

## מינוי שופטים - שיפוט והנהגה

- |                             |                                    |
|-----------------------------|------------------------------------|
| א. מצוות מינוי שופטים       | ו. ארץ ישראל במשנת הרמב"ם          |
| ב. השופט: דיין ומנהיג       | ז. משמעותה הלאומית-תורנית של הכפיה |
| ג. תפקידי השוטרים           | בשיטת הרמב"ם                       |
| ד. בתי דין עירוניים ושבייים | ח. משמעותה הסמלית של הסנהדרין      |
| ה. בתי דין בחו"ל            | ט. סיכום                           |

### א. מצוות מינוי שופטים

במאמרנו נעסוק ביסודות מצוות מינוי שופטים. עיקר דברינו יוקדש לדיון בשאלת מעמדו הציבורי של השופט התורני, ומתוך כך נבחן את טיב התפקידים המוטלים עליו. דרך הילוכנו נראה ששאלה עקרונית זו משפיעה על היקף חלותה של מצוות מינוי שופטים. ומשתלבת ביסודות רחבים יותר במשנת הרמב"ם: מעמדה של ארץ ישראל, תפקידיו הייצוגיים של בית הדין. אך בעיקר - מציגה צביון ייחודי למגמתה ותפקידה של מערכת השופטים התורנית.

מקור החובה התורנית למינוי דיינים מופיע בתורה בראש פרשת שופטים (דברים טז, יח):

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשֹׁבְטֶיךָ וְלִשְׁפָטוֹ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צְדָק.

מפסוק זה לומדים חז"ל בספרי (שופטים קמד) ובגמרא בסנהדרין (טז, ב) את מצוות מינוי שופטים.

תחילתו של הפסוק מצביע על חובת מינוי "שופטים ושוטרים", ואת היקף פריסתם: "בכל שעריך... לשבטיך", וסופו מתאר, על פי פשוטו, את מגמת התורה במצוות מינוי השופטים והשוטרים: "ושפטו את העם משפט צדק". כלומר, מסופו של הפסוק ניתן להבין שהתפקיד העיקרי המוטל על השופטים הוא שיפוט בצדק ובישור.

כך הסביר רש"י, בפירושו לתורה, את תפקיד השופטים:

\* המאמר מוקדש לעילוי נשמת ידידי ד"ר זכריה פסח הבר וארי יחיאל זנילמן הי"ד  
המאמר הוא חלק מחיבור כולל על מערכת בתי הדין התורניים במשנת הרמב"ם והרמב"ן  
הנמצא כעת בשלבי עריכה מתקדמים.

שופטים - דיינים הפוסקים את הדין.

כך גם משמע מדברי הרמב"ן שם:

צוה בתורה - עד האלהים יבא דבר שניהם, ונתן בפלילים, אם כן מצוה שיהיו לישראל פלילים.

כיוצא בכך, ובהרחבה יתירה, מוצאים אנו בדברי הטור בריש חלק חושן משפט, עיי"ש. והנה הרמב"ם בספר המצוות, מאפיין את מגמת מצוות מינוי שופטים - בצורה שונה, ומתוך כך גם את תפקידם וחובתם. באופן מפתיע למדי עולה מדברי הרמב"ם, שמלאכת השיפוט היא חלק צדדי בתפקידם של השופטים, ולאידך גיסא: התפקידים המוטלים עליהם - רחבים ומקיפים הרבה יותר.

הרמב"ם פותח את דבריו בהגדרת המצווה (ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה קעו):

והמצווה הקע"ו היא שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע ויעמידו הגדרים על העובר עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש.

לפי תיאור הרמב"ם, מגמת מצוות מינוי שופטים נעוצה באחריות הציבורית להעמדת משפט התורה בעם ישראל: "עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש".

מהצבת מגמה זו ביסוד מצוות מינוי שופטים - נגזר גם היקף תפקידם, וכאן הרחיב רבינו את היריעה בצורה משמעותית. לדידו, תפקיד השוטרים והשופטים כולל כפייה על קיום המצוות ועל מניעת עבירות: "שיכריחו לעשות מצוות התורה ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם". ולא זו בלבד, אלא מתלווה לכך אף עשייה תורנית-חינוכית רבת אנפין: "ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע". כלל הצביון של בית הדין איננו פאסיבי, אין בית הדין ממתין בשלווה לבעלי הדין שישכימו ויתדפקו לפתחם: "מִי־בְעַל דְּבָרִים יִגְשׁ אֲלֵהֶם" (שמות כד, יד). תפקידם שזור ביוזמה ודאגה מראש לתקנת הציבור ותיקון סדריו, תוך עידוד הטוב והשכמה לבער את הרע.<sup>1</sup>

1 בכך סרה תמיהה על רבנו. הסוגיה בכתובות (פו, א) מציגה את דין כפייה על מצוות עשה באין חולק. על פניו, הרמב"ם אינו מביא סוגיה זו להלכה ב'משנה תורה', והדברים קשים. במקום אחר נדרשנו לשאלה זו בכלל, וליישוב הרמב"ם בפרט (עיין במאמרי ב'רחון האוצר' ל). עתה נראה לי שהדברים פשוטים למדי - אין כאן כלל ספק או קושי - דין 'כפייה על המצוות' אכן הובא להלכה בדברי רבינו, כחלק - ובמידה רבה כיעד מרכזי במצוות מינוי שופטים. לשון אחר: 'כפייה על המצוות' היא 'קיום' בדין 'מינוי שופטים'. וקרוב לזה מצאתי

למרות האמור לעיל בפרשנות הפסוקים, אין כלל סתירה בין דברי רבינו לפשטי המקראות, שכן אין מהפסוקים ראייה מכרעת שמטרת מצות מינוי שופטים היא אך ורק לצורך שיפוט בצדק, ואת הדרישה "ושפטו את העם משפט צדק" - ניתן להבין כתיאור של אחד מתפקידי השופטים, אך לא כמיצוי גמור של תפקידם, ובודאי שלא כמטרתה הכללית של כל מערכת השופטים.

חז"ל אף למדו בספרי שהחובה לשפוט צדק מופנית אל הגוף האחראי על מינוי הדיינים, ציווי שמשמעו הוא שיש למנות לתפקיד השיפוט רק את הראויים והמתאימים לתפקיד, תוך התעלמות משיקולים זרים, ומכך אנו רואים כי ציווי זה אינו אמור לשקף בהכרח את תפקידם המובהק של השופטים עצמם. וכך דרשו חז"ל (ספרי שופטים קמד):

ושפטו את העם, בעל כרחם. משפט צדק, והלא כבר נאמר לא תטה משפט מה תלמוד לומר משפט צדק זה מגוי הדיינים.

חרף זאת, דברי הרמב"ם עודם זוקקים ביאור - מדוע הזניח רבינו בדבריו את תפקידי השיפוט המוטלים על בתי הדין, המופיעים רבות במשניות ובתלמוד במסכת סנהדרין, ותחת זאת מציע שתפקיד בית הדין ממוקד הוא בכפייה על המצוות ועל חינוך העם. חסרונה של מלאכת השיפוט במניין התפקידים והפעולות המוזכרות בדברי הרמב"ם - בולט ומורגש, ובפרט לאור התפקידים המקיפים והיתרים שמטיל הרמב"ם על השופטים. כמו כן, הרמב"ם מסביר שהמגמה של מצות מינוי השופטים היא להגיע למצב: "עד שלא יהיו מצוות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש", והדברים צריכים עיון - מניין לרמב"ם רז זה, ומהיכן למד שזוהי המטרה של מערכת בתי הדין התורניים.

## **ב. השופט: דין ומנהיג**

ונראה שהמחלוקת שהצגנו ביחס להיקף ואופי תפקיד השופטים - בעלת שורשים עמוקים המשתלשלים כבר מפשטי המקראות. מצינו בתורה מספר פרשיות העוסקות במינוי השופטים במדבר, ומעיון מדוקדק בפרשיות אלו - ניתן לדלות עקרונות רבים ביסודות מצוות מינוי השופטים בכלל, ובהיקף תפקידם בפרט. לענייננו, דומה שניתן להבחין בצורה משכנעת למדי, בשני תיאורים שונים של תפקידי השופטים בתורה.

בדברי שו"ת אמרי אש (יורה דעה סימן קיב): "מכל מקום נראה אמת מלשון הרמב"ם שם, וכן מן הפסיקתא (לקח טוב ריש פרשת שופטים) שהביא הלחם משנה שם, כי זה תכלית מינוי שופטים ושוטרים. ויתכן שיהיה בכלל ושפטו את העם משפט צדק (דברים טז, יח). הן להציל עשוק, הן שאר און ועול".

בפרשת יתרו מצוי האזכור הראשון של מינוי שופטים. יתרו שם לב ללחץ ולמשא הכבד המוטל על שכמו של משה רבנו (שמות יח, יח):

נָבַל תִּבְל גַּם אַתָּה גַּם הָעַם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ, כִּי כָבֵד מְמֹךְ הַדְּבָר לֹא תוּכַל עֲשֹׂהוּ לְבַדְּךָ.

כדי להקל מכובד המשא הציע יתרו לחתנו משה רבנו למנות תחתיו שופטים, שיסייעו לו במלאכת השיפוט (שמות יח, יט-כב):

עַתָּה שְׁמַע בְּקוֹלִי אֵי עֲצָךְ וְיִהי אֱלֹקִים עִמָּךְ, הֲיִיה אַתָּה לְעַם מוֹל הָאֱלֹקִים וְהִבְאֵת אֶתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹקִים. וְהִזְהַרְתָּה אֶתְּהֵם אֶת הַחֲקִים וְאֶת הַתּוֹרָה, וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדְּרָךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן. וְאַתָּה תִּחְזֶה מִכָּל הָעַם אֲנָשִׁי חַיִּל יִרְאִי אֱלֹקִים אֲנָשִׁי אֲמַת שְׂנָאִי בְּצַע, וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת. וְשִׁפְטוּ אֶת הָעַם, בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדְּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדְּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ הֵם, וְהִקַּל מֵעֲלֶיךָ וְנִשְׂאוּ אֶתָּה.

המגמה בעצת יתרו למשה במינוי השופטים מפורשת יפה בפשוטו של מקרא: וְשִׁפְטוּ אֶת הָעַם בְּכָל עֵת... וְכָל הַדְּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ הֵם.

מגמה זו לא נעלמה מעיני רבותינו הראשונים, הרמב"ן (שם) הדגיש שבניגוד לתחומי האחריות הרבים והמגוונים שהיו מוטלים על משה - דרישת אלוקים, לימוד תורה, וגם שיפוט - תחומי האחריות של השופטים מוגבלים לשיפוט בלבד. סוף דבר, מפרשת יתרו נמצאנו למדים שתפקידם של השופטים תחום לשפיטה, בעוד תפקידי ההנהגה שמעבר לתחום זה - נשארו בסמכותו של משה רבנו.

האזכור השני של מינוי שופטים נמצא בפרשת בהעלותך, בעקבות תלונותיהם הקשות של העם בחטא המתאווננים. משה רבנו מגיב בחריפות, ומצר על חוסר הצייתנות של העם ועל הקושי הרב להנהיגו (במדבר יא, יב-טו):

הָאֲנֹכִי הֲרִיתִי אֶת כָּל הָעַם הַזֶּה אִם אֲנֹכִי יִלְדֹתִיהוּ כִּי תֹאמַר אֵלַי שְׂאֵהוּ בְּחִיקָךְ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֲמֵן אֶת הַיִּנֹּק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם. מֵאִין לִי בְּשֹׁר לָתֵת לְכָל הָעַם הַזֶּה כִּי יִבְפוּ עָלַי לֵאמֹר תִּנְהָ לָנוּ בְּשֹׁר וְנֹאכְלָה. לֹא אוּכַל אֲנֹכִי לְבַדִּי לְשֹׂאת אֶת כָּל הָעַם הַזֶּה כִּי כָבֵד מְמֹנִי. וְאִם כִּכָּה אֶת עֲשֵׂה לִי הֲרֹגִי נָא הָרֹג אִם מְצֹאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ וְאֵל אֲרָאָה בְּרַעְתִּי.

בתגובה לתלונת העם ולקשייו של משה, הקב"ה מצווה על העם להתכונן למתן בשר למשך ארבעים יום. ושנית, ועיקר לנידון דידן, במענה לקשייו של משה רבנו הקב"ה מצווה למנות מקרב הזקנים שבעים איש שיסייעו למשה בהנהגת העם (במדבר יא, טז-יז):

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֲסֹפֶה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֹדְעֵת פִּי הֵם וְזִקְנֵי הָעָם וְשִׁטְרֵיו וְלִקְחָתָּ אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתִּיצְבוּ שָׁם עִמָּךְ. וְיַרְדֹּתִי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאֶצְלָתִי מִן הַר יוֹחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵ הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אִתָּהּ לְבַדָּךְ.

ברור מהפסוקים שתפקידם של אותם "שבעים איש" - היה לסייע למשה בהנהגת העם. והנה, חז"ל מזהים את הנהגת הזקנים עם הסנהדרין, היינו - עם מוסד השופטים. וכך מצינו בגמרא בסנהדרין (טז, ב):

סנהדרי גדולה היתה. מאי טעמייהו דרבנן דאמרי ומשה על גביהן? - אמר קרא והתיצבו שם עמך, עמך - ואת בהדייהו. ורבי יהודה: עמך - משום שכינה. ורבנן: אמר קרא ונשאו אתך במשא העם, אתך - ואת בהדייהו. ורבי יהודה: אתך - בדומין לך. ורבנן: מוהקל מעליך ונשאו אתך, נפקא. וילפא סנהדרי גדולה מסנהדרי קטנה.

וכך גם עולה מדברי הגמרא בקידושין (עו, ב):

דתני רב יוסף: כשם שבית דין מנוקין בצדק, כך מנוקין מכל מום. אמר מרימר: מאי קראה? כולך יפה רעיתי ומום אין בך. אימא: מומא ממש! אמר רב אחא בר יעקב, אמר קרא: והתיצבו שם עמך, עמך - בדומים לך. ודלמא משום שכינה! אמר רב חנמן, אמר קרא: והקל מעליך ונשאו אתך, בדומים לך.

יוצא אפוא לדעת חז"ל, כי פרשת מינוי הזקנים, העוסקת ביסודה בשופטי העם - מעצבת את תפקיד השופטים כחלק ממערך שלם של הנהגה רוחנית. השופטים מחזיקים בתפקידי ממשל והנהגה. מתוקף מעמדם, תפקידם הוא להעמיד לעם מנהיגים רוחניים, הבאים לרעות את העם ולסייע בעדו, ואינם כדיינים המופקדים על ישוב מריבות בין איש לרעהו.

שאלת מעמדם ותפקידם של השופטים עומד ביסוד בירור תפקידם של כלל השופטים המוזכרים בספר שופטים. שם הספר ושם מושאיו, מעלה את השאלה שהעלינו - האם תפקיד השופטים היה להנהיג את העם, או לדונן דין צדק? מהי כוונת הכתוב המזכיר שוב ושוב, שהשופט "שפט את ישראל"?

לפום ריהטא, מהקשר הענין לכלל אורך ספר שופטים, נראה כי בכלל השיפוט - היתה הנהגת העם. למעשה, רק ביחס לדבורה הנביאה הכתוב מורה באופן חד משמע שהיא דנה דין בין איש לבין רעהו (שופטים ד, ד-ה):<sup>2</sup>

2 ברם יש לשאול: האם דבורה היתה ה'כלל', ומכלל תפקודה ניתן ללמוד על תפקיד השיפוט של שאר השופטים, או שמא, 'שיתוף השם' יש כאן - ותפקידה של דבורה כשופטת שונה

וְדְבוּרָה אִשָּׁה נְבִיאָה אֲשֶׁת לְפִידוֹת הָיָא שְׁפָטָה אֶת יִשְׂרָאֵל בְּעֵת הַהִיא. הִיא יוֹשֶׁבֶת תַּחַת תֵּמָר דְּבוּרָה בֵּין הָרָמָה וּבֵין בֵּית אֵל פְּהַר אֶפְרַיִם וַיַּעֲלוּ אֵלֶיהָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפָּט.

לאור האמור עד כאן, נראה שניתן להסביר את המקור בדברי הרמב"ם למגמת מצוות מינוי השופטים, כמו גם להיקף תפקידם. הרמב"ם, בעקבות פרשת בהעלותך, מזהה את השופטים כמנהיגי העם. מתוך הבנה זו מעצב הרמב"ם את עיקר מגמת מצוות מינוי שופטים, והיא - העמדת התורה וקיום מצותיה בעם ישראל. מגמה בעלת אופי רוחני מובהק, המתאימה כיעד להנהגה רוחנית של עם ישראל. מכך נגזרים גם תפקידי השופטים המקיפים שמציג הרמב"ם, הכוללים חינוך וכפייה, כמו גם ההבהרה שהשופטים נדרשים לפעולות יזומות ואקטיביות. הבנה זו תואמת להעמדת השופטים כמנהיגים רוחניים ולא כדיינים בעלמא, ולמעשה, אין זאת רק עיצוב מגמה ותפקיד, אלא הבנה שונה של עיקר מעמדם של השופטים.

יש להוסיף, כי בשימת דגשו של הרמב"ם על תפקידי הנהגה - אין משום שלילת תפקיד השופטים כדיינים המופקדים על משפט צדק, אלא שלשיטתו - אף המשפט נגזר מתוך מעמדם הכללי של השופטים כמנהיגים הרוחניים של העם.

דברים מעין אלו כותב בפירושו בנו של רבנו, רבי אברהם, בפירושו על ספר שמות (פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם, שמות יח, כב):

ושפטו. המשפט נאמר בכלל על הממשלה והנהלה ובפרט על פסק הדין בין בעלי הדין בדברי ריבות, וכפי מובנו הכללי נאמר ויקם ה' שפטים ויושיעום מיד שוסייהם וגם אל שפטיהם לא שמעו. והראיה הנצחת שהכוונה ב"שופטים" אל מנהלים בממשלה - מאמר ודבורה אשה נביאה... והיא שופטה את ישראל וגו' ויעלו אליה... למשפט, ואשה לא תדון בין בעלי הדין, והכוונה כאן במאמר ושפטו כפי מובנו הכללי נוסף על מובנו הפרטי.

כמובן, אף לרמב"ן, הסובר שמגמת מצוות מינוי שופטים היא כדי להעמיד מערכת משפט המופקדת על משפט צדק - יש בנין אב מהכתובים, והוא מפרשת יתרו, אשר כפי שביאר שם הרמב"ן, שם מוגבלים תפקידי השופטים לשיפוט בלבד, ואילו תפקידי הנהגה נותרים בידו של משה.

מותפקיד שאר השופטים, שהוא בהנהגה בלבד? בעניין זה, יעויין בהקדמת האברבנאל לספר שופטים, ואכמ"ל.

## ג. תפקידי השוטרים

לאחר שהבהרנו, במסגרת הסבר שיטת הרמב"ם, את מעמדם של השופטים כמנהיגים רוחניים, המופקדים על שמירת המצוות ורמתו הרוחנית של העם, נשוב לעיין בדברי רבנו בספר המצוות. כבר הערנו שמודגשת שם היוזמה של השוטרים והדיינים, אך נראה שמתוך יוזמה זו מרחיב רבנו אף את תפקידם של השוטרים (ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קעו):

וכן ימנו שוטרים ונוגשים בעם יסובבו בשוקים וברחובות ויביטו עניני העם בעסקיהם עד שלא יעשו עול ואפילו בדבר מועט.

מעמדם של השוטרים כמסתובבים בפרהסיא כדי למנוע עוול - אינו כלול בפירושיהם של רוב הראשונים למצוות העמדת השוטרים (המפורטת בגמ' בסנהדרין טז, ב), ולמיטב הידוע לי - אין לו מקור מפורש בחז"ל. טול, למשל, את דברי רש"י (שם; וקרוב לדבריו גם בדברי הרמ"ה ופסקי ריא"ז שם):

שוטרים - גולירים חובטין במקלות על פי השופטים לכל מי שאינו שומע.

כך משמע גם ברמב"ן בפירושו על התורה (שמות יח, כ):

ובידוע כי היו עם משה שוטרים נוגשים בעם, להביא הנתבעים לפניו ולנגשם בדבר המשפט, והרבה מהם עם השופטים האלו, ולכך אמר במשנה תורה ושוטרים לשבטיכם. ואין צריך להזכיר זה בכאן, כי לא היה מעצת יתרו.

במשנתם של ראשונים אלו - צמצום תפקיד השוטרים, בהשוואה לדבריו של הרמב"ם - הוא כפול:

א. השוטרים כופים על פסק הדין בלבד או על זימון לדין, בניגוד לתפקיד הכפייה הרחבה המוזכרת ברמב"ם.

ב. עפ"י ביאורו של רש"י - השוטרים אינם נוקטים יוזמה, אלא רק מגיבים ומגבים את פסיקת השופטים, ולשיטת הרמב"ן אף מזמנים את הנתבעים. זאת בניגוד לתיאור העולה ברמב"ם, שם השוטרים מסתובבים בשווקים וברחובות כדי למנוע עוול.

המאירי הולך בעקבות הרמב"ם, ובדבריו אף מרחיב את היקף יוזמתם של השוטרים מפיקוח על חיי המסחר לפיקוח על מילי דשמיא (בית הבחירה למאירי, סנהדרין טז, ב):

כך מצוה למנות עמהם בכל מקום שוטרים והם בעלי מקל ורצועה שחובטין את המסרב במקלות על פי השופטים ומחזרין בעיר ומפשפשים במעשי העם ומביאין את דבתם לפני בית דין והם דנין את האדם כפי הראוי.

כדי להסביר את הדברים נדייק בדבריהם של רבותינו הראשונים, אשר מדבריהם עולה שמוסד השוטרים, כפוף במהותו למוסד השופטים, ונועד בעיקרו כדי לסייע לשופטים לבצע את תפקידם. וממילא, נראה שהמחלוקת בין הרמב"ם ודעימיה לבין הרמב"ן ודעימיה ביחס לתפקידם של השוטרים - מתבססת על תפיסתם היסודית ביחס למעמדם ותפקידם של השופטים.

תפיסתו של הרמב"ם, שגורס שהשופטים הם מנהיגי העם ותפקידם לכפות על התורה ולהפריש מעבירות, ולגרום לעם להתקרב לטובה, ופעולתם בעל צביון יזמי-אקטיבי - גוררת בעקבותיה בהכרח העצמה והרחבה של היקף עוצמת פעולתם של השוטרים. הרחבה - שכן בשל העובדה שהרמב"ם אינו מגביל את תפקיד השופטים לדין התורה, כך אף השוטרים אינם מוגבלים לכפית פסק הדין של הדיינים, ולכן פעולותיהם מתרחבות לצורך תיקון הפרהסיא הציבורית. והעצמה - מגוף שתפקידו יישומי בלבד, למוסד בעל אופי יוזם ומשפיע, וזאת בדומה לשופטים - המנהיגים הרוחניים העומדים על גב העם.

לאידך גיסא, נראה שהרמב"ן (ולכאורה גם רש"י והרמ"ה) - נאמנים אף הם לתפיסתם בהבנת תפקיד השופטים - כשופטי משפט צדק. מתוך כך נגזר תפקיד השוטרים, המהווים כעין "כלי הדיינים" של בית הדין, והם מופקדים רק על כפיית המשפט.

לסיכומם של דברים, מדברי הרמב"ם והמאירי - נראה שמצוות מינוי שופטים מכוונת בראש ובראשונה למינוי הנהגה רוחנית. בעוד שמישית הרמב"ן, רש"י, הרמ"ה והריא"ז - נראה שתפקידה הוא מינוי דיינים שתפקידם לשפוט משפט צדק - דהיינו: מינוי מערכת משפט.

## ד. בתי דין עירוניים ושבטיים

לאור דברים אלו, נראה שניתן להבהיר סוגיה קשה למדי הנוגעת לפריסת בתי הדין התורניים. המשנה בסנהדרין (ב, א) עוסקת בהיקף מצוות מינוי דיינים, והברייתא בסנהדרין מביאה את דין המשנה ביתר פירוט, וכן את דעות התנאים החולקות עליה (סנהדרין טז, ב):

ואין עושין סנהדראות כו'. מנא לן? - כדאשכחן במשה, דאוקי סנהדראות, ומשה במקום שבעים וחד קאי. תנו רבנן: מניין שמעמידין שופטים לישראל? תלמוד לומר שפטים תתן, שטרים לישראל מניין - תלמוד לומר שטרים תתן, שופטים לכל שבט ושבט מניין - תלמוד לומר שפטים לשבטיך, שוטרים לכל שבט ושבט מניין - תלמוד לומר שטרים לשבטיך, שופטים לכל עיר ועיר מניין - תלמוד לומר שפטים לשעריך, שוטרים לכל עיר ועיר מניין - תלמוד לומר שטרים לשעריך.



רבי יהודה אומר: אחד ממונה על כולן, שנאמר תתן - לך. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשבטיך ושפטו - מצוה בשבת לדון את שבטו.

דעת המשנה המפורשת בברייתא, גורסת מינוי כפול של סנהדראות של כ"ג: א. לכל עיר ועיר. ב. לכל שבט ושבט. אמירה זו אומרת דרשני: כיצד מתגלם בפועל המינוי הכפול - היכן מוצבות הסנהדראות השבטיות, אל מול הסנהדראות העירוניות? בנקודה זו נחלקו הראשונים: התוס' ורבנו יונה (שם) ביארו שהמערכת השבטית נצרכת למקרה שקיימת עיר מעורבת של שני שבטים שונים - ובעיר מעין זאת, במקום מינוי סנהדרין עירונית אחת - יש למנות שתי סנהדראות שבטיות. הרמב"ן על התורה מציג תפיסה מרחיקת לכת מעבר לכך, והוא מקנה לסנהדרין השבטית מימד היררכי-תורני מעל הסנהדראות העירוניות (פירוש הרמב"ן דברים טז, יח):

ויתכן לפרש, שחייב הכתוב למנות ב"ד על כל השבט והוא ישפוט את כולם, ואחרי כן נמנה ב"ד בכל עיר ועיר שישפוט את העיר, ואף על פי שכולם שוים במנין שהם כ"ג בדיני נפשות וג' בדיני ממונות, אבל הגדולים שבהם בחכמה יתמנו על כל השבט ותחתיהם לכל עיר ועיר. ואין בעלי הדין יכולין לכוף זה את זה לדון אלא בפני ב"ד שבעירם לא בפני ב"ד שבעיר אחרת, ואפילו היו שני בעלי הדין בעיר אחרת יכול לומר נלך לפני ב"ד שבעירנו. אבל ב"ד השבט יכול לכוף כל אנשי שבטו לדון לפניו, ואפילו היו הנדונים בעירם יכול לומר לב"ד הגדול של שבט אזילנא. וכן אם נסתפקו בתי דינין של עירות, יבאו לפני ב"ד הגדול של שבט וישאלו. כדרך שסנהדרי גדולה ממונה על כל בתי דינין של כל ישראל, כך היא ב"ד אחד ממונה על כל שבט ושבט, ואם הוצרכו לתקן ולגזור דבר על שבט שלהם גוזרין ומתקנין והיא לשבט כגורת סנהדרי גדולה על כל ישראל. וזה הב"ד הוא המוזכר במסכת הוריות (ה א), ששנינו בו הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם אותו השבט חייב ושאר השבטים פטורים וכו'.

מיצוי המשמעות ההיררכית העולה מכאן, ומיסוד הסנהדרין השבטי כגורם בעל סמכות תחוקה - דורשים עיון נוסף, ועוד נשוב לכך בהמשך. אך לעניינו נסתפק בכך שמדובר על השתלשלות היררכית - בית דין עירוני ומעליו בית הדין השבטי שמשמש כסנהדרין גדולה בזעיר אנפין. לאידך גיסא, מערכת הכוחות בשיטת התוס' ורבנו יונה עניין זה אינו ברור עד תום. וכי מה התועלת בריבוי כפול של ערכאות באותה עיר. והרי אם קיימת תועלת בפריסה מדוקדקת יותר, יש לכאורה מקום להחילה בכלל הערים - ודבר זה צריך עיון.

בנוסף יש לעיין בשיטתו של רשב"ג בברייתא: "מצוה בשבת לדון את שבטו". מהי תוכנה של אותה מצווה, וכיצד דבריו עומדים ביחס לשיטת ת"ק? הרמב"ן פירש לשיטתו בדעת

רשב"ג שמכאן יש מקור לחיוב הסנהדראות של כל שבט לתקן תקנות לשבטו. מדברי הרמב"ן נראה שרשב"ג אינו חולק על דעת ת"ק, וכך גם הבין רש"י, ופירש שכוונתו למצווה לכתחילה ומעלה בעלמא. אך יעויין ברמ"ה (יד רמ"ה סנהדרין טז, ב):

רשב"ג אומר לשבטיך ושפטו מצוה בשבט לדון את שבטו ולא יוכלו בני שבטו לילך אחר סנהדרי של שבט אחר אבל לסנהדרי גדולה דכולי עלמא אזלי.

ומדבריו נראה שרשב"ג חולק על תנא קמא בעיצוב מערכת המשפט התורנית, ולדעתו כל מערכת מינוי הדיינים קשורה תלויה ב"לכל שבט ושבט", ודין ודברים שבין אנשים משבטים שונים יכול להתברר אך ורק בבית דין הגדול. ובהשקפה ראשונה, שיטה זו אינה מובנת כלל ועיקר, דהנה רבנו יונה (שם) כתב בקושייתו על ת"ק בצורך לסנהדרין לכל שבט ושבט:

ומנין שמעמידין שופטים לכל שבט. איכא למידק כיון דנפקא לן מקרא דמעמידין שופטים בכל עיר ועיר למאי איצטריך תו לאתויי שופטים לכל שבט ושבט, הרי אם היה שבט אחד בין שתי עיירות מעמידין שם סנהדרין, כ"ש כשהשבט כולו בעיר אחת.

וכע"ז אף הקשה הרמב"ן (פירוש הרמב"ן, דברים טז, יח):

וטעם לשבטיך - מוסב על תתן לך, מלמד שמושיבים ב"ד בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר, לשון רש"י, וכן במסכת סנהדרין (טז, ב). ולא ידעתי פירוש דבר זה, כי כיון שמנינו ב"ד בכל עיר ועיר הרי בתי דינין רבים בכל שבט ושבט.

מניסוח קושייתם משמע, וכן פשוט מסברא, שמערכת הסנהדראות העירוניות מספקות מענה יעיל יותר מהסנהדראות השבטיות. וממילא שיטת הרשב"ג כפי שהיא מתפרשת ע"י הרמ"ה צריכה עיון - מהו ההיגיון לעצב את מערכת המשפט על יסוד הסנהדראות השבטיות ונזנח את מערכת השיפוט העירונית?

ברם, לאור דברינו במסגרת שיטת הרמב"ם, נראה שיש לתת פשר ומשמעות לדברים. אף שנראים דברי הרמב"ן ורבנו יונה בקושייתם, המתבססים על הבנת תפקודה הבסיסי של מצוות מינוי שופטים במתן סעד משפטי, ומנקודת מבט זו, וכפי שהדגישו הרמב"ן ורבנו יונה - מינוי בתי דין עירוניים עדיפים על מערכת בתי הדין השבטיים, שהרי בכוחם ליצור מארג מרושת וצפוף יותר של בתי דין. ביכולת לספק סעד משפטי - של פריסת ערכאות לעשות משפט - ידם של בתי הדין השבטיים על התחטונה. דא עקא, באספקלריה הרואה את מצוות מינוי שופטים בראש ובראשונה כמצוות מינוי הנהגה רוחנית - קיים היגיון רב לדחות את הקושיה מעיקרא.

מסברא ברור, שההנהגה הרוחנית של העם אמורה לצמוח מתוכו, ולשמור על צביונו הפנימי. מצד זה, ההיגיון מורה שמצווה על שבט להנהיג את שבטו. לנקודה זו אף ההיגיון מעשי - אומנם, מבחינת הצפיפות של המארג המשפטי - מערכת הסנהדראות השבטית דלילה יותר, אך מצד היעילות של ההנהגה התורנית - נראה שדווקא בני השבט עצמם, הקשורים אחד לשני בקשרי משפחה, בדעותיהם, ובסדרי חייהם - יטיבו להנהיג את שבטם. נראה אפוא, שבהקשר זה דווקא טוב האח הרחוק מהשופט הקרוב. דברים אלו עולים אף מעיון בפסוקים. כבר ציינו את ההבדל בין הצגת מצוות מינוי שופטים בפרשת יתרו - העוסקת במינוי מערכת משפט, לבין הסגנון והדגשים שבה מוצגת המצווה בפרשת בהעלותך, העוסקת בהנהגה הרוחנית. אחד ההבדלים העולים ששורשם כבר מפשטי המקראות הוא רצונו של משה בפרשת בהעלותך לכלול במוסד הסנהדרין נציגות לכל שבט ושפט: "זקני העם". אף חז"ל עמדו על נקודה זו (סנהדרין י, א):

תנו רבנן: וישארו שני אנשים במחנה יש אומרים בקלפי נשתיירו. שבשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אמר משה: כיצד אעשה? אברור ששה מכל שבט ושפט - נמצאו שנים יתירים, אברור חמשה חמשה מכל שבט ושפט - נמצאו עשרה חסרים, אברור ששה משפט זה וחמשה משפט זה - הריני מטיל קנאה בין השבטים.

דומה שעיקרון זה, העולה ביחס לסנהדרין - נכון אף ביחס לסנהדראות השבטיות הנמוכות יותר. ההיגיון השלטוני הדורש ייצוג של כל שבט ושפט במוסד העליון, מושתת על הדרישה הבסיסית והטבעית, להנהגה רוחנית עצמאית ומובחנת לכל שבט ושפט.

עניין זה אף הוא נלמד מפשוטו של מקרא, בפרשה בהעלותך, וכן בתחילת דברים, נראה לכאורה שהנבחרים לסנהדרין שימשו אף קודם לכן בתפקיד הנהגה (במדבר יא, טז):

וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה אֶסְפְּה־לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִדְעֶתָ פִּי־הֵם זְקֵנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלִקְחֶתָ אֹתָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ.

המפרשים נחלקו ביחס למשמעות מוסד הזקנים ולתקפותו בטרם מינוי הסנהדרין - האם מדובר על הנהגה עממית-טבעית שקיבלה תוקף תורני, או שמא מדובר בהנהגה שגויסה לראשונה לצורך מינוי הסנהדרין. ברם, לדרכנו - הדברים ברורים. ההנהגה הבסיסית והטבעית בדור המדבר היתה של כל שבט לשבטו, ורק על גביה נוסד הסנהדרין - המהווה ההנהגה הרוחנית העליונה לכל בית ישראל (וממילא, כעומדת תחת משה רבנו). וממילא, היא דורשת מינוי של המנהיגים הטבעיים של כל שבט ושפט.

ודאתנן להכי, נראה להסביר את הקשיים שהעלינו. לשיטת התוס' ורבנו יונה, הצורך בסנהדראות שבטיות בעיר אחת - ברור. אף שמצד היעילות והצפיפות המשפטית אין לדברים פשר, נראה שדברי התוס' ורבנו יונה מציגים תפיסה מורכבת - הגורסת

שמצוות מינוי שופטים אינה כוללת רק עיצוב מערכת משפטית, אלא גם יצירת מערכת הנהגה תורנית. באספקלריה זו, יש היגיון רב לרדת לפירוט רב יותר ולהעמיד שני בתי דין בכל עיר - וזאת לאור הרבותא של השבט, אף שמאידך גיסא, יש לשמור על מערכת בתי הדין העירוניים - אשר במישור המשפטי הטהור נראים כעדיפים.

ובעיקר, מעתה שיטת רשב"ג לאור פירושו של הרמ"ה - מובנת עד למאוד. לדעת רשב"ג, אפוא, כל משמעות מצוות מינוי שופטים היא יצירת מערכת הנהגה רוחנית, ולכן חרף היעילות בעשיית צדק של יצירת בתי דין העירוניים, מצווה התורה על העמדת בתי דין שבטיים - כדי שכל שבט יוכל לדון, ובעיקר להנהיג, את שבטו.

כעת אף ניתן להבין את דברי הרמב"ן בהקשרם הרחב: לא בכדי הניח הרמב"ן בקושייתו את עדיפות בתי הדין העירוניים על בתי הדין השבטיים, ולא באקראי הוא חידש שבתי הדין השבטיים מוצבים מבחינה היררכית מעל בתי הדין העירוניים. הרמב"ן אזיל לשיטתו שמצוות מינוי שופטים מצווה על מינוי מערכת משפט - וממילא כלל דבריו, בקושיה ובתירוץ, מיוסדים על הבנה זו.

## ה. בתי דין בחו"ל

עד כה הרחבנו במחלוקת הראשונים במצוות מינוי שופטים: בין ההבנה הפשוטה - עמדת מערכת משפטית, לבין העמדת הנהגה רוחנית. אך נראה שאין בדברינו די בכדי למצות את משנתו של הרמב"ם ביחס לתפקידם של השופטים כהנהגה רוחנית. משנה הכוללת רכיבים עמוקים ומורכבים יותר. לצורך הנהרה מלאה של משנתו, יש לעמוד על מספר נקודות נוספות במשנתו של הרמב"ם.

בגמרא במסכת מכות מובאת דנה בחובה במינוי שופטים בחו"ל (מכות ז, א):

סנהדרין נוהגת כו'. מנא ה"מ? דתנו רבנן: והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם - למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ; א"כ, מה תלמוד לומר בשעריך? בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר.

כך היא הגרסא שלפנינו, וכך גרסו רוב הראשונים. בעוד שארץ ישראל יש חובת למנות מערכת שופטים צפופה ביותר: "בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר", בחו"ל החובה בהעמדת בתי דין דלילה וקלושה יותר: "ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר". ניתן להסביר פער זה באופן מעשי לחלוטין - ריבוי האוכלוסין בקרב בני ישראל היושבים בארץ ישראל דורש מערכת מעובה יותר, בעוד שבחו"ל - מקום הגלות, אין צורך ביצירת מערכת צפופה - בשל מיעוט היהודים הגרים בה. ברם,

הרמב"ן הגדיל וקבע שלשיטת הרמב"ם אין כלל מצוות מינוי בחו"ל (פירוש הרמב"ן דברים טז, יח):

צוה בתורה, עד האלהים יבא דבר שניהם, ונתן בפלילים, אם כן מצוה שיהיו לישראל פלילים. וביאר בכאן שישימו השופטים בכל עריהם כאשר יתן להם השם את הארץ, כי בחוצה לארץ אינם חייבים למנות להם ב"ד, אבל כאשר יצחק המעוות יעמדו עליו הראויים לשפוט ובמשפטיהם ישפטהו, או יעלה לארץ בזמנה ושם ישפטהו במקום המשפט. והוסיף בכאן שוטרים, והם שיהיו נוגשים בדבר המשפט. ולפי זה אין ישראל שבחוצה לארץ מצווים למנות להם דיין בעיירות, וכן כתב הרב ר' משה.

ביחס לדברי הרמב"ם במשנה תורה כפי שמובא לפנינו, נדון בהמשך, אך נראה שפירוש הרמב"ן ברמב"ם עולה בדברי הרמב"ם בסהמ"צ (ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קעו):

ודע שאלו המנויים כולם כלומר סנהדרי גדולה וקטנה ובית דין שלשלשה וזולתם מן המנויים אמנם יהיו כולם בארץ ישראל בהכרח. ואין סמיכה אלא בארץ ישראל. וכשנתקיימה הסמיכה בארץ ישראל אז איפשר לסמוכים ההם שישפטו בארץ ובחוצה לארץ. אבל לא ידינו בדיני נפשות לא בארץ ולא בחוצה לארץ אלא אם כן היה בית הבחירה עומד כמו שבארנו בפתיחת המאמר הזה.

כך גם נראה בהקדמת המאירי למסכת סנהדרין, ובמכות (שם). ונראה שאף גרס אחרת בגמ' (בית הבחירה למאירי, מכות ז, א):

ושאלו בגמ' אחר שסנהדרי נוהגת אף בחוצה לארץ מה תלמוד לומר בכל שעריך הרי אף בחוצה לארץ כן ותירץ בשעריך אתה חייב להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אבל בחוצה לארץ אי אתה מושיב בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כלומר שאינך חייב בכך אלא שאם הם ממנין שם יש בהן תורת סנהדרי.

הגדרת העניין מתחדדת בדברי הרמב"ן, בחוץ לארץ, בניגוד לארץ ישראל, אין צורך בבתי דין קבועים:

אבל כאשר יצחק המעוות יעמדו עליו הראויים לשפוט ובמשפטיהם ישפטהו.

דא עקא, לאור דברינו בשיטת הרמב"ם, הדברים תמוהים למדי. אכן בדעת הרמב"ן, המניח שעיקר מצוות מינוי שופטים היא ביצירת משפט, יש מקום לחדש, אף שזהו חידוש מרחיק לכת, שבחו"ל ניתן לכונן דין צדק אף ללא מערכת משפט קבועה. אך לאור שיטת הרמב"ם, המדגיש שעיקר תפקיד השופטים הוא בהנהגה רוחנית של העם - דילול מערכת השופטים בחוץ-לארץ איננו מובן. דמחד גיסא, אין כלל משמעות להנהגה המתעוררת "כאשר יצחק המעוות" - דהלוא מטרת מינוי השופטים לשיטת

הרמב"ם כוללת גם הקדמת רפואה למכה - וקשורה בנקיטת יוזמה, כפי שכבר הוכחנו מדברי רבנו. ולאידך גיסא, וכי יעלה על דעתנו שעם ישראל בחוצה לארץ יהא כצאן אשר אין לו רועה?

בישוב העניין נפתח בקביעה, ובהמשך נרחיב בביאורה. שיטת הרמב"ם מרחיקה לכת הרבה יותר מאשר הרמב"ן הבין בדבריו. הסיבה שהרמב"ם אינו סובר שמצות מינוי שופטים חלה בחוץ לארץ - איננה יוצאת מתוך ההנחה שניתן להשיג את יעדי המצווה אף ללא מינוי בתי דין, אלא מתוך הבנה שאין יעדי המצווה עשויים להתקיים בחוץ לארץ כלל ועיקר, דהיינו: אין כלל משמעות להנהגה רוחנית בחוץ לארץ. אלא שעניין זה אומר דרשני, מהי הרבותא של ארץ ישראל על חוצה לארץ לעניין הצורך והמשמעות בהנהגה רוחנית?

נוסיף ונעיר, כי דברי הרמב"ם עפ"י הגירסה המופיעה לפנינו, אינם מרחיקי לכת כמו בסגנון דבריו המובאים ברמב"ן, אך מכל מקום, חידוש מצינו בדבריו (משנה תורה הלכות סנהדרין א, ב):

אין אנו חייבין להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד, אבל בחוצה לארץ אינן חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך שנאמר תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך.

מדבריו עולה, בניגוד גמור לדברי רוב הראשונים ולפשטות הסוגיה כפי שהיא נמצאת לפנינו, שבחוץ לארץ קיימת חובת מינוי סנהדראות בערים אך לא בפלכים. דברי רבנו קשים למדי, שכן הסנהדראות של הפלכים הן בעלות תחום שיפוט נרחב ביותר, ותחתיהן לכאורה עומדות הסנהדראות העירוניות, הממונות על כל עיר ועיר.

כעין זה פירש הריטב"א (חידושי הריטב"א, מכות ז, א):

ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. כלומר אינה חייבת להושיב כמו שחייב בא"י בכל עיר ועיר לדון את עירם, ובכל פלך ופלך בין עיירות שבאותו פלך.

מעתה הסברא נותנת, שאם ננסה לדלדל את מערכת הסנהדראות - יש להפחית בראש ובראשונה את הסנהדראות של כל עיר ועיר, ולא את הסנהדראות של כל פלך ופלך.

קרוב לכך העיר בלחם משנה (לחם משנה הלכות סנהדרין א, ב):

דודאי הסברא היא כגירסתנו, דבחוץ לארץ תפשת מועט תפשת, ובכל פלך ופלך אין אבל בכל עיר ועיר לא.

נמצא, שאף הגרסא העומדת לפנינו בדברי רבנו ביחס למינוי שופטים בחו"ל - דורשת ביאור נוסף.

נקודה נוספת שדורשת הבהרה - מצויה בדברי רש"י בסוגיה, דאף שהוא חולק על הרמב"ם בגדר מצות מינוי שופטים בחו"ל, וסובר דהחובה היא למנות בערים ולא בפלכים, הרי הוא כותב בביאור הא דאין חובה למנות שופטים לכל פלך ופלך בחו"ל, ואלו דבריו: "אתה מושיב כו' - אתה חייב להושיב בכל פלך ופלך כו' פלך הפרכיא". מדבריו מדוקדק, שאף שלא קיימת חובה למינוי שופטים בכל פלך ופלך בחו"ל, יכולת אף קיימת. כך נראה שהדגיש גם הריטב"א שהובא לעיל: "כלומר אינה חייב להושיב כמו שחייב בא"י". אלא שעל דבריהם יש לתהות - מאי קמ"ל? מהי הסברא שאותה באו הראשונים לשלול, שלא ניתן למנות סנהדראות כאשר תאוה נפשך?

שאלה דומה יש לשאול ביחס לדברי רבי יהודה בסוגיה שהבאנו לעיל (סנהדרין טז, ב): "אחד ממונה על כולן". רוב הראשונים פירשו שדבריו אינם נסובים על היקף פריסת הערכאות, אלא על "מופלא בבי"ד" או "נשיא הסנהדרין" (תוס' שם). על תהליך מינוי הדיינים, בין אם כמסכים לדעת ת"ק ומסביר שחובה זו מוטלת על בי"ד הגדול, המוגדר כ"ממונה על כולן" כפי שמפרש רש"י (שם). ובין אם כשיטת הר"ן הגורס שמצוות מינוי דיינים מוטלת על הנשיא דווקא. ואף בהקשר זה שיטתו של הרמ"ה מרחיקת לכת (יד רמ"ה סנהדרין טז, ב):

רבי יהודה אומר ב"ד אחד ממונה על השבטים כולן שנאמר תתן לך אבל שופטים לכל שבט ושבט לית ליה והני מילי למצוה אבל רשות אפי' רבי יהודה מודה דאי בעו למנויי לכל שבט ושבט שפיר דמי.

מעבר לתמיהה רבתי, כיצד ניתן להעמיד את משפט התורה בישראל: בין אם במובנו המצומצם, ובין אם במובנו הרחב יותר: כשהשלטת דיני התורה. בשעה ש"אחד ממונה על כולן" - ע"י סנהדרין גדולה בעלמא. יש מקום לשאול על עצם חידושו של הרמ"ה - וכי איסור יש בדבר - שנדרש רבי יהודה להורות לנו היתרו?

לסיכומם של דברים, הבנת משמעות מצוות מינוי שופטים כהעמדת הנהגה רוחנית - כנונה היא, אך אין בה די בכדי לתרום להבהרה מלאה של דברי הרמב"ם.

## ו. ארץ ישראל במשנת הרמב"ם

דומני שהמוקד להעמקת הבנתנו בשיטת הרמב"ם במצוות מינוי שופטים, טמון בדבריו סביב הפער בין מצוות מינוי שופטים, החלה באופן מלא או מורחב בארץ ישראל דווקא. כדי לעמוד בהרחבה על דברי רבנו יש להקדים ולהעמיק בשיטתו במשמעות התורנית של ארץ ישראל בכלל, וישיבתה בפרט.

ידועה הסוגיה במסכות הוריות העוסקת ביחס לפר העלם דבר של ציבור, המלמדת שמניין רוב בני ישראל החוטאים בהוראת בית דין - כולל רק את יושבי ארץ ישראל (הוריות ג, א):

דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו: חטאו ששה והן רובו של קהל, או שבעה אף על פי שאינן רובו של קהל - חייבין. אמר רב אסי: ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר: ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום, מכדי כתיב וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי? שמע מינה: הני הוא דאיכרי קהל, אבל הנך לא איכרי קהל.

הלכה זו ניתנת להידרש באופן מצומצם ובאופן מורחב. מצומצם כיצד? כחידוש תורני התחום להלכות פר העלם דבר. ובאופן נרחב כיצד? מדין 'פר העלם דבר' אנו לומדים עיקרון תורני כללי, ששם קהל ויושבי ארץ ישראל מוחל רק על היושבים בארץ ישראל. מעתה, ניתן ליישם הלכה זו אף בהקשרים רבים נוספים. ואכן, נראה שכך הבין רבנו, ובדבריו על 'חידוש הסמיכה', התנה שתהא תלויה בחכמי ארץ ישראל, והוא ציין שאת מקור העניין ילפינו מהסוגיה בהוריות (פירוש המשנה לרמב"ם בכורות ד, ג):

וכבר ביארנו בתחלת סנהדרין שאין נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך או בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה, לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראין קהל, וה' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ כמו שבארנו בהוריות.

כיצד ניתן להבין עיקרון תורני זה שהציע הרמב"ם? במה יפה כוחם של יושבי ארץ ישראל על יושבי חוץ לארץ? לעניות דעתי, התשובה לשאלה זו פשוטה למדי: כשם שאין מלך בלא עם, אין עם ללא ארץ. אופיו הלאומי של עם ישראל, מותנה בשיבתו על אדמתו - רק אומה היושבת בארצה בכוחה להביע את ציונה הלאומי. בחוץ לארץ לעומת זאת, אף ריבוי אוכלוסי ישראל נידונים בהקשרים מסוימים כיחידים, ואין שם 'קהל' חייל עליהם.<sup>3</sup>

3 דברי רבנו בפירוש המשנה באופי ישיבת ארץ ישראל והשפעתה על מקור דין סמיכה בא"י, עולים גם בדבריו בהלכות סנהדרין (ד, ו) שם כתב בהגדרת ארץ ישראל לענין סמיכת דיינים: "וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה". ויעוין ברדב"ז שם, דהדגיש שגבולות ארץ ישראל לענין סמיכה - גבול ארץ מצרים - הוא אינו גבול ארץ ישראל לענין תו"מ, אלא לענין דירה קבורה ושאר ענייני קדושת הארץ. וצריך עיון מהיכן למד כן רבנו, וע"ע בכס"מ שם מש"כ במקור הדין. אומנם נראה דהרמב"ם בהלכות סנהדרין מתבסס על דבריו בפיהמ"ש בכורות, וכיון לדידו דין סמיכה תליא בחלות קהל שקאי רק בא"י, והלוא



דומה שתפיסה זו, בדבר מרכזיותה של ארץ ישראל ביחס לצביונו הלאומי של עם ישראל - יפה כוחה בהסבר דין נוסף מדברי רבנו ביחס למצוות קידוש החודש. הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנג) מציע בהרחבה את שיטתו ביחס למצוות קידוש החודש. מצוות קידוש החודש מוטלת על בית הדין הגדול, בין בקידוש ע"י ראיה ובין לקידוש על ידי חשבון, וממילא מדגיש הרמב"ם שכל מניין המועדים תלוי למעשה בישוב ארץ ישראל.

הקושי המרכזי העולה מדברי הרמב"ם, ושעליו עומד הרמב"ן בהרחבה - הוא שהרמב"ם לכאורה מזכה שטרו לבי תרי: מחד, הוא טוען שדין זה מוטל על בית דין, אך מאידך הוא מורה בהתאם למשנה בסנהדרין (ב, א) שלא בעיני בית דין הגדול לצורך קידוש החודש, ומדגיש הרמב"ן שאף דברי הרמב"ם שבימינו תלויה המצווה בכני ארץ ישראל - אף שכיום בוודאי אין חכמים סמוכים, וכ"ש שאין סנהדרין הגדולה.

לאור קשיים אלו הציע הרמב"ן שקידוש החודש בזמננו נעשה ע"י ר' הלל הנשיא, שקידש את החודשים והמועדים על מחשבוננו עד ביאת המשיח.

על מדוכת מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, ביחס למשמעות הסמיכה בכלל וזיקתה לא"י בפרט, כמו גם על משמעות מיקום הסנהדרין - נעמוד אי"ה בהקשר אחר. לעת עתה נתעכב על חידוש גדול שחידש הרמב"ם, בהתאם להנחות שהציע, כי קידוש החודש תלוי אף בימינו - ביושבי ארץ ישראל בלבד, ומעתה עולה החשש - מי יערוב לנו שישארו בארץ ישראל קהל שיקדשו את החודש? כך שואל ומתיר הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנג):

ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנשמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו.

הרמב"ן לא הסכים לדבר, וטען שתיתכן מציאות כזו, ואף היתה לעולמים מציאות שבה אין ישראל יושבים על אדמתם (השגות הרמב"ן לספר המצוות שם):

ממקור הפסוק הנדרש בהוריות ילפינן לגבולות יוצאי מצרים: "מלבוא חמת עד נחל מצרים" (וע"ע בירושלמי פסחים ז, ו שם מצינו ילפותא מפורש בהנ"ל) - אזי ברור שדין דסמיכה תלוי בגבול הולכי מצרים. ובכך מבוארים היטב דברי הרדב"ז דדין זה תלוי בישוב א"י ולא במצוות א"י, דעיקר דין סמיכה תלוי בדין קהל, היינו בהתיישבות בצביון הלאומי, וזאת כמ"ש הרדב"ז, דגדר א"י לענין עולה מצרים הוא דין בישוב ארץ ישראל.

שכבר היה זה כענין שאמרו במסכת יומא ר' יהודה אומר חמשים ושתים שנה לא עבר איש ביהודה שנאמר מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו ושם אמרו רבי יוסי אומר שבע שנים נתקיימה גפרית ומלח בא"י.

לבר מכך, לכאורה קשים דברי הרמב"ם - כיצד ניתן ללמוד מכך ש"לא ימחה אותות האומה מכל וכל" - כלומר, מהבטחת "נצח ישראל", להבטחת "ארץ ישראל" - לכך שישארו בני ישראל על אדמתם? לדברינו, הדברים פשוטים וברורים, דברי רבנו מושתתים על התפיסה שכלל המשמעות הלאומית של עם ישראל - מותנית בישיבתו על אדמתו. מעתה, הבטחת נצח ישראל טומנת בחובה הבטחת ישיבתה בארץ, שהרי רק "קהל ארץ ישראל" נקרא קהל.

והנה, הירושלמי הביא מקור לדין שאין סומכים בחוץ לארץ (ירושלמי ביכורים ג, ג):  
 ר' אמי שאל לר' סימון שמעת שממנין זקינים בח"ל. א"ל שמעתי שאין ממנין זקינים בח"ל. א"ר לוי ולא מקרא מלא הוא בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם הא כל ישיבה שלך לא היא אלא על אדמתך.

ואף שהמקור לסמיכה בארץ ישראל שונה מהמובא ברמב"ם מהגמ' בהוריות, משמעות הדברים זהה, גדר 'בית ישראל' - כלומר, המימד הלאומי-ציבורי, מותנה בהיותם "יושבים על אדמתם", דהיינו - אך ורק בארץ ישראל. כפי שביארנו במקום אחר בהרחבה, לשיטת הרמב"ם דין סמיכת דיינים מהווה דין וסניף במצוות מינוי דיינים. ומעניין הדבר, שבפרקי דרבי אליעזר (פרק ח), מובא פסוק זה כמקור לכך שיש לקדש את החודש דווקא בארץ ישראל:

עלה עזרא וכל הקהל עמו, ורצה יחזקאל לעבר את השנה בבבל, אמר לו הקב"ה: יחזקאל, אין לך רשות לעבר את השנה בח"ל, הרי ישראל אחיהם והם יעברו את השנה, שנאמר בן אדם בית ישראל יושבין על אדמתם - שלהן היא לעבר את השנה.

משמע אפוא, שהעיקרון שהצגנו, בדבר מרכזיות ארץ ישראל כמגדירה המימד הלאומי-ציבורי, והתגלמותו ביחס לסמיכה בארץ ישראל מזה, וקידוש החודש מזה - מפורש כבר בפדר"א.

רעיון זה ביסודו, עולה אף בגדרי ערבות במצוות, דהנה שנינו בסנהדרין (מג, ב - מד, א):

אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון: לפי שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן. כתנאי: הנסתרות לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד? מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה, אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש על

הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמר עד עולם. אלא כשם שלא ענש על הנסתרות - כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן. עכן מאי טעמא איענוש - משום דהוו ידעי ביה אשתו ובניו.

יש לעמוד על שתי נקודות במחלוקתם של רבי יהודה ורבי נחמיה: חדא, לשיטתו של רבי יהודה שייכת ערבות הדדית אף במצוות 'נסתרות', בעוד שרבי נחמיה שולל אפשרות של ערבות הדדית על עבירות נסתרות כלל ועיקר. ועוד, רבי יהודה מחלק בין ערבות על עבירות גלויות, שהחלה אף בחו"ל, לבין ערבות על עבירות נסתרות, שהחלה דווקא בכניסה לארץ ישראל. רבי נחמיה גורס שלא חלה כלל ערבות בחוצה לארץ, ובכניסה לארץ ישראל התחייבות על הנגלות.

עצם ההתחייבות בעבירות נסתרות, העולה במסגרת שיטת רבי יהודה - אינה ברורה כלל ועיקר. מדוע יתחייב אדם על החטאות הנסתרות של חברו, הרי לכאורה אנוס הוא ומה היה לו לעשות? ואכן, בדומה לכך מצינו במסכת שבת (נד, ב) דאינו נתפס בעוון החוטאים אם אין לו כוח למחות, וכי יש אינו יכול למחות גדול מזה?

העניין יבורר בהקדם לחקירה היסודית בגדרי ערבות הדדית. מחד, יש להציע שהערבות ההדדית יסודה בהסכמה, שישא כל אחד ואחד באחריות מסויימת. מאידך גיסא, ייתכן שדין ערבות הדדית מתבסס על ההבנה שכלל ישראל, במהותו, נתפס כעין 'חד גופא'. וממילא, בשעה כשחלק מהגוף נפצע נפגע כל הגוף. יש להדגיש, אין מדובר על העמדה של האדם אל מול רעהו, אלא של הפרט אל מול הכלל, ולמעשה אף לתוכו.

השתא דאתינן להכי, נראה שבכך תלויה מחלוקת התנאים. בהנתן שיסודה של הערבות ההדדית - הסכמי, והיא מתבססת על תפיסת האדם אל מול רעהו - באמת הוא יפטר, אילו לא היה בכוחו למחות, שהרי האחריות של אדם לרעהו צריכה להיות מוגבלת ביכולתו להוכיחו דמאי הוי ליה למעבד. מאידך גיסא, אם הערבות ההדדית מתבססת על התפיסה שכלל ישראל נחשב כחד גופא - נראה ששאלת יכולת המחאה היא משנית לחלוטין. התפיסה של כלל ישראל כגוף אחד גורם לחיוב עונש מחמת ערבות הדדית, אף אם ברמת ההתחייבות המוסרית לא היה בכוחו לעשות מאומה, שהרי תפיסתו כחלק מ'חד גופא' - מייצרת כעין מציאות רוחנית, אשר בגינה - אף אם חלק מהגוף נפגע - הגוף כולו סובל.

ומעתה, ברור למדי מדוע בשיטת רבי יהודה - דווקא ארץ ישראל היא הגורמת לגדר הערבות על הנסתרות. כפי שהערנו, המימד הלאומי של בני ישראל - חל דווקא בארץ ישראל, וממילא מסתבר שמשמעות המימד הלאומי, לכל הפחות בהקשר של ערבות על המצוות - הוא תפיסת כלל ישראל כיחידה רוחנית אחת, כעין 'חד גופא'.

כעין זה, מצאנו דברים מפורשים בדברי אבני נזר (או"ח סימן שיד, אות ד):

אך נראה לי ברור של דברים כי מעלת ארץ ישראל על חוץ לארץ להשוכנים בה כתב מהר"ל בענין ערבות שהי' בתחילת ביאתם לארץ. כי הארץ עושה להשוכנים עלי' כאיש אחד, מאחר שהיא מיוחדת לישראל הארץ מצרפתם להיות אחד, ע"כ נעשו ערבים זה לזה בשעה שעברו הירדן ובאו לארץ ישראל עיין בדבריו. וזה נרמז גם כן בש"ס הוריות בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל הנך אקרי קהל אבל אינך לא אקרי קהל, ועל כן צריך לקדש בארץ ישראל דוקא. דנחשב כאלו קדשוהו כל הקהל מאחר שכולם כאיש אחד ומועיל הקידוש לכל ישראל.

יצא אפוא, שאף מסוגיית הערבות ההדדית עולה העיקרון הנזכר, המקופל בסוגיה בהוריות - שמעמדו הלאומי של עם ישראל תלוי בשיבתו בארץ ישראל.

### ז. משמעותה הלאומית-תורנית של הכפיה בשיטת הרמב"ם

לאחר שהוכחנו בצורה מספקת שארץ ישראל מכוננת את הצביון הלאומי של כנסת ישראל, נראה להציע בשיטת הרמב"ם שמימד זה נדרש לצורך מצוות מינוי שופטים, פני שמצווה זו מתבססת על המימד הלאומי-ציבורי של כנסת ישראל, ובשל כך - עיקרה או כולה קשורה לארץ ישראל.

נראה שהקישור שבין ההיבט הציבורי-לאומי לבין מצות מינוי השופטים, מדוקדק מדברי הרמב"ם ביחס לסמיכה. כפי שראינו לעיל, הרמב"ם הדגיש שזיקת הסמיכה לארץ ישראל מתבססת על היסוד הציבורי-לאומי של ארץ ישראל. כפי שפירטנו במקום אחר, בשיטת הרמב"ם - סמיכה מהווה, בראש ובראשונה, מינוי לסנהדרין, והיא סניף במצוות מינוי דיינים. זוהי גם הסברא העומדת בבסיס טענתו של הרמב"ם, המפרש את התניית הסמיכה בארץ ישראל על בסיס ההיבט הציבורי-לאומי של ארץ ישראל, ובכך קושר אותה למינוי השופטים.<sup>4</sup> ייתכן שהזיקה בין סמיכה להיקף מצוות מינוי דיינים ביחס לארץ ישראל - מדויקת ברמב"ם עצמו בספר המצוות, בהצגת הקשר בין חלות הסמיכה בארץ ישראל לחלות המצווה בארץ ישראל (ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קעו):

ודע שאלו המנויים כולם כלומר סנהדרי גדולה וקטנה ובית דין שלשלה וזולתם מן המנויים אמנם יהיו כולם בארץ ישראל בהכרח. ואין סמיכה אלא בארץ ישראל.

וכך מפורש גם בדברי החינוך (מצווה תצא):

ונוהגת מצוה זו, כלומר סנהדרי גדולה וקטנה ובית דין שלשלה, בארץ ישראל שיש שם סמיכה, אבל לא בחוצה לארץ שאין סומכין בחוצה לארץ".

4 ולא כשיטת התורת חיים (סנהדרין יד, ב) הקושר זאת לקדושת הארץ.

לאור האמור לעיל, נראה להסביר בפשטות מדוע הרמב"ם סובר שמצות מינוי שופטים, כמו גם חידוש הסמיכה - קשורים בטבורם להיבט הציבורי-לאומי דוקא, וממילא אף לארץ ישראל דוקא? הרמב"ם, בהתאם לשיטתו, מגדיר את מעמדם של השופטים כמנהיגי העם. בבחינת 'אין מלך ללא עם' לא ניתן לדבר על הנהגה, ובכללה אף הנהגה רוחנית, מבלי להניח ציבור מונהג, ולכן הרמב"ם התנה את מצות מינוי שופטים בארץ ישראל, משום שבמשנת הרמב"ם אין כלל מציאות של ציבור וקהל בחוץ לארץ.

יתר על כן, נראה שזיקת מצות מינוי שופטים לארץ ישראל - קשורה לליבת מגמת מצות מינוי שופטים. לשם כך, נתבונן שנית בלשון רבינו הרמב"ם בספר המצוות, שקבע שמגמתה של כפיית בי"ד היא שהמצוות לא תהינה: בחינת "אמונת כל איש ואיש". דומה שאף חיזוק קיום המצוות, והעתקתו מהממצב הבחירי: "אמונת כל איש ואיש" - אינה מסתכמת בהפיכת התורה לעניין מחוייב וכפוי השולל את בחירתו האישית של היחיד. הכפיה מעתיקה את קיום המצוות מהמישור האישי-פרטני למישור הלאומי-ציבורי, ובכך מעצבת ציבור ופרהסיא המחוייב לתורה ולמצוות, על ידי כפיית המצוות על היחידים, המחוייבות למצוות מועתקת מהמישור הפרטי, ומתעלה עד למישור הציבורי-חברתי - בין אם במובן המעשי, ע"י יצירת פרהסיא שומרת תורה ומצוות, ובין אם במובן סמלי ועקרוני יותר, עצם האפשרות לכפייה עוטה קיום המצוות הפרטני אופי של חוק לאומי - וממילא מעמידה את קיום המצוות כקיום ציבורי.

במובן זה, דברי הרמב"ם: "אמונת כל איש ואיש" - אינם מתפרשים כהנגדה לבחירה החופשית, אלא כהעתק קיום התורה במישור הפרטי למישור הציבורי. מגמת הסנהדרין אינה שקיום המצוות לא יהא בחירי, אלא שמתוך כפייה - קיום המצוות לא יהא יהיה אישי אלא ציבורי-לאומי.

למותר לציין כי הבנה זו בתפקיד הכפייה, כמעמיקה את הצביון הלאומי-תורני של עם ישראל, משתלבת היטב לא רק עם היקף תפקידם של השופטים, אלא בעיקר, עם מעמדם של השופטים כמנהיגים. כפי שכבר הצענו בשיטת הרמב"ם, תפקיד ההנהגה הרוחנית מיועד לשופטים ואף מניח קיומו של ציבור מונהג - בבחינת: 'אין מלך בלא עם'. והם הם הדברים.

אבחנה זו מפורשת יותר בספר החינוך, אשר הלך בעקבות הרמב"ם בהגדרת המצווה. אך הוסיף, כדרכו, בביאור "שורש המצווה" שיסודה בחיזוק והשרשת מצוות הדת, אך בעיקר - בעיצוב ציבור יהודי הרגיל לקיים תורה ומצוות (ספר החינוך מצווה תצא):

שורש המצווה נגלה הוא, שעם הדבר הזה נעמיד דתנו בהיות אימת אלופינו ושופטינו על פני ההמון, ומתוך הרגלם בטוב ובישור מחמת יראה ילמדו העם

טבעם לעשות משפט וצדק מאהבה בהכרתם דרך האמת... ובלכת העם בדרכי היושר והאמונה ובוחרים בטוב תדבק בהם הטוב וישמח ה' במעשיו.

מסתבר עד למאוד, שמגמה זו, של העתקת והנחת קיום המצוות למישור הציבורי-כללי - תורמת ונתרמת ע"י ארץ ישראל, וממילא שייכת בעיקרה לארץ ישראל, ונפרט: א. נתרמת כיצד? רק אם העם על אדמתו מתגלה צביונו ציבורי-לאומי, ובכך ניתן לרומם את קיום המצוות בארץ ישראל לקיום בעל אופי ציבורי-רוחני. וכך הסביר הרלב"ג על התורה את חובת מינוי שופטים בארץ ישראל דווקא, ככופים את התורה על כלל הציבור, מתוך מגמה לעיצוב חיים כלל רוחניים בארץ ישראל (תועלות הרלב"ג פרשת שופטים):

התועלת הראשון הוא במצות והוא שימנה ב"ד הגדול שופטים ושטרים בכל עיר ועיר שבארץ ישראל ושפטים ושטרים לאחד אחד מהשבטים ושימנו אותם ראויים לשפוט משפט צדק והנה התועלת בזאת המצוה מבואר להישיר בתכלית מה שאפשר אל שישמרו כל ישראל דרכי התורה בכללם ולזה שם להם מוכיחים בכל שער ושער כי הם חיהם ובסבת שמירתם התורה יאריכו ימים על האדמה ולזאת הסבה יחד מצות מנוי השפטים והשטרים בכל שער ושער אל הארץ כאלו יאמר ששאר המקומות אינם מוכנים כל כך אל שיגיע בהם כונת התורה בכללה.

ב. תורמת כיצד? העמדת קיבוץ יהודי-לאומי היושב בארצו עומד בבסיס משמעותה של ארץ ישראל במשנת הרמב"ם. משכך, קיום המצוות בצורה ציבורית ומלאה ביותר - מהווה חלק מהשלמת צביונו הלאומי של עם ישראל, ובכך הוא קיום של מצוות ישוב ארץ ישראל. השופטים תורמים לגיבוש מעמדו הציבורי של עם ישראל, ומתוך כך מעמיקים את הקיום במצות ישוב ארץ ישראל.

דברים דומים לכך כתב בשו"ת בשמים ראש (סימן רמז), בנימוק חלות מצות סמיכה, ומתוך כך כלל "שררות וגדולה" בארץ ישראל דוקא:

ששאלת הא דאמרינן בסנהדרין אין סמיכה בחוץ לארץ מאי אין סמיכה כו'. אלא שאין סומכין זקנין ככו'. ולא הודיעו לנו בזה טעם. הלא התורה אינו דבר התלוי בארץ ישראל.

תשובה לשון שאין התורה תלויה בארץ, לא ידעת לו מנין. וכמה עניני כבוד חלקו לארץ בכיוצא בזה ומקצת דברים לירושלים לבד, וסמכו הדבר על כי מציון תצא תורה, כמו שאמרו בפרק הרואה במעשה דחנינא בן אחי ר' יושיע ובירושלמי פרק ו דבכורים ר' אמי שלח לר' סימון שמעת שממנין זקנים בח"ל, שלח לי שמעתי שאין ממנים זקנים וכו', אמר ר' לוי מקרא מלא וכו' כל ישיבה שלך וכו'. ועיקר הדבר שיהא כל שררות וגדולה עדיין לארץ הקדושה אשר שם עיקר משפטי

התורה והמצות. ואמרינן נמי אירא דארץ ישראל מחכים. וכן משום ישוב ארץ ישראל שיהא זכור כל עת לבני הגולה.

כזכור, התפיסה שעולה מדברי הרמב"ם ודעימיה - היא שסמיכה מהווה חלק מקיום מצות מינוי דינים. ויש לשים לב, שעיקר דברי הבשמים ראש מתמקדים בתרומת מצות הסמיכה בישוב ארץ ישראל. עיקר קיום הסמיכה בארץ ישראל, שהיא מדין מינוי הדיניים, באה לתרום לארץ ישראל: "וכמה עניני כבוד חלקו לארץ בכיצא בזה". ובאופן ספציפי, יש בכך תרומה לארץ ישראל משום שהיא מהווה המקום האידיאלי לקיום תורה ומצות: "ועיקר הדבר שיהא כל שררות וגדולה עדיין לארץ הקדושה אשר שם עיקר משפטי התורה והמצות". זאת בניגוד לשיטת הרלב"ג, שטען שהסיבה שניתן למנות במערכת בתי הדין בארץ - היא רק בגלל תעודתה לקיום ציבורי של התורה ומצוות, ובכך הארץ היא המסייעת למינוי הדינים. הבשמים רא"ש הופך את היוצרות, ומסביר שהסיבה שממנים את מערכת בתי הדין בארץ הוא משום שהארץ היא מיקום התורה והמצוות. כלומר - מעמד הארץ מסתייע במינוי הסנהדרין. ובעיקר, הנימוק האחרון: "משום ישוב ארץ ישראל" - מניח שלא רק שמדובר על תרומה לארץ ישראל - אלא מהווה גם קיום בישוב ארץ ישראל.

ונראה להוסיף שיפים הדברים להסביר את שיטת הרמב"ם כפי הגרסא שלפנינו, שבחול"ל ניתן למנות סנהדרין של "עיר ועיר" ולא של "פלך ופלך", על בסיס אותו עיקרון כללי שהצגנו בדברי רבנו. אכן, באספקלריית העמדת בתי דין להשלטת שלטון התורה ולעיצוב כינונה במישור הציבורי - אין כלל מקום להעמיד בתי דין בחוצה לארץ. אך כאמור, אף לשיטת הרמב"ם - מצות מינוי שופטים אף כוללת העמדת מערכת משפט. מעתה נראה, שבחול"ל ישנו רק הקיום של מערכת המשפט, שאינה קשורה בטבורה בחלות שם קהל, אך אין בה העמדת בתי דין לצורך הנהגה רוחנית.

נראה שהבנה זו מיישבת היטב את דברי הרמב"ם. כפי הערנו, צודקים הראשונים בכך שמבחינת העמדת בתי דין קיים היגיון רב יותר להעמדת סנהדראות של פלכים מאשר סנהדראות של ערים, זאת בניגוד לדברי הרמב"ם.

לבירור העניין יש להקדים קושי נוסף שעולה במסגרת דברי הרמב"ם: הרמב"ם בתיאורו את מערכת השופטים, בהלכותיו ובספר המצוות - מציין לבית דין עירוני ובית דין לפלך, אך משמיט את בית הדין לכל שבט ושבט. היישוב המרכזי באחרונים מצוי בדברי הלחם משנה בהלכות סנהדרין (א, א) שהעיר שהרמב"ם מזהה בין סנהדרין של כל פלך ופלך לסנהדרין של כל שבט ושבט.

בהתבסס על דברי הלחם משנה, ניתן לבאר את דברי הרמב"ם כמין חומר. כפי שביארנו לעיל, חלוקה סנהדרין של שבט מסנהדרין של עיר במהותה וגדרה, סנהדרין של שבט

מתבססת על מימד ההנהגה הציבורית בעוד שסנהדרין של כל עיר ועיר מתבססת על יעילות מערכת המשפט. מעתה ברור אפוא שאין כלל משמעות להעמדת סנהדרין "לכל שבט ושבט" בחוצה לארץ לשיטת הרמב"ם, אשר לפי הצעתנו, מניח שבחוצה לארץ קיים רק המימד של מינוי השופטים כחלק ממערכת המשפט ולא כחלק מההנהגה הרוחנית, המתבססת ומבססת את המימד הציבורי-רוחני של כנסת ישראל. עתה מובן מדוע הרמב"ם, בניגוד לרהיטת הראשונים והאחרונים, הניח שבחו"ל ישנה דווקא סנהדרין של עיר ועיר, שהרי אליבא דשיטתו - אין כלל משמעות למימד של מינוי השופטים כמנהיגי העם, המתגלמים בהעמדת סנהדראות לשבטים-פלכים, בחוצה לארץ.

ודאתינן להכי, ניתן לתת פשר בדברי הראשונים שהסיקו שניתן להעמיד סנהדראות אף היכא שאין חובה לעשות כן. הן בחוצה לארץ והן לשיטת רבי יהודה אף בארץ ישראל. וכאמור לעיל, התקשנו מדוע צריך חידוש בדבר ואין הדברים בגדר מובן מאליו. ולדרכנו בהבנת תפקיד הכפיה לרמב"ם כמעמיד את קיום המצוות ברמת הציבורית - חידוש זה נצרך עד למאוד, שהרי קיימת סברא של ממש לטעון שהיכא שלא צוותה על כך התורה, ובמיוחד בחוצה לארץ, לא קיימת התשתית הלאומית-ציבורית שרק על גבה ניתן לדבר על מישור ציבורי בכלל, ולגייסו לצורך העתקת קיום המצוות מהמישור האישי-פרטי למישור הלאומי-ציבורי. וחידוש יש בדבר, שיש לנוקטו בהדיא, שניתן למנות סנהדראות אף במקום שאינן מחויבות, דהיינו, אף במקום שהתשתית הלאומית-ציבורית - אינה מלאה.

והנה כבר הראינו, שבפרשת יתרו תפקיד השופטים מתמקד בחובתם לדון את העם, בעוד שבפרשת בהעלותך עיקר תפקידם הוא הנהגת העם. מעניין שפרשת דברים, שתוכנה כולל בעיקר חזרה על האמור בפרשת יתרו, נוסף שינוי יסודי אחד - תפקידם של השופטים בפרשת דברים נרחב משיפוט העם, ונסוב לתפקידי הנהגה רוחנית (דברים א, יב-יז):

אִיכָה אֲשָׂא לְבַדִּי טֶרֶחֶם וּמִשְׁאַכֶם וְרִיבְכֶם. הֲבֹ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנִבְנִים וַיְדַעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימֶם בְּרָאשֵׁיכֶם. וַתַּעֲנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת. וְאָקַח אֶת רֹאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וַיְדַעִים וְאָתַן אוֹתָם רֹאשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֵת וְשֹׁטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם. וְאֶצְוֶה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר שִׁמְעֵ בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפֹטֶתֶם צְדָק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּר. לֹא תִכִּירוּ פָנִים בְּמִשְׁפָּט כְּקִטְן כְּגֹדֶל תִּשְׁמָעוּן לֹא תִגְוֹרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֹא-לֵהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תִּקְרְבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו.



דברים אלו תואמים למגמתו הכללית של ספר דברים, ושל פרשה זו בפרט - העמדת ציווי ה' למשה במדבר בהקשרם המדוקדק, בנוגע למציאות של חיי אומה בארצה. ברור אפוא, שבשעה שניצבים בני ישראל בכניסתם לארץ ישראל - מוטלת עליהם החובה לרומם את קיום המצות למימד הציבורי, ולבטא בכך את חזון קיום התורה והמצווה בצביון ציבורי-רוחני, וכפי שהראינו מדברי הרלב"ג. כך גם מודגש מהקשר בפרשה, המתחיל בציווי על ירושת הארץ. ממילא עולה, שמצוות שופטים המיועדת לכניסה לארץ ישראל - תדגיש את פן ההנהגה, שכאמור מתבסס ומעצב את הפן הציבורי-רוחני של האומה היושבת בארצה.

דברים דומים, בביאור הזיקה שבין השופטים והשוטרים כהנהגה רוחנית לבין הכניסה לארץ, אם כי ללא הדגשה מיוחדת למיקום הפרשייה בספר דברים, כתב הרמב"ן בפרשה (פירוש הרמב"ן דברים ט, א):

וטעם "בעת ההיא", בשבתנו בחורב, אבל הזכיר זה בכאן לומר, הנה קבלנו את התורה והיו עליכם שופטים ושוטרים לשפוט ולהנהיג אתכם, והנה היינו מוכנים ומזומנים לבא בארץ, ונסע מחורב לדגלינו עם שופטינו וזקנינו, ותקרבו אלי כלכם עם חכמיכם וראשיכם ובקשתם מרגלים, ונתקלקל הענין.

### ח. משמעותה הסמלית של הסנהדרין

מכמה מקומות נראה שהסנהדרין משמשים כנציגה של כלל ישראל. ידועה הסתירה בדברי הרמב"ם ביחס לתפקיד הסנהדרין במינוי מלך וכהן גדול. התוספתא בסנהדרין מונה את מינוי המלך כמו גם את מינוי הכהן הגדול כמינויים הזוקקים סנהדרין גדולה (תוספתא סנהדרין ג, ד):

אין שורפין את הפרה ואין עורפין את העגלה ואין עושין זקן ממרא על פי בית דין ואין עושין פר העלם דבר של ציבור ואין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד.

אומנם, בניגוד לרושם שעולה מדברי התוספתא, נראה מהרמב"ם דלאו בחד מחתא מחתיניהו. הרמב"ם כלל את מינוי המלך על ידי סנהדרין בתוך שלל תפקידי הסנהדרין (סנהדרין ה, א):

אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין דנין לא את השבט שהודח כולו ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול בדיני נפשות אלא בבית דין הגדול, אבל דיני ממונות [של כהן גדול] בשלשה, וכן אין עושין זקן ממרא ולא עושין עיר הנדחת ולא משקין את הסוטה אלא בבית דין הגדול,

ואין מוסיפין על העיר ועל העזרות ולא מוציאין למלחמת הרשות ולמדידת החלל אלא על פי בית דין הגדול, שנאמר כל הדבר הגדול יביאו אליך.

אך בדבריו מצינו עקירה והנחה. עקירה כיצד? בניגוד לאמור בתוספתא, הרמב"ם לא כלל את מינוי הכהן הגדול בכלל תפקידם של הסנהדרין. הנחה כיצד? הרמב"ם קבע לשותפות הסנהדרין במינוי כהן גדול מקום לעצמו בהלכה נפרדת (כלי המקדש ד, טו):

אין מעמידין כ"ג אלא ב"ד של אחד ושבעים, ואין מושחין אותו אלא ביום שנאמר ביום המשח אותו וכן אם נתרבה בבגדים בלבד אין מרבין אותו אלא ביום, ואין ממנין שני כהנים גדולים כאחת.

מפורסמים דברי הגרי"ז בחידושויו על הרמב"ם (הלכות סנהדרין ה, א) בביאור דברי הרמב"ם. בדבריו עומד הגרי"ז על שני תפקידים של הסנהדרין. מחד גיסא, יש דינים הדורשים את הסנהדרין כשלעצמה, בתורת בית דין. אך לעיתים תפקיד הסנהדרין הוא בהיותם המייצגים של כנסת ישראל - וממילא הסכמתם נחשבת הסכמת כלל ישראל. בעניין זה חלוק דין המינוי של המלך, אשר כשאר הדינים המוזכרים בפרק ה בהלכות סנהדרין קשורים לסנהדרין בתורת בית דין, לבין הכהן הגדול אשר אינו דורש דין של בית דין, אלא -

ששנינו בתוספתא דהב"ד של ע"א הם הממנים אותו ובהם הדבר תלוי, והיינו משום דבר השייך לכל ישראל הב"ד של ע"א הם הבעלים ע"ז.

תפיסה זו של הגדרת הבית דין כנציגות כלל ישראל - אינה צריכה להיתפס כנטע זר ביחס למעמדה ותוקפה של הסנהדרין, אלא כחלק עקרוני ממעמדה ותפקידה. שהרי תפיסת בית הדין כנציגות של כלל ישראל עולה יפה במסגרת דברי הרמב"ם, דמעמד בית הדין בכלל, ובפרט הסנהדרין העומדת בראש מערכת השופטים - הוא בתור מנהיגים רוחניים, ומסתבר מאוד שבתור מנהיגי העם - יפה כוחם לייצג את כנסת ישראל.

תפיסת הסנהדרין כמייצגים את כלל ישראל - עולה מכמה הקשרים נוספים. ידועים דברי הגמרא בברכות (ג, ב) ביחס להתיעצות דוד בסנהדרין בטרם יציאה למלחמת הרשות:

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

טיב תפקידם של הסנהדרין ביחס ליציאה למלחמת רשות - שנוי במחלוקת. וכבר בדברי רש"י מצינו שתי נימות חלוקות, דבמסכת ברכות הסביר שמטרת הסנהדרין היא

להתפלל בעד העם: "ונמלכין בסנהדרין - נוטלין מהם רשות, כדי שיתפללו עליהם". אולם בגמרא המקבילה בסנהדרין (טז, א) משמע כפשטות דברי הסוגיה, דיש צורך לקבל רשות מהסנהדרין כדי לצאת למלך הרשות: "ונמלכין בסנהדרין - נוטלין רשות מהן, והיינו מתניתין".

ויש להקשות על הסוברים שיש להימלך בסנהדרין כדי לצאת לעיקר המלחמה, וכי הוראה יש בדבר? במרגליות הים הביא לתרץ, שיציאה למלחמה כמוה כדיני נפשות, וממילא צריכה 'הוראה' להיתר מהסנהדרין. ברם, הדוחק שבדבר - ברור. לא מיבעיא לסוברים דאין כלל חלות 'לא תרצח' במלחמה, כדברי הנצי"ב המפורסמים, אלא אף למנמקים אחרת את היתר איסורי הריגה במלחמה - וכי להוראה פסוקה בעינן כדי להתיר זאת? הרי זוהי עיקרה של מלחמה, ו"כזו כזו תאכל החרב".

ברם, פשר העניין מצוי כבר בדברי המאירי (בית הבחירה סנהדרין טז, ב):

אין מוציאים למלחמת הרשות ר"ל לכל המלחמות שאינן לכבוש ארץ ישראל והיא מלחמת שבעה עממין או מלחמת עמלק או שבאו האויבים על ישראל מאיזה צד שכל אלו מלחמת מצוה הן ואין צורך בה לרשות בית דין לכופ את העם אבל שאר מלחמות שהוא עושה מעצמו מצד הרצון או כעס אויב או להרחבת גבולו או לפרסם גבורתו הרי אלו מלחמת הרשות ואין יכול לכופ את העם לצאת בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

המאירי מסביר, בניגוד לדברי בעל מרגליות הים, שהסנהדרין - אינה נדרשת להתיר את מלחמת הרשות, והרשות - נתונה רק בידו של המלך. אך בניגוד למלחמת החובה, שם מוטלת חיוב על העם להשתתף - במלחמת מצווה כפיית העם לצאת למלחמה אינה מוטלת על הסנהדרין. נראה שתפיסת המאירי שהסנהדרין מחזיק בכוח כפייה, היינו בכוח פוליטי-שלטוני מסוים - מתבססת על תפיסה דומה של הסנהדרין, המהווים נציגי כלל ישראל. דבר העולה יפה עם שיטתו הכללית של המאירי, שהלך בסוגיין בעקבות שיטת הרמב"ם שהשופטים הם מנהיגיו הרוחניים של העם.

והנה כבר הבאנו בהערה את דברי מהר"ם א"ש, שביאר שכפייה על המצוות נמצאת באחריות בית דין בשל סמכויות הכפייה הייחודיות המוקנות לו מדין מינוי שופטים. מעניין הדבר, שדברי המהר"ם א"ש הרי הם מכתב שאלה ששלח לרבו, החתם סופר. החתם סופר עצמו אינו מסכים עם הבנת תלמידו, ומסביר שכפייה על המצוות ביסודה מוטלת על כלל ישראל, אומנם (שו"ת חתם סופר חו"מ, סי' קעז):

נחזור להג"ל דדבר זה מוטל על כל ישראל וב"ד שליחותיהו דכל ישראל עבדי שנתמנו שלוחא דישאל ועי"ז נפטר כל אחד ואחד מלהשגיח כי העמידו גברי רברבי בחריקהו.

תפיסה זו עולה בקנה אחד עם תפיסת הסנהדרין כמייצגי כלל ישראל.

כבר הראנו לעיל שלשיטת הרמב"ם - הסנהדרין אחראית על קידוש המועדות, כפי שראינו מדבריו בספר המצוות. במעמד הסנהדרין לעניין זה - מודגשת זיקתם לארץ ישראל, וכפי שדייקנו שם בהרחבה, ביחס להיבטים הציבוריים-הלאומיים, השייכים רק לקהל ארץ ישראל. ומעתה, מסתבר מאוד שהסנהדרין - אינם משמשים כפוסקי הלכה ביחס לקידוש המועדות, אלא כנציגים של כלל ישראל, ומשכך, זיקתם היסודית לארץ ישראל ולהיותם הנציגים של הקהל וכלל ישראל - מודגשת ביותר בדברי הרמב"ם ביחס לקידוש המועדות. הגיון רב יש בדבר, שהרי אחד מהמוקדים הלאומיים-רוחניים המרכזיים יותר, אם לא הבולט ביותר, הוא קביעת לוח משותף, וזולתו לא ניתן לקיים ציבור לאומי-רוחני העובד את ה' במועדים וזמנים קבועים.

אך אם כנים הדברים, עלינו לשאול לפשר הדבר - מהיכן שואבת הסנהדרין את כוחה כמייצגת את כלל ישראל?

אכן, כפי שכבר הצענו, מסתבר מאוד לטעון שהיבט זה בכוחם של הסנהדרין - מתבסס על תפקיד השופטים כמנהיגיו הרוחניים של העם, ומתפיסת הסנהדרין כגולת הכותרת העומד בראש מוסד השופטים. אומנם, הכוח המוקנה לסנהדרין - מורה שאין מדובר על כוח פוליטי ממשי, שהרי למשל בהוצאה למלחמת הרשות - הסנהדרין יכולים לכוף את העם לשמוע לקול המלך ולצאת למלחמת הרשות, אך מעולם לא למדנו שיש בכוחם לצוות לצאת למלחמת הרשות. אכן - תפקידם הוא לתת רשות, וקיימת דרישה להימלך בהם - אך כוחם הוא הסכמי ביסודו ולא אקטיבי-יזום. בדומה לכך, גם במינוי כהן גדול - אין הסנהדרין יוזמים ומחוללים עיקריים, שהרי, כפי שהעיר כבר הגרי"ז - יסוד המינוי מתבצע בהקדשת פה, אף שכמובן נדרשת הסכמתם למינוי זה. גם כאן, הכוח הפוליטי מסתכם במתן הסכמה.

ודאתינן להכי, דומני שביכולתנו לצעוד צעד נוסף. ברצוני להציע שמצוות מינוי שופטים אינה מעצבת את הפן הציבורי-לאומי של כנסת ישראל כרמה המעשית בלבד, מתוך כפייתם את התורה והעתקתה למישור הציבורי-רוחני. אלא שמעבר לכך - מצוות מינוי שופטים מהווה חלק מטכסי השלטון בישראל. מערכת השופטים כשלעצמה, על ריבוי מוסדותיה והיחסים ביניהם, ועל מעמדה הנרחב כהנהגתו הרוחנית של העם - מהווה בעצם נוכחותה גורם סמלי, המגבש ומשכלל את הצביון הלאומי של כנסת ישראל היושבת על אדמתה.

בלשון אחר נאמר: כשם שמערכת השופטים מעצבת את המימד הציבורי-רוחני של כנסת ישראל מחמת פעולותיה - כך היא מגבשת מימד ציבורי זה בשל היותה מערכת מוסדית-סמלית, המייצגת את המימד הציבורי-רוחני של כנסת ישראל. משל למה

הדבר דומה? המלך, שמתוקף תפקידו אחראי לפן הציבורי-לאומי של כנסת ישראל - נתפס מתוקף הווייתו אף כמייצג סמלי של כנסת ישראל. כך מסביר רבנו יונה את חובת המורא מהמלך (פירוש רבינו יונה סנהדרין יט, א):

ונ"ל דהתם כי אמרי' דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, משום דכבודו הוא כבוד של ישראל כולו, דהמלך שלהם נכבד, והילכך אינו יכול למחול כבודו של ישראל.

דהיינו, המלך מופקד על כלל ישראל מצד פעולותיו, אך גם מייצג באופן סמלי את כבוד ישראל.

בדומה לכך נראה להסביר את משמעות הסנהדרין כמייצגת את עם ישראל. נראה שעניין זה מתקשר למימד המוסדי-סמלי של הסנהדרין, דמעבר לפעולות הסנהדרין כמעצבת את המימד הציבורי-רוחני של כלל ישראל, היא מהווה מוסד מסמל ומייצג את כנסת ישראל כולה. מכוח משמעותה הסמלית-יצוגית, יפה כוחה של הסנהדרין לא רק כמגבשת את הציביון הציבורי-רוחני של כנסת ישראל, אלא גם כמייצגת את הכלליות הציבורית של עם ישראל. כך מוסברים מרחב תפקידיה הייצוגיים של הסנהדרין, שבתור מוסד הנהגה בעל משמעות סמלית בכוחם לייצג את העם, ולספק את הסכמתו בדינים מסוימים.

והנה, כבר הזכרנו לעיל את מרכזיותה של כנסת ישראל בהחלת 'ערבות הדדית' בכלל - ובפרט ביחס לערבות על הנסטרות. בהקשר זה מעניינים דברי הירושלמי בסוטה (ו, ה), המצביע על הקשר שבין גלות הסנהדרין להפקעת הערבות על הנסטרות:

אמר רבי לוי ביבנה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסטרות.

כמובן, יש כאן ממין הקושי - מה לגלות הסנהדרין ולהפקעת הערבות? ואף אי תימא דמטעמים שאינם גלויים לנו, קשורה הסנהדרין בערבות על הנסטרות - במיוחד יקשה, שהרי שנינו בספרי שתוקף הסנהדרין לעניין 'לא תסור' היה תקף אף ביבנה (ספרי שופטים קנד):

ועשית על פי הדבר, על הורית בית דין הגדול שבירושלם חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על הורית בית דין שביבנה.

משמע, שפרט להמראת זקן ממרא ועונשי מיתה<sup>5</sup> - הסנהדרין שביבנה שמשה כמוסד תורני עליון, והיתה מוטלת חובה לשמוע לכל דבריהם.

פשר העניין, לכאורה, קשור בדברינו בהבנת הזיקה שבין ארץ ישראל לערבות על הנסתרות - דישיבת ארץ ישראל מהווה חלק מרכזי בהעמדת הצביון הלאומי של כנסת ישראל, ומתוך כך משפיעה הווייתה הרוחנית והעמדת כנסת ישראל כעין 'חד גופא', ובעטייה נוצרת ערבות הכוללת אף את הנסתרות. מעתה נראה, שאף שהגליית הסנהדרין מלשכת הגזית ליבנה פגעה באופן שולי, יחסית, בהיקף השיפוט של מוסד הסנהדרין כשלעצמו. באספקלריית מערכת השופטים בכללותה והיבטיה הסמליים - בזיקת בתי הדין בהר הבית לבית הדין הגדול, וממילא בזיקת כלל הערכאות זו לזו, והן בזיקת מערכת המשפט למערכת המקדש, חל פיחות משמעותי משעת גלות הסנהדרין מלשכת הגזית.

אם כנים דרכנו, ועצם הווייתה של הסנהדרין במובנה המוסדי-סמלי - תורמת לגיבושה הרוחני של האומה, הרי מבוררים הדברים כפתור ופרח. אכן, הערבות הדדית על הנסתרות מתבססת על תפיסה אורגנית, דהיינו - 'חד גופא' - של הסנהדרין, ומתוך כך מותנית בכניסה לארץ. בדומה לכך, אף הסנהדרין תורמת לגיבוש הציבורי-רוחני של כלל ישראל.

ממילא, אף שבמישור המעשי-הלכתי, הסנהדרין יושבת במקומה, ומעמדה כמעט שלא נפגע. במישור המוסדי-סמלי, ובייחוד במשמעותו האורגני - כ'חד גופא', בצביונה המפואר - נפגעה הסנהדרין באופן אנוש משעת גלותה מלשכת הגזית. ולדברינו, שמעמדה הציבורי-רוחני של הציבור מושפע מההיבטים הסמליים-מוסדיים של הסנהדרין - אכן פגיעה באורגניות ובפריסה הכללית של מערכת השופטים, משפיעה על תצורתה של כלל ישראל, ובמיוחד בצביון האורגני-כ'חד גופא', וממילא בגלותה של סנהדרין - נפגמה קומתה, נתפרדה החבילה, ובדין אמרה בת קול: אין לנו עסק בנסתרות.

## ט. סיכום

המאמר עסק במצוות מינוי דיינים מתוך בירור מעמדם היסודי. פתחנו במפורסמות: השופט הוא דין היושב בבית הדין ומכריע בדברי ריבות בין איש לרעהו ומציל עשוק מיד עושקו. אך בעיקר התמקדנו בשיטת הרמב"ם: שמתוך חידושו בהיקף תפקידי השופט עולה תפיסה חדשה במעמד השופט - כמנהיג רוחני.

כמו כן הראינו שלשתי התפיסות הנזכרות במעמד השופטים בנין אב בכתוב, ושמחלוקתם של הראשונים בשאלה זו מעצבת את פרשנותם למוסד השוטרים, ובתי הדין העירוניים והשבטיים.

לאחר מכן התמקד עיוננו בשיטת רבינו הרמב"ם. במסגרת זו התבארה בקצרה משנת רבינו ביחס לארץ ישראל - כמצע לכלל המימד הלאומי-ציבורי. ומתוך כך הבהרנו את הזיקה במשנת רבינו בין מצוות מינוי שופטים לשיבת ארץ ישראל. דרך עיסוקנו בזיקה זו עלה בידנו נוסף נוסף ביחס לתפקיד השופט בכלל, ולכפיית בתי הדין במשנת הרמב"ם בפרט. העתקת קיום המצוות מהמימד האישי-פרטי למישור הלאומי-ציבורי, מגמה המשתלבת היטב עם תפקיד השופט כמנהיג רוחני.

את דברינו סיימנו בפיתוח פן נוסף של הזיקה שבין ארץ ישראל למצוות מינוי שופטים - מעבר לזיקה המתבססת על הישענות על ארץ ישראל לצורך הקמת המישור הציבורי-לאומי. 'ארץ ישראל' בעצמה, והמימד הלאומי-ציבורי של כלל ישראל - נבנה ומתעצם על ידי בתי הדין התורניים.