פשרה כדי להמתיק את הדין. כך כתב במפורש בנו של השל"ה:

והנה במעשה בראשית כתיב (בראשית א, א) 'ברא א-להים', ואחר כך (שם ב, ד) 'ה' א-להים', מתחלה רצה לברוא העולם במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, ושותף מדת הרחמים למדת הדין, דהיינו פשרה, ונמצא שמתחלה זכר הדין הוא שם 'א-להים', ואם כן גם הדיין הנעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית יעשה כן, להקדים תחילה אי דינא בעיתו או פשרה בעיתו, אבל לעולם פשרה עדיפא.

(ווי העמודים עמוד הדין פרק יז)

מעבר לכך שפשרה היא תהליך של המתקת הדין, יש כאן דגש על מעורבות הדיין בתהליך. בניגוד לפסיקה על פי שורת הדין, שבה הדיין הוא מעין צינור ליישום הדין בעולם, בפשרה - הדיין הוא שותף פעיל להמתקת הדין כדי ליישם אותו בעולם. השל"ה הוסיף וכתב שרק -

אם היו שני הבעלי דינים מבקשים מרכז נקודת הדין אמת הגמור, ואין אחד מהם מכחיש את חברו וכופר בו, רק כולם צדיקים, ואין אחד רוצה לגזול את חברו,

רק רוצים לידע מי זוכה מצד הדין, כמו הרבה דינים: מציאה, וזכיה בהפקר, וכיוצא בהם, וששים ושמחים לקבל האמת במה שהוא מרכז האמת, והדין דן כן, אזי הוא אמת לאמתו. כי הוא "אמת מארץ תצמח" קיום העולם להטיל שלום שלא יהא מריבות, כי כן הוא אצלם, הם רוצים האמת, וכל אחד מהם רוצה שיזכה בזה למי שהוא זוכה, והדין פוסק מרכז הדין דין אמת, נמצא הוא אמת לאמתו, זהו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית.

(של"ה פרשת בראשית תורה אור, י)

כלומר, רק כאשר בעלי הדין אינם מתווכחים על העובדות, אלא רוצים לדעת מהו דין התורה במקרה שלהם - יש לפסוק להם על פי שורת הדין.

## 2. גישת הבעל שם טוב

באופן מרתק, גם הבעל שם טוב הבין באופן דומה את היחס בין דין לפשרה, אך מסקנתו היתה הפוכה לחלוטין. הבעל שם טוב אמר כך:

ענין הדין שאחד דן את חבריו בבית דין ויודע בעצמו שבודאי הוא זכאי בדין, והתורה מחייבתו, אל יקשה לו הלא תורת אמת הוא ודרכיה דרכי נועם. כי זהו אמיתות התורה ונועם דרכיה, כי בודאי מסתמא היה חייב לחבירו בגלגול העבר לאיש הדן עמו, וכעת חייבתו התורה לשלם לו כדי לצאת ידי חובתו. וחבירו שלוקח עתה המעות במרמה הוא עתיד ליתן את הדין, וכאלה רבים בעניני דינים. (בעל שם טוב שמות פרשת משפטים, א)

כלומר, גם אם נראה לאדם שפסק הדין שגוי לחלוטין - עליו לקבל את הדין, ולהניח כי הוא חויב כעת עבור חוב מגלגול קודם (או מסיבה אחרת). בפירוש מקור מים חיים הוסיף סיפור משמו של הבעל שם טוב:

כמו שאירע לאחד שהפקיד הון רב אצל אחד והלך לדרכו, וכשבא כבר מת הנפקד, ותבע מיורשיו, וטענו לא פקדנו אבא על זה, ופסקו להם שבועה ונפטרו, וכל העולם היו יודעין שזה איש נאמן וחסיד וירא שמים, וזה לא היה אמיד בכך, ושאלו למרן הרבי ישראל בעל שם טוב על זה, האיך יצא משפט מעוקל מדיני התורה וכתוב (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל. והשיב שזהו בהשגחת המשגיח, שבגלגול העבר היה זה חייב לזה ולא פרע לו, וכעת החזיר לו לתקן נשמתו, והיה בהשגחה, לא החסיר ולא העדיף. וזהו דין אמת לאמיתו, אף שנראה לך שהוא משפט מעוקל, תדון הדין לאמיתו, ולא תחזור אחר הפשרות, וכיוצא בזה בענינים אלו.

(פירוש מקור מים חיים שם)



כלומר, הבעל שם טוב מודה שלעתים הדין משקף צדק של עולם עליון, שאינו בא לידי ביטוי גלוי במקרה שנדון בבית הדין. לכאורה, במצב כזה, הדיין צריך (על פי דברי המהר"ל והשל"ה) לגשר על הפער בין הדין לעולם בעזרת פשרה. אולם, הבעל שם טוב התנגד לכך, וטען כי יש להקפיד על הדין כדי לתקן את מה שצריך במבט האלוקי הכולל, למרות הניגוד למה שמתבקש במקרה המסוים. נמצא שלדעת השל"ה "אמת לאמיתה" היא הפשרה, ואילו לדעת הבעל שם טוב "אמת לאמיתה" היא שורת הדין.

#### ד. עיון מחודש בסוגיה לאור ההבנה החדשה

לאור ההבנה החדשה נשוב לעיין בסוגיה במסכת סנהדרין.

##### 1. עיון בסוגיה

כאמור, התנאים נחלקו בשאלת היחס לפשרה (סנהדרין ו, ב). המקור של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי הוא בפסוק "כי המשפט לאלוהים הוא". כלומר, המשפט צריך להיות אלוקי ללא התערבות אנושית, ולכן הפשרה מגונה. הדברים אמורים כאשר בית הדין, שאמור להיות הכלי ליישום המשפט האלוקי, עושה פשרה. אולם, כאשר אדם שאינו קשור לבית הדין, כגון אהרן הכהן, מביא את הצדדים להסכמות - הדבר מבורך. כלומר, ישנם שני מסלולים שאסור לערב ביניהם כלל: הראשון הוא דין אלוקי והשני הוא פשרה אנושית.<sup>5</sup>

לעומתו, רבי יהושע בן קרחה ביסס את היתרון שבפשרה על הפסוק "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". בעיון ראשון נראה כי עיקר הדרשה במילה "שלום", אך כעת מובן שהשלום מותנה בכך שאת המשפט יעשו הדיינים היושבים בתוך עמם - "שפטו בשעריכם". יש כאן מעורבות אנושית בדין האלוקי - והמתקתו. כך עולה גם מדברי הירושלמי:

ר' יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי א"ל על מנת שתדיננו דין תורה. אמר לון אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים. מקבלין עליכון מה דנא [= דנא] אמר לכון.

רבי עקיבה כד הוה בר נש אול בעי מידון קומיה הוה א"ל הו יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם שנאמר (דברים יט יז) ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' ולא לפני עקיבה בן יוסף.

(ירושלמי סנהדרין א, א)

5 ראו: ברכיהו ליפשיץ, "פשרה", משפטי ארץ א: דין דיין ודיין, עמ' 137-151, שעמד על כך שפשרה מבוססת על הסכמה אנושית של בעלי הדין.

שני התנאים הסכימו שדין תורה הוא הדין האלוקי. רבי עקיבא הסכים לדון דין תורה, והזהיר את בעלי הדין כי הדין איננו בפניו אלא בפני ה'. רבי יוסי בן חלפתא לא הסכים לדון תורה, אלא אם הצדדים יסכימו לדין כפי שהוא יפסוק אותו, כלומר, הוא תבע מהם שיסכימו למעורבות האנושית שלו בדין.

## 2. תירוץ הקושיות

לאור ההבנה החדשה של הפשרה ניתן להשיב לכל הקושיות שהעלינו לעיל.

הקושיה הראשונה היתה כיצד ניתן להסביר את המקורות שפשרה היא סוג של צדק. כאמור, השל"ה קשר את הפשרה למונח "דין אמת לאמתו", שפירושו האמת הניתנת ליישום בעולם הזה. כעת ברור מדוע בגמרא פשרה נקראת גם "צדק", ואף "צדק צדק", כיוון שמדובר על מימוש של הצדק בעולם הזה.

דברי השל"ה הולמים היטב את ביאור הדרישה (ח"מ א, ב) למונח "דין אמת לאמתו": "רוצה לומר שדן לפי המקום והזמן בענין שיהא לאמתו ולאפוקי שלא יפסוק תמיד דין תורה ממש. כי לפעמים שצריך הדין לפסוק לפניו משורת הדין לפי הזמן והענין. וכשאינו עושה כן, אף שהוא דין אמת - אינו לאמתו".

הקושיה השנייה הייתה מדוע ניתן לקבל הסמכה כללית מהצדדים לעשות פשרה, אם הדבר אינו מביא שלום בין שני בעלי הדין. כעת מבואר שאין דרישה לעשיית שלום בין בעלי הדין, אלא לעשיית שלום בין הדין לעולם, כלומר - יישום הדין בעולם.

הקושיה השלישית היתה מדוע כתבו הפוסקים שיש מקום לפשרה כאשר לא ניתן ליישם את הדין. לפי מה שראינו הדברים ברורים לגמרי. הקושי ליישם את הדין משקף את המתח הבסיסי שבין הדין לעולם, והדרך ליישב את המתח הזה היא בעזרת הפשרה שמאפשרת ליישם את הדין בעולם.

עמדנו על כך שבפשרה ניתן מקום למעורבות הדיין, בניגוד לדין תורה שבו הדיין רק מהווה צינור לפסיקת הדין. ממילא, הסכמה לפשרה מקלה על הדיין, שיכול לא לחשוש שמא הוא לא יצליח לממש דין תורה במלואו, כיוון שפשרה מתירה לדיין להשפיע על הדין. לפיכך, פשרה מתאימה לדור שבו אין מי שיודע לדון דין תורה באופן מלא (כפי שעלה בערוך השולחן). בנוסף, הסכמה לפשרה מאפשרת להעניק לדיין שורה של סמכויות שהדין שלל ממנו לאורך שנות הגלות הארוכות (כפי שעלה בדברי הרב גולדברג), כיוון שמעורבות הדיין היא חלק מהותי מהפשרה.

### 3. יישומים נוספים של ההבנה

מסתבר שניתן להסביר בעזרת רעיון זה גם את היחס בין משפט התורה למשפט המלך. תפקידו של משפט המלך לתת מענה לבעיות העולם הזה, ולגשר על הפער הקיים בין הדין לעולם. באותו האופן, גם לתקנות חכמי התורה תפקיד דומה.<sup>6</sup>

כך עולה מדברי הר"ן (דרשות הר"ן יא) שכתב כי משפט התורה הוא "משפט אמיתי צודק" ואילו המלך אמור לפתור את בעיות השעה ו"הסידור המדיני" בעזרת סמכויותיו. הר"ן עצמו הדגיש שבמקרה הצורך גם בית הדין רשאי לתקן תקנות (וכך אכן נעשה) כך שלא מדובר על הפרדה מלאה בין המלך לבית הדין, אלא על דגשים שונים לפעילותם.<sup>7</sup>

באותו האופן ניתן להבין סוגיה נוספת. בברייתא בגמרא נאמר כך:

צדק צדק תרדף - אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד? שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן - שתיהן טובעות, בזה אחר זה - שתיהן עוברות... טעונה ושאינה טעונה - תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה - תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות, שתיהן רחוקות - הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו.

(גמרא סנהדרין לב, ב)

מדובר כאן על שאלת מתן עדיפות במעבר לאחת משתי ספינות, כאשר על פי שיקולי הצדק לא ניתן להכריע בעניין. במצב כזה, הברייתא מורה לבחור בהכרעה על פי שיקולי

6 מעניין לציין כי בנוגע ליישום דיני הירושה בימיו העדיף הראי"ה קוק את דרך הפשרה על פני דרך התקנות, תוך שהוא עומד על הצורך לגשר בין הדין לעולם (אגרות הראי"ה א, קעו): "אל תגעו, אדוני היקרים, בקדושת המשפט, כי המשפט לאלקים הוא. וכשם שאנו ממתיקים את מרירותם של חוקי הטבע, שלפעמים הם חזקים יותר מכוחותינו, לא על ידי העברתם מן העולם, שלא נוכל ולא נחפץ בזה, כי אם על ידי תיקונים מלאכותיים... כך אנו משתדלים בכל עת הצורך... להכנס בפשרה, על פי רצונם של בעלי הדין, בייחוד במקום שמדת המשפט היא חריפה יותר מדאי לאיזה צד, ומכל שכן כמו שהזמנן גם זה כשהיא כבדה על שני הצדדים יחד".

הרב קוק פותח בכך, שאכן יש צורך להמתיק "את מרירותם" של חוקי הטבע ושל חוקי התורה. לדבריו, הדרך הנכונה אינה חקיקת חוקים שיחליפו את התורה, אלא שימוש בדרך הפשרה. דהיינו, גם הרב קוק סבר כי ישנו פער בין הדין לעולם, למשל בתחום דיני הירושה. על הפער יש לגשר בעזרת פשרות כאלה ואחרות.

7 לגבי הבדלים בין תקנות בית הדין לחוקי המלך ראו: עדו רכניץ, מדינת התורה הדמוקרטית, עמ' 108, 205-206.

יעילות (כגון קרבה), אשר על פי דברי המאירי (ד"ה יש) גם היא בגדר פשרה. כאשר גם דרך זו אינה אפשרית, נותר רק להכריע בדרך של פשרה.<sup>8</sup> גם כאן לא מדובר על השכנת שלום, אלא במציאת פתרון במקום שבו הצדק איננו מכריע.<sup>9</sup>

נסיים בעניין נוסף. ישנה מחלוקת האם אדם שמסרב לחתום על הסכם בוררות "בין לדין ובין לפשרה" מוגדר כ'סרבן' לדין תורה. הציץ אליעזר (חלק ז סימן מח פרק ח) קבע שאכן מדובר בסירוב כיוון שזהו הנוסח המקובל והנהוג, ואחרים חלקו עליו.<sup>10</sup> לאור מה שראינו ניתן לומר שמאחורי עמדת הציץ אליעזר עומדת שיטת השל"ה, שמבחינה מהותית יש חשיבות בהסמכת בית הדין לפסוק בדרך של פשרה כאשר יש בכך צורך.<sup>11</sup>

## ה. סיכום

פתחנו בכך שלכאורה פשרה נועדה להביא שלום בין הצדדים למחלוקת הכספית, והקשינו כמה קושיות על הבנה זו. לאחר מכן ראינו, כי על פי פנימיות התורה יש צורך בעשיית שלום בין הדין לעולם, ופשרה עונה על הצורך הזה, וכך היא מאפשרת ליישם את הדין בעולם. ממילא, פשרה כוללת גם מעורבות של הדין בהמתקת הדין, בניגוד לדין האלוקי שאינו כולל מעורבות פעילה של הדין. על פי הבנה זו הוסברו המקורות הרבים מהם עולה שפשרה היא סוג של צדק, וכן מנהג בתי הדין לכפות פשרה על הצדדים על בסיס הסמכה כללית לפסוק "בין לדין ובין לפשרה" בהסכם הבוררות.

8 ראו למשל את פירוש יד רמ"ה ד"ה תניא: "כלומר הרוצה לעבור תחלה יעלה שכר לחבירו כפי מה שנתעב על ידו והמרבה בשכר הוא עובר תחלה".

9 ברייתא זו היא התשובה היהודית לפרדוקס 'חמורו של בורידן' - משל פילוסופי העוסק בחמור המתקשה להחליט האם קודם לאכול או קודם לשתות, ולכן מת ברעב. התשובה היהודית אם כן היא, שבמקרה שבו נדרשת החלטה, והשיקולים המוסריים אינם מכריעים לכאן או לכאן, יש לבחור בכל דרך, ובכלל זה, בהכרעה שרירותית (תודתי לעורך רועי בראון על הקישור למשל זה).

10 ראו בעניין זה: הרב יעקב אריאל, דיני בוררות, שער א פרק ו ושער ה פרק ז, וראו גם פסקי דין רבניים יא עמ' 259 ואילך.

11 הצענו לראות יסוד עקרוני יותר בשיטת הציץ אליעזר, אף שבדבריו המפורשים הוא הסתמך על נימוק נייטרלי של תוקף המנהג.