

עביד איניש דינא לנפשיה*

א. פתיחה

במסגרת הדיון במחלוקת רב נחמן ורב יהודה האם "עביד איניש דינא לנפשיה", הגמרא¹ (כז:-כח.) לא מציגה את טעמיהם של האמוראים, אלא רק את דעתם ביחס למקרה בו יש הפסד לבעל הדין. למעשה, אף רבותינו הראשונים לא עסקו ישירות בביאור השיטות, ואת הבנותיהם בנושא זה ניתן לזהות רק בקריאה מדוקדקת.

מחשיבה ראשונית וכן מלשון הגמרא עולה שהשאלה האם אדם יכול לעשות דין לעצמו כרוכה בהבנת תפקידו ומקומו של בית הדין. אם כן, בכדי לעמוד על צדדי המחלוקת ניגש לברר את הגישות השונות בשאלה זו.

ב. לפנייהם

הריכוז המשמעותי של דיני הממונות של התורה, מופיע בפרשת משפטים. התורה פותחת את עיסוקה בדינים אלו בהקדמת הנמנע לדבריה:

וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם. (שמות כ"א, א)

השאלה ברורה: "לפניהם" – לפני מי? מעבר לבירור הפרשני, לשאלה זו השלכה משמעותית גם לענייננו: למי מיועד העיסוק בדיני הממונות – האם לכל אחד ואחד, כשאר דיני התורה, או שמא לקהל מצומצם יותר?

תשובה אחת, הנראית מתבקשת על פי פשוטו של מקרא, מציע הבכור שור (שם):

ולפי הפשט, מאחר שעשה משה דיינין, והעמיד שרי אלפים ושרי מאות,

אמר לו הקדוש ברוך הוא הרי העמדת שופטים, "ואלה המשפטים אשר

תשים" לפני השופטים.

* המאמר מוקדש לעילוי נשמתו של סבי האהוב בנימין זאב בן אשר יהודה, איש העושה דין לנפשו. "אך לא-להים דומי נפשי כי ממנו תקוה".

¹ הערת העורך: סתם הפניות במאמר לגמרא ולראשונים למסכת בבא קמא.

כלומר, "לפניהם" – לפני הדיינים אשר כבר קיימים ופועלים בזמן הציווי. נתבונן במהותם של אותם הדיינים, אשר באו מייסודו של יתרו. יתרו מזהה את הקושי המעשי בו נתון משה השופט את העם מן הבוקר עד הערב, וקובע שאם ימשיך כך, במוקדם או במאוחר נבל יבל גם הוא גם העם הזה. על כן, מציע יתרו להקים מערכת משפט שתקל את העול מעל משה. נמצא, שחידושו של יתרו הוא בהקמת מערכת המשפט הסדורה.

אם נעייין בדבריו של יתרו, נראה שמטרתה המובהקת של המערכת שהוא מציע היא הפעלת הכח לשם יישום הדין. יתרו לא מיעץ למשה לבחור אנשים חכמים או משכילים בכדי לשפוט את העם, כי אם אנשי חיל ישרים ויראי אלהים שיהיה בכחם ליישם את הדין ללא מורא. שופטים אלה יפעלו במערכת צבאית של שרי אלפים, מאות, חמישים ועשרות ששוב מרמזת על הפעלת וריכוז הכח.² אליבא דיתרו חלוקת העבודה ברורה: משה יקבל את התורה מה', יודיע אותה לשופטים, והם יעשו את העבודה השחורה של כפיית הדין על העם.³ במילים אחרות, מטרתה של מערכת זו ושל דיינים אלו הוא ריכוז הכח וההוצאה לפועל. תפיסה זו של תפקיד הדיינים באה לידי ביטוי בדרשה העוסקת בביטוי אחר בפסוק:

אשר תשים? אשר תלמדם מיבעי ליה! - אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא
בר אבא: אלו כלי הדיינין.
(סנהדרין ז:)

² ד"ר חגי משגב (בתוך: בן נון, יואל, ואחרים. **מקראות: עיון רב-תחומי בתורה**. ראשון לציון, תשע"ז, עמ' 90) הטעים ששופטים-מפקדים אלו מזכירים במהותם את שופטי ספר שופטים. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בכך שבדברי יתרו לא מופיעים השוטרים, מכיוון ששופטיו משמשים גם ככובע זה.

³ חז"ל במדרש (פסיקתא דרב כהנא פסקא יב) עמדו על כך שיש לקרוא את הפסוק בהטעמת "ואלה" כבאה למעט דינים אחרים – את דיני יתרו; זה כבא לומר: אמנם יתרו תיקן בעבורנו את מערכת המשפט, אבל תוכנה יגיע רק מה'. לפי דברינו ניתן להסביר שמגמתו של יתרו מעולם לא נגעה בתוכן הדברים אלא בצורת העברתם. כלשונו (שמות י"ח, כא): "וְהִזְהַרְתָּה אֹתָהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר יָלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ". כלומר, משה ילמד את הדיינים את הדינים מפי ה', והם יישמו אותו בפועל. בכיוון דומה בהבנת הפסוק הלכו התוספות (סנהדרין ב: ד"ה ליבעי).

תשובה נוספת לשאלת "לפני מי" מציע רש"י בפירושו לדרשת הפסוק בסוגיה בגיטין:⁴

לפניהם - קאי אשבעים זקנים שעלו עמו להר קודם מתן תורה כדכתיב (שמות כד) ואל משה אמר עלה וגו' ואף על פי שנכתבה פרשה זו לאחר מתן תורה קודם מתן תורה נאמרה ונבנה המזבח והעלו העולה והשלמים ובאותו דם נכנסו לברית. (רש"י גיטין פח:)

כלומר, לפניהם – לפני שבעים הזקנים.⁵ המשפטים ודיני הממונות נאמרו לפני שבעים הזקנים שראו את האלהים, ושעל מחליפיהם עתידה לשרות רוח ה'. ממילא, לתפיסה זו סמכותם של דיני הממונות מקורה במעלה רוחנית שמהווה תנאי הכרחי לדון במשפט שלא להם הוא. שיתוף שם קיצוני זה מבטא גם הוא את מעלתם, כדברי האבן עזרא (שמות כ"א, ו): "מקימי משפט אלהים בארץ". נמצא שהדיינים מבטאים את הנוכחות האלהית עלי אדמות, כפי שבאה לידי ביטוי במשימה שהואצלה על אברהם אבינו ועל בניו, לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט.⁶ דיינים אלו נעשים בדינים שותפים לה' במעשה בראשית (שבת י'), שהרי העולם עומד על הדין, ודינם אינו בגדר "שלמא בעלמא" אלא מקצוע רם מעלה בתורה שהשכינה שורה על העוסקים בו (ברכות ו).

אולם, הכיוון המרכזי הן בדברי חז"ל והן בדברי המפרשים נוקט בפשטות ש"לפניהם" משמעו לפני בני ישראל. רש"י (שמות כ"א, א) מביא את דברי רבי ישמעאל במכילתא (שם) לפיהם "ו' מוסיף על עניין ראשון" – ללמד שמה אלו מסיני אף אלו מסיני. כלומר, כשאר המצוות, גם דיני הממונות נמסרו לכלל עם ישראל.⁷

⁴ נעסוק בסוגיה זו באריכות בהמשך דברינו.

⁵ כפי שרש"י מסביר, הסבר זה מבוסס על תפיסה רחבת בסדר פרשיות חומש שמות. מדובר בסוגיה מורכבת שקשורה גם למחלוקת התנאים במכילתא בשאלת זמן הגעתו של יתרו, ולא נחרוג לידי העמקה בה. רש"י נוקט בעמדה זו גם בסוגית ייחוס הדיינים בבית הדין (קידושין עו: ד"ה ודלמא, ונשא).

⁶ הרמב"ן, לעומתו, מפרש "כי האלהים יהיה עמהם בדבר המשפט". הסתייגותו זאת מבטאת את תוקף עמדתו של הראב"ע.

⁷ במפרשים מצינו במסגרת פירוש זה מספר תתי-כיוונים. החזקוני (שם) מסביר שהדינים נמסרו לעם ישראל כיחידה נפרדת לאחר המצוות ("יראתם"), ולעומתו

פירוש זה, אשר כאמור היה המקובל ביותר על חז"ל ועל רבותינו הראשונים, מעורר את הצורך בהבנת תפקידם של הדיינים בעולם המשפט. דומה שהמפתח לכך, טמון בשאלת קבלת עצתו של יתרו. הכתובים מעידים כי "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֲתָנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמַר" (שמות י"ח, כד), אך למעשה יתכן שפני הדברים אינם כה פשוטים.

נסביר את טענתנו. בפתח חומש דברים, סוקר משה רבנו את מסע בני ישראל במדבר על עלילותיו. בהציגו את סיפור מינוי הדיינים (דברים א', ט-יח) ניתן לזהות מספר הבדלים קריטיים מהסיפור המתואר בפרשת יתרו: שמו של יתרו לא מוזכר כל עיקר, משה מכיר בעצמו ומודה באי־יכולתו לשאת את משא העם לבדו, וכן מוזכרים ראשי השבטים והשוטרים.

מסיבות אלו ועוד, הציע מורנו רה"י הרב מדן⁸ הצעה אחרת: מקורם של כלל ההבדלים הללו בפרשת קברות התאווה, וממילא סיפור הדברים בפרשת דברים מהווה שילוב של אירועי פרשת יתרו ופרשת בהעלתך. לדבריו, משה אכן לא קיבל את עצתו של יתרו. רק כאשר הבין את צדקתו בפרשת המתאוים, הודה בפה מלא כי "לא אוכל אֲנִי לְבַדִּי לְשָׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי" (במדבר י"א, יד).⁹ עצתו של יתרו מתבקשת וטבעית, וההסבר לדחייתה על ידי משה מוביל לשאלה כיצד לא חשב עליה משה בעצמו. ניתן להציע שעומד מאחורי הדבר פער מהותי בהבנת פועלו של משה. יתרו רואה את משה יושב לשפוט את העם, אך כפי שעונה משה לחותנו, העם למעשה בא אליו בכדי "לדרוש אלהים". הרמב"ן (שמות י"ח, טו) מסביר שמעבר לבירור בנושאים משפטיים, העם פונה למשה במטרה שיתפלל על חוליהם ויודיעם מה שאבד להם, כדרך הנביאים. כלומר, העם ניגש

הרמב"ן והספורנו (שם ושם) מסבירים שדיני פרשת משפטים נועדו לבאר את המצוות הבין-אישיות שנאמרו במסגרת מעמד הר סיני כ"לא תגזול" ו"לא תחמוד". מעניין להעיר שלשונו המפורשת של האחרון, "הנה בפרשה של מעלה היתה האזהרה שלא תחמוד כל אשר לרעך, ואלה המשפטים אשר בם ידע האדם מה הוא כל אשר לרעך", מזכירה את משנתו של ר' שמעון שקופ (שערי ישר ג', ג; ה', א) ביחס לדיני הממונות כבסיס משפטי לציווי התורה.

⁸ כי קרוב אליך: לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב, תשפ"א, עמ' 265-269.

⁹ רעיון זה, שעשוי להראות מעט דחוק בפשט פרשת יתרו, מקבל חיזוק משמעותי מאזכור עזיבתו של חותן משה את עם ישראל בפרשת בהעלתך, בסמוך לפרשת המתאוים, ואכמ"ל.

למשה בעיקר לשם הקשר לה'. הקמת מערכת משפט עֲנֵת תרוקן מפגשים אלו מתוכנן שכזה, ולכן משה התנגד אליה בנימוס אך בתוקף.

רק כאשר ראה משה שאכן כבד משא העם, הוא נאלץ לחדול מלדון יחידי. אולם אז הציע לו ה' פתרון נוסף על פתרונו של יתרו: "אֶסְפָּה לִי שְׂבָעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל... וְאֶצְלָתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם" (במדבר י"א, טז-יז). כלומר, נוסף על מערכת המשפט שנוצרה ככורח בירוקרטי לניהול העם, יוקם בית משפט עליון. בית משפט שדייניו ישאו מרוחו של משה והמפגש עמהם יהיה מרומם ובעל ערך רוחני. מערכת כפולה זו באה לידי ביטוי ברור בפרשת שופטים: מערכת המשפט הבסיסית תפעל "בכל שערך", ונוסף אליה מן המקום אשר יבחר ה' תצא תורה, כהמשכיות לקול ה' המדבר אל משה מבין שני הכרובים.¹⁰

אולם למעשה, נראה שכבר בפרשת משפטים משה עצמו הציע פתרון אחר לבעיה המעשית שהעלה יתרו. משה אכן לא התכוון לשפוט את עם ישראל יחידי לאורך זמן. בני ישראל צבאו על פתחו של משה טרם מעמד הר סיני, מהסיבה הברורה לפיה הם לא ידעו את התורה. בנ"י היו נלהבים לקיים את רצון ה', אך לא היתה להם גישה אליו. גם משה טרם קיבל את התורה בצורה סדורה, אך לו היה שיח עם ה' שאפשר לו להביא את הדברים עד האלהים ובחזרה להודיע את חוקיו ואת תורותיו.

אכן, דומה שזה היה פתרונו של משה – ללמד את התורה את בני ישראל. דבר ה' בבסיסו מיועד לכולם, ולא רק ליחידי סגולה או לדיינים שנועדו להעביר את הדינים לעם בצורה עֲנֵת. כך, כתגובה לעצת יתרו: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" – ערכם לפניהם כשלחן ערוך.¹¹

ממילא, כאשר התורה ערוכה לפני ישראל כשלחן, עומס משמעותי ירד מתחת כתפיו של משה. התפקיד שנותר לו, וכן לכל דין בדורו, הוא להיות מענה למקרי

¹⁰ האברבנאל (דברים י"ז, ח) עומד על כך שהחלוקה בין מערכות המשפט המופיעה בפרשת שופטים מקבילה לחלוקה בין הדבר הקטון בו דנו שרי העשרות לדבר הגדול בו דן משה על פי עצת יתרו.

¹¹ מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין א. לשונו המלאה של רבי עקיבא שם מדגישה ומרחיבה בחשיבות ובפרטי תהליך הלימוד.

ספק חמורים במיוחד בהם העם לא מסוגל לעמוד על הדין בכחות עצמו. במקרים אלו על הדיין להורות את המעשה אשר יעשון בכח נבואתו או פלפולו. נמצאנו למדים, שאת פתיחת פרשת משפטים הממענת את דיני הממונות ניתן להבין בשלוש דרכים וכן כי מפרשיות מינוי הדיינים עולות שלוש דרכים לראות את אופי תפקידם. אפשרות אחת היא לומר שהמשפטים נאמרו לפני דייני יתרו, שמטרתם המרכזית היא ריכוז הכח והוצאה לפועל. אפשרות נוספת היא שהמשפטים נאמרו לפני שבעים הזקנים, המהווים אבטיפוס לסנהדרין הגדולה המבטאת סמכות שנובעת ממעלה רוחנית. אפשרות שלישית גורסת שדיני הממונות מיועדים לכל עם ישראל כשאר דיני התורה, ותפקיד הדיינים הוא לברר את האמת במקרי קצה.

ג. עביד איניש

1. המחלוקת – בין דין לדין

לאחר שעמדנו על הכיוונים השונים בהבנת אופי תפקיד הדיינים, נבחן את מחלוקת רב נחמן ורב יהודה לאורם. כאמור, רב נחמן סבור שאדם רשאי לעשות דין לעצמו, ורב יהודה חולק וסובר שהדבר אסור מלבד במקרה בו האדם יספוג הפסד אם לא יעשה זאת.

ממהלך סוגיית הגמרא נראה בבירור שרב נחמן סובר שמטרת בית הדין הינה **בירור האמת**. כך עולה מלשון הנימוק שהגמרא נותנת לשיטתו: "כיוון דבדין עבד לא טרח" – אין טעם לטרוח וללכת לבית הדין כאשר האדם מסוגל להגיע לדין האמת בעצמו. דיני הממונות נמסרו לכל ישראל, ועל כן כאשר האדם יודע את הדין בעצמו הוא איננו זקוק לבית הדין בכדי להביאו לידי מימוש. הבנה זו עולה גם מכך שכאשר הגמרא מקשה קושיות שונות על שיטתו של רב נחמן ממקורות מהם עולה שאסור לאדם לעשות דין בעצמו, התירוצים השונים מסבירים שמדובר במקרים בהם הוא עשה שלא כדין, ועל כן ממילא הדבר אסור.

כיוון זה עולה גם מפירושו המילולי של הביטוי "עביד איניש דינא לנפשיה", שכנראה בא עצמו מיסודו של רב נחמן. בכל הגמרא הצירוף 'עביד איניש' משמעו 'עשוי אדם', ובא להעניק או לשלול סבירות למעשה הנידון. לדוגמא: "עביד איניש

דפרע בגו זימניה" (ב"ב ה.), "על דעתא דנפשיה לא עביד איניש דמשתבע" (גדרים כה.). במקרה שלנו, לעומת זאת, העשייה מחוברת לנשוא ולא לאדם.¹² התרגום המילולי של הצירוף הוא "עושה אדם דין לעצמו", כאשר למעשה משמעותו היא "אדם עושה דין לעצמו".

אך מה הוא "לעשות דין" / "עביד דינא"? דומה שבכדי לענות על שאלה זו דרוש בירור מקדים עוד יותר במשמעות המושג 'דינא'. בלשון הגמרא, המילה 'דינא' משמשת בשתי משמעויות. נביא דוגמא העושה שימוש בשתייהן:

מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא? (ברכות ה:)

ה'דינא' הראשון במשפט משמש במשמעות של עריכת משפט, והשני במשמעות של צדק או אמת.¹³ כך, המילה 'דינא' משמשת בגמרא גם במנותק מדיני הממונות כמילה נרדפת לאמת או להכרעה צודקת. לאיזה משני הדינים מתכוון בדבריו רב נחמן? דומה בבירור שעצם הביטוי "עביד דינא" מעיד שהכוונה למשמעות השנייה. זאת מכיוון שעל פי המשמעות הראשונה, אין צורך בצירוף המאולץ "לעשות דין" שהרי ניתן לומר בפשטות "לדון", או בארמית - "למידן".¹⁴ ממילה, משמעות הביטוי הינה "אדם עושה צדק (כחות) עצמו", צירוף לשוני המקביל ללשון התורה "לַעֲשׂוֹת צְדָקָה" (בראשית י"ח, יט), ובא גם כתואר: "לַעֲשׂוֹת צְדָקָה" (ישעיהו ס"ד, ד).

¹² מקרה יחיד נוסף בו 'עביד' משמש כ'עושה' ולא כ'עשוי' נמצא בפסחים (סח:): "מעיקרא כי עביד איניש [לומד תורה, י.ק.] - אדעתא דנפשיה קא עביד". אך גם במקרה זה המעשה נסוב כלפי האדם ולא הנשוא (הלימוד).

¹³ למעשה, כפל משמעות זה שייך גם לגבי המושג 'משפט' עצמו. הקשר בין המשמעויות ברור - הדין מוציא את האמת לאור, אך בהמשך דברינו נציג דרכים שונות בהבנת קשר זה. מעבר זה להבנת 'דין' כאמת או צדק אכן נעשה לראשונה שימוש בצורה מלאה בארמית, בלשון דניאל (ד', לד) המקבילה בין אמת לדין: "דִּי כָל מַעֲבְדֵיהִי קִשְׁטִי וְאַרְחָתָהּ דִּין". למעשה, בשאר לשון המקרא, משמעות המילה 'דין' מעט עמומה. הופעתה בתורה, "גֵּיץ דִּין לְדִין" (דברים י"ז, ח), לא ברורה כל צרכה, ונוסף לכך היא משמשת כהקבלה לקלון (משלי כ"ב, ה) וכן כפועל: "דִּין לְפָנָיו וְתַחלָּל לֹה" (איוב ל"ה, יד). ואכמ"ל.

¹⁴ ויש לומר שהגמרא בברכות עושה בו שימוש רק בשביל להקביל ספרותית בין "דינא" ל"דינא". אכן, במרבית כתבי היד הלשון היא "עביד בלא דינא" או "עביד מילתא בלא דינא".

נקודה זו, שנראית במבט ראשון לשונית גרידא, מבטאת בצורה עמוקה את הבנתנו בשיטת רב נחמן. בעיני רב נחמן, המילה דין משמעה אמת או צדק – צדק שנובע מהשכל האנושי ומדיני התורה שניתנו לבני ישראל ביד משה. המשמעות השניה של הדין כעריכת משפט לית לה מגרמה כלום אלא כל כולה יונקת מהראשונה, כאשר זוהי מטרתה הבלעדית של מערכת המשפט – עשיית צדק. במקרה בו אין לאדם הפרטי צורך בבית הדין בכדי להגיע לדין אמת (ובודאי במקרה בו מערכת המשפט עצמה לא עושה צדק), כמובן שהוא רשאי לעשות את הצדק בכחות עצמו.¹⁵

מה סובר רב יהודה? דומה שבהכרח לרב יהודה הטוען שאין אדם עושה דין לעצמו יש הבנה שונה במהות תפקידו של בית הדין ושל הדין עצמו. כאמור, הראשונים לא עסקו ישירות בביאור שיטות האמוראים. בכל זאת, מעיון בלשונם בביאור המחלוקת ניתן להבין כיצד הם הבינו את השיטות השונות. נעיין בדבריו של הרא"ש (ג', ג):

ובדבר דלית ליה פסידא אלא הצלת טורח שלא יצטרך להוציא ממונו בדין בהא פליגי. דרב יהודה סבר בשביל הצלת טורח אין לו רשות לחבל בו. ורב נחמן סבר כיוון דדינא קא עביד ויכול לברר שבדין היה יכול להוציא ממונו יש לו רשות להציל את שלו אפילו בהכאה אם אינו יכול להציל בענין אחר.

מדברי הרא"ש עולה שנקודת המחלוקת היא סביב שאלת הפעלת הכח: רב יהודה סבור שאין לאדם פרטי רשות להשתמש באלימות כלפי חברו ללא הצדקה מיידית כהפסד ממוני, אלא עליו ללכת לבית הדין. רב נחמן לעומתו סבור שכל עוד הוא

¹⁵ בחלקו השלישי של המאמר נציע להציג את תפיסתו הרחבית של רב נחמן ואת טעמיה, אך כבר בשלב זה נציין לעמדה הלכתית ייחודית נוספת של רב נחמן ההולכת בקו זה: "דאמר רב נחמן: כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינין, הקדישו - אינו קדוש. - הא יכול להוציאו בדיינין - הקדישו קדוש, אף על גב דלא אפקיה" (ב"מ ז.). כלומר, בניגוד לעמדתו המקובלת של רבי יוחנן (לדוגמא - סח.; וכפי שהגמרא שם אכן מעמתת) לפיה בעלות על חפץ מבוססת על "שלו" – בעלות משפטית, ו"ברשות" – תפיסה ממשית, אליבא דרב נחמן הגורם הראשון – האמת המשפטית, הוא היחיד שמשמעותי, והוצאת החפץ ע"י הדיינים אינה רק אמצעי למימוש דין האמת שכבר ידוע. מכיוון שכך, מובן מדוע גם אדם יחיד רשאי לעשות דין לעצמו, שהרי במקרה בו החפץ האמור אכן שלו על פי דין, הוא נחשב לפי רב נחמן כממונו באופן מלא.

פועל בצדק הוא רשאי להציל את שלו גם תוך שימוש בכח. בכך רב נחמן הולך לשיטתו, כפי שעמדנו עליה, שכל תפקידו של בית הדין הוא לברר את האמת ולהוציא את הדין לאור. על כן, גם אדם פרטי שיש בכחו לעשות זאת רשאי, ולשם כך הוא זוכה בכל הסמכויות המתלוות למימוש הצדק, כולל הפעלת כח. נראה שרב יהודה החולק וסובר שאסור לאדם להשתמש באלימות, אלא עליו ללכת לבית הדין, נוקט שהרשות להפעלת הכח נתונה לבית הדין בלבד, ויתכן שזו גופא מטרתו של בית הדין – ריכוז הפעלת הכח בחברה לצורך תיקון העולם. בעולם בו כל דאלים גבר איש את רעהו חיים בלעו, ועל כן הפעלת הכח מותרת רק בידי הגורמים שהוסכמו לשם כך, אשר ניתן לסמוך עליהם שיעשו זאת רק על אדני האמת והצדק. לבית הדין שהוקם כמענה לבעיה טכנית תפקיד טכני, אך זהו תפקיד חשוב לתיקון החברה ועל כן הציות לו הכרחי.

נוסף על דברי הרא"ש, ניתן להציע בשיטת רב יהודה נימוק נוסף. נענין בדברי רש"י (כז:):

לא עביד איניש דינא לנפשיה - ואפי' דין אמת לא יעשה הוא לעצמו אלא ילך אצל הדיין.

לעיל הסברנו, שבעיני רב נחמן משמעות המילה 'דין' היא 'אמת'. על כן, הציורף 'דין אמת' בדברי רש"י בפירושו לרב יהודה מעלה שאליבא דרב יהודה המילה 'דין' נושאת את משמעות עריכת המשפט. אם כן, משמעות דבריו היא שגם עריכת משפט צודק בלתי אפשרית בידי של יחיד אלא עליו ללכת לדיין לשם כך. אכן, מטרתה של עריכת המשפט היא להוציא את האמת לאור, אך זוהי הדרך הבלעדית לעשות זאת – באמצעות דין, ובאמצעות דין המוסמך לכך.

דומה שניתן להביא לשיטה זו מקור ברור:

תניא היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריות של גוים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני גוים, דבר אחר: לפניהם - ולא לפני הדיוטות. (גיטין פח:)

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - בדווקא. הדין לא מונח בקרן זוית וכל הרוצה לדון יבוא וידון, אלא מסור רק לבעלי המעלה הראויים לכך. המשפט לאלהים הוא, ומפגש עם הדיין שקול למפגש עם האלהים – "ונקרב בעל הבית אל האלהים", שהרי מכחו של האל עורך דין יונק הדיין סמכות ויכולת לדון במשפט ה'. כאמור לעיל, רש"י כאן פירש ש"לפניהם" נסוב על שבעים הזקנים, ואכן מובן מדוע פירש כך – רק אלו שראו את האלהים יושב על כסא דין רשאים לעסוק בדינו עלי אדמות. הדיין הנו איש שנאצלה עליו רוח ה', ורק אדם במעלה שכזו רשאי לדון. ממילא, גם אם הגוים דנים בדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, עקב המשקל הרוחני המשמעותי של הדין מעבר לביורר האמת. הוא הדין לדיין ההדיוט, שגם אם לעתים יכוון לאמת כסומא בארובה, איננו נושא את מעלת הדיין המומחה ועל כן מנוע מלדון.

אם כן, יתכן שדברים אלו עומדים בשורש שיטת רב יהודה בסוגייתנו. הדין הנו תהליך בעל מטען רוחני משמעותי – "עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דָּבָר שְׁנִיָּהִם". על כן, ברור שאדם פרטי לא יכול לדון בעצמו, שהרי "לפניהם ולא לפני הדיוטות", ובדאי שהוא לא יכול לפסוח על תהליך זה במטרה להגיע לאמת ללא עריכת משפט.¹⁶ כך אכן הציע החזון אי"ש:

ומיהו יש עוד בדיני ממונות שאינו רשאי ליטול את שלו שלא ברשות ב"ד במקום דליכא פסידא כדאמר ב"ק כז: , ואיסור זה אפשר שהוא ממקרא דהמשפטים אשר תשים לפניהם, ודרשינן לפניהם ולא לפני הדיוטות וה"ה בעצמו בלא שימת משפט כלל. (הלכות אישות סימן כ"ז, אות ח)

נמצאנו למדים, שלפי רב נחמן מטרתו הבלעדית של בית הדין היא ביורר האמת, שהרי התורה כולה וכחלק ממנה גם דיני הממונות נמסרו לפני כל ישראל, ועל כן במקרה בו האדם לא זקוק לבית דין הוא רשאי לעשות את הצדק בעצמו, גם תוך שימוש בכח. בשיטת רב יהודה הבאנו שני הסברים: מדברי הרא"ש עולה שרב יהודה סובר שמטרתו של בית הדין היא ריכוז הפעלת הכח (בדומה לעצתו של יתרו), ועל כן לאדם פרטי אסור להפעיל כח ללא הצדקה מיידית. אפשרות אחרת

¹⁶ בהמשך הדברים נראה מדוע גם רב יהודה מתיר לאדם לעשות דין לעצמו במקום הפסד.

העלנו על פי הגמרא בגיטין, ולפיה עקב מעלתו הרוחנית של הדין שנמסר לשבעים הזקנים, לאדם פרטי אין יכולת לעשות דין בעצמו.

2. אופי הדין – דין או איסור

ההבדל שבין הטעמים השונים בא לידי ביטוי במחלוקת הראשונים בהבנת אופי הדין ואופיה של עצם המחלוקת. לאחר משא ומתן ארוך שכלל שמונה נסיונות הוכחה, הגמרא לא הכריעה במחלוקת רב נחמן ורב יהודה. מרבית הראשונים פסקו להלכה כרב נחמן, בעקבות הכלל (כתובות יג.) לפיו הלכה כרב נחמן בדיני ממונות. כך לדוגמא כתב הר"ף:

והלכה כרב נחמן דקי"ל הלכה כרב נחמן בדיני. (רי"ף יב:)

על דברי הר"ף חלק במפגיע תלמידו רבנו אפרים מקלעת חמאד:¹⁷

הא מילתא לאו דינא דהא לית בה פטור וחייב ולית בה נמי אי עבד מהדרינן
או לא מהדרינן אלא במותר ואסור קמיפלגי דרב נחמן סבר שרי ליה למיעבד
דינא לנפשיה ורב יהודה סבר אסור למעבד דינא לנפשיה במקום דלית ליה
פסידא עד דאזיל לבי דינא... ודיקא מתניתין אליבא דרב יהודה וסוגיין
כוותיה.

רבנו אפרים טוען שלכלל "הלכה כרב נחמן בדיני" ממנו נובע פסקו של הר"ף אין כל נגיעה לענייננו, שהרי לא בדיני ממונות עסקינן כי אם בשאלה של איסור והיתר. לדבריו, השאלה בה הסוגיה דנה אינה בשדה הממוני - האם הדין ביחס לממון הנידון חל, או שמא הוא גזול ביד תופסו ויש עליו חיוב להחזירו; אלא האם דין שכזה מותר, וכך סובר רב נחמן, או שמא יש בדבר איסור, כדברי רב יהודה.

נראה בבירור שרבנו אפרים מבין את שיטתו של רב יהודה כהסבר השני שהעלנו, לפיו היא נובעת מדין הגמרא: "לפניהם ולא לפני גוים, לפנייהם ולא לפני הדיוטות". אליבא דרב יהודה, כאשר אדם עושה דין בעצמו לא רק שהוא עושה בכך מעשה חסר משמעות מבחינה ממונית, אלא הרי הוא עובר על איסור בעצם

¹⁷ הובא בגליון הר"ף במרבית הדפוסים, וכן בשיטה מקובצת (כח.) בתוך דברי הר"מ מסרקסטא.

פגיעתו בסמכות בית הדין אשר לו ניתנה מסיני היכולת הבלעדית לדון בדיני ממונות. רב נחמן החולק עליו, סבור שאין בדבר כל איסור. ממילא נמצאנו עוסקים בשאלת איסור והיתר ולא בשאלה ממונית.

מה, אם כן, סוברים הר"ף ושאר הראשונים, שרואים את סוגייתנו כדיון ממוני? למעשה, דומה שהשאלה מגעת עד רב נחמן עצמו – כיצד רב נחמן מסביר את הגמרא בגיטין, בה לכאורה נאמר בפירוש שמן התורה סמכות הדין ניתנה רק לדיינים הסמוכים!

התשובה בדבר נעוצה בפרשנות הגמרא בגיטין. הגמרא מביאה שתי דרשות ביחס למילה "לפניהם": "לפניהם ולא לפני גוים, דבר אחר: לפניהם – ולא לפני הדיוטות". בדברינו עד כה, היו שתי הדרשות כאחת בידינו על כל המשתמע מכך. אך למעשה, מרבית הראשונים ביארו את היחס ביניהן בצורה שונה:

ודרשו לפניהם ולא לפני גוים... ודרשו עוד לפניהם ולא לפני הדיוטות... ואף על פי שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה כאחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא, ובדקבלום עילוייהו דינו דין, אבל לפני הגוים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדינו באותו ענין. (רמב"ן שמות כ"א, א)

הבעייתיות שבדין "לפני הדיוטות" ו"לפני גוים" שונה בתכלית: ההדיוט לא יכול לדון מסיבה טכנית של הנחת חוסר ידע שעלולה להוביל לדין בלתי צודק וכך לגזל. לכן, אם בעלי הדין הסכימו לקבל על עצמם את דינו הם רשאים לעשות זאת. כלומר, זו שאלה ממונית.¹⁸

הדין לפני הגוים לעומת זאת, נטוע עמוקות בעולם האיסור, וכדברי הרמב"ם:

כל הדין בדייני גוים ובערכאות שלהן אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפניהם ולא לפני עכו"ם לפניהם ולא לפני הדיוטות. (רמב"ם סנהדרין כ"ו, ז)

¹⁸ הרמב"ן עצמו נוקט שאכן ישנה בעיה איסורית ולא רק ממונית בכפיית דין על ידי דייני הדיוטות, ויתכן שיש לומר שרב נחמן חולק גם על דין זה. אחרת, ניתן לקשר דין זה למקור הנוסף לדין המומחים – חובת "אלהים" (ב"ק פד). שאלת היחס בין הדינים מוצפת ונידונה באריכות על ידי הראשונים, ואכמ"ל.

אפילו אם הגוי דן באמת ואין בדבר בעיה ממונית של גזל,¹⁹ יש איסור לדון לפניו – השימוש בדיני הגוים מבטא כפירה בתורת משה ותחת זאת האדרת טעויות הגוים ואליליהם.

כך, אם כן, סובר רב נחמן והפוסקים כמותו: חלות דין ההדיוטות הינה שאלה ממונית שנובעת מחשש לחוסר צדק. על כן ממילא, באדם שעושה דין לעצמו בצדק אין כל פגם. נחמד את הדברים על פי דברינו ביחס לשיטת רב נחמן בהבנת בית הדין והדין. כאמור, אליבא דרב נחמן כל מהותו של הדין היא החתירה לאמת, ועל כן זוהי מטרתו ומעלתו הבלעדית של בית הדין. ממילא, גם דיני הגמרא בגיטין לא סובבים סביב בית הדין כגוף בעל מהות עליה יש להגן. דין "לפניהם ולא לפני הדיוטות" הוא דין מדיני גזל, שנועד למנוע חוסר צדק, ואף דין "לפניהם ולא לפני גוים" איננו דין מדיני שנהדרין שנועד להגן או לקדש את סמכותו של בית הדין, אלא דין מדיני עבודה זרה.²⁰ כדברי רש"י:²¹

"כאשר המביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה להחשיבה, שנאמר כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים
זהו עדות לעלוי יראתם". (רש"י שמות כ"א, א)

רב יהודה לעומתו, לפי רבנו אפרים, כנראה מבין את הגמרא בגיטין כדברי הר"ן:

והתירין הנכון לכל זה דהך סוגיא דהכא היא לענין הדין עצמו אם הוא כשר בהדיוטות אם לא... ואותה סוגיא שבפרק המגרש הוא ענין מצוה אחרת שאמרה תורה שאסור לבא לפני הדיוטות ואף על פי שקבלו עליהן

¹⁹ אמירה זו באה לידי ביטוי מפורש בדברי התשב"ץ (ח"ב סימן רצ): "וכל זה הוא אפילו דיניהם כדינו ואין בעמידה לפניהם זולתי עלוי דתם. אבל אם דיניהם אינו כדינו הדבר פשוט שהוא אסור והדין לפניהם הרי הוא גזלן ופסול לעדות עד שישלם מה שנטל ממנו שלא כדינו אף על פי שהוא [זכה] בדיניהם. ודבר זה לרוב פשיטותו לא ניתן ליכתב".

²⁰ סברא זו הציע הגר"פ פערלא בביאורו לספר המצוות לרס"ג (לא תעשה רסד-רסה) כתשובה לשאלה מדוע כלל מוני המצוות לא מנו את דין "לפניהם ולא לפני גוים" כמצווה בפני עצמה. כלשונו: "לפ"ז אתי שפיר דאפשר לומר דבעיקר הך איסורא דלפני גוים על קרא דלא תחנם הוא דסמך. אלא דאסמכי' אקרא דלפניהם דכתיב בדינין גופיהו. ואין ענין זה לזה".

²¹ הובאו בסמ"ג (עשה קז) ובסמ"ק (רכז).

בעלי הדין את דינם כדרך שאסור לבא לפני הגוים אף ע"פ שקבלו עליהם בעלי הדין את דינם ואף עפ"י שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה אפילו הכי כדי שלא יבואו בערכאותיהם שהוא עילוי יראתם או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין אסרה תורה שלא לבא לפני ההדיוטות.

(ר"ן סנהדרין ב:)

כלומר, לדברי הר"ן, הסוגיה בגיטין דנה כולה במישור האיסור: כמו שאסרה התורה לדון לפני הגוים בכדי שלא ליקר את טעותם, כך היא אסרה על ההדיוטות "להשתמש בכתר המומחין" בכדי שלא לפגוע בסמכותם.²² הדין ניתן מסיני רק לדיינים הסמוכים, ובכדי לבצר סמכות זו קבעה התורה שהדיוט הדין ובכך מערער עליה עובר על איסור. ממילא, הוא הדין באדם שמנסה לעקוף את בית הדין ולעשות צדק בעצמו, ועל כן לשיטת רב יהודה גם הוא כלול באיסור "לפניהם ולא לפני הדיוטות". זוהי, אם כן, הסיבה שהוא סבור שלא עביד איניש דינא לנפשיה. אם כן, הר"ף פסק כרב נחמן מפני שלשיטתו האיסור לדון בהדיוטות וכן לעשות דין לעצמו נובע מדין ממוני של חשש גזל, ולכן מדובר בדיני ולא באיסורי.

3. פסידא

לאחר שעמדנו על הנחות המוצא העומדות בבסיס שיטותיהם של רב נחמן ורב יהודה ביחס לבית הדין ולדין, וכן על ההשלכות של הנחות אלו בהבנת אופי השאלה הנידונת, כעת יש בידינו להבין את הסיוג המשמעותי שעושה הגמרא בשיטת רב יהודה:

אפילו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה... היכא דאיכא פסידא - כ"ע לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה.

(כז:)

²² נעיר, שדברי הר"ן כאן עומדים בסתירה לדבריו בשו"ת (סימן עג) שם הוא נוקט כשיטת הרמב"ן (ואף מפנה לדבריו בפירושו לתורה שהבאנו לעיל), לפיה לעומת דין הגוים, בדין ההדיוטות אין איסור. סתירה זו ניתן לתרץ ע"פ הטענה שחידושי הר"ן על מסכת סנהדרין אינם אלא מיוחסים לו, אך בסוף דבריו אלו הוא מסכם "זו היא השיטה הנכונה מהרמב"ן ז"ל שכתבו תלמידיו משמו", וכאמור לפנינו ברמב"ן על התורה כתוב להפך, ושם הוא בא להוציא משיטה לא נכונה מהרמב"ן. יש שרצו להסביר את הרמב"ן באופן קרוב יותר לר"ן (עיינו בכלי חמדה משפטים), וצ"ע.

מלבד הצגת שיטתו, במהלך סוגיית הגמרא רב יהודה נותר אילם, ואמירה משמעותית זו בשיטתו נאמרת על ידי רב נחמן עצמו. יש צורך להבין כיצד רב נחמן הניח שרב יהודה מודה לו במקרה זה, ומה טעם הדבר.

נשוב לטעמים שהעלנו בשיטת רב יהודה. הרא"ש, כאמור, הסביר ששורש המחלוקת טמון בשאלת ריכוז הכח, כאשר רב יהודה סבור שרק לבית הדין הרשות להפעיל כח ולהוציא את הצדק לפועל, ועל כן לאדם הפרטי אסור לעשות צדק לעצמו באופן זה. לשיטתו, מסביר הרא"ש, גם רב יהודה לא רואה את בית הדין כריכוז כח מוחלט וטוטאלי, ובמקרים מסוימים גם הוא יתיר לאדם הפרטי להפעיל כח:

לא פליגי הני אמוראי בראובן שבא לגזול חפץ משמעון ועמד שמעון נגדו והכהו או שראה שמעון חפץ שלו ביד ראובן ובא שמעון לקחתו וראובן מיחה בו והכה שמעון לראובן עד שהניח לו את שלו. אי איכא פסידא כההוא עובדא דגרגותא דבי תרי דשמא יכלו המים ונתקלקל שדה. או אשה המצלת את בעלה כשאין יכולה להציל ע"י דבר אחר. עבד איניש דינא לנפשיה ופטור במה שחבל בחבירו אם לא היה יכול להציל את שלו אם לא שיכנו: (רא"ש ג', ג)

הרא"ש פותח את דבריו בתיאור מקרה שלא מופיע בגמרא - אדם שבא לגזול חפץ מחברו, וחברו קם ומגן על רכושו תוך שימוש בכח. במקרה זה, בו הפעלת הכח משמשת במובהק כהגנה עצמית מפני הפסד, מסביר הרא"ש שגם רב יהודה יודה שעושה אדם דין לעצמו. הדבר ברור - עולם בו איש לא יכול להרים את ידו ואת רגלו מבלי לקבל אישור מפורש מרשויות החוק הוא עולם נטול חוק. במילים אחרות: עולם בו הדין מתרוקן ממשמעו כצדק ואמת וכל משמעו הוא עריכת המשפט בבית הדין, מערכת כבדה ומסורבלת שלדיניה אין משמעות או תועלת. לאחר דוגמא זו, ניגש הרא"ש למקרים המוצגים בגמרא - אדם שבא לקחת את רכושו מביתו של אחר, המקרה בו אדם מכה את חברו בכדי שיפסיק את פגיעתו בבור המשותף והאשה שמגנה על בעלה. במקרים אלו, גורם ההגנה העצמית פחות מובהק, ודומה שלשם הדגשתו בחר הרא"ש לפתוח במקרה מובהק שאיננו מופיע בגמרא.

בכל מקרה, הרא"ש הולך לשיטתו. אליבא דרב יהודה האיסור לאדם לעשות דין לעצמו נובע מהצורך לשמור על ריכוז הכח בידי בית הדין, אך מובן שהוא לא שואף ליצור מונופול טוטאלי שיוביל לעוולות תכופות. על כן, במקרים של הגנה עצמית בהם כחו של בית הדין לא רלוונטי, האדם היחיד רשאי להפעיל כח. דומה, שהדבר כה מתחייב עד כדי שהתאפשר לרב נחמן לקבוע בפשטות שרב יהודה יודה לו במקרה זה גם אליבא דשיטתו.

כך לשיטת הרא"ש ברב יהודה. אולם לשיטת רבנו אפרים, לפיה רב יהודה סובר שאדם העושה דין לעצמו עובר על איסור מדין "לפניהם ולא לפניהם הדיוטות", הדבר צריך בירור: כיצד האיסור פוקע במקרה של הפסד? אלא שלמעשה, אף יתרה מזאת מצינו:

כל הדין בדייני גוים ובערכאות שלהן אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע... היתה יד הגוים תקיפה ובעל דינו אלם ואינו יכול להוציא ממנו בדייני ישראל יתבענו לדייני ישראל תחלה, אם לא רצה לבא נוטל רשות מבית דין ומציל בדייני גוים מיד בעל דינו. (רמב"ם סנהדרין כ"ו, ז) כלומר, גם איסור "לפניהם ולא לפני גוים" אשר כפי שהראנו מוסכם וחמור לכל השיטות, פוקע לנוכח כורח מציאותי של הפסד ממוני! הדבר צריך תלמוד.²³ מקור מרכזי שמובא לדין הרמב"ם הוא הגמרא בפרק שמיני:

אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמרי אינשי: קרית חברך ולא ענך, רמי (י"ג: דחי) גודא רבה שדי ביה]= תפיל עליו / תזרוק עליו כותל, יק[? א"ל: יען טהרתך ולא טהרת מטומאתך לא טהרי עוד. (צב:) לפי הביטוי העממי,²⁴ במקרים בהם דיבורים לא מועילים יש לנקוט בכח. מביא הרא"ש:

²³ כדברינו, הכלי חמדה (משפטים) חיבר גם הוא בין הסוגיות והציע את סוגייתנו כמקור לדין הרמב"ם ביחס לגוים, אך בכך הוא תלי תניא דלא מפרש טעמא בתניא דלא מפרש טעמא והשאלה נותרת על כנה.

²⁴ הסוגיה בסוף פרק שמיני בוחנת אמרות שפר עממיות שונות ומוצאת להן רמז בכתובים.

מכאן פסק רב פלטאי ז"ל²⁵ ראובן שיש לו תביעה על שמעון ומסרב לבוא עמו לדין שרשאי להביאו לערכאות של נכרים כדי להוציא את שלו מתחת ידו.
(רא"ש ח', יז)

קשה להאמין שרב פלטאי ראה בביטוי העממי מקור בן סמכא של ממש, במיוחד כזה שיש בכחו לגבור על דין "לפניהם ולא לפני גוים". דומה שהביטוי בא לבטא רק את ההכרח שבהלכה זו, הנובע מכך שלעתים הכללים הנהוגים לא יועילו בכדי להשיג צדק, אלא לשם כך יש צורך להפעיל כח, גם באופן שחורג מהכללים המקובלים. אך מלבד ההכרח שבדבר, טרם מצינו הסבר לשאלה כיצד הדין פועל ומתאפשר ביחס לדין "לפניהם ולא לפני גוים".

יתכן שהמפתח להבנת הדין טמון בחידוש שמצוי בדברי הרמב"ם ביחס לדברי הרא"ש. הרמב"ם מדגיש שגם במקרה בו ידוע שבעל הדין הוא איש אלם שלא מקבל את דיני ישראל, יש חובה לתבעו תחילה בבית דין של ישראל, ורק לאחר שתביעה זו תכשל התובע יהיה רשאי לדון בדיני הגוים. ממקורות אחרים בתורת הגאונים אכן מצינו חובה שכזאת:

...ואולם לכתחילה, לפני שיחול עליו פסק דין של אמת וימנע מלקיים אותו, חס ושלום שהוא התיר את זה... שהעניין הזה איננו מותר אלא אחרי שידע שהשעה צריכה לכך. [ולא יעשה] זה לכתחילה. (תשובת רב האי גאון, מתוך ספר מוסר הדיינין
(כתאב אדב אלקצא))²⁶
וגם אנו מצוין תמיד את הדיינין לעשות כך במי שהוא מורד בדין ואין נכוה בשמתא דרבנן, אלא שצריכים להתרות בו תחילה התראה מפורסמת, ואם אינו מקבל מעידין עליו וגובין ממנו.

(תשובת רב שרירא גאון, תשובות הגאונים שערי צדק ח"ד, ש"ז ס"ד)²⁷

²⁵ פירוש זה מובא בדברי ההגהות מיימוניות על הרמב"ם (כאן) וכן בסמ"ג (עשה קז) בשם רבינו יוסף טוב עלם.

²⁶ תשובה שליקט הרב פרופ' שמחה אסף. ראו: ש' אסף, "פירורים: כתאב אדב אלקצא" (ספר מוסר הדיינין) לרב האי"י. **תרביץ** ז' (תרצ"ו), עמ' 217-218.

²⁷ התשובה הובאה במלואה אך בשינויים בספר העיטור אות ב (בירורין), ובקיצור בספר התרומות (שער ס"ב, אות ג). הגרסאות השונות קובצו באוצר הגאונים חלק התשובות קיג:קיד. (עמ' 99-100). המהר"י בן לב (ח"ג, סימן מח) הציע לזהות הבדלים בין שיטת הרמב"ם לבין דברי רב שרירא, אך בעל הגידולי תרומה (שם) דחה את דבריו. אנו ננסה לזהות הבדל אחר שלא הוזכר בדברי המהריב"ל.

דומה, שהן מדברי הרא"ש (ורב פלסטי) והן מדברי הרמב"ם (וכן רב שרירא ורב האי) עולה שעיקר מטרתו של בית הדין הוא הפעלת הכח לשם יישום הדין. על כן, במקרה בו כחו של בית הדין לא עומד לו לשם כך הוא מתרוקן מתוכו, וממילא חובת הציות הבלעדית לו - פוקעת. כך אכן מסביר רב שרירא את הגמרא בגיטין:

דכי אמור רבנן (גטין דף פ"ח): תניא היה רבי טרפון אומר... לפנייהם ולא לפני גוים - מפני ששם אותם להדיוטות²⁸ ובמקום שיכול אתה לגבות החוב בישראל אל תזקק להם, וגם במקום שהדיין גובה אל תזקק להדיוטות, דקא דרישין רבנן נמי לפנייהם ולא לפני הדיוטות. ובמקום שאין דיין, גובה בהדיוטות כדין ואל תאבד. ובמקום שאין הגזלן חושש לספרי ישראל, גובין החוב בגוים ואל תאבד. (שם)

כלומר, במקרה בו חולשתו של בית הדין תוביל לחוסר צדק ולהפסד, דין "לפניהם" - ולא לפני גוים, לפניהם - ולא לפני הדיוטות" לא שייך. אמירה זו אפשרית רק אם נניח שמרכז כחו ותכליתו של בית הדין הוא בריכוז הכח והפעלתו, וממילא מכך נובעת חובת הציות הבלעדית לו - "לפניהם". על כן, כאשר בית הדין חסר יכולת זו סמכותו מתאינת ואין צורך לציית לו.

אם כן, על פי הרמב"ם ודעמיה, הדגש בדין זה הוא בשאלת כחו של בית הדין. אך הרא"ש לוקח אמירה זו צעד קדימה: במקרה בו חברו מסרב לבוא עמו לדין ישראל, נמצא שעצם מוסד בית הדין ושאיפתו לריכוז הכח במטרה להגיע לידי צדק מסכלת מטרה זו. על כן, גם אם כחו של בית הדין שפיר, אם במקרה זה הוא מונע מסיבה כלשהי את יעד הדין - הדין, אזי רשאי האדם לפנות לנתיבים אחרים בכדי להגשים מטרה זו.²⁹ כלומר, עביד איניש דינא לנפשיה. במילים אחרות, לפי

²⁸ לא זכיתי להבין את כוונת הדברים. אולי כוונתו של רב שרירא היא שהבעיה בדין לפני גוים היא השוואתם של הגוים להדיוטות. כלומר, כשם שדין לפני הדיוטות פוגע בכתר המומחים, ולכן "במקום שהדיין גובה אל תזקק להדיוטות", כך גם הדין לפני גוים פוגע במעלת ישראל, ולכן "במקום שיכול אתה לגבות החוב בישראל אל תזקק להם".

²⁹ האחרונים (סמ"ע ח"מ כ"ו, ח; אורים שם) העירו שמדברי התרומות (ס"ב, ג) משמע שאם בעל הדין לא רוצה לבוא לדין ישראל אך כחו של בית הדין עומד לו לכתוב אדרכתא על נכסיו, הרי שאסור במקרה זה ללכת לדיני הגוים. נקודה זו מדגישה את דברינו, לפיהם לשיטת הרא"ש ההליכה לדיני הגוים מתאפשרת לא בהכרח עקב חולשתו של בית הדין, אלא רק כי היא הדרך הבלעדית להגעה לידי צדק.

הרמב"ם, רק אם בית הדין לא מסוגל להגיע לידי דין האמת ניתן לפנות לאפשרויות אחרות. לעומתו, לפי הרא"ש גם אם בית הדין עצמו מסוגל לדון, אם במקרה נתון הוא מהווה מכשול מהגעה לדין ניתן לעשות שימוש במערכות דין אחרות.

כאמור, שתי השיטות פועלות בתוך הסבר הרא"ש ברב יהודה, הרואה את סמכות בית הדין כריכוז הכח. אך ע"פ דברינו לעיל, ניתן לומר שדברי הרמב"ם קרובים יותר לשיטת רבנו אפרים, הרואה בבית הדין סמכות בעלת חשיבות (שנובעת מכח זה), ועל כן יש חובה לפנות אליה תחילה, ולעומת זאת הרא"ש מקרב יותר את רב יהודה לרב נחמן, ולפיו מטרתה של הפעלת הכח בידי בית הדין היא הגשמת האמת.³⁰

אך למעשה, יתכן שהרמב"ם קרוב לשיטת רבינו אפרים עוד יותר. זאת מכיוון שבדברי הרמב"ם מצינו חידוש נוסף שלכאורה לא נמצא אף בדברי הגאונים:³¹ גם במקרה בו רשאי האדם לדון אצל דייני גוים לאחר שדין ישראל כשל, עליו ליטול רשות מפורשת מבית הדין לשם כך.³² דומה שהרמב"ם מניח שאפילו אם בית הדין לא מסוגל לברר את האמת, ואף לא מסוגל להפעיל כח בצורה יעילה, הוא עדיין נושא סמכות ומעלה. בשלב זה סמכות זו ריקה מכל תוכן, אך היא עדיין עומדת על תילה, מכיוון שהיא אכן לא תלויה בהקשר מציאותי או ביעילות תפקודו של בית הדין, אלא נתונה ועומדת מהר סיני: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". על כן, גם כאשר בכדי להגיע לצדק אין די בבית הדין, עדיין יש

³⁰ ברור שלשיטה זו יש צורך שהגוים אכן ידונו כדין האמת. כך אכן חייב הרמב"ן בתשובה (סימן סג, הובא גם בשו"ת הרשב"א ח"ה סימן קעא). ללא היכרות עם דברי הגאונים לעיל (כדבריו), הוא הסמיך את דינו על פי עיקרון זה על דברי המשנה בגיטין, לפיה בכפיית גט ע"י גוים שאומרים "עשה מה שישאל אומרים לך" אין בעיה מצד "לפניהם ולא לפני גוים". כמובן שלא מדובר בכל מקרה בו הגוים דנים דין אמת, שהרי האיסור חל "אע"פ שדיניהם כדיני ישראל", אך במקום בו יש הפסד ופעילות בית הדין לא יעילה בכפיית גט או הפסד ממוני הדבר יהיה מותר. בכל מקרה, דומה שדברי הרמב"ן נשענים עוד יותר על שיטת רב נחמן בהבנת בית הדין כמברר האמת. נתיבות המשפט (חידושים כ"ו, ג) הביא חובה זו להלכה.

³¹ בתשובת רב שרירא נאמר כי "יש לאותן זקנים ותלמידים ולאותן עדים שילכו לפני שופט של גוים ויעידו על החייב", והמהריב"ל (לעיל, הערה 27) הבין את דבריו כחובה ממשית על בית הדין, אך בפשטות נראה שמדובר על עדות גרידא.

³² השו"ע (ח"מ כ"ו, ב) הביא דרישה זו להלכה, ולא מצאתי מי שעמד על החידוש שבדברי הרמב"ם בכך.

צורך בברכתו ובאישורו לשם לכך, מכיוון שהוא עדיין משמש כסמכות המשפטית העליונה עקב מעלתו הרוחנית.³³

נמצאנו למדים, שכאשר בית הדין איננו מסוגל להגיע לחקר האמת כדברי רב נחמן, או להפעיל כח בכדי למנוע הפסד כדברי רב יהודה על פי הרא"ש, סמכותו של בית הדין פוקעת, ועל כן במקרה זה רשאי האדם להביא את דינו לפני הגוים או לעשות דין בעצמו. אפילו לשיטת רב יהודה לפי רבנו אפרים, לפיה מעלת בית הדין מבוססת על דין איסורי הנובע מסמכותו הדתית של בית הדין, בכדי למנוע עוולה ניתן לעשות שימוש באמצעים נוספים כדיני הגוים או דין עצמו. אך גם אם בית הדין התרוקן ממשמעותו הממונית הוא עדיין נושא מעלה רוחנית, ועל כן יש לעשות זאת רק באישורו של בית הדין, כבא כחו וכפועל במסגרתו.³⁴

4. היקף הדין – חפץ מבורר ותלמיד חכם

א. חפץ מבורר

לאחר שעמדנו על הסיוג שמביאה הגמרא בשיטת רב יהודה, זיהוי שיטותיהם העקרוניות שלו ושל רב נחמן ביחס לדין ולבית הדין יכול לאפשר לנו לעמוד על הסיוג שמביאים הראשונים בשיטת רב נחמן. כך כותב המהר"ם בתשובה:

רבתינו שבשפיר"א פסקו בראובן שהיה חייב לשמעון ולא פרעו שיכול שמעון לקח ולתפוס בכל מה שימצא משום דעבד אינש דינא לנפשיה. וכתבתי להם לא תתלו בוקי סריקי ברב נחמן דא"כ עשיתם ר"נ טועה בדבר משנה אפילו מקרא נמי לא קרא... והא דאמר' הכא עבד אינש דינא לנפשי'

³³ עמדה זו מובאת גם בדברי המרדכי (עד) בשם תשובת המהר"ם (דפוס ברלין סימן רסה (תתקעח)), אך בשינוי משמעותי: לדבריו ניתן לקבל רשות מבית הדין או מראשי הקהל. בכך, דומה שהמרדכי מכוון לטעם אחר מדברינו. המהר"ק (סימן א) הביא להלכה את דברי המהר"ם ("דהא ראשי הקהל בענין זה הרי הן כב"ד גדול כמו שכתב מהר"ם"), ודברי המרדכי צוטטו בבית יוסף, אך בשו"ע כתב כלשון הרמב"ם: "נוטל רשות מבית הדין".

³⁴ בעוד, כפי שראינו ביחס לגוים, אישור בית הדין צריך להיות מפורש, ביחס לאדם שעושה דין לעצמו ניתן לומר שמדובר באישור למפרע (שניתן מכורח המציאות עקב דחיפות המעשה), שינתן לאחר שיבוא לבית הדין ויצדיק את מעשיו (כלשון הרמב"ם סנהדרין ב', יב).

אפי' לכנוס לבית חבירו היינו החפץ שלו המבורר שכיוון שזה החפץ עצמו שלו הוא יכול [לקחון] בכל מקום שימצאו. (דפוס פראג סימן תתקנ)
 כלומר, גם רב נחמן מודה שאדם עושה דין לעצמו רק בחפץ המבורר שהוא שלו. ראשוני אשכנז השונים ציטטו את דברי המהר"ם והביאו להלכתו טעמים שונים, שניתן לשייכם לעמדות השונות שייחסנו לרב נחמן ולרב יהודה. כותב תלמיד ר"ת ור"א:³⁵

ונראה דדווקא איכא סהדי דידעי דהך יומא לאו דיליה הוא אי נמי הודה בעצמו. אבל אי ליכא סהדי וגם הוא לא הודה לא מצי למיפטר נפשיה היאך דשקל מרא ומחייה בטענה בעלמא למימר יאות עבדי דאנא ידענא דלא ביומא דלאו ידידיה.
 (תלמיד ר"ת ור"א כז:)

כאמור, לפי רב נחמן, תפקיד בית הדין הוא לברר את האמת. במקרים רבים, טענות בעלי הדין סותרות, או ראיותיהם חלקיות ומסופקות, ועל כן יש צורך בבית דין שיכריע בין הצדדים. על כן, אדם רשאי לעשות צדק בעצמו רק במקרה בו אכן אין כל צורך בבית הדין, מכיוון שהעובדות ברורות והחפץ הנידון מבורר שהוא שלו. אך כאשר באמתחתו טענה בלבד, גם רב נחמן יודה שאין לאדם לעשות דין לעצמו אלא עליו להיזקק לבית הדין לשם ברור האמת. לעומתו כותב המרדכי:

פסק רבינו מאיר דהני מילי בחפץ המבורר שהוא שלו ומחזיק בו ומסרב להחזיר לו אבל בשאר מילי שאין ידוע אם זה שלו אם לא לית ליה רשות אפילו הוה ליה פסידא לפי דברו דאם כן לא שבקת חיי לכל בריה דכל אחד יאמר לחבירו ודאי ידי מגול קגזלת לי ויכה אותו ויחטוף אותו ויאמר עבידנא דינא לנפשיא.
 (סימן ל')

כאמור, לפי הרא"ש, רב יהודה סבור שאין לאדם לעשות דין לעצמו, מכיוון שלשם תיקון החברה הפעלת כח לשם יישום הדין מותרת רק לבית הדין. המהר"ם מחדש, לפי המרדכי, שבמקרה בו החפץ איננו מבורר יודה רב נחמן לרב יהודה שהאדם

³⁵ דבריו אינם מוסבים ישירות על דברי המהר"ם, אבל נראה שהוא מחזיק באותה תפיסה הלכתית.

לא יכול לעשות דין לעצמו, שהרי אחרת יגיע העולם לידי כאוס בו כל אדם יוכל לדון במידת הרשעים – שלך שלי.

המהר"ק בתשובה (סימן קסא) לא קיבל את דברי המהר"ם כפשטם,³⁶ ומבין דבריו ניתן לזהות את הבנתו בשיטת רב נחמן:

לא מיקרי עביד דינא לנפשיה אלא היכא שעושה מעשה כעין דיין לגבות ממון בשביל ממון אחר או להכות את חברו או להפסידו עד שישלם הממון בכה"ג שייך למימר דינא לנפשיה... רצית לומר דלא עביד דינא לנפשיה אפילו בממון שהוא בעין אלא דוקא היכא שידוע לנו שהוא שלו ולא כשאין ידוע לנו אלא ע"פ עצמו ואף על גב שטענתו על הממון עצמו ולכשתדקק בדבר אי אפשר לומר כן.

כאמור, לשיטת רבנו אפרים רב יהודה סובר שלאדם אסור לעשות דין לעצמו בגלל סמכויות הדין ניתנו לבית הדין באופן בלעדי עקב מעלתם. רב נחמן החולק עליו, סובר שכל מטרת בית הדין היא להגיע לחקר האמת ועל כן האדם רשאי לעשות צדק בעצמו. ממילא, לשיטת רב נחמן, טוען המהר"ק, האדם העושה דין לעצמו זוכה לכלל סמכויות ויכולות הדיין, ועל כן כאשר טענתו איתנה אין הבדל בין סוגי המקרים השונים.

נמצא שמחלוקת הראשונים מתכתבת עם ההבנות השונות בדין: תלמיד ר"ת מבין שתפקיד בית הדין הוא בירור מקרי קצה, ולכן גם רב נחמן מתיר לאדם לעשות דין לעצמו רק במקרה ברור בו אין צורך בבירור המציאות או ההלכה. המרדכי מבין שתפקיד בית הדין הוא ליצור מונופול על הכח, ולכן רב נחמן מתיר לעשות דין לעצמו רק בחפץ מבורר כדי שלא תוצר אנרכיה שבה המונופול של בית הדין מתפרק. המהר"ק מבין שתפקיד בית הדין נובע ממעלה רוחנית מיוחדת, ולכן כל עוד האדם לא "עושה מעשה כעין דיין" הוא יכול לעשות כרצונו, ומעשה כעין דיין מותר רק בחפץ המבורר.

³⁶ האחרונים האריכו בהגדרת נקודת המחלוקת וגדריה, ואכמ"ל.

ב. שיטת רב יוסף

נוסף על שיטותיהם של רב נחמן ורב יהודה, הגמרא במסכת מועד קטן מביאה את שיטתו של רב יוסף בסוגייתנו. דומה שגם היא מוארת באור חדש לאור הבנתנו בדברי רב יהודה ורב נחמן.

אמר רב יוסף: צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה במילתא דפסיקא ליה.

(מועד קטן יז.)

כלומר, לת"ח מותר לעשות דין לעצמו בדבר הברור לו. לאחר שפסקו בסוגייתנו כרב נחמן לפיו לכל אדם מותר לעשות דין לעצמו, נדרשו הראשונים לדחוק ולהסביר את רב יוסף באופן שלא יחלוק עליו: הריטב"א (שם) הסביר שכוונת רב יוסף היא שאפילו תלמיד חכם - שעליו להזהר במיוחד בעסקיו - רשאי לעשות דין לעצמו, אך כל שכן שאדם רגיל יכול, כדברי רב נחמן.³⁷ הרא"ש בתוספותיו (שם ד"ה אמר רב יוסף) הציע על פי הקשר הגמרא, שחידושו של רב יוסף הוא שבמסגרת עשיית דין לעצמו ת"ח רשאי אף לנדות את בעל דינו. שם, הוא הביא את דברי רבינו חננאל, לפיהם דברי רב יוסף לא נסובים על דין ממוני כל עיקר אלא על נידוי גרידא.

אולם, בפשטות נראה שרב יוסף אכן חולק על רב נחמן. רב יוסף נוטה בבירור לשיטתו של רב יהודה: באופן עקרוני אדם לא רשאי לעשות דין בעצמו, אך תלמיד חכם כן. כך אכן כתב רבינו אפרים (שכאמור פסק כרב יהודה):³⁸

ורב יהודה סבר אסור למעבד דינא לנפשיה במקום דלית ליה פסידא עד

דאזיל לבי דינא ואפי' במלתא דפסיקא ליה אלא צורבא מרבנן משום כבודו

והלכתא כרב יהודה.

מדבריו ניתן לדייק גם את טעם הדבר – לתלמיד חכם ישנה מעלה המקבילה באופן מסוים למעלת בית הדין, ועל כן הוא רשאי לעשות דין לעצמו. לפי הסבר הרא"ש בשיטת רב יהודה הדבר אכן קשה, ועל כן מובן מדוע הוא הסביר שרב יוסף איננו סובר כרב יהודה אלא כרב נחמן. אפשרות נוספת להסביר את שיטת רב יוסף היא להציע כיוון חדש שעד כה לא דנו בו: רב יהודה מסכים עם רב נחמן

³⁷ תירוצ' דומה הובא בנימוקי יוסף (ט. מ"ק באלפס) בשם רש"י.

³⁸ ראו לעיל הערה 17.

שאדם רשאי לעשות דין לעצמו במקרה בו הוא יגשים בכך את הצדק, אלא שהוא סבור שלא ניתן להניח שכל דין שיעשה על ידי כל אדם יהיה דין שכזה, ועל כן רק לבית הדין הבקי בהלכה ובמשפט יש סמכות לקבוע את האמת. לתלמיד חכם הבקי בדינים, ורק במילתא שאכן "פסיקא ליה", אכן אין מניעה שיעשה דין לעצמו.

ד. הלכה כרב נחמן בדיני

כאמור, שיטתו של רב נחמן לפיה אדם עושה דין לעצמו מצמצמת מאוד את תפקידו ואת מקומו של בית הדין. כפי שבארנו באריכות, עמדה זו מבוססת על התפיסה לפיה דיני הממונות נמסרו לכל ישראל: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם", ותפקידו של בית הדין הנו רק לברר את האמת במקרים סבוכים במיוחד. לשיטה זו, בית הדין לא נושא מעלה מיוחדת ואף לא מחזיק באמצעים בלעדיים, אלא הוא משמש ככלי ליישוב סכסוכים בלבד. כלשון הגמרא בברכות (ו.) ביחס ליושבים בדין: "שלמא בעלמא".

אלא שלכאורה, עמדה המקטינה את כחו ומאיינת את מעלתו של בית הדין קשה ליחס לרב נחמן, הדיין הגדול שהעיד על עצמו שכגון הוא דן יחידי בדיני ממונות (סנהדרין ה.) והלכה כמותו בדיני ממונות בכל מקום (כתובות יג.). רב נחמן היה מחותן לנשיאות (חולין קכד.) ומעמדו זה יצר כלפיו יראה בבתי הדין בהם פעל (גיטין יט.). לכאורה לא מובן למה שהוא יחתור למעט את כבודו של הממסד אותו הוא מוביל ומשרת.³⁹

אלא שלמעשה, תפיסה זו של בית הדין כאמצעי לבירור האמת גרידא, באה לידי ביטוי ברור במשנתו של רב נחמן בשני נושאים מרכזיים נוספים בהקשר זה.

³⁹ ההנחה שעולמם ודמותם של האמוראים יכולה להשפיע על תפיסותיהן ההלכתיות באה לידי ביטוי בסוגיות שונות לרוחב הש"ס (וכפי שנראה בהמשך גם בסוגיותנו ממש), והיא שהניעה את רבותינו הראשונים (בדגש על בעלי התוספות) לזהות קשיים בין מקורות שונים גם בהקשרים אלו.

1. זילותא דבי דינא וביטול הדין

הסוגיה בתחילת הפרק השלישי בבבא בתרא (לא.-:): מציגה מקרה, בו לאדם אחד יש עדות אכילת שני חזקה את הקרקע, ולאדם אחר עדות שכזו בנוסף לעדות על בעלות אבותיו עליה. במקרה זה, סובר רב נחמן שיש להעמיד את הקרקע בידי האדם השני, עקב משקלה העדיף של עדותו. אך הוא מוסיף, שאם לאחר מכן יבוא הראשון ויביא גם הוא עדות על בעלות אבותיו על הקרקע, נוציא בחזרה את הקרקע מידי השני ונחזירנה לחזקתה: "אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה, לזילותא דבי דינא לא חיישינן".⁴⁰ כלומר, ביטול הדין הראשון עלול להוציא לעז על בית הדין כגוף לא החלטי או חסר סמכות, וכך לפגוע בכבודו או במעמדו, אך רב נחמן לא חושש לכל זה. על פי דברינו, לשיטת רב נחמן, כל תפקידו של בית הדין הנו בירור האמת, ועל כן אם בעקבות ראיות חדשות שעלו נמצאת פסיקתו הישנה של בית הדין חוטאת לצדק, עליו לקחת אחריות על מעשיו לבטלה.

סוגיה נוספת בה רב נחמן סובר שיש לבטל את הדין או את המעשה הממוני מופיעה בפרק י"א בכתובות (צז.). בגמרא מסופר על שנה בה רבים מתושבי נהרדעא מכרו את שדותיהם עקב בצורת, וכאשר הגיעו החיטים לעיר קבע רב נחמן שכל המכירות בטלות. שטרות רבים עליהם היה חתום בית דין של רב נחמן נקרעו כתוצאה מאותה החלטה, אך עקב הבנתו בדיני מכירה רב נחמן לא חשש לכך.

סוגיה נוספת בה רב נחמן סובר שיש לבטל את הדין (ובמקרה זה מפורש שמדובר בדין שהוא עצמו עשה) מופיעה בפרק שלישי בבבא מציעא (לה.). אדם הפקיד אצל חברו תכשיטים, וכשבא לקחתם, חברו טען שהוא לא יודע היכן הם. רב נחמן קבע שהחבר פשע וגבה את התכשיטים מטרקלינו. לאחר מכן התכשיטים נמצאו ואף התייקרו. אז קבע רב נחמן שיש להחזיר את המצב לקדמותו: "הדרי כיפי למרייהו, והדרא אפדנא למרה".⁴¹

⁴⁰ בפירושם המדויק של הדברים נחלקו הראשונים ואכמ"ל.

⁴¹ בהמשך הסוגיא, רבא מספר שרב נחמן לא טרח לענות לו על השאלה מדוע לא זכה הנפקד בשבח התכשיטים כדין שומר המשלם (ב"מ ג', א): "ושפיר עבד דלא אהדר לי. מאי טעמא - התם לא אטרחיה לבי דינא, הכא אטרחיה לבי דינא?". דומה שעל פי

תפיסתו של רב נחמן לפיה אין לחשוש לזילות בית הדין באה לידי ביטוי בולט בסיפור סוכת הסבתא. הגמרא במסכת סוכה (לא.) מספרת על אשה מבוגרת שצווחה כי ריש גלותא וכל אנשיו ורבניו יושבים בסוכה גזולה, שהרי העצים מהם היא בנויה שייכים לה. הסבתא הגבירה את תחנוניה ואת צעקותיה, ואף גייסה את אברהם אבינו לשם כך. אב בית הדין, שלעיניו כבוד בית הדין ועמדת דעת הקהל לגביו ניסה לפייס את הסבתא בלשון חלקות או ברצי כסף. כמובן שאין לחשוש את בית הדין שיסלף את דין האמת לשם תדמיתו, אבל תגובתו של רב נחמן היתה נחושה ובוטה במיוחד: "אמר להו רב נחמן: פעיתא היא דא, ואין לה אלא דמי עצים בלבד". כלומר, מכיוון שעל פי דיני גזלה טענותיה של הסבתא חסרות שחר, אין להתרגש מצווחותיה.⁴² כל עוד בית הדין פועל על אדני האמת והצדק אין לו להתרגש מפגיעה מדומה בכבודו, מכיוון שזהו כל בכבודו.

מעשה רב נוסף המבטא עמדה זו של רב נחמן ביחס לכבוד בית הדין עולה מהסוגיה בפרק שלישי בסנהדרין (לא.). הגמרא מספרת על ילד יתום שנתבע לדין לפני רב נחמן. רב נחמן שאל את הילד האם יש לו עדים או ראיות שמסייעות לטענתו, וכשזה ענה בשלילה חייבו רב נחמן. הילד התחיל לבכות: "והוה קא בכי ואזיל". בכיו של שההתינוק נשמע ברמה, וזרים ששמעו את קולו נזעקו לעזרתו והבטיחו לסייע לו בטענה שהם בקיאים במעשי אביו. רב נחמן קבע שגם חכמים הסוברים שלאחר שאמר שאין לו ראיות לא יכול בעל הדין לשוב ולהביא ראיות לטענתו (סנהדרין ג', ח), יודו במקרה זה, שהרי התינוק לא יכול לדעת את מעשיו של אביו. כלומר, אלמלא קביעה הלכתית זו, רב נחמן נותר אדיש לבכיו של התינוק, ולא התרגש מהרושם שהוא הותיר על הקהל, ועל דמותו של בית הדין המוצגת לעיני כל כחסר רחמים. כלפי לייא, דומה שבעיניו זהו הדרו של בית הדין, אשר לא מכיר פנים במשפט ושומע קטון כגדול בחתירתו לעבר הצדק והאמת.

דברינו נימוקו של רב נחמן לפי רבא מואר באור חדש: לאחר שהנפקד הטריח את המפקיד לידי הגעה לבית דין ועירב אותו בדיון, בית הדין לא יכול להשאיר את השומא שנעשה בטעות על כנה.

מקרה נוסף בשדה הממוני בו רב נחמן לא משגיח בצווחותיו של אדם הוא דין הנותן סימן על אבדתו בשוק (ב"מ כד:).

2. מה כח בית דין יפה

הגמרא בתחילת פרק שני בקידושין (מב.-:): מביאה את אמרתו של רב נחמן בשם שמואל, לפיה לשם חלוקת נכסי האב ליתומים, בית הדין מעמיד להם אפוטרופוס שישגיח על התהליך וינהל את חלקם בו. אך כשיגדלו, אומר שמואל, הם יוכלו למחות על ההחלטה שקיבל האפוטרופוס עבורם. לעומתו, סובר רב נחמן עצמו, שהם לא יוכלו למחות: "דאם כן, מה כח בית דין יפה?". כלומר, אם היתומים יוכלו למחות על ההחלטה שקיבל האפוטרופוס שמונה על ידי בית הדין יהיה בכך זלזול בכחו ובסמכותו של בית הדין, ועל כן הדבר בלתי אפשרי.

אך מסוגיה אחרת, מציינת הגמרא, משמע להפך, שרב נחמן איננו סובר שיש צורך לאמץ את החלטת בית הדין שאם לא כן מה כחו יפה. שהרי נחלקו התנאים במשנה במסכת כתובות (א, ה) במקרה בו הדיינים עצמם עשו טעות בשומתם, שחכמים סוברים שהמכר עליו התבססה השומה בטל ורשב"ג סובר שהמכר קיים, שאם לא כן מה כח בית דין יפה. ושם בסוגיית הגמרא (כתובות ק.),⁴³ מפורשת פסיקתו של רב נחמן כחכמים!

מתרצת הגמרא: "לא קשיא: הא דטעו, הא דלא טעו". כלומר, כאשר בית הדין או האפוטרופוס הפועל מכחו לא טעה, אין כל הצדקה לערער על החלטתו אלא יש לאמץ את כחו. אך במקרה בו בית הדין או שלוחו טעו במעשיהם, לא נחשוש לכבודם אלא נבטל את המעשה.

על פי תפיסתו החכמית של רב נחמן את בית הדין כמברר האמת ומיישם הצדק, הדברים ברורים. אם בית הדין צדק במעשיו, מחאה עליו היא מחאה על האמת, ועל כן אין לה מקום. אך אם הוא טעה, בפני הצדק אין עצה ואין תבונה: גם הקטן שביתומים יכול למחות ולבטל את פעולתו של הבית הדין, שהרי אם הוא החטיא לאמת הוא חטא לייעודו היחיד, ועל כן אכן ואכן אין כחו יפה. לשיטת רב נחמן, אימות של מעשה שגוי של בית הדין, כפי שמציע רבן שמעון בן גמליאל לצורך ביצור כחו ומעמדו של זה, הוא דבר שלא יעלה על הדעת, שהרי מטרתו האחת והיחידה של בית הדין הינה בירור האמת. אם האמת נמצאת דווקא בטענותיו

⁴³ העימות בין עמדותיו של רב נחמן בנושא נערך גם שם באופן מקביל. עימות נוסף בין עמדותיו של רב נחמן בשאלת "אם כן מה כח בית דין יפה" נערך בסוגיית ביטול הגט (גיטין לג-לד.), ומפאת קוצר היריעה לא נעסוק באמירה העולה ממנו.

של האדם היחיד, כל כחו וסמכותו של בית הדין ידחו מפניו, שהרי שניהם משרתים לאדון אחד – הצדק. במילים אחרות, עביד איניש דינא לנפשיה.

3. דמקרביתו לבבא דריש גלותא

אם כן, ביססנו בדברינו את עמדתו של רב נחמן, לפיה מטרתו הבלעדית של בית הדין היא בירור האמת, משלוש סוגיות מפתח בנושא זה: הוא סובר שאדם עושה דין לעצמו והוא לא נצרך לטרוח וללכת לבית הדין, הוא סובר שלא חוששים לזילות בית הדין ועל כן עליו לבטל את החלטותיו אם התברר שטעה ומאידך לעמוד עליהן בצדקתן גם במחיר תדמיתי, והוא סבור שאין כל מקום לאמץ את החלטתו של בית הדין במקרה שטעה. אם כן, השאלה שהעלנו צפה ביתר שאת: מדוע שהדין הגדול ינקוט בעמדות המקטינות את מעמדו ואת כחו?

כאמור, רב נחמן היה מקורב מאוד לראש הגולה. למעשה, בנוסף להיות ראש הדיינים שימש רב נחמן גם כ"רב החצר" של ראש הגולה. כך מצינו שהוא פסק לבית ראש הגולה הלכה למעשה בדיני צורת הפתח (עירובין יא:), נישואי מינקת (כתובות ס:) וקביעת מזוזה (מנחות לג:).

בעיני החכמים, בית ראש הגולה היה מקום מועד לפורענות. אנשי ראש הגולה ציערו את החכמים ואף גרמו למותם (שבת קכא:; גיטין סז:; ע"ז לח:), ונודעו כחשודים על איסורי כשרות (שם ופסחים עו:) ועל דיני שבת (שבת מח.) ויום טוב (ביצה יד:) במסגרת עבודתם את ראש הגולה, וכן כפרוצים בעריות (ב"מ צא:).

ממילא, קרבתו של רב נחמן למוסד זה עוררה כלפיו טינה מצד החכמים, טינה שלעיתים היתה מסותרת ולעתים גלויה: הגמרא בחולין (קכד.) מאשימה: "ומשום דרב נחמן חתניה דבי נשיאה הוא, מזלזל בשמעתיה דר' יוחנן?".

אך דומה שהדוגמא החמורה ביותר ליחס זה היא התנהגותו של רב יהודה, בן מחלוקתו בסוגייתנו, כלפי רב נחמן. הגמרא במסכת קידושין (ע-:) מספרת על רב יהודה שנידה אדם שעלב בו, וכאשר זה הזמינו לדין לפני רב נחמן התלבט רב יהודה אם לגשת לדין. רב הונא ענה לו: "מיזל לא מיבעי לך למיזל, משום דגברא רבה את, אלא משום יקרא דבי נשיאה קום זיל". וכך, בעקבותם של אילוצים פוליטיים הנובעים מכחו וכבודו של בית ראש הגולה הבזוי למחצה, נאלץ רב

יהודה ("גברא רבה") לסור לבית דינו של רב נחמן. עם הגיעו לביתו של רב נחמן, מתחיל רב יהודה לסנוט בו ללא רחמים: מדוע אתה עושה מלאכה בעודך פרנס על הציבור, והרי שמואל רבנו אסר את הדבר?! מדוע אתה משתמש בשפה גבוהה, לשון התורה ולשון העם שנואות עליך?! כיצד אתה מציע שבתך תשרתנו, הרי שמואל רבנו אסר את הדבר?! ולמרות שהיא קטנה! וכן אין לשאול בשלומה של ילתא אשתך, שהרי שמואל אמר שקול באשה ערוה, וגם ע"י שליח או ע"י בעלה הוא אסר!

ילתא, אשתו של רב נחמן, ראתה את בעלה מתבזה כך, וזרזה אותו לגמור עם הסיפור: "דלא נישווין כשאר עם הארץ". כך, ניגש רב נחמן העלוב "לדון" את רב יהודה תוך התנצלות והתבטלות גמורה כלפיו ("השתא שותא דמר לא גמירנא, טסקא דהזמנותא משדרנא למר?") ולאחר זמן רמס את כבודו עד עפר.

אכן, רב נחמן התבטל כלפי רב יהודה באופן גמור, גם בפני ראש הגולה עצמו:

עבד רב נחמן עובדא גבי ריש גלותא כשמעתי, קרעיה רב יהודה לשטריה.

אמר ליה ריש גלותא: רב יהודה קרע לשטרך. - אמר ליה: דרדקא קרעיה?

גברא רבה קרעיה, חזא ביה טעמא וקרעיה!⁴⁴ (ב"מ סו.)

וכן ביחס לרב הונא בן דורס:

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: הלכתא כוותין או הלכתא כוותייכו? אמר ליה:

הלכתא כוותייכו, דמקריביתו לבבא דריש גלותא דשכיחי דייני. (ב"ב סה.)

לאחר בקשתו המצטנעת של רב נחמן, רב הונא מוכן לקבל את סמכותו ההלכתית בדיני ממונות, אך הוא דואג לנמק אותה בעקיצה מרומזת לסמיכותו הבעייתית לבית ראש הגולה.⁴⁵

⁴⁴ הגמרא שם מביאה לישנא שניה לסיפור הנושאת אמירה שונה בתכלית: "איכא דאמרי, אמר ליה: דרדקא קרעיה, דכולי עלמא לגבי דידי בדינא דרדקי נינהו". יתכן שבעלי הגירסא הופתעו מהתבטלותו המוחלטת של רב נחמן, או שמא מדובר על משנה ראשונה של רב נחמן (כפי שנראה בהמשך הדברים).

⁴⁵ אכן, גם תלמידו המובהק של רב נחמן, רבא, זכה לספוג טינה עקב קשריו עם בית ראש הגולה ועם המלכות הפרסית (חגיגה ה.-). לאור מקורות אלו ונוספים (ראו לדוגמא גיטין לא: ושם סז:), תמוהה בעיני קביעתו של פרופ' משה בר (ראו: בר, משה. ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד. תל אביב, תשל"ו). לפיה "היחס של אמוראי בבל לבית דינו של ראש הגולה היה בדרך כלל יחס של כבוד" (שם, עמ' 92).

4. דינו לבוקר משפט

אם כן, רב נחמן, שפיקח גדול היה, מה ראה לשטות זו ולבושה זו בבית ראש הגולה?

לצורך הירידה לשורש דעתו של רב נחמן, יש לעמוד על מהות ואופי תפקידו של ראש הגולה וביתו.

ראש הגולה התהדר ביחוס מפואר. על פי סדר עולם זוטא, הראשון לשושלת ראשי הגולה היה לא אחר מבנו של יהויכין מלך יהודה: "שאלתיאל בן יהויכין – חכמים דברוהו בגולה"⁴⁶. מקור יסודי בהקשר זה מובא בגמרא בסנהדרין (ה):

אמר רב: האי מאן דבעי למידן דינא, ואי טעה מיבעי למיפטר – לישקול רשותא מבי ריש גלותא. וכן אמר שמואל: לשקול רשותא מבי ריש גלותא. פשיטא, מהכא להכא ומהתם להתם ומהכא להתם מהני דהכא שבט והתם מחוקק. כדתניא: לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברכים.⁴⁷

כלומר, ראשי הגליות הם חלק ממלכות שבט יהודה ובית דוד, ועל כן מורים רב ושמואל שיש לקבל את מרותם. הגמרא אף מניחה שסמכותם של ראשי הגולה גדולה מזו של נשיא א". תוספות שם (ד"ה דהכא) מציעים שטעם הדבר הוא בייחוס העדיף: "והיינו טעמא משום דראש גולה מזכרים, ונשיא שבא"י מנקבות". אך דומה שהטעם שעולה מפשט הגמרא (ומובא גם הוא בתוספות) הוא כחם הביצועי: "ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט".

כראיה ליחס זה מביא בר לא אחרת מהסוגיא בקידושין שהצגנו לעיל, והבנתו בה כמייצגת יחס מכבד לראש הגולה ולקרובים לו תמוהה ביותר. בהמשך הדברים נתייחס לטענה נוספת שהוא מציג בהקשר זה בהמשך ספרו, הנדמית כקולעת יותר.

לגרסאות נוספות ומורחבות בענין זה, וכן לדיון החוקרים בשאלת מהימנות מסורת זו, ראו בספרו של פרופ' בר (שם) עמ' 15-11 ובהפניותיו. בר עצמו (שם) נוטה להכריע שדומה שגם אם הדברים לא ניתנים להוכחה הם גם לא ברי הפרכה, אלא כנראה התבססו על מסורת מקובלת בבבל.

⁴⁷ לזמנה ומקורה של ברייתא זו ראו בספרו של בר (לעיל) עמ' 41-34.

אכן, ראשי הגולה קבלו את סמכותם מהמלכות הפרסית ומחליפותיה, ועל כן כחם המעשי היה רב. ראשי הגולה גבו מסים,⁴⁸ פיקחו על השוק ושלטו בו (ב"ב כב. וירושלמי שם ה', ה), והיו בעלי ממון רב.⁴⁹ אנשי ראש הגולה היו ידועים בהפעלת הכח לשם השגת מטרותיהם, בדגש על השדה הממוני. ענין זה בא לידי ביטוי הלכתי בדין הכותב שטר על שדה בשם ראש הגולה (ב"ק קב:-קג), וכן בקביעתו של רב נחמן עצמו לפיה אין בהם דין חזקה על קרקעות שהרי איש לא יעז למחות בהם (ב"ב לו.).

נמצאנו למדים, שבית ראש הגולה נשא יחוס רם שהקנה לו מעלה חצי דתית, וכן ריכז את הכח הביצועי בקהילות בבל. מאידך, בעוד ראש הגולה עצמו לעתים לנו ולעתים לצרינו, בית ראש הגולה על כל משמעויותיו היה מועד לפורענות מבחינה דתית ומוסרית. מה אם כן היה יחסם של אמוראי בבל לגוף מורכב זה? מסכם בר בספרו (עמוד 184):

אמוראי בבל ראו בראשי הגולה הנהגה מכח השיוך לבית דוד ומכח הרשאתה של המלכות, והתייחסו אליהם כהתייחס עילית אינטלקטואלית-דתית אל הנהגה שיש לקיימה בתנאים פוליטיים וחברתיים נתונים. הציפייה של אמוראי בבל מראשי הגולה היתה מועטת – פגיעה מינימלית מצידם בהלכה, תמורת כבוד והכרה בהנהגתם.

כלומר, האמוראים ראו בראש הגולה כורח פוליטי דיעבדי, אך במטרה לשמור על סטטוס קוו שיאפשר יציבות דתית, הכירו וכבדו את סמכותו, גם אם בסתר לבם גילו כלפי ביתו בוז.

אולם, לצד זרם מרכזי זה, דומה שהיו מאמוראי בבל שפעלו לשנות את המצב. הם לא היו מוכנים לקבל את מגרעותיו של בית ראש הגולה וחתרו לשנותו מבפנים. ראשון להם היה שמואל, שבתקופתו כיהן כראש הגולה מר עוקבא

⁴⁸ ראו בר, עמ' 118-123.

⁴⁹ ראו בר, עמ' 149-159.

שבאופן חריג ביותר היה תלמיד חכם בעצמו. כך, הגמרא במסכת מועד קטן (טז:)
מספרת כיצד שמואל ומר עוקבא למדו ודנו בחברותא.⁵⁰

אך דומה שראש וראשון למגמה זו היה רב נחמן, תלמידו של שמואל. כאמור, בית
הדין של ראש הגולה ריכז את הכח המשפטי-ביצועי בבבל, ועל כן הפך לכתובת
הראשונה בקרב העם לדיני ממונות (ב"ב סה.). אולם, זוהי מרכז טענתנו, זה היה
בית דין של עוול. כאמור, ראשי הגולה עצמם היו לרוב בורים בהלכה, והם היו
שקועים בתרבות ובחברה הפרסית, אשר ממנה הם שאבו את סמכותם
הביצועית.⁵¹

ממילא, גם בבית דינם של ראש הגולה, דנו בדין פרסי. כך עולה בפירוש מהסוגיה
בפרק שישי:

ההוא גברא דקין קשבא מחבריה, אתא לקמיה דריש גלותא. א"ל: לדידי חזי
לי, ותלתא תאלתא בקינא הוו קיימי והוו שור מאה זוזי, זיל הב ליה תלתין
ותלתא ותלתא. אמר: גבי ריש גלותא דדאין דינא דפרסאה למה לי! אתא
לקמיה דרב נחמן, א"ל: בששים. (נח:)

רש"י פירש ש"דינא דפרסאה" הוא כזה שאינו דין תורה. אך לרב נחמן עצמו פירוש
אחר לביטוי:

מתקיף לה רב נחמן: האי דינא דפרסאי... כי דינא דפרסאי דלא יהבי טעמא
למילתייהו.⁵² (ב"ב קעג:)

רב נחמן ראה בעיניו מצב קשה ביותר. בית הדין של בית ראש הגולה נשא במעלה
רוחנית עקב יחוסו לבית דוד, וכן בסמכות ביצועית בלעדית שנבעה מריכוז הכח
בידיו. אך את מעלתו וסמכותו אלו ניצל בית הדין לעשיית דין משולל טעם
ומשולל צדק. דין שנובע מסמכות עוורת של מערכת המשפט, שלא חותר לאמת
אלא דורסה תחת רגליו. דינא בלא דינא.

⁵⁰ על דמותו של מר עוקבא ועל שיתוף הפעולה הפורה של שמואל ושל רב איתו ראו
בר, עמ' 65-75.

⁵¹ ראו לדוגמא ברכות (מו:): "אמר ליה ריש גלותא לרב ששת: אף על גב דרבנן קשישי
אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו".

⁵² וע"ע שבועות (לד:).

לנוכח מצב קשה זה, מספרת לנו הגמרא בב"ק (שהוצגה לעיל) שבתחילת דרכו, פעל רב נחמן כמערכת משפטית נפרדת מזו של בית ראש הגולה. אך הוא הבין שלא די בכך. רב נחמן התקרב לבית ראש הגולה,⁵³ והחל לשנות את המערכת המשפטית שלו מבפנים, כאשר דגלו אחד – אמת.⁵⁴

כפי שהראנו במאמר זה, לתפיסתו של רב נחמן, סמכותו של בית הדין לא נובעת ממעלה רוחנית וגם לא מריכוז כח, אלא מהיותו מברר האמת האולטימטיבי. כך, חרט רב נחמן על דגלו של בית דינו של ראש הגולה, שהיה לבית דינו שלו, את האמת כעקרון על בלעדי. בבית דין זה אין צורך לחשוש לזלזול בית הדין ואף לא ליפות את כחו, שהרי כח זה הנו רק אמצעי להגעה לידי האמת, וכאשר הוא כושל בכך, אין לו כל הצדקה. אמת אלהית ומוסרית זו הושמה לפני כל בני ישראל, וממילא כל אדם רשאי לעשות דין צדק ואמת לעצמו.

פרופ' אשר גולאק כותב:

אפשר שראש הגולה בתור שר פרסי היה מצווה לדון ע"פ דין פרסי, אלא שהוא ויתר על זכות היוריסדיקציה שלו והושיב בתי דינים של ישראל. אין כל ספק בדבר, שהיהודים בבבל שהיו תחת חסותם של ראשי הגולה, היה להם חופש גמור ככל הצריך להתפתחות המשפט העברי ולהתפשטותו. ורק ע"י דרכם זו של ראשי הגולה שבבבל, שלא חשו לתקפו ולכבודו של בית הדין הפרסי שלהם ומסרו את שלטונם לבתי הדינים של חכמי ישראל, נוצר לנו האוצר הענקי של רוח ישראל, התלמוד הבבלי.⁵⁵

⁵³ במסגרת התקרבות זו יש לראות את נישואיו לבתו של ראש הגולה, בעקבותיהם זכה רב נחמן להכרות מקרוב עם מוסד זה, ושם זיהה את האפשרות להשפיע עליו ולשנותו מבפנים.

⁵⁴ בר עצמו מבקש לערער על העמדה המקובלת במחקר אותה הצגנו, לפיה בתי הדין של ראש הגולה דנו בדין פרסי, עיינו שם עמ' 91-87 ובהפניות. לעניות דעתי יתכן ויש בדברים שהצענו בכדי ליישב את טענותיו, בדגש על למקומו של רב נחמן בהקשר זה, ואכמ"ל.

⁵⁵ גולאק, אשר. **יסודי המשפט העברי: סדר דיני ממונות בישראל ע"פ מקורות התלמוד והפוסקים**, תל אביב, תשס"ז. חלק ד', עמ' 28-29.

לעניות דעתי ברור שמגמה מבורכת שהובילה לתפנית היסטורית זו, לא נבעה מצדקתם או מטוב ליבם של ראשי הגולה, שכפי שהראנו לרוב לא התברכו בתכונות אלו, כי אם מאמונתו, אומץ לבו וחכמתו של רב נחמן.⁵⁶

לפי אמונת ישראל בה דבק רב נחמן, מטרתו של בית דינו של בית דוד אחת: "בית דוד פה אָמר ה' דִּינוּ לַבֶּקֶר מִשְׁפָּט וְהָצִילוּ גָזוּל מִיַּד עוֹשֶׁק" (ירמיהו כ"א, יב). דין עָנִי המנצל לרעה סמכות דתית או מעשית הוא דין הגוים, אך לא באלה חלק יעקב. אשר ידעו ה' למען יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, ולפניהם שם ה' ביד משה חקים ומשפטים צדיקים, אשר היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים. מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, הללויה.

⁵⁶ החיבור המלא שיצר רב נחמן בין תורת ישראל למשפט המעשי בא לידי ביטוי מפואר בסיפור הפיקדון החוזר (ב"מ לה). בו דנו לעיל. הסיפור מסופר ע"י תלמידו הגדול של רב נחמן, עמודו של התלמוד הבבלי - רבא, שמשיח לפי תומו: "הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן, ופרקין 'המפקיד' הוה, ואמרי ליה - שילם ולא רצה לישבע!". לדוגמא נוספת, ראו ב"מ סו:סז.

ה. סיכום

במאמר זה סקרנו את סוגיית "עבד איניש דינא לנפשיה". מתוך עיון בסיסי בגמרא הסקנו ששורש המחלוקת טמון בהבנת מטרותיו וסמכותו של בין הדין, וניגשנו לחקור סמכות זו ומתוכה את המחלוקת. עיסוק זה התחלק לשלוש חלקים.

בחלק הראשון, עיינו בדברי התורה "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׁים לְפָנֶיךָ", הממענים את דיני הממונות והצגנו את התשובות השונות בדבר. לצד זאת, הראנו את המודלים השונים המופיעים בתורה לבית הדין ואת האופי השונה של כל אחד. הצענו לזהות שלוש דרכים להבין את בית הדין:

דייני יתרו – ריכוז כח לשם הוצאת המשפט לפועל.

שבעים הזקנים – בית דין המבוסס על מעלה רוחנית הנובעת ממעלת הדין.

הדבר הגדול – בית דין כמברר האמת במקרי קצה חמורים.

בחלק השני של המאמר, שייכנו את ההבנות השונות לדעות האמוראים: הראנו תוך ניתוח לשוני של הביטוי "עבד איניש דינא לנפשי" כיצד רב נחמן סבור שכל מטרת בית הדין היא להוציא את האמת לאור, ועל כן גם האדם הפרטי רשאי לעשות כך. לעומתו, בשיטת רב יהודה זיהינו בדברי הרא"ש את הדגש על ריכוז הכח בידי בית הדין, ומדין "לפניהם ולא לפני גוים, לפניהם ולא לפני הדיוטות" (גיטין פח:). העלנו אפשרות נוספת לפיה האדם לא רשאי לעשות דין לעצמו עקב מעלתו של בית הדין. הראנו כיצד הבנות שונות אלו צובעות את אופי המחלוקת בצבעים שונים וכן באות לידי ביטוי במחלוקת סביב פרטי ההלכות.

בחלקו השלישי של המאמר, הראנו כיצד עמדתו של רב נחמן מהוה חלק מעמדה רחבת של הרואה את תפקידו הבלעדי של בית הדין כמברר אמת, כפי שבא לידי ביטוי באי חששו מזילות בית הדין ומהצורך ליפות את כחו. עימתנו בין עמדה זו לבין דמותו של רב נחמן כראש בית הדין, והצענו שהיא נבעה מהרפורמה שהוא שאף להוביל בבית דינו של ראש הגולה אליו הוא היה מקורב.