**שיעור 1**

הקורס נועד לתאר/לשחזר את מערכת המשפט מסוף ימי הבית ה-2 ועד תק' המשנה והתלמוד, שהייתה תקופה מכרעת בתולדות ההלכה, תקופה אינפורמטיבית שעיצבה את תולדות ההלכה.

המשפט העברי היא שיטת משפט עתיקה, קיימת 3000-4000 שנה, להבדיל משיטות משפט עתיקות אחרות, במובן מסוים ממשיכה להתקיים עד היום הזה, אנשים חיים לפי המשפט העברי ויש בתי דין ששופטים לפיו. המשפט הרומי לדוגמא על אף השפעתו החשובה על המשפט הקונטיננטלי, אינו קיים היום. המשפט הקדום אינו קיים אף הוא. המשפט העברי היא שיטה עתיקה מצד 1 וחיה מהצד ה-2 מה שמעמידה במצב יוצא דופן, ייחודי. יש את שיטת המשפט האנגלי שגם היא שיטת עתיקה, יש ממקורות מתק' ימה"ב, לעומת זאת למשפט העברי יש מקורות שהולכים אחורה לפני 3000 שנה- מקורות מאוד עתיקים ומהצד האחר מערכת משפט חיה ודינמית שלא נשארת קפואה במקום. החיים של המשפט יוצרים נורמות חדשות בדרכים שונות: אם בדרכים של חקיקה מפורשת, אם בדרכים של פרשנות וכד'. כאשר באים אל המערכת דנן אחת השאלות הגדולות בחקר המשפט העברי היא מה המתודה הראויה לחקר המשפט העברי? המצב הזה מציב בפני החוקר 2 שיטות עיקריות להתמודד עם המשפט העברי:

**1.השיטה הדוגמטית/דוקטרינרית-**מתייחסת אל המשפט העברי כאל מ' משפט חיה. מדגיש את העובדה שזו מערכת חיה ובודקת את עמדתו של המשפט העברי בכל עניין וסוגיה, האם הוא נכון לעכשיו. כאשר כל המקורות והמידע שיש לנו מצטברים ואנו בודקים אותם לפרשנות שניתנת להם עכשיו (מקרא, משנה, ראשונים/אחרונים) כל שכבה מפרשת את קודמותיה ואנחנו לפי השיטה הדוקטירנרית נאמר מהי נק' מבטו של המשפט העברי העכשווי לפי פרשנות מעודכנת, הדרך הנ"ל היא המסורתית שבה נוהגים בתי"ד בד"כ. החסרון התאורטי של שיטה זו הוא העובדה שהיא מטשטשת את המהלכים, את המסע שהמשפט העברי עשה במשך 300 שנה, מתייחסת אליו באופן סינכרוני ולא היסטורי, כאילו הוא כתוב בשכבה 1. מסתכלים על פס' ורואים מה הוא אומר כפי שפרשו אותו חכמי התלמוד. לא מתבוננים על הפירוש ההיסטורי או המקורי שלו, לעומת זאת נק' מבט אחרת תראה דרך שונה. **לדוגמא:" עין תחת עין, שן תחת שן"-** יש גישה שאומרת שבתלמוד הפרשנות היא לא באמת עין או שן אלא ממון. אך אם מתבוננים מנק' מבט היסטורית רואים שכתוב משהו אחר וזה פירוש שניתן לטקסט., דרך הפשט מראה : עין, שן" אולם פרשנות אומרת ממון. התפיסה ההיסטורית מחפשת את הפירוש המקורי של הטקסט ובודקת את הפרשנות המאוחרת שנתנה להם. במקור מדובר על ענישה גופנית ואחר כך ואמרו שמדובר על ממון.

**2.נק' המבט ההיסטורית-**מחקר היסטורי של המשפט העברי. לא מסתכל על המשפט כעניין סינכרוני, כאילו קיים כולו כשכבה אחת, אלא בודק אותו באופן היסטורי. מכיר בכך שיש מקורות בני זמנים שונים. יש מקרא, מדרש, משנה, תלמוד ואני יכול לפרוש את החומר העצום של המשפט העברי לפרוסות היסטוריות ולראות כל רובד כקיים בפני עצמו ולבחור פרק מסוים שאותו אני לומד, מתרכז בנק' מסוימת, המוקד שלי הוא עכשיו לפרש את הטקסטים בזמן הזה, לא באופן שפורשו מאוחר יותר. קרי: אם אני מדבר על המקרא, אסתכל רק בחוקים של המקרא (חוקרים המתמחים בחקר המקרא). יש לציין שנדרשת התמחות-למשל להכיר שפות עתיקות.

דוג'-בראשית: "ביום החמישי ויברא השם את התנינים הגדולים" למה מכל החיות כתוב את התנינים הגדולים? מה משמעות האזכור המיוחד? היום ניתן להבין טוב יותר את פרשת הבריאה אם משווים אותה למיתוסים עתיקים בבליים (הינומה עליש) היום ניתן לקרוא את התורה על רקע פרשות בריאה ולהבין על רקע מעמיק יותר. פרשות הבבלים מתארות מלחמה בין האלים לבין הכוחות בטבע, התנין והלויתן הם מפלצות קדמוניות שע"מ לברוא את העולם הבורא היה צריך להלחם בהן.

נק' המבט ההיסטורית לא באה לקבוע הלכה, היא נק' מבט מחקרית, למחקר זה צריך לבוא עם כלים אחרים מאשר מחקר דוגמטי-צריך להכיר שפות אחרות.

נק' המוצא של המרצה שיש מקום לגישות שונות במחקר. 2 הזוויות אפשריות תלוי מה המטרה. ניתן לעשות שילוב בין השיטות.

**השיטה ההיסטורית דוגמטית-** הדגיש אותה הש' איילון, לדעתו יש לבדוק את התפתחות המשפט העברי מנק' מבט דוגמטית מעמיקה וגם מן ההיבט ההיסטורי. מי שקדם לו היה פרופ' פריימן. איילון בספרו בודק את דרכי גביית החוב לאורך כל התקופות ועושה תמונה היסטורית מפורטת.

נק' המוצא של הקורס היא היסטורית: בוחרים תקופה- בית 2י משנה ותלמוד ובודקים את המשפט העברי בתקופה הזו. מעוניינים לבדוק דווקא בתקופה הזו כיוון שהיא מכרעת מבחינת המשפט העברי. זה יביא אותנו לפרשות היסטוריות חשובות: הפרשה של משפט ישו הנוצרי, וכד'.

תקופת המשנה והתלמוד מקבילת לתקופה הרומית ביזנטית, בא"י ניתן לתחום אותה בשנים 63 לפנה"ס אז א"י נכבשה ע"י הרומאים שכבשו את הממלכה החשמונאית, מוטט אותה וכבש את א"י. (השלטון הרומי- ביזנטי: רומית-נוצרית, מקובל להגיד שרומא התנצרה ב325 אחרי הספירה) עד 640 לספירה, אז ישראל נכבשה ע"י המוסלמים. מדובר על תקופה של 700 שנה, המכונה סוף הבית ה-2 והמשנה והתלמוד/תקופה רומית ביזנטית:

כעת התקופה מתחלקת ל-2:

1.תק' בית 2 מ-63 לפנה"ס עד 70 לספירה.

2.תק' המשנה והתלמוד-70 לספירה עד 500 לספירה.

תאריכים חשובים מנק' מבט יהודית:

שנת 70 לספירה- חורבן בית 2.

132-135 לספירה-מרד בר כוכבא

200 לספירה-חתימת המשנה

400 התלמוד הירושלמי,

500 התלמוד הבבלי.

המסגרת ההיסטורית לקורס הוא 500 השנים הראשונות לספירה וה-100 הקודמות לה.

**המאפיינים של התקופה הרומי-ביזנטית (63 לפנה"ס עד 500 לספירה):**

**1.פוליטי**- התקופה כולה תחת שלטון רומא. בבבל יש שלטון אחר, ממלכת פרתית וממלכה פרסית. בא"י השלטון הוא רומאי. רומא שלטה בממלכות שהיא כבשה בכמה צורות:

א.מקימה ממלכה עצמית שכפופה ברומא, כך היה תחת שלטון הורדוס שהיה מלך יהודי בא"י, מוצאו היה יהודי. ממלכה עצמאית אשר כפופה לרומא, תחום יחסי החוץ והביטחון מלא אינטרסים רומאים ולא היה עצמאי.

ב.יהודה הפכה להיות פרובינציה רומאית- מחוז רומאי ישיר, כבר לא ממלכה עצמאית.

**2.תרבותית-** מסגרת השלטון בהשפעה יוונית- בא"י המשיכו לדבר ולכתוב יוונית ולא רומאית/ לטינית. במערב דברו לטינית, אבל במזרח הים התיכון ובביזנטיון המשיכו לדבר ולכתוב יוונית. בא"י היו 3 שפות מדוברות, היוונית שהייתה שפת השלטון, ארמית שהייתה השפה המדוברת, ועברית של טקסטים כתובים.

**3.דמוגרפיה**- בא"י יש רוב הזמן רוב יהודי, בפרק הראשון יש רוב יהודי. בתקופת המשנה יש רוב יהודי, משנת 200 ואילך אחרי מרד בר כוכבא, יש צמצום של הרוב היהודי. מתחילה הגירה לבבל וירידה מהארץ. א"י מעולם לא הייתה כזו שחיו בה רק יהודים, בימי הבית ה-2 היו כאן גם נוכרים, אשר קבלו את התרבות היוונית. הנוכרים חיו בערים לאורך החוף: עזה, אשקלון, יפו, קיסריה וכו'. העיר המרכזית של היהודים הייתה י-ם, מעבר לזה חיו בכפרים, אחרי מרד בר כוכבא היו ערים מרכזיות גם בגליל כמו טבריה, ציפורי. יבנה הייתה עיר יוונית נכרית רב הזמן. עד שנת 200 המרכז היהודי הוא בא"י. משנת 200 מתפתחת בבל קהילה תוססת ועשירה, משנת 200 יש 2 מרכזים גדולים בא"י ובבל, (בא"י-תלמוד ירושלמי, בבל-תלמוד בבלי) תהיה בהמשך השתלטות אחרי 640 של בבל על היהודים, היהודים שבבגדד לאחר השלטות המוסלמים על הארץ, גם המרכז היהודי מתחזק. המסורת הבבלית מנצחת את המסורת הא"י.

**4.דתית**-חורבן הבית והמעבר בין 2 התקופות: עד שנת 70 המרכז בא"י הוא סביב המקדש, המקדש עומד במרכז חיי הדת היהודית, הדבר בא לידי ביטוי מכל בחינה שהיא. מהשכבה החשובה ביותר – בראש הדת היהודית עומדים כוהנים שמשרתים במקדש והם אלו שעושים את העבודה החשובה, תחזוקת המקדש. כל החיים הדתיים מרוכזים במקדש (קורבנות אישיים, קרבן פסח). כוהנים הם בעלי מעמד כלכלי וחברתי גבוה, הם עשירים יותר. החברה היהודית של ימי הבית ה-2 היא עדה שבמרכזה המקדש, יש כאלו המכנים זאת מדינת-מקדש. המשפט אף הוא נשלט ע"י הכוהנים (ברוב התק' לא היה מלך). גם ברמה האינטלקטואלית החכמים הם הכוהנים.

המקורות שאיתם אנו עובדים: על ימי הבית ה-2 יש קבוצה לא מבוטלת של מקורות, החל ממקורות היסטוריים- יוסף בן מתיתיהו (היסטוריון מרכזי שחי בשנים של חורבן הבית וכתב היסטוריה של מלחמת החורבן ואח"כ של כל העולם היהודי). יש מקורות נוספים של פילון האלכסנדרוני שכתב ספרים פילוסופים וגם תיאורים היסטוריים, יש לו פירוש של מצוות התורה וגם פירוש שלא לפי חז"ל. יש מקורות אחרים כמו מגילות קומראן- התגלית הארכיאולוגית החשובה ביותר של המאה ה-20. בשנת 1947, ערב הקמת המדינה 2 רועים בדואים רצו אחרי עז , נזרקה אבן ומשהו התפוצץ, מה שהתפוצץ היה כד והתגלו מגילות עתיקות, סוחר עתיקות בבית לחם קנה אותן, אח"כ זה עבר לנזיר בקהילה האשורית. את המגילות הראשונות רכש פרופ' סוקניק אביו של יגאל ידין, פתאום ראו שיש טקסטים מימי הבית ה-2. להבדיל מכל הספרות שעברה בהעתקה (אין אף טקסט מקורי).

מגילות קומראן- יש 3 סוגים:

1.כל ספרי המקרא נמצאים שם, מאוד קרוב לנוסח שלנו, אך יש הבדלים.

2.ספרים אחרים מימי בית 2שלא של המקרא.

3.כתבים ופירושים למקרא, ספרי הלכה.

כמו כן אנו למדים על תקופת בית 2 מספרות נוצרית המלמדים על המשפט העברי.

אחרי החורבן המקורות העיקריים הם ספרות חז"ל, ספרות המשנה, מדרשים, תלמוד. יש תעודות נוספות שהתגלו במדבר יהודים מתקופת מרד בר כוכבא, יש סופרים רומים שמספרים על התקופה. כל אלו עוזרים לשחזר את התמונה.

בשנת 63 לפנה"ס נכבשה א"י ע"י הרומאים, ב-20 השנה הראשונות המשטר הוא צבאי. ב-40 לפנה"ס מוקמת ממלכת הורדוס, ואז אחרי מותו של הורדוס יהודה חוזרת להיות פרובינציה. בא"י יש מסורת, האימפריות העתיקות נתנו לעמים שבהם הם שלטו אוטונומיה, לא היה לאימפריות העתיקות עניין לכפות את הדת או החוקים שלהם על העמים הנשלטים. האימפריות האליליות העתיקות, היו יותר סובלניות מאשר הדתות המונותיאיסטיות (נצרות/איסלם) כיוון שיש אל אחד והוא מקנא באחרים ולכן מי שמאמין באל אחד שולל אלים אחרים. דתות פולותיאסטיות הן יותר סבלניות, אפשר להוסיף אלים נוספים, העסק יותר גמיש. לכן באופן כללי האימפריות העתיקות היו יותר סובלניות,

בא"י המסורת היא שנתנו ליהודים אוטונומיה משפטית. הפרסים: עזרא הסופר, היוונים: אלכסנדר מוקדון, אנטיוכוס, גם הרומאים נתנו אוטונומיה. ליהודים היה חופש דת לשמור את מצוות דתם, לעבוד במקדש, גם הדין האזרחי והפלילי היה יכול להיות עצמאי, המסגרת הכלולת היא שיש שלטון רומאי שהוא מלמעלה ואם אנשים לא מסתדרים אז פונים למשפט הרומאי, אבל היהודים יכולים לקיים מע' שלטון עצמאית, אוטונומית, לקבוע חוקים לא רק בתחום הדתי אלא גם בתחומים אזרחיים: קניין, הלוואות, פלילי, הוצאה להורג של עבריינים. יש אוטונומיה שיפוטית מלאה ליהודים תחת השלטון הרומאי, מעין עצמאות. כמובן שהיהודים משלמים מס, יש שנאה בין הרומאים הכובשים לבין היהודים, מנסים למרוד. יש סדרה של מרידות, ב-63 לפנה"ס יש כבישה של הרומאים בדם, המרד הגדול ביותר בשנת 70 מביא לחורבן ,ב-110 מרד התפוצות, ב-132 מרד בר כוכבא.

מבנה החברה היהודית בתקופת הבית השני:

החברה היהודית בימי הבית ה-2 נשלטת ע"י כוהנים, זה מתחיל בראשית הבית ה-2, מקימים בזכות כורש מקדש, מי שעומד בראש היה הכהן הגדול. הכהן הגדול הופך להיות השליט של המקדש ושל הישוב היהודי, בכל התעודות מופיע "הכהן הגדול ועם היהודים". הכוהנים הם המנהיגים הדתיים, החברתיים והפוליטיים כיוון שהמקדש הוא מרכז החיים היהודים, שם מתנהלים החיים הדתיים, שם נמצא הכסף –במקדש שומרים כסף, אסור לגעת בכספי המקדש. כל זה קורה עד התקופה החשמונאית, בתקופה זו יש משבר גדול, בתקופת ההתייוונות כאשר היוונים משתלטים על הארץ ושכבה של יהודים מתייוונים משתלטת על המקדש, והכהן הגדול הופך להיות כהן גדול מתייוון. על רקע זה מתרחש המרד החשמונאי, ולאחר מכן כשהם תופסים את השלטון, הכהן הגדול הופל להיות מלך, הממלכה החשמונאית. תק' זו מכרעת מבחינה ישראל כי נוצרים 3 זרמים דתיים בישראל שימשיכו להתקיים עד סוף הבית:

**1.צדוקים**- כוהנים מבני צדוק, קבוצה זו היא האליטה הדתית הכלכלית והחברתית.

**2.פרושים**- אבותיהם הרוחניים של חכמי התלמוד, קב' יותר עממית

**3.איסיים**- זרם בדלני להבדיל מהפרושים והצדוקים שחיים בירושלים ומנהלים מאבק על ניהול העיר והמקדש, האיסיים מגיעים למדבר יהודה וחיים שם חיי נזירות ובדלנות. כך לפי מגילות מדבר יהודה (קומראן). אמרו שהמקדש טמא ופשוט פרשו ממנו.

מצד 1 כל העם היהודי בכללו רואה את עצמו מחויב למקרא להבדיל מימי הבית ה-1, שאז היו בעם היהודי עובדי עבודה זרה, בימי הבית ה-2 כולם מקבלים כאיש אחד את אלוהי ישראל ואת האמונה בתורה. לתורה ניתנות פרשנויות שונות גם במישור האמוני וגם במישור ההלכתי, לכל אחד מהזרמים תפיסת עולם מבחינה אמונית והלכתית.

מבחינה אמונית, יוסף בן מתיתיהו אומר שהצדוקים לא מאמינים בהשגחה, אלא שבני האדם חופשיים לגמרי ולא מכוונים ע"י אלוהים, לא מאמינים בשכר ועונש, לא מאמינים בעולם הבא. עולם האמונה שלהם הוא מיוחד. לעתים הפרושים מאמינים בהשגחה, שכר ועונש ובעולם הבא ויחד עם זה מאמינים בבחירה חופשית (כל צפוי הרשות נתונה). אצל האיסיים לפי יוסף בן מתיתיהו, הכל נגזר מראש, לא מאמינים בבחירה חופשית, כולם שחקנים לפי תסריט שנקבע מראש.

במישור ההלכתי יש הבדלים גדולים בין 3 הזרמים, יש הלכה פרושית, איסיית, צדוקית. היום יודעים הרבה על ההלכה האיסיית בזכות מגילות קומראן שמראות איך האיסיים פרשו את התורה. ההלכה הרווחת במחקר היא שההלכה האיסיית הייתה קשורה לצדוקית, ושבהנהגת האיסיים עמדו כוהנים בני צדוק.

במשנה יש סדרה של מחלוקת בין פרושים לאיסיים, כאשר מצאו בקומראן 4QMMT (מקצת מעשי תורה). במגילה זו מנהיג של קומראן, הכהן הגדול כותב מכתב לכהן הגדול בי-ם ואומר שיפרט את כל ההלכות שהם חולקים עליהם ולכן פרשו מהעם בי-ם. (מעניין שפרשו בגלל הבדלים בהלכה ולא בגלל ההבדלים שהיו באמונה) ברשימה יש הלכות שלקוחות מהרשימה של המשנה על ההבדל בין צדוקים ופרושים. המכתב בקומראן מצדד בהלכה צדוקית.

מה קורה במקדש? שם לא ניתן להיות פלורליסטי. רוב הכהנים הגדולים היו צדוקים, ואז אולי הגיוני שבמקדש נהגה ההלכה הצדוקית, אך יוסף בן מתיתיהו מספר שלמרות שהצדוקים שלטו ההלכה שנהגה הייתה הלכה פרושית, כיוון שהצדוקים היו אליטה קטנה של כוהנים עשירים, רב העם אהב את הפרושים ולכן העם תמך בפרושים וההלכה במקדש הייתה הלכה פרושית. מספרת המשנה שהיו מביאים את זקני הסנהדרין והיו משביעים את הכהן הגדול שלא ישנה שום דבר, הוא היה פורש ובוכה כיוון שחשדו בו שהוא היה צדוקי.

האיסיים ויתרו מראש, אמרו שהמקדש הוא טמא, שולטים בו רשעים, הלכו למדבר והקימו דת משלהם, הקימו לוח שנה אחר מאשר לוח השנה במקדש בי-ם, הם בדלנים אבל בי-ם מתנהל מאבק בין 2 הסיעות, בי-ם יש מאבק בין הפרושים לצדוקים, אך הסטטוס קוו הוא פרושי.

כל היהודים בתקופת בית 2 היו מחויבים למורשת המקראית ולכן עלינו להבין את מערכת המשפט, מה ניתן ללמוד מהמקרא כהנחיות למערכת המשפט.

בתורה יש תיאור של 2 מערכות משפט:

1.מערכת המשפט שנהגה בזמן הנדודים במדבר, לכאורה לא רלוונטית, אך יש מה ללמוד ממנה. מערכת זו השפיעה על עיצוב מערכת המשפט בתקופת הבית ה-2.

2.המערכת שהתורה מצווה לכונן בספר דברים.

**שמות פרק יח**

(יג) וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לִשְׁפֹּט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֹד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֹּקֶר עַד הָעָרֶב: (יד) וַיַּרְא חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם מַדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדֶּךָ וְכָל הָעָם נִצָּב עָלֶיךָ מִן בֹּקֶר עַד עָרֶב: (טו) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹתְנוֹ כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים: (טז) כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וְשָׁפַטְתִּי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו: (יז) וַיֹּאמֶר חֹתֵן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה: (יח) נָבֹל תִּבֹּל גַּם אַתָּה גַּם הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי כָבֵד מִמְּךָ הַדָּבָר לֹא תוּכַל עֲשֹׂהוּ לְבַדֶּךָ: (יט) עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וִיהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: (כ) וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן: (כא) וְאַתָּה תֶחֱזֶה מִכָּל הָעָם אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע וְשַׂמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: (כב) וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפְּטוּ הֵם וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ: (כג) אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיָכָלְתָּ עֲמֹד וְגַם כָּל הָעָם הַזֶּה עַל מְקֹמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם: (כד) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתְנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמָר: (כה) וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי חַיִל מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל הָעָם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: (כו) וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפּוּטוּ הֵם:

פרשת יתרו- יתרו מגיע לבקר את משה, רואה את משה ששופט את העם מהבוקר עד הערב, ואז אומר לו שהוא לא יהיה מסוגל לעשות זאת, ובמקום עליו למנות שרי אלפים, מאות, חמישים ולמנות אותם להיות השופטים של העם ומשה מקים מערכת כזו.

משמעות הסיפור: המערכת מתארת מצב ראשון בו משה היה שופט יחידי ואח"כ מערכת מפותחת. מדוע שפט משה לבד בתחילה? משה הוא הנביא, יתרו שואל אותו למה ואז הוא אומר "כי יבוא אלי העם לדרוש אלוהים". כלומר, יש שיטת משפט נבואית, שיטת משפט שאנחנו מכירים אותה גם במקומות אחרים במקרא וגם בעמים אחרים. מקור מרכזי למשפט הוא הנביא, יש לו כריזמה (מתת אל, חסד מיוחד, כושר על אנושי) יש לו יכולת לשפוט כמו שאף אדם לא יכול לשפוט. לנביא כוחות מיוחדים והשלב הראשון בו משה שפט היה מפני שהוא היה הנביא, העם רצה לקבל הכרעה נבואית, מנצלים את הכוחות העל טבעיים לטובת השיפוט.

יתרו דוחה את השיטה הזו מטעמים פרקטים, יש מעבר עמוק משיטת משפט נבואית, כריזמטית למערכת משפט אזרחית בירוקרטית, ואז הוא מקים מערכת שלמה של שרי אלפים, מאות, עשרות. המעבר הוא מאוד חשוב מבחינה תרבותית-יש הבדל בין שהמשפט נתון בידי הגוף הכריזמתי (אצל מוסלמים משפט "קאדי" האיש הקדוש ששופט לפי אינטואיציה), לבין מערכת מסודרת ובירוקרטית. המערכת הזאת מורכבת, מזכיר מבנה היררכי, צבאי. המבנה הזה מלמד את התפקיד הכפול של השופט: מנהיג צבאי מדיני וגם מכריע בסכסוכים. זה המשמעות הכפולה של המילה שופט.

לפי החלוקה החדשה תפקידו של משה הנביא ותפקידם של השופטים:

משה הוא מעין שופט עליון, "הזהרת את החוקים והתורות.." תפקידו ללמד את החוקים, אולי לחוקק. הנביא הופך להיות המחוקק והשופטים (שרי האלפים) אינם נביאים. נוצרת הבחנה בין מעין מחוקק לשופטים כאשר השופטים הם אינם נביאים, הם אזרחים אבל "דבר גדול מביאים אליו", ישנה הבחנה בין גדול לקטן, דבר גדול זה שאלה חדשה ודבר קטן זה שאלה ישנה שדורשת רק יישום. השופטים צריכים ליישם את הדין, כאשר באה שאלה חדשה דבר גדול/קשה, הדבר הגדול שאין עליו תקדים, זה מגיע אל משה. משה מביא את החוקים לעם וגם מכריע במקרים חדשים. לדעת שפירא החידוש הוא יצירת מערכת שאינה נבואית, מערכת שיפוטית בה הנביא אינו שופט אלא מביא את החוקים לעם והשופטים הם אזרחים.

המשפט היהודי לא מכיר במשפט נבואי/אלוהי. בשיטות משפט קדומות יש מצבים בהם פונים אל הנביא או הכהן שיכריע בדרך נבואית את הדין, היה מקובל בעולם העתיק וגם בימה"ב.

**במדבר פרק יא**

טז) וַיֹּאמֶר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ: (יז) וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ: ... (כד) וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל הָעָם אֵת דִּבְרֵי יְקֹוָק וַיֶּאֱסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל: (כה) וַיֵּרֶד יְקֹוָק בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ:

הפרשה דנן כאילו לא מכירה בסיפור בשמות, כי בשמות משה כביכול לא יכול לשאת לבד במשא העם ואז ממנים שרים, וכאן ממנים 70 זקנים. לכאורה יש 2 מסורות על מינוי השופטים. אם בשמות נאמר שאינם נביאים והם אנשים הגונים מהעם, כאן בספר במדבר יש 70 בזקני העם ושוטרים שהתנבאו וממונים כשופטים. (דגם אחר , דגם של נביאים) . למעשה יש 2 פרשות להקמת השופטים שסותרות זו את זו. אופי המערכת הוא הבדל נוסף .

בספר שמות משה לא יכול היה לשפוט לבד ואז מינו שרים, בספר במדבר אותו משה כעבור זמן קצר הוא לא יכול לשאת בנטל ואז מינו זקנים. אם הסיפור היה אחדותי היה צריך לתת רמז לפתרון שכבר ניתן בנושא. ספר במדבר פותח עם אותה בעיה, ולא מזכירים שכבר היה פתרון (לא נאמר שהפתרון לא מספיק) .ההבדלים עשויים להראות שהסיפורים השונים באים מ-2 מקורות.

יתכן וספר שמות רוצה להראות את הניתוק של המשפט מהנבואה, לעבור ממצב של שופט נביא לשופטים פקידים, לעומת זאת ספר במדבר ממנה שופטים נביאים. כעת שואלים האם ניתן לעשות איחוד כלשהו? בספר במדבר לא עוסקים בשופטים אלא מעין מועצה מייעצת למשה, אם רוצים לעשות הרמוניזציה של המקורות ניתן לומר שהמועצה המייעצת באה לעזור למשה בתפקידו כמחוקק/שופט עליון וזה יכול להסביר גם את העניין שאולי הם צריכים להיות נביאים.

ניתן לקרוא ב-2 דרכים, קריאה ביקורתית תפריד בין המקורות, פרשה מקבילה אשר מתמודדים איתה (בעיה השפיטה של משה) בשמות- הקמה של מערכת היררכית, ובמדבר הקמה של מועצת זקנים. מאידך, ניתן לומר שהזקנים באים לעזור למשה כמחוקק/שופט עליון.

**הפסוק של במדבר יא על 70 הזקנים הוא בנין אב ל70 הזקנים בסנהדרין שיבנה בימי הבית ה-2. הטקס מאוד חשוב.**

**ספר דברים**

לא עוסק במדבר, אלא בחוקים נורמטיביים לדורות איך צריך לכונן מערכת משפט לדורי דורות.

**דברים פרק טז**

(יח) שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק: (יט) לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם: (כ) צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקיךָ נֹתֵן לָךְ:

הקטע הזה משרטט את החוקה. יש למנות שופטים ושוטרים מקומיים כדי שתהיה מע' אכיפה. ניתן לפרש לפי רש"י ששוטרים הם אלו שרודים בעם ברצועה כדי לממש את החוק, מסייעים לביה"ד באכיפת החוק.

לצד המערכת הזאת יש מערכת של בית דין גדול בפרק יז':

**דברים פרק יז**

(ח) כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקיךָ בּוֹ: (ט) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: (י) וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה' וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ: (יא) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: (יב) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה' אֱלֹקיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: (יג) וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד:

בין דם לדם- סכסוך בענייני רצח, דין לדין-ממונות,אזרחי. נגע לנגע- הפרשנים מתלבטים (יתכן שמדובר נגע מצרעת, מעביר אותנו לתחום הדתי ריטואלי-ענייני טהרה. רבי אברהם אבן עזרא מפרש נגע לנגע בתור תביעה נזיקית ואז הדבר מתיישב כי נמצאים בתחום המשפטי. לאחר מכן מופיעה המילה "תורה" משמעותה הוראה בתחום הריטואלי (תורת המנחה, תורת הזבח) המילה תורה משמשת כחוק הנוגע לתחום הריטואלי (בולט בספר ויקרא). המילה "משפט" מתארת הוראה בתחום המשפטי. (כיוון שגם כאן יש הפרדה ל-2 נושאים שונים תורה, משפט יתכן שמדובר בתחומים שונים ולכן "נגע" שייך לתחום ריטואלי). מדובר בבי"ד גדול שתפקידו להכריע בריבים גדולים, שאלות קשות שלא יודעים את התשובה ("כי יפלא"), הערכאה הזו מורכבת גם מכהנים וגם משופט שאיננו כהן מחזקת את הקריאה שהפרשה מורכבת מ2 עניינים: גם ריטואלים וגם משפטיים.

אחת השאלות המעניינות היא למי פונה הפרשה "כי יפלא" ? האם הפרשה פונה לכל אדם או לשופט המקומי? סביר יותר שהקריאה פונה לשופט המקומי. גם חז"ל וגם יוסף בן מתיתיהו קראו את זה כאילו זה מתייחס לשופט. לביה"ד הגדול אין סמכות ספציפית, הוא שופט בכל עניין שאינו ידוע, מה שעשה משה במדבר, הוא עושה באופן קבוע. יש מיסוד של התפקיד "הכריזמתי". מספר השופטים אינו רשום. מה שמעניין בפרשה הזו היא שיש איזכורור בספר דבה"י על יישום החוקים בספר דברים:

**דברי הימים ב פרק יט**

(ד) וַיֵּשֶׁב יְהוֹשָׁפָט בִּירוּשָׁלִָם ס וַיָּשָׁב וַיֵּצֵא בָעָם מִבְּאֵר שֶׁבַע עַד הַר אֶפְרַיִם וַיְשִׁיבֵם אֶל ה' אֱלֹקי אֲבוֹתֵיהֶם: (ה) וַיַּעֲמֵד שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ בְּכָל עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת לְעִיר וָעִיר: (ו) וַיֹּאמֶר אֶל הַשֹּׁפְטִים רְאוּ מָה אַתֶּם עֹשִׂים כִּי לֹא לְאָדָם תִּשְׁפְּטוּ כִּי לַה' וְעִמָּכֶם בִּדְבַר מִשְׁפָּט: (ז) וְעַתָּה יְהִי פַחַד ה' עֲלֵיכֶם שִׁמְרוּ וַעֲשׂוּ כִּי אֵין עִם ה' אֱלֹקינוּ עַוְלָה וּמַשֹּׂא פָנִים וּמִקַּח שֹׁחַד: (ח) וְגַם בִּירוּשָׁלִַם הֶעֱמִיד יְהוֹשָׁפָט מִן הַלְוִיִּם וְהַכֹּהֲנִים וּמֵרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפַּט ה' וְלָרִיב וַיָּשֻׁבוּ יְרוּשָׁלִָם: (ט) וַיְצַו עֲלֵיהֶם לֵאמֹר כֹּה תַעֲשׂוּן בְּיִרְאַת יְדֹוָד בֶּאֱמוּנָה וּבְלֵבָב שָׁלֵם: (י) וְכָל רִיב אֲשֶׁר יָבוֹא עֲלֵיכֶם מֵאֲחֵיכֶם הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵיהֶם בֵּין דָּם לְדָם בֵּין תּוֹרָה לְמִצְוָה לְחֻקִּים וּלְמִשְׁפָּטִים וְהִזְהַרְתֶּם אֹתָם וְלֹא יֶאְשְׁמוּ לַה' וְהָיָה קֶצֶף עֲלֵיכֶם וְעַל אֲחֵיכֶם כֹּה תַעֲשׂוּן וְלֹא תֶאְשָׁמוּ: (יא) וְהִנֵּה אֲמַרְיָהוּ כֹהֵן הָרֹאשׁ עֲלֵיכֶם לְכֹל דְּבַר ה' וּזְבַדְיָהוּ בֶן יִשְׁמָעֵאל הַנָּגִיד לְבֵית יְהוּדָה לְכֹל דְּבַר הַמֶּלֶךְ וְשֹׁטְרִים הַלְוִיִּם לִפְנֵיכֶם חִזְקוּ וַעֲשׂוּ וִיהִי ה' עִם הַטּוֹב:

מינוי השופטים לפי הפרשה בדברים יז. בהמשך יש פירוש לדברים שהיו עמומים. הפרשה מתארת איך יהושפט המלך בעצם מקיים את החוק של ספר דברים. הפרשה נותנת גם פרשנות לספר דברים, למשל ההרכב: יהושפט מקים אינסטנציה של 3 מעמדות- כהנים, לווים וראשי האבות מישראל, יש גם חלוקה פנימית בין 2 הרכבים כאשר בראשו של ביה"ד הדתי עומד אמריהו כהן הראש, אחראי על ההרכב שעוסק בכל דבר השם ולעומת זאת יש את זבדיהו בן ישמעאל הנגיד לבית יהודה שעוסק בכל דבר המלך (תפקיד ממלכתי, אזרחי/פלילי).שניהם יחד יושבים בהרכב של הכהנים, הלווים וראשי אבות. בעולם ההוא כהנים היו בעלי החכמה, תפקידם המובהק הוא תפקיד ריטואלי. הפרשה הזו מחדדת את מה שהורגש בספר דברים. תודה (דבר ה') ומשפט (דבר המלך).

מה קרה בפועל? לא ידוע אם בימי 2 כך פעלו, אולם כן יודעים שלאורך ימי הבית ה-2 היה מוסד מאוד חשוב שנקרא מועצת הזקנים, הוא מוכר מכל הטקסים בימי הבית ה-2, ביוונית הוא נקרא גרוסיה, המועצה הזו ישבה במקדש ובראשה היה הכהן הגדול. הרכב של מועצת זקנים וכהן גדול כן ידוע בימים בית 2.

# **יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ד**

בכל עיר ישלטו שבעה אנשים, שהליכותיהם היו עוד מקודם הליכות של חסידות והתלהבות לצדק. לכל שלטון ינתנו שני אנשים שמשים משבט לוי. [...] ואם יהיו השופטים סבורים שאין בידם לחוות דעה בעניין שהובא לפניהם – ורבים הם עניינים כאלה בחיי הבריות – עליהם לשלוח את דין התורה לעיר הקודש והכוהן הגדול והנביא ומועצת הזקנים יתכנסו ויפסקו את פסק דינם.

יוסף בן מתיתיהו היה כהן ומדינאי שגדל בירושלים, היה תלמיד חכם, למד תורה אצל הפרושים, הוא מספר על עצמו שבהיותו בן 16 עשה סיבוב בין 3 הזרמים, בילה 3 שנים במדבר יהודה ולמד את תורת האיסיים, הוא גדל אצל הצדוקים ובסוף מכולם הוא החליט ללכת אחר הפרושים. עמדתו סמוך למרד בשנת 66: מצא עצמו בלב המאורעות והתרחשויות של המרד, מתתיהו מונה אחראי במלחמה נגד הרומאים על הגליל והגולן. נסה להשתלב בגליל ולתפוס מנהיגות והכין את הישובים למלחמה ברומאים. מסתמן כי לא היה מצביא גדול, מצא עצמו בעיר יודפת , נכנע לרומאים וערק לרומאים. עבד בשירות הרומאים, שמש כמתורגמן בין הרומאים למורדים וניסה להפסיק את המלחמה, היה עד לחורבן הבית, החשיב את עצמו כיהודי. שמו היה יוספוס פלביוס, ישב ברומא, הצטרף למשפחת קיסרים, וכתב את הספר "תולדות מלחמת היהודים ברומאים" לאחר הספר הזה המשיך לכתוב עוד גם את "קדמוניות היהודים" שמתאר מאברהם אבינו עד הורדוס עם כל ההבדלים. כתב גם פירוש לחוקי התורה.

יוספוס מתאר שהשופטים הם 7, והשוטרים הם 2 משבט לוי. מתיאור זה מתקבל פירוש של התורה וכך היה גם המבנה שלכל עיר הייתה הנהגה מקומית של 7 אנשים שהם מנהיגי העיר וגם השופטים שלה ולצידם השוטרים, וביה"ד הגדול של מועצת הזקנים בירושלים ובראשה הכהן הגדול. לכן ככה"נ יש מערכת משפט כמו בספר דברים, עם כמה תוספות.

**סנהדרין**

בחלק האחרון של בית 2 מועצת הזקנים תקרא סנהדרין (שם יווני, גם גרוסיה זה שם יווני). שתי המילים הן יווניות ודי מקבילות גרוסיה- מועצת זקנים. וסנהדרין- לשבת יחד. יוספוס לא מזכיר מספר וגם לא חלוקת סמכויות אך בהמשך אנו למדים שישבו שם 70. יוספוס גם לא עושה את ההבחנה בין דבר השם ולדבר המלך, כנראה שיש גוף אחד שמטפל.

בטקסטים של קומראן אם מסתכלים על טקסטים שונים יש מספר שונה של שופטים, לדוג' 10 שופטים. גם במגילת רות, מוזכרים 10 שופטים (10 מזקני העיר שיאשרו את לקיחת רות לאישה)

לסיכום, ראינו מה המורשת של המקרא שיהודי הבית ה-2 עמדו מולה כאשר יסדו את המערכת שלהם, מיוספוס למדים שביססו מע' משפט בדומה לכתוב בספר דברים.

**שיעור 2**

משנה מסכת סנהדרין א-מע' המשפט בסוף ימי הבית ה-2-במיוחד בתק' הרומית. רבים חושבים שהמשנה מתארת את המציאות בימי הבית ה-2 ולכן נשתמש בה כנק' מוצא. המשנה מציגה מע' בתי משפט מסודרת. אנו כבר בשלב ה-1 צריכים לעמוד על הבעייתיות בשימוש במשנה לתיאור המציאות של המשפט בימי בית 2. המשנה נערכה בשנת 200 לספירה, בית 2 נחרב בשנת 70 לספירה. טקסט של 130 שנה לאחר החורבן שמתאר את ימי הבית ה-2. 2 בעיות:

1.אפשר לטעון שהמשנה למרות שנערכה בשנת 200 היא משמרת מסורות עתיקות עוד מימי הבית ה-2, ולכן היא רלוונטית לדיון, אך כאן יש שא' על מי נטל ההוכחה. הגישה שרווחת יותר היום היא שנק' המוצא שלנו צריכה להיות שהמשנה נערכה הרבה אחרי החורבן, בשנת 200, וכאשר אנו רוצים לטעון לקדמות מסורות בתוך המשנה אנחנו צריכים להראות זאת- זה בהחלט ייתכן וסביר. גם כשיש מסורות עתיקות ששמורות במשנה, לעתים הן עוברות תהליך של עיבוד ושל עריכה במהלך השנים שנמסרו בע"פ וגם בעת כתיבת ועריכת המשנה, ולכן אפילו אם מסורות הן קדומות עשוי להיות בהן חותם של העריכה המאוחרת, נק' המוצא צריכה להיות שנק' העריכה היא בשנת 200, שהטקסט הוא מאוחר. צריך להביא בחשבון שהוא משמר מסורת קדומה, וצריך לבדוק זאת כל מקום לגופו. לכן המשנה מצד 1 יכול להיות רלוונטית ומצד 2 היא בעייתית על רקע זה שהיא נערכה מאוחר יותר.

2.כשקוראים את המשנה צריכים לשאול את עצמנו-האם המשנה מתארת מציאות שהייתה או שהיא מתארת הלכה רצויה? האם היא תיאורית או נורמטיבית? עדיין קיימת השא' האם הנורמה הזו יושמה או לא. זו לא שא' שלא קל לענות עליה.

**משנה א'**

**דיני ממונות בשלשה** גזילות וחבלות בשלשה נזק וחצי נזק תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה בשלשה האונס והמפתה והמוציא שם רע בשלשה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים מוציא שם רע בעשרים ושלשה מפני שיש בו דיני נפשות:

יש פה תיאור 3 סוגים של בתי"ד ששונים זה מזה במס' הדיינים וההבדל נוגע לסמכותם העניינית. החטיבה ה-1 היא ממונות בשלשה-יש פה שא' פרשנית האם זה כותרת או תוכן. נראה שיש פה מעין שילוב של 2 הדברים, יש תוכן לביטוי דיני ממונות, דיני הממונות הקלאסיים-דיני הלוואה, ואח"כ זה כותרת לדברים הבאים-גזירות ועבירות בשלשה, נזק וחצי נזק (למשל שור תם שנגח). גנב משלם קנס כפל. אונס או מפתה משלם קנס. לגבי לשון הרע- למשל בעל מוציא שם רע לאשתו שהיא לא בתולה. אם זינתה בתק' האירוסין-דיני נפשות, סתם המציא-צריך לשלם את הקנס.

משנה ב

מכות בשלשה משום רבי ישמעאל אמרו בעשרים ושלשה עבור החדש בשלשה עבור השנה בשלשה דברי רבי מאיר רבן שמעון בן גמליאל אומר בשלשה מתחילין ובחמשה נושאין ונותנין וגומרין בשבעה ואם גמרו בשלשה מעוברת:

משנה ג

סמיכת זקנים ועריפת עגלה בשלשה דברי רבי שמעון ורבי יהודה אומר בחמשה החליצה והמיאונין בשלשה נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין בשלשה ההקדשות בשלשה הערכין המטלטלין בשלשה רבי יהודה אומר אחד מהן כהן והקרקעות תשעה וכהן ואדם כיוצא בהן:

המסכת כמעט כולה עוסקת בדיני ממונות, יוצאים מן הכלל-עיבור החודש בשלשה, אומרים שבתק' העתיקה הלוח העברי היה נעשה לפי הודעה של בי"ד שהיה מקדש את החודש ומעבר את השנה וההכרזה הזו של קידוש החודש, ועיבור השנה זה לא בדיוק ממונות ובכל זאת נזכר פה, יש עוד פרט במשנה ג' שלא נכנס לדיני ממונות.

משניות א'-ג' קובעות בי"ד של 3 שעיקר סמכותו לדון בדיני ממונות, כולל הלוואות, הודעות קנסות (גנב, אונס...). כל העניינים הממוניים נדונים בשלושה.

משנה ד

**דיני נפשות בעשרים והשלשה** הרובע והנרבע בעשרים ושלשה שנאמר (ויקרא כ') והרגת את האשה ואת הבהמה ואומר (ויקרא כ') ואת הבהמה תהרוגו שור הנסקל בעשרים ושלשה שנאמר (שמות כ"א) השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת בעלים כך מיתת השור הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש מיתתן בעשרים ושלשה רבי אליעזר אומר כל הקודם להורגן זכה רבי עקיבא אומר מיתתן בעשרים ושלשה:

דיני נפשות ב-23-דיני נפשות-רצח, עבודה זרה, גילוי עריות, חילול שבת ומזיד. רובע ונרבע-אדם שמקיים יחסים עם בהמה גם נידון ב-23 דיינים. יכול להיות שרובע הכוונה כאן לבהמה שביצעה את העבירה. שור הנסקל ב-23-אם שור מועד הורג אדם אז השור נסקל וגם הבעלים יומת. עונש מוות של בהמות-זאב, ארי, ברלדס... מיתתם ב-23 דיינים. אם בהמה הורגת אדם מעמידים אותה לדין, יש הליך פלילי ואז הורגים אותה. צריך היתר כדי להרוג חיות. לא באמת מביאים את החיה לביה"ד פיזית. לפי התיאור של בראשית א' אסור היה לאדם לאכול מן החי וגם לחיות עצמן מותר היה לאכול מן העשב. הותר לאדם לאכול אחרי מן החי לאחר המבול. ה' אומר שחיות שהורגות אדם הן חייבות (מתחייבות מיתה), זה בעצם התרגום המשפטי של זה, שכמו שאדם הורג אדם ימות, וכך גם חיה שהורגת אדם/חיה מתחייבת מיתה. כאן נחלקים התנאים האם יש להעבירה בהליך פלילי של הריגה-דעת המשנה, לבין רבי אליעזר שאומר כל הקודם להורגם זכה. במקום אחר במשנה יש עדות על תרנגול שנסקל בי-ם.

דיני נפשות ב-23-האם דיני נפשות זה כותרת או שיש לזה תוכן מעצמו? אם זה כותרת-חסר חלק ניכר מן הספר -אין פה עבירות הרצח, עבודה זרה...אלה עיקר דיני נפשות אך הן לא מובאות במשנה. כותרת זה הכוונה שהרשימה אח"כ נותנת את התוכן לכותרת-כאן אנו לא רואים שזה כותרת למה שיבוא אח"כ, אלא ס' שיש לו תוכן. הכוונה לכל דיני הנפשות שכוללים רצח, גילוי עריות, ובנוסף גם הדינים היותר חריגים כמו משכב עם בהמה או חיה שהורגת. בדיני ממונות יש קטגוריה בפני עצמה, הלוואות והודעות, ואח"כ גם גזלות וחבלות (גם שם זה לא רק כותרת).

יש פה חטיבה 2 בתוך המשנה שמתארת בתי"ד של 23 שבהם נדונו דיני נפשות. עניין כספי, ממוני נדון בבי"ד של 3, ודיני נפשות נדון בבי"ד של 23.

משנה ה

אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא על פי **בית דין של** **שבעים ואחד** ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד אין עושין עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ואין עושין עיר הנדחת בספר ולא שלשה אבל עושין אחת או שתים:

יש פה ערכאה מיוחדת של 71 שופטים שדנה עניינים מיוחדים-אם כהן גדול ביצע איזשהו חטא הוא עומד לדין לפני 71 דיינים (אפילו אם זה בדיני נפשות, בדיני ממונות-מול 3 דיינים), כנ"ל נביא שקר (מנבא נבואה שלא נצטווה עליה, בודה את דבריו). השבט-קטגוריה בעייתית, אין לנו במקרא דין של שבט, יש דין מיוחד לעיר נידחת, עיר שכל אנשיה עובדי עבודה זרה, ולפי הדין צריך להרוג את כולם לפי חרב, אדם יחיד שעבד עבודה זרה יידון בבי"ד של 23, ואם זו עיר שלמה היא נידונה בפני בי"ד של 71. מה זה שבט? בימי בית 2 אין כבר שבטים, זו הערה על מציאות מקראית שכבר לא קיימת בתק' המשנה. יש אפשרות ששבט כולו עבד עבודה זרה כמו העיר הנידחת, וזה נראה די מציאות לא רגילה, אפשרות אחרת ששבט זה סכסוך כלשהו בין שבטים, אולי סכסוך נחלות, יש מי שהציע את הרעיון שהכוונה בשבט היא רק לראש השבט. בלשון החכמים השבטים מופיע ככינוי לראשי השבטים, ואם כך אז ייתכן שהכוונה כאן היא לראש השבט ואז זה מקביל לכהן הגדול. אין תקדים בחוקי התורה לפחות לכך שהשבט נידון כשבט.

סמכויות נוספות של ביה"ד הגדול: יש הבחנה בין מלחמת מצווה למלחמת רשות, **מלחמת מצווה** יכולה להיות מלחמה שיש מצווה לבצע אותה כמו עמלק או כיבוש הארץ או 7 העמים-כל המלחמות המקראיות הן מלחמות מצווה, וגם מלחמת הגנה היא מלחמת מצווה. **מלחמת רשות**-מלחמה יזומה שהיא לא מלחמת מצווה. המלך יכול ליזום מלחמת מצווה בעצמו, ואם הוא רוצה לצאת למלחמת רשות ביה"ד הגדול צריך לתת אישור, זו החלטה חוקתית.

אם רוצים להרחיב את תחומה של י-ם או של בהמ"ק צריך אישור של ביה"ד, זו לא החלטה מוניציפאלית, אלא החלטה עם השלכות הלכתיות, ולכן הרחבה של ביהמ"ק זו החלטה שבי"ד צריך לעשות אותה.

ביה"ד של 71 ממנה את הסנהדריות לשבטים-יש בתי"ד מיוחדים לכל שבט

(כנראה של 23, 3 דיינים, לא סנהדרין), ומי שממנה אותם הוא ביה"ד הגדול.

זה חוזר למקרא כי בתקופת המשנה אין שבטים.

סיכום הפרק במשנה-נותן תמונה מאוד מסודרת של מע' משפט, מדבר על 3 סוגי בתי דין:

1.בי"ד של 3 שדן בדיני ממונות ובתחומים הכספיים. ישבו בכל מקום.

2.בי"ד של 23 שדן בדיני נפשות, סמכותו להוציא להורג והוא דן בכל הסוגיות של דיני נפשות-רצח, עבודה זרה וכו'. ישבו בכל עיר שיש לה מס' מינימלי של בעלי תפקידים, 120 או 200 איש. אולי הכוונה בתושבים היא בתי אב, עיר שיש בה 230 בתי אב יכולה להקים בי"ד של 23. קיים כמעט בכל עיר בינונית ואפילו קטנה.

3.בי"ד גדול של 71 שדן בעניינים פליליים מיוחדים בלבד, שבט, נביא שקר וכו', ויש לו עוד סמכויות בתחום המנהלי-בהמ"ק וכו'. יש רק 1 שנמצא בלשכת הגזית בי-ם.

אם המשנה מתייחסת למציאות מסוימת, לאיזו מציאות היא מתייחסת? ברור שאם תיאור המשנה מתייחס לתק' כלשהי הוא לא מתייחס למציאות באותו רגע, כי לא היו שבטים, ולא היה בהמ"ק, ולא היו דיני נפשות וכו'. אם היא מתייחסת למציאות כלשהי אז מדובר במציאות שבה היה קיים בהמ"ק, ואולי אפילו למציאות שיש בה שבטים.

האם המשנה מתארת מציאות אמיתית של מערכת משפט שהייתה בזמן הבית, או שהמשנה היא תיאור נורמטיבי ואידיאלי של מציאות רצויה, מצווה על חוק שראוי שיהיה? התפיסה המסורתית היא שהמשנה מתארת מציאות שהייתה בימי הבית ה-2. החוקרים נחלקו בכך.

נבדוק אם בימי בית 2 היו קיימים בתי"ד של 23 ואח"כ האם ביה"ד של 71 דומה לתיאור שהמשנה מתארת. המשנה הוא טקסט מאוחר, אינה טקסט היסטורי, אלא הלכה.

יש מחלוקת בין החוקרים, 2 הדעות העיקריות הובאו ע"י גדליהו אלון (נחשב לחוקר שהעמיד את התחום של תק' המשנה והתלמוד, 1900-1050, יש לו חותם עצום על חקר התקופה, למד בישיבות אירופה, אח"כ עלה לארץ ולמד באונ' העברית), וה-2 ע"י פרופ' אפרים אלימלך אורבך (היה ראש החוג באונ' העברית, כתב ספרי יסוד על תק' התלמוד, חז"ל, ההלכה, חוקר דגול).

**גדליהו אלון**: מאמרו הוא על חקר ההלכה של פילון [פילון אלכסנדרוני היה פילוסוף יהודי שחי באלכסנדריה במאה ה-1 לספירה, בזמן המקדש, דיבר יוונית ולא ידוע עם דיבר עברית, קרא את התנ"ך ביוונית (תרגום ה-70), כתב סדרה ארוכה של ספרים, היה פעיל לטובת הקהילה היהודית באלכסנדריה ובא"י, הספרות שלו מתורגמת לעברית והיא מובנת די באופן קל לעומת קריאת תלמוד של חז"ל. הוא היה מאוד חשוב גם בתולדות המחשבה הנוצרית. היהודים לא התייחסו אליו כ"כ כי הוא כתב ביוונית ולכן ספריו של פילון נעלמו עד שספריו תורגמו במאה ה-20. פילון כתב ספר "על החוקים" שבו הוא עובר על כל חוקי התורה ונותן פירוש-משווים לפירוש של יוסף מתתיהו ופירוש של חכמים]. גדליהו אלון לקח על עצמו משימה במאמר הזה לחקר ההלכה של פילון, הוא עסק בכמה עניינים, והחלק ה-1 שנוגע לנו הוא החלק שנוגע לדיני נפשות. הוא התחיל בחלק שבו פילון מתאר את פרשת הסוטה.

**2. משנה סוטה א ,ג-ד**

כיצד הוא עושה לה? מוליכה לבית דין שבאותו המקום, ומוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יבוא עליה בדרך. רבי יהודה אומר נאמר עליה. היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים ומאיימין עליה כדרך שמאיימין על עדי נפשות וכו'

דין הסוטה בתורה-אדם חושד שנאפה ואין לו ראייה, התורה אומרת שייקח אותה לכהן ושם יעשו טקס לברר האם יש אמת בחשד. יש תביעה לעבירה של ניאוף שיכולה להסתיים בהרשעה/ זיכוי או שאין ראיות ואז עושים את טקס הסוטה. בעל ייקח אישתו אל המקדש ויבצע טקס, עיקרו של הטקס הוא השבעה של האשה אם היא ביצעה את המעשה, נותנים לה לשתות מים מרים-מים חיים שלוקחים ממעיין, לתוכם מכניסים אפר של המשכן, מערבבים, ואח"כ לוקחים מגילה שבה כתוב נוסח השבועה ומוחים את הכתוב בתוך המים, וגם את האפר ואז היא שותה, וזה אמור לגלות את האמת. אם היא טהורה אז לא קורה לה כלום. לעומת זאת אם היא עשתה את המיוחס לה היא כנראה תהיה עקרה. עפ"י פילון התביעה מתבהרת בעיקרה בי-ם. לפי המשנה עושים זאת בביה"ד באותו מקום ורק אם ביה"ד לא מצליח לברר הוא יכול לשולחה לי-ם.

מצב אחד- התבררה האמת- יש עדים או שהיא הודתה מעצמה (אם היא מודה היא לא עוברת את טקס הסוטה והיא גם לא מוצאת לדין כי אין אדם משים עצמו רשע- אדם לא יכול להפליל את עצמו). אם אין יסוד לחשד- תצא בלי הרשעה. הטקס הזה מתבצע במצב ביניים שבו לא ברור אם המעשה קרה או לא. חכמים אמרו שכדי לבצע את הטקס אדם לא יכול להחליט על כך סתם אלא עליו לקנא קודם לאשתו (כלומר להתרות בה בפני עדים שלא תיפגש עם אדם פלוני ולא תתייחד). כלומר צריך להיות ייחוד, התראה וייחוד נוסף (אך אין ראיות מה היה באותו ייחוד נוסף -ייתכן ורק דיברו). במקרה כזה יש חשד אבל אין הוכחה. במצב כזה זה חשד שמצדיק את בירור הדין.

כמה אפשרויות- אין יסוד, מודה, יש עדים והיא מורשעת, יש יסוד לספק ולכן יש תורך לעשות את המבחן הזה במקדש בי-ם. הבירור הראשוני לפי פילון נעשה מלכתחילה בבית הדין בי-ם אך לעומת זאת לפי המשנה זה נעשה בביה"ד באותו מקום ואם מוצאים שיש לערוך את הטקס צריך לשלוחה לביה"ד בי-ם בליווי 2 תלמידי חכמים (כדי לפקח שלא ישכבו כי זה אסור אם היא באמת נאפה). רבי יהודה אומר שלא צריך תלמידי חכמים- כי אם הבעל מנהל נגדה תביעה כזו הוא לא ישכב איתה.

הלשון של פילון היא בעיקרה לשון הלכתית. נק' המוצא של גדליהו אלון היא להסביר את ההבדל הגדול, לפי פילון מבררים את דינה של הסוטה במקדש ולפי המשנה מבררים את דינה בבי"ד מקומי ורק אח"כ עושים את הטקס במקדש. לפי פילון עושים את כל הטקסים בי-ם. אלון טוען שדיני נפשות נידונו אך ורק בי-ם. זו טענה היסטורית כדולה, טענתו היא שכל דיני נפשות בימי בית 2 נידונו בי-ם, הוצאות להורג בוצעו בי-ם, ולפעמים אף בביה"ד הגדול. משמעות טענה זו מול המשנה יוצרת מציאות אחרת מול מה שהמשנה תיארה. אם הטענה של אלון נכונה אז היא מנוגדת למשנה, שבה נאמר שדיני נפשות נדונו בבתי"ד של 23 בערים. אלון טוען שהכל התבצע בי-ם. אם אלון צודק המשנה מתארת מה היה צריך להיות, את המציאות האידיאלית, ולא את המציאות האמיתית. כיצד אלון הגיע לטענה זו? נבדוק מס' מקורות:

**3. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, יד 165 ואילך:**

ראשי היהודים היו שרויים בפחד בראותם את הורדוס בעל הזרוע והנועז ותאב השלטון והם באו אל הורקנוס ועתה קטרגו בגלוי על אנטיפטרוס: … שהרי הורדוס בנו הרג את חזקיה ורבים אחרים ועבר על חוקנו האוסר להרוג אדם אלא אם כן נדון לכך קודם על ידי הסנהדרין… מלבד זה עוררו את כעסו (של הורקנוס) גם אמותיהם של הרוגי הורדוס שכן היו אלו מתחננות בכל יום אל המלך ואל העם במקדש שיועמד הורדוס בדין לפני הסנהדרין.

סיפור על הורדוס-הורדוס בשנת 40 לפנה"ס התמנה להיות מושל הגליל, זו התק' אחרי שיש פה כבר רומאים, מי שמושל בי-ם הוא הורקונס ששייך לשושלת החשמונאים והוא בנה של שלום ציון המלכה, הוא משמש ככהן גדול. הורדוס פועל מטעמו ובגליל יש קב' מורדים יהודים נ' רומאים, והורדוס מחסל אותם. אנטיפטוס הוא יועץ הקרוב לכהן הגדול והבן שלו היה הורדוס שמונה למושל הגליל.

הטענה נ' הורדוס הייתה שהוא מבצע חיסולים ללא משפט. מלבד זה עוררו את כעסו של הורקנוס גם אימותיהם של המתים. האמהות של המורדים מהגליל עוזבות את הבית ומקימות אוהל ליד משרד הכהן הגדול, על האוהל כתובים מספרים ושם כתובים כל אלה שהורדוס הרג, והם צועקות שהורדוס רוצח ורוצים להעמידו לדין. העם מרגיש סימפטיה אליהן והוא אוהד יותר אתה החברים היהודים מאשר את הורדוס. מה הטענה נ' הורדוס? הרג אנשים ללא משפט לפי חוקנו, משפט לפי חוקנו-צריכים להיות נדונים בסנהדרין. יוספוס מספר את תפיסת היהודים לפי תומם שהוצאות ההורג צריכות להיות בסנהדרין. הסנהדרין אצל יוספוס זה רק הסנהדרין בי-ם, הוא לא היה יכול להוציא להורג בגליל.

**4. קדה"י, כ, 199:**

וחנן הצעיר שאמרנו עליו שקיבל את הכהונה הגדולה, היה שחצן ברוחו ועז פנים במידה שאינה מצויה ונמנה על כת הצדוקים שהם מחמירים במשפט מכל היהודים, כפי שכבר סיפרנו. ומפני שחנן היה כזה חשב שזו שעת כושר לו… והושיב סנהדרין של דיינים והביא לפניהם את אחיו של ישו הקרוי המשיח, שמו יעקב, ואנשים אחרים וערך קטגוריה עליהם כאילו עברו חוק והסגירם לסקילה. אולם אלה שנחשבו כצדיקי העיר והמדקדקים בחוקים הצטערו על כך ושלחו בצנעה שליחים למלך וביקוש שיגזור על חנן שלא יעשה זאת בשום פנים , שכן לא נהג לפי שורת הדין גם קודם לכן.

סיפור של שנות ה-30-70 שנה לאחר הסיפור הקודם. יוספוס היה עד לסיפור הזה. מספר על חנן וכותב שחנן (שהוא מציין שהוא צדוקי) שחצן בצורה בלתי רגילה. יוספוס מספר שהכהן הגדול חנן בא להרוג את יעקב אחיו של ישו. הוא מוסיף ואומר שהמדקדקים בחוקים (שהם הפרושים) התנגדו לכך. חנן הוא נשיא הצדוקים וחשב שיש להרוג את יעקב אחי ישו, הפרושים סברו שלא ופנו לרומאים שלא יעשו זאת. סיפור של הוצאה להורג במשפט שנעשה בי-ם ע"י הסנהדרין (חנן הושיב סנהדרין בי-ם).

**5. מלחמת היהודים, ד, ה, ד:**

וכאשר נלאו האנשים לבטוח טבח לאין קץ עשו להם היתולים והקימו בית דין (דקסטריון) ומשפט. ובדרך הזה אמרו להמית את זכריה בן ברוך, אחד מאנשי השם. הוא הרגיז אותם בנדבר לבו, כי שנא כל תועבה ואהב את החופש. וגם היה עשיר ועל כן קוו לשני דברים למלא אוצרותיהם חמס וגם להיפטר מן האיש אשר בידו כוח להפילם. על כן הוציאו פקודה לאסוף שבעים איש מראשי העם אל בית המקדש ומסרו בידם – כמו בהצגה – את תפקיד השופטים.

נוגע למלחמה אחרונה לפני החורבן. מתאר את הקנאים (היהודים שמרדו ברומאים) בזמן המרד. הם הקימו בי"ד ואמרו להמית את זכריה כי הוא הרגיז אותם. יוסף בן מתתיהו לא אהב את הקנאים, והם ראו בו בוגד. הקנאים היו מכל מיני קב'-זה לא חפף לפרושים ולצדוקים-היו גם וגם ביניהם. התפיסה שאיחדה אותם היו פחות דתית ויותר פוליטית. הם הרגו את זכריה בן ברוך כי טענו שהיה משתף פעולה עם הרומאים, כי היה לו כוח פוליטי נגדם וכי היה עשיר. יוסף בן מתתיהו מתאר את המעשה הזה בצורה שלילית. עובדתית-אוספים 70 אנשים למקדש בי-ם ומוציאים את זכריה בן ברוך להורג-שוב אוספים סנהדרין בי-ם ע"מ להוציא להורג.

הטענה העיקרית של אלון היא שכל ההוצאות להורג היו בי-ם, ואיפה שלא כתוב איפה נעשה הדין על עבירה בדיני נפשות-ההנחה היא שזה נעשה בי-ם. לדעתו אין ב"ד של 23 דיינים. הוא אומר שבבתיה"ד בכל עיר דנו רק בממונות. כל הדוג' שהביא הן הוצאות להורג שבוצעו בי-ם.

**6. הברית החדשה - משפט ישו - מתי, כה, 57: (מקבילות: מרקוס, יד; לוקס, כב; יוחנן, יח)**

ותופשי ישוע הוליכו אותו אל קיפא הכהן הגדול אשר בביתו נקהלו הסופרים והזקנים ופטרוס הלך אחריו מרחוק עד לחצר הכהן הגדול ויבוא וישב עם המשרתים לראות איך ייפול דבר. וראשי הכהנים וכל **הסנהדרין** בקשו עדות שקר על ישוע להמיתו ולא מצאו. ואף כי עדי שקר רבים באו שם ואחרי כן ניגשו שנים ויענו כי זה אמר ידי רב לי להרוס את היכל האלהים ולבנותו בשלשת ימים. ויקם הכהן הגדול ויאמר אליו הלא תענה דבר מה זאת העידו בך אלה. וידום ישוע ויאמר אליו הכהן הגדול הנני משביעך באלהים חיים כי תגיד לנו אם אתה הוא המשיח בן האלהים. ויאמר אליו ישוע אתה אמרת, אכן אני מגיד לכם כי מעתה תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה ובא בענני השמים. אז יקרע הכהן הגדול את בגדיו לאמר מגדף הוא, מה לנו עוד לעדים הנה זה שמעתם גדופו מפיו. אמרו מה דעתכם: ויענו יאמרו משפט מוות לו.

**7. הברית החדשה, משפט סטפנוס, מעשי השליחים, ו, 12 ואילך:**

וסטפנוס איש מלא חסד וגבורה עשה אותות ומופתים בעיני העם… ויושיבו אנשים נגדו אשר העידוהו לאמר שמענו אותו מדבר דברי גידופים במשה ובאלהים. ויעוררו את העם ואת הזקנים ואת הסופרים ויקומו עליו ויתפשוהו ויביאוהו לפני הסנהדרין. ויושיבו עדי שקר ויעידוהו לאמור האיש הזה לא יחדל מדבר דברים אשר לא כן על המקום הקדוש הזה ועל התורה. כי שמענו אותו אומר ישוע הנוצרי הוא יהרוס את המקום הזה וימיר את החוקים אשר נתן לנו משה.

… ויוציאוהו אל מחוץ לעיר וירגמו אותו אבן.

גם סטפנוס וגם ישו וגם אחרים שנדונו, כל המשפטים נערכים במקדש בי-ם. מבחינה משפטית כל המעשים המתוארים והמיוחסים הם מעשים של דיני נפשות שנדונו בי-ם ע"י הסנהדרין. יש 10-15 מקרים שאנו יודעים על הוצאות להורג בימי בית 2, כולם נערכו בסנהדרין, וזה דורש הסבר.

מקורות מתוך ספרות חז"ל-מתוך המשנה והתוספתא:

ספרות חז"ל היא ספרות עשירה מאוד שהתהוותה לאורך תק' ארוכה. יש לנו מצד 1 את מועד העריכה של החיבורים השונים של הספרות, מצד 2 ברור שהמקורות האלה מכילים גם מסורות קדומות. יש קושי לתארך מסורות ספציפיות שנמצאות במקורות חז"ל, כן ניתן להגיד מתי נערכה המשנה, התלמוד וכו'. אך אם באים לתארך מקור ספציפי בתוך המשנה והתלמוד תמיד נמצאים בקושי-האם המקור הזה הוא מקור שנערך ע"י העורך האחרון של המשנה/התלמוד, או שזה מקור עתיק/מסורת עתיקה שהתגלגלה מימים עברו ורק נסגרה על-ידיו. ומאוד קשה להכריע בשא' זו, אין דרך 1 ברורה, יש כל מיני שיקולים שמרכיבים החלטה מהסוג הזה. דבר 1 שאפשר לעשות בתור התחלה-הבחנה בין הלכה ובין מעשה. כלומר הבחנה בין הלכה שעיקרה מסורת הלכתית, נורמטיבית לבין מסורת שהיא מתעדת לנו מעשה מסוים שהיה, עובדה מסוימת. מעשה שמתועד בתור עובדה, שהיה לפחות מתיימר להיות עדות על מעשה שהיה בזמן מסוים, אפשר לתאר את הדמויות, מקום וזמן וכו' כדי להבין יותר טוב מתי זה קרה. אין שום בטחון אף פעם שזה סיפור שהיה ולא סיפור שמישהו סיפר.

מצד 2 מסורת הלכתית מאוד ייתכן שהיא גם עתיקה, ובאמת אין פה דרך ברורה להכריע, ויש גישות שונות,. בסה"כ ניתן לומר שיש מכלול של שיקולים שיכול לכוון אותנו, אך אין מבחן ברור שיכול לתארך את המסורות. אך כאמור הבחנה כזו בין הלכה ובין מעשה היא חשובה, בין נורמה לבין עדות. כשאנו הולכים עם ההבחנה הזו אנו נמצא מתחים בין ההלכות המנוסחות לבין מעשים שהיו. לפעמים המעשים מראים שזה לא בדיוק לפי ההלכה.

עדויות של מעשים קונקרטיים של דיני נפשות (להבדיל מהמשנה פרק א שלא מדברת על משהו קונקרטי):

**8. משנה, סנהדרין ה, ב**

כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים ומה בין חקירות לבדיקות חקירות אחד אומר איני יודע עדותן בטלה בדיקות אחד אומר איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין עדותן קיימת אחד חקירות ואחד בדיקות בזמן שמכחישין זה את זה עדותן בטלה:

כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח-כדאי להרבות בבדיקות בדיני נפשות. יש הבדל בין חקירות ובדיקות. חקירות-חקירות של פרטים חיוניים שבלעדיהם עדות לא עומדת. בדיקות-הפרטים המשניים שעדות יכולה לעמוד בלעדיה, אך הם מסייעים לבסס, לאשש אותה, לגלות סתירות בין עדויות וכו'.

מעשה בן זכאי-יוחנן בן זכאי שהיה דיין בי-ם עוד בזמן הבית-זו 1 מהעדויות הבודדות שיש לנו על פעולתו בזמן הבית (רוב העדויות על זה אחרי חורבן הבית).

רב-אמוראים בבבל.

רבי-חכמי א"י/תנאים.

רבן-נשיא.

הלל ושמאי.

גדול מרב-רבי. גדול מרבי-רבן. גדול מרבן-שמ"ן.

התחילו את התארים מבן זכאי.

היה דין של דיני נפשות או רצח או ניאוף שנעשה מתחת לעץ תאנה, עדים העידו שזה קרה. יוחנן בן זכאי חקר אותם מה היה כיוון התאנה (מלמעלה ללמטה או הפוך), הוא חקר אותם לפרטי פרטים. דיני הנפשות ההלו נערכים בסנהדרין בי-ם. רבן יוחנן בן זכאי יושב בי-ם, הוא היה המשנה לראש הסנהדרין בסוף ימי בית 2. ולכן גם זו ידיעה שמוכיחה את דבריו של אלון.

**9. משנה מסכת סנהדרין פרק ז, ב**

אמר רבי אליעזר בן צדוק מעשה בבת כהן אחת שזינתה והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה אמרו לו מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי:

אלעזר בן צדוק-בת של כהן שזינתה עונשה שריפה. נואפת שאיננה בת כהן עונשה סקילה. קביעה זו של חכמים היא מעניינת. בין 4 המיתות של חכמים (סקילה, הרג, חנק, שריפה) אין תלייה. תלייה זו מיתה בפני עצמה-לפי פשוטו של מקרא יש מיתת תלייה, החכמים קבעו שאין כי אמרו שהתלייה היא אחרי ביצוע העונש (אחרי שנסקל המת נתלה על עץ). מה הבעיה בעדות זו? בשריפה הגוף צריך להישמר ורק צורבים אותו מבפנים, ולא בדרך שנעשתה בסיפור זה. עיצוב מיתות בי"ד נוצר כך כדי לא לפגוע בגופו של אדם. אדם הוא צלם אלוהים ולכן אסור לפגוע בגוף עצמו. כאן יש הבדל בין הלכה ובין מעשה-פרק שביעי במסכת סנהדרין-4 מיתות בי"ד. השריפה היא יציקת עופרת רותחת דרך הפה של הקורבן, כדי לא להשחית, אבל המשנה כנגד זה מביאה ראייה-מעשה שסותר את ההלכה. המעשה זה מה שאלעזר בן צדוק סיפר על בת כהן שזינתה. זה כנראה מעשה שהוא ראה והוא מעיד שנהגו בשריפה אחרת מההלכה של עופרת יצוקה. אמרו לו מפני שלא היה בי"ד בקיא באותה שעה-ביה"ד לא פעל לפי הדין כי הוא לא היה בקיא, כך חכמים אמרו. מעשה שמשנה את צורת ההמתה מהמסורת המקובלת. כמעט בכל המיתות אנו רואים שהמעשים היו בזמן הבית היו שונים מהאופן שבו החכמים מנסחים את ההלכה. ישנה טענה כי מעשה שריפת בת הכהן אירע בי-ם כי אלעזר בן צדוק ישב בי-ם.

**10. משנה, מסכת עדויות, פרק ו, משנה א**

רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים שממאנים את הקטנות ושמשיאין את האשה על פי עד אחד ושנסקל תרנגול בירושלים על שהרג את הנפש.

מסכת יוצאת דופן במשנה כי אינה עוסקת בדיני עדות, אלא בראיות של חכמים על הלכות קדומות. התכנסו חכמים ביבנה וכל חכם העיד על הלכה שהוא מכיר. היא היחידה שאיננה לפי נושאים אלא קובץ של עדויות. אישה שמת בעלה ויש עד 1 שמעיד שהוא מת (פעם היה צריך 2 עדים אך עקב ההגינות הורידו לעד 1). היה מעשה בי-ם שנסקל תרנגול על כך שהרג תינוק וסקלו אותו. היו דיני נפשות של תרנגולות בי-ם. הביאו את התרנגול לדין, 2 עדים העידו על כך, ולכן קבעו שהוא הולך לסקילה. כלומר אפילו דיני נפשות של חיות נעשו בירושלים.

**11. תוספתא מסכת סנהדרין, פרק ו**

אין אחד מן העדים נעשה זומם עד שיהו שניהם זוממין ואין לוקה עד שיהו שניהם לוקין ואין נהרג עד שיהו שניהם נהרגין ואין משלם עד שיהו שניהם משלמין. אמ' ר' יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם בשביל לעקור מליבן של ביתוסין שהיו אומרים עד שיהרג הנידון. אמר לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכתה דם נקי שהרי אמרה תורה "על פי שנים או על פי שלשה עדים יומת המת" מה עדים שנים אף זוממין שנים. באותה שעה קיבל עליו יהודה בן טבאי שלא יהא מורה הלכה אלא על פי שמעון בן שטח.

עד זומם-אדם מעיד עדות שקר באדם אחר וגורם למותו בגלל העדות. זו דרך אלגנטית להרוג-מארגנים עדות שקר, מפלילים אותו והוא מוצא להרוג.

ישנה אבחנה בסיסית בין עד שקר לעד זומם:

עד שקר-מעיד על מעשה שלא היה. עד זומם-עדותו מוזמת בטענה 'עימנו הייתם'. אפשר להפריך עדות ב-2 דרכים-הכחשה של עדות או הזמה.

הכחשת עדות-להביא עדות סותרת, למשל ראובן רצח את שמעון ובאים עדים אחרים ומספקים לו אליבי. הכחשה נוגעת לגופה של העדות. הכחשה יכולה להיות מאוד מגוונת. הכחשה של עדות לא אומרת שהעדים שיקרו במזיד, כי ייתכן שהעדים חשבו שהוא דקר אותו בסכין, ואילו הם ראו אגרוף. כשיש הכחשה של עדות, צריך לברר מי הדובר אמת, וגם אם מאמינים לעדות של עד ב', זה לא בהכרח ש-א' שיקר. הכחשה יכולה להפריך את העדות אך היא לא אומרת שום דבר לגבי העד.

הזמה-הפרכה של העדות דרך גופו של העד. כשבאים העדים המזימים ואומרים שהעד שמעיד לא היה הוא כלל במקום, הוא היה איתנו במקום אחר, "עמנו הייתם" במקום אחר. אם נאמין לעדים המזימים אנו יודעים שהם שקרנים-אי אפשר לתרץ זאת בזה מה שהוא ראה. כשיש הזמה של עדים, העד הזומם העליל בכוונה עלילות עבור העד שהעיד, אז זה כאילו העד שהעיד הוא שקרן. הזמה זה הפרכה של העדות לגופם של העדים-העדים היו במקום אחר, ולכן כשיש לנו הזמה ברור לנו שאם נקבל את העדות של המזימים-העד הזומם שיקר במכוון ולכן הדין שלו -מה שהוא זמם לעשות לחברו ייעשה לו. כלומר אם הוא העיד על מעשה שדינו קנס הוא ישלם קנס, ואם העיד בדיני נפשות ורצה לגרום לעונש מוות-הוא זה שיקבל עונש מוות. לפי ההלכה מאמינים תמיד לעד המזים.

המשנה באה ואומרת שאם באים להזים עדים צריך להזים את 2 העדים ולא 1, אם הוא מזים רק עד 1 אנו לא מקבלים את עדות ההזמה.

יהודה בן טבאי-1 מן החכמים שפעלו בזמן הבית ה-2, בסוף תק' החשמונאים, היה בן זוגו של שמעון בן שטח, פעלו בערך ב-100 לפנה"ס. רבי יהודה אומר שהוא נהג שלא לפי ההלכה הזו, אמר שהוא הרג עד זומם. שוב יש סיפור על מעשה שבניגוד להלכה. הוא אומר שהייתה מחלוקת בין הבייתוסים (סוג של צדוקים) לפרושים בנוגע לעד זומם. עד א' הוא זומם והעיד על ראובן שהעיד על שמעון. אם מגלים שעד א' זומם הורגים אותו. האם עד זומם שהורגים אותו על עדות השקר שלו-הורגים אותו רק כשהנאשם שהוא העיד כלפיו קיבל את העונש שלו, או גם אם גילו את השקר לפני-הוא יומת על הכוונה. האם הענישה שלו מותנית בכך שעדותו התקבלה והרגו אדם או שרק הורגים אותו על הכוונה (גילו שהוא כד זומם לפני שהעונש על העלילה התרחש). האם זו עבירת מעשה או תוצאה?

דעת הבייתוסים הייתה שהורגים אותו רק אם הנדון נהרג, ודעת הפרושים הייתה שהורגים אותו גם אם הנדון לא נהרג. יהודה בן טבאי מסביר שהוא הרג עד זומם גם כשהנידון לא נהרג-"אראה בנחמה...". הוא סבור שגם בלי שייהרג הנידון צריך להרוג את העד הזומם. אמר לו שמעון בן שטח חברו-אתה עשית דבר נורא, שפכת דם נקי בישראל כי העד הזומם שהרגת אסור להזינו בתור עד, צריך להרוג 2 עדים מזימים ביחד. באותה שעה קיבל עליו יהודה בן תבאי את מרותו של שמעון בן שטח. המעשה הזה כולו בא במשנה כדי לומר את ההלכה ש שאין העד נעשה זומם עד שיזימו אותו. כל המעשה הזה שיהודה בן תבאי היא עדות שמשקפת מעשה שהיה בי-ם, כי הוא פעל בי-ם.

גם העדויות יש בספרות חז"ל עצמה על דיני נפשות, הן תמיד על דיני נפשות שבוצעו בי-ם.

לסיכום דברי אלון, כל ההוצאות להורג שאנו יודעים עליהם בזמן בית 2 נעשו בי-ם ולעתים כתוב בפירוש שנעשו ע"יה סנהדרין או ע"י 70 אנשים. מכאן בא אלון למסקנה הבאה-דיני נפשות נידונו תמיד בביה"ד הגדול בי-ם. עדויות-פילון, הברית החדשה, חז"ל, יוסף בן מתתיהו ומגילות קומראן-אין לנו שום עדות בהם על הוצאה להורג מחוץ לי-ם.

מכאן המסקנה שבזמן הבית ה-2 דיני נפשות נידונו בביה"ד הגדול בי-ם. זה לא צריך להתמיה כי בימי הבית ה-2 י-ם הייתה הישוב היהודי המרכזי בא"י, היה מקדש 1 וכל עבודת ה' מתרכזת בו, כל מוקד החיים הדתיים והחברתיים הוא בי-ם, ומחוץ לי-ם יכולים להיות בתי דין מקומיים שידונו בדיני ממונות, אך לא בדיני נפשות. זה אומר משהו על תפיסת דיני נפשות-יוצא מכאן שדיני נפשות בזמן הבית התייחסו אליהם בחומרה רבה, לא התירו לבי"ד מקומי לבצע דיני נפשות, רצו שכל דיני הנפשות ירוכזו בי-ם ויבוצעו ע"י דיינים מומחים שישבו בי-ם.

יוצא לפי זה שמה שהמשנה מתארת שבתי"ד של 23 שאין להם סמכות לדון בדיני נפשות הם היו בכל עיר, גדליהו אומר על כך שזוהי הלכה עיונית, פירושו של דבר הלכה תיאורטית שמוצאה בבית המדרש של חכמים אחרי החורבן, היא משקפת את הנורמה שחכמים ניסחו וקבעו אבל היא איננה משקפת איזושהי מציאות היסטורית.

יוסף בן מתתיהו התמנה להיות מפקד הגליל. הוא מספר על עצמו שכאשר הוא הגיע לגליל, אז הוא רצה לשלוט וייסד בגליל מועצה של 70 חכמים, דבר שלא היה עד זמנו. הוא אומר שעשה זאת כדי שיהיו לו את כל הסמכויות שהיו לביה"ד בי-ם. הכוונה שלו מצד 1 יכולה לתמוך בכך שיש מישהו שרוצה לייסד בי"ד מחוץ לי-ם, מצד 2 הוא מייסד בי"ד של 70 ולא פחות.

הדעה המנוגדת לאלון-פרופ' אורבך-אורבך מניח כעניין של הנחה, גישתו היא שההלכות המצויות במשנה הן קדומות. בניגוד למגמה של חוקרים שאומרים שהלכות שהם רואים במשנה הם מייחסים אותם לזמן החתימה מברירת מחדל, אלא אם מראים שהן קדומות, נטייתו של אורבך היא הפוכה. הלכות שהוא מוצא במשנה הן קדומות, אלא אם כן יראו לו אחרת. יש לו הלכה שהמשנה משקפת מסורות קדומות. יש לו טענה ספציפית שקשורה למיתות בית דין-טוען שכל הבדלי המחלוקות לגבי צורות ההמתה, הוא אומר שכל הדברים האלה מלמדים שהדברים האלה היו מציאות. קשה להניח שריכוזם של כל דיני נפשות בידי בי"ד של 71 דיינים היה מאפשר הבדלים ניכרים מסוג זה. העובדה שיש לנו מחלוקות לגבי צורת ההמתה בדיני נפשות-הן צמחו ממנהגים שונים, כלומר מביזור דיני הנפשות.

א.נטייה ראשונית להניח שהלכות במשנה הן מסורות קדומות.

ב.המחלוקות בדיני נפשות צריך להניח שהם משקפים מנהגים שונים, כי אם הם היו מרוכזים במקום 1, בביה"ד בי-ם, היינו מקבלים הלכה אחידה ולכן צריך להניח שהיו בתי דין בעלי סמכות לדיני נפשות בכל הארץ.

מצד 2 הוא קרא את אלון ואומר שהוא משכנע, ואמר שאין לו אף מקור שמתעד בתי"ד של 23.מכאן בא אורבך להשערה שצריך להקדים את קיומם של בתי"ד של 23 לפני התק' הרומית, לפני שיבת ציון, בתק' הפרסית. בתק' עזרא ונחמיה יסדו את בתיה"ד הללו. בתק' ההלניסטית זה קיבל חיזוק. המקורות שלו הם כולם נסיבתיים. הקונספט שם מתאים לבתי"ד מקומיים. אורבך מסביר לנו למה יכול להיות שזה בתק' הפרסית וההלניסטית, אך לא מוצאים בדל של הוכחה 1 לקיומו של בי"ד 23 או אזכור שלו בין בתק' הרומית, הפרסית או ההלניסטית.

אורבך רצה מאוד להניח שההלכה של המשנה הייתה הלכה ריאלית והיסטורית שנהגה בימי הבית ה-2, אך עם כל הרצון הטוב הוא לא מצליח לספק הוכחה 1.

אלון אומר שההלכה של בי"ד של 23 מתחילה ממשהו אחר, היא לא מתחילה מבי"ד נפרד של 23, אלא ממס' דיינים של 23 שיושב בתוך ביה"ד הגדול. כשכתוב במשנה ד' דיני נפשות ב-23 אין הכרח לומר שזה היה מספר הדיינים שצריכים לדון דיני נפשות מתוך ביה"ד הגדול, אין הכרח שמדובר בבי"ד שהיה בכל מקום, אלא יכול להיות ש-23 זה מס' מינימלי של דיינים שחייבים להיות כששופטים דיני נפשות בסנהדרין בי-ם. כשהוא דן דיני נפשות הוא דן ב-23, כלומר ההלכה של 23 כבי"ד נפרד התחילה מאוחר יותר. ההוכחה של אלון לטענה זו: "אין פחות מ-23, 70 מקסימלי".

המספר 23 מתחיל ממס' מינימום של ביה"ד של ה-71. ולכן הוא מציע שהכוונה היא ביה"ד הגדול בהרכב 23.

ההלכה של 23 כבי"ד נפרד בכל עיר ועיר התחילה מאוחר יותר בדור תלמידי עקיבא שפעלו לאחר מרד בר כוכבא. אלון מתאר לנו את התפתחות ההלכה הזו. זו הלכה שמתחילה מהלכות הסנהדרין בי-ם-הוא יושב בהרכבים שונים. יוצא שהמשנה לא מדברת על בתי"ד, אלא על הרכבים בתוך ביה"ד הגדול. זה נכון לגבי קידוש החודש ועיבור השנה-זה נעשה ע"י ביה"ד הגדול בי-ם וזה הרכב מיוחד לענייני קידוש החודש (3 דיינים), ונכון לגבי דיני נפשות-בידי הרכב של 23. מאוחר יותר נקבעה כהלכה ע"י דור תלמידי עקיבא כי ביה"ד שגן דיני נפשות לא חייב להיות ביה"ד בי-ם, אלא כל בי"ד בעיר גדול ומונה 23 דיינים. זוהי הלכה עיונית תאורטית ולא מציאות שנהגה. החכמים מפתחים את הרעיון התיאורטי של בתיה"ד בהרכבים הללו.

לסיכום, בימי בית 2 אין ערכאה של בתי דין של 23, יש בתי דין של 3 שדנים בדיני ממונות. יוספוס גם כן תיאר 2 ערכאות. כלומר בתיה"ד של 23 לא היו ערכאה נפרדת. חכמים קבעו בשלב ה-1 בהלכה ביחס לסנהדרין עצמה שכשאשר דנים בדיני נפשות חייבים להיות לפחות 23 דיינים, לאחר מכן נקבעה הלכה עיונית תיאורטית שיהיו בתי דין בכל עיר של 23, שיהיו מוסמכים לדון בדיני נפשות.

**שיעור 3**

הסנהדרין נחשבת בספרות חז"ל למוסד המשפטי ההלכתי והשלטוני העליון שהיה בימי הבית ה-2. המרכזיות של הסנהדרין עולה מן התיאור של המשנה, והמרכזיות שלה היא גדולה מאוד במסורת, הרמב"ם קורא לכך-עמוד התורה שבע"פ. בראייתם של חז"ל הסנהדרין היא מוסד ששייך לעבר, כלומר הסנהדרין שייכת לתק' הבית ה-2, היא בטלה לאחריו. יש תחליפים אח"כ אבל הסנהדרין, המוסד בשם הזה עם כל סמכויותיו ומעמדו היה קיים בזמן חורבן הבית, לכן חז"ל מדברים על הסנהדרין בלשון עבר, ראינו זאת בפרק א' במשנה סנהדרין "סנהדרין גדולה הייתה של 71". רבי טרפון ורבי עקיבא אמרו-"אילו היינו יושבים בסנהדרין לא היה נהרג בה אדם מעולם"-אומרים שאם היא הייתה קיימת מן הסתם היינו יושבים בה . העובדה היא שאין מוסד כזה, מדובר בשורה של מקומות על ביטול הסנהדרין, ביטול דיני נפשות. בתי"ד של חכמים החליפו את הסנהדרין,, אך בראיית ספרות חז"ל, המשנה, התוספתא והמדרשים-הסנהדרין היא מוסד ששייך לעבר, הם לא מכירים אותו ריאלית אלא כמושג.

יש 2 אפשרויות: או שהם מתארים היסטורית את מה שהיה, או שהם בונים מושג הלכתי אידיאלי של סנהדרין, הם לא מתארים מוסד קיים.

מהו המוסד הזה ומדוע הוא חשוב? הוא חשוב כי הוא נושא את הסמכויות המובהקות של חכמים לפרש את התורה, להכריע, זכויות של תושב"ע, כל הסמכויות נאצלות ממנו והן מעוגנות בו, יש לו חשיבות רבה בתיאוריה של ההלכה.

הסנהדרין חשובה בכלל בתולדות התרבות המערבית כי זה המוסד שהעמיד לדין את ישו. כל נוצרי שמתעניין במשפט ישו, התעניין גם בסנהדרין. מבחינה יהודית מסורתית פנימית העניין אינו היסטורי, אלא התעניינו מבחינה הלכתית-מה המוסד הזה ומה סמכויותיו והמשנה מקדישה לכך מסכת שלמה-מסכת סנהדרין, ועוד מסכתות נוספות כמו הוריות. אם מתארים את מע' המשפט של ימי הבית ה-2 צריך לדבר על הסנהדרין.

בספרות חז"ל יש למוסד הזה מס' שמות, השם המרכזי-סנהדרין, יש עוד שמות-בי"ד של 71/בי"ד שבלשכת הגזית ועוד. אפשר לקרוא בספרות חז"ל ולתת תמונה די מפורטת ודי קוהרנטית של המוסד הזה, אך כשאנו עוסקים בימי הבית ה-2 יש לנו מקורות אחרים שהמתארים משהו אחר.

השם סנהדרין הוא שם יווני שפירושו לשבת יחד, ובמקורות היוונים המונח סנהדרין מהמאה ה-4 לפנה"ס באתונה הקלאסית מתאר מועצה שלטונית ושיפוטית. במקורות היוונים יש 2 מושגים אחרים שהם לידו אך הם משהו אחר:

**גירוסיה-מועצת זקנים**- המונח שבו כינו את מועצת הזקנים של היהודים שעמדה לצד הכהן הגדול בא"י לאורך כל התק' ההלניסטית.

**דיקסטריון-בימ"ש**-מופיע לעתים רק כמדברים על בימ"ש.

המונח גירוסיה הוא המונח סנהדרין מופיע רק לאחר הכיבוש הרומי, הרומאים הכניסו אותו לארץ.

**המונח והמושג סנהדרין בימי הבית ה-2**

המקור המרכזי המתאר את ההיסטוריה של הבית השני הוא יוסף בן מתתיהו.

השא' המרכזיות בדיון:

1.מה טיבו של המוסד הזה ומהן סמכויותיו, יש פה מס' אפשרויות:

א.יש אפשרות שאנו מדברים על מוסד שלטוני, המוסד העליון שמנהל את היישוב היהודי בא"י, בדומה לגירוסיה שיחד עם הכהן הגדול עמדה בראש הקהילה היהודית לאורך כל ימי הבית ה-2, הסנהדרין יכול להיות המשך לגירוסיה.

ב.מדובר על מוסד שיפוטי-מוסד שדן בשא' משפטיות ובסכסוכים.

ג.מוסד הלכתי-עוסק בשאלות הלכתיות כמו על המקדש, שאלות שקשורות לדת ולהלכה.

מכל תפקידים אלה אולי נגזרות סמכויות אחרות, באופן תיאורטי אולי הוא ממלא את כל התפקידים יחד.

2.האם זה מוסד קבוע שיושב למשל במקדש או שזהו מוסד אד הוק שמוזמן כל פעם בכל צורך ע"י מישהו?

3.מה הרכבו האנושי/חברתי של המוסד הזה ומי עומד בראשו? אנו יודעים שימי הבית ה-2 הקהילה היהודית בא"י הייתה מפולגת על רקע דתי בין זרמים שונים-צדוקים, פרושים, איסיים. מי מהם ישב בסנהדרין? כולם או רק קב' 1? מבחינה מעמדית-יש חכמים, כוהנים, יש אריסטוקרטיה (עשירים בעלי ייחוס ומעמד). הדברים יכולים להיות מוצלבים יש כוהנים חכמים, יש אריסטוקרטיה ששייכת לצדוקים או לפרושים, כלומר יש ערבוב בין הקבוצות. מי היה בסנהדרין? מי עמד בראשה? מקורות שונים נותנים תשובה שונה לשאלות הללו - הברית החדשה, יוסף בן מתתיהו, מקורות חז"ל.

**יוסף בן מתתיהו**

הפעם ה-1 שהמונח הזה מוזכר בתולדות א"י-ספרו של יוסף בן מתתיהו-קדמוניות היהודים ספר י"ד. יוסף בן מתתיהו קיבל מלגה וישב לרשום היסטוריה של התק'. הספר ה-1 שהוא כתב-מלחמת היהודים, מתאר את החורבן. אח"כ הוא כתב את הספר קדמוניות היהודים שמתאר את תולדות ישראל מאברהם אבינו עד לתק' החשמונאית (הורדוס המלך), עד איפה שיתחיל הספר מלחמות היהודים. אח"כ כתב אוטוביוגרפיה-"חיי יוסף"-מתאר את תולדות חייו ובעיקר את קורותיו בזמן המלחמה. הספר ה-4-"נגד אפיון"-יש אנטישמיות באותה תק', אפיון כותב כתב הגנה ליהודים נ' אנטישמיות.

אפשר לראות ביוסף בן מתתיהו מצד 1 בוגד, כי הוא ערק לרומאים ושיתף עמם פעולה, ומצד 2 הוא ביקש לשמור על זהותו היהודית כפי שהוא מבין אותה והמשיך לכתוב גם את תולדות העם היהודי ועל האנטישמיות, הוא לא התבולל והציג את היהדות בספריו. הוא היסטוריון חשוב באותה תק', וצריך לקחת בחשבון את הנטיות הפוליטיות שלו.

**3. קדמוניות היהודים, יד, 91:**

הוא (גביניוס) הושיב חמש **סנהדריות** וחילק את העם לחלקים שונים. והם היו אזרחים בירושלים, אלה באדורים, ואלה בחמתא, הרביעים ביריחו והחמישים בציפורי שבגליל. וכן הוסר מעליהם ממשל השליטים וחיו תחת שלטון היקירים.

**4. מלחמת היהודים, א, ח, ה:**

ואחרי כן השיב גביניוס את הורקנוס אל ירושלים ונתן עליו את משמרת בית המקדש ואת יתר עסקי השלטון מסר לטובי העם (אריסטוקרטיה). הוא חלק את כל העם לחמישה **בתי דינים** (סינודים; נו"א: סנהדריות). … והיהודים שמחו כי נפרדו משלטון היחיד ומהיום והלאה ינהלו אותם טובי אחיהם.

ב-63 לפנה"ס נכבשת ישראל ע"י פומפיוס. באותו זמן הייתה מלחמה בין 2 אחים חשמונאים יהודים אורקינוס ואריסטבולוס. פומפינוס ממנה את הורקינוס לכהן הגדול והוא שולט עשרות שנים. כעבור כעשור שנים המפקד הצבאי שבאיזור בשם גביוניוס עושה איזושהי רפורמה שלטונית ומחלק את הארץ למחוזות. יוספוס מתאר חלוקה של הארץ ל-5 מחוזות: י-ם, אדורים, יריחו, ציפורי וחמתא. בערי המחוז האלה הוא מושיב סנהדריות, כאן נכנס לראשונה המושג סנהדרין לא"י. יוספוס מציין לשבח את הרומאים שלמרות שהיה שלטון צבאי הקימו שלטון עצמאי ליהודים באמצעות היקירים (=העשירים).

אנו יכולים ללמוד כאן שהמונח סנהדרין נכנס לארץ ע"י הרומאים שהקימו מועצות שלטוניות שבהן ישבה האריסטוקרטיה היהודית, זו הפעם ה-1 שמוזכרת הסנהדרין בהקשר של המועצות המקומיות. מכאן ואילך הסנהדרין ישמש את יוספוס בעיקר כשם למוסד המרכזי שנמצא בי-ם. בראייה יהודית בוודאי י-ם היא לא כמו המחוזות האחרים.

**5. קדה"י, יד 165 ואילך:**

ראשי היהודים היו שרויים בפחד בראותם את הורדוס בעל הזרוע והנועז ותאב השלטון והם באו אל הורקנוס ועתה קטרגו בגלוי על אנטיפטרוס: … שהרי הורדוס בנו הרג את חזקיה ורבים אחרים ועבר על חוקנו האוסר להרוג אדם אלא אם כן נדון לכך קודם על ידי **הסנהדרין**… מלבד זה עוררו את כעסו (של הורקנוס) גם אמותיהם של הרוגי הורדוס שכן היו אלו מתחננות בכל יום אל המלך ואל העם במקדש שיועמד הורדוס בדין לפני **הסנהדרין**.

הורדוס חיסל את המורדים בגליל, באו אליו בטענות על שהרג את חזקיה שלא נידון קודם בסנהדרין. אמהות ההרוגים הפגינו כל יום במקדש על שהורדוס הוציא להורג מורדים ללא משפט. הלחץ עזר ומביאים את הורדוס לדין בי-ם. ברור שכאן הסנהדרין היא הסנהדרין בי-ם, וברור שהסמכות העיקרית שלה בטקסט הזה היא סמכות שיפוטית לדון דיני נפשות. כאן הסנהדרין מתבלטת, כמוסד שיפוטי שיושב במקדש ודן דיני נפשות. במובן הזה הוא נזכר בעוד מקומות (קטע מס' 6-הסיפור של משפט יעקב אחי ישו).

**6. קדה"י, כ, 199:**

וחנן הצעיר שאמרנו עליו שקיבל את הכהונה הגדולה, היה שחצן ברוחו ועז פנים במידה שאינה מצויה ונמנה על כת הצדוקים שהם מחמירים במשפט מכל היהודים, כפי שכבר סיפרנו. ומפני שחנן היה כזה חשב שזו שעת כושר לו… והושיב **סנהדרין** של דיינים והביא לפניהם את אחיו של ישו הקרוי המשיח, שמו יעקב, ואנשים אחרים וערך קטגוריה עליהם כאילו עברו חוק והסגירם לסקילה. אולם אלה שנחשבו כצדיקי העיר והמדקדקים בחוקים הצטערו על כך ושלחו בצנעה שליחים למלך וביקוש שיגזור על חנן שלא יעשה זאת בשום פנים , שכן לא נהג לפי שורת הדין גם קודם לכן.

ראינו שחנן הכהן הגדול שהיה שחצן ועז פנים שייך לצדוקים, וכתוב שהוא הושיב סנהדרין של דיינים והביא לפניהם את יעקב אחי ישו ואנשים אחרים, הסגיר אותם והם נשפטו סקילה, אך אלה שנחשבו לצדיקי העיר והמדקדקים בחוקים שהם הפרושים הצטערו על כך וביקשו חנינה בפני המלך הרומאי. הסנהדרין בטקסט הזה היא שוב מוסד שיפוטי שדן דיני נפשות, זה אירוע בשנת 62 לספירה, 30 שנה לאחר שישו הוצא להורג, אחרי ישו יש קהילה נוצרית שהם נרדפים ע"י היהודים ובעיקר ע"י הרומאים. כאן רוצים לשפוט את אחי ישו ובשביל זה מכנסים סנהדרין. 2 נק' חשובות בטקסט זה:

א.מי יושב בדין? הצדוקים והפרושים והכהן הגדול בראש. נראה שהצדוקים יותר דומיננטיים כי הכהן הגדול הוא צדוקי והוא מכנס את הסנהדרין ויושב בראשה לשם משפט יעקב אחי ישו. העובדה שמעידה על מיעוטם של הפרושים בסנהדרין היא הפעלת הלחץ הפוליטי מחוץ לסנהדרין, דרך הרומאים, על הצדוקים שהנהיגו את המועצה.

ב.נוצרה מחלוקת-הצדוקים היו בעד להוציאו להורג, והפרושים התנגדו לכך. הפרושים פעלו לשלוח למלך ולא פעלו במסגרת הסנהדרין, הם היו מיעוט והם חששו שיפסידו בהצבעה ולכן הפעילו לחצים פוליטיים מחוץ לסנהדרין, דרך השלטון הרומי, כדי שימנע זאת. הסיבות למחלוקת:

א.הצדוקים שנאו את הנוצרים יותר מאשר הפרושים. 1 הדברים שהרגיזו במיוחד אצל ישו היה עמדתו של ישו נ' המקדש, המחאה שלו בשליטי המקדש המושחתים לדידו, ולכן אולי הצדוקים פיתחו שנאה גדולה יותר נ' הנוצרים, כי הצדוקים היו כוהנים במקדש.

ב.היד של הצדוקים הייתה קלה יותר על ההדק, הפרושים הסתייגו מדיני נפשות ונגד הוצאה להורג, והיו יותר זהירים על אף שהם גם שנאו את הנוצרים.

**7. קדה"י, כ, 216:**

ואלה מהלווים – זה שבט של משוררים – פיתו את המלך (אגריפס) שיושיב **סנהדרין** ויתן להם רשות ללבוש בגד בד בדומה לכוהנים. הם טענו שיאה לימי מלכותו שייעשה בהם מעשה חידוש שבזכותו ייזכר. דרישתם זו נתמלאה, שכן הרשה המלך למשוררים על דעתם של אלה שהתכנסו לסנהדרין לפשוט את בגדם הקודם וללבוש את בגד הבד שרצו בו.

הייתה תקופה קצרה שהיה מלך בישראל - אגריפס שמונה ע"י הרומאים להיות מלך לתקופה מסוימת, קרוב משפחתו של הורדוס. יוספוס מתאר סיטואציה בה הלווים מתרים באגריפס המלך, הלווים אומרים שהם גם רוצים בגדים כמו של הכהנים, שכולם ירכשו להם כבוד, הלווים אומרים שהם לא נחותים מהם. הם טענו שיאה למלך לעשות דבר שכזה כדי שיזכרו אותו. הם רוצים לכנס סנהדרין לשם כך, הסנהדרין מוסמכת להוציא הוראה הלכתית, אגריפס לא היה יכול לתת את ההוראה לבד והיה צריך תוקף של הסנהדרין. אגריפס אכן עשה זאת, והלווים לבשו את בגדי הכוהנים כמותם. כאן מצטייר לנו **תפקיד הלכתי** שהסנהדרין מילא גם כן.

ב-2 הטקסטים לעיל הרושם שמצטייר הוא שהסנהדרין הוא לא מוסד ממש קבוע, אך מצד 2 ייתכן ופשוט יש מעמד רחב של אנשים ומתוכו מכנסים.

עד כאן אנו רואים אצל יוספוס-מי שהכניס את המוסד הזה היו הרומאים, ואח"כ אנו רואים שעשה זאת המלך.

מעניין להשוות זאת לקטע שמדבר על בהמ"ק במקור מס' 1:

**1. קדמוניות היהודים, ד, 218-214:**

בכל עיר ישלטו שבעה אנשים שהליכותיהם היו עוד מקודם הליכות של חסידות והתלהבות לצדק. לכל שלטון יינתנו שני אנשים שמשים משבט לוי. …

ואם יהיו השופטים סבורים שאין בידיהם לחוות דעה בעניין שהובא לפניהם – ורבים הם עניינים כאלה בחיי הבריות – עליהם לשלוח את דין התורה לעיר הקודש (ירושלים) והכוהן הגדול והנביא ומועצת הזקנים **(גירוסיה)** יתכנסו ויפסקו את פסק דינם.

מתואר מצב שבו כאשר שופטים בערים השונים בארץ, לא יודעים לפתור את השאלה המשפטית שהונחה בפניהם, הם ישלחו את השאלה לירושלים וידונו בה הכהן הגדול וה"גירוסיה", מועצת הזקנים. כאן יוספוס משתמש במונח הגירוסיה, יכול להיות שהוא חשב שלסנהדרין יש תפקיד דומה. הסנהדרין ברוב בפעמים קשורה לעניינים שיפוטיים, וכאן מדובר על שאלות הלכתיות ולכן זה מעניין. גם במקומות שלא מצוין המונח סנהדרין, ונאמר ביה"ד של 71 וכו' מובן שהכוונה היא לסנהדרין.

**2. מלחמת היהודים, ב, כ, ה:**

ויוסף אחרי בואו אל ארץ הגליל ביקש למצוא חן בעיני כל יושבי הארץ בדעתו כי בדבר הזה יצליח לעשות טובה רבה, גם אם ישגה ביתר הדברים. הוא ראה כי ימשוך אליו את לב טובי הארץ (=אריסטוקרטיה) בתתו להם חלק בשלטון ואת לב כל העם בשימו עליו אנשים ידועים ונבונים מילידי הארץ, על כן בחר לו שבעים אנשים חכמים מזקני העם ושם אותם למושלים בכל ארץ הגליל. ובכל עיר ועיר שם שבעה שופטים להביא אליהם כל דבר ריב קטן, אולם את הדבר הקשה ואת דיני הנפשות צוה לשלוח אליו ואל שבעים הזקנים אשר עמו.

יוספוס מספר על הגעתו לגליל בתור שליט חדש, מספר על עצמו בגוף 3. הוא הבין שאם שונאים אותך מתנפלים עליך על כל טעות קטנה, ולכן הבין שהכי חשוב זה שיאהבו אותו.

הוא לא רצה להשליט משטר צבאי, הוא ממנה את האריסטוקרטיה המקומית שיסייעו לו, הוא לקח 70 חכמים מזקני העיר ושם אותם למושלים. הוא הקים סנהדרין בגליל של 70 איש. בכל עיר יהיו 7 אנשים נציגים , ובדיני נפשות ידונו המועצה של 70 איש. עד אז לא הייתה סנהדרין בגליל ובכלל לא חשבו שצריך, אך יוספוס אמר שלא על כל דבר צריך ללכת לי-ם אלא שישלחו אליו והוא ידון גם בדיני נפשות וזה המקום היחיד שבו דובר על דיני נפשות מחוץ לי-ם (ד"א לא נאמר אם זה בוצע בפועל) וגם בו יש 70 אנשים, כלומר, במילים אחרות יוספוס רצה להקים סנהדרין בגליל. זה מחדד את מעמד הסנהדרין:

א.כגוף שיפוטי שנועד לדון בדיני נפשות

ב.כגוף שיפוטי עליון שדן שבשאלות משפטיות קשות שלא נפתרו בערכאות הנמוכות

ג.סמכות להחליט החלטות שנוגעות למקדש.

זה הסנהדרין בימי בית 2 כפי שיוספוס מתאר.

מה טיבה של הסנהדרין? היא בראש ובראשונה מועצה שיפוטית, אך בנוסף היא כנראה עוסקת בשא' הלכתיות או בשא' שנוגעות למקדש. האם היא מוסד של קבע או מוסד אד הוק? קשה לקבוע. הרושם שיותר קרוב אצל יוספוס הוא שזה אד הוק, זאת מסיקים בהקמת הסנהדרין הנוסף בגליל. אך זה לא ברור לגמרי, אך גם האפשרות שמדובר במוסד קבע אפשרית.

העובדה שהוקם בי"ד בגליל מחזקת את העובדה שמדובר במוסד אד הוק, מכיוון שאם מדובר ב-70 אנשים קבועים כנראה שהם יחידי סגולה ולכן לא היה ניתן להעתיק את המוסד הזה, אך אם יוספוס חשב שניתן להעתיק זה כנראה מהסיבה שמדובר באסופה של אנשים בי-ם שמתוכם בוחרים בכל פעם את ה-70 ולכן הם אינן מיוחדים וניתן להעתיק את המודל הזה לגליל . תימוכין נוספים לכך נמצא בסיפור של משפט זכריה בן ברוך שם הקימו הכוהנים מועצה של 70. כשהסנהדרין מכונסת בצורה ספציפית ופוליטיקאי מסוים דואג לכך, זה מחזק את העובדה שלא מדובר במוסד קבוע, והמכנס יכול לשלוט בהרכב.

אצל יוספוס מבחינת הרכב הסנהדרין-ברור הרכבה מגוון, יש צדוקים ויש פרושים, חכמים ולא חכמים. מי שעמד בראשה-הכהן הגדול. כשאין מלך-לכהן הגדול יש תפקיד דתי ותפקיד שלטוני (כמו מלך). ברור שהכהן הגדול מכנס את הסנהדרין, אז סביר להניח שמי שמכנס הוא מי שעומד בראש הסנהדרין, אך לא בטוח. לא ברור אם הכהן הגדול הוא גם העומד בראש או רק המכנס. לא ברור מי ישב בראש הסנהדרין במועצה שכינס המלך אגריפס.

**הברית החדשה**

מורכבת מקב' ספרים, שאפשר לחלקה בגדול בעיקר ל-2:

**1.האוונגליונים/ספרי הבשורה**-מספרים על קורות ישו. יש 4 ספרי בשורה שנמצאים בתוך הברית החדשה: מתי, מרקוס, לוקס, יוחנן. הם מתארים את קורות ישו מלידתו ועד צליבתו. ישו נולד פחות או יותר בשנת 4 לפנה"ס. הוא נצלב בשנת 30 לספירה. מבחינים בין 3 הראשונים לבין יוחנן-ה-3 הראשונים נקראים סינופטים כי הם מקבילים, מספרים על אותו דבר. כולם נכתבו לאחר חורבן הבית, לאחר שנת 70.

מעשי השליחים-זהו חלק ב' של האוונגליון של לוקס. הוא חילק את בשורתו ל-2: תולדות ישו ותולדות הקהילה הנוצרית בירושלים, מישו ועד סוף ימיו.

העורך של הברית החדשה בחר 4 ספרים שייכנסו לברית החדשה, היו ספרי בשורה נוספים שלא נכנסו לברית החדשה. יש אוונגליונים גנוזים שמתגלים.

**2.איגרות פאולוס**-לישו היו מס' תלמידים. היו 12 שליחים, 1 מתלמידיו המובהקים היה פטרוס (יש כנסייה בותיקן על שמו, והאפיפיור נחשב כמי שיושב על כיסא פטרוס). לפטרוס קראו בעברית שמעון, ובארמית-כייפא. אך פטרוס לא היה מי שעיצב את הנצרות, אלא פאולוס, שמו העברי היה שאול. פאולוס לא היה תלמיד של ישו, הוא הגיע לנצרות אחרי מותו של ישו. מי שעשה את הנצרות למי שהיא הוא פאולוס. במעשי השליחים ניתן בין השאר ללמוד על תולדותיהם של פאולוס ופטרוס שכנראה היו קצת יריבים. פאולוס היה ממשיכו של ישו, היה המייסד של הנצרות. הוא זה שהפך אותה למה שהיא, בעיקר ב-2 מובנים מרכזיים:

א.ישו היה יהודי ותורתו הייתה מכוונת ליהודים בלבד שהאמינו בו כמשיח.

ב.ישו לא רצה לבטל אף 1 ממצוות התורה, הוא אמר זאת בדרשה על ההר "הריני אומר לכם לא באתי לבטל אפילו יוד אחת מכל התורה הזו". פאולוס לעומתו עשה מהפכה גדולה והוא פנה אל הלא יהודים והפיץ את בשורת האמונה בישו. יתרה מכך הוא אמר שהתורה לא דורשת את קיום המצוות המעשיות אלא את האמונה. זה קשור אצלו לדיכוטומיה מאוד מרכזית בין הבשר והרוח, בין הפיזי לנשמה.

המצוות המעשיות קשורות לבשר (ברית מילה, כשרות וכו') ואילו אמונה מכוונת לרוח. זה קשור לעוד דבר-יהודים ולא יהודים- יהודים הם יהודים בבשר, והלא יהודים (הנוצרים) הם יהודים ברוח.

הוא מפיץ אגרות ביוונית לכל תושבי המזה"ת, והוא כותב אגרות אל הרומים ואל הקורינתיים, ואל הגלנטיים, ואל העברים ועוד. האגרות נכתבו לפני האוונגליונים, פאולוס חי בשנות ה-50-60 לספירה.

מכיוון שאנו עוסקים במשפט ישו האוונגליונים מעניינים אותנו יותר.

איך הסנהדרין נראית בברית החדשה?

**1. משפט ישו - מתי, כה, 57:**

ותופשי ישוע הוליכו אותו אל קיפא הכהן הגדול אשר בביתו נקהלו הסופרים והזקנים ופטרוס הלך אחריו מרחוק עד לחצר הכהן הגדול ויבוא וישב עם המשרתים לראות איך ייפול דבר. וראשי הכהנים וכל **הסנהדרין** בקשו עדות שקר על ישוע להמיתו ולא מצאו. ואף כי עדי שקר רבים באו שם ואחרי כן ניגשו שנים ויענו כי זה אמר ידי רב לי להרוס את היכל האלהים ולבנותו בשלשת ימים. ויקם הכהן הגדול ויאמר אליו הלא תענה דבר מה זאת העידו בך אלה. וידום ישוע ויאמר אליו הכהן הגדול הנני משביעך באלהים חיים כי תגיד לנו אם אתה הוא המשיח בן האלהים. ויאמר אליו ישוע אתה אמרת, אכן אני מגיד לכם כי מעתה תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה ובא בענני השמים. אז יקרע הכהן הגדול את בגדיו לאמר מגדף הוא, מה לנו עוד לעדים הנה זה שמעתם גדופו מפיו. אמרו מה דעתכם: ויענו יאמרו משפט מוות לו.

ברור שהסנהדרין במשפט ישו משמשת כמוסד שיפוטי שדן בדיני נפשות, ובא לדון את ישו. מי שיושב בראש הסנהדרין הוא הכהן הגדול. מי שיושב בסנהדרין-סופרים (=חכמים) וזקנים (=אריסטוקרטים) (כנראה כל מיני אריסטוקרטים, לאו דווקא חכמים, אין רמז אם הם היו פרושים או צדוקים). גם כאן הסנהדרין מוסד מגוון, בראשו הכהן הגדול, והוא דן בדיני נפשות.

**2. משפט פטרוס והשליחים - מעשי השליחים, ד, 5 ואילך:**

ויהי ממחרת ויקהלו השרים הזקנים והסופרים בירושלים וחנן הכהן הגדול וקיפה ויוחנן ואלכסנדרוס וכל אשר למשפחת בית הכהן הגדול ויעמידו אותם בתווך וישאלום לאמור בכוח מי או בשם מי עשיתם כזאת… ויצוו אותם לצאת אל מחוץ **לסנהדרין** ויועצו ביניהם. ויאמרו מה נעשה לאנשים האלה כי מופת ברור נעשה על ידיהם… והם הוסיפו לגעור בהם וישלחום בלי מצוא ידים לענישם.

יש פה משפט של פטרוס בסנהדרין.

**3. מעשי השליחים, ה, 17 ואילך:**

ויקם הכהן הגדול וכל הנלוים עליו והם מעדת הצדוקים וימלאו קנאה. וישלחו את ידיהם בשליחים ויתנום במשמר הקהל. … ויביאו אותם ויעמידום לפני **הסנהדרין** וישאל אותם הכהן הגדול לאמר הלא צוה צוינו אתכם לבתי הורות בשם הזה… ויהיה כשמעם ויגע הדבר עד נפשם ויתנכלו להמיתם. ויקם אחד מן הפרושים מקרב **הסנהדרין** ושמו גמליאל מורה התורה ונכבד בעיני כל העם ויצו להוציא את האנשים מלפניהם מעט מזער. ויאמר אליהם אנשי ישראל השמרו לכם … וישמעו בקולו ויקראו את השליחים ואחרי אשר ייסרו אותם וצוו עליהם לבלתי דבר עוד בשם ישוע שלחום לדרכם.

במשפט של השליחים, כמו אצל יוספוס, מסופר פה שיש מחלוקת בסנהדרין בין הפרושים והצדוקים-האם להוציא להורג את תלמידי ישו. כאן הדבר המעניין ביותר-יש לנו את שמו של רבן גמליאל הזקן (לפי מסורת חז"ל היה נשיא ואילו כאן מצוין כמנהיג הפרושים וכאופוזיציה לכהן הגדול, כאן הוא יושב בסנהדרין).

כאן-הסנהדרין היא מוסד שיפוטי שדן דיני נפשות, היא שוב מורכבת מצדוקים ופרושים, מי שעומד בראש הסנהדרין זה הכהן הגדול שביחד עם הצדוקים תומכים בהוצאה להורג של השליחים, ורבן גמליאל יחד עם הפרושים הם אופוזיציה לכהן הגדול.

לסיכום, לפי הברית החדשה הסנהדרין מופיעה רק כמוסד שיפוטי, מי שעומד בראשה-הכהן הגדול, יושבים בה-פרושים וצדוקים.

**דוג' מהמשנה ומספרות חז"ל**

במקורות אלה נותנים לו את השם בי"ד של 71, הוא נקרא עוד בשם "בי"ד שבלשכת הגזית, וכמובן סנהדרין.

**1. משנה סנהדרין, א, ו:**

סנהדרי גדולה היתה של 71 וקטנה של 23.

ומנין לגדולה שהיא של 71? שנאמר: 'אספה לי 70 איש מזקני ישראל' (במדבר, יא טז) ומשה על גביהן, הרי שבעים ואחד. רבי יהודה אומר שבעים.

המס' 70 בא בעקבות מועצת הזקנים של משה, במובן הזה הסנהדרין מהווה איזושהי המשכיות לסנהדרין של משה. יש כאן מחלוקת בין חכמים שאומרים 71 לרבי יהודה שאומר 70. בתנ" כתוב-"אספני 70 איש". מקורות בית 2 אומרים 70, איך חז"ל הגיעו ל-71? אומרים "משה על גביהם". בכל המקורות של בית 2 המס' שמזכירים-70, יכול להיות שניתן להגיד שתמיד צריך להוסיף את מי שיושב בראש ואז זה 71. יש פה ברקע עוד דבר חשוב-למה המקורות של בית 2 אומרים 70 בלי שום בעיה ואנו נשארים בסימן שאלה אם הכהן הגדול הוא חלק מה-70 או נשען על גביהם, ואילו חז"ל תמיד מזכירים בי"ד של 71? יש עקרון במשנה שאין בי"ד שקול, היינו מס' זוגקי כי יש להגיע להכרעת רוב, וכנראה שזו הסיבה שחז"ל מדברים תמיד על בי"ד של 71. לדעת המרצה חז"ל הדגישו את העובדה של בי"ד של 71 כדי לומר בי"ד שקול.

השם סנהדרין הוא שם יווני, מעיד על המקור החיצוני שלו, ואילו השם בי"ד הוא שם עברי.

**סמכויות הסנהדרין לפי המשנה**:

**4. משנה סנהדרין, א, ה**

אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

אין מוציאין למלחמת רשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

אין עושין עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ואין עושין עיר הנדחת בספר, ולא שלש אבל עושין אחת או שתים.

לבית דין של 71 יש סמכויות שיפוטיות מסוימות, זהו לא ביה"ד הרגיל שדן דיני נפשות, אלא רק מקרים מיוחדים - נביא שקר, כהן גדול, עיר נידחת. אח"כ ראינו שלביה"ד יש סמכות חוקתית, מנהלית-מלחמת התקפה יזומה דורשת אישור של הסנהדרין. התוספת על העיר והעזרה יש לה השלכות על קדושת העיר והמקדש, סמכויות הלכתיות מנהליות. בתי"ד של 23 מתמנים מכוחה של הסנהדרין הגדולה, יש לסנהדרין הגדולה סמכות למנות סנהדריות לשבטים. העניין של סנהדריות לשבטים לא מוזכר הרבה, אלו בתי"ד של 23 שמתמנות מכוחה של הסנהדרין הגדולה. סמכות חשובה נוספת-הוראה וחקיקה, זה בא לידי ביטוי במשנאות 5,6:

**6. בבלי, סנהדרין, פח ע"ב**

א"ר יוסי: בראשונה לא היו מחלוקות בישראל אלא בבית דין של שבעים [ואחד] בלשכת הגזית. ושני בתי דינין של עשרים ושלשה אחד יושב על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה, ושאר בתי דינין של עשרים ושלושה יושבין בכל עיירות ישראל. הוצרך הדבר לשאול שואלין מבין דין שבעירן, אם שמעו אמרו להן, ואם לאו באין לזה שסמוך לעירן אם שמעו אמרו להן, ואם לאו באין לזה שעל פתח הר הבית אם שמעו אמרו להם, ואם לאו באין לזה שעל פתח העזרה ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך למדתי וכך למדו חבירי אם שמעו אמרו להם, ואם לאו אלו ואלו באין ללשכת הגזית, ששם יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים היו יושבין בחיל. נשאלה שאלה בפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למנין. רבו המטמאים טמאו רבו המטהרין טהרו.

מדברים פה על שא' הלכתית, ולא על דיון, סכסוך או משפט פלילי, יכול להיות שזה כולל גם עניין משפטי, אך זה לאו דווקא עניין משפטי, זה יותר רחב, זה כולל שאלות הלכתיות. מחלוקת לא יכולה להתקיים בישראל אלא בביה"ד הגדול, באחרים לא הייתה מחלוקת. יש בתי"ד של 23 שפזורים בכל ישראל, ובמקדש יש מע' מיוחדת של 3 בתי דין-1 בפתח הר הבית, 1 בפתח העזרה, ו-1 בלשכת הגזית. אם התעוררה שא' הלכתית-שואלים אותה בביה"ד שבעיר, אם שמעו (מדובר בתושב"ע), אם יש נורמה שמתייחסת לנו' זה-אומרים להם, אין להם סמכות להשיב מעצמם. כלומר יש הבחנה חדה בין ישום לחקיקה. לבתיה"ד המקומיים יש רק סמכות ליישם. אם לא שמעו-הולכים לעיר סמוכה. אם לא-הולכים להר הבית. יש סיכוי טוב שידעו יותר בהר הבית כי הוא נמצא במקדש ושם יש ידע רב יותר, שם נמצאים כל הסופרים והחכמים, המקדש הוא מרכז הידע התורני, שם נמצאים ספרי התורה המדוקדקים ביותר, במקדש הספרים המוגהים ביותר שעל פיהם הכל נכתב. אם לא שמעו-פתח העזרה, אם לא-הולכים ללשכת הגזית. שמעו-אמרו, אם לא-עומדים למניין-ביה"ד בלשכת הגזית עושה מה שאחרים לא יכולים-ביה"ד עושה הצבעה, הכרעה עפ"י רוב, מדובר פה בשאלה חדשה, בתקדים. 2 הצדדים באים ללשכת הגזית. מה שמעניין בטקסט הזה-אנו רואים שביה"ד של 71 שבלשכת הגזית הוא בעל סמכות הכרעה והוראה ובעצם חקיקה, כי הוא היחיד שיכול להחליט בשא' חדשות שאין לגביהן תש'. הניסיון להבחין בין פעולה שיפוטית שהיא יישום של הדין, לבין חקיקה שיפוטית/הכרעה-בפועל לא תמיד עובד ואנו רואים זאת גם היום.

בבתיה"ד המקומיים לגבי ידע אין מחלוקת. אם הוא יודע את התש' (מהחוק) הוא מחליט. ההנחה כאן היא שאין מסורות סותרות, וההנחה היא שמדובר בדין פוזיטיבי-או שיודעים או שלא. במצב של מסורת סותרות תהיה מחלוקת אך לא יחזיקו בה ויעלו לביה"ד הגדול.

# **5. משנה סנהדרין, יא ב**

זקן ממרא על פי בית דין שנאמר (דברים י"ז) כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' שלשה בתי דינין היו שם אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית באים לזה שעל פתח הר הבית ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי אם שמעו אומרים להם ואם לאו באין להם לאותן שעל פתח העזרה ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי אם שמעו אומרים להם ואם לאו אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל שנאמר (דברים י"ז) מן המקום ההוא אשר יבחר ה' חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר (שם /דברים י"ז/) והאיש אשר יעשה בזדון אינו חייב עד שיורה לעשות תלמיד שהורה לעשות פטור נמצא חומרו קולו:

זקן ממרא-אדם (הכוונה לחכם) שמורה בניגוד לסנהדרין. מי שנפלא ממנו זה הדיין המקומי. אם דיין מקומי עלה לביה"ד הגדול, ביה"ד הגדול נתן פ"ד, ופה"ד הזה לא נראה לדיין, הדיין אומר שביה"ד טעה, דינו-פטור. אך אם הוא לא כיבד את פה"ד-חייב, ודינו מיתה. מותר לבקר את פה"ד, אך אסור להורות אחרת. כך זה גם היום אצלנו. אם המחוזי יאמר שהעליון טעה-זו עבירה. זקן ממרא הוא מי שלא מקבל את הלכת בית הדין הגדול הלכה למעשה.

הרמב"ם חלק את הפסיקות ל-3 סוגים:

1.תושב"ע-אם ביה"ד הגדול מוסר מסורת-לא ניתן לשנות.

2.פרשנות-אם ביה"ד פסק בשאלה של פרשנות-ניתן לשנות תמיד, כל בי"ד יכול להפוך אותה.

3.תקנה גזירה-אם מדובר בחקיקה בי"ד זהה במניין ובחוכמה יכול לשנות, ורק הוא.

יוצא מכך שמסורת לעולם לא ניתן לשנות.

לסיכום, בי"ד של 71 בעיני חכמים תפקידו המרכזי הוא הוראה וחקיקה, אליו עולות כל השא' והוא עוסק בהן.

מי נמצא בביה"ד ואיך מתמנים אליו?

**7. תוספתא סנהדרין, פרק ז הלכה א**

בית דין שבלשכת הגזית אף על פי שהוא של שבעים ואחד אין פחות מעשרים ושלשה, נצרך אחד מהם לצאת רואה אם יש שם עשרים ושלשה יוצא ואם לאו לא יצא עד שיהו שם עשרים ושלשה … ומשם שולחין ובודקין כל מי שהוא וחכם ושפוי וירא חטא ופרק טוב (=מזג טוב) ורוח הבריות נוחה הימנו עושין אותו דיין בעירו משנעשה דיין בעירו מעלין ומושיבין אותו בחיל ומשם מעלין ומושיבין אותו בלשכת הגזית ושם יושבין ובודקין את יחוסי כהונה ואת יחוסי לוייה כהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים והולך לו ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומשמש עם אחיו הכהנים.

אם 1 צריך לצאת באותו רגע, הוא צריך לבדוק שיש 23. ביה"ד הגדול ממנה גם דיינים מקומיים, וכשהוא מוצא מועמד טוב (חכם, שפוי, ירא-חטא, בעל מזג טוב, שרוח הבריות נוחה ממנו) יש פה מסלול שיפוטי-אם הוא דיין מוצלח הוא יגיע לביה"ד בהר הבית ולבסוף ללשכת הגזית. ביה"ד הזה גם אחראי להכשיר כוהנים ולווים. כהן טוב קשור למוצא שלו, וקשור לדברים נוספים כמו הקפדה על מגילות יוחסין. ביה"ד הוא הגוף שבודק את הייחוסים של הכוהנים. היו מחזיקים מגילות יחסין כי כהן טוב קשור למוצאו. כלומר, הכוהנים נשלטים ע"י הסנהדרין, ולא בטוח שהכוהנים ראו זאת בעין יפה.

הרכב הסנהדרין-מי נמצא בביה"ד ואיך מתמנים אליו?

**2. משנה, מסכת סנהדרין, פרק ד, ג-ד**

סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה ושני סופרי הדיינין עומדין לפניהם אחד מימין ואחד משמאל וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין רבי יהודה אומר שלשה אחד כותב דברי המזכין ואחד כותב דברי המחייבין והשלישי כותב דברי המזכין ודברי המחייבין:

ושלש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניהם כל אחד ואחד מכיר את מקומו היו צריכין לסמוך סומכין מן הראשונה אחד מן השניה בא לו לראשונה ואחד מן השלישית בא לו לשניה ובוררין להן עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית ולא היה יושב במקומו של ראשון אלא יושב במקום הראוי לו:

אנו מדברים כאן על סנהדרין שפועלת כמוסד שיפוטי, כבי"ד, דנה בדיני נפשות. רבי יהודה אומר שהתנהלו 3 פרוטוקולים, דברי המזכים, דברי המחייבים ואחד הכותב את שניהם. כשמעמידים מישהו למשפט המחייבים אומרים על איזו עבירה הוא הועמד לדין ואת כל הראיות וכו', והמזכים אומרים להפך, וכל הטענות נכתבות ע"י סופרי הדיינים (שעומדים בקצוות, כאשר הסנהדרין היא כחצי גורן עגולה כדי שיראו זה את זה). מדובר בסיטואציה של דיון בדיני נפשות, כאשר הסנהדרין משמש בי"ד. מדובר בסיטואציה של דיון בדיני נפשות, כאשר הסנהדרין משמש בי"ד. מדובר בסיטואציה של דיון בדיני נפשות, כאשר הסנהדרין משמש בי"ד. ממול הגורן היו 3 שורות של תלמידי חכמים, שלא היו חלק מהסנהדרין (לא כתוב כמה ישבו בכל שורה, אך מקור אחר אומר שבכל שורה 23). כלומר, יש את הסנהדרין שם יושבים 71 בחצי גורן ומולם 3 שורות, בכל 1 מהן 23, יש מקומות קבועים. כשצריך לסמוך (=להחליף) מישהו מן הסנהדרין כנגד אדם אחר שהולך לוקחים לפי הסדר ההיררכי את 1 התלמידים החכמים.

**3. תוספתא, מסכת סנהדרין, פרק ח**

סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהיו רואין זה את זה הנשיא יושב באמצע וזקנים יושבין מימינו ומשמאלו

הנשיא יושב באמצעים והזקנים מימינו ומשמאלו. במשנה ב' במסכת חגיגה פרק ב' יש רשימה של כל הזוגות שהיו בתק' החשמונאית (יהודה בן טבאי, שמעון בן שטח, הלל ושמאי ועוד). המשנה אומרת שהראשונים נשיאים והשניים אבות בי"ד. היושב בראש הסנהדרין הוא נשיא.

הדברים החשובים שלומדים מקטעים אלה:

בסנהדרין יושבים פרושים ו-3 שורות של תלמידי חכמים. ז"א שההרכב הוא-פרושים וחכמים (ברור שהצדוקים הם מחוץ לעסק).

בניגוד למקורות הבית ה-2, יוסף בן מתתיהו והברית החדשה שמתארים תמונה ריאלית, שלפיהם הסנהדרין הייתה מוסד אריסטוקראטי שבו ישבו גם פרושים וגם צדוקים כשבראש ישב הכהן הגדול, לפי התלמוד היו בסנהדרין רק חכמים ופרושים, הנשיאים הם הפרושים, הפרושים שולטים בסנהדרין. הסנהדרין ממנה את עצמה, לוקחים חכמים מקרב החכמים והם מתמנים. רשימת 5 הזוגות: יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, נתנאי הארבלי ויהושע בן פרחי, שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי, שמעיה ואבטליון, הלל ושמאי. ה-1 נשיא וה-2 אב בי"ד. זו רשימה של ראשי הסנהדרין ברצף מ-175 לפנה"ס עד 70 לספירה. התמונה הזו שבראש הסנהדרין יושב נשיא שהוא פרושי, מנוגדת למקורות החיצוניים לפיהם בראש הסנהדרין יושב כהן גדול.

ממקורות של ימי הבית למדים ה-2 שהייתה מחלוקת גדולה בין הכוהנים לחכמים, במדיה רבה בין הצדוקים והפרושים. יוספוס אומר שלפרושים הייתה השפעה על הצדוקים בגלל שהעם אהד אותם. חכמים מבליטים את זה עוד יותר, בונים זאת כעקרון חוקתי, מבחינה חוקתית ביה"ד של החכמים הוא זה ששולט על המקדש, הוא קובע את ההכשרה של הכוהנים, כהן שקובע בביה"ד של החכמים וודאי קובע שאלות של הלכות הנוגעות למקדש, קובע את הלוח ומעבר את השנה.

התמונה שחכמים מתארים לפי המשנה והתלמוד היא שהסנהדרין היא המוסד העליון השולט בהיררכיה גם מעל ביהמ"ק וגם מעל הכוהנים, וזאת לא בכדי מוסד של חכמים, משום שחכמים גוברים על הכוהנים.

לסיכום, הצבנו 3 שאלו:

1.מה היה טיבה של הסנהדרין ומה היו סמכויותיה

2.מה היה הרכבה של הסנהדרין ומי עמד בראשה?

3.האם היא הייתה מוסד של קבע או מוסד אד-הוק?

לשא' האלה ניתנות תש' שונות במקורות ההיסטוריים, בד"כ יש הבדל בין ספרות חז"ל לבין המקורות החיצוניים. לפי חז"ל יש לסנהדרין סמכויות מאוד רחבות-הייתה מוסד שיפוטי אך רק במשפטים מיוחדים בעלי אופי חוקתי (זה לא העיקר שלה)-נביא שקר, כהן גדול, העיר הנידחת, זקן מימרא. רק עניינים בעלי אופי חוקתי ולא סתם דיני נפשות. היו לה סמכויות חוקתיות מנהליות-מלחמת רשותה, תוספת על העיר והעזרה. היא הייתה בעיקר מוסד של הוראה וחקיקה-המוסד העליון שמכריע במחלוקות וכו'.

לפי המקורות החיצוניים-תפקידה העיקרי של הסנהדרין-מוסד שיפוטי בדיני נפשות, יש הבדל כי לפיהם כל דיני הנפשות נדונו בסנהדרין ולא נידונו בבתי"ד מקומיים (בחז"ל-דיני נפשות חריגים, מקורות חיצוניים-בלעדיות בשפיטה בדיני נפשות). (\*)

התפיסה של חז"ל שזה מוסד הלכתי מחוקק קשורה לשא' 2, אם אני תופס זאת כמקום בו יושבים חכמים ורק חכמים. לפי יוספוס זה מוסד אריסטוקרטי שיש בו הרכב מגוון-ברור שזה לא יכול להיות מוסד עליון בשא' הלכתיות, לכן זה קשור בהרכב, ההרכב הוא זה שקובע.

שא' 2-לפי המקורות החיצוניים-ההרכב של הסנהדרין הוא מגוון-מוסד אריסטוקרטי שיושבים בו פרושים וצדוקים, כוהנים ולא כוהנים, חכמים ולא חכמים, בראש הסנהדרין יושב הכהן הגדול. לעומת זאת, לפי חז"ל זה מוסד של חכמים ופרושים בלבד, בראשו יושב ראש החכמים, הצדוקים הם מחוץ לעסק, בראשו עומד נשיא ולכן הוא יכול למלא את התפקיד של מוסד הלכתי מובהק.

שא' 3-לפי המקורות החיצוניים-מוסד אד הוק. לפי יוספוס כמה מהכינוסים נעשו ע"י הכהן הגדול מתוך מטרה להביא לידי החלטה מסוימת, הוא כינס אנשים שיתאימו להחלטה לכן נראה שזה לא מוסד קבוע לעומת זאת, לפי חכמים-מוסד קבוע עם הרכב מאוד מדויק, מקומות קבועים משחר עד הערביים, יש 70 בדיוק אם חסר אחד ישלימו

איך אפשר ליישב סתירה זו?

לפני שניגשים לינסיון להכריע, אפריורית יש להסתכל על אופי הטקס, יוספוס מראש מתאר מציאות (אפשר להתווכח האם מתאר נאמנה). לברית החדשה יש גם יומרה לספר סיפור היסטורי של ישו ויש לה גם אידיאולוגיה והטיה גדולה, סיבה טובה לתאר את מה שהיא מתארת. בחז"ל מבחינת אופי הטקסטים, הם ביסודם נורמטיביים, הלכתיים. יש 3 גישות עיקריות בעניין זה:

**1.הגישה המפרידה**-גישתו של ***ביכלר***-מדברים כאן על מוסדות שונים. מוסד 1-הסנהדרין, המועצה העליונה השיפוטית שאותה מתארים המקורות החיצוניים. המוסד ה-2-ביה"ד בלשכת הגזית-מוסד הלכתי במקדש שבו ישבו רק חכמים והוא היה ממונה על שא' הלכתיות. , הקושי הגדול בתזה שלו היא שההפרדה קשה, הוא לא מצליח לשכנע, במשנה סנהדרין א ה'- מדובר על ביה"ד של 71 שעל פיו יוצאים למלחמת רשות, קשה להניח שמדובר על ביה"ד הלכתי. הוא בעצם מדבר על 3 מוסדות:

א.סנהדרין שזו המועצה ה שלטונית לאומית.

ב.ביה"ד שבלשכת הגית-בי"ד הלכתי- הטענה שביה"ד שמורכב מחכמים ובראשו הנשיא והוא בי"ד שמחליט בשא' הלכתיות.

ג.בולי-מועצה עירונית של י-ם, 1 השמות היוונים של המוסד.

ביכלר מסווג את המקורות, העניין המרכזי הוא ההבחנה בין הסנהדרין (מועצה אריסטוקרטית המחליטה בשאלות ציבוריות) לביה"ד בלשכת הגזית (מורכב מחכמים ודן בשאלות הלכתיות)

2 קשיים בגישה זו:

א.לפי חז"ל ביה"ד של 71 עוסק בשאלות ציבוריות חוקתיות מנהלתיות מובהקות שקשה להניח שזה ניתן להחלטה לבי"ד של חכמים.

ב.אף אחד מהמקורות של חז"ל לא מתארים מוסדות נוספים.

הקושי היותר גדול הוא חוסר ההבחנה והקבלה שחלק מהמקורות לא היסטוריים. הוויכוח פה הוא אפולוגטי, החוקרים הנוצרים אמרו מלכתחילה שהם לא מקבלים את מקורות חז"ל כי היא מאוחרת וכו', ואמרו שהם יקבלו רק את הברית החדשה ואת יוספוס. אז באו חוקרים יהודים מודרניים ונלחמו את מלחמתם של מקורות חז"ל. ההגנה על מקורות החז"ל היא בזה שהם גם כן מתארים את ההיסטוריה נכון, וצריך למצוא להם מקום היסטורי.

2.**הגישה ההרמוניסטית-*גדליהו אלון***-מבקר את ביכלר והוא גם רוצה לבנות היסטוריה ע"ס מקורות חז"ל בצורה קצת יותר מתוחכמת מביכלר וקצת פחות מתגוננת. הוא לא מקבל את ביכלר מהטעמים שהוצגו. אלון מתאר תמונה הרמוניסטית, אלון אומר שכל המקורות מתארים את הסנהדרין ה-1 ובסתירות יש "לטפל" יותר בעדינות. לגבי טיב המוסד והסמכויות: אין קושי לקבל את גישת חז"ל שזהו מוסד רב סמכויות כאשר המקורות החיצוניים מזכירים פחות זכויות, כיוון שהיה להם עניין רק בדברים מסוימים, אין סתירה של ממש, חז"ל מציגים תמונה רחבה אף מקום לא שולל והברית החדשה מתרכזת בפן אחר.

מבחינת הרכב: כאן יש סתירות יותר גדולות. אלון אומר שלגבי תיאור חז"ל, הקריאה הפשטנית שישבו בסנהדרין רק חכמים ופרושים זו הלכה עיונית (תיאורטית, הנחה של בית המדרש). אם מסתכלים על מקורות נוספים לחז"ל רואים שחז"ל ישבו בהרכבים מגוונים יותר של חברי סנהדרין. ישנו מקור חז"ל שמכיר בקיומם של בי"ד של כוהנים ולווים. לפי אלון חז"ל עצמם עשו הבחנה בין תיאורים היסטוריים לנורמטיביים, ולפי המקורות ההיסטוריים היו בסנהדרין גם פרושים וגם צדוקים. כלומר, גם חז"ל בעצם מכירים בכך שההרכב היה מגוון.

ולעניין יוה"ר גם אין סתירה כי השא' היא לצורך מה התכנסה הסנהדרין-אם לצורך שא' הלכתיות –הנשיא ישב בראש, ואם לצורך שא' ציבוריות/שא' שנוגעות לכהונה-הכהן הגדול ישב בראש. בסנהדרין ישב לפעמים הנשיא ולפעמים הכהן בהתאם לנושא ההתכנסות. אלון מנסה לעשות הרמוניזציה ונותן לתיאור חכמים משקל היסטורי רב, מבחין בין הלכה עיונית לתיאור היסטורי אך מקבל מאוד את דברי חז"ל כגישה היסטורית.

לגבי השא' ה-3-הוא חושב שזה היה בי"ד קבוע, ומה שקוראים אצל יוספוס זה רושם ראשוני, הסנהדרין הייתה מקום קבוע. גם אלון לא לגמרי משכנע.

3.**הגישה הביקורתית–*יהושע אפרון***-טוען שיש ריאליה שהיא אחרת ממה שחכמים יוצרים, התיזה שלו היא שהסנהדרין הריאלית הייתה שונה מהתיזה של חכמים מתארים כאדיאל/אוטופיה. הגישה צריכה להיות-חז"ל לא באו לתאר היסטוריה, אלא לבנות נורמות, אידיאלים, בזמנם הסנהדרין לא קיימת, הם מתארים את הסנהדרין לעתיד לבוא, שצריכה להיבנות בעתיד. התיאור שלהם בנוי על יסודות ריאליים (שפיטה בדיני נפשות, ישיבה בבהמ"ק), שונה לגמרי מהמציאות.

**שיעור 4**

1 המשפטים הנפוצים שהסנהדרין ערכה הוא משפט ישו. נתבונן בסנהדרין, בדרך הפעולה שלו ובסדר המשפט. הנצרות היא דת מרכזית בתולדות התרבות המערבית והרגע המכונן שלה הוא הרגע הזה של הצליבה בעקבות משפט ישו, וזה רגע מכונן מבחינת העם היהודי כי האשמה שהוטלה על היהודים בגין המעשה הזה רבצה על היהודים לאורך כל שנות ההיסטוריה, הדם והרדיפות בגין אותו אירוע.

**תיאור תולדות הנצרות ותולדותיו של ישו בשנים הראשונות**

עיקר הידיעות על ישו ועל תלמידיו ועל התפתחות הנצרות הם המקורות הנוצריים. העובדה שאין לנו כמעט ידיעות מחוץ לזה לא אומרת שהמקורות האלה אינם אמינים, יש להם עניין רב בעניין, יש להם מגמה, וזה דבר שצריך לקחת בחשבון. יש כמה ידיעות מועטות במקורות חיצוניים, מחוץ לנצרות וניגע בהם כי הם חשובים בגלל שהם מחוץ לתחום הנוצרי.

ישו נולד כיהודי, פעל כיהודי ומת כיהודי-זו נק' מוצא ראשונה שצריך לזכור. הוא נולד לפי התיאור של הברית החדשה בימי הורדוס המלך-לפני שנת 4 לפנה"ס. הוא פעל ברוב ימיו הקצרים בעיקר ברוב הגליל, איזור הכנרת, איזור הגליל התחתון, הגליל המזרחי, והטיף שם את תורתו. תורתו הייתה מיועדת ליהודים, הוא הכריז על עצמו שהוא לא בא לשנות אפילו אות 1 מן התורה הזו. הוא קיבל על עצמו את המסגרת של התורה והמצוות, והמסגרת של העם היהודי. הייתה לו תורה מיוחדת משלו שהתמקדה ביחסים בין אדם לחברו-חסד ומשיחיות. הנמענים שלו היו העם היהודי והמסגרת הייתה התורה והמצוות. בסמוך לשנים האחרונות הוא עבר לי-ם והחל להטיף במקדש, דבר שכמובן הכעיס גורמים יהודיים שאותם הוא ביקר (המוסד היהודי, הפרושים, הצדוקים והנהגת המקדש). בסופו של דבר האיש ככל הנראה הוסגר לידי הרומאים, על כל פנים הוא נשפט ע"י הנציב הרומי והוצא להורג לצליבה בשנת 30 לספירה. עד מותו וגם סמוך לאחר מותו אי אפשר לדבר על דת נוצרית, אפשר לדבר על קב' יהודית של תלמידי ישו. אולי אפשר לכנות קב' זו כת, אך קב' התלמידים הזו הייתה קב' יהודית עם האמונה הייחודית לה. מי שחולל את השינוי הגדול בתולדות הנצרות והפך אותה לדת עצמאית נפרדת היה שאול התרסי (פאולוס), הוא לא היה תלמידו הישיר של ישו, לא ראה אותו, הגיע לאחר מותו, והוא זה ששינה כליל את האמונה הנוצרית. בתחילת דרכו הוא נשלח ע"י ראשי הכהנים מי-ם לרדוף אחר הנוצרים ובדרך לדמשק זכה להתגלות, אורו של ישו האיר עליו והוא נעשה מאמין גדול של ישו. הוא בא עם תפיסת עולם חדשה שמבוססת על כך שהוא פנה לא רק אל היהודים, הוא ראה בבשורה של ישו כבשורה שמיועדת לכל העמים. הוא פנה קודם כל לעמים מסביב ישראל וסוריה ואח"כ לעמים באסיה הקטנה, יוון, איטליה ובעצם כול המרחב של אגן הים התיכון. הוא שינה את תפיסת האמונה, ולפי אמונתו היסוד הקובע הוא האמונה בישו כמי שבא לגאול את העולם ולא קיום המצוות, בעצם התורה שלו ביטלה את המצוות המעשיות שהיו יסוד מרכזי בתפיסה היהודית והציבה במקומה את האמונה בישו, והתפיסה שלו הייתה מבוססת על הדיכוטומיה בין בשר ורוח. כשהבשר מציין את היסוד הנחות והרוח את היסוד הנעלה. ישראל בבשר לעומת ישראל ברוח- ישראל בבשר הם העם היהודי ואילו ישראל ברוח הם המאמינים והם לאו דווקא בני העם היהודי. **המצוות המעשיות הם המצוות בבשר והאמונה היא המצווה ברוח**. הוא פונה בבשורה חדשה, בשורת הגאולה, אל העולם הכללי לאו דווקא היהודי.

השינוי שעברה הקב' הזו מקב' התלמידים היהודית של ישו אל קב' רחבה יותר של מאמינים, שבעצם הפכה להיות דת חדשה, הדת הנוצרית, הקב' השונה גם משנה את מוקד העניין בישו. לתלמידים היה עניין גדול בישו האיש, ישו המורה, הצדיק-ישו עסק בעיקר ברפואת חולים, גירוש שדים, הטפה בבתי הכנסת והיה להם עניין בדמותו הזו של ישו. העניין הזה הביא אותם לאסוף את תולדות חייו, מעשיו ואמרותיו כל אלה נאספו במסורות שבע"פ ולאחר מכן בספרים בכתב, והמסורות האלה כולן משוקעות בספרי הבשורה שמתארים את תולדות ישו.

לעומת זאת לפאולוס ולתלמידיו החדשים היה עניין יותר ברגע המכונן שלשמו הוא נועד שהם הצליבה והתחייה שהם סיפרו עליה לאחר הצליבה. יש פה מוקד עניין שונה. האוונגליונים מתמקדים בחייו של ישו. ומולם פאולוס ותלמידיו הדגישו את מותו של ישו וההיסטוריה שאחריה.

הם פיתחו אמונה חדשה, שמכונה בשם קריפטולוגיה (קריסטו ביוונית=משיח), תורת המשיח, ויש בה יסודות אמונה דוגמטיים שאותם הדגישו המאמינים החדשים-פאולוס ותלמידיו (בעיקר פאולוס) הם קשורים להיות ישו בן האלוהים, הצליבה שנחשבת כאקט שבו ישו מכפר על העולם, התחייה לאחר הצליבה (כעבור 3 ימים הוא קם לתחייה), וכמובן האמונה בשיבה ה-2 של ישו. היסודות האלה הם יסודות חדשים שיש בהם מוקד חדש.

**הברית החדשה**

כוללת את 4 האוונגליונים שמספרים על תולדותיו של ישו, אוונגליון=בשורה. מדובר בקבוצה של חיבורים, 4 ספרים, ששמותיהם הם מטי, מרקוס, לוקאס ויוחנן.

ולאחר מכן יש את איגרות של פאולוס שבהם הוא פורס את משנתו ואיגרות נוספות.

לשים לב - 4 האבנגליונים מתארים את התק' הקדומה יותר בתולדות הנצרות, את חיי ישו - עד שנת 30 שבה הוא נצלב. לעומת זאת, אגרות פאולוס מדברות על שנות ה-50 וה-60. אך מבחינת טקסטים, האבנגליונים נכתבו בין שנת 70 ל-100. מה שקדום יותר מבחינת ההיווצרות הוא האבנגליונים, ומה שכתוב בהם, התוכן, הוא של תקופה עתיקה יותר. יש ספר שמגשר באמצע ונקרא "מעשי השליחים". הוא חלק ב' של האבנגליון על שם לוקאס, ומתאר את תקופת פטרוס והתלמידים המאוחרים יותר. **שלב 1-ישו, שלב 2-השליחים, שלב 3-פאולוס**. פאולוס הוא זה שהפך את האמונה הקריסטולוגית, האמונה בישו כבן האל, כמשיח. מקור אמונה זו הוא כנראה בפאולוס. פאולוס הוא זה שפנה לכל העמים עם דבריו של ישו, ולא רק ליהודים. הוא הראשון שעשה זאת. בכך, הפך את תורתו של ישו לדת.

לנו יש עניין באוונגליונים, הם כוללים בעצם 2 יסודות: סיפור חייו של ישו ואמרותיו-אלו דברים שנאספו בחייו וסמוך לאחר מותו ושכבת עריכה עם יסודות קריסטולוגיים. אך האוונגליונים האלה נכתבו בין השנים 70-110. מרקוס באיזור 70, לוקס באיזור 75, מתי באיזור 90, יוחנן-באיזור 110.

האוונגליונים האלה הם 4 שנבחרו מתוך הרבה מאוד אחרים שנכתבו באותה עת ולא נכללו בקאנון של הברית החדשה. חלקם נתגלו מאוחר יותר וחלקם לא התגלו בכלל וחלקם נגנזו. האוונגליונים האלה הועלו על הכתב בין דור 1 ל-2 לאחר מותו של ישו. הם הועלו אחרי זמנו של פאולוס. יש איזה שינוי בטיבה של האמונה הנוצרית, ולכן באוונגליונים מה שנראה זה מצד 1 סיפור חייו של ישו ואימרותיו, ומצד 2 שכבת עריכה שיש בה יסודות של האמונה הנוצרית החדשה שלא הייתה בימי ישו. כול קורא של הברית החדשה מרגיש בכך, יש מקום לפקפק בהיסטוריות שלהן. לדוג'-העובדה שישו נולד בבית לחם. ישו כידוע חי ופעל בגליל, בנצרת. אביו יוסף ואמו מרים. שם הוא פעל-כפר נחום, סביב הכנרת, מגדל וכו'. פתאום יש סיפור ב-2 אוונגליונים שישו נולד בגליל-אמו נסעה לבית לחם והייתה גזרה של הורדוס נגד ילדים, והיא התחבאה והוא נולד שם ואח"כ היא חזרה לגליל. הסיפור הזה נראה מנותק מרצף האירועים של ישו. המשיח אמור להיוולד בבית לחם ולכן כדי לקשור את ישו למשיח בא הסיפור הזה. זה דוג' ליסוד שמקשר למשיחיות.

דוג' נוספת-ישו נולד מבתולה-מאיפה הסיפור הזה צומח? 1 האמונות הסבירות-ספר ישעיה אומר שהמשיח אמור להיוולד מן העלמא, עלמא ביוונית זה פרטנוס, ופרטנוס זה שם לבתולה ולכן זה מתקשר היטב לומר שהוא נולד מבתולה.

נראה כי הוא הגיע לי-ם רכוב על חמור- כי נאמר שהמשיח מגיע לי-ם על חמור.

אלו דוג' לכך שסיפור ישו משוכתב מחדש דור או שניים אחריו ולתוך הסיפור הזה נכנסים יסוד קריסטולוגיים מאמונתו של פאולוס. אלו דברים שלא סיפרו בחיים ונראים לא קשורים. ניכר כי הסופר עושה מאמץ ע"מ להראות שתולדותיו הן התגשמות הנבואות על המשיח, בן האלוהים, הצליבה, התחייה.

עד כמה אפשר לקבל את הסיפור של ספרי הבשורה כשהוא עובר עריכה חדשה עם אמונות חדשות ומגמתיות מאוד ברורה בהקשר הדתי של דרך ישו לבשר את הבשורה הכנסייתית החדשה ולאו דווקא לספר את ההיסטוריה כפי שהיא.

ולכן יש חוקרים גדולים (גם נוצריים) שאומרים שאי אפשר ללמוד דבר מן הברית החדשה. כל מה שיש לפנינו-אגדות, סיפורים דתיים שמטרתם להעביר בשורה דתית סביב דמות ישו ותולדותיו, ולכן יש לנו מסך בלתי עביר ביחס למה שהיה בהיסטוריה-יש לנו פה סיפורי קדושים. אלו חוקרים גדולים של הברית החדשה (גם חוקרים נוצריים), ביקורתיים וטענו שאין אפשרות לדעת מה הייתה המציאות באמת ואף הקצינו ואמרו שאולי כלל לא היה קיים האיש ישו והוא אגדה.

הקוטב ה-2-הקוטב המסורתי שמאמין לכל מה שמסופר בספרי הבשורה.

בתווך נאמר שאפשר להגיע להיסטוריה בקריאה ביקורתית- אם נניח ואלו עברו עריכה נוצרית במהלך דור/שניים לאחר מותו של ישו. אם ניקח את העריכה הקריסטולוגית הזו שמאפיינת את העריכה של הברית החדשה ואנו נקלף את השכבה הקריסטולוגית הזו אנו נוכל להגיע אל הסיפורים שסופרו על ישו האיש, שהם לאור דווקא אמיתיים, למשל הניסים שעשה, סיפורים שאנשים סיפרו בימיו. אף אחד לא יכול לדעת אם היה נס או לא, תלוי עד כמה אדם מאמין באמת בניסים. אתה מגיע לדמות היסטורית, זה לא אומר שכל מה שמספרים על ישו נכון, אך אתה מגיע לסיפורים שסופרו עליו.

בנוסף, אם נקלף את השכבה הקריסטולוגית הזו שנוספה ע"י הנוצרים הראשונים לאחר ישו, נגיע לסיפורים על ישו האיש וכך נוכל להגיד עליו משהו. זו הגישה שמאפיינת חוקרים ביקורתיים שמניחים שמאחורי הספרים הללו אפשר להגיע למשהו, לאמת כלשהי-למשל דוד פלוסר הוא חוקר שסובר כך-מומחה לנצרות קדומה. זו הבעיה הקריסטולוגית-עריכת הכתבים הללו.

בעיה מרכזית נוספת-העובדה שיש לפנינו 4 סיפורים שונים של ישו שיש ביניהם סתירות פנימיות. יש להבחין בין האוונגליונים הסינופטיים (מרקוס, לוקס ומתי) לבין האוונגליון של יוחנן. באוונגליונים הסינופטיים יש קרבה רבה ויחסי תלות הדדית-1 שאב מן ה-2. באיזה אופן זו בדיוק השא'. מקובל להגיד שיוחנן הוא החיבור המאוחר יותר, והוא הפחות היסטורי ויותר דתי.

לכתבים מטרה כפולה-כתבים אלה מצד 1 מספרים את תולדות ישו ובנויים על מסורות, ומצד 2 יש להם בשורה דתית. ביחס לסינופטיים ניתן לעשות אבחנה בין הקטעים ההיסטוריים לבשורה הדתית, אצל יוחנן זה כבר יותר מעורב והוא נחשב דתי יותר. בד"כ נעדיף את המידע בסינופטים ולא את זה שאצל יוחנן, למרות שגם בסינופטיים יש סתירות פנימיות.

זו הבעיה הסינופטית-בעיית הסתירות בין האוונגליונים השונים-זה אומר משהו על היחס ביניהם.

מרקוס הוא הראשון בזמן ומי שלקח ממנו הרבה זה מתי וגם לוקס, אף יש דברים שנמצאים במתי ובלוקס, אך לא נמצאים במרקוס. מאיפה זה נמצא במתי ובלוקס? חייבים להניח שהיה מקור נוסף (שלא נמצא לפנינו, אך משערים שהוא קיים), מקובל לכנותו Q, מקור אבוד, שמכיל רק את אימרותיו של ישו. זהו מקור נוסף שלא נמצא לפנינו אבל אנחנו משערים שהוא קיים כי יש הבדלים בין מה שכתבו לוקס ומתי וזה לא נמצא אצל מרקוס (יכול לשהיות שזה אף הומצא). ב-Q מדובר על מאמרים, נרטיבים, מימרות של ישו. מכאן, הגיע המחקר למסקנה סבירה. ביומני תומא (שהתגלו ב-1945) יש מימרות של ישו, ללא סיפור. מתי ולוקס נחשבים לבלתי תלותיים. מה ששווה בין מתי ולוקאס מיוחס ל-Q.

יש הבדלים בין מתי ולוקס והם משקפים את עמדות של 2 האוונגליונים האלו. זו התיאוריה המקובלת, אך לא כולם מסכימים לה. יש חוקר שסבור שלוקס קדום יותר.

בפתיחת ספרו לוקס אומר שהרבה כתבו את סיפור תולדותיו של ישו. ניתן לשרטט 2 שלבי מסירה:

א.עדי ראייה (כאלה שהיו בזמן ישו)-חיו עד סמוך לכתיבת מרקוס.

ב.כותבים וספרים רבים שנכתבו.

לוקאס מספר לנו שהוא כותב את הספר שלו ע"ס ספרים שאחרים חיברו מפי עדי ראייה. כלומר לפני מרקוס ו-Q יש עדי ראייה. זה פחות או יותר הסדר של הדברים. בגלל שהמרחק הוא לא כ"כ רב ובגלל שעברו פה 3 שלבים (עדי ראייה, חיבורים בכתב ואח"כ האוונגליונים)-אפשר להבין משהו מבחינה היסטורית.

האתגר הוא לפתור את 2 הבעיות שהצגנו-בעיית השכבה הקריסטולוגית ובעיית הסתירות. ישנה כתיבה מחקרית אקדמית עצומה על סיפור ישו.

חיים כהן כותב את הספר משפטו ומותו של ישו-הוא כתב זאת כמשפטן, הוא לא ידוע להגיד שום דבר על ההיסטוריה, הוא יקרא את הסיפור וינתח אותו מבחינה משפטית. הדבר הזה כמעט בלתי אפשרי כי הסיפור לא אחיד, יש 4 גירסאות, אז אתה חייב להכריע, אז לפי מה? אם תכריע לפי מה שנראה לך מבחינה משפטית, זה דבר סוב'. אם אתה לא מפעיל כלים היסטוריים-ביקורתיים (יחסים טקסטואליים היסטוריים בין המקורות) זה ייראה מאוד שטחי וכמעט ולא ניתן כלום מבלי להיעזר בכלים הללו.

**יש לנו 2 מקורות חיצוניים על ישו**:

1.של ההיסטוריון הרומי טקיטוס-פעל במאה ה-1 לספירה והוא מספר בד"א על קב' שנקראת כרסיטיאנים, נוצרים משיחיים. הוא הועלה לכתב לפני האוונגליונים, זה מנותק מההקשר של הנצרות וזו עדות חיצונית.

3. טקיטוס, ספר השנים 15, 44 (היסטוריון רומי, מאה ראשונה לספירה)

כריסטוס, מייסד הכת שנקראה על שמו הוצא להורג בימי טיבריוס על ידי הנציב פונטיוס פילטוס.

טקיטוס הוא בן זמנו של ישו והוא מוסר שורה 1- טקיטוס אומר שיש קבוצה של נוצרים שנקראת על שם כריסטוס, הוא מוסר שישו הוצא להורג בידי פונטיוס פילאטוס (זו הנק' החשובה). הוא לא מזכיר פה שום מעורבות של היהודים בפרשה.

2.עדות חשובה ביותר וגם פרובלמאטית-יוסף בן מתתיהו-הטקסט נקרא-'טסטימוניו פלביאנו' (העדות של פלאביוס).

## 1. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יח, ג 63-64

ובאותו זמן היה ישוע איש חכם, *אם מותר לקרוא לו בשם איש*, שכן היה עושה מעשי פלא והיה רבם של הבריות, שקיבלו את האמת בהנאה. והוא משך אחריו יהודים רבים וגם מן ההלנים. *הוא היה המשיח*. וכשהוציא פילטוס את דינו לתלייה על פי מסירתם של האנשים הראשונים במעלה אצלנו, לא פסקו מלאהוב אותו אלה שאהבו אותו תחילה, *שכן נתגלה אליהם ביום השלישי והוא שוב חי*, לאחר שנביאי האלוהים ניבאו עליו דבר זה, וגם רבבות נפלאות אחרות. ועד היום לא פס גזע המשיחיים הנקרא כך על שמו.

לא ברור מי כתב את הקטע, אך די ברור שמי שכתב את הקטע הזה שהביא יוסף היה נוצרי מאמין, כי כתוב שהוא היה משיח כעניין שבעובדה, "האם מותר לקרוא לו בשם איש"-רמיזה על מעמדו כבן האלוהים."התגלה ביום השלישי"- קם לתחייה לאחר 3 ימים, ועל זה התנבאו הנוצרים. אם יוספוס כתב זאת אנו נגלה שהוא היה נוצרי מאמין, אך אנו יודעים שלא ולכן זה קטע "חשוד".

הדבר הזה מאוד חשוב והדעת נותנת שהקטע הזה הוא תוספת של כותב נוצרי כלשהו אי שם במהלך ההיסטוריה, ששתל בתוך הספר של יוספוס את העדות הזו. המחקר לא נוטה ליחס אמון רב. יוספוס לא חשוד כנוטה לנצרות ולכן הנטייה היא לומר שהספר הזה לא שלו אלא מעתיק נוצרי שהכניס לפיו של יוספוס כמה מילים.

יש פה 2 אפשרויות:

1.כל הקטע הוכנס ליוספוס

2.יוספוס כתב משהו על ישו ומישהו הוסיף כמה מילים. מה שמחזק את האפשרות הזו-תגלית של שלמה פינס (חוקר מחשבה יהודית) שמצא טקסט של סופר ערבי במאה ה-10 בשם אגפאוס שמצטט את הקטע הזה של יוספוס בצורה מעט שונה: 2. 2.עדותו של יוסף בן מתתיהו לפי גירסת אגפיוס (סופר ערבי נוצרי בן המאה העשירית)

באותו זמן היה איש חכם הנקרא ישוע והתנהגותו היתה טובה. הוא היה ידוע כאיש מידות טובות ואנשים רבים מן היהודים ומעמים אחרים נהיו לתלמידיו.

פילטוס דן אותו לתליה ולמות. אלה שנעשו תלמידיו לא עזבו את תורתו. **הם סיפרו** שהופיע להם שלושה ימים לאחר צליבתו ושהיה חי **ולפיכך נחשב למשיח** שעליו ספרו נביאים נפלאות רבות. ועדת הנוצרים הנקראת על שמו לא אבדה עד היום הזה.

(השווה, יוחנן, יא 47)

כאן הסופר לא מזדהה עם האמונה הנוצרית, הוא מספר על ישו כאיש חכם שמשך אחריו אנשים, פילטוס דן אותו למוות ומספר על התלמידים שראו אותו 3 ימיו לאחר מכן ועקב כך רואים אותו כמשיח.

זה טקסט שיוספוס כן היה יכול לכתוב למרות שגם זה היה יכול להיתחב.

ברור שהקטע לפנינו הוא עיבוד נוצרי (הקטע ה-1). הגרסה מהמאה ה-10 יכולה להיות טקסט של יוספוס או שגם הוא יכול להיות תוספת.

אם בכל זאת נאמר שקטע מס' 2 זה הטקסט של יוספוס (ללא המשפט האחרון)-המשפט החשוב שם הוא שפילטוס דן אותו למוות, וזה דומה מאוד לטקיטוס. ברור ש-2 העדויות החיצוניות של ההיסטוריון הרומי והיהודי מזכירות את ישו כאדם שפעל במאה ה-1 וממנו אח"כ התפתחה הקבוצה הנוצרית והאיש הזה הוצא להורג ע"י פונטיוס פילאטוס. זו העובדה ההיסטורית המוצקה שעולה גם מהברית החדשה

הדבר שדורש יותר תשומת לב ועניין הוא מה מעורבות היהודים בפרשה ובמיוחד מה מעורבות הסנהדרין?

היסודות המשותפים לסיפור על משפטו של ישו בברית החדשה לפי 4 האוונגליונים-הקווים הכללים:

בליל חג הפסח, בשעת סעודת הקורבן של ישו ותלמידיו באיזור הר הזיתים, מגיעה קב' מטעם ראשי הכוהנים ותופסים את ישו, מי שמסמן אותו היה יהודה איש הקריות שנתן לו את הנשיקה שסימנה אותו. הם תופסים אותו ומביאים אותו לכהן הגדול, שם ישו נחקר ו/או נשפט. למחרת בבוקרו של היום ה-1 של פסח הוא נמסר לידי הנציב פונטיוס פילטוס, שדן אותו ושואל אותו (נק' חשובה שמשותפת לכל 4 האוונגליונים)-"האם אתה מלך היהודים?" וישו עונה לו-"אתה אמרת". פילטוס לא מוצא את ישו אשם, ומתחיל מו"מ בין פילטוס לבין היהודים. פילטוס רוצה לשחרר את ישו לכבוד חג הפסח והיהודים רוצים שהוא ישחרר את בר-אבא (רוצח/שודד). העובדה שהיהודים ביקשו את בר אבא מרמזת כנראה על כך שהוא היה חלק מהקנאים. פילטוס דן את ישו לצליבה, מוציא אותו להורג, ישו נצלב, והכתובת מעל הצלב היא –'ישו מלך היהודים'.

העובדה הברורה גם מתוך סיפור הברית החדשה-ישו נידון ע"י פילטוס, הוצא להורג ונצלב ע"י חייליו הרומאים. הוא נידון באשמה שהוא מלך היהודים, שהיא אשמה קרובה לזה שהוא משיח. היה ברור לגמרי שישו אינו מלך היהודים ה"פיזי", פירוש השאלה הוא-האם אתה טוען שאתה מלך היהודים? איך אפשר לטעון זאת-מי שטוען שהוא המשיח, טוען שהוא מלך היהודים, נמשח למלך. זו עובדה שניתן להעלות מהסיפור-ישו הוצא להורג כמי שטוען שהוא מלך היהודים וגם מעל הצלב נכתב שהוא מלך היהודים, וזה היה באירוניה, כי יש מלך רומאי והוא המלך של כולם. הטענה המשיחית עלולה להיתפס ע"י הרומאים כטענה חתרנית, שחותרת תחת השלטון הרומי, כי הרומאיים שולטים בכולם. הפן האירוני על הצלב-אם הוא משיח שיושיע את עצמו אם הוא אכן משיח. הרומאים הם אלו שצלבו את ישו. צליבה היא צורה מיוחדת של הוצאה להורג שהייתה מיועדת בד"כ למורדים בשלטון. הרומאים בד"כ לא הוצאו להורג בצליבה, אלא בסיף או תלייה. צליבה היא 1 המיתות הקשות ביותר, היא משפילה, יש בה הפגנה של למען יראו וייראו, והיא הייתה מיוחדת למורדים, ולכן זה עולה בקנה 1 עם הכתובת מלך היהודים.

העובדה שלא שנויה במחלוקת בכל המקורות-ישו נידון ע"י פילטוס, הוצא להורג ע"י פילטוס באשמה שהוא טוען שהוא מלך היהודים.

על הרקע זה המגמה של הסיפור הנוצרי ברורה לגמרי-העברת האשמה מפילטוס והשלטון הרומי אל היהודים. זה בא לידי ביטוי בכך שהיהודים הם אלה שתפסו את ישו, מסגירים אותו וגם שופטים אותו ע"י הסנהדרין (המוסד הרשמי של היהודים בראשות הכהן הגדול) וגוזרים עליו עונש מוות. מה גם שפילטוס עצמו שדן אותו בעצם רצה לשחרר אותו, הוא לא מצא שהוא אשם, לא כתוב בשום מקום שפילטוס דן אותו למוות, אך ברור שהוא כן דן אותו בסוף של דבר. פילטוס מציע ליהודים לשחרר אותו, היהודים הם אלה שלא רוצים לקבל אותו ורוצים את בר-אבא, ולא רק זה-הם קוראים בפירוש "צלוב אותו, צלוב אותו" ופילטוס עושה כרצון העם ומוסר אותו להיצלב. מתי הינו עם הגוון האנטישמי הרב ביותר. לפי מתי פילטוס רוחץ את ידיו במים בצורה סימלית ואומר כי דמו על ראשיכם וראשי בניכם.

הסיפור הזה מבליט שפילטוס הוא נקי כפיים והיהודים הם האשמים. העברת האשמה הזו היא הסימן המובהק, הבולט ביותר בסיפור. היהודים הם אלה שתפסו אותו, הסגירו אותו, שפטו אותו, והוציאו עליו פ"ד של מוות, ולא פדו אותם כשהיה באפשרותם וממש הכריחו את פילטוס לצלוב את ישו. התמונה שיוצאת-העברת האשמה אל היהודים.

ישנו מניע דתי-מאבק בין-דתי בין היהודים לקב' התלמידים של ישו. הקבוצה האחרת מתפלגת מהיהודים, קבוצת המאמינים בישו היא עדיין לא נפרדת אך יש יסוד של הטלת האשמה. יש פה יסוד של הטלת האשמה היסטורית קולקטיבית של היהודים. הפילוסוף הצרפתי סרטר- אמר שהאנטישמיות מוטמעת בנצרות, כאשר רואים את הצלב נזכרים במי שצלב אותו. הנצרות הייתה נרדפת ע"י הרומאים לאורך תק' ארוכה והיא לא זכתה גם בשעת החיבורים האלה לשעת חסד. היהודים נחשבו לרוצחיו של ישו, רוצחי אלוהים, ולכן הייתה הטלת אשמה היסטורית קולקטיבית על העם היהודי, אנטישמיות חזקה. העברת האחריות מפילטוס ליהודים זה קושי ענקי.

מה הם הקשיים שיש בסיפור של הברית החדשה המשותף לאוונגליונים?

יש פה סדרה של קשיים:

**1.לגבי הדמות של פילטוס**-מתוך התיאור הנוצרי הנציב הרומי מצטייר כחלש וירא מיהודים, הוא רוצה לשחרר את ישו, הוא לא מצא בו אשמה, אח"כ רוצה לשחררו תמורת בר-אבא, והם רוצים לצלוב-הוא צולב כאנוס בעל כורחו. כל התמונה הזו היא בלתי סבירה בעליל, אף נציב רומי מהמאה ה-1 לא תואר כ-1 שעושה מה שאומרים לו, וודאי לא פילטוס שהיה איש חזק ואכזר, הכניס צלם להיכל בי-ם, התלוננו כלפיו לקיסר, העביר את הדגלים של הצבא הרומי, התאכזר מאוד ליהודים, והתמונה שמתארת אותו כחלש וכנוע-לגמרי תמונה לא סבירה.

**2.הקושי במשפט סנהדרין-המשפט של ישו לא מתאים לדין היהודי**-המשפט של ישו כשבוחנים אותו הוא משפט מוקשה, לא מתאים לדין היהודי, נערך בלילה, ולא סתם בלילה-בערב חג פסח, ביום טוב. המשנה אומרת שלא דנים ביום טוב, ולא בלילה. ההרשעה בדין נעשית לא עפ"י דין אלא עפ"י הודאתו של ישו, וזה מנוגד לדין היהודי שאומר שאין אדם משים עצמו רשע אלא עפ"י 2 עדים תקום הרשעה. כל מהלך הדין נראה לא הולם את הדין היהודי. לפי מרקוס ומתי הביאו עדים שאמרו שהוא רוצה להרוס את ההיכל. לא בטוח שביה"ד שדן את ישו היה נאמן לדין המשנה. גם אם נניח שהפרושים היו נאמנים לדין המשנה ולא דנים בלילה וביום טוב, אך בהנחה שלצדוקים יש מקום מרכזי בסנהדרין-זה לא נשמע סביר. יתכן שלא שפטו לפי המשנה, אך גם הצדוקים אומרים שאדם צריך להיות מורשע ע"י 2 עדים, זה תורה לדין ולא דין פרושי ולכן יש פה קושי, וגם הצדוקים לא היו צריכים לשפוט אותו ללא עדים. יתכן שזה מקרה מיוחד שהחליטו לחרוג מהדין, זה נראה כסוג של תירוץ. למה היה כ"כ דחוף לשפוט אותו? לא ברור באיזו אשמה ישו הואשם (בהמשך)

**3.מה מקומו של המשפט הזה על רקע עובדה שפילטוס שפט אותו? למה יש משפט כפול?** בהנחה שיש משפט בפני הסנהדרין בכלל, לפי מרקוס ומתי שמספרים בצורה הכי ברורה שהיה משפט בפני סנהדרין- אם הסנהדרין שופטת- שתשפוט ותוציא אותו להורג, למה יש משפט כפול?

ההנחה הרווחת-ישו נשפט בידי הסנהדרין בביתו של הכהן הגדול-הקושי הוא למה יש משפט כפול. אם הוא נשפט ע"י הנציב, וכולם אומרים זאת, אז לסנהדרין אין תפקיד פרט להסגרה, היא לא צריכה לשפוט אותו. מאידך גיסא אם היא שופטת אותו-למה שלא תוציאו אותו להורג? יוחנן מתאר כי פילטוס אומר-'שפטו אותו לפי תורתכם' והיהודים אומרים שאין להם סמכות לשפוט אותו. לפי יוחנן ברור שלא נשפט בסנהדרין אלא בפני פילטוס. יוחנן אומר כי פילטוס לא רוצה לשפוט אותו כי הוא לא מוצא בו אשם, הסנהדרין לא שופטת אותו כי אין לה סמכות. ברור לגמרי שיוחנן מאולץ ע"י עובדה היסטורית לומר שישו נשפט ע"י פילטוס והוצא להורג על ידיו, זו עובדה שאף אחד לא מתווכח איתה ואף סיפור לא מנסה להפוך זאת, גם הסיפור הנוצרי לא יכול ללכת מעבר לעובדות שידועות לו. מה שמנסים לעשות זה להראות שהוא שפט אך לא רצה לעשות את זה.

לסיכום, יש 3 קשיים מרכזיים: הדמות והתפקיד של פילטוס כאדם חלש שלא מתאימה לנציב בכלל ולפילטוס בלבד, אי התאמה בין המשפט לעקרונות הדין היהודי. כמו כן עניין האשמה-לא ברור באיזו אשמה ישו נידון למיתה. עניין הכפילות במשפט וסמכות הסנהדרין. אפשר לומר שאם היהודים רוצים להסגיר את ישו הם צריכים לברר לפני כן אם יש אשמה כלשהי, אבל אז אין משפט ואולי לא צריכים את הסנהדרין, יש כוהנים שמבררים את האשמה.

נקודת מבט רומית היא שישו הוצא להורג ע"י הרומאים כיוון שמרד במלכות. זה יסוד שאף אחד לא חולק עליו - לא יוספוס, לא טקיטוס ולא הברית החדשה - למרות שלא תוציא זאת מפיה מפורשות. צריך לחשוב האם באמת ליהודים לא היה עניין בדבר, ורק לרומאים היה עניין בדבר. האם ישו הפריע ישירות לרומאים? ישו לא היה מיליטנט, הוא לא היה שייך לקב' שלחמה נ' הרומאים, להפך הוא היה איש שלום ודיבר בצורה מאוד לא מיליטנטית. הוא דיבר בעד היהודים, נכון שהוא היה משיחי ובישר על הגאולה לבוא, אך הוא לא פעל נגד הרומאים. לא נראה סביר שהרומאים באופן בלתי אמצעי רצו לפגוע בו. מי שהסב את תשומת לבם של הרומאים לישו הוא היהודים, ישו הציק יותר ליהודים, במיוחד להנהגת המקדש. ישו ביקר את הפרושים והצדוקים ובעיקר הוא התחיל להטרדי כשהוא הופיע בי-ם והטיף במקדש, ניבא שהמקדש ייחרב, הפך שולחנות של המוכרים, דיבר על שחיתות הכוהנים וכו'. יש לציין שיש סיפור מאלף שיוספוס מספר שארע אחרי זמנו של ישו, בשנת 62, היה אדם שגם קראו לו ישוע בן חנניה, כפרי פשוט שהסתובב במקדש וניבא על חורבנו. אנשים האמינו שיש לו כוח על אנושי, סיפור מקביל ושם מסופר שהנהגת המקדש תפסו אותו והביאו אותו לאלבינוס הנציב הרומי. אך אלבינוס לא הרג אותו אלא הסתפק במלקות, ונתנו לו להמשיך להסתובב. הסיפור מלמד דבר דומה, יש יהודי שמנבא על חורבן המקדש, זה מעצבן את הנהגת המקדש שמסגירה לנציב וזה משחררו.

חזרה לענייננו-העובדה שליהודים היה חלק לא מפתיעה.העובדה שהסיפור הנוצרי מאוד מגמתי לא מוביל אותי לומר שהרומאים הגיעו לישו לבד, לרומאים לא היה אינטרס בישו כמו שהיה ליהודים, הוא לא היה מורד צבאי, ולכן ליהודים יש חלק בסיפור הסגרתו.

מה הטריד את היהודים בישו? ישו נאשם לפי הסיפורים ב-2 האשמות-פעם 1 עדים העידו על כך שהוא אמר שהמקדש יכול להיהרס ולהיבנות בידי אדם ב-3 ימים. טענה 2-האם אתה המשיח בן האלוהים/בן המבורך? אצל מרקוס ומתי יש את 2 ההאשמות האלה. אצל לוקס-רק ההאשמה ה-2.

מה שמטריד את היהודים-האמירות על המקדש או האם הוא משיח, באשמה של בן האלוהים יש פגיעה בעבוד. זה לא מעניין את הרומאים. ע"מ להרוג את ישו היהודים היו צריכים להסגירו בטענה של פגיעה במלכות. לרומאים יש עניין 1-האם ישו מרד במלכות-כל עניין דתי אחר לא רלוונטי לרומאים. צריך להסגיר את ישו באשמה של מורד במלכות, וזאת אפשר ליחס לו אם הוא טוען שהוא משיח. אדם שאומר שהוא משיח הוא מצהיר שהוא המלך, הוא מועמד למרוד, ולכן זה מפריע לרומאים. לרומאים אין עניין באשמה דתית, ולכן תלו בו את האשמה של המשיחיות, וזה לא היה חסר שחר כי הוא אכן טען שהוא המשיח למרות שהוא הסתיר זאת. ישו לא חשף את העניין שהוא המשיח. הוא אמר שהוא מבשר את מלכות השמים אבל הוא לא פירסם זאת. העובדה שישו שמר את משיחיותו בסוד קשורה לתשובה הכפולה שישו משיב לפילטוס "אתה אמרת". ישו לא יכול להתכחש לאמונה שלו שהוא אכן המשיח, ומצד 2 הוא לא רוצה לחשוף אותה מ-2 טעמים:

א.לא רוצה להפליל את עצמו, אם הוא יגיד זאת דינו ייחרץ.

ב.הוא שומר זאת כסוד, וגם לתלמידיו הוא לא גילה את זה. הוא לא רצה להגיד שהוא משיח, זה דבר מאוד יומרני ומסוכן.

גם הסנהדרין שאל האם אתה המשיח בן המבורך- התש' שניתנה לפי כל הגירסאות ניתנה גם לסנהדרין ("אתה אמרת"). התשובה הדו משמעית של ישו התפרשה ע"י האוונגליונים בצורה שונה. מרקוס אומר-"אני הוא ואתם תיווכחו לדעת" (ישו מדבר על עצמו בגוף 3).

מול כל הקשיים הללו של הסיפור יש כמה אפשרויות לבחור בהן כי הרי יש קשיים מכל הצדדים-ייתכן ויש משהו שליהודים היה חלק בעניין והשא' איזה חלק בדיוק לעומת זה שיש קשיים בסיפור (פילטוס מוצג כחלש וכו').

פתרון 1 הוא של חיים כהן-פתרון יוצא דופן, אך לא בטוח סביר. מתסכל על כך כמשפטן, לאור הקשיים שמציין, בייחוד אלו הקשורים למשפט, הוא מגיע לתזה מעניינת-אומר שבעצם מי שהיה להם אינטרס בשפיטתו של ישו היו הרומאים לאור העובדה שהוא נחשב כמורד במלכות. ליהודים היה אינטרס דווקא להציל אותו. נק' האחיזה ה-1 שלו נוגעת לשלב המאסר-ב-3 האוונגליונים הסינופטיים מי שאסר אותו הוא משלחת מאת ראשי הכוהנים, לוקאס מציין שאלו קצינים של המקדש (מפקדים רשמיים), אך ביוחנן באה פתאום תמונה חדשה-גדוד רומאי והמפקד שלו. התוספת הזו של יוחנן דווקא נראית לחיים כהן סבירה, דווקא העובדה שזה נמצא אצל יוחנן שמטיל אשמה גדולה זה נראה אמין. חיים כהן מקבל את העדות של יוחנן, מצרף אותה ללוקס ומניח שהרומאים שלחו יחידה צבאית שלהם ואת המשטרה ואז הובא לבית הכהן הגדול. מכיוון שלא סביר שהיה משפט בבית הכהן הגדול (כי לא היה צריך משפט כפול ומהטעם שהמשפט היה לא לפי סדרי הדין), חיים כהן אומר שזו הייתה הכנה למשפט שמטרתה להכין את ישו מפני מה שצפוי לו ולהציל אותו. חיים כהן אמר שמי שקבע את מועד המשפט לליל הסדר הוא הנציב הרומי, לסנהדרין לא הייתה ברירה אם היא רצתה להכין את ישו למשפט. כל מה שנראה כהאשמות, זה לא האשמות אמיתיות אלא סימולציה שהסנהדרין עושה וכשמנסים להדריך את ישו בבית הכהן הגדול וישו אומר שהוא מלך היהודים, הם קורעים את בגדיהם ואומרים כי הוא מביא את זה על עצמו. אולם הקריאה של חיים כהן נראית בעייתית ופלוסר מפריך אותה ומציע אלטרנטיבה.

**שיעור 5**

**משפט ישו (המשך)**

ראינו את גישתו של חיים כהן בקצרה שעיקרה היא שבעצם מי שרצה לשפוט את ישו היו הרומאים, ליהודים לא היה עניין לשפוט אותו ולמעשה כל מה שהיה שם מבחינת היהודים זה נסיון דווקא להציל אותו, כשבניתוח שלו הוא מדגיש שהמאסר נעשה ע"י גדוד רומאים, אח"כ המשפט אצל הכהן הגדול לפי דעתו זה סוג של סימולציה, חזרה כללית של הכוהנים בנסיון ללמד את ישו בפני המשפט אצל הפילטוס. המשפט שנערך אח"כ אצל פילטוס הוא המשפט שבו נגזר דינו. הניתוח של חיים כהן שהוא מאוד מקורי מעורר קשיים. הקשיים העיקריים:

1.לא נראה סביר שלרומאים היה עניין ישיר בישו, ישו לא עמד בראש כנופיה של מורדים שפעלו נגד הרומאים, לא היה לוחם מיליטנט. נראה יותר שלמי שהיה חשבון עם ישו היו היהודים, לפחות הכוהנים, הנהגת המקדש. הוא החל להסתובב במקדש ולנבא על חורבנו, להפוך שולחנות וכו'. ולכן לא סביר שרק הרומאים רצו אותו, הדבר הזה מעוגן בסיפור.

2.בכל המקורות ברור שמי שבא לאסרו היה משלחת של ראשי הכוהנים ופקידים רשמיים של המקדש. חיים כהן מסתמך על המסורת של יוחנן שמוסיפה לתמונה גם את החיילים הרומאים, אך גם יוחנן לא משמיט את היהודים. ואם מסתכלים ב-3 האוונגליונים הסינופטיים שהם בד"כ יותר נאמנים, וגם אצל יוחנן, מי שאסר ותפס אותו היו היהודים.

3.כל התיאור של המשפט/חקירה בבית הכהן הגדול נראה כמו משהו שעוין לישו, לא נראה כמו ניסיון להצילו, והתיאור של חיים כהן נראה קריאה מאולצת, מהופכת של הסיפור, וקשה לקבל את הקריאה הזו והיא בד"כ לא זכתה לאוזן קשבת במחקר להכרה של ממש.

אם אנו באים לשחזר את התמונה, יכולה להיות גישה 1 שאומרת שאין אפשרות לשחזר את התמונה כי כל המקורות מגמתיים וגם הם מאוחרים והכל חסום, אך אם מקבלים את הגישה שיש איזושהי שכבה שניתן לזהותה כי בכל זאת המקורות נכתבו 2-3 דורות לאחר האירוע וזה זמן שיכולות להישמר מסורות אותנטיות, ואם אנו מקבלים גישה זו יש מקום לקריאה ביקורתית של המקורות בניסיון לשחזר את מה שקרה. לפלוסר יש את הניסיון שלו.

שפירא לא מקבל את כל התיאור של פלוסר, אחד המחקרים היסודיים ביותר הוא של החוקר הגרמני פול וינטר שמציג את הניתוח הטקסטואלי המקיף ביותר. פלוסר וחיים כהן גם כן מתחייחסים אליו.

**סמכות השיפוט של הסנהדרין**

השא' העקרונית שחשובה לנו וגם למשפט ישו-סמכות שיפוט הסנהדרין-האם לסנהדרין הייתה סמכות לדון דיני נפשות ולבצע אותם?

למה זה חשוב? אם הייתה להם סמכות-אז למה ישו נשפט והוצא להורג ע"י הרומאים? למה נשפט פעמיים? יש התייחסות 1 מפורשת לזה במקורות-אצל יוחנן. יוחנן מספר שפילטוס אומר ליהודים שישפטו אותו לפי תורתם, והם אומרים לו שאין להם סמכות. השא' שממנה יוחנן היה מוטרד, הסיבה שהוא מספר את הסיפור ככה-אם היהודים רצו להוציא להורג את ישו מדוע לא עשו זאת?-זו השא' שהוא היה מוטרד ממנה. התש' לפי יוחנן היא שלסנהדרין אין סמכות לדון דיני נפשות ולכן היא מסרה את הסמכות לפילטוס, ולפי יוחנן באמת אין משפט בסנהדרין ואין הוצאה להורג- הוא נותן הסבר קוהרנטי לעובדה ההיסטורית שישו נידון והוצא להורג ע"י פילטוס. וההסבר של יוחנן הוא שהיהודים נורא רצו לעשות זאת, אך לא הייתה להם סמכות. השא' היא האם יוחנן צודק? הוא היחיד שאומר זאת. מתי ומרקוס לא מעלים את טענת היעדר הסמכות, ומספרים שהיה משפט. יש חוקרים, בעיקר נוצריים, שכדי להסביר את הסיפור אומרים שלסנהדרין הייתה סמכות לדון אך לא לבצע, אומרים שהסנהדרין דנה אותו ולא ביצעה. אך זה גוף השאלה, קשה להביא את הראיות מכאן כאשר הסיפור הזה הוא כולו מגמתי. לפי האוונגליסטים האחרים הייתה לסנהדרין סמכות. הבעיה היא שאין לנו שום מסמך אובייקטיבי, חוק רומי שאומר אם ליהודים הייתה סמכות או לא. ולכן צריך לבדוק זאת מידיעות עקיפות על הסנהדרין-מה אנו יודעים על השא' האם הסנהדרין בזמן משפט ישו ואחריו דנה או ביצעה דיני נפשות?

משפט יעקב אחי ישו (מסופר בקדמוניות היהודים של יוספוס)-בשנת 60, 30 שנה אחרי מות ישו, יעקב הוא מראשי הכנסייה מהעדה שמתהווה לתלמידיו של ישו, הוא מובא לדין בפני הסנהדרין, ויש מחלוקת בין הפרושים והצדוקים, הצדוקים רוצים לדון אותו למיתה והפרושים מתנגדים. זה מעיד שהייתה סנהדרין, עוד אחרי ישו, שדנה דיני נפשות. הפרושים שולחים שליחים לנציב הרומי (אלבינוס) והשליחים אומרים לו שיעצור את המשפט, ושלא ייתן להם להוציא את יעקב להורג. כנראה שבסנהדרין התגבש רוב נגד יעקב. השליחים אומרים לאלבינוס שאסור היה להם להוציא סנהדרין בלי רשותך. לפי יוספוס טענת הפרושים נגד משפט יעקב אחי ישו, המהות הפרוצדוראלית היא שצריך אישור של הנציב, רואים פה 2 דברים:

א.יש לסנהדרין סמכות לדון דיני נפשות

ב.יכול להיות שצריך אישור של הסנהדרין (זו הטענה של הפרושים, אולי היא אמיתית ואולי זה פתח מצידם כדי לא לדון למוות את יעקב אחי ישו, אך ברור שהסנהדרין יכולה לדון דיני נפשות).

**4. משפט סטפנוס - מעשי השליחים, ו, 12 ואילך:**

וסטפנוס איש מלא חסד וגבורה עשה אותות ומופתים בעיני העם… ויושיבו אנשים נגדו אשר העידוהו לאמר שמענו אותו מדבר דברי גידופים במשה ובאלהים. ויעוררו את העם ואת הזקנים ואת הסופרים ויקומו עליו ויתפשוהו ויביאוהו לפני **הסנהדרין**. ויושיבו עדי שקר ויעידוהו לאמור האיש הזה לא יחדל מדבר דברים אשר לא כן על המקום הקדוש הזה ועל התורה. כי שמענו אותו אומר ישוע הנוצרי הוא יהרוס את המקום הזה וימיר את החוקים אשר נתן לנו משה.

… ויוציאוהו אל מחוץ לעיר וירגמו אותו אבן.

מסופר על 1 הפעילים הנוצרים, סטפנוס, מובא למשפט בפני הסנהדרין ודנו אותו למיתה בסקילה. כאן רואים שוב שהסנהדרין דנה דיני נפשות, אך כאן הסקילה בוצעה. 2 דברים ברורים: הובא למשפט בפני הסנהדרין, הומת בסקילה. יש אי בהירות בתיאור של הסקילה-האם הסקילה הזו היא ביצוע פה"ד או שאיזשהו לינץ' ספונטני שנעשה בו.

מ-2 המקורות החיצוניים הללו ברור שהסנהדרין דנה דיני נפשות, ולפי סיפור סטפנוס אף ביצעה זאת, ולכן הטענה שלסנהדרין לא הייתה סמכות לא מאוששת במקורות, מלבד טענתו של יוחנן שאומר שאין לה סמכות. מספיק שיש לנו 2 מקרים ברורים (ואם נצרף לכך את ישו זה 3) שבהם הסנהדרין דנה דיני נפשות.

מהמקורות החיצוניים לא נראה שלסנהדרין לא הייתה סמכות. אך יש מקורות יהודיים שעשויים ללמד שלסנהדרין לא הייתה סמכות שיפוט.

ברייתא מהתלמוד הירושלמי:

4. תלמוד ירושלמי, סנהדרין, א, יח טור א /מ"ג

תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות

קודם ל-40 שנה לפני החורבן לא הייתה סמכות לדון דיני נפשות-שנת 30-שנת הצליבה של ישו, ההערה הזו יכולה להיקרא כמתייחסת למשפט ישו. זו הערה מפתיעה ביותר. זה נראה כמו הערה אפולוגטית, זה כאילו שהיהודים אומרים על עצמם שלא שפכו את דמו של ישו, כי לא הייתה להם סמכות. בתלמוד הבבלי זה מופיע בצורה קצת יותר רחבה:

5. תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ח עמוד ב

כשחלה רבי ישמעאל בר יוסי, שלחו ליה: רבי, אמור לנו שנים ושלושה דברים שאמרת לנו משום אביך. אמר להו: מאה ושמנים שנה קודם שנחרב הבית - פשטה מלכות הרשעה על ישראל, שמונים שנה עד לא חרב הבית - גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית, ארבעים שנה עד לא חרב הבית - גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות. למאי הלכתא? א"ר יצחק בר אבדימי: לומר, שלא דנו דיני קנסות. דיני קנסות סלקא דעתך? (דיני קנסות עולה בדעתך?) … אמר רב נחמן בר יצחק: לא תימא (לא תאמר) דיני קנסות, אלא שלא דנו דיני נפשות. מאי טעמא? כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למידן, אמרו: מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו (כיון שראו שרבים הרוצחים ואינם יכולים לדון, אמור מוטב שנגלה ממקום למקום כך שלא יתחייבו), דכתיב: 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא' (דברים יז), מלמד שהמקום גורם.

התורה הייתה עוברת בע"פ, והם רצו לשמוע כמה מסורת ששמע מאבא שלו, לפני שהוא מת. המסורת שהוא מסר אומרת ש-40 שנה לפני החורבן הסנהדרין עזבה את מקום מושבה בלשכת הגזית ועברה לחנות, איזשהו מקום מחוץ למקדש. למה? יש 2 אפשרויות:

1) כדי שלא תהיה להם סמכות לדון דיני קנסות.

2) שלא ידונו בדיני נפשות.

האפשרות ה-2 יותר הגיונית-הסנהדרין מיוזמתה עזבה את המקום כדי לא לדון דיני נפשות כי ראו שיש יותר מדי רוצחים והם לא יכולים/רוצים לדון את כולם, ולכן וויתרו על סמכות בהחלטה יוזמה 40 שנה מלפני החורבן.

יש הבדל בין התלמוד הירושלמי לבבלי בהסבר למה הפסיקו לדון דיני נפשות. הירושלמי אומר ש"ניטלו דיני נפשות"-המלכות נטלה את הסמכות הזו מהיהודים, והבבלי אומר שהסנהדרין בעצמה החליטה לא לדון יותר דיני נפשות והיא לא רצתה/יכלה להוציא להורג הרבה אנשים. הפירוש שנשמע סביר-הסיפור של הירושלמי. למה לא הבבלי?

1.לא הגיוני שפתאום התרבו הרוצחים. 2.גם אם באמת התרבו-למה לוותר על הסמכות? ביהמ"ש לא מוותר על סמכותו כ"כ מהר. ב-בבלי דנים בכך אמוראים מאוחרים ולכן יכול להיות שזה פחות הגיוני. הבבלי נראה מלאכותי, כי הוא שיחזור מאוחר. שתי המסורות הללו כנראה זמנם אחד- רבי יוסי. למה 40 שנה לפני החורבן הרומאים לקחו מהיהודים את הסמכות? לפי יוספוס שום דבר לא קרה בשנת 30 שהיה גורם לרומאים לקחת מיהודים את הסמכות. אין שום עדות שרשומה כי הרומאים לקחו את סמכות דיני הנפשות מידי היהודים. בנוסף לא היה מרד, לא היה שום אירוע חוקתי או מאורע היסטורי שיכול להסביר מהלך של לקיחת סמכות מהיהודים ע"י הרומאים. הסיפור על זה שניטלו הסמכויות אין לו שום הקשר. למעשה גם הבבלי וגם הירושלמי-קשה לבסס זאת, אין ראייה מחוץ לתלמוד וגם בתוך התלמוד כי דיני הנפשות נלקחו מהיהודים. יכול להיות שהידיעה הזו היא מסורת אפולוגטית של היהודים לומר: 'לא דנו את ישו'. זה נשמע סביר, אך גם לזה אין הוכחה.

המסורת הזו היא לא ברורה, והיא מנוגדת למסורות אחרות בתלמוד שמדברות על כך שדיני נפשות הפסיקו עם החורבן ולא 40 שנה לפני.

1. משנה, מסכת סוטה, ט יא

משבטלה סנהדרין בטלה השיר מבית המשתאות שנאמר (ישעיה כ"ד) בשיר לא ישתו יין וגו':

2. תוספתא, מסכת סוטה (ליברמן) טו, ז

משבטלה סנדרי בטל שיר מבית המשתאות. וכי מה היתה סנהדרין מועלת להן לישראל? אלא לענין שנאמר: 'ואם העלם יעלימו עם הארץ וגו' (ויקרא, כ). בראשונה כשהיה אדם חוטא כשהיה סנדרי קיימת נפרעין ממנו, עכשיו ממנו ומקרוביו שנאמר: 'ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו' וגו' (שם).

3. תלמוד בבלי, כתובות ל ע"א

והאמר רב יוסף, וכן תני רבי חייא: מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו; לא בטלו? הא בטלו להו! אלא, דין ארבע מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה - או נופל מן הגג או חיה דורסתו, ומי שנתחייב שריפה - או נופל בדליקה או נחש מכישו, ומי שנתחייב הריגה - או נמסר למלכות או ליסטים באין עליו, ומי שנתחייב חנק - או טובע בנהר או מת בסרונכי (רש"י: אסכרה; והיא בגרון).

"4 מיתות לא בטלו"- הכוונה שיש אנשים שה' עדיין המית אותם אך לא הסנהדרין.

במסורות אלו נראה שדיני נפשות בטלו עם החורבן, וזה מנוגד למסורת של "40 שנה קודם לחורבן", ולכן המסורת הזו היא מאוד מוקשית כי:

היא לא מוסכמת בתוך התלמוד- האם דיני נפשות בטלו 40 שנה לפני החורבן, או בזמן החורבן. ברור שביטול הסנהדרין כרוך בביטול דיני נפשות ולהפך, וזה קרה בזמן חורבן המקדש (נאמר במקור 3).

לסיכום, מכל 3 המסורות האלה עולה שדיני נפשות התבטלו בזמן חורבן המקדש, בשנת 70 לספירה, עם ביטול הסנהדרין. זה עומד בניגוד למסורת האחרת-שדיני נפשות התבטלו קודם לכן כשהם ניטלו ע"י הרומאים או כשהסנהדרין החליטה בעצמה לוותר על כך. המסורת הסבירה היא שדיני נפשות התבטלו כאשר חרב המקדש. המסורת על הביטול לפני 40 שנה היא שנויה במחלוקת לפי התלמוד, היא עמומה כי יש אמירות סותרות וכי אין הקשר היסטורי ולכן יש לחשוד שהיא סוג של אמירה אפולוגטית של התגוננות של היהודים שאומרים שלא הייתה סמכות ולכן אין לנו חלק בצליבת ישו.

לסיכום, גם אם נשקול את המקורות החיצוניים ואת הפנימיים נראה שאין שום ידיעה מבוססת על כך שלסנהדרין לא הייתה סמכות לדון בדיני נפשות, להפך, הייתה לסנהדרין סמכות לדון דיני נפשות, במקרים מסוימים, לפחות במקרים פנימיים. כשאדם נידון לפי הדין הדתי על עבירות דתיות אז לסנהדרין יש סמכות, לעומת זאת כשאדם נידון על עניינים פליליים שלמלכות יש בהם עניין, ייתכן שאז זה מסור למלכות, וזה ככה"נ נתון לשקה"ד של הסנהדרין. מאוד ייתכן שהסמכות של הסנהדרין הייתה בתחומים דתיים, וכל השאר מאוד ייתכן שהוסגר למלכות. עניינים פנימיים דתיים-אדם נגד המקדש, מטיף לנצרות, מנבא דברים וכו'.

השא' המרכזית-האם היה משפט לישו לפני הסנהדרין?

המקורות-לפי יוחנן לא, לפי מרקוס ומתי-כן, יש משפט לפני הסנהדרין ולא מוצאים עדות אמת.

נק' מרכזית שצריך לשים אליה לב-העמדה של לוקס-הוא זה שבעצם מקובל להכניסו גם כן לתמונת המשפט, אך אם קוראים אותו בדיוק-לפי לוקס לא היה משפט, כי אם היה משפט-זה לא היה בלילה (כמו שמספרים מרקוס ומתי), אלא זה היה בבוקר. לא ברור שזה היה משפט, כי כתוב שהם לוקחים אותו אל הסנהדרין שלהם, וזה יכול להיות שם של מקום, לא מדובר על הכהן הגדול, זה לא אותו אופן רשמי כמו אצל מתי ומרקוס. לא נותנים לו גזר דין, אלא מוליכים אותו לפילטוס.

בעוד שאצל מרקוס ומתי יש משפט בלילה לפני הכהן הגדול שבסופו הכהן הגדול מרשיע את ישו בעונש מוות. בלוקס-זה נערך בבוקר, מוליכים אותו לאיזשהו דיון, אך אין בסוף הרשעה. ובעצם לפי לוקס אין ממש משפט.

לפי מרקוס ומתי ישו קודם כל ניבא מה יקרה לו, ישו אומר שיפסקו לו עונש מוות ואח"כ יסגירוהו לגויים. בלוקס רק כתוב שהוא יימסר לידי הגויים. במילים אחרות, האוונגליונים עקביים. לפני מרקוס ומתי לישו נערך משפט, הוא נדון למוות ואז נמסר לנציב. לפי לוקס לא נערך לו משפט, הוא לא נידון למוות, אלא נמסר לנציב-זה קרוב ליוחנן.

בתוך האוונגליונים יש 2 מסורות-לפי 1 היה משפט (מתי, מרקוס) ולפי ה-2 לא (לוקס, יוחנן).

באילו האשמות ישו נאשם לפי מתי ומרקוס?

1.מגיעים עדים שאומרים שישו אמר שהוא יהרוס את המקדש ותוך 3 ימים יבנה היכל אחר אשר איננו מעשה ידי אדם. הנבואה הזו של ישו נאמרת רק כאן ולא במקום אחר בברית החדשה. לנבואה הזו יש פירוש נסתר-יש פה פירוש אלגורי, 3 ימים הם ה-3 הימים של התחייה. ההאשמה הזו שישו אמר שהוא יכול להרוס את ההיכל ולבנות חדש ב-3 ימים, ההיכל הוא היינו ישו האנושי, וההיכל האחר-הגוף של ישו לאחר התחייה. זה אומר שזה ניסוח מאוחר-קריסטולוגי, זה סיפור אחרי שיש בכנסייה את סיפור התחייה-זה לא תיאור היסטורי של האשמה שהוטחה בו אלא ניתוח מאוחר קריסטולוגי של הסיפור. יחד עם זאת, יכול להיות שהוא מבוסס על נבואה של ישו שהמקדש ייחרב, יש רבים שאומרים כאן שזה דבר שלא נאמר בשום מקום אחר, אך זה מתאים לו, כי הוא ראה את הסוחרים במקדש ואמר שהמקדש הפך למערת פריצים, וייתכן שבאותה מסגרת הוא ניבא על חורבן המקדש. זו השערה שמנסה להראות מה הסיפור ההיסטורי מאחורי הסיפור הקריסטולוגי. זה משהו אנכרוניסטי, אי אפשר להגיד שישו אמר זאת באותה עת כי זה מכניס את היסודות הקריסטולוגיים. יכול להיות שהכול המצאה אבל אם היה משהו יכול להיות שיש פה נבואה על חורבן המקדש.

2."האם אתה המשיח בן המבורך/בן האל"-ניסוח מאוחר, קריסטולוגי, מכניסים את התפיסה של בן האל. בזמנו כמו שפילטוס שאל האם אתה מלך היהודים, יכול להיות שהיהודים בזמנו היו שואלים "האם אתה המשיח". התוספת בן המבורך היא מאוחרת, קריסטולוגית.

בהחלט ייתכן ש-2 ההאשמות האלה הן סבירות, אם כי נשאל מה הפריע ישו ליהודים? 1) ההתרסה נגד המקדש וודאי הפריעה לראשי הכוהנים, 2) עניין המשיח. כנראה ש-2 היסודות האלה, אולי דברים נוספים. מה הפריע יותר ליהודים ומה יותר לרומאים? לרומאים גם היה עניין. כדי להסגיר את ישו לרומאים צריך להגיד שהוא מורד במלכות, שהוא המשיח, רואה את עצמו כמלך היהודים. בכל המסורות ראינו שפילטוס שואל אותו אם הוא מלך היהודים, ברור לגמרי שמבחינת הרומאים זו העילה. מי שרואה את עצמו כמלך היהודים זה מרד.

מבחינת היהודים נראה שמה שהפריע ליהודים יותר זה גם האשמת המשיח, אך יותר מכך הפריעה ההתרסה נגד המקדש.

שתי ההאשמות שעולות פה בסיפור של מתי ומרקוס משקפות מה שהיה נגדו- ההתרסה נגד המקדש והעניין שהוא המשיח.

העילה המכרעת שהסגירה את ישו ליהודים היא מרד במלכות- האם אתה מלך היהודים.

במתי ומרקוס יש סיפור של משפט ששם הוא הואשם ב-2 ההאשמות של נבואה נגד המקדש ושהוא המשיח. בלוקס וביוחנן אין משפט. כל עניין המשפט מוטל בספק.

פלוסר סבור שיש להעדיף את גישת לוקס ויוחנן שלא היה משפט, כי בנוסף לעניין של המשפט יש מגמה להעביר את האשמה מהרומאים ליהודים, אם היה משפט הסנהדרין הם אלו שדנו את ישו למוות באופן רשמי, זה מה שמרקוס ומתי רוצים להגיד לנו. כשאנו מזהים את המגמה הזו כל דבר שניתן לתלות אותו במגמה הזו, יש מקום להטיל בו ספק. יש סיבה להעדיף את המסורות של לוקס ויוחנן שלא היה משפט, הן פחות מגמתיות-אם היה משפט וודאי גם הם היו אומרים זאת. בעובדה שהם לא מספרים שהיה משפט, הם משמרים מסורת עתיקה שלא היה משפט. מרקוס ומתי מנסים יותר ויותר להעביר את האשמה על היהודים, ולכן ההכרה של פלוסר שלא להעדיף את המסורות שהיה משפט נראית לשפירא נכונה.

ישוע בן חנניה-סיפור שיוספוס מספר בקדמוניות היהודים, מגיע לי-ם ומטיף ומנבא על חורבן המקדש, 8 שנים לפני החורבן. זה מרגיז את הכוהנים ולא מצליחים להתגבר עליו, ולכן מסגירים אותו לנציב הרומי, אלבינוס. הנציב מכה וחוקר אותו, ואומר שלא מצא בו אשם, ואז משחרר אותו. הסיפור הזה מראה לנו מקבילה לישוע שמסתובב עוד אדם שמתריס נגד המקדש והכוהנים, ומסגירים אותו לנציב, יכול להיות ששחררו אותו כי לא הצליחו להדביק לו אשמה של מורד במלכות, ולכן הוא מקבל עונש של מכות ואז משחררים אותו. הסיפור הזה גם מראה לנו את האינטרס היהודי, לפחות של הנהגת המקדש. כשהיו להנהגת המקדש גורמים שהתסיסו וקראו שהמקדש ייחרב, הם רצו לבוא איתם בחשבון ולא להשאיר זאת ככה, ולכן הסגירו אותם לרומאים . עם ישו היה סיפור דומה, הוא גם התסיס נגד המקדש, כמו יהושע בן חנניה, לא עשו לו משפט ולכן פלוסר אומר שסביר שגם את ישו כמו ישוע בן חנניה לא שפטו בסנהדרין, אבל את ישו הסגירו באשמה חמורה יותר- הוא משיח, מלך היהודים ואז בעיני הרומאים הוא מורד במלכות ולא רק מתסיס נגד המקדש. אבל את ישו הסגירו באשמה חמורה יותר- הוא משיח, מלך היהודים ואז בעיני הרומאים הוא מורד במלכות ולא רק מתסיס נגד המקדש.

לסיכום, הטענה היא שהדעת נותנת להעדיף את המסורת הנוצרית שלא היה משפט רשמי נ' ישו, מסורת שבאה לידי ביטוי ביוחנן ובלוקס, מ-2 טעמים:

1.המקבילה של יהושע בן חנניה-היהודים הסגירו לרומאים מבלי לדון קודם. סביר שאם היהודים רצו להסגיר לרומאים, לא צריך משפט כמו שהיה אצל יהושע בן חנניה.

2.המשפט הוא חלק מהמגמה הנוצרית (מרקוס ומתי) או מהמגמתיות של הטקסטים הרומאים, הפלת האשמה על היהודים, ולכן המשפט הוא לא משפט סנהדרין פורמלי.

המשפט אצל פילטוס

כל 4 המקורות אחידים במה שהיה אצל פילטוס (מבחינת ההליך המשפטי או החקירה)-בכולם פילטוס שואל את ישו: "אתה הוא מלך היהודים" וישו עונה: "אתה אמרת". האחיות הזו מראה פה גרעין משותף, וזה גם הגיוני בכך שזו האשמה שמבחינת הרומיים ראוי להטיל על ישו, מי שטוען למשיחיות ולמלכות הוא מורד במלכות הרומאים. תש' ישו היא תש' דו-משמעית, מתחמקת, ישו לא מודה ולא מכחיש, הוא לא מודה כי הוא לא רוצה להפליל את עצמו. הוא לא יכול להכחיש את מה שהוא מאמין בו. פלוסר אומר שזה סוד שנשמר לא רק כדי לא להיות מורשע אלא יש פה את ההסתרה של ישו לאורך כל הדרך-ישו לא אמר לתלמידים שלו שהוא המשיח לאורך כל הדרך. הבשורה של ישו היא בשורה שהוא שומר לעצמו, הוא מחלק רמזים לתלמידיו, אך לא אומר בפומבי.

יוחנן מפרש את התש' של ישו כמו הכחשה, ולא כמו שפירשו 3 האוונגליונים האחרים כהודאה. זה מובן יותר למה פילטוס לפי יוחנן אומר שישו לא אשם.

אחרי החקירה הזו מתחיל הסיפור של המו"מ על השחרור. פילטוס אומר שהוא לא מצא את ישו אשם, ואמר שהוא הולך לשחרר אסיר 1 לכבוד החג והיהודים בוחרים את בר-אבא שהוא מורד במלכות הרומית, שייך ל-1 מכנופיות המורדים, מבחינת הרומאים זו אותה סוג של אשמה, ישו לא היה מעורב בפעילות אלימה נגד הרומאים ובר-אבא כן. היהודים בחרו בבר-אבא שהוא מעין גיבור יהודי כי מרד ברומאים, מרגישים יותר קירבה אליו. היהודים אומרים לפילטוס 3 פעמים לצלוב אותו, ופילטוס נעתר להם, ומשחרר את בר אבא. אצל מתי פילטוס רוחץ פניו ואומר שדמו על ראשי היהודים ובניהם, תיאור חריף של ניקיון האשמה והעברתה ליהודים, ואז ישו נמסר לצליבה ובר-אבא משוחרר. אין פ"ד פורמלי של פילטוס על כך שישו חייב מיתה.

לפי הסיפור של הברית החדשה, במיוחד אם לוקחים את מתי ומרקוס יוצא שמי שדן את ישו הוא היהודים, לא היה משפט אצל הנציב הרומי, אך הוא נמסר לצליבה.

כפי שראינו את המשפט בסנהדרין בהשוואה בין המקורות, כעת נראה את המשפט אצל פילטוס , את אמינות המקורות והאם היה משפט. פילטוס לא מצא בישו אשם, רצה לשחרר אותו ולא רצה להעניש אותו רך היהודים לחצו ואז הוא נמסר לצליבה.

בברית החדשה אין סיפור של פ"ד- לא כתוב שהוא גזר עליו באופן פורמאלי מיתה.

בפרשה שמול פילטוס מתמקדים כמה קשיים מרכזיים:

א.התיאור של פילטוס שהוא נראה מאוד בעייתי, לא אמין, מתארים אותו כאדם חלש שמושפע מהלחץ של היהודים ופועל רק מכוח הלחץ ומוכן להוציא את ישו להורג מתוך הלחץ הזה. הברית החדשה מציגה שפילטוס לא מצא את ישו אשם, רצה לשחרר אותו.

ב.בברית החדשה אין סיפור של פ"ד, לא כתוב שהוא גזר עליו באופן פורמלי מיתה. דעתו של פלוסר על הסיפור הזה-דווקא נותן אמון רב בסיפור של הברית החדשה, ולמרות כל הקשיים הוא מקבל את הסיפור ובעצם מסקנתו היא שגם כאן לא היה משפט אצל פילטוס (כמו אצל הסנהדרין), שהרי לא נגזר דינו.

הטענה שכולם מעלים נגד אמינות הסיפור הזה פלוסר מגיב עליה כך-פילטוס היה ללא ספק נציב אכזר, שונא יהודים, ואנו יודעים סיפורים נוספים ממקורות אחרים (יוסף בן-מתתיהו ופילון)-פילטוס הכניס סמלים של הלגיונות (צלמים) הרומאיים לי-ם בניגוד לעמדת היהודים. אצל יוספוס: היהודים עשו הפגנה בקיסריה מול בית הנציב, הנציב איים שיפגע בהם, ואמרו שלא זזים משם עד שהנציב יוציא את הצלמים מי-ם, ואמרו שיגידו לקיסר שהוא מתפלל בהם, ולבסוף פילטוס נכנע והזיז את הצלמים מי-ם. פלוסר אומר שפילטוס היה אכזר, וכמו הרבה אנשים אכזרים אחרים זה מעיד על חולשה פנימית וחוסר ביטחון, אך כשאיימו עליו בתלונה לקיסר הוא נסוג וזה מעיד על חוסר ביטחון. פילטוס נכנע לבקשת היהודים. אך אם משווים זאת למה שקרה עם ישו-כשהיהודים התעקשו לצלוב את ישו הוא נכנע. אין דמיון בין המקרים ולדעת שפירא ההשוואה של פלוסר היא קשה. במקרה הצלמים פילטוס רצה להתנכל ליהודים, אם הוא יעמוד על שלו הוא מסתכן ב-2 דברים: בהפגנות ובמהומות נוראיות, ובתלונה לקיסר על כך שהוא לא מתנהג כמו שצריך. ולכן במקרה הזה יש לו סיבה לחזור בו. אך במקרה של ישו קשה לראות איזה מן סיכון הוא לוקח אם הוא לא צולב את ישו, לא מדובר בחילול נפשם של היהודים. בד"כ הוא לא נכנע ליהודים, המקרה בקיסריה שבו פילטוס נכנע היה מקרה מיוחד שבו הוא נגע בציפור נפשם של היהודים –להכניס צלמים לים, ולכן יש הגיון שהוא יסוג. אך המקרה של ישו לא מייצג איזשהו עיקרון כ"כ חשוב ליהודים, ולכן ההשוואה היא לא במקום. בסה"כ נשארים בתמונה שהתיאור של פילטוס כמי שנכנע לבקשתם של היהודים נראה מאוד מלאכותי ולא אמין, ולדעת שפירא קשה לקבל אותו.

נק' מכרעת-פלוסר אומר שפילטוס לא דן את ישו באופן רשמי למוות, אלא פשוט איפשר לחיילים לצלוב אותו. קשה לקבל כי יש עוד דבר המשותף ל-4 המקורות בברית החדשה. כשישו נצלב היה כתוב על הצלב: 'מלך היהודים'-וזה כתוב בכל המקורות, וחלק האוונגליונים אומרים שזה כתב אשמתו, שזו האשמה שבגינה נצלב. צליבה היא המיתה שבה השתמשו הרומאים נגד מורדים במלכות. הצליבה היא מיתה לא רגילה, היא מאוד קשה ומבזה, "למען יראו וייראו". השלט 'מלך היהודים' מעיד על זה. קשה מאוד להניח שלא היה פ"ד רשמי של פילטוס. אם לא היה פ"ד איך הוא הגיע לצלב? שליט מסודר לא עושה כך. החוקר פול וינטר ציין את העובדה שעל הצלב היה כתוב 'ישו מלך היהודים' שמתאים לאשמה שלפי כל האוונגליונים הוא נחקר לגביה "האתה הוא מלך היהודים"-למעשה מכל 4 האוונגליונים עולה תמונה ברורה שישו נשפט ע"י פילטוס באשמה שהוא מלך היהודים שמבחינתם זה מורד במלכות, נידון למוות, הוצאה להורג במיתה שהייתה שמורה למורדים במלכות. לדעת שפירא זה מתחזק ע"י המקורות החיצוניים כמו טקיטוס ויוספוס שישו נידון והוצא להורג ע"י פילטוס.

פלוסר מסכם שישו הוצא להורג ללא משפט בכלל, סובר שלא ניתן בכלל פ"ד, לא יהודי ולא רומאי, אך זה נראה לא סביר ולא מתקבל על הדעת, הוא נותן אמון מלא בברית החדשה ולכן עמדתו מפתיעה. לדעת ויטנר, שפירא וחוקרים רבים, ישו נשפט ע"י פילטוס, נגזר עליו עונש מוות, הוצא להורג, וכל הסימנים מעידים עליו-האשמה על הצלב וכו'.

פלוסר היה חוקר יהודי דגול שנפטר לפני כ-10 שנים. הגיע מצ'כיה, ידע יוונית ולטינית. הוא היה יהודי שומר מצוות ומצד 2 הוא אהב מאוד את ישו וראה בו יהודי חסיד. הוא נתן אמון בברית החדשה יותר מדי לדעת המרצה- יש פה הטיה מאוד ברורה וקשה לראות איך פלוסר האמין לסיפור שאומר כי פילטוס עשה מה שהיהודים רוצים.

לסיכום, העובדה הברורה שאין עליה מחלוקת היא שישו נשפט ע"י פילטוס ונמסר על-ידו לצליבה, על כך אין מחלוקת וזה גם כתוב באוונגליונים ואצל טקיטוס ויוספוס. כול הסיפור של העברת העניין לסנהדרין- נראה כי יש כאן העברת אחריות ליהודים, ובמיוחד רואים זאת אצל מרקוס ומתי שהם האוונגליונים הכי אנטישמיים. פלוסר מתעקש על זה שלא היה פ"ד רשמי וזה נעשה בלחץ היהודים. מקור מפתיע:

4. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף מג עמוד א

**[**והתניא**]** בערב הפסח תלאוהו לישו הנוצרי, והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום: ישו הנוצרי יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל, כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו. ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח. [אמר עולא: ותסברא, ישו הנוצרי בר הפוכי זכות הוא? מסית הוא, ורחמנא אמר לא תחמל ולא תכסה עליו! אלא שאני ישו דקרוב למלכות הוה**.] תנו רבנן**: חמשה תלמידים היו לו לישו הנוצרי, מתאי, נקאי נצר ובוני ותודה. אתיוה למתי, אמר להו: מתי יהרג? הכתיב מתי אבוא ואראה פני אלהים! - אמרו לו: אין, מתי יהרג דכתיב מתי ימות ואבד שמו. אתיוה לנקאי, אמר להו: נקאי יהרג? הכתיב ונקי וצדיק אל תהרג! - אמרו לו: אין, נקאי יהרג, דכתיב במסתרים יהרג נקי. אתיוה לנצר, אמר: נצר יהרג? הכתיב ונצר משרשיו יפרה! - אמרו לו: אין, נצר יהרג, דכתיב ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב. אתיוה לבוני, אמר: בוני יהרג? הכתיב בני בכרי ישראל! - אמרו לו: אין, בוני יהרג, דכתיב הנה אנכי הורג את בנך בכרך. אתיוה לתודה, אמר: תודה יהרג? הכתיב מזמור לתודה! - אמרו לו: אין, תודה יהרג, דכתיב זבח תודה יכבדנני.

דינו של מסית ומדיח-הכלל הוא שכאשר אדם נידון בסנהדרין למיתה היו שואלים שכול מי שיש לו זכות שיבוא וילמד אותה, אבל לגבי מסית ומדיח לעבודה זרה-מוציאים אותו להורג ולפי המשנה לא דורשים בזכותו. אם הוא נאשם, יובא למשפט אך לא עושים מאמץ פומבי ולא אומרים לכל מי שמחוץ לביהמ"ש לבוא ולהעיד. לפי דין המשנה לא דורשים בזכותו ואז התלמוד מביא קושי:" בערב הפסח תלאוהו לישו הנוצרי". כאן יש ברייתא שמספרת שישו נידון ע"י הסנהדרין והוצא להורג ע"י הסנהדרין בערב הפסח, וזה מפתיע שהרומאים לא מוזכרים פה, נאמר שישו נידון ע"י היהודים והוצא להורג על ידם. מסורת יוחנן יכולה להלום את המסורת בברייתא, רואים את הקשר לפסח. בגלל שישו שהיה קרוב למלכות הרומאית, קראו האם יש לו זכות למרות שהוא מסית ומדיח. היהודים לוקחים על עצמם את כל האחריות על הריגתו של ישו. הברייתא הזו היא דבר מדהים כי היא לוקחת על עצמה אחריות יותר מכל המקורות הנוצריים, בכל המקורות כתוב שהיהודים דנו והרומאים צלבו, אך כאן גם דנו וגם צלבו. מה שברור פה הוא שיש הפנמה של האשמה של היהודים בדבר הזה וזה כמובן מנוגד למה שנאמר קודם לגבי כך ש-40 שנה קודם לכן לא הייתה סמכות לסנהדרין-יש 2 מסורות הפוכות בתלמוד: 1) לא יכולנו 2) עשינו. רואים את הנצרות כעבודה זרה- מראה שזה אנכרוניסטי, זה נכתב לאחר שהתפתחה הנצרות כי הרי ישו בזמנו ראה אותו שומר מצוות. כנראה שמי שניסח את הברייתא הזו לא כ"כ חשש מהאשמה של הסביבה, כנראה חי בבבל, ושם היו פחות רדיפות נגד יהודים, הייתה קהילה נוצרית בבבל, אך לא היה שלטון רומאי נוצרי, ולכן הדבר הזה לא מטריד שם את היהודים והיו מוכנים לקחת על עצמם אשמה כזו. אך אי אפשר לראות בזה עדות היסטורית למאורע, גם בגלל האיחור בזמן וגם בגלל האנוכרוניזם ואי-ההתאמה למקורות הנוצריים ולכן ברור שאין פה עדות היסטורית אלא סימן מוזר/מפתיע של היהודים לקחת על עצמם את צליבתו של ישו.

**סיכום הסנהדרין (3 השיעורים האחרונים)**

בתחילת הדיון הצבנו 3 שא' מרכזיות:

1.מה טיבו של המוסד הזה? האם זה מועצה שלטונית/בימ"ש/בי"ד דתי שדן בשא' דתיות הלכתיות/בי"ד אקדמי (מלמד הלכה).

2.האם זה מוסד קבוע?

3.מה ההרכב החברתי ומי עמד בראשו?

ראינו תמונה שונה מן המקורות השונים.

המקורות החיצונים - הברית החדשה ויוסף בן מתתיהו: לפי יוסף בן מתתיהו השם סנהדרין עצמו יכול להיות מועצה שלטונית. מופיע פעם 1 לאחר הכיבוש הרומאי בשנת 57 לפנה"ס כשהמושל הרומאי מחלק את הארץ ל-5 סנהדריות, שם סנהדרין היא מועצה שלטונית אזורית. אך אח"כ מעבר להופעה הזו סנהדרין אצל יוספוס מציינת כמעט תמיד מועצה שיפוטית, בי"ד שדן בד"כ דיני נפשות, ואמנם יש מקום 1 שבו הסנהדרין נותן אישור להתנהגות במקדש, הסיפור עם הלוויים. מי שיושב בסנהדרין זה ההנהגה המכובדת של הקהילה היהודית (מוסד אריסטוקרטי) ויושבים בה זרמים שונים-צדוקים ופרושים (שהיו חלוקים בדעותיהם), כוהנים וחכמים וסתם עשירים. מי שישב בד"כ בראש הסנהדרין-הכהן הגדול, מכנס אותה ויושב בראשה. פעם 1 יוסף מספר שאגירפס מכנס את הסנהדרין. מיוספוס רואים שהסנהדרין זה מוסד אד-הוק, לא קבוע , מכנסים אותו לצורך משפט/ דיון מסוים. אם מסתכלים על הברית החדשה-תמונה קרובה, הסנהדרין משמשת בעיקר כבימ"ש, בי"ד, בראשה יושב הכהן הגדול (כמו במשפט ישו, פטרוס, סטפנוס, יעקב אחי ישו). לפי הברית החדשה יושבים בסנהדרין גם פרושים וגם צדוקים והיא בעיקר מוסד שיפוטי. לא ברור היכן מקומה, יכולה לשבת בבית הכהן הגדול ולאו דווקא בביהמ"ק, אך בוודאי בי-ם. יש הרבה מן המשותף בין יוספוס ובין הברית החדשה.

אם הולכים לספרות חז"ל-יש תמונה שונה של הסנהדרין: הסנהדרין היא לא רק בימ"ש, יותר נכון בעיקר לא, כי היא שופטת רק דינים מיוחדים (נביא שקר למשל). היא דנה בדיני נפשות מיוחדים בלבד ולא דיני נפשות רגילים והיא עוסקת בעניינים אחרים מנהליים-חוקתיים (אישור יציאה למלחמה, הרחבת העיר ). בספרות חז"ל רואים שהסנהדרין היא מוסד הלכתי, אקדמי-פונים אליה בשא' הלכתיות משפטיות. יש לה סמכויות רבות גם בתחום השיפוטי, המנהלי, האקדמי. יש לה סמכויות רבות.

בספרות חז"ל הסנהדרין נראית כמוסד של חכמים יודעי תורה,לא סתם אריסטוקרטים אלא מוסד של יודעי תורה, במושגים של בית 2-פרושים (בלבד), בראשה יושב נשיא שהוא ראש החכמים, ולא כהן גדול, והיא מוסד קבוע שיושב במקדש בלשכת גזית. ולמעשה בכל 3 השא' יש סתירה בין ספרות חז"ל לבין התמונה שעולה מיוספוס ומהברית החדשה.

יש גישות שונות בין החוקרים לאיך להתמודד עם העניין:

**1.הגישה המפרידה**-אומרת כי יש 2 מוסדות נפרדים יש סנהדרין חילונית שהיא מועצה שיפוטית ושלטונית ועליונה, ושם יושבת האריסטוקרטיה ושם נמצא הכהן הגדול ודנים בנושאים אזרחים, ויש בי"ד דתי (שיושבים בו 71) בראשו יושבים החכמים, נמצא במקדש ודן בשא' הלכתיות, ועליו מדברים בספרות חז"ל. חוקר בשם ביכלר אומר שאולי יש מוסד 3 הנקרא בוליי שהיא המועצה השלטונית בי-ם. הקושי עם הגישה הזאת שהמקורות לא מדברים על שני מוסדות שונים.

**2.גישתו של גדליהו אלון-גישה הרמוניסטית**-יש פה מוסד 1 שהיו לו סמכויות רבות, נכון שהוא מתואר קצת שונה במקורות חז"ל מול מקורות חיצוניים, אך זה מוסד 1 והיו בו גם פרושים וגם צדוקים, היו לו סמכויות רחבות: סמכויות שיפוטיות, דתיות, מנהליות והוא גם שימש כמוסד לימודי. החכמים הציגוהו כמוסד של חכמים, אך לפי כמה מקורות בספרות חז"ל אנו נראה שהוא לא בדיוק כזה.

**3.גישת יהושע אפרון** (מחזיקים בה חוקרים רבים)-יש להבדיל בין הסנהדרין ההיסטורית, לבין זו שתוארה בספרות חז"ל כעניין אידיאלי או כעניין נורמטיבי. על סנהדרין ההיסטורית ניתן ללמוד מהמקורות ההיסטוריים, בעיקר מיוספוס ובמידה מסוימת גם מהברית החדשה, אבל התמונה המקיפה שיש במשנה ובמקורות חז"ל אחרים היא תמונה אידיאלית נורמטיבית, כלומר כך ראוי לראות אותה אבל אסור לקרוא את המקורות האלה של המשנה כמתארים היסטוריה, כי באופן היסטורי הכהן הגדול ישב בראש הסנהדרין. כשחכמים מתארים זאת באופן נורמטיבי הם מתארים את הסנהדרין שצריך להיראות כך ולא כמוסד היסטורי. מספרות חז"ל אנחנו יכולים ללמוד תיאוריה של הסנהדרין- ובכלל של מבנה המדינה הרצוי, המדינה האידיאלית בעיני החכמים. לא נכון לקרוא אותם כהיסטוריה אלא את המצב הרצוי מבחינה נורמטיבית.

מתי הסנהדרין פסקה מלהתקיים?

עם חורבן הבית ה-2. כשחרב המקדש חרבו כל המוסדות ואנו לא שומעים יותר על קיומה של הסנהדרין. הדבר הזה גם שינה את סמכויות השיפוט. חכמים לא קוראים למוסדות שלהם אחרי החורבן בשם 'סנהדרין', אלא בי"ד, בית מדרש, ישיבה, אך לעולם לא סנהדרין. המוסד שהיה ביבנה ואח"כ בגליל הוא אל סנהדרין. הסנהדרין בעצם לא מתקיימת לאחר החורבן- אין שום מוסד שנקרא כך לאחר החורבן, הדבר הזה קשור לאובדן הסמכויות שהיו בידי הסנהדרין.

עד שנת 70 לספירה, עד החורבן, הייתה ליהודים אוטונומיה שיפוטית רחבה כולל הסמכות לדון דיני נפשות. בשנת 66 לספירה כשפתחו היהודים במרד, והמרד הוכרע בשנת 70 עם החורבן, והוכרע סופית ב-73 כאשר המעוז האחרון "מצדה" חרב, יהודה נחשבה לארץ כבושה. בעיני הרומאים כשיהודה נכבשה לא היו לה סמכויות שיפוטיות-לא ממונות ולא נפשות. למעשה דיני נפשות בטלו עם החורבן. בהלכה זה מתואר כעניין פנימי.

6. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כא

מנין שתהא סנהדרין סמוכה למזבח? תלמוד לומר: 'מעם מזבחי תקחנו למות'. ומנין שאין ממיתין אלא בפני הבית? תלמוד לומר: 'מעם מזבחי תקחנו למות' הא אם יש מזבח אתה ממית ואם לאו אי אתה ממית.

המזבח נחשב למקלט-מי שאוחז בו לא נהרג (נועד בעיקר לרוצח בשגגה). מעיד על כך שהסנהדרין צריכה להיות סמוך למקדש, אפילו אם אוחזים בקרנות המזבח, סנהדרין שמוציאה להורג צריכה לשבת ליד המזבח במקדש, אם לא אין לה סמכות להרוג. המדרש שול איפה הסנהדרין יושבת-הוא אומר שהיא יושבת בבהמ"ק ליד המזבח. מאיפה אנו יודעים זאת? אומרים שהסנהדרין יושבת ליד המזבח היא זו שהורגת (אין מזבח מחוץ למקדש). ומאין שאין ממיתים אלא לפני הבית? אם יש מזבח אתה ממית ואין לאו אתה לא ממית. המדרש הזה אומר שאחרי חורבן המקדש אין דיני נפשות, גם מבחינה הלכתית. ההתחלה היא פוליטית (הרומאים לקחו את סמכויות השיפוט היהודים), ומקבלת בהמשך משמעות הלכתית-דיני הנפשות תלויים במקדש, ומאז זו ההלכה בישראל, אין דיני נפשות בישראל מאז החורבן. למעשה חורבן הבית הוא סוף זמנה של הסנהדרין ויותר אין לה סמכות לדון דיני נפשות.

בשלב ה-1 גם לא היה לה סמכות לדון דיני ממונות כנראה , כל סמכויות השיפוט של היהודים נלקחו, הוטלו על היהודים גזירות, מס כבד על יהודה שנחשבת למורדת במלכות בעקבות המרד, ולכן ניטלו כל סמכויות השיפוט שלהם, והוטלו עליהם גזרות.

בעיני חז"ל הסנהדרין לאחר החורבן תוארה באופן אידיאלי כמוסד העומד בראש מע' המשפט. יש כמה מקורות בספרות חז"ל שבזמן המקדש וודאי המקדש היה מרכז/ מקום הוראה. כנראה שיש לזה יסוד במציאות, אלא שזה לא היה המוסד הראשי של הסנהדרין, בזמן המקדש ישבו בו חכמים גדולים ופנו אליהם בשא' הלכתיות. אין ספק שבזמן ביהמ"ק היה מרכז הוראה בזמן הבית באופן היסטורי וריאלי, אך זה לא היה בהכרח קשור למוסד הסנהדרין, כי הוא לא היה מוסד רק של חכמים אלא מוסד אריסטוקרטי שהיו בו כול הזרמים (צדוקים, פרושים..).

התמונה הכללית שאנו מקבלים מהמשנה ומהתלמוד היא תמונה אידיאלית, היא לא תמונה היסטורית. יש פה ושם ידיעות היסטוריות אבל למשל בית דין של 71 ובית דין של 23 זו תמונה נורמטיבית-אידיאלית. את התמונה ההיסטורית אנחנו יודעים ממקורות היסטוריים חיצוניים וידיעות מחז"ל שלא מתיישבות עם התמונה הנורמטיבית.

חז"ל הם לא היסטוריונים, הם לא באו לתאר את ההיסטוריה- הם חכמים, פוסקי הלכה. גם כאשר זה מנוסח כאילו היסטורי הוא לא היסטורי אלא אידיאלי.

**שיעור 6**

אנו עוברים לפרק ה-2 בעקבות החורבן, תק' המשנה והתלמוד. אנו עוסקים בהיבט של המשפט וסמכות השיפוט. אנו רוצים לברר מה הייתה הסמכות שהעניקו הרומאים ליהודים לאחר חורבן ימי בית 2. באותה תק' יש היעדר ריבונות, השא' של הסמכות תלויה בחוק הרומי. עיקר הדיונים שנעסוק בהם, הם מנקודת מבט פנימית יהודית הלכתית, ויש גם נקודת מבט חוקית של הרומאים. בימי הבית ה-2 ניתנה סמכות רחבה- לדון דיני ממונות ונפשות, בעצם הייתה אוטונומיה. כמובן שהמסגרת הרומית תמיד מעלה והיא יכולה להתערב (פניות לנציבים), אך באופן עקרוני הייתה ליהודים סמכות שיפוט. הקושי שלנו בבירור העניין הזה נובע מכך שאין לנו חוקים רומיים לגבי עיקר התק', שזה היה צריך להיות הבסיס שעל פיו אנו יכולים לומר מה הסמכות של היהודים, יש לנו חוק מסוף התק'. השא' היא מה קורה בתחילת התק'?

70-חורבן הבית

132-135-מרד בר כוכבא

200-משנה

325-שלטון ביזנטי. שלטון קונסטנטינוס הקיסר שהפך באופן רשמי את הדת הנוצרית לדת של האימפריה הרומית.

400-סוף תק' התלמוד (הירושלמי).

בין 200 ל-400 היו אמוראים, עד 200 היו התנאים.

הרומאים המשיכו לשלוט עד הכיבוש המוסלמי ב-638

מה הייתה סמכות השיפוט היהודית מנק מבט השלטו הרומי? אין לנו חוק מפורש בעניין הזה מנק' מבט רומית. החוק הברור שיש לנו הוא ממש מסוף התק' (400).

## 10. חוק של ארקדיוס והונריוס משנת 398

היהודים החיים על פי המשפט הרומי והכללי, יפנו באורח המקובל לבתי המשפט במשפטים שאינם נוגעים באמונות ההבל שלהם (=עניינים דתיים), אלא לבית דין לחוק ולמשפט וכולם יתבעו וישיבו על פי החוקים הרומיים. כללו של דבר הם יהיו כפופים לחוקינו. אכן אם יהיו מי שימצאו לנכון להתדיין לפני היהודים או הנשיאים בדרך של התחייבות הצדדים לקבל פסק בוררות בעניינים אזרחיים בלבד, דוגמת משפט בוררים, לא יהיו מנועים מכוחו של המשפט הצבורי מלקבל את פסק דינם. מושלי הפרוביניקות אף יבצעו את פסק הדין שלהם כאילו נתמנו בוררים בצו של שופט.

באמונות ההבל שלהם (דהיינו עניינים דתיים) יש ליהודים את המשפטים שלהם.במשפט האזרחי- לפי החוקים הרומיים.

יש לנו חוק שמנוסח באופן ברור וקובע מה המעמד המשפטי של היהודים. אפשר לראות בחוק חותם של התק' הביזנטית שבה הוא נוצר, תק' של שלטון נוצרי שבה יש חוקים אנטי-יהודיים, שנועדו להשפיל את היהודים. החוק הזה הוא בשפה של התקופה הביזנטית. היהודים חיים עפ"י המשפט, הם צריכים לפנות לבתי המשפט הרומיים והם כפופים לחוק הרומי בכול דבר ועניין פרט לענייניהם הדתיים. אם יהודים מחליטים להידיין לפני בתי"ד יהודיים בעניינים אזרחיים זה יהיה בהסכמת 2 הצדדים בדרך של בוררים. המשפט הציבורי הרומי יאכוף פס"דים של בתי"ד יהודיים שהצדדים הגיעו אליהם בהסכמה. מבחינה משפטית החוק אומר שחל על היהודים הדין הרומי והם צריכים לפנות לבתי משפט רומיים, כמו כל אזרח. 2 צדדים יכולים בהסכמה לדון בפני בי"ד יהודי, ואז ביה"ד היהודי הוא במעמד של בורר (כמו היום: החוק הכללי הוא החוק האזרחי, אם 2 צדדים רוצים ללכת לבי"ד רבני- מה שהוא יפסוק יש לו תוקף משפטי לפי חוק הבוררות הישראלי). זה המצב בשנת 398.

השא' הגדולה היא מה המצב המשפטי לאורך כל התק' (70-398)? האם החוק הזה הרע את מצב היהודים או אישר את המצב הקיים?

מאוד ייתכן שלאורך כל התק' זה נעשה לפי המתכונת של בוררות, אך פה יש מסגרת רחבה יותר.

כל זה נאמר על המשפט האזרחי, לגבי דיני נפשות-אין ספק שהם בטלו לכל המאוחר בחורבן הבית, יש האומרים שאף לפני כן-40 שנה קודם לחורבן, זו עדות מאוד עמומה ומאוד ייתכן שזה עניין אפולוגטי שקשור למשפט ישו. אך אין ספק שמשנת 70 אין יותר דיני נפשות, ועל כך מעידים הרבה מקורות.

ההסבר היה גם הסבר הלכתי, ברור שההסבר הראשון הוא שהרומאים פשוט החריבו את המקדש ולא איפשרו ליהודים סמכות שיפוט, וגם היהודים מבחינה פנימית תלו את דיני הנפשות לקשר בין הסנהדרין למקדש- דיני נפשות תלויים בסנהדרין שיושבת במקדש. אפשר לסכם ולומר שדיני נפשות לכל הדעות בטלו לאחר החורבן.

מה שמעניין אותנו-דיני ממונות, המשפט האזרחי-מה קורה איתם לאחר החורבן. הבעיה היא כאמור שאנו יודעים מצד 1 על כך שיהודים דנו דיני מממונות-יש לנו טקסטים שמראים כי נידונו דיני ממונות ע"י היהודים, היו טקסטים חוקיים שקשורים בדין האזרחי כמו המשנה וכו'. אך מה הייתה מידת ההכרה של הרומאים בדבר הזה? מה מע' היחסים שהיא אפשרית מבחינה מושגית?

יש מספר אפשרויות לאופן סמכות השיפוט של היהודים:

1.ליהודים הייתה **סמכות שיפוט ייחודית** , דהיינו שבעניינים אזרחיים בין יהודים הולכים לבי"ד יהודי והדין הרומי מכיר בזה.

2.**סמכות שיפוט מקבילה**-אפשר ללכת לבתי"ד רומיים ולתבוע שם, ואפשר ללכת לבתי"ד יהודים, מי שהולך לבי"ד 1 כאילו רוכש סמכות והצד ה-2 מנוע מללכת לבי"ד אחר. אם יהודי תבע את חברו בבי"ד יהודי והשני רוצה ללכת אח"כ לבית דין רומאי, לא ניתן. צד 1 כופה על חברו. זה עדיין הכרה משמעותית במע' המשפט היהודית כמע' רשמית.

**3.סמכות שיפוט של בוררים**-הרומאים לא מכירים במע' המשפט היהודית, גם לא כמקבילה, וגם אין בכוחו של צד 1 לכפות על חברו להתדיין בבי"ד מסוים, אם 2 הצדדים מסכימים (צריכה להיות הסכמה של שניהם) והולכים לבי"ד יש לביה"ד סמכות שיפוט של בוררים. אח"כ מע' האכיפה הרומית מכירה בפ"ד וכופה אותו.

**4.אי הכרה מלאה**- אין שום סמכות לבי"ד יהודי. גם אם יהודים הולכים בהסכמה, המע' המנהלית של המשפט הרומי לא תאכוף את פה"ד.

לגבי התק' בין 70-398 יש דעות שונות של חוקרים שונים:

**1.אשר גולק-**אומר שליהודים הייתה בפועל סמכות שיפוט ייחודית גם לפני החורבן וגם לאחריו. חורבן הבית לדעתו לא שינה את הדבר. נכון שלהלכה אם הנציב הרומי היה רוצה הוא יכול להתערב ולכפות, אך בפועל הוא לא התערב ונתן ליהודים בעניינים שביניהם לנהל את המשפטים ביניהם והייתה להם סמכות שיפוט ייחודית לעניינים ביניהם.

**2.גדליהו אלון**-דעתו מנוגדת לגולק, אומר שאחרי שנת 70 יהודה הייתה בעיני הרומאים ארץ כבושה, והרומאים הכפיפו את היהודים אליהם, והם הכבידו את העול על היהודים (מיסים כבדים וכו') וגם מבחינה משפטית הדעת נותנת שהם שללו מהיהודים כל סמכות שיפוט. הראיה שהוא מוצא-אם מסתכלים על הדור ה-1 אחרי חורבן הבית, דורו של רבן יוחנן בן-זכאי, אנו רואים שאין לנו משם שום עדויות על כך שהיה שיפוט יהודי. לכן מסקנתו היא בשלב הראשון לאחר חורבן הבית הרומאים שללו כל סמכות ולא מתקבלת דעתו של גולק שעולם כמנהגו נוהג. עם זאת, לדעתו המצב השתנה ב-96 לספירה כשנרצח הקיסר דומיטיאנוס (חלק מהשושלת הפלבית שנלחמה ביהודים וכבשה את י-ם והחריבה את המקדש). מה מביא את אלון לחשוב כך? פחות או יותר באותה תק' מימיו של רבן גמליאל (יורשו של ר' יוחנן בן זכאי) מאז יש לנו המון ידיעות על משפט ושיפוט עברי בא"י. אלון אומר שצריך להניח שהרומאים איפשרו את זה, הוא מניח שהייתה הכרה (מדובר בהשערות, אין ידיעות מוצקות). הוא מוצא ראייה מסיפור בתלמוד:

7. ספרי דברים פיסקא שמד

וכבר שלחה מלכות שני סרדיטיאות (=חיילים, בהקשר זה מרגלים) ואמרה להם לכו ועשו עצמכם יהודים וראו תורתם מה טיבה הלכו אצל רבן גמליאל [ליבנה] וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות והגדות בשעת פטירתם אמרו להם כל התורה נאה ומשובחת חוץ מדבר אחד זה שאתם אומרים גזילו של גוי מותר ושל ישראל אסור ודבר זה אין אנו מודיעים למלכות.

הרומאים שלחו 2 מתחזים שלמדו תורה אצל רבן גמליאל ביבנה (סביב שנת 95-100), וכשעזבו את המקום הם גילו את זהותם ואמרו להם שכל התורה נאה ומשובחת, חוץ מ"גזילו של גוי מותר ושל ישראל אסור"-הפלייה בין רכוש של יהודי לרכוש של גוי-מתירים גזל של רכוש גוי, אך הם לא מודיעים על כך למלכות, ונותנים חו"ד מאוד חיובית על הדת היהודית כולה. לסיפור הזה יש מקבילה בתלמוד הירושלמי:

8. תלמוד ירושלמי מסכת בבא קמא פרק ד דף ד טור ב /ה"ג

מעשה ששילח המלכות שני איסרטיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות ובסוף אמרו לו כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרי' בת ישר' לא תיילד לנכרית אבל נכרית מיילדת לבת ישראל בת ישראל לא תניק בנה של נכרית אבל נכרית מניקה לבת ישראל ברשותה גזילו של ישר' אסור ושל נכרי מותר באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילות נכרי שיהא אסו' מפני חילול השם.

יש דין במשנה שלבת ישראל אסור לסייע בלידה של נוכרית כי היא מיילדת בן לעבודה זרה, אך ההפך מותר, כך גם לגבי הנקה. הגויים אומרים אותו דבר, אך כאן רבן גמליאל קיבל את הביקורת שלהם, תיקן זאת ואמר שגזל גוי הוא אסור כי התורה צריכה לעמוד בסטנדרטים של שוויון (למרות שדין תורה מתיר). על עניין הלידה אין לנו תקנה חדשה, יכול להיות כי זה תוספת שנוספה באיחור.

גדליהו אלון שואל למה הרומאים שלחו שליחים והתעניינו בתורת ישראל? המסקנה מכך היא שהם רצו להכיר בתורת ישראל, זה בדיוק מסמן את התפנית שאירעה סביב שנת 100, סיום השושלת הפלאבית, אחרי מותו של דומיטיאנוס, ובעקבות זאת הרומאים, אחרי שקיבלו את החו"ד החיובית הזו, הם הכירו בתורת ישראל ומעכשיו יש לנו הכרה. זה התזה של אלון.

יש סימנים נוספים שנוצר קשר בין רבן גמליאל לבין השלטון הרומי, ולכן אלון חושב כך. היום היסטוריונים יותר ספקנים לגבי סיפורים מהסוג הזה, אלון הניח שהאירוע הנ"ל אירע כפי שהוא מסופר. ההיסטוריונים אומרים שיכול להיות שזה סיפור בדיוני של חכמים, שבא באופן מדומיין לבדוק מה הדעה של הרומאים על התורה שלנו-ביקורת עצמית של החכמים על עצמם, ולא ביקורת חיצונית של הרומאים. בעולם שמחוץ למדרש יש את מע' החוקים הרומית, והחכמים רוצים להשוות מה היה קורה בין המערכות, או מה היה קורה אילו הרומאים היו באים למדרש, מה הם היו אומרים-והתשובה שלהם הייתה שהכל משובח פרט לאפליה בין גויים ליהודים. הסיפור של השליחים מעורר קצת ספק כי לא נראה הכי הגיוני ש-2 רומאים שלא יודעים עברית יבואו ויישבו בבית מדרש שנים.

התזה הכללית של אלון אומרת שדור אחרי חורבן הבית, סמוך לשנת 100, הרומאים הכירו בסמכות השיפוט של היהודים. אלון לא מחדד האם מדובר בסמכות ייחודית או מקבילה, הוא הסטוריון ולא משפטן, יכול להיות שהוא מתכוון לסמכות מקבילה, אך בטוח לא בוררות.

**3.ראבילו וז'וסטר**-זו'סטר אמר זאת ורבלו תירגם זאת. אומרים שלאחר החורבן הייתה ליהודים סמכות שיפוט מקבילה. אם יהודי היה פונה לבימ"ש יהודי, ביהמ"ש היהודי רוכש סמכות והיה נמנע מהצד ה-2 לעבור לבימ"ש רומאי. בעיניו החורבן לא שינה באופן מהותי, אך הייתה ירידה ברמה-לפני החורבן-סמכות ייחודית, אחרי החורבן-סמכות מקבילה. אין לו ראייה מוצקה חד-משמעית שזו הייתה השיטה, הוא מניח.

לסיכום:

גולק- סמכות שיפוט ייחודית עד מרד בר-כוכבא, ומאז סמכות שיפוט של בוררים.

אלון- אי הכרה ואחרי החורבן כנראה טוען שהייתה ייחודית/מקבילה.

ז'וסטר/רבלו- סמכות ייחודית ואחרי החורבן מקבילה.

-בעיני כולם משנת 70 או משנת 100 הייתה סמכות משמעותית. ראבילו אומר שהמשפט הרומאי בפרובינציות לא היה משפט רומאי ממש, אלא משפט ששילב דין מקומי.

האם מרד בר-כוכבא עשה משהו? זה היה מרד שהיה לא פחות קשה מהמרד שלאחר החורבן בשנת 70, הוא נמשך 3 שנים. מי שדיכא את המרד מצד הרומאים היה הקיסר אדריאנוס, וכשהקיסר גמר להילחם במרד בר-כוכבא לרומאים הייתה נוסחה שהם היו שולחים כשנציב רומי היה מנצח במלחמה. וכשהמצביא הרומי מנצח את מרד בר-כוכבא הוא כותב "לסנט שלום", אך הוא לא כותב זאת, מה שמצביע שהיו הרבה אבידות גם לרומאים.

הייתה מלחמה שהביאה לחורבן גדול אצל 2 הצדדים, מה שהביא לגזירות דת חמורות מאוד-אסור לשמור את כל המצוות, למשל אסור ללמוד תורה וכו'. בין הגזרות היו גם גזירות על השיפוט היהודי. למשל אסור היה לסמוך דיינים חדשים, ויש מקור בתלמוד הירשולמי שאומר שניטלו דיני ממונות מישראל. ייתכן והכוונה היא ש-1 הגזירות היא שאסור להם לשפוט בבתי"ד יהודים. זה לא כ"כ ברור אם זה אסור לשפוט או שהרומאים לא מכירים בהם. ז"א יש לנו ידיעה ב-2 התלמודים על כך שאחרי מרד בר-כוכבא הרומאים לא הכירו בדיני ממונות. לעומת זאת, גדליהו אלון חושב שהאיסור היה דבר זמני ואח"כ הוא נפסק. האם זו הייתה גזרה זמנית (ובטלה לאחר 3 שנים כמו שאר הגזירות הדתיות) או קבועה ושינתה את המצב מ-135? בעוד גדליהו אלון חושב שזה דבר זמני, גולאק מחזיק בדעה שמשנת 135 בעצם ירדה ההכרה של הסמכות הייחודית והפכה להיות ברמה של בוררים. הוא חושב שהגזרה הזו הייתה קבועה ולא גזרה שהרומאים חזרו ממנה (כמו איסור לשמור שבת או להדליק נרות שם הרומאים כן חזרו בהם). משנת 135 סמכות היהודים הפכה להיות סמכות של בוררים. הוא מבסס זאת על:

1.הידיעות על הגזירה נגד השיפוט אחרי המרד

2.במשנה כתוב שבי"ד לדיני ממונות (בי"ד של 3) מקימים אותו בדרך שהצדדים בוחרים בוררים. מדוע בוררים? גולק אומר כי זה לא רק כי המשנה חושבת שזה ראוי אלא שדבר זה קשור לאי הכרה של הרומאים בדין היהודי.

גדליהו אלון לא מקבל דעה זו, הוא אומר כי שום דבר לא השתנה- היו גזירות זמניות של 3 שנים נגד העם היהודי, אך הדברים חזרו למקומם אחרי 135 ושוב היהודים קיבלו סמכות שיפוטית יהודית רחבה וייחודית (כנראה), וכך גם סבור ראבילו, שהייתה סמכות שיפוט מקבילה לאחר 135.

לסיכום, שלושתם מסכימים שלפני המרד סמכות שיפוט רחבה. לאחר מרד בר כוכבא גולק סבור שהם ירדו לרמת בוררים, ואילו ואלון וראבילו סוברים שסמכות השיפוט נשארה (ייחודית או מקבילה). לפי גולאק החוק הרומי המאוחר של שנת 398 מאשר את המצב הקיים ולא משנה אותו. לעומת זאת, לפי אלון ולפי זו'סטר וראבילו הוא מוריד את זה מרמה ייחודית/מקבילה לרמה של בוררות. ההסבר שלהם הוא שאחרי העלייה של הנצרות בתק' הביזנטית (325), אנו רואים גל חקיקה אנטישמי בקיסרות הרומית, שמבטא את עליית הנצרות-אוסרים עליהם לקחת מיסים, אוסרים על אנשים להתגייר וכו'. לדעתם חלק מגל החקיקה הזה נ' היהודים הוא גם בא לידי ביטוי בהורדת רמת השיפוט שלהם. יוצא שלפי גדליהו אלון וז'וסטר (וזו הדעה הרווחת) משנת 100 עד 400 יש ליהודים סמכות שיפוט רחבה, רק גולאק חריג בדעתו, והוא סבור שמ-135 יש להם סמכות של בוררים.

ראייה לשיטה של גולאק, לכך שעוד לפני התק' הביזנטית, לפני גל החקיקה האנטי-יהודי התפיסה הרומית הייתה שליהודים יש סמכות של בוררים ותו לא, הראייה היא חוק משנת 293, לפני ההתנצרות:

# 9. [רסק ריפטום (=צו מלכותי) משנת 293] דיוקלטיאנוס ליהודה

הסכמה של שני אנשים פרטיים אינה הופכת לשופט את מי שאינו ממונה על שיפוט כלשהו, אף אין להחלטתו תוקף של מעשה בית דין.

זה חוק של רומאים בצורת צו מלכותי-החוק מופנה ליהודה, ולא ברור מי הוא יהודה. זו נק' חשובה כי אז מראים שזה מלפני ההתנצרות, זה לא קשור להתנצרות וזו תפיסה רומית קבועה. בחוק נאמר כי הסכמה של 2 אנשים פרטיים לא הופכת לשופט את מי שהוא לא שופט רשמי ואין להחלטתו תוקף למעשה בית דין. החוק אומר שצריך בוררות אך כדי שהמשפט הרומי יכיר בפ"ד אחר (למשל יהודי) צריך שיתקיימו 2 תנאים:

א.האיש הוא ממונה על שיפוט, כלומרשופט הוא שופט רשמי.

ב.הצדדים מסכימים.

כשרואים את השם יהודה רואים שמדובר ביהודי, זה שם שהנוצרים לא השתמשו בו (זה סמל הבוגדנות עבורם, יהודה הוא זה שהלשין על ישו). מכאן שהמכתב נכתב ליהודי, וכותבים לו בעניין מאוד רשמי שמסדיר את סמכויות השיפוט ולכן וודאי שהיו לו תפקיד רשמי וחשוב. זה לא יהודה הנשיא כי הוא חי בשנת 200 אבל זה אחד הצאצאים שלו- יהודה הנשיא ה-3 שפעל ב-290.

כלומר המכתב הזה הוא מכתב שהקיסר הרומאי הפנה לנשיא ביהודה, ליהודה הנשיא ה-3 (נכדו של יהודה הנשיא) ובו כתב לו שכדי בתי"ד יהודיים יהיו מוכרים ע"י המשפט הרומי הם צריכים להיות רשמיים, מוכרים, הם צריכים להיות בעלי סמכות מוכרת וצריכים להיות בהסכמת 2 הצדדים. הדבר הזה בעצם משמעותו היא שכבר בשנת 293 התפיסה של הרומאים לגבי הסמכות של היהודים היא סמכות שצריכה הסכמה של 2 הצדדים, סמכות שיפוט של בוררות. שפירא סבור שיש כאן ראייה שכבר במאה ה-3, לפני ההתנצרות, סמכות השיפוט הייתה של בוררים, כשזה נוטה לגולק, אך אולי קיצוני יותר-שזו הייתה סמכות בוררים אולי אף מההתחלה. ברור שאם הקיסר הזה שולח צו כזה הוא רוצה להסדיר שלא יהיו שופטים שלא ממונים מטעמו. הוא מגיב למצב שבו אנשים חושבים שאם יש הסכמה הם יכולים ללכת למישהו, להוציא פ"ד וללכת לרומאים שיאכפו אותו.

לסיכום, שאלנו מה סמכות השיפוט החוקית של היהודים מנקודת מבט של המשפט הרומאי בין השנים 70-400, תקופת המשנה והתלמוד. יש ידיעה ברורה על מצבם בשנת 400, יש חוק מפורש רומאי שאומר שיש להם סמכות שיפוט של רומאים, ועל זה אף אחד לא חולק. הצרה היא שהחוק הוא רק מסוף התק', ולא יודעים מה קורה לפני כן. ואז יש לנו כמה השערות של חוקרים. גולק אומר שבהתחלה יש סמכות ייחודית ואח"כ יורדת לסמכות של בוררים. אלון-ב-70 אין הכרה בכלל , מ-100 בערך עולה לסמכות ייחודיץ, עד לנפילה ב-398 לסמכות של בוררים. וז'וסטר וראבילו-מ-70 היא סמכות מקבילה עד 398. התזה שהייתה מקובלת היא זו של זו'סטר וראבילו-שליהודים הייתה סמכות שיפוט רחבה עד 400 לספירה, הרומאים הכירו בבתיה"ד היהודים. לפי התזה הזו האי-הכרה של הרומאיים בבתיה"ד אלא בדרגה של בוררים היא נפילה שבאה כתוצאה מהגל הנוצרי האנטי-יהודי במאה ה-4. שפירא בעד הדעה שלאורך כל התק' בתיה"ד היו בסמכות של בוררים, לפחות ממרד בר כוכבא ואולי אף קודם לכן.

הראייה העיקרית שלו היא שהוא מצליח להקדים את עניין הבוררים ב-100 שנה- מקדים זאת לעניין הנצרות- כבר בסוף המאה ה-3 יש לנו חוק רומי שאומר בפירוש שסמכות שיפוט צריכה הסכמה ומינוי רשמי. צד אחד לא יכול היה לתבוע את השני באופן מוכר- היה צורך בהסכמה. הרומאים הכירו במצב של היהודים אבל בדרגה של בוררים וזה מקביל למה שמדינות מודרניות עושות.

בשנת 212 הרומאים נתנו שוויון זכויות לכל בני הפרובינציות מבחינת החוק הקומי-כלומר גם עליהם חל החוק הרומי. עד שנת 212 הדין הרומי חל רק על אזרחים רומים באיטליה. מחוץ לרומא הדין הרומאי לא חל על אף אחד. עליהם היה חל דין העמים, 7 מצוות בני נח, היה להם דין מיוחדים למי שלא רומאי, ולכל פרובינציה יש את החוקים שלה. ב-212 הקיסר הרומי קראקאלה נתן פקודת אזרחות רומית לכל תושבי הפרובינציות שהחילה על כולם את החוק הרומי, אין הבדל בין התושבים בשטחים הכבושים לבין תושבי רומא , החוק הרומי חל על כולם בשווה. לכן בוודאי מהשנה הזו התפיסה היא שעל היהודים חל המשפט הרומי ולא משפט אחר. אולי גם אם לפני כן חל משפט מקומי, מ-212 חל החוק הרומי. היהודים אומרים שלהם יש תורה משלהם והם רוצים להתדיין לפי התורה, הרומאים אמרו שהם יכולים לעשות זאת תחת המסגרת של בוררות, מסגרת שמאפשרת חופש פעולה. לכן משנת 212 קשה גם מבחינת זה לקבל את הגישה שליהודים הייתה סמכות ייחודית או מקבילה. לדבר על סמכות ייחודית או מקבילה זה קצת מופרז.

מה קורה אם שני הצדדים לא יהודים? הם ילכו לבית דין רומי. מה קורה אם צד אחד יהודי והשני לא? הדת אומרת שלא ניתן לכפות, הם יכולים ללכת לבי"ד יהודי או רומי. המשמעות של זה שאם יהודי ירצה- יוכל לתבוע את חברו בבית משפט רומאי.

המשפט שחל מ-212 גם קודם כשליהודים לא היה שוויון מלא, המשפט היה רומי והדרך היה פתוחה ליהודים לפנות לבתי"ד רומיים, בין בסכסוכים אישיים בינם לבין עצמם וגם עם צד רומי. התגלו תעודות במדבר יהודה המעידות על כך שיהודים פנו לבתי"ד רומיים וקיבלו פס"דים ושטרות. זה מעלה את השא' מה היחס של היהודים אל בתיה"ד הרומיים?

מבנה מע' המשפט ביהודה בתק' זו:

1.מע' רומית. מורכבת מ-2 מערכות בגדול:

א.מע' המשפט המנהלית בראשות הנציב הרומי, הוא מייצר מע' שלטון ומע' משפט.

ב.בתי"ד של גויים שהם לא של הרומאיים במובהק, הכוונה ל"ערים" היווניות (עזה, אשקלון, קיסריה, בית שאן ועוד) מדובר בערים לא יהודיות, זו עיר שמאורגנת במתכונת של פוליס ויש לה מע' משפט משלה שפעלה תחת הרומאים.

כשמדברים על ה'ערכאות' מדברים על ה"ערים" היווניות ועל מע' המינהל של היציב-2 מערכות.

2.בתי"ד של יהודים.

השא' היא איך חכמים התייחסו אל ערכאות של גויים? לפי החוק הרומי אפשר לפנות אליהם. השא' היא מה אמרו על כך היהודים-האם אפשר לפנות אליהם? האם מה שמוחלט שם מחייב? (פס"דים או שטרות).

יש לנו כמה התבטאויות של חכמים שאותם תמיד מצטטים נ' הליכה לערכאות של גויים, יש דרישה מהיהודים ללכת להישפט לפי דין תורה ולא לפנות לערכאות של גויים.

1. מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים

רבי אלעזר בן עזריה אומר: הרי הגוים שדנו כדיני ישראל שומע אני יהיו דיניהם קיימים? תלמוד לומר 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' אתה דן את שלהם והם אינן דנין את שלך. מכאן אמרו: גט המעושה בישראל כשר ובגוים פסול (משנה, גיטין, ט, ח).

גט מעושה- גט שכופים אותו. אם בי"ד יהודי כופה זה בסדר, אם בי"ד אחר-לא בסדר.

רבי אלעזר בן עזריה (ראב"ע )הוא חכם שחי בערך בשנת 100- מדבר על העובדה שאפילו אם גויים דנים לפי דיני ישראל, האם יש לזה תוקף? מנק' מבט הלכתית ראב"ע אומר שיש ליהודים סמכות לדון את הגויים, אך לא להפך.

אם בי"ד של ישראל כופה על אדם גט זה כשר, אבל אם גויים כופים על אדם גט זה פסול. אם זה בי"ד יהודי זה כשר כי צריך להניח שהוא פועל לפי העילות בדין והכפייה כשרה, אם זה לפי בי"ד יהודי והאדם מגרש את אשתו- יש להניח שהעילה לא כשרה. אסור לפנות לבתי"ד של גויים- דינים שנפסקים בבתי"ד אלה אינם תקפים.

המדרש אומר באופן כללי שאסור לפנות לגויים. הראייה שהוא מביא על הגט המעושה היא עניין ספציפי, יש דין מיוחד בגט- בגט יש בעיה להכשיר גט מעושה של גויים אבל זה לא אומר שהכול פסול, מצד 2המדרש אומר שפס"דים של גויים אינם תקפים. המדרש אומר כי דיני הגויים פסולים, מביא דוגמא פרטית ביחס לגט. יש פער בין אמירה ספציפית בגט, יש דין מיוחד בגט, יש בעיה של עילה כי זה נגד דין של גט שצריך לתת מרצון, רק בישראל צריך להניח שיש עילה, אך זה לא אומר שכל הדברים יהיו פסולים. יש פער בין אמירה כללית לאמירה הספציפית בגט, אך בכלליות המדרש אומר שאין תוקף להחלטות בתי"ד של גויים.

2. תלמוד בבלי, גיטין פח ע"ב

היה ר' טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא ערכאות של גוים אף על פי שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם – ולא לפני גוים'.

רבי טרפון הוא בן דורו של ראב"ע. כאן יש לנו את הניסוח הכי ברור, וזה אותו ניסוח שמצוטט בהלכה. אסור לפנות לערכאות של גויים. מה זה 'ערכאות של גויים'? המילה ערכאות באה מיוונית (ארכון=שליט) ערכאות הכוונה למקום השליט. הביטוי של ערכאות גויים מדבר על הארכיונים של הגויים ושם היו בתי משפט, כלומר בתי"ד, אסור לפנות לבתי המשפט הללו.

ב-2 המקרים מדברים על מצב מוזר, לא סתם כתוב שאסור לפנות אליהם, אלא כתוב שאפילו אם דיניהם כדיני ישראל-אסור לפנות אליהם. העיקר פה הוא לא הדין המהותי אלא השופטים. כלומר אפילו אם הדין המהותי הוא כדיני ישראל אך אם השופטים גויים ומקור הסמכות הוא של גויים-אסור לפנות. יהודים פונים לבתי משפט של גויים, וחכמים יוצא נגד כך.

דינא דמלכותא דינה נוגע למשפט הציבורי- דיני המיסים ושאר דיני המלכות.

אם המלכות מטילה מס- האם אני צריך לשלם אותו, אם המלכות הפקיעה רכוש למשל האם זה תקף. הקביעה של דינא דמלכותא דינה היא בעיקר בתחום המשפט הציבורי- כללי ולא משפט פרטי. בעיני התנאים שכעת למדנו את האמרות שלהם- דינא דמלכותא דינה עוד לא קיים. ייתכן ובמציאות הגויים דנו לפעמים כדיני ישראל, כי לפני 212, כאשר ביהודה היה דין מיוחד, הדין המקומי הושפע מהחברה המקומית. רבילו אומר כי ייתכן שהדין הרומי בא"י הושפע מדיני היהדות.

שפירא מציע דבר נוסף-בסכסוכים שבין יהודים ביה"ד הרומאי פסק לפי הדין היהודי, במיוחד במקרים שמדובר על שטרות "גיטין". בכל אופן יש פה סיטואציה שהיא כנראה לא לגמרי דמיונית. על כל פנים העמדה של חכמים (ראב"ע ורבי טרפון) היא בפירוש נ' פנייה לערכאות של גויים.

3. מדרש תנאים לדברים טז, יח

[שופטים ושוטרים תתן לך] מלמד שלא ניתנו הדינים אלא לישראל, וללמדך שכל ההולך לדין אצל אומות העולם כאילו עובד עבודה זרה, שכך הוא אומר 'שופטים ושוטרים תתן לך' וכתיב אחריו ... 'לא תטע לך אשירה'. ולא עוד אלא שכל המניח דיני ישראל והולך לפני אומות העולם כפר בהקב"ה תחילה, שנאמר 'כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים', למה שאין חוקותיהם טובים.

זהו מדרש תנאים המרחיב את הטעם להתנגדות הזו. אומר שפנייה לערכאות של גויים היא הודאה בעבודה זרה כי יש קשר בין הדין לבין הדת, המע' היא מע' דתית, ולכן מי שמעדיף בתי משפט של גויים, הוא כאילו מעדיף את הדת שלהם, ולכן ההתנגדות החריפה.

מול ההתנגדות החריפה הזו יש הלכה אחרת שמפתיעה על רקע השלילה של ערכאות של גויים (מקורות 4,5):

4. תוספתא, גיטין, א, ד, (לפי כי"ו, ליברמן עמ' 247)

כל שטרות העולים בערכאות של גויים, אף על פי שחותמיהן גויים - ר' עקיבא מכשיר בכולן וחכמים פוסלין בגיטי נשים ושחרורי עבדים.

מדובר על שטרות אזרחיים של דיני ממונות שמוצעים בבתי משפט של גויים. אדם יכול לעשות שטר (גירושין, הלוואה ועוד) בינו לבינו ויכול לעשות זאת באופן רשמי בבימ"ש. אפילו אם העדים חתומים על השטר הם גויים רבי עקיבא מכיר בהם (מי שחותם על השטר הוא עד). חכמים שהם בני פלגותא של רבי עקיבא אומרים שנכון ששטרי גויים הם כשרים, אך חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שהם לא תקפים כי אלו שטרות בעלי אופי דתי (שינוי סטטוס). גט אישה- האיש מגרש את האישה וזה מתיר את האישה, שחרור עבד- עבד כנעני שבמידה ומשוחרר הוא הופך להיות יהודי (יש שינוי סטאטוס דתי כי ברגע שאדם משחרר את עבדו הוא הופך להיות יהודי).

### 5. משנה גיטין, א, ה

כל השטרות העולים בערכאות שלגוים, אף על פי שחותמיהן גוים – כשרים, חוץ מגטי נשים ושחרורי עבדים. רבי שמעון אומר: אף אלו כשרים, לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט.

כולם מסכימים ששטרות אזרחיים רגילים בדיני ממונות שיוצאים מבתי"ד של גויים הם כשרים לפי ההלכה, יש מחלוקת לגבי גיטי נשים ושחרורי עבדים. דעת חכמים בתוספתא ודעת תנא קמא במשנה הם פסולים, לפי ר' עקיבא ור' שמעון-הם כשרים, ולפי חכמים הם פסולים. לדעת חכמים-לא כשר, לדעת ר' שמעון ור' עקיבא-כשר.

הניגוד הזה משקף את המתח שהיה במציאות- יש עמדה 1 אידואולוגית/ערכית לא לפנות לבתי"ד של גויים, אך יש מציאות חזקה מאוד שבתי"ד של גויים פעילים בשטח ויהודים פונים אליהם. זה דומה להיום שלפי רוב הרבנים היום בתי משפט אזרחיים בענייני ממונות הם כמו ערכאות של גויים ואסור לפנות אליהם, אלא לבי"ד רבני ששופט לפי ההלכה . רוב הציבור החרדי לדון את סכסוכיו בבתי"ד רבניים לפי חוק הרבנים ולא פונה לבימ"ש, הציבור הדתי הכללי כן פונה לבימ"ש. נניח שצדדים פנו לבימ"ש שקבע שפלוני חייב לאלמוני 100,000 ₪, ופלוני ילך לרב וישאל אם הוא צריך לשלם? הוא יגיד שמלכתחילה הוא לא צריך היה לפנות, אך ככה"נ יגיד לו לשלם. יש פה מתח בין כך שאומרים שמלכתחילה אין לפנות, לבין כך שבפועל הרבה פונים ו קשה להגיד שזה לא מחייב כי כולם מסתמכים על זה., יש פה כפל לשון כי מצד 1 אומרים לא לפנות ומצד 2 יש הרבה פונים. לדעת שפירא זה מצב שקורה כבר בתק' המשנה, אומרים ליהודים לא לפנות אך הם כן פונים ומוציאים שם שטרות אפילו גיטי נשים, ולכן המשנה אומרת שערכאות ששטרות שעולים בבי"ד של גויים הם כשרים.

7. . ירושלמי, גיטין, א ה

אמר ר' אחא: קול יוצא בארכיים (פני משה: כלומר: שטרות הנעשים בערכאות שלהן יש להן קול כמו שאר שטרות היוצאין ולפיכך כשרין הן).

[...] ר' בא בשם ר' זעירא: אתייא דר' שמעון כר' אלעזר דאמר אף על פי שאין עליו עדים כשר. כן ר' שמעון אומר: אף על פי שאין עליו עדים כשר.

מעתה אפילו נעשה בהדיוט? הוי צורכא לההוא דמר ר' יעקב בר אחא: קול יוצא בארכים.

שטר יצא בבית שאן והיו עדיו עדי גויים. ר' יוסי אומר אתפלגון ר' יוחנן וריש לקיש חד אמר פסול וחד אמר כשר. ר' אבהו מפרש: ר' יוחנן אמר פסול וריש לקיש אמר כשר.

ומה טעמא דריש לקיש? שלא להפסיד לישראל ממון. ואפילו דלית מפסיד לדין מפסיד לדין. אמר ר' יודן: אלא כדי שלא לנעול את הדלת לפני בני אדם, שלמחר הוא מבקש ללוות ואינו מוצא.

**הערה** - לפי ההלכה יש הבדל בין מלווה בע"פ - זה מחייב רגיל את הלווה, לבין מלווה בשטר - יש לו חיוב חזק, מלווה בשעבוד. מדוע שנלווה ע"י שטר? בגלל הידיעה שאכן נעשתה הלוואה, זה הופך לציבורי, יש לעסקה קול.

דן בשאלה למה שטרות שעולים בערכאות כשרים? כי יש להם קול, ולכן הם כשרים.

מה שמעניין אותנו-האם השטר נותן תוקף יותר חזק לעסקה במובן הזה שהיא נעשית ציבורית? כשעסקה נעשתה בבי"ד יש לה קול, זה לא משהו פרטי שסגרו ביניהם הצדדים בע"פ. והתלמוד אומר שגם שטרות שנעשים בבי"ד של גויים יש להם קול.

ממשיך התלמוד הירושלמי ושואל למה לגבי גטי נשים זה לא תקף? רבי שמעון ורבי עקיבא שמכירים בגטי נשים אומרים כי עדי חתימה בגט לא חשובים והעדים החשובים הם עדי מסירה והם יהודים.

יש מחלוקת מה העדים החשובים בגט? האם עדי חתימה או עדי מסירה? מה הרגע הקובע-חתימת השטר או מסירת השטר לאישה? לפי דעה 1 ברגע שאדם חתם על הגט זה הרגע הקובע כי הוא גמר בדעתו לגרשה. לפי דעה אחרת הרגע הקובע זה מסירת הגט לאשה ולכן העדים צריכים לראות את המסירה, ועדי המסירה הם החשובים. היהודים שחיו בבית שאן הלכו לבית משפט רומי וכתבו שטר. יש מחלוקת האם השטר הזה מחייב או לא? רבי יוחנן אמר פסול וריש לקיש אמר כשר. כשר בגלל שלא תנעל דלת בפני לווים- רוצים להקל על המלווה לגבות את חובות כדי שהוא יסכים להלוות. לכן ר' לקיש אומר מדוע שטרות של גויים כשרים - כי ככה תהיה אכיפה אם המלווה לא יקבל את כספו בחזרה, כדי שיהיה להם קל לגבות את חובם. ר' יוחנן סותר את המשנה באופן מפתיע ופוסק ששטר שעדיו גויים הוא פסול, וזה ניגוד מוחלט למשנה, והתלמוד הירושלמי לא עוסק בשא' איך הוא סותר את המשנה. בעצם הכל סביב אותו מתח עד כמה להכיר בפסיקות של ערכאות של גויים. רבי יוחנן לכאורה כפוף למשנה כי הוא חי בערך ב-250, אחרי המשנה, אך הוא אומר שזה פסול. והתלמוד לא שואל כאן למה. ריש לקיש בעצם אומר את דעת החכמים במשנה. זה שוב לדוג' לכך שהיחס לערכאות של גויים נע בין 2 קטבים: בין ההתנגדות לשיטת משפט זרה, לבין המחלוקת בכך שכולם פונים אליה. גם התלמוד הבבלי עסק בכך, והטרידה אותו השא' איך שטרות שעולים בערכאות של גויים וחתומים עליהם גויים, איך הם כשרים פתאום?

# 8. בבלי, גיטין, י ע"ב

קא פסיק ותני לא שנא מכר לא שנא מתנה (המשנה חותכת ושונה, ואינה מבחינה בין מכר למתנה). בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה, ושטרא ראיה בעלמא הוא (אפשר להבין את הדין בנוגע למכר, שנעשה מעת מתן המעות והשטר הוא ראיה בעלמא). דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא (שאם לא היו נותנים מעות לא היו מרעים לעצמם וכותבים לו שטר). אלא מתנה במאי קא קני, לאו בהאי שטרא והאי שטרא חספא בעלמא הוא?! (אלא מתנה במה הוא קונה, האם לא בשטר זה, ושטר זה הרי הוא חרס בעלמא – חסר ערך?!)

1. אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. (ומכוח דין זה יהא גם שטר קניין תקף)
2. ואי בעית אימא תני "חוץ מ**כ**גיטי נשים". (ושטר קניין הדומה לגט אישה יהיה פסול)

אף אלו כשרין – והא לאו בני כריתות נינהו?! ( רש"י: דכיון דלא שייכי בתורת גיטין וקידושין אין נעשין עדים בדבר דכתיב ונתן – מי שישנו בנתינה ישנו בכתיבה). אמר ר' זירא: ירד ר' שמעון לשיטתו של ר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי.

והאמר ר' אבא: מודה ר' אלעזר במזויף מתוכו שפסול (רש"י: אבל יש בו עדים פסולים פסול מדרבנן דילמא קאתי לממסריה באפיה). הכא במאי עסקינן בשמות מובהקין (של גוים ולא יטעו לסמוך עליהם כעדי מסירה).

התלמוד הבבלי מבוסס על הבחנה משפטית של השטר ב-2 סוגי עסקאות. השטר יכול למלא 2 תפקידים:

א.תפקיד ראייתי-להיות ראייה לעסקה שנעשתה מחוץ לשטר. לדוגמה ראיה שמכרתי פרה.

ב.תפקיד מהותי-שבו השטר הוא שעושה את אקט עסקה. למשל שטר מתנה- שטר שבו אדם נותן לשני דבר והדבר מתבצע באמצעות השטר. דוגמא נוספת: גט אישה לכול הדעות לא ממלא תפקיד ראייתי אלא מהותי- הגירושין מתבצעים באמצעות השטר, הגט מבצע את המעשה.

יש עסקאות שבהן השטר יכול לעשות את 2 הדברים כמו למשל בקידושין-אישה נקנית ע"י השטר, והשטר הוא ראייה גם לביצוע הקידושין בדרך אחרת.

המשנה אמרה ששטרות שעולים בערכאות גויים הם כשרים אם הם ממלאים תפקיד ראייתי או קנייני. אבל אם לשטר יש תפקיד קונסטיטוטיבי - שטר קניין, והוא יוצר את העסקה, איך אפשר ששטר שחתום ע"י הגויים יהיה כשר? התלמוד הבבלי תמה על המשנה שמכשירה שטרות של גויים. כשאדם מבטיח מתנה לחברו – זה שטר קניין ולא ראייה ולכן שטר שחתומים עליו גויים לא שווה כלום. התלמוד הבבלי לא יכול לחיות בשלום עם מה שנאמר במשנה, הוא צריך הסבר לזה. הוא נותן לזה 2 פתרונות :

1) שמואל אמר: "דינא דמלכותא דינה"-התלמוד מגייס את העיקרון הזה ואומר שדין המלכות קבע ששטרות כאלה יש להם תוקף ולכן הם כשרים. זה עדיין לא פנייה לבתי משפט אך התלמוד מכניס את העקרון הזה שמאפשר להכשיר שטרות של גויים, דבר שלא כשר לפי ההלכה ולפי דינא דמלכותא דינה הוא כשר-חכמים יכירו בכך. התלמוד הבבלי לא יכול לחיות בשלום עם כך ששטרות שעולים בערכאות גויים הם כשרים- הוא נותן שני פתרונות- אחד מהם דינא דמלכותא דינא שמאפשר להכשיר שטרות מערכאות גויים.

2) התלמוד שותל את ההבחנה שהוא עשה לתוך המשנה-מה שאמרו במשנה שכל השטרות כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבד, הכוונה היא חוץ משטרי קניין. התלמוד אומר שבגיטי נשים הכוונה לא לדין דתי, אלא שגט נשים זה סוג של שטר קניין בניגוד לשטר ראייה. תלמוד אומר "מה זה כל השטרות כשרים"? הכוונה לשטרי ראייה, וחוץ מגיטי נשים, שהם אבטיפוס לדיני קניין, ודיני קניין הם פסולים. כל מה שנאמר במשנה שכשר זה הכוונה לראייה (אין לו בעייה שישמשו לראייה גם אם עלו בערכאות גויים), והפסולים זה שטרי קניין שהם מהותיים (כמו גיטי נשים ושחרור עבדים). לפי תירוץ זה התלמוד מצמצם את הדין ומסביר שהשטרות כשרים רק לראיה, ולא שטרות שיעשו קניין. לדעת התלמוד המשנה לא עשתה את האבחנה בין שטרות ראייה לשטרות קניין. קשה לקבל הסבר זה כי זה לא כתוב במשנה. לפי תירוץ זה התלמוד מצמצם את הדין ומסביר שהשטרות כשרים רק לראיה. קשה לקבל הסבר זה כי זה לא כתוב במשנה.

הדין המפתיע של המשנה ששטרות שעולים בערכאות של גויים ואעפ"י שגויים חתומים עליהם הם כשרים, את התלמוד מטרידה בעיית העדים.

המרצה חושב שההסבר האמיתי הזה הוא ההסבר הריאלי בין העמדה האידיאולוגית האידיאלית לבין ההסבר הפרגמטי.

מישור פרגמטי-אי אפשר לפסול את כול מה שהם עושים כשבפועל הרבה יהודים פונים אליהם ועושים הלוואות, קונים בתים וכו'. מישור ערכי- איסור פנייה לערכאות גויים.

התלמוד הירושלמי מבסס את הכשר השטר על הקול- שהדבר יהיה מפורסם ושטר של גויים מפורסם, והתלמוד הבבלי עושה את האבחנה בין שטרי ראייה וקניין ומסביר זאת באמצעות דינא דמלכותא דינא או שהוא קורא זאת כאילו לתוך המשנה.

לסיכום, יש פה 2 צדדים של המטבע: איך רומאים מסתכלים על בתי"ד של יהודים ולהפך.הרומאים מסתכלים על בתיה"ד של היהודים בצורה לא טובה - אמונות ההבל. והיהודים הסתכלו על ערכאות גויים גם לא בהערצה, אבל כן הכירו בהם. יש פה מע' שיש בה מצד 1 שלילה הדדית ומצד 2 הכרה הדדית מוגבלת מסוימת.

**שיעור 7**

**חכמים ומע' המשפט-המשך**

מערכת בתי המשפט היהודיים בתקופה שאחרי החורבן- בין 70 ל-400 לספירה.

הבעיה היא מה האופי של מערכת בתי הדין הזו-

1.האם מדובר בבתי"ד קבועים (שישב בכול ישוב בי"ד יהודי)?

2.האם הייתה להם סמכות לדון בכפייה?

3.מי היו הדיינים- האם הם היו מקצועיים חכמים או הדיוטות שלא היו בקיאים?

4.מי היה ממנה את השופטים- האם יש רשות ממלכתית-מקומית שממנה אותם או שזה עניין פרטי לחלוטין?

החוקרים חלוקים בתשובות לשאלות הללו, יש פנים לכאן ולכאן. המקורות מעלים סתירות והתמונה לא לגמרי ברורה. נצביע על הכיוונים השונים שעולים מהמקורות. הפרשה המרכזית:

**1. ספרי דברים, פרשת שופטים, פיסקא קמד**

[שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' א-להיך נתן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק" (דברים טז, יז)]

(יח) שפטים ושוטרים, מנין שממנים בית דין לכל ישראל? תלמוד לומר שפטים 'תתן לך', ומנין שממנים שוטרים לכל ישראל? תלמוד לומר שטרים 'תתן לך'. רבי יהודה אומר: מנין שממנים אחד על גבי כולם? תלמוד לומר: תתן לך, ואומר (דהי"ב יט יא) 'ושטרים הלוים לפניכם'. ומנין שממנים בית דין לכל עיר ועיר? תלמוד לומר: שפטים 'בכל שעריך', ומנין שממנים שוטרים לכל עיר ועיר? תלמוד לומר 'ושטרים בכל שעריך', ומנין שממנים בית דין לכל שבט ושבט? תלמוד לומר: ושופטים 'לשבטיך', ומנין שממנים שוטרים לכל שבט ושבט? תלמוד לומר: ושטרים 'לשבטיך'. רבן שמעון בן גמליאל אומר: 'לשבטיך ושפטו', מצוה על כל שבט ושבט להיות דן את שבטו. 'בכל שעריך', בא להקיש סנהדרי גדולה לסנהדרי קטנה מה גדולה דנה והורגת אף קטנה דנה והורגת.

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

(יט) לא תטה משפט, שלא תאמר איש פלוני נאה איש פלוני קרובי. לא תכיר פנים, שלא תאמר איש פלוני עני איש פלוני עשיר. [...]

דבר אחר לא תטה משפט בממון, ולא תכיר פנים בדין. דבר אחר לא תכיר פנים בכבוד שלא תושיב הראוי למטה למעלה הראוי למעלה למטה.

(כ) צדק תרדוף, מנין יצא מבית דין זכיי אין מחזירים אותו לחובה תלמוד לומר צדק צדק תרדוף, יצא חייב מנין שמחזירים אותו לזכות שנאמר צדק צדק תרדוף.

דבר אחר צדק צדק תרדוף, רדוף אחר בית דין שדינו יפה אחר בית דינו של רבן יוחנן בן זכיי ואחר בית דינו של רבי אליעזר.

למען תחיה וירשתה את הארץ, מלמד שמנוי הדיינים כדיי הוא להחיות את ישראל ולהושיבם על אדמתם ושלא להפילם בחרב.

לפי מקור זה- יש בי"ד מרכזי אחד קובעים זאת מלשון היחיד. רבי יהודה אומר שיש למנות ראש לביה"ד. מה מקבלים מהמדרש? מה מערכת בתי הדין שמתוארת? יש לנו פה מערכת משפטית. אין רק בתי"ד פזורים כי יש חובה לשפוט, אלא יש כאן מערכת משפט.

ישנם שופטים בכול עיר (בשעריך), שוטרים בכול עיר, שופטים לכול שבט (משבטיך), שוטרים לכול שבט, וגם בי"ד לכול ישראל ( בי"ד גדול).

"בא להקיש סנהדרי גדולה לסנהדרי קטנה"- במשנה פרק א' דובר על סנהדרין קטנה של23 וסנהדרין גדולה של 71, מסכמים שגם לקטנה וגם גדולה יש סמכות להרוג. התזכורת חשובה כי גם המונח מופיע בסוף. יש לנו כאן מערכת גדולה שיש סנהדריות קטנות וסנהדרין גדול. זה מזכיר את המבנה של משנה סנהדרין פרק א, גם שם דובר על מבנה של סנהדריות של השבטים, סנהדרין גדולה וקטנה. המבנה דומה- יש פה קצת הבדל שקשור להבדל בין משנה למדרש.

המשנה נותנת את ההלכה בניסוח מופשט לפי נושאים, המשנה מפרשת באופן בלתי תלוי בתורה. המדרש הוא פירוש על התורה וניתוח.

"ושפטו אותם בעל כורחם"- התמונה מקבילה של מערכת בתי"ד קבועים, המערכת הזאת שופטת את העם משפט צדק בעל כורחם (הנתבע בא מלחץ חברתי עצום).כלומר אם אני בא לענות על השאלות ששאלנו יש לנו כמה תשובות כבר פה. יש בתי"ד קבועים, יש להם כוח כפייה.

"ושפטו את העם משפט צדק"- זו לא חובה מוטלת על השופטים לשפוט משפט צדק אלא כאן הכוונה היא שופטים ושוטרים שיכולים לשפוט צדק- זו הוראה לממנה הדיינים למנות שופטים ראויים.

אל תפעיל שיקולים זרים בעת מינוי הדיינים- פסילה של השיקולים הזרים אבל לא כתוב מהו השיקול החיובי שאותו אפשר לשקול. אסור למנות אדם כי הוא קרוב או כי הוא נאה, גיבור, הלווה ממון וכו'. אם אתה עושה כך- הדיין לא יוכל לשפוט כדין. הדרשה לכשעצמה פתוחה לפירוש, סימן שאלה, האם "לא תטה משפט" זה הוראה לדיין לא להבחין בין באי הדין אם פלוני עשיר או עני. יש עוד אפשרות שזה מדבר על מינוי הדיינים ולא על באי הדין.

**2. ספרי דברים פרשת דברים פיסקא יז**

(יז) לא תכירו פנים במשפט, זה הממונה להושיב דיינים. שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דיין, איש פלוני גבור אושיבנו דיין, איש פלוני קרובי אושיבנו דיין, איש פלוני הלווני ממון אושיבנו דיין, נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכיי לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע מעלה עליו כאלו הכיר פנים בדין.

ממשיכים עם התכונות הדרושות לשופט-יש פה בעיקר פסילה של שיקולים זרים- שפלוני הוא נאה, גיבור, קרובי, הלווה לי ממון.בנוסף, רואים כי אין לנו שום שיקול חיובי למינוי שופט. יש פה במשתמע שיקול ענייני- ידיעה של הדיין. עדיין יש פה חוסר אמירה של קריטריון ענייני וזה אולי מרמז שאין לנו שופטים מקצועיים בתקופה הזו. במשפט הרומי (מערכת המשפט המקבילה) שהוא המשפט הכי מפותח בעולם העתיק השופטים לא היו מקצועיים אלא הדיוטות, אנשים מכובדים. חכמי המשפט לא היו השופטים. איך השופטים ידעו לשפוט- מניסיון החיים שלהם וכמו כן התייעצו עם החכמים לגבי התשובות שלהם.

הייתה תקופה שבמערכת המשפט הרומית חו"ד של חכמי המשפט היו מחייבות- הייתה להם סמכות משפטית לתת חוות דעות משפטיות המחייבות את השופטים.

בתשובה לשאלה מי היו השופטים- אין לנו כאן קריטריון ברור אבל אנחנו רואים שיש שיקולים זרים שאין לשקול במינוי השופטים.

אם אדם יצא זכאי בבי"ד- אי אפשר לערער על כך שהוא זכאי אבל הפוך כן.

כלומר לפי הדין אם הוא יוצא חייב אפשר להחזיר את הדין אם חושבים שניתן לזכותו.

יש לצדדים בחירה בבתיה"ד- אולי מערער על העובדה כי בתיה"ד קבועים.

במבט ראשון נראה שיש פה תיאור של מערכת מאורגנת, ממלכתית כוללת.

יש בתי דין קבועים, יש היררכיה, יש לה כוח כפייה ו"לא תכירו פנים במשפט" מתכוון לממונה להשיב דיינים.

האם הכוונה פה לנשיא ביה"ד הגדול או אולי יש פה רמז לסמכות מקומית אחרת.

מצד 1 יש תמונה מצד 2 יש ביטויים לא ברורים.

3. **משנה מסכת סנהדרין, ג א**

דיני ממונות בשלשה, זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים שני דיינין בוררין להן עוד אחד. זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אימתי, בזמן שמביא עליהן ראיה שהן קרובין או פסולין אבל אם היו כשרים או מומחין אינו יכול לפוסלן.

מתארת איך ממנים את ביה"ד של 3. דיני ממונות בשלושה. המשנה בסנהדרין א' א' שואלת מי זה השלושה האלו? התשובה היא הצדדים- זה בורר לו אחד, וזה בורר לו עוד אחד, ושניהם בוררים עוד אחד. השא' היא האם 2 בעלי הדין בוחרים את ה-3 או 2 הדיינים שנבחרו.

לפי רבי מאיר: לא רק שכול אחד בוחר לא אחד- אלא השני צריך להסכים- זה לפי רבי מאיר. 2 בעלי הדין מסכימים על 3 הדיינים, אחד בוחר דיין אחד, ה-2 בוחר דיין 2 ויחד הם מסכימים על הדיין ה-3 וכל אחד יכול לפסול את הבחירה של השני. יש הסכמה של 2 הצדדים על 3 הדיינים. אחד מציע, השני יכול לפסול אותו. השני מציע אחד- הראשון יכול לפסול אותו. ביחד הם מסכימים על השלישי.בי"ד שמוקם בהסכמה מלאה של 2 הצדדים.

חכמים: את הדיין ה-3 בוחרים 2 הדיינים שנבחרו. כול בעל דין בוחר דיין אחד ותו לא. הפסילה של דיין יכולה להיות רק מכוח עילה אובייקטיבית. צריך עילה בשביל לפסול דיין אבל אם היו כשרים/מומחים הוא לא יכול לפסול אותם.

לפי רבי מאיר בי"ד של בוררים מוקם בהסכמה מלאה של הצדדים, ואילו לפי החכמים כל צד בוחר 1 ושניהם בוחרים את ה-3. יש לנו פה בי"ד של בוררים בשורה תחתונה- זה לא בי"ד קבוע. זה לא הדיינים הקבועים שנמצאים. על פניו לא מדובר פה בבי"ד קבוע אלא בעלי הדין בוחרים- זה בי"ד של בוררים. במשפט הרומי הבחירה של הדיינים ע"י הצדדים הייתה מתוך "אלבום"- מתוך מאגר-רשימה של שופטים שמתוכם בוחרים את הפאנל לדיון הקרוב. אולי גם אצלנו הבחירה הייתה מתוך רשימה סגורה של שופטים קבועים שמתוכם בוחרים בעלי הדין את הדיינים. אין לנו שום רמז במשנה או בתלמוד על רשימה כזו. יש 3 קטגוריות של שופטים:

1.מומחים

2.כשרים

3.קרובים/פסולים- קרובים זה פסול סובייקטיבי, קרוב של מישהו. פסולים הכוונה לפסול אובייקטיבי "מפריחי יונים (=ככה"נ עבריין)", "משחק בקובייה" (=מהמרים). מי שהוא פסול, דהיינו עבריין או מהמר ולא יכול להיות שופט הוא וודאי לא ברשימה. האזכור הזה מערער את ההנחה שהייתה רשימה. יש שופט שהוא מומחה ויש שופט שהוא כשר. הצדדים יכולים להסכים גם על קרובים ופסולים-המשנה אומרת בהמשך שאם יש הסכמה על קרוב שיהיה דיין זה בסדר גמור "נאמן עלי אבא"-האם אתה מסכים שאבי יהיה השופט עלינו. "3 רועי בקר"-משתמע שניתן להסכים על פסול. במילים אחריות-הכל מסור להסכמת הצדדים.

ביה"ד שמתואר במשנה הזאת הוא בי"ד של בוררים- בי"ד שנעשה בהסכמה של הצדדים, וודאי שזה לא בי"ד קבוע, וזו תמונה אחרת ממה שהצגנו קודם, מהמקור ה-1. בהמשך תעלה שאלה האם זה בית הדין הנורמאלי, הרגיל או שזה מסלול יוצא דופן. דוג' נוספת לבתי"ד המבוססים על הסכמה:

**4. תוספתא, סנהדרין א ז (=בבלי ו ע"א, ירושלמי א)**

ר' יהודה בן לקיש היה אומר: שנים שבאו אצל אחד לדין, אחד חזק ואחד רך. עד שלא שמע את דבריהם ואם מששמע את דבריהן ואינו יודע להיכן הדין נוטה - רשאי שיאמר להם: איני נזקק לכם. שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו. משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה - אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר (דברים א') לא תגורו מפני איש.

באו למשפט 2 בעלי דין. אחד חזק ואחד הגון. השופט מפחד לתת דין כי החזק הוא עבריין גדול. השופט יכול להסתלק כול עוד הוא לא שמע את טענות הצדדים או לא גיבש עמדה, רשאי להגיד "איני נזקק" ולסרב להכריע שנאמר "לא תגורו מפני איש", מהסיבה הפשוטה שהוא מפחד מהבעל דין האלים. הפתרון האחרון הוא פנייה לבימ"ש רומי.

מה אופי ביה"ד מההלכה הזו? מבוסס על הסכמה ויש פה צד 3 להסכמה- לא רק בעלי הדין אלא גם הדיין. כמו בבוררות, יש הסכמה של בעלי הדין וגם הבורר צריך להחליט אם הוא מעוניין. אם זה שופט קבוע שממנו מצפים לשפוט כול מקרה- זה לא לגיטימי. אך זה לגיטימי בבי"ד שמבוסס על הסכמה, מערכת בי"ד פרטית. במערכת וולונטארית גם השופט רשאי להטיל וטו על המינוי של עצמו. בעבר כאשר היהודים שפטו את עצמם במערכת בי"ד פרטית והיה חבר קהילה אלים שהסתובב ביניהם הם התירו להפקיד אותו בידי השלטון למרות האיסור לדיון בערכאות גויים.

ההלכה הזו מרמזת לנו על מערכת פרטית ולא מערכת קבועה (אם אין שופט שמוכן לדון-ניתן לפנות למשפט הרומי או לשלטונות). אין בה כוח- אין בה שוטרים כמו במערכת הקבועה.

יש פה 2 תמונות שיש בהן סתירה שלא ברור אין ניתן ליישבה- מצד 1 מערכת קבועה שמבוססת על כוח וכפייה ומצד 2 מערכת פרטית וולונטרית שבה גם השופט הוא צד לעניין.

**תכונות השופטים**

מי הם השופטים? יש בתורה ציון של תכונות השופטים ב-2 מקומות: 1) ספר שמות 2) ספר דברים.

בפרשת יתרו-יתרו בא למשה ומייעץ לו להקים מע' משפט כי אומר לו שאתה לא תהיה השופט היחיד-תמנה שופטים. תכונות השופטים: אנשי חיל (עשירים/חזקים/גיבורים, נטייה לעשירים), ירא ה' (אדם הגון ומאמין), אנשי אמת, שונאי בצע (שונאי ממון שלא ייקחו שוחד),

כל אלו הן תכונות שנוגעות לאישיות השופטים, לא מדובר על ידע מסוים, אפילו החוכמה כתכונה אינה מוזכרת כאן. כשמשה חוזר על הסיפור הזה בספר דברים יש שם רשימת תכונות אחרת-חכמים, נבונים, ידועים לשבטכם (מוכרים שיהיה בהם אמון). 4 התכונות בספר שמות קשורות באופן כללי להגינות, תכונות אישיות. בספר דברים מדובר על חוכמה, תבונה, והיותם מוכרים. בראיית חז"ל התכונות האלו מצטרפות, זה הופך להיות רשימה של 7 תכונות. המדרש מפרש את התכונות האלה כך:

**5. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דעמלק פרשה ב**

"ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל, יראי א-להים, אנשי אמת, שונאי בצע ושפטו את העם בכל עת" (שמות יח)

ואתה תחזה מכל העם, תחזה להם בנבואה. אנשי חיל, אלו עשירים בעלי ממון. יראי א-להים, אלו שהם יראים מן המקום בדין. אנשי אמת אלו בעלי אבטחה. שונאי בצע, אלו שהם שונאים לקבל ממון בדין, דברי ר' יהושע; ר' אלעזר המודעי אומר, ואתה תחזה מכל העם, אתה תחזה להם באספקלריא, כמחזית זו שחוזין בה המלכים. אנשי חיל, אלו בעלי אבטחה. יראי אלהים, אלו שעושין פשרה בדין. אנשי אמת, כגון ר' חנינא בן דוסא וחביריו. שונאי בצע, אלו ששונאים ממון עצמם ואם ממון עצמם שונאין, קל וחומר ממון אחרים. [...]

ושפטו את העם בכל עת. ר' יהושע אומר, בני אדם שהם בטילים ממלאכתם יהיו דנין את העם בכל עת. ר' אלעזר המודעי אומר, בני אדם שהם בטילין ממלאכתם ועוסקים בתורה יהיו דנין את העם בכל עת.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **הפסוק** | **רבי יהושע** | **רבי אלעזר המודעי** |
| **"ואתה תחזה"** | כשיתרו אומר זאת למעשה הוא אומר-תמנה אנשים באמצעות כוח הנבואה (=חזון) שלך. | לא בנבואה, אלא באספקלריה = זכוכית שקופה, טלסקופ, משקפת, "כתחזית כמו שחוזים המלכים" - תחפש את המועמדים המתאימים בזכוכית מגדלת. לא צריך לפרש כנבואה כמו ר' יהושע, אלא לחפש את המועמדים בזכוכית מגדלת. |
| **"אנשי חיל"** | עשירים בעלי ממון, כדי שלא ייקחו שוחד.  "עשירים בעלי ממון"-עושר זו תכונה לשופט כדי שלא יקח שוחד, לעשירים יש כוח והם ממנים את עצמם. לעשיר יש פנאי כי הוא עשיר. | בעלי הבטחה. נמנע מלפרש אנשי חיילי כעשירים, למרות שזה הפירוש הפשוט של המילה, כיוון שיש לו משהו נגד עשירים כי הוא לא רואה בהם תכונה טובה לשופטים. |
| **"יראי אלוהים"** | יראים מאלוהים בדין כאשר הם שופטים. רבי יהושע מפרש באופן מילולי. הוא פירש יראי אלוהים כפשוטו, הוא אומר שהם צריכים לחרוץ דין אך לעשות זאת בצדק. | הכוונה היא ליראים מהדין, ולכן הם נזהרים מלשפוט. אלו שעושים פשרה בדין, יראים להיות שופטים. אלעזר מפרש באופן אלגורי. אלעזר פירש יראי אלוהים בתור שופט, אצלו התכונה הטובה של שופט זה שאין לו את העוז לפסוק, מעדיף שופטים שמהססים מלחרוץ דין. |
| **"אנשי אמת"** | בעלי הבטחה, נאמנים למילתם. ר' יהושע הולך על הנורמה המקובלת של עשירים, חזקים, בעלי יכולת לחרוץ את הדין. | רבי חנינא בן דוסה, תנא שהיה מאוד צנוע, מדובר בחסיד. דמות של אדם שמסתפק במועט ומדי שבת היה אוכל קילו חרובים, זה ההיפך מעשיר. ר' אלעזר בוחר את הצנועים, שחוששים לחרוץ דין. על פי רבי אלעזר הוא אומר שהכי חשוב שיהיו מהססים מלחרוץ דין ומעדיפים את הפשרה. |
| **"שונאי בצע"** | שונאים לקבל ממון בדין. ר' יהושע אומר שונאי ממון בדין, הם יכולים להיות אוהבי ממון כיוון שהם עשירים אך לא בדין. | אלו ששונאים ממון עצמם. אלעזר אומר שאוהב כסף לא ישבע כסף ולכן מדבר על שונא ממון באופן כללי. אומר שצריך אדם שלא אוהב כסף בכלל, כי מי שאוהב כסף תמיד ירצה עוד. |
| **"ושפטו את העם בכל עת"** | זו לא הוראה שידונו בכל עת, אלא תכונה שצריכה להיות לשופטים. תבחר שופטים שיכולים לדון בכל עת, אלו שבטלים ממלאכה, כי יש להם הרבה כסף והרבה זמן פנוי. | לא סתם עשירים שאין להם פנאי, אלא אנשים שעוסקים בתורה בזמנם הפנוי. |

רבי יהושע משקף את הנורמה המקובלת בעולם של אותה עת לגבי השופטים-עשירים, הגונים, לא לוקחים בשוד/בשוחד, יש להם זמן לשפוט. לעומת זאת רבי אלעזר המודעי מתאר תמונה אחרת לגמרי-שופטים חסידים כאלה, בשום פנים ואופן לא עשירים (כמו רבי חנינא בן דוסא שהוא צנוע), צנועים שמהססים לחרוץ דין ומעדיפים להגיע לפשרה, הם מסתפקים במועט ולכן יש להם זמן- הם מוותרים על העבודה והכסף מתוך בחירה. אנשים שהם בקיאים בדין. רבי יהושוע אומר שהשופטים יהיו מכובדים והגונים. בשום מקום לא דרש שהשופט יהיה חכם. לרבי יהושע אין בעיה שהשופטים עצמם יהיו הדיוטות, כלומר לא בקיאים בדין. הם ישאלו את החכמים איך הדין. רבי אלעזר המודעי לא מציב זאת גם כן כתנאי אבל התיאור שלו של עוסקים בתורה ובחסידות יותר קרוב לכך שיהיה לשופט ידע. דורש שופטים מיוחדים

**6. ספרי דברים פרשת דברים פיסקא יג**

"הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם ואשימם בראשיכם" (דב' א)

(יג) הבו לכם, אין הבו אלא עצה שנאמר(ש"ב טז כ) הבו לכם עצה מה נעשה, (שמות א י) הבה נתחכמה לו.

אנשים, וכי עלתה על דעתנו נשים, מה תלמוד לומר אנשים? בחתיכה ובפסיפס, אנשים ותיקים וכשרים.

חכמים, זו ששאל אריוס את רבי יוסי, אמר לו אי זה הוא חכם? אמר לו: המקיים תלמודו או אינו אלא נבון? אמר לו כבר נאמר נבונים, מה בין חכם לנבון? חכם דומה לשולחני עשיר (=חלפן עשיר) כשמביאים לו לראות רואה וכשאין מביאים לו לראות מוציא משלו ורואה, נבון דומה לשולחני עני כשמביאים לו לראות רואה כשאין מביאין לו לראות יושב ותוהה.

וידועים לשבטיכם, שיהיו ידועים לכם הרי שנתעטף בטליתו ובא וישב לפני איני יודע מאיזה שבט הוא אבל אתם מכירים אותו שאתם גדלתם ביניהם לכך נאמר וידועים לשבטיכם שיהו ידועים לכם. רבן שמעון בן גמליאל אומר אין כל ישיבה וישיבה יושבת עד שהבריות מרננות אחריה ואומרות מה ראה איש פלוני לישב ומה ראה איש פלוני שלא לישב לכך נאמר וידועים לשבטיכם שיהיו ידועים לכם.

ואשימם בראשיכם, יכול אם מניתם אתם אותם ממונים ואם לאו אינם ממונים? תלמוד לומר: 'ואשימם בראשיכם', אם מניתים הרי הם ממונים אם לאו אינם ממונים. יכול אם גדלתם אתם אותם הרי הם גדולים ואם לאו אינם גדולים? תלמוד לומר: 'ואשימם בראשיכם' אם גדלתים הרי הם גדולים ואם לאו אינם גדולים.

דבר אחר אם שמרתם את דבריכם הרי ראשיכם שמורים ואם לאו אין ראשיכם שמורים.

דבר אחר אל תהי קורא ואשימם בראשיכם אלא ואשמם בראשיכם מלמד שאשמותיהם של ישראל תלויים בראשי דייניהם וכן הוא אומר (יחזק' לג ז – ט) בן אדם צופה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני באמרי לרשע וגו' ואתה כי הזהרת רשע וגו'.

כאן מופיע העניין של חוכמה ותבונה כתכונות לשופטים וזה מצטרף לתכונות האישיות שנאמרו קודם לכן. אנשים- אומר כי הגברים יהיו שופטים ולא נשים. בעולם ההוא הנשים לא ממלאות תפקידי ציבור, זה פשיטא. אז למה בכול זאת כתבו אנשים (כי זה ברור שנשים לא ממונות לשופטים בזמן ההוא). בתלמוד נאמר שזה נכתב כדי להגיד כי יש כאן תכונת אופי מסוימת.

בחתיכה ובפסיפס" קשה לומר מה הפירוש של כך. במדרש הלכות ותוספות, מסכת אבות יש מסכת של רבי דנתן ושם מדמים תלמיד חכם לאבן פסיפס. לפי זה יש שפירשו בעקבות מה שכתוב שם שהכוונה היא לתלמידי חכמים. יש לו 4 פאות - שיודע את כל המדרשים, המשנות, האגדות והתלמודים. המילה "חתיכה" פורשה בתור אנשים ותיקים וכשרים. החלק ה-2 (אנשים ותיקים וכשרים) נראה כפירוש של החלק ה-1. זה לא פותר את החידה עד הסוף.

אך הדבר הזה נמצא בעוד מקום שם-במדרש ספרי במדבר, מדובר על האנשים שממנים לסנהדרין, שם מופיע הביטוי "ותיקין בפסיפוס. זה מופיע גם על האנשים- אספני 70 איש מזקני ישראל. איש נאמר שם שזה ותיקים (בקיאים) בפסיפס. כהנא בעבודתו הסמינריונית הלך למילון היווני, ואמר שהמילה פסיפס פירושה החלטות שיפוטיות, וזה מתחבר בצורה מעולה לפירוש של הפסוק. בעבר ההצבעה נעשתה לא במניין אלא בזריקה של אבני פסיפס, שחור נגד ולבן בעד, וכך היו מקבלים החלטה, ולכן המילה פסיפס משמעותה החלטות שיפוטיות. אם קוראים זאת כך זה יוצא מעולה-האנשים שצריך למנות לסנהדרין הם בקיאים בהחלטות שיפוטיות, וזה הפירוש לפי ספרי דברים ומתאים לפה. מה זה אנשים? אנשים שיודעים לקבל החלטות שיפוטיות, אח"כ יהיה לנו עניין של חכמים ונבונים. זו התכונה ה-1-אנשים שיודעים לקבל החלטות שיפוטיות, זה דרישה שמבדילה מהתכונות האישיות של ספר שמות.

"חכמים ונבונים"-המדרש מציין שא' שנשאלה ע"י אריוס ששאל את ר' יוסי מה ההבדל בין חכם לנבון. אמר לו-"המקיים את תלמודו"-הכוונה היא שהחכם הוא בעל הידע, בעל הבנה, יודע להקיש, תמיד יודע להשיב כי יש לו ידע. הוא אומר שנבון זה משהו אחר, נבון מבין דבר מתוך דבר, שופט צריך לדעת את התקדימים והוא צריך לדעת ליישם אותם- להקיש את המקרים הידועים למקרה שלפניו.

חכם דומה לשולחני עשיר (=חלפן כספים), שולחני עשיר הוא אדם שיש לו מטבעות משלו. כשמביאים לחלפן עשיר מטבעות הוא רואה, יכול להעריך כמה הן שוות, ויכול להחליף עם מה שמביאים לו. כשלא מביאים לו הוא יכול להוציא את שלו, כי הוא עשיר. כלומר יש לו מאגר עשיר.

נבון דומה לשולחני עני-יש חלפנים עניים שאין להם אפשרות החלפה, אין להם הרבה כסף. נבון זה "מבין דבר מתוך דבר". חכם הוא בעל ידע ונבון הוא בעל הבנה, יודע להקיש. הצגה שלילית של העניין, לחכם יש תמיד ידע, לנבון יש יכולת ליישם ולכן גם זה חשוב. הנבון מוצג באור שלילי. לשופט צריכות להיות מיומנויות בסיסיות, שופט צריך להיות קודם כל חכם, לדעת את התקדימים והכללים הידועים, והדבר ה-2 זה להיות מסוגל להקיש, ליישם אותם למקרים שלפניו-זו התכונה של הנבון. שופט צריך להיות בעל 2 התכונות-חכם ונבון. אם הוא לא חכם אין לו ידע, הוא כמו השולחני העני שאין לו כסף להחליף כי הוא לא יודע על מה לבסס. אם הוא חכם אך אין לו את התבונה שמאפשרת את הידע, כלומר הוא לא מסוגל להקיש מהמקרים והתקדימים לפניו למקרה, אז הוא לא מסוגל ליישם את הדין.

המדרש פירש את 4 התכונות שהופיעו בדברים: "אנשים" - ותיקים בפסיפס, מיומנים בקבלת החלטות שיפוטיות. "חכמים" - בעלי ידע. "נבונים" - בעלי יכולת הבנה ויישום. "ידועים" - מוכרים וע"י כך יש אמון בהם.

משה אומר שהוא לא יודע בעצם למי מהציבור יש אמון בו, משה אומר שאם הוא לוקח אנשים שנראים בעניו חכמים ונבונים זה אחלה אבל לא מכיר אותם עד הסוף. מי שבוחר את השופטים זה העם ומשה ממנה אותם, משה נותן קריטריונים והם מביאים לפניו לפי הקריטריונים האלה והוא ממנה אותם, הוא נותן להם קריטריונים של שק"ד מוגבל, חלש-שהעם יבחר אנשים חכמים ונבונים ואז הוא ימנה. ז"א משה לא ממנה אותם בעצמו אלא נותן לעם לבחור, וזה שונה מספר שמות, אך הוא נותן להם קריטריונים מאוד ברורים.

האם השופטים שאנו מדברים עליהם ושחז"ל מדברים עליהם היו שופטים מקצועיים או היו שופטים הדיוטות? יש לנו פה גם כן קולות שונים ולא לגמרי ברורים. מצד 1 יש לנו תימוכין להיותם הדיוטות במדרש בספר שמות, במיוחד זה בולט אצל ר' יהושע שמתאר את השופטים כבעלי ממון, עשירים, אך לא דורש מהם להיות חכמים ונבונים. מצד 2 רבי אלעזר דורש חכמים וחסידים אבל גם הוא לא מזכיר מיומנות בדין, אלא מיומנות בתורה. לעומת זאת בספר דברים מצוינות תכונות שמתאימות לשופט מקצועי-חכם, נבון, מיומן בדין-אלו תכונות שמתאימות לשופט מקצועי. במדרש של דברים יש דגש רב יותר על בקיאות השופטים. גם לגבי תכונות השופטים אנו מקבלים תמונה לא לגמרי ברורה.

המקורות לא מדברים בקול אחד על אופי מערכת המשפט בתק' התלמוד. יש לנו מצד 1 תיאור של מע' מאורגנת, ברורה, היררכית, בעל כוח כפייה, שאליה עדיין מתאימים שופטים מקצועיים. מצד 2 יש תיאור של מע' פרטית, הסכם בוררות, ושם אין דרישות מקצועיות מהשופטים, השופטים הם הדיוטות. בנוסף, ישנם כמה סוגי שופטים כפי שהצגנו. הדרישה של ר' יהושע לשופטים עשירים לא עולה בקנה 1 עם החכמים והמקצועיים.וזו בעצם השא' הגדולה שניצבת לפתחו של המחקר והחוקרים חלוקים בכך.

**כיוון 1 מע' המשפט כמע' פרטית**-כמע' לא היררכית, לא מאורגנת. **א.**נציגה המובהק של גישה זו-**צבי פרץ חיות**, במאמר "דיינים בתק' התלמוד, כתב אותו בצרפתית הוא חוקר שחי בתחילת המאה ה-20. התזה שלו-הוא עובר על כל המקרים של המקרה השיפוטי, הוא עשה ניתוח בסיפורים על שיפוט, חכמים שפעלו כשופטים בתק' התלמוד, והוא אמר שמכל המקרים האלה הוא לא רואה שהחכמים פועלים מתוך מע' שיפוט היררכית, הם לא צריכים לקבל הסכמה מגורם מעליהם, הם פועלים ע"י אנשים שניגשים אליהם, וזו מע' של בתי"ד פרטיים, וולונטריים. הוא אומר שצריך להניח שהיהודים קיבלו סמכות שיפוט מהרומאים, אך זו סמכות מאוד כללית, בפועל לא הייתה מע' מאורגנת, זו מע' פרטית. הוא הניח שהדיינים הם חכמים שפועלים באופן פרטי לחלוטין.

**ב.פרופ' שלום-אלבק** מרחיב את התזה הזו של מע' פרטית, והטענה שלו היא שהדיינים היו מומחים פרטיים ואנשים היו הולכים לברר אצלם איך לנהוג. הטענה שלו היא שהמע' של ההלכה כולה היא מע' וולונטרית, וכמו ששמירת שבת וכשרות הם וולונטריים, גם לפי דעתו דיני ממונות באותו מובן הם וולונטריים, והם מסורים לרצונו של אדם. וכמו שלאדם שיש לו שא' הוא הולך לרב שיגיד לו איך לנהוג, גם כשיש סכסוך ממוני הולכים לרב, והוא דן בין 2 הצדדים, ופה"ד הוא לא פ"ד שנותן לאכיפה, אלא אומר להם איך ראוי לנהוג ואח"כ זה מסור לרצונם הטוב. אז השופטים הם לא הדיוטות-הם חכמים, אך אין להם כוח כפייה. אלבק טען שזה לא רק עניין פוליטי, אלא עניין אידיאולוגי, ההלכה לא רוצה להפעיל כוח אפילו בענייני ממונות והיא מוסרת זאת לרצונו של אדם.

לסיכום, 2 החכמים לעיל מייצגים את הכיוון שמדבר על מערכת וולונטרית פרטית בלי כח כפייה. צבי פרץ חיות ואלבק לא התייחסו למקור הראשון שמעיד על מערכת מובנת, הם לא מתייחסים למדרש, וגדליהו אלון מציג זאת.

**כיוון 2- גדליהו אלון** טיפל בכל המקורות, והעלה תזה מקיפה. הוא חלק על התזה שלהם, והוא הציג עמדה אחרת, הוא חלק על חיות. . הוא התייחס לבעיה בשלמותה מכול המקורות וניסה לתת תמונה שמקיפה הכול. הוא מצד אחד ראה בתי"ד פרטיים בוררים ומצד 2 בתי"ד קבועים. התזה של אלון-קודם כל הוא הביא את המקור שמדבר על כוח כפייה-ואמר שאיך אפשר לדבר על מע' וולונטרית כשיש מדרש שמדבר על כוח כפייה של שוטרים, שופטים. הוא לא הבחין לגמרי בין מצוי לרצוי. אח"כ הוא מביא עוד דבר ששייך לעניין הריאלי וחיות התעלם ממנו לגמרי- מבחינה ריאלית אלון אומר שיש דבר שכל מי שמכיר את הספרות התלמודית יודע שיש דבר שנקרא סמיכה. מה זה מומחים? לא רק שיש דיין מומחה אלא הייתה פרוצדורה של הכרזה על דיין כמומחה, ויש פרוצדורה של סמיכה ומינוי, יש מנגנון רשמי מפותח בספרות חז"ל של סמיכה. הסמיכה מגיעה מהמרכז-מביה"ד הגדול או מהנשיא. אלון אומר שחיות התעלם ממנגנון הסמיכה שמלמד על מע' ריכוזית שמסמיכה דיינים (שופטים מומחים). מצד 2 יש בתי"ד פרטיים, בוררים, אלון מכיר זאת. אלון אומר שמע' השיפוט בתק' התלמוד היא מאוד מורכבת ויש לה כל מיני מערכות משנה וצריך לתאר אותה באופן מלא כדי להבין מה קורה פה. הוא אומר שהיו 3 מע' שיפוט בתק' התלמוד:

**1.בתי"ד מומחים (חכמים)-**יודעים את המשנה ואת ההלכה והם מוכרים כחכמים. המע' הזו היא מע' שהייתה קשורה למרכז של החכמים שהוא גם המרכז הלאומי לדעתו (סמכות לאומית). כלומר בראשה עומד ביה"ד הגדול של החכמים, והנשיא, שהם הסמיכו/מינו דיינים מקומיים. הוא אומר לפרופ' חיות שהדיינים האלה שהוא הביא והם כאילו פרטיים הם היו מומחים, והסמכות הזו שלהם הגיעה מאיזשהו מקום, דיין כזה לא יכול לדון לבד, הוא הוסמך ע"י ביה"ד הגדול/הנשיא. הדיינים הם מקצועיים, והם שייכים למע' כללית, מע' שיפוט מאורגנת למדי של החכמים. יש להם כוח כפייה, למרות שעם מגבלות של השלטון הרומי וכו'. ממונים ע"י הרשות המרכזית (ביה"ד הגדול ו/או הנשיא).

**2.בתי"ד מקומיים ("קומונליים"-קהילתיים)-**הדיינים לא בהכרח חכמים, הם יכולים להיות גם הדיוטות-הסמכות שלה היא לא לאומית, אלא קהילתית-מקומית. לכל כפר ועיר, בעיקר עיר, יש בה דיינים, והם מייצרים סמכות, והם לא בהכרח היו חכמים אלא גם חכמים. גם המע' הזו היא מאורגנת ובעלת כוח כפייה. ממונים ע"י הרשות המקומית, העיר. העיר יכולה למנות כל מיני סוגים: היא כהנהגה יכולה לשבת כשופטת, למנות אדם מקצועי ולעתים היא ממנה סתם אנשים פשוטים (אזרחים מן השורה).

**3.בתי"ד פרטיים-**בנויים על הסכמה,בוררים. אין לה כוח כפייה, היא לא יונקת משום מוסד פוליטי לאומי, זה עניין של הסכמה. העיקרון הוא פרטי, השופטים יכולים להיות חכמים וגם הדיוטות, תלוי על מה מסכימים. כאן אין צורך במינוי.

ניתן להגיד שבבתי"ד של מומחים הוא ביה"ד היחיד בו היו בוודאות חכמים.

המקורות שמדברים על מע' מסודרת, על דיינים מקצועיים ועל סמיכה-הם כולם שייכים למערכת השיפוט של החכמים (מע' שיפוט שעמד בראשה ביה"ד הגדול, יש בה נשיא). מבחינת מינוי-אין פה מינוי, כל מי שמסכים. אפשר לבחור רועה בקר.

בד"כ במע' בתי המשפט הקהילתית והפרטית השופטים היו הדיוטות.

אלון מחזיר אותנו ליוספוס (=יוסף בן מתתיהו). לפי אלון בכל עיר הייתה סמכות מקומית. יוסף בן מתתיהו דיבר שבכל עיר ממנים 7 אנשים לשפוט וממנים שופטים מקומיים. הסמכות המקומית היא סמכות מסורתית. בנוסף יש את המנגנון הלאומי שהוא בתיה"ד של המומחים.

אלון מציין שעלול להיווצר מתח בין המערכות הללו. המע' של המומחים והמע' המקומית (1 ו-2), יונקות מ-2 מקורות סמכות שונים שאין בהם בהכרח כפיפות-מצד 1 סמכות העיר, ומצד 2 סמכות חכמים.

אלון יראה בהמשך שהנשיא שהיה בעל תפקיד לאומי ניסה לשלב בין הסמכויות האלה וניסה לעשות סדר שיצר מתיחות בפני עצמה (נדבר על כך בהמשך).

אלון אומר שבתיה"ד הקומונליים היו מחולקים ל-3 חלקים:

**א.הנהגת העיר בעצמה**-להנהגת העיר יש סמכות שיפוט כהנהגה, יודעים זאת מיוסף בן מתתיהו, שאמר שבראש כל עיר יש 7 אנשים שהם השופטים והמנהיגים והם הדיוטות. זו הייתה המציאות גם בעולם הרומי. בכול עיר הנהגת העיר ישבה כבית דין, יש תעודות על כך. 7 טובי העיר הם הדיוטות.

**ב.דיינים מקומיים** (לפעמים חכמים ולפעמים הדיוטות)-העיר מינתה דיינים מקצועיים. אין הרבה מקורות על כך, יש פה ושם ידיעות על דיינים מקומיים שפעלו בעיר. הדיינים האלה הם לא בהכרח חכמים, הם מתמחים בשיפוט לפי דיו מקומי. בעיני החכמים הם נחשבו להדיוטות. היו כאלה דיינים שידעו גם את התורה אבל זה לא היה בהכרח לגבי כולם. ייתכן וחלקם היו חכמים, כמו ר' ישמעאל ברבי יוסי שהיה דיין בעיר ציפורי וגם היה חכם. מועצת העיר יכולה לשפוט אבל לא תמיד היא שפטה, לפעמים הם מינו דיין עירוני.

בהמשך נראה כי הייתה תחרות בין דיינים מקומיים הדיוטות לבין הדיינים במערכת משפט הלאומית שבראשה ביה"ד הגדול.

**ג.אזרחים מן השורה**-הדיוטות גם בעיני העיר. העיר יכולה למנות דיינים. הדיינים שהיא ממנה לא בהכרח יהיו מומחים בעיני החכמים, אך הם יהיו דיינים שעוסקים במשפט, אבל יש לעיתים אנשים פשוטים הדיוטות שבפועל מאוד דומים לבוררים האלה אך הם ממונים ע"י העיר. לגבי הסנהדרין זה היה יותר מלכותי.

התלמוד מלא בעניין של הסמכת דיינים ולכן אלון חייב להניח שיש מע' לאומית שבראשה בי"ד גדול. לפי אלון יש תמונה מאוד מגוונת שהיא מחייבת לראות שיש פה מערכת פרטית ללא ספק, מערכת מקומית ומערכת הסמכה של החכמים. יש מתח בין מע' המומחים שיונקת סמכותה מביה"ד הגדול, לבין המע' הקהילתית שיונקת את סמכותה מההנהגה המקומית של אותה עיר. אנו מבינים שהחברה היהודית היא חברה מגוונת ויש ערים שמינו חכמים ויש ערים שלא מינו חכמים (יודעים זאת מהתלמוד). ניתקל במקורות אחדים בדיינים רשעים שלא חכמים אישרו אותם ומונו ע"י העיר. אלון אומר שחיות ואחרים התעלמו מהסמיכה ומי שמתעלם מבתיה"ד המקומיים לא רואה מציאות שקיימת בראיה שלו זה לא תירוץ מלאכותי יש משהו ממשי שרואה מבחינת המקורות. יש מתח עצום בין חכמים לדיינים הדיוטות. התיאוריה של אלון מסבירה שהדיינים ההדיוטות באו מהערים, לא היו בהכרח חכמים. היו ניסיונות לאחד את המערכת וליצור אחידות/כפיפות.

דיני נפשות לפי ההלכה לא נידונו אחרי החורבן. אפשר להניח שהיה בי"ד פלילי שדן תקיפות, גניבות, חבלות. בי"ד פרטי לא יכול למלא את התפקיד הזה. היה צורך בבי"ד עירוני בעל סמכות פלילית מוגבלת. עניינים אלו נידונו לפחות בבי"ד מקומי ובוודאי לא פרטי. ענייני גיטין וקידושין לא הצריכו כוח משפטי. אלון רואה בסיווג של בתי"ד פרטיים, עירוניים ושל מומחים אמת. יש נקודת מפתח שאין עליה הסכמה - האם את בתיה"ד של החכמים אפשר לזהות כבעלי מעמד לאומי עליון. הרבה חולקים על זה.

כאשר יש סכסוך אדם יכול לבחור לאיזה בי"ד ללכת (פרטי, עירוני ועליון)- אדם לא מוכרח ללכת למקום מסוים. המטרה שלנו היא לסווג את הדברים כבתי"ד של מומחים או מקומיים או פרטיים.

**שיעור 8**

שיעור שעבר דיברנו בצורה כללית מאוד על מבנה בתיה"ד: הבחנו בין בתי"ד של חכמים לבין בתי"ד מקומיים שהיו בקהילות, והזכרנו גם בתי"ד פרטיים שהם למעשה בוררים.

**מע' בתיה"ד של חכמים**

הידיעות המפורטות ביותר הן על קיומו של בי"ד מרכזי של חכמים שישב בתק' שונות ובמקומות שונים. פרק הזמן ה-1 שלו ואולי 1 התק' החשובות בפרק הזה-התק' שהוא ישב ביבנה. אח"כ התנועה של ביה"ד נעשית מטעמים היסטוריים לאורך הזמן, בכל טראומה גדולה הוא נאלץ לזוז. אנו יודעים על קיומו של מוסד כזה ויודעים לתארו בצורה די מפורטת.

המקור ה-1 שקבע את האופי-ביה"ד ביבנה. איך הגיעו לשם? אחרי חורבן הבית ה-2. בזמן הבית יבנה לא הייתה אטרקטיבית ליהודים, המרכז היה בי-ם ובהימ"ק, אך כשחרבה י-ם התגלגלו חכמים ליבנה. איך התגלגלו? הסיפור הידוע-רבן יוחנן בן זכאי לפי הסיפור התלמודי בעת המצור של אספסיאנוס על י-ם ביקש לצאת מי-ם, כי הקנאים עמדו להחריב אותה, שרפו את המזון והשתוללו בפעולות. ואז רבן יוחנן בן זכאי ראה שאין ברירה והוא לא יכול לצאת מזה ואמר שצריך להיכנע לרומאים וביקש לעזוב את העיר, התחזה למת והוצא בארון מתים. לפי הסיפור התלמודי נעמד בפני אספסיאנוס הקיסר ואמר שהוא המנהיג של היהודים בי-ם ורצה לבקש 3 בקשות: 1) לתת לו את יבנה וחכמיה 2) לשלוח לו רופא שירפא את רבי צדוק 3)לשמור על שושלת רבן גמליאל, שושלת הנשיאים.

אנו יודעים שלפחות הבקשה על יבנה וחכמיה היא אנכרוניסטית כי באותה תק' לא היו חכמים ביבנה ולא היה לו כל סיבה לבקש את יבנה, ספק אם גם היה מבקש היה מקבל, אמנם איש זקן אולי הרומאים יתנו לו כבד, אך קשה לראות שמצביא רומאי יסכים לבקשתו. הסיבה הנוספת להתגלגלותו ליבנה, עולה מעדותו של יוסף בן מתתיהו-הוא מספר שהרומאים לאורך כל המסע של הרומאים של דיכוי המרד, היו יהודים שנכנעו לרומאים, והרומאים הקצו לאותם יהודים ערי מקלט שלשם פינו את כל הנכנעים, יוסף בן מתתיהו מספר ש-1 הערים הייתה יבנה. רבן יוחנן בן זכאי כמי שהסגיר עצמו לרומאים עבר ליבנה. יבנה הפכה להיות מרכז יהודי. רבן יוחנן בן זכאי היה ראש או משנה לראש בית הועד של החכמים בתק' הבית ה-2. כשהוא הגיע ליבנה הוא הפך אותה למקום מרכזי.

הבהרה: ביה"ד ביבנה נקרא בשם ביה"ד או בית המדרש, הוא לא נקרא אף פעם במקומות התנאיים בשם סנהדרין. בעצם הסנהדרין במובן של בי"ד בעל סמכויות רחבות בפרט בתחום הפלילי היא בטלה, ולמעשה יש משהו מצומצם יותר. אך יש השוואה ביניהם ויש תיאור של דמיון.

אמנם במקורות מאוחרים יותר, אמוראיים, יש תיאור כאילו זו הסנהדרין שבגלות:

**4. תלמוד בבלי, ראש השנה, לא ע"א-ע"ב**

אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה וכנגדן גלתה סנהדרין: מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים, ומירושלים ליבנה, ומיבנה לאושא , ומאושא ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לצפורי, ומצפורי לטבריא.

יש פה סיפור על 10 גלויות של הסנהדרין, יש רשימה של מקורות, לעתים 6 ולעתים 10. כאן יש שימוש בסנהדרין וזו אולי מסורת מאוחרת או פרספקטיבה להראות המשכיות. הם לא קוראים לביה"ד סנהדרין. ביה"ד לאחר החורבן הוא מוסד אחר, בעל סמכויות אחרות מאשר הסנהדרין והוא נקרא בכמה שמות: בי"ד, בית מדרש, וזה כאילו 2 פונקציות-בי"ד-פונקציה חקיקתית ופונקציה שיפוטית. המונח בי"ד בספרות התלמוד יש לה 2 הוראות:

1) מוסד שיפוטי-יכול להיות מרכזי, אבל בד"כ מקומי

2) מוסד מחוקק-מוסד מרכזי, ביה"ד האחד. לא כל בי"ד.

צריך לשים לב כשקוראים מקורות למה הכוונה, האם מוסד שיפוטי או מוסד מחוקק, בפרט כשמדברים על בי"ד מקומי או כבי"ד מוסד מחוקק. בעבר לא היה מוסד מחוקק חוץ מביה"ד ולא היה מלך, נשיא, ולכן כשמדברים על מוסד מחוקק מדברים על מוסד 1 מרכזי, על בי"ד 2 בלבד. לעומת זאת כשמדברים על מוסד שיפוטי זה יכול להיות מרכזי, אך בד"כ מדברים על מוסד מקומי. יש לנו 2 פרשנויות למושג בית דין, ולכן כאשר רואים אותו צריך לשים לב למה הכוונה.

לדוג'-כלל-"אין בי"ד רשאי לבטל דברי חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין"-לאיזה בי"ד הכוונה? ברור שהחלטות שיפוטיות של בי"ד 1 לא מחייבות את חברו. עקרון התקדים המחייב במובן האנגלי לא קיים במשפט העברי, ולכן לא צריך את הכלל הזה. הכלל הזה מדבר על "דבר שבמניין" שזה דבר חקיקה, התקבל במניין, בהצבעה. וכאן אומרים שדבר חקיקה של ביה"ד הגדול לא ניתן לבטל את התקנה/גזרה אלא אם מדובר בבי"ד מאוחר שגדול ממנו בחוכמה ובמניין. זו החלטה חקיקתית ולא שיפוטית, ולכן היא כוח מחייב. החלטה שיפוטית היא לא בעלת כוח מחייב.

דוג' נוספת-"תנאי בי"ד-מונח שמתאר הוראה קוגנטית שלא ניתן להתנות עליה. למשל אומרים שכתובה היא תנאי בי"ד, כלומר ההתחייבות של בעל לאשתו, התחייבות של 200 זוז שהוא חייב לשלם לה בגירושים זה תנאי בי"ד, כלומר הכתובה היא הוראה קוגנטית שלא ניתן להתנות עליה, אפשר להוסיף סכום מעל 200 זוז, אך האשה לא יכולה לוותר על כך, לא ניתן להתנות במו"מ. תנאי בי"ד זה הוראת חקיקה.

לפעמים מדברים על ביה"ד כבית מדרש, זה הצד האקדמי שלו-מקום שלמדו בו, היו בו דיונים תיאורטיים. כשהוא נקרא בי"ד הכוונה בעיקר למוסד של חקיקה. המוסד הזה לא נקרא סנהדרין וזה משקף את העובדה שהוא נעדר סמכויות רחבות שהיו בימי בית 2 במיוחד בדיני נפשות.

שם נוסף, חדש-ישיבה. השם "ישיבה מופיע במשנה פעם 1". הדבר המעניין הוא שישיבה זה תרגום עברי של המונח סנהדרין. סנהדרין זה "לשבת ביחד, וישיבה זה תרגום של זה. בשלב מסוים מפסיקים להשתמש בסנהדרין ומתחילים להשתמש בשם ישיבה. למה עוברים להשתמש בשם העברי ישיבה? יש כל מיני אפשרויות:

א.הרבה פעמים חוזרים לעברית כשיש רנסנס לאומי, התחלה של תק' חדשה או כשיש אירוע לאומי. אחרי חורבן הבית זה לא באמת רנסנס לאומי אלא תק' משבר, אז זה לא הגיוני. אולי זה קונטרה, שדווקא בגלל שהחריבו את הבית נראה שאנו שומרים על היהדות.

ב.אולי משתמשים במונח ישיבה כדי להבדילו ממה שהיה פעם, הסנהדרין. סנהדרין-מוסד מפואר מן העבר מזמן הבית, ל מה שיש היום. דווקא בהקשר המונח היווני סנהדרין מתאר את המוסד המפואר מלא הכוח, ואילו המוסד היהודי "ישיבה"/בי"ד מתאר מוסד קצוץ סמכויות. לדעת שפירא זה בא כדי לשקף דווקא את זה. בעבר השתמשו בסנהדרין כי היא משקפת את הסמכות שהרומאים נתנו להיודים, וזה התבטל עם החורבן, ומה שעכשיו היהודים יכולים לקיים בעצמם זה מוסדות פנימיים: ישיבה, בי"ד, בלי שהרומאים יכירו בזכויות שלהם. אולי אפילו הרומאים אסרו על היהודים להשתמש במונח סנהדרין, אך זו רק השערה.

המוסד שהרומאים יסדו אינו קיים, ליהודים יש משהו פנימי שהיהודים קוראים לו בשמות פנימיים (ישיבה, בי"ד, בית מדרש). אין ספק שביה"ד ביבנה נחשב למוסד המרכזי, אך המעמד שלו הוא לא ביטוי להיררכיה, בידע הוא המוסד הגדול שבו מתכנסים כל החכמים, הוא לא בי"ד לערעורים, ובמובנים רבים הוא יורש את התפקיד של הסנהדרין, לא אותן סמכויות אך חלק מהדברים הוא קיבל. **3 השמות: בי"ד, בית מדרש וישיבה, מסמלים את התפקיד האקדמי, השיפוטי והמחוקק.**

הסמכויות והתפקידים של ביה"ד ביבנה:

**1.תפקיד רטואלי של קביעת לוח השנה**-חורבן הבית המית אסון על היהודים מכל מיני בחינות:

א.אסון דמוגרפי-המון הרוגים, שבויים, כיום ידוע שאת הקולוסאום ברומא בנו עבדים יהודים. גם בקורינטוס יש תעלה שבנו עבדים יהודים.

ב.אסון דתי-איפה מתכנסים ומה עושים כשאין בימ"ק. לוח השנה היהודי לא נקבע מראש כמו היום, אלא הוא היה לוח ירחי שמבוסס על קידוש החודש מדי חודש בחודשו, כלומר ביה"ד הגדול שישב במקדש עד שנת 70 קידש בכל חודש, הגיעו עדים למקדש והעידו שראו את המולד. המסלול של הירח הוא 29 יום וחצי פחות או יותר, אחרי 29 וחצי הוא נעלם ללילה 1, ואז לילה 1 הוא נולד מחדש-המולד. היו מחכים שיגיעו עדים ויגידו שראו את המולד לילה לפני ואז היו מקדשים את החודש. קביעת הלוח הייתה כרורכה בקיומו של מוסד שיכריז על זה כל חודש. ביה"מ"ק היה אחראי על זה, וכולם פעלו עפ"י זה. בנוסף ללוח השנה יש גם מנגנון תיקון שימשי. כלומר ליהודים יש מנגנון תיקון שמשי ש-1 ל-3 שנים מוסיפים חודש נוסף. זה המנגנון של עיבור השנה, כל 3 שנים יש שנה מעוברת. כלומר 2 פעולות שביהמ"ק היה עושה: 1) קידוש החודש (כל חודש) 2)עיבור השנה (פעולה של הוספת חודש). בתק' העתיקה היו עושים את העיבור פחות או יותר, לא לפי חישוב מתמטי. בשורה תחתונה צריך מוסד שיחליט על זה. זה חשוב כי זה קובע את החגים, צריך בשביל זה בי"ד שיקבע את לוח השנה. כשהיה מקדש הוא עשה זאת. כעת כשאין מקדש עושים זאת ביבנה, וזה הדבר ה-1 שעושים שם-קביעת הלוח הירחי עם מנגנון התיקון השמשי. הסיבה הפורמלית לשמירה על כיוון לוח השנה הזה היא שאת פסח צריך לחגוג תמיד באביב.

**5. משנה מסכת ראש השנה פרק ד משנה א-ב**

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין **אמר רבי אלעזר** לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.

ועוד זאת היתה ירושלים יתרה על יבנה, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

כשראש השנה חל בשבת, היו תוקעים בשופר בתוך המקדש ולא מחוצה לו, וכך כל הארץ לא שמעו. כתוצאה מכך, רק במקדש ידעו שראש השנה, ובשאר הארץ לא ידעו. נסביר את הסיבה לכך. ראש השנה הוא חג מיוחד כי הוא בראש חודש, וזה בעייתי כי לא ניתן לדעת מתי יהיה ראש השנה. כאשר מגיעים לסוף חודש אלול, ראש השנה יכול להיות ביום 30 או ביום 31. החודשים העברים הם בני 29 או 30 יום. מתי יהיה ראש השנה? המולד יכול ליפול ב-2 מקרים. מגיע ה-29 בערב, ואנו לא יודעים מתי הוא יהיה, תלוי מתי יגיעו העדים. מה שעושים-שומרים ב-2 הימים, כי לא יודעים מתי זה. המקום היחיד שידעו-ביהמ"ק, כי לשם הגיעו העדים. בתפוצות תמיד שומרים יומיים כי לא יודעים, אבל ראש השנה זה החג היחיד שגם בא"י שומרים יומיים.

מה עושים עם תקיעת השופר? אם ראש השנה חל ביום חול תוקעים יומיים בשופר, אך אם זה חל בשבת, רק אם זה באמת ראש השנה מותר לתקוע בשופר בשבת. לכן אומרים במשנה שרק בביהמ"ק תוקעים, כי לא בטוח אם זה ראש השנה או לא. החידוש במקור זה הוא - כאשר חרב ביהמ"ק, יוחנן קבע שבכל מקום שיש בי"ד שמקדש את החודש בלבד, אפשר לתקוע בשופר, כי רק לשם מגיעים העדים והם יודעים מתי החג. כיום-אסור לתקוע בשופר בשבת בראש השנה.

רבי אלעזר חי אחרי יבנה, אחרי מרד בר-כוכבא. הוא חי כשעברו לגליל, והסיפור הזה מתרחש בגליל. הוא שואל האם מותר להם לתקוע בשבת. רבי אלעזר בן שמוע אומר שהתקנה של רבן יוחנן בן זכאי התייחסה ליבנה, והוא נתן לה מעמד כמו סנהדרין. בתגובה אמרו לאלעזר שהרציונל של התקנה הוא שבכל מקום שבו בי"ד מקדשים את החודש שם ניתן לתקוע, ולא בכל בי"ד.

לומדים מסיפור זה 2 דברים:

**1.סמכות לקדש את החודש ולקבוע את הלוח**-ביה"ד ביבנה בתק' יוחנן בן זכאי הדבר ה-1 שעשו זה קידוש החודש וקביעת לוח השנה. לא יכלו לנהל את חייהם ללא קביעת הלוח.

**2.סמכות חקיקה לתקן תקנה**-לא רק שקידשו את החודש, יוחנן קבע וחידש את הדין שעכשיו בביה"ד ביבנה מותר לשקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, עד יומיו זה היה מותר רק בבהמ"ק בי-ם. הוא תיקן תקנה שלביה"ד ביבנה יש מעמד דומה לבהמ"ק בי-ם במובן הזה שמותר לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת. נראה דוגמאות לכך במספר תניות:

**6. משנה מסכת ראש השנה פרק ד משנה ד**

בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום **אמר רבי יהושע בן קרחה** ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהוא העדים הולכין אלא למקום הוועד:

פה מדובר על זמן המקדש. ביום ה-30 לחודש מחכים מהבוקר עד הערב לעדים. פעם 1 העדים הגיעו מאוחר והלווים התבלבלו בשיר (לכל יום היה שיר שונה, היה גם מזמור מיוחד לראש חודש). המקדש זה מקום שבו הסדר הוא מאוד חשוב. אם מחכים כל היום הלווים מתבלבלים ולא יודעים מה לשיר, שרים פעם בבוקר ופעם בערב, יכול לקרות שגם בערב וגם בבוקר התבלבלו. לכן הודיעו שנותנים לעדים זמן הגעה, ואם הם יאחרו אז היו נוהגים 2 ימי כקודש. ישנו עוד שינוי חקיקתי, שאחרי החורבן הואיל ואין מקדש ואין בעיה של הלווים בשיר, בימי רבן יוחנן בן זכאי הוא התקין תקנה שאפשר לקבל את העדים כל היום.

אם ראש בי"ד נמצא במקום אחר, הוא לא תמיד חייב להישאר ביבנה, מה קורה אם יש ראש חודש, מי מקדש? בד"כ רבן בית הדין יוחנן בן זכאי היה עושה זאת, אולם הוחלט שביה"ד ביבנה לא תלוי ברבן יוחנן בן זכאי, יש מוסד ויש ללכת למוסד וגם אם הרבן לא נמצא, ילכו למוסד.

למעשה רואים ב-2 התניות הללו כי ביה"ד ביבנה עסק בקידוש החודש, ובנוסף הייתה לו סמכות תקנה.

### 7. משנה מסכת ראש השנה פרק ב

דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו שבהן מראה את ההדיוטות ואומר הכזה ראית או כזה. מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עבורו לא נראה וקבלן רבן גמליאל אמר רבי דוסא בן הרכינס עדי שקר הן היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה אמר לו ר' יהושע רואה אני את דבריך:

שלח לו רבן גמליאל גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי שנאמר (ויקרא כ"ג) אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר (שמות כ"ד) ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונו עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת דברי:

רבן יוחנן בן זכאי פעל בערך 10-15 שנה אחרי החורבן. אחריו ירש את התפקיד רבן גמליאל. עיקר התיאור פה הוא הסמכות של ביה"ד ביבנה. גמליאל היה ראש ביה"ד, וכאשר היו באים עדים להעיד, הייתה לו טבלה לחקירת עדים (גודל הירח וכו'). מסופר על 2 עדים שבאו ואמרו שראו את הירח בבוקר במזרח ובערב במערב. רבי יוחנן בן נורי אמר שהם עדי שקר, שעות הזריחה של הירח הן שונות במשך החודש, משך הזריחה של הירח במולד הוא קצר מאוד, הוא לא 12 שעות. יש לירח זריחה ארוכה רק באמצע החודש. כשבאו ליבנה רבן גמליאל קיבל את העדות הזו. לאחר מכן הגיעו עוד אנשים ואמרו שהיה זמן שבו לא ראו את הירח. רבי דוסא בן הורכינס אמר שהם עדי שקר: איך יכול להיות שמעידים על האשה שילדה ולמחרת כאילו לא ילדה. דבר זה לא ייתכן, כי לא יכול להיות שלא ראו אותו. ישנה מחלוקת גדולה בין המקרים. סביב המקרה ה-1 לא הייתה דרמה, המקרה ה-2 יותר בעייתי.

ב-2 המקרים העדים מעידים עדות שלא תיתכן מבחינה טבעית, כלומר הירח לא זורח 12 שעות בליל המולד, ולא ייתכן שיום אחרי המולד הירח נעלם, לא יכול להיות שבלילה 1 הוא נראה וב-2 לא. רבן גמליאל קיבל את העדות למרות שזה לא נכון. מדוע הוא קיבל את עדות השקר? כי לפי החשבון שלו, הוא אמר שזה המולד בכל מקרה, ורק חיכה לעדים. שאר החכמים התנגדו ומתעוררת שא' גדולה-מה הסמכות של ביה"ד? האם הסמכות יכולה לעמוד בניגוד לעדויות כאלו? האם ההחלטה המנהלית הזו של ראש חודש גוברת על המצב הטבעי?

יש כאן עימות בין רבן גמליאל לרבי יהושע. רבן גמליאל היה ראש ביה"ד, היה בן לשושלת נשיאים וראשי ביה"ד מבית הילל. רבי יהושע היה החכם הגדול מבית הלל, הוא היה זקן וכנראה גם יותר חכם מרבן גמליאל, אך רבן גמליאל היה בעל המעמד של ראש ביה"ד, היה בעל התפקיד הגבוה יותר. היה ביניהם מחלוקות. במקרה הזה רבי יהושע מערער על הסמכות של רבן גמליאל ואומר איך יכול להיות שהוא מקבל עדים שמעידים עדות שקרית. ואז רבי יהושע אמר שהוא נוהג לפי לוח אחר. המחלוקת שלהם הייתה על ראש השנה. רבן גמליאל הכריז שראש החודש ב-30, ז"א לפי רבן גמליאל יו"כ הוא ב-י' לחודש, ולפי רבי יהושע ראש החודש הוא ב-31, ה-30 זה לא ראש חודש כי העדים אמרו שלא ראו את הירח, ואז יו"כ הוא בי"א. רבי יהושע מאיים כי ביו"כ שרבן גמליאל מציין, ר' יהושע לא יצום ויחלל את כיפור. רבן גמליאל אמר שהוא זה שקובע את הלוח כי הוא ראש ביה"ד. רבי יהושע היה בדילמה, ולא ידע מה לעשות: האם לחלל או לא, והוא נתקל בדעת 2 חכמים:

1.רבי עקיבא אמר שמה שקובע זה דבריו של רבן גמליאל, ביה"ד קובע את המועדים, וזה לא עניין טבעי שתלוי רק בירח, כמו שהוא חושב.

2.ר' דוסא בן הורכינס נתן לו תש' דומה. אמר לו שאם אתה מערער על ביה"ד הזה, אתה יכול לערער על כל בי"ד את הדברים האלה. 70 הזקנים זה לא עניין פרסונלי, אלא עניין מוסדי. ולכן כל מי שהתמנה להיות בי"ד הם בעלי מעמד של בי"ד, ולא משנה מעמד החכמים.

הטיעון של ר' עקיבא מתייחס לעניין של הטבע-מה שקובע את המועדים זה לא המציאות הטבעית אלא הכרזה של בי"ד, גם אם היא לא טבעית. ר' דוסא מדבר על כשירות הדיינים, אמר לו שלא משנה מי יושב בביה"ד, יש לו מעמד גדול והוא לא תלוי בגדולה האישית של הדיינים, המעמד של ביה"ד קשור בביה"ד ולא באנשים שיושבים בו. כלומר 2 ההחלטות הן: 1)אי ההתאמה לטבע 2) חשיבות ביה"ד ולא האנשים שיושבים בו. יהושע קיבל את הטענות ולבסוף הרכין ראש בשל היותו של רבן גמליאל נשיא ביה"ד ויש לציית לו בגלל מעמדו וייחוסו המשפחתי.

שתי הטענות (ר' עקיבא, בן דוסא) מבססות בסופו של דבר את המעמד של ביה"ד ביבנה ור' יהושוע אכן הרכין ראשו.

הלוח הוא הגורם המאחד של העם היהודי, ובימי הבית ה-2 על זה הייתה המחלוקת. היו כיתות שלא קיבלו את קביעת הלוח האחיד ופרשו. הם החזיקו בלוח שנה שונה (למשל האיסיים) וזה מה שגרם לפרישתם למדבר.

לסיכום, התפקיד החשוב ביותר של ביה"ד ביבנה זה קידוש החודש ועיבור השנה. גם בדורו של רבן גמליאל ביה"ד עסק בענייני קידוש החודש. נראה עוד סמכות חשובה בידי בית הדין ביבנה:

**2.קביעת ההלכה**-ביה"ד ביבנה היה המוסד העליון לקביעת ההלכה, וזה גם קשור לעניין של העמדת הלכה מוסדית אחידה, לצד קביעת הלוח היה לו תפקיד של הכרעה בהלכה. במאמר של שפירא מתוארים 3 אפיקים שבהם ביה"ד פעל במסגרת של קביעת ההלכה (גביית עדויות, הוראות הלכתיות, תקנות):

**א.עדויות**-ההלכה בזמן הזה אחרי חורבן הבית ה-2 היא תושב"ע, יש תורה שבכתב, אך יש גם תושב"ע שמורכבת ממסורות שעוברות מדור לדור. יש הרבה מאוד הלכות שונות בתושב"ע, אין לה מוסד מרכזי 1: מקורה גם בהחלטות מוסדיות של בי"ד, וגם בהחלטות מקומיות של חכמים ומקרים בהם נתנו הלכות. זה יוצר חוסר סדר וחוסר קוהרנטיות. המצב היה שהדברים סותרים, ואז מחליטים בביה"ד ביבנה לאסוף את כל ההלכות העתיקות ולקבוע איזה מהן מחייבת, ולהכריע במחלוקות ובהלכות הסותרות. עושים זאת בהליך פורמלי של גביית עדויות על ההלכות העתיקות. יושב ביה"ד ביבנה בראשו רבן גמליאל ובפניו מופיעים חכמים שמעידים על הלכות שהם מכירים וביה"ד מחליט אם לתת להן תוקף או לא. זה הליך של קודיפיקציה

**8. תוספתא מסכת עדויות פרק א הלכה א**

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא מדברי סופרים ואינו מוצא שנ' 'לכן הנה ימים באים נאם י"י והשלחתי רעב לארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דברי י"י ונע' מים ועד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר י"י ולא ימצאו'. דבר י"י- זו נבואה, דבר י"י- זה הקץ, דבר י"י [-זו הלכה], שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו אמרו נתחיל מהילל ומשמאי שמאי.

מסכת זו יוצאת דופן. כל המסכות מסודרות לפי נושאים, ואילו זו לא לפי נושא. היא לא עוסקת בדיני עדות, אלא עדויות על הלכות שנאמרו ביבנה באותה עת. מסופר על כך שהתכנסו כל החכמים בכרם ביבנה (לא היה מקום התכנסות מספיק גדול, אין מבנה אחרי החורבן שיכול להכיל את כולם). התיאור בעמוס הוא שיבוא זמן ויהיה רעב לא ללחם ולמים אלא לשמוע את דבר ה'. "דברי השם, יש 3 פירושים:

א.נבואה-יבוא זמן שאנשים ירצו לשמוע את דברי הנביאים ולא יוכלו למצוא. עמוס אומר שכדאי להם לשמוע אותו כי יהיו זמנים שבהם לא יוכלו.

ב.דבר הגאולה –אנשים ירדו לדעת מתי הקץ, מתי מועד הגאולה.

ג.ההלכה-אנשים ירצו לשמוע דברי הלכה ולא יוכלו למצוא אותה. הם בוחרים בפירוש שמה שאנשים ירצו לשמוע בעתיד ולא יוכלו זה דברי הלכה. מדוע זה יקרה? כיוון שדברי תורה אינם מתאימים זה לזה, יש סתירות פנימיות ומחלוקות שלא הוכרעו, וצריך להכריע, והואיל וכך צריך לאסוף את זה. אמרו שנתחיל לאסוף קודם מדברי הלל ושמאי ונסדר אותם (מסכת עדויות אכן מתחילה במחלוקת בין הלל ושמאי). הרקע לתיאור הזה-הצורך לגבש הלכה מוסכמת.

**9. משנה מסכת שקלים פרק א משנה ד**

אמר רבי יהודה העיד בן בוכרי ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לא כי אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן (ויקרא ו') כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו האיך נאכלים:

רבי יהודה בן בוכרי אמר שכהן תורם את מחצית השקל למקדש. השא' המעניינת- האם כוהנים חייבים במס הזה? המס מיועד למקדש והכוהנים מתפרנסים מהמקדש. בן בוכרי שהיה כהן אומר שהם לא חייבים, אך מותר להם. רבן יוחנן בן זכאי אמר שהכוהנים חייבים, אלא שהכוהנים יש להם פירוש מיוחד לטובתם: אם כהן מקריב מנחה צריך לשרוף אותה ואסור לאחרים לאכול ממנה. אבל לכוהנים מותר לאכול מן המנחה, ואם מותר לאכול מן המנחה, המשמעות היא שאפשר להנות מה-1/2 ₪ ולכן הם לא חייבים לתת. במקרה הזה ביה"ד דוחה את העדות הזו של בוכרי ולא מקבל את זה, אך במקרה אחר הוא כן מקבל:

**10**. **משנה מסכת כתובות פרק ד משנה ו**

זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה הבנים ירשו והבנות יזונו מה הבנים אינן יורשין אלא לאחר מיתת האב אף הבנות אינן נזונות אלא לאחר מיתת אביהן:

בכתובה כתוב שאחרי מות האב הבנים יורשים והבנות מקבלות מזונות עד שיתחתנו. הרעיון הוא שהקרקע עוברת לבנים והמיטלטלין עוברים לבנות כדי שיהיה להם פרנסה עד שיתחתנו. רבי אלעזר בן עזריה אומר שזה ברור שהבנים יורשים רק אחרי מיתתו, וזכות הבנות למזונות היא גם אחרי שהוא מת. ז"א שבנות לא יכולות לתבוע מזונות מהאב לפני שהוא מת. ההלכה הזו התקבלה.

מה שעשו ביבנה בשלב הזה של העדויות היה קבלת עדויות עתיקות. ההלכה ה-1 ע"י הכהן נאמרה ונדחתה, ההלכה של רבי אלעזר בן עזריה התקבלה. רבי אלעזר בן עזריה פירש את הכתובה, זה מדרש ולא עדות, אך זה התקבל. ביבנה התרחש תהליך של ביקורת: התורה של עד אז והאישור שלה. בנוסף-הכרעת מחלוקות ויישוב סתירות. העדויות זה תהליך של אישור הלכות ישנות שהובאו לביה"ד בצורה של עדויות, וכן הכרעה במחלוקת ויישוב סתירות, העדות המרכזית לפעולה הזו היא במסכת עדויות, אך גם במקומות אחרים, מסכת שקלים למשל (מס' 9).

**ב.הוראה בשאלות הלכתיות-**ביה"ד ביבנה היה מרכז שאליו העלו שא' בהלכה מתחומים שונים והוא הכריע בהן. מצד 1 יש בכך אופי שיפוטי, מצד 2 חלק מהשא' היו מעשים, חלק מקרים. לאופי ההכרעה היה יסוד חקיקתי, חלק מהשא' הפכו להלכה, ולכן יש מימד חקיקתי. המסגרת המשפטית, הסמכות שהוענקה לביה"ד ביבנה-רואה עצמו כיורש לסמכות שניתנה לביהמ"ק:

**11. ספרי דברים פיסקא קנג**

[כי יפלא ממך דבר למשפט... וקמת ועלית אל המקום... ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם... ועשית ככל אשר יורוך] ובאת, לרבות בית דין שביבנה.

ביה"ד ביבנה רואה את עצמו כיורש הסמכות שניתנה לביהמ"ק. זו הפרשה בתורה שמעניקה לביה"ד שבמקדש את הסמכות הגדולה להכריע בשאלות. הקביעה של החכמים כאן זה שלביה"ד ביבנה יש את המעמד של הערכאה העליונה שמורה בשאלות הלכתיות. כמו שהתורה מצווה בבירורים עניינים ללכת לסנהדרין בבהמ"ק בעניינים חוקתיים והלכתיים ללכת לביהמ"ק, ביה"ד ביבנה יורש את הסמכות של ביה"ד הגדול.

**13. משנה מסכת ידים פרק ד, משנה ג**

בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית גזר רבי טרפון מעשר עני וגזר רבי אלעזר בן עזריה מעשר שני א"ר ישמעאל אלעזר בן עזריה עליך ראיה ללמד שאתה מחמיר שכל המחמיר עליו ראיה ללמד אמר לו ר"א בן עזריה ישמעאל אחי אני לא שניתי מסדר השנים טרפון אחי שינה ועליו ראיה ללמד השיב ר"ט מצרים חוץ לארץ עמון ומואב חוץ לארץ מה מצרים מעשר עני בשביעית אף עמון ומואב מעשר עני בשביעית השיב ר"א בן עזריה בבל חוץ לארץ עמון ומואב חוץ לארץ מה בבל מעשר שני בשביעית אף עמון ומואב מעשר שני בשביעית אמר ר"ט מצרים שהיא קרובה עשאוה מעשר עני שיהיו עניי ישראל נסמכים עליה בשביעית אף עמון ומואב שהם קרובים נעשים מעשר עני שיהיו עניי ישראל נסמכים עליהם בשביעית אמר לו ר"א בן עזריה הרי אתה כמהנן ממון ואין אתה אלא כמפסיד נפשות קובע אתה את השמים מלהוריד טל ומטר שנאמר (מלאכי ג') 'היקבע אדם אלהים כי אתם קובעים אותי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה' א"ר יהושע הריני כמשיב על טרפון אחי אבל לא לענין דבריו מצרים מעשה חדש ובבל מעשה ישן והנדון שלפנינו מעשה חדש ידון מעשה חדש ממעשה חדש ואל ידון מעשה חדש ממעשה ישן מצרים מעשה זקנים ובבל מעשה נביאים והנדון שלפנינו מעשה זקנים ידון מעשה זקנים ממעשה זקנים ואל ידון מעשה זקנים ממעשה נביאים נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד אמר לו מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום אמר לו נמנו וגמרו(=החליטו) עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית בכה רבי אליעזר ואמר (תהלים כה) 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם' צא ואמור להם אל תחושו למנינכם מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית:

מסופר במשנה על שאלה שהובאה לביה"ד ביבנה, הגיעו שא' ליבנה מכל רחבי הארץ וגם מהתפוצה. היה צריך פיזית להגיע ליבנה במסעות ארוכים כדי להציג את השא'. פה הוצגה שא' ע"י משלחת שבאה מעבר הירדן, מעמון ומואב. במשניות 13 ו-14 אנו רואים שא' מיוחדות לתושבי עבר הירדן. בתק' הזו לאחר החורבן הישוב היהודי בארץ התרכז ב-3 ישובים יהודים מובהקים: 1) אזור יהודה 2) אזור הגליל 3) אזור עבר הירדן. אזור השומרון לא היה אזור יהודי-גרו בו שומרונים. באזור מישור החוף גרו נוכרים אך היה בו גם מיעוט יהודי. הם שאלה מה הדין של עמון ומואב (האזור בו הם גרים) בשנת השמיטה. איזה מעשר היא צריכה לעשר?

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | תרומה לכהן-2% | מעשר ראשון ללוי-10% | מעשר שני-10% | מעשר עני-10% |
| 1 | + | + | + |  |
| 2 | + | + | + |  |
| 3 | + | + |  | + |
| 4 | + | + | + |  |
| 5 | + | + | + |  |
| 6 | + | + |  | + |
| 7 |  |  |  |  |

מעשר שני הוא מעשר שלא ניתן לאף אחד אחר, אלא היה צריך לאכול אותו במקדש בי-ם, תמריץ לעלייה לרגל. המס שאדם משלם כל שנה הוא בערך 22%. בשנת השמיטה אסור לעבוד את האדמה ואסור לעשות מסחר בפירות, הם כולם הפקר. אין טעם במעשרות כי כל השדה פתוח לעניים, אדם קוצר לעצמו מה שהוא צריך וכל השאר הפקר ועניים לוקחים. בשנת השמיטה אין תרומות ומעשרות, הכל פרוץ ונגיש לכולם.

זו מע' המיסוי בישראל. מה קורה בארצות סמוכות לא"י בשנת ה-7? בארצות אלה אין מצווה של שמיטה. מצד 2 הטילו מדרבנן חובת תרומות ומעשרות. ליהודים שחיו בעבר הירדן יש יתרון כי הם ממשיכים לעבד את האדמה, ורצו לעודד עליה לי-ם. 2 התפוצות הגדולות הן מצרים ובבל (עמון ומואב). את כל התרומות ומעשרות שהטילו עליהם מדברנן בשנת השמיטה הם יצטרכו לשלם כי בשנה זו הפירות אצלם הם לא הפקר. הם יתנו תרומה לכהן ומעשר ראשון ללוי. השא' היא מה לגבי מעשר שני ומעשר עני? הכוונה ל-10% הנוספים.

השא' הנשאלת-איזה מעשר צריכים לתת עמון ומואב בשנה ה-7, והכוונה היא לגבי מעשר 2 ולגבי מעשר עני. רבי טרפון אומר שיטילו מעשר עני, ורבי אלעזר בן עזריה (ראב"ע) אומר מעשר 2. התפקיד של רבי ישמעאל-יושב בראש הדיון ומנהל אותו. הוא אומר שראב"ע הוא מחמיר, כי מעשר 2 זה קודש שצריך לאכול אותו בטהרה, לאכול אותו רק בי-ם, מצד 2 אולי אפשר להגיד שזה קל יותר כי הוא אוכל זאת ולא נותן לאחר. רבי ישמעאל אומר שכל מי שמחמיר צריך להביא ראייה.

ראב"ע אומר שכל המשנה צריך להביא ראייה. ראב"ע אומר שהוא לא משנה את סדר השנים של המעשרות כי בשנת השמיטה צריך לקבוע מעשר 2 מבחינת הרצף של השנים, הוא אומר שטרפון שינה ולכן הוא זה שצריך להביא ראייה (אומר שעוד פעם צריך להביא מעשר עני וזה לא לפי הסדר המתבקש, כעת צריך לתת מעשר שני כי בשנה ה-6 נתנו מעשר עני). טרפון נותן אנלוגיה-ההלכה במצרים היא מעשר עני, ולכן נלמד זאת גם על עמון ומואב כי גם הם נחשבים לחו"ל. בתגובה אומר ראב"ע שגם בבל זה חו"ל, ושם יש הלכה של מעשר 2 .

יש 2 תקדימים סותרים. יש הלכה במצרים ב-7 לתת מעשר עני, ויש הלכה בבל לתת מעשר 2, לפי איזה תקדים עמון ומואב צריכה לפעול? טרפון מביא נימוק תכליתי- אומר שמצרים קרובה לישראל ובבל רחוקה. במצרים חייבו מעשר עני כדי שגם אנשי א"י יהנו מהתבואה שהצטברה ומצרים, ועמון ומואב קרובות ולכן נחייבן במעשר עני. יש טעם רציונלי, תכליתי למה לפסוק לטובת מעשר עני.

ראב"ע אומר שזה נראה כי אתה נותן להם ממון, אבל אתה מפסיד נפשות, כי זה דבר יותר חמור, כלומר אם אתה לא מביא מעשר 2 שהוא בין האדם למקום, התוצאה היא שלא יהיה גשם כי הוא בא בתרומה למעשרות שמביאים. הנביא מוכיח את ישראל על כך שהם לא עומדים בחובתיהם כלפי ה'. ראב"ע אומר שאתה מזלזל בחובה שלך כלפי שמיים. ניתן לומר שהמעשר ה-2 הוא דתי, לא ניתן לאחר אלא אוכלים אותו בעיר הקודש, והמעשר העני הוא מעשר חברתי.

ביה"ד ביבנה ניצב מול שאלה רצינית - מה יעדיף, איזו חובה להטיל על עמון ומואב? האם לתת חובת אופי של צדקה או חובה בעלת אופי דתי?

מצטרף לדיון חכם 3, ר' יהושע, ותומך בר' טרפון, אך מטעם אחר-אומר שמצרים זו הלכה חדשה ובבל היא הלכה עתיקה. כשאנו אומרים שמצרים היא מעשה חדש הכוונה היא מעשה של חכמים, לעומת זאת בבל שזו הלכה עתיקה יותר, מעשה של נביאים. הוא אומר שהמקרה של עמון ומואב דומה למצרים, מטעמים לכאורה פורמלים. הוא אומר שהחכמים צריכים ללמוד מהחלטה של חכמים ולא מנביאים, הוא נותן הצדקה פורמלית-מוסדית למה ללמוד ממצרים. לדעת שפירא יש פה רציונל גדול יותר מאחורי ההנמקה-הטעם של בבל שזו חובה כלפי שמיים היא טעם של הנביאים, וחכמים יכולים להזדהות עם הטעם של הנביאים. אנו יכולים לתת טעם של זקנים. הטעם שחייבים לתת מעשרות, אחרת לא נקבל גשם, זה רק דברי נביאים. אנו לא יכולים לחזור על החלטה זו, זה לא הטעם שלנו, הטעם שלנו יותר רציונלי חברתי, ולכן נלך לפי החכמים.

למצרים היה את התקדים של בבל, והם פעלו בניגוד אליו מן הטעם החברתי. ולכן ביבנה כאשר יש כבר את התקדים של מצרים שנוצר ע"י חכמים, יש הלכה עם טעם שקל לחכמים ביבנה לקבל אותה.

הם עמדו למניין והצביעו, והוחלט שעמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית. זה הדיון הכי מפורט שניתן למצוא בספרות. יש פה 4 שלבים - שאלה, עמדות, דיון והחלטה. החלטה זו היא בעלת אופי חקיקתי, קובעת מה הדין של עמון ומואב.

מסתבר שהחכם ר' אליעזר לא השתתף בדיון ונותר בביתו בלוד, יש האומרים שזה בגלל שהוא היה מנודה כפי שנלמד מפרשת תנורו של עכנאי. ר' יוסי, חכם צעיר, בא לבקר אותו ור' אליעזר שאל מה חדשו היום? ר' יוסי אמר שיש חידוש עצום, עמון ומואב יתנו מעשר עני. ר' אליעזר ענה: "אל תחושו על מניינכם". יש לכך 2 פירושים:

1.ביקורת-אל תסמכו על מניינכם, נדמה לכם שקבעתם משהו חדש, לא בטוח שזה נכון. אולי מדובר בהלכה עתיקה ולא קבעתם משהו חדש ("הלכה למשה מסיני"-מאוד ישן, מימים ימימה).

2.אישור להחלטה-אל תחששו, החלטתכם היא טובה ומתאימה למסורת עתיקה ונסתרת שאני מחזיק, "זה סוד השם..." אני מכיר את ההלכה הנסתרת ואני מאשר "הלכה משה לסיני"-אמת מסורת מקובלת.

ר' אליעזר הוא תמיד הדמות של המסורתן הקלאסי, נגד חידושים. הוא אומר על עצמו שמעולם לא אמר דבר שלא שמע ממישהו אחר, הוא נגד חידושים, כל מה שאומר זה מסורת קדומה, מה שידע אמר ומה שלא ידע לא אמר. במקרה זה הם באים עם החלטה חדשה ואליעזר עונה להם בצורה מתחכמת. יש סוג של מפגש בין ההלכות העתיקות לחדשות. חכמי יבנה חושבים שהם יכולים לחדש ואליעזר אומר שלהם ששום דבר לא חדש, הכול נאמר כבר. את דברי אליעזר נבין ב-2 דרכים - דרך אחת היא אישור להחלטה שלהם, אל תדאגו מהחידוש, יש לי מסורת עתיקה ואגבה אתכם. דרך אחרת זה סוג של ביקורת, לעג - אתם לא מחדשים אלא דנים בדברים שיש להם הלכות עתיקות שאני כבר ידעתי. יש ספק איזו דרך נכונה, אך בכל מקרה יש מפגש מעניין בין חכמי יבנה שמחדשים, לבין תפיסתו שהכול זה מסורת.

# 14. משנה מסכת ידים פרק ד משנה ד

בו ביום בא יהודה גר עמוני ועמד לפניהן בבית המדרש אמר להם מה אני לבא בקהל אמר לו ר"ג אסור אתה אמר לו ר' יהושע מותר אתה א"ל ר"ג הכתוב אומר (דברים כג) לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי וגו' אמר לו רבי יהושע וכי עמונים ומואבים במקומן הן כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר (ישעיה י) ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כביר יושבים א"ל ר"ג הכתוב אומר (ירמיה מט) ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון וכבר חזרו א"ל ר' יהושע הכתוב אומר (עמוס ט') ושבתי את שבות עמי ישראל ויהודה ועדיין לא שבו התירוהו לבא בקהל:

מגיע אדם בשם יהודה והוא גר עמוני (=מבני עמון, לא יהודי, נולד כגוי מקומי והוא התגייר). הוא שואל אם מותר לו להתחתן עם בת ישראל (הבעיה-"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', כולל מתגיירים). רבן גמליאל אומר שאסור לו, זה כתוב בתורה. רבי יהושע אומר שמותר לו, כי זה לא אותם עמונים ומואבים שהתורה התכוונה אליהם, האוכ' התחלפה, והוא תולה את החילופים במדיניות של אשור (הגלייה, הזזת אוכ' ממקום למקום לפי הוראות המלך), ולכן מאז סנחריב אי אפשר להגיד שהעמונים והמואבים שיושבים היום בעבר הירדן הם אותם עמונים ומואבים של פעם, ולכן הוא יכול להתחתן אחרי שהתגייר. רבן גמליאל מביא ראייה שירמיה מנבא שבני עמון ישובו למקומם, ואומר שזה וודאי התגשם. ר' יהושע אומר שלא בהכרח שאם נביא מנבא הנבואה מתגשמת, והוא מביא ראייה לכך שהנבואה לא התגשמה בהקשר של 10 השבטים-היה כתוב שיחזיר גם את 10 השבטים והם לא חזרו. לכן אפשר להניח שאם גמליאל מודה שבני עמון הוגלו, אז התירו לו לבוא בקהל ולהתחתן עם יהודייה. ר' יהושע צדק. ההחלטה היא שהעמים שחיים היום הם לא העמים של פעם, ולכן הוא יכול להתחתן, על העמונים והמואבים של היום זה לא חל

ההחלטה הזו היא דרמטית שקשורה לכל ההלכות שנוגעות לעמים עתיקים. בעצם ההחלטה הזו של דיני יבנה אומרת שכל הדינים שבתורה שמתייחסים לעמים עתיקים לא אקטואליות יותר.

# 15. תוספתא מסכת ידים פרק ב הלכה יח

אמר להן יהודי גר עמוני: מה אעשה אני? אמרו לו: כבר שמעתי מפי הזקן הרי אתה מותר לבוא בקהל. אמר להן רבן גמליאל: אף מצרי כיוצא בזה? אמרו לו: מצרי נתן לה הכתוב קצבה שנ' מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים מן העמים אשר נפצו שמה וישבו על אדמתם:

שאל יהודי גר עמוני לפני שעמדו למניין מה לגביו, הרי קיבלו את עמדת ר' יהושוע. בניגוד למה שנאמר קודם על עמים זרים על מצרים הדין חל, מצרים היא חריג ועל המצרים חל הדין "שלא יבואו בקהל".

ההוראות היו דיונים מאוד רציניים בשא' חשובות.

**ג.תקנות-**מעשה חקיקה מובהק. ראינו זאת קודם, נו' החקיקה המובהק זה התקנות. יש רשימה של 9 תקנות שהתקין רבי יוחנן בן זכאי ביבנה (לוח השנה, נטילת לולב 7 ימים בסוכות ולא רק במקדש). ואח"כ יש תקנות נוספות שהותקנו ביבנה בימי רבן גמליאל (למשל תפילת 18).

3 הדברים האלה שראינו אפשר לראותם כהיבטים של חקיקה, כולם קובעים נורמות, אך הם דברים שונים. תקנות זה הדבר המובהק ביותר, אך גם הוראה שיש לה היבטים שיפוטיים במובן שהיוזמה באה מהשטח, אך היא בעלת אופי חקיקתי, היא לא מקומית לעניין הזה, זה הלכה חדשה לדורות. גם מעשה העדויות הם גם סוג של חקיקה כי לוקחים הלכות עתיקות ומאשרים אותן, מכריעים במחלוקות. במילים אחרות, כשסוקרים באופן קונקרטי את כל ההחלטות ביבנה מוצאים שבסה"כ כולן עוסקות בחקיקה. אין אפילו מקרה 1 של החלטות שיפוטיות בדיני ממונות (וכמובן גם לא בדיני נפשות). החלטות שיפוטיות לא נעשו בביה"ד ביבנה, אלא בבתי"ד מקומיים. המסקנה-ביה"ד ביבנה פעל כמוסד מחוקק ולא כמוסד שיפוטי.זה מסביר מדוע הוא גם בית מדרש-זה האופי של בית מדרש, גם עניינים לימודיים וגם חקיקתיים.

הטענה של שפירא היא שביה"ד ביבנה הוא במעמד של בי"ד גדול, ולא בי"ד מקומי שמשמש כערכאה 1. מוסד שדן בקביעת הלוח עוסק בשא' שעוסקות בהכרעת ההלכה.

המבנה המוסדי בסדרי הדין-ביה"ד ביבנה היה מע' מוסדית מפותחת והיו לו סדרי דין, יש לנו ממש כללים. למשל:

### 17. תוספתא מסכת סנהדרין, פרק ז, ו-ז

אין מוסיפין על הדין כתחילה ור' יהודה או' מוסיפין על הדין כתחילה.

היו שנים, אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר, האוסר והמטמא עליו להביא ראיה וכל המחמיר עליו להביא ראיה ויש אומ' אף המיקיל.

אין נזקקין לדין אלא במקום מכריעין, ואין מושיבין את האדם אלא כמידותיו.

נסתלק הדין אין רשאי להשיב. כיזה צד אין מוסיפין על הדין כתחילה? גמר דבריו אין רשאי להשיב נתן לו חבירו רשות רשאי להשיב.

נסתלק העיקר נעשה טפילה עיקר.

לא ישיב את חבירו יותר משלש תשובות שלא תיטרף דעתו. אחד דן כנגד שנים ושנים דנין כנגד אחד. שנים דנין כנגד שלשה ושלשה דנין כנגד שנים אבל לא שלשה כנגד שלשה ולא מהן ולמעלה כדי שלא יעשה בית דין מעורבב:

בדיני ממונות אומרין ניזקן הדין בדיני נפשות אין אומ' ניזקן הדין הגדול שבדיינין או נזקן הדין.

אין שואלין מעומד ואין משיבין מעומד, לא מגבוה ולא מרחוק ולא מאחורי הזקנים.

אין שואלין אלא כעינין ואין משיבין אלא במאורע. ולא ישאל בעינין יותר משלש הלכות.

אחד שואל ואחד א' שלא לישאל נזקקין לשואל. והשואל מעשה צריך שיאמר מעשה אני שואל. והשואל כעינין והשואל שלא כעינין משיבין את השואל כעינין והשואל שלא כעינין צריך שיאמר שלא כעינין שאלתי דברי ר' מאיר וחכמ' אומ' אינו צריך שכל התורה כולה ענין אחר עינין. עינין ושאינו עינין נזקקין לעינין. מעשה ושאינו מעשה נזקקין למעשה. הלכה ומדרש נזקקין להלכה. מדרש והגדה נזקקין למדרש. מדרש וקל וחומר נזקקין לקל וחומר. קל וחומר וגזירה שוה נזקקין לקל וחומר. חכם ותלמיד נזקקין לחכם. תלמיד ועם הארץ נזקקין לתלמיד. היו שניהם חכמים שניהם תלמידים שניהם עמי הארץ שתי הלכות ושתי שאילות ושתי תשובות ושני מעשים, הרשות ביד התורגמן מעתה:

התקנון של ביה"ד ביבנה, אוסף של הלכות שמתארות איך ביה"ד פועל. מוסיפים על הדין-אם אדם השיב אי אפשר להוסיף עליו או לחזור עליו. יש מחלוקת בין שנים-אחד אוסר ואחד מתיר. אנו עוסקים כאן בדיני ממונות- כשיש מחלוקת הלכתית המוציא מחברו עליו הראייה, והמחמיר, האוסר-עליו להביא ראייה. (יש הבדל בין כללי הכרעה לכללי התנהגות. כלל התנהגות הוא כלל שמופנה לאזרחים. כלל הכרעה הוא כלל שמופנה לבימ"ש). בביה"ד כאשר יש דיון הלכתי, הוא לא מיד הולך לספק וללא ידוע, כאן פועל הכלל שעל האוסר להביא ראיה.

יש כלל בויכוח- נכנסים לדיון למקום שבו אפשר להכריע אותו, לא כל פורום מספיק להכרעה במחלוקת, צריך מספר מסוים של אנשים. בנוסף צריך להביא טיעון שהצד השני מסכים עליו. כי אם אין טיעון שהוא מודה בו, הטיעון שלך לא מספיק. אם אדם מקשה על חברו הוא צריך לעלות 3 נימוקים ולא יותר, כי אז הוא לא יענה לו (להקשות=להשיב). בגלל שהטיעונים היו בע"פ אי אפשר לזכור יותר מ-3, תבחר את 3 הנימוקים הטובים (אפשר להביא דוג' מהתלמוד לכך שהחכמים היו נאמנים לכלל זה). במחלוקת קודם לכן בין ר' טרפון לראב"ע הצטרף ר' יהושע-אפשר לדון 1 נ' 2 ו-2 נ' 3 וההפך,אך לא יותר, לא 3 מול 3 כי אז יהיה בלגן ולא ניתן יהיה להשתלט על הדיון.

המשפט העברי בדיני ממונות לא מקבל את סופיות הדיון, אם הדיון מסתיים ואח"כ יש למישהו ראייה, הוא יכול להביא את זה. אם יש לאדם ראיית אמת יכול להיות משפט חוזר. משפט חוזר הוא עניין של שיגרה במשפט העברי. אם צדדים לא מסכימים, צד יכול לפתוח החלטה שיפוטית אם יש לו ראיות חדשות. בפועל התנו על זה בימיה"ב. יש כללים על איך צריך לשאול את השאלות. יש כללי קדימה – מי ששואל שאלה ומי שלא שואל שאלה, אז השואל יהיה קודם. יש סדר דין מפורט וזה מחזק את האופי המוסדי של ביה"ד. יש פה בעצם תקנות סדר דין שקובעות איך צריך לנהוג בכל השא' האלה.

לסיכום, איזה סמכויות של ביה"ד הגדול שהיה בזמן המקדש ירש ביה"ד ביבנה? ביטול של השם סנהדרין מעיד שזה משהו אחר, אך יש יסודות של המשכיות:

1.עניין קביעת הלוח-הייתה מסורה לביה"ד שבמקדש, כעת היא בידי ביה"ד ביבנה, זו סמכות מרכזית, קהילתית שקובעת את הדין.

2.הסמכות העליונה בענייני חקיקה- הגיעו אליו שא' חקיקתיות, גם תקנות, גם עדויות וגם הוראות.

מצד 2 לא הייתה לביה"ד הזה סמכות שיפוטית רחבה (לא הייתה סמכות לדון דיני נפשות, דיני ממונות-לא משנה מה הייתה הסמכות הרומאית לדון דיני ממונות, איש לא מנע מהיהודים לדון דיני ממונות, אך לא עשו זאת. ביה"ד ביבנה לא היה שיפוטי, היה לו אופי חקיקתי.

בביה"ד במקדש גם לא באו בעניינים ממונים, לכן הוא ממשיך את המקדש. הסנהדרין לא הייתה היסטורית בי"ד של חכמים אלא של פרושים וצדוקים והיא לא יכלה להיות כתובת לשאלות הלכתיות, כנראה היו חכמים במקדש שפנו אליהם בעניינים הלכתיים.ואילו ביה"ד ביבנה כולו בעל אופי של חכמים. זה השלכה של המציאות של ביה"ד ביבנה, הצדוקים נמחקו אחרי החורבן. עכשיו כשהחכמים מסתכלים אחורה על הסנהדרין הם מתארים את זה מנקודת מבט של החכמים שקיימים בבית הדין ביבנה.

**שיעור 9**

דיברנו על ביה"ד המרכזי בתק' יבנה, כלומר בתק' שבין 70 ל-132. מחורבן בית 2 ועד מרד בר-כוכבא. ראינו שהמוסד הזה של החכמים היה מוסד פורמלי, מאורגן שבראשו עומד אדם בעל סמכות, רבן יוחנן בן זכאי תחילה, לאחריו רבן גמליאל, לא ברור מתי רבן גמליאל מת, אך עדיין יש מסגרת של אדם שעומד בראשו שהוא עתיד להיקרא נשיא, לא ברור אם הוא נקרא בתק' הזו נשיא. אך ברור שהמוסד הוא מוסד מאורגן, נראה בהמשך כשנדבר על מוסד הסמיכה נראה שהחברים בו הוסמכו אליו. תפקידי ביה"ד ביבנה היו: 1) קידוש החודש ועיבור השנה 2) קביעת ההלכה-דיברנו על 3 אפיקים שבהם ההלכה נקבעה: א) תקנות ב) עדויות ג) הוראות הלכה למעשה. למוסד הזה היו סדרי דיון ולימוד. כל זה בהחלט מאפיין מוסד פורמלי, בי"ד, הוא היה בה בעת בי"ד ובית מדרש. הוא היה בית מדרש במובן הזה שהוא היה אקדמיה, מוסד לימודי. הוא היה בי"ד במובן הזה שהוא היה מוסד מחוקק. כל הפעולות שדיברנו עליהם הן פעולות שקשורות בתחום החקיקה, וזו טענת שפירא במאמרו שביה"ד הזה לא פעל כערכאה שיפוטית, אין לנו עדויות על כך שהגיעו לפניו בעלי דין לסכסוכים, זהו מוסד מחוקק. סיכמנו באיזה מובן הוא כאילו יורש את הסנהדרין-בקביעת הלוח, ובסמכויות חקיקה, על אף שזה לא ברור .

נדבר על ביה"ד המרכזי בתק' מלאחר מרד בר כוכבא. מרד בר-כוכבא הוא נק' שבר, משבר שבעוצמתו דומה לחורבן הבית. מבחינה דתית תיאולוגית אין לו אותו מעמד, בחורבן הבית היה שינוי עצום בין דת שמבוססת על כוהנים לדת שמבוססת על חכמים, היהדות שאנו מכירים כיום נוצרה בעקבות חורבן המקדש, ועברה להיות יהדות של בית מדרש ובית כנסת. מרד בר-כוכבא לא חולל שינוי כזה במישור הדתי. אך במישור הפוליטי, הדמוגרפי, היישובי, למרד בר כוכבא היו תוצאות חמורות לא פחות מאשר חורבן הבית. המרד נמשך 3 שנים (132-135). שמעון בר-כוכבא-לא ידוע מה הרקע שלו, הוא לא חלק מהחכמים, ככה"נ לא היה כהן, לא ברור מאיזה רקע חברתי הגיע, אך הוא היה דמות מרשימה ביותר שהצליחה לסחוף אחריו את הישוב היהודי כולו, ולגרור מלחמה של 3 שנים עם הרומאים. אנו יודעים שהמרד אין עליו היסטוריון מסודר, אלא קטעי עדויות. מה שהולך ומתבהר בשנים האחרונות-הסיפור הארכיאולוגי-כל מערות המסתור שמוצאים במדבר יהודה ובחברון ועוד-מערות שנחפרו כהכנה למרד והשתמשו בהן בזמן המרד, המרד נמשך 3 שנים, בר-כוכבא טבע מטבעות ועוד. לאחר 3 שנים הרומאים הצליחו להכניע את המרד, והביאו לחורבן יהודה עם אלפי הרוגים. גם הלגיונות הרומאים ספגו מכה קשה, אך היהודים ספגו מכה קשה, ואזור יהודה פחות או יותר חרב.

מה שמעניין אותנו-המרכז שהיה ממוקם קודם ביבנה לא היה יכול להתקיים כי אזור יהודה חרב, ולכן החכמים ברוחו כמו פליטים רבים אחרים לגליל. מלאחר מרד בר-כוכבא, משנת 135, המרכז היהודי בא"י הוא בגליל, עד החורבן הסופי של א"י שאירע במאה ה-11 עם הכיבוש של הצלבנים. יש לנו כמה עדויות בתוך הספרות התלמודית על הנסיונות לשקם את ביה"ד/בית המדרש המרכזי של החכמים לאחר מרד בר-כוכבא. הרומאים הפסיקו לקרוא לפרובינציה הזו יהודה והחלו לקרוא לה פלשתינה. אחרי מרד בר-כוכבא הרומאים אמרו שהם רוצים לעקור את היהודים מנחלתם, ולא ייזכר שם ישראל עוד, אלא זו ארץ של הפלישתים הקדמונים, פלשתינה. הארץ חולקה ל-3 מחוזות: פלסטינה פרימה,פלסטינה סקודנדה, פלסתינה תריתה. הם ניהלו רדיפות דת קשות נגד היהודים: גזרו גזירות שאסרו על קיום מצוות (נדיר):

1.גזירות אנטיוכוס שהיו ב167 לפנה"ס

2.גזירות אדריאנוס לאחר מרד בר כוכבא 135-138. לאחר שהכניעו את המרד החליטו שיש "לנער" את היהודים.

רדיפות הדת היה חריג כי בד"כ הם היו סובלניים עם היהודים, אבל בקבות המרד זה החריף: הם ניהלו רדיפות דת ואסרו לקיים מצוות: לשמור שבת, לקיים ברית מילה, כפייה אנטי דתית, אסרו להיות יהודי באופן ציבורי קהילתי וזו הייתה מכה אנושה שנמשכה 3 שנים.

תחת הטראומה הזו, זו תבוסה טוטאלית-אלפי הרוגים, רדיפות דת, אי אפשר לחיות, ובוודאי לא לחיות כיהודי, תחת הטארומה הזו מגיעים פליטים מיהודה אל הגליל, ביניהם מגיעים חכמים, שרידי החכמים מביבנה ששרדו שמנסים לשקם בגליל את אותו מרכז, אותו בית מדרש/בי"ד מרכזי שהיה להם ביבנה. יש לנו כמה עדויות על ההתחלה של הדבר הזה:

**4. שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ב**

בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא, ואלו הן: רבי יהודה ורבי נחמיה, רבי מאיר ור' יוסי ורבי שמעון בן יוחיי ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ורבי אליעזר בן יעקב. שלחו אצל זקני הגליל ואמרו כל מי שהוא למד יבא וילמד, וכל מי שאינו למד יבא וילמוד, נתכנסו ולמדו ועשו כל צרכיהון.

"בשלפי"-בשלהי. "השמד"-רדיפות הדת של הרומאים נגד היהודים. לקראת סוף הגזירות והרדיפות כנגד היהודים (בערך ב-138) החכמים נתכנסו בכפר קטן בגליל בשם אושא. יש כינוס קטן של 7 חכמים. מה שאנו יודעים על החכמים האלה-כולם תלמידיו המובהקים של רבי עקיבא. רבי עקיבא עצמו הוצא להורג במרד בר-כוכבא, והוא גם עונה. הסיפור הנושא על רבי עקיבא זה הסיפור על המרד, הוצאו להורג מנהיגי היהודים וביניהם רבי עקיבא. תלמידי בר-עקיבא ברחו, ואלו הם התלמידים הידועים. רבי יהודה ה-1 שנזכר הוא רבי יהודה בן עילאי, זה לא רבי יהודה הנשיא, הוא היה איש אושא (בן המקום) והוא כנראה הזמין את השאר לביתו. רבי יוסי הגלילי, כשהוא הגיע מהגליל ליבנה קראו לו הגלילי, כעת הוא לא גלילי כאשר הוא נמצא בגליל. ילמוד-ילמד בעצמו. זה 2 ידיעות ראשונות מהאירועים של סוף השמד, החכמים רוצים לחדש את ביה"ד, הם מכבדים את המקומיים ולא רוצים להתבדל, אומרים שהם הולכים לחדש את המקדש ושהם מוזמנים להצטרף אליהם, והתרכזו ללמוד. עיסוקם המרכזי הוא לימוד. חידשו את בית המדרש שלהם ו"עשו את כל צרכיהם"-זה משפט קצת עמום. באיזה צרכים מדובר? למידה, אך מה עוד? יכול להיות שמדובר על צורכי חולין, אך יש מקומות במקורות שהביטוי צרכי ציבור הוא נזכר בהקשר של קידוש החודש ועיבור השנה. יכול להיות שצריך להבין את הביטוי עשו כל צרכיהם-לא רק לימוד אלא גם כל מה שקשור בתפקיד שלהם כשליחי ציבור. הם מחדשים את הדין ורוצים לחזור לאותם פעולות שהיו ביבנה-קידוש החודש, עיבור השנה, אולי תקנות. זה משפט עמום ולא ברור.

**3. תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק ג ה"א; עח ע"ד**

מעשה שנכנסו שבעה זקינים לעבר את השנה בבקעת רימון, ומי היו? רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון רבי נחמיה ורבי ליעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר. אמרו: כמה מעלות בקודש ובתרומה? רבי מאיר אומר שלש עשרה, רבי יוסי אומר שתים עשרה, אמר רבי מאיר כך שמעתי מר' עקיבה שלש עשרה! אמר לו רבי יוחנן הסנדלר: שימשתי את רבי עקיבה עומדות מה שלא שימשתו ישיבות. אמרו רבי יוחנן הסנדלר אלכסנדרי לאמתו הוא. ועמדו משם בנשיקה.

כאן יש תיאור של בקעת רימון בגליל התחתון, ו-7 זקנים נכנסים לעבר את השנה בביקעת רימון. רבי יוחנן הסנדלר-זה כינוי והכוונה זה לאלכסנדריה במצרים, משם הוא מגיע. הדבר ה-1 שהיה צריך לעשות בלוח שנה יהודי, שמקדשים אותו, צריך לקבוע חגים, מתי מקדשים וכו', ולכן הם מתכנסים. כפי שהיה לאחר חורבן הבית בשנת 70 אותו דבר קורה עכשיו אחרי מרד בר-כוכבא. לאחר מכן הם עוברים ללימוד תורה-דיני קדושה, והם שואלים כמה "מעלות יש בקודש ובתרומה"? כלומר אילו מעלות מיוחדות יש בתרומה וקורבנות. החכמים מתווכחים כמה יתרונות יש בקודש לעומת תרומה-קורבן לעומת תרומה-ר' מאיר אומר 13, ר' יוסי אומר 12, והראייה שלו היא "כך שמעתי מרבי עקיבא"-הצל של עקיבא עומד מאחורה. יש ויכוח לגבי מי תלמיד מובהק יותר של רבי עקיבא, יוחנן הסנדלר התלמידים אומר שהוא תלמיד יותר מובהק ומבין מאשר חכם אחר שם. אך בסוף המחלוקת מסתיימת ב"נשיקה"=בשלום. הכריעו לטובת רבי יוחנן הסנדלר.

2 המסורות האלה הן מסורות יוצאות דופן שמתארות את הכינוסים של החכמים המעטים ששרדו אחרי מרד בר-כוכבא ועברו לגליל, מתכנסים פעם באושא ופעם בבית רימון, והם מנסים למלא את התפקידים של מה שהיה ביהודה-2 התפקידים המרכזיים זה לימוד תורה (עולמם של החכמים), אך גם פעולות ציבוריות קביעת לוח השנה, עיבור השנה, וקידוש החודש. "אושא" הייתה כפר קטן לעומת הערים הגדולות של הגליל-אליהם החכמים לא יכלו להיכנס. אולי כי הם מהגרים וקשה להם להיות בעיר גדולה, אולי גם כי יש שם הנהגה גדולה והיה להם קשה לבנות את בית המדרש שם. העדויות הם מההתחלה של הניסיון לשקם את המרכז הזה.

נק' חשובה לציון-הדמויות פה: חכמים מתלמידי רבי עקיבא. עדיין אין פה מנהיג בולט וחסר פה האדם שיעמוד בראש ביה"ד הזה, שהוא רבן שמעון בן גמליאל (בנו של רבן גמליאל), והוא עתיד להיות ראש ביה"ד, והוא לא היה בכינוסים האלה, אולי ברח והתחבא (הייתה סיטואציה של מלחמה), הוא מופיע בשלב מאוחר יותר, באיזשהו שלב הוא מגיע לחברות החכמים הזו, משתלב בתוכה , תופס מעמדו בראש ביה"ד, ואז משקמים לגמרי את מוסד ביה"ד, ומקימים שוב מוסד פורמלי ומאורגן כמו ביבנה. יש לנו ברייתא 1 שמתארת את המבנה הארגוני של המוסד הזה והיא מלמדת הרבה מאוד:

5. **תלמוד בבלי מסכת הוריות דף יג עמוד ב**

תנו רבנן: כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ואין יושבים עד שאומר להם: שבו; כשאב בית דין נכנס עושים לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו; כשחכם נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו. [...] אמר רבי יוחנן: בימי רבן שמעון בן גמליאל נישנית משנה זו, רבן שמעון בן גמליאל נשיא, רבי מאיר חכם, רבי נתן אב בית דין.

כשהיה נכנס לשם רשב"ג היו כולם עומדים מלפניו, כשהיו נכנסים רבי מאיר ורבי נתן היו עומדים כולם מלפניהם, אמר רשב"ג: לא צריך להיות היכר ביני וביניהם? התקין את ההלכה הזו.

אנו רואים כאן מוסד מאורגן שיש בו בעלי תפקידים ודרגות. בראשו עומד נשיא-ממונה על הכל , המשנה שלו הוא אב ביה"ד, והדרגה ה-3 היא הדרגה של החכם-לא אדם 1, אלא כל החכמים המוסמכים. בהתחלה יש 7 זקנים שרק ניסו להקים את המוסד, לאחר מכן יש מוסד מאורגן יש לו טקס פתיחה: כשהנשיא נכנס כולם עומדים ולא יושבים עד שהוא אומר, כשאב ביה"ד נכנס יש 2 שורות שקמות כשהוא עובר ביניהם, ואז הוא יושב ואז הן יושבות. כשחכם נכנס כל מי שהוא עובר על פניו הוא עומד ומיד יושב במקומו. רבי יוחנן (חי 100 שנה לאחר האירוע) מספר שמדובר פה על רבן שמעון בן גמליאל . לפי הסיפור של רבי יוחנן ההלכה הזו של הטקס הנפרד שמבחין בין הכניסה של החכם, אב ביה"ד והנשיא, זו תקנה של רבן שמעון בן גמליאל שבאה לבסס את מעמדו כנשיא כשהוא הגיע לאושא, להפריד בין מעמדו לבין מעמדות אחרים, לבין רבי נתן שהוא אב ביה"ד, ורבי מאיר שהיה החכם. רבן שמעון בן גמליאל הרגיש צורך לבסס את מעמדו כנשיא. זה מובן במיוחד על רקע העובדה שרבן שמעון בן גמליאל הגיע מאוחר יותר והיה צריך להתעמת עם החכמים. זה ויכוח קבוע בין הנשיא לחכמים- הנשיא נקרא "ראשון בין שווים"- כי כולם מצביעים בכל ההלכות, אך הוא הראשון, המנהיג, ולכן יש פה תמיד מתח מובנה. כל הטקס שמבליט את מעמדו, קובע את ההיררכיה בין הנשיא ובין החכמים, בעצם הטקס הזה עוצב ע"י רבן שמעון בן גמליאל כדי לבסס את מעמדו. בשנת 150 בערך בעצם התחדש המרכז הגליל גם מבחינת המוסד ההיררכי וגם מבחינת התפקידים שלו. דיון דומה לדיון בין יבנה לי-ם, כעת הדיון הוא בין אושא ליבנה. אושא יורשת את יבנה ומשווים בין המרכזים. המעמד של ביה"ד הזה באושא:

**6. משנה, ראש השנה, ד ה**

סדר ברכות (בתפילת ר"ה): אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע, קדושת היום ותוקע... דברי ר' יוחנן בן נורי. אמר לו ר' עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר? אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע...

יש מחלוקת בין החכמים על סדר תפילת 18 בראש השנה. המחלוקת היא איפה משתלבת ברכת מלכויות. בראש השנה סדר התפילות הוא כזה: אבות (מסתימת במילים "מגן אביהם"), גבורות ("מחיה המתים"), קדושת השם ("האל הקדוש"), קדושת היום, מלכויות, זיכרונות, שופרות. ב-3 האחרונות אנו תוקעים בשופר.

לפי רבי יוחנן בן נורי תפילת מלכויות משתלבת לתוך קדושת השם, אך לא תוקעים בברכה הזו, אלא תוקעים בברכה של קדושת היום. לפי רבי עקיבא (וכך נוהגים היום) ברכת מלכויות משתלבת בברכת קדושת היום. ר' יוחנן בן נורי מודה שתקיעה בשופר היא במקום אחר, צריכה להיות התאמה וזה מה שאומר ר' עקיבא ולכן יש לנהוג בשיטה של ר' עקיבא.

**תוספתא, ראש השנה, פרק ב הלכה יא**

וכשקדשו את השנה באושה ביום הראשון עבר ר' יוחנן בן ברוקה ואמר כדברי ר' יוחנן בן נורי. אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היינו נוהגין כן ביבנה. ביום השני עבר ר' חנינא בנו של ר' יוסה הגלילי ואמר כדברי ר' עקיבא, ואמ' רבן שמעון בן גמליאל כך היינו נוהגין ביבנה.

קידשו את השנה באושא כמו שביבנה קידשו את החודש. החזן ביום ה-1 נהג כמו רבי יוחנן נן נורי. אמר רבן שמעון בן גמליאל שלא כך היו נוהגים ביבנה, אלא לפי דרכו של רבי עקיבא. מה שניתן ללמוד מכך:

1) באושא קידשו את השנה כמו שעשו ביבנה.

2) באושא התווכחו על סדרי התפילה, והשוו זאת למה שקרה ביבנה, הם חיים בצילו של העבר ביבנה. ושוב הוכחה מה סדרי התפילה הנכונים היא לפי הנהוג ביבנה. רוצים להמשיך את המסורת כפי שהיה נהוג ביבנה: בשיעור שעבר דנו האם תוקעים בשופר בראש השנה שיוצא בשבת, האם רק ביבנה או בכל בי"ד. הויכוח באושא הוא שהאם לתקוע בשופר או לא? האם מה שקבע רבי יוחנן בן זכאי חל גם פה? אלעזר בן שמוע אומר שאושא היא כמו יבנה. יש ויכוח בין החכמים האם אושא היא כמו יבנה. החכמים מנסים לראות באושא אותו דבר כמו יבנה, ואז ניתן לתקוע גם פה.

רואים שבאושא גם התקינו תקנות:

**7. תלמוד בבלי מסכת כתובות דף מט עמוד ב**

באושא התקינו, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים.

חובת מזונות לילדים זו תקנה דרבנן, היה צריך לקבוע חובת מזונות והדבר הזה נקבע באושא. כמובן היה צריך לקבוע גיל והשא' היא עד איזה גיל (11-12).

**8. תלמוד ירושלמי מסכת פיאה פרק א ה"א; טו ע"ב**

נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצות.

היו מקרים שרצו לתת הרבה מהונם כצדקה, וזה גרם לעתים לבעיות במשפחה כי אנשים איבדו את הונם ואז הגבילו ואמרו שלאדם מותר לתת צדקה עד 20% מנכסיו ולא יותר. מכאן זה נראה כאילו חייבים להוציא 20%.

**תלמוד בבלי מסכת כתובות דף סז עמוד ב :**

באושא התקינו, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש.

מכאן נראה כי המקסימום של הצדקה הוא 20%.

## 9. ירושלמי מועד קטן, ג, פא ע"ד

רבי יעקב בר אביי בשם רב ששת: נמנו באושא שלא לנדות זקן. ואתייא כיי דמר רבי שמואל בשם רבי אבהו (ועולה הדבר עם מה שאמר רבי שמואל): זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו, אלא אומרים לו היכבד ושם בביתך.

היה כלי של חכמים והוא נידוי אך הם החליטו לא לנדות זקן (חכם שהוסמך) בשונה מרבי אליעזר שאותו ביבנה החרימו. הדרך להחרים הייתה לנדות. אך אם זקן עשה מעשה לא ראוי (שהיה בו עילה לנידוי) מבקשים שישעה את עצמו אך הוא לא מנודה, אומרים לו לשבת בביתו ולא להופיע בציבור.

**בבבלי, מועד קטן יז ע"א**: באושא התקינו אב בית דין שסרח אין מנדין אותו אלא אומרים לו הכבר ושב בביתך. חזר וסרח מנדין אותו מפני חילול השם.

אם הוא לא מכבד את ההוראה הזו והוא ממשיך לעסוק בענייני ציבור, מנדים אותו.

בפעם ה-1 לא מנדים אלא משעים, בפעם ה-2 אם לא מקשיב אז מנדים אותו.

לסיכומו של דבר, אושא ממלאת ממש את התפקידים של יבנה, הופכת להיות בי"ד מרכזי גם לענייני קידוש החודש, גם לעניינית תקנות, גם בית מדרש ללימוד תורה-בעצם ממלאת את אותם תפקידים. יש לנו יותר תיאורים של דרכי הדיון ביבנה מאשר באושא, שזה קצת מפתיע כי יבנה קדומה יותר.

אושא זה פרק אחד, המקום שבו היה ביה"ד הגדול אחרי מרד בר כוכבא, במשך כ-20 שנה. לאחר מכן המרכז עבר מעיר לעיר. עכשיו יש כמה מסורות באגדה שמתארות מסעות של ה"סנהדרין" מכל מיני אתרים. מדוע הם עברו מעיר לעיר? היו כל מיני אילוצים.

**1. בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה צז**

"זבולן לחוף ימים" מה ראה יעקב שבירך זבולון ואחר כך יששכר, והלא יששכר גדול ממנו ויששכר היה ראוי לברך תחילה? אלא צפה וראה בית המקדש שעתיד ליחרב, ועתיד סנהדרי שתעקר משבטו שליהודה ולהיקבע בחלקו שלזבולון, שכתחילה גלתה לה סנהדרי וישבה לה ביבנה, ומיבנה לאושה , ומאושה לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לציפורי, וציפורי היה בחלקו שלזבולן, ואחר כך גלתה לטיבריה.

ברכת יששכר הייתה אמורה להיות לפני זבולון כי הוא גדול יותר, אבל יעקב מברך את זבולון קודם בסדר הברכות. זבולון הזכות שלו היא בגלל שהסנהדרין תתגלגל למקומו. הדבר החשוב הוא בתחילה ישבה הסנהדרין בי-ם, אח"כ ביבנה (70). מיבנה גלתה לאושא (135), מאושא לשפרעם, משפרעם לבית שערים, מבית שערים לציפורי שהייתה בחלקה של זבולון (205 בערך), ואז לטבריה (220-230).

רשימה חשובה שמתארת את מסעות הסנהדרין מכל מיני מקומות. על אושא יודעים מה קרה, על שפרעם יודעים מעט מאוד, על בית שערים יודעים שהייתה עירו של ר' יהודה הנשיא זה מעיד על התאריך, הוא פעל בה וחי בה עד שנת 200, ואז עבר לציפורי. יש 7 מקומות ו-6 מסעות. התנועות הללו של ביה"ד הגדול היו קשורות בנשיא שעמד בראש.

בעצם המוסד סנהדרין הסתיים עם חורבן הבית. האם זה הסנהדרין? זה בעצם המקור היחיד שמכנה את זה סנהדרין, יש לו סיפור מקביל בתלמוד הבבלי:

**2. תלמוד בבלי, ראש השנה, לא ע"א**

אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה וכנגדן גלתה סנהדרין: מלשכת הגזית לחנות, ומחנות לירושלים, ומירושלים ליבנה, ומיבנה לאושא , ומאושא ליבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לצפורי, ומצפורי לטבריא.

כאן יש 10 מסגרות, בשונה מ-6 המסעות שמתוארות לעיל. ברור שהתלמוד הבבלי רצה להכניס את זה למסגרת של 10 מסעות, לטיפולגיה. נראה ברור יותר כי המקור הארצישראלי שמתאר 6 מסעות נראה אמין יותר.

המקור ה-1 משתמש בסנהדרין כדי לתת סמכות לביה"ד הגדול-כדי לומר שהוא יורש את סמכויות הסנהדרין. ברור שזה לא באמת כך ואין לה את מלוא הסמכויות, אלא רק חלק (קידוש החודש, תקנות) ולכן באמת ברוב המקומות לא נקרא כך. כדי לסבר את האוזןהגאונים בבבל בימה"ב קוראים לישיבה שלהם סנהדרין, מה שמראה שמשתמשים בשם הזה כדי להדגיש את סמכות המוסד.

ישראל לוין מדגיש זאת בספרו, ואומר שאין באמת סנהדרין והוא מתמודד בין השאר עם הטקסט הזה ואומר שהשם נועד לתת מעמד ולהגיד שבית המדרש שעבר ממקום למקום יש לו אותו מעמד. תיאור אגדי שנועד לתת מעמד.

אנו רואים את בית הדין הזה של החכמים שעסקו בו בתלמוד תורה וקביעת תקנות והלכות, וקידוש החודש, ואפשר לשאול את השא'-מה היה המוסד הזה? האם המוסד הזה היה ההנהגה הלאומית של היהודים בא"י? הגישה המסורתית במחקר היא שהמוסד הזה היה ההנהגה הלאומית של היהודים בא"י, זו הייתה אסיפת הנבחרים. החכמים יצגו את העם, הסנהדרין קבע עבור כולם את נורמות ההתנהגות באמצעות ההלכה, והנציגים שלו פעלו מול השלטון. השם סנהדרין מבטא את זה כי פירושו הוא הנהגה לאומית, שיפוטית, ואם כך זה תואם את התפיסה שהמוסד הזה הוא ההנהגה הלאומית של היהודים בא"י. זאת הייתה תפיסה מקובלת במחקר מאז גרץ, גדליהו אלון.

הטענה של ההיסטוריונים החדשים, ובין השאר של לוין, היא שבית המדרש הזה לא היה הנהגה לאומית, אלא היה מוסד של החכמים, בית מדרש של החכמים, הם למדו תורה, אך זה לא מוסד בעל הנהגה לאומית, אלא מוסד של חכמים. הוא אומר שישנה הייתה מרכז של החכמים, אבל היקף הסמכות לא ניתן לקביעה. לדעתו המוסד אחרי המרד זה לא גוף עליון מדיני דתי אלא מוסד של החכמים, בית מדרש. הוא טוען שאין הנהגה לאומית כללית אלא כינוס של החכמים.

לדעת שפירא שלא מקבל את דעתו, למרות שמקבל את זה שזה לא סנהדרין, אך חושב שלמוסד הזה יש, לפחות בראיית החכמים, סמכות עליונה לעניין קביעת ההלכה. מדוע?

1.הנק' ה-1 והחשובה היא קביעת לוח השנה. המוסד שעוסק בקידוש החודש ועיבור השנה הוא המוסד המרכזי. לא עושים את זה בכל מקום.

2.תקנות-הן בעלות אופי כללי , לא רק הוראה לקהילה המקומית, אלא ראו את עצמם כבעלי מעמד כללי.

מצד 1 זו לא אותה סנהדרין ואין לה אותן סמכויות, אך היא רואה עצמה כבעלת אותן סמכויות.

הראייה החזקה ביותר לכך היא מוסד הנשיאות-בראש ביה"ד הגדול עמד הנשיא, שהיה לו תפקיד בעל מעמד לאומי, כללי. סמכותו הוכרה ע"י הרומאים, והיה לו תפקיד של ייצוג פוליטי, ותפקיד שלטוני, והנשיא עמד בראש ביה"ד הגדול. לכן קשה להגיד שביה"ד הוא מקומי והנשיא הוא לאומי. כי יש פה מין שילוב מוזר וזו אחת ההוכחות המרכזיות למעמד של ביה"ד הגדול, ולכן שפירא סבור שהוא ראה עצמו כמוסד מרכזי לאומי. שאלה למחשבה- עד כמה הסמכות שלו התקבלה ע"י כל הציבור? זה שישבו חכמים וקבעו הלכה לא אומר שכולם שמעו בקולם: החכמים היו קב' קטנה יחסית והציבור היה מגוון, ולא ניתן להניח שההלכות של החכמים התקבלו ע"י כולם. יחד עם זאת החכמים ראו עצמם כאליטה שקובעת עבור כולם, ובמיוחד חשוב הקשר שלה עם הנשיא שהיה לו מעמד מיוחד, ולכן התמונה יותר מורכבת.

לסיכום, תיארנו את ביה"ד אחרי המשבר הגדול של מרד בר-כוכבא, וטענו שהמוסד הזה דומה למה שהיה ביבנה (אך לא בדיוק באותה עוצמה), ביה"ד עם המאפיינים הדומים ליבנה חודש בגליל עם סמכויות דומות.

**שיעור 10**

מוסד הנשיאות מילא תפקיד חשוב ומרכזי גם בחיים הפוליטיים בתק' שלנו וגם בחיים המשפטיים. הוא מילא תפקיד חשוב במבנה של מע' המשפט בתק'. זה מוסד מרתק. הנשיא היה המנהיג הפוליטי של הקהילה היהודית בא"י בתק' הרומית ולמעשה הוא היה המנהיג המוכר של כל העדה היהודית באימפריה, כלומר גם מעבר לא"י. הוא מילא תפקידים מגוונים והחזיק בסמכויות רבות, בהן גם סמכויות פוליטיות ומשפטיות. הדבר המרתק הוא שהנשיאות הייתה נתונה בידי שושלת 1 לאורך כל התק'-שושלת שהתקיימה פחות או יותר משנת 0 ועד שנת 429, שבה יש חוק רומאי שמודיע על ביטול הנשיאות. זה יותר גדול מכל השושלות של מלכי ישראל ויהודה. אנו יודעים לזהות רבים מהשושלת הזו-רבן גמליאל ועוד. אנו יודעים רבים מהם, לא את כולם. אבי השושלת הוא הילל הזקן.

כאשר יש לנו קיום של משרה אחת-הנשיאות- במשך 400 שנה אנו צריכים להניח שהיא לא הייתה באותו מעמד ובאותה צורה לאורך כל התק'. ההיסטוריה היא דינאמית. יש שינויים ואפילו שינויים דרמטיים. כאן יש שא' מאוד גדולה-מתי בדיוק מתחילה הנשיאות, איזה מעמד יש לה? באיזה סמכויות הנשיאים מחזיקים? אלו שא' כבדות ואנו מדברים על 400 שנה, וכנק' מוצא אנו מניחים שהדברים לא היו אותו דבר במשך השנים.

יש לנו הרבה מאוד מקורות על הנשיאות, קודם כל בתוך הספרות שלנו, ספרות חז"ל, יש סיפורים, תקנות וכו', יש גם ידיעות חיצוניות בעיקר בחקיקה הרומית, חוקים של רומאים שמתייחסים לנשיאות, יש ידיעות בכתבי אבות הכנסייה הנוצרים. מצד 1 יש הרבה מקורות ומצד 2 בגלל שיש הרבה מקורות הם בד"כ לא מדברים על אותו דבר. יש מקורות שמדברים בקולות שונים. צריך לעשות איזשהו סינתזה של כל המקורות האלה.

**1.תולדות הנשיאות**

ההנחה של המשנה ושל ספרות חז"ל בכלל היא שהנשיאות היא קדומה ומתחילה עוד לפני הילל.

1**. משנה, חגיגה, ב, ב,**

יוסי בן יועזר אומר: שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר: לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר: שלא לסמוך, ניתאי הארבלי אומר: לסמוך. יהודה בן טבאי אומר: שלא לסמוך, שמעון בן שטח אומר: לסמוך. שמעיה אומר: לסמוך, אבטליון אומר: שלא לסמוך. הלל ומנחם לא נחלקו. יצא מנחם נכנס שמאי. שמאי אומר: שלא לסמוך, הלל אומר: לסמוך. הראשונים היו נשיאים והשניים להם אבות בין דין.

לסמוך-מדובר על סמיכה על קורבנות. כשהיו מקריבים קורבן במקדש היו נותנים את הקורבן והבעלים היה סומך את הידיים על הקורבן וככה היה מקדיש אותו. השא' היא האם מותר לסמוך על הבהמה ביום טוב, כי סמיכה על בהמה זה כמו רכיבה. לסמוך זה להניח את הידיים על הקורבן וזו הייתה צורת ההקדשה או וידוי על חטא.

הפעולה הסמלית הזו של סמיכה, פעולה טקסית שהייתה נעשית במקדש- על הפעולה הזו הייתה מחלוקת גדולה מאוד במשך דורות של חכמים האם מותר לסמוך על הקורבן ביום טוב- האם רק נותנים אותו או מותר לעשות את הפעולה ביום טוב.

החכמים שנזכרים פה במשנה הם הזוגות, הם פעלו בתק' החשמונאית עוד לפני הילל הזקן. מנחם היה בן הזוג של הלל באיזשהו שלב, לא ידועים עליו הרבה דברים. יש לנו פה 5 זוגות שפעלו בין שנת 175 לפנה"ס ועד שנת 0, בתק' המתיוונים לפני מרד החשמונאים. המחלוקת היא טקס שנוגע למקדש, זו המחלוקת העתיקה ביותר שידועה שלנו. כל הראשונים בזוגות האלה כיהנו בתפקיד של נשיא, והשניים בזוגות כיהנו בתפקיד אב בי"ד. לפי המשנה הזו התפקיד של נשיא הוא תפקיד עתיק יומין שהתקיים עוד בתק' החשמונאית. התלמוד מספר על הילל שהתמנה לנשיאות:

2. תלמוד בבלי, שבת, טו עמוד א

הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה.

הילל הזקן (שנת 0), שמעון בן הילל, רבן גמליאל (הזקן), רבן שמעון בן גמליאל (בזמן החורבן, 70).

לפי הסיפור הזה שמופיע בתלמוד מדובר על הפרק ה-1 של הנשיאות. קודם כל יש פרק שעוד לא החזיקה בו השושלת הזו, יש פרק קדום מהתק' החשמונאית. הילל היה ראש השושלת ומשם זה מתחיל. לפי המשנה יוצא שהפרק ה-1 של הנשיאות הוא לפני 0. אח"כ בין 0 ל-70 יש 4 נשיאים שכיהנו בתפקיד הזה. לפי זה המשרה של נשיא התקיימה עוד לפני חורבן הבית. הילל נזכר גם מחוץ לספרות חז"ל, אצל יוספוס. רבן גמליאל נזכר בברית החדשה בסיפור של משפט ישו ואחיו יעקב ומשפט פטרוס. כלומר הנשיאים לאחר שנת 0 הן דמויות ידועות לא רק מספרות חז"ל אלא גם בברית החדשה וביוספוס. התמונה הזו שעולה מספרות חז"ל יש עליה סימן שאלה גדול, בגלל 2 סיבות שקשורות זו בזו:

1.כל החכמים האלה (הילל הזקן, שמעון, רבן גמליאל, רבן שמעון בן גמליאל) שמוזכרים גם בספרות חיצונית, בשום מקום בספרות החיצונית לא נאמר שהם היו נשיאים (פרט לספרות חז"ל). הם כולם מוזכרים בתור אנשים נכבדים אבל לא בתור נשיאים.

2.יתר על כן כל המשרה של נשיא לא נזכרת בשום מקום חיצוני מימי בית 2. לא אצל יוסף בן מתתיהו, לא בברית החדשה ובכלל במקורות הבית ה-2. אנו לא יודעים שבכלל הייתה קיימת משרה בשם נשיא בימי הבית ה-2.

אנו יודעים שהמנהיג של הקהילה היהודית בימי בית 2 היה הכהן הגדול.

יש פה סתירה בין התיאורים שבאים מספרות התלמוד לבין התיאורים מהספרות החיצונית. מה שניתן להסיק מכך:

1.צריך לשים ספק על השא' אם בכלל הייתה משרה של נשיא עד שנת 70 כמו שמעידה המשנה במקור 1. ואם הייתה משרה כזו, היא הייתה בעלת אופי אחר ממה שקרה אחרי החורבן, ז"א היא לא הייתה המשרה של המנהיג הלאומי. אם הייתה משרה של נשיא היא הייתה משרה מצומצמת יותר של אדם שעמד בראש הפרושים. מה שכן ניתן להגיד על האנשים האלה וזה יכול להתאים גם למקורות לחיצוניים וגם לספרות חז"ל, הוא שהם היומ ראשי הפרושים. אפשר לומר כמעט בוודאות שהאנשים האלה לא היו מנהיגים לאומיים. אז אם הייתה משרה כזו אז אולי היא הייתה משרה מצומצמת יותר של אדם שהוא ראש ביה"ד של הפרושים.

2.יש הסבורים בכלל שכל מה שיש לנו במשנה ובתלמוד הוא תיאור אנכרוניסטי. במשנה במקור 1 יש אזכור של 5 הזוגות בהקשר של מחלוקת הסמיכה. בסוף בא משפט שאומר מי שה-1 היה הנשיא וה-2 היה אב בי"ד, המשנה נערכה בשנת 200, הרבה אח"כ, אך מתארת תק' של 200-300 שנה אחריה. בשנת 200 יודעים שיש נשיא ואב בי"ד, ואז עורך המשנה מייחס לזוגות את התפקידים שהוא מכיר בזמנו. לפי זה זה יכול להיות אפילו תיאור אנכרוניסטי של התמונה. משתמש בשפה שהוא מכיר, מושג מזמנו ואז יכול להיות שבכלל הכנסת המושג נשיא הוא אנכרוניסטי. החוקרים חלוקים בכך. יש הסוברים שזה תיאור נאמן של מה שהיה בזמן הבית, יש הסוברים שזה אנכרוניזם, יש הסוברים במן עמדת אמצע שאולי הייתה משרה כזו אך היקפה היה מצומצם (ראש בי"ד של הפרושים) כי ברור שמי שהיה בראש הקהילה היהודית היה הכהן הגדול ולא מנהיג לאומי.

התמונה משתנה לאחר חורבן הבית, הכוהנים מאבדים את מעמדם והחכמים נכנסים למרכז הזירה. וכאן מופיע רבן גמליאל, שהוא המשך השושלת. רבן יוחנן בן זכאי מילא את התפקיד ישר אחרי החורבן לתק' קצרה, ואז מגיע רבן גמליאל הזקן מבינה שממלא את ראש החכמים (לא בטוח שזה הנשיא), יש לו כבר יותר קשרים, אנו יודעים שיש לו קשר לפחות עם השלטון הרומאי.

**3. משנה עדויות ז, ז**

ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות מהגמון (=שליט) בסוריה ושהה לבוא, ועברו את השנה על תנאי לכשירצה רבן גמליאל. וכשבא אמר: רוצה אני ונמצאת השנה מעוברת.

רבן גמליאל הלך לנציב הרומי בסוריה לקבל רשות. רבן בן גמליאל לא היה, ועיברו את השנה כשהוא לא היה, לצורך עיבור השנה היה צריך אישור והחכמים אמרו שכשהוא יחזור הוא יאשר להם בדיעבד, והוא אישר להם. הנק' החשובה-רבן גמליאל נסע לסוריה כדי לקבל אישור שהרומאים מכירים בו כנציג והשליט של היהודים (גדליהו אלון תומך בכך). יש לנו פה סיפור שהנשיא הולך לרומאים ואז הנציב מכיר בו כראש הקהילה היהודית והוא מקבל עכשיו מכתב מהרומאים. אין לנו אפשרות לאמת את זאת, ויש כאלה שאומרים שהרשות יותר מצומצמת ולא מדובר בנציב, אולי רשות לתרום כספים, אולי כל מה שהוא היה צריך זה רשות להעביר כסף. אם היינו יודעים את תוכן הרשות זה היה דבר עצום. אך בכל זאת יש פה קשר כלשהו, רבן גמליאל יוצר קשר עם הנציב הרומי, יש לרבן גמליאל מעמד חשוב כזה או אחר. אם היינו יכולים לאשר שיש פה הכרה של הרומאים במוסד הנשיאות או ברבן גמליאל כנשיא זה היה מעולה, אך אין שום הוכחה לכך. החוקיים הרומיים הם מתק' מאוחרת, אין לנו גם מסמך רומאי המאשר לנו את תוכן הרשות.

רבן גמליאל היה ראש החכמים, היה ראש ביה"ד ביבנה, הרבה פעמים קוראים לו נשיא בתלמוד, אך במקורות התנאים אין שימוש בתואר נשיא. מתי התואר הזה הופיע בפעם ה-1?

## 4. תלמוד בבלי מסכת הוריות דף יג עמוד ב

ת"ר: כשהנשיא נכנס, כל העם עומדים, ואין יושבים עד שאומר להם: שבו; כשאב ב"ד נכנס, עושים לו שורה אחת מכאן ושורה אחת מכאן עד שישב במקומו; כשחכם נכנס, אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו. …

א"ר יוחנן: בימי רבן שמעון בן גמליאל נישנית משנה זו.

לפי דברי ר' יוחנן רבן שמעון בן גמליאל היה נשיא. במשנה עצמה זה לא כתוב. החכם ה-1 שנקרא נשיא ללא כל ספק הוא רבי יהודה הנשיא. הוא מוזכר במשנה, בתוספתא, בתלמודים. אבותיו אף פעם לא נקראים נשיא באופן ישיר. ולכן רבים סבורים שהתואר נשיא בעצם משמש לראשונה אצל רבי יהודה הנשיא. האמת שזה לא ממש לראשונה. כדי לדעת מתי לראשונה הוזכר נשיא, יש להזכיר עוד דבר חשוב- מי הראשון אחרי התנ"ך שהשתמש בתואר נשיא? בר-כוכבא. בר כוכבא פעל בתק' בין רבן גמליאל לבין רבן שמעון בן גמליאל (רבן בן גמליאל מת לפני המרד, שמעון בן גמליאל נהיה נשיא לאחר המרד). בר-כוכבא או בשמו המלא שמעון בן קוסבא, איך אנו יודעים שהוא נקרא נשיא? יש לנו מכתבים שלו שהתגלו לפני 40-50 במדבר יהודה, וכתוב שמעון בן קוסבא נשיא ישראל.

מה פירוש נשיא? מי שנקרא נשיא בתורה הם ראשי השבטים. זה לא תואר המנהיג הלאומי, אלא ראש השבט. בחנוכת המשכן הנשיאים הביאו קורבן, הנשיאים הם ראשי השבטים. אך בספר יחזקאל התואר נשיא הוא תואר של המלך. אין ספק שבר-כוכבא כשקרא לעצמו נשיא ישראל הוא חשב על המלך (לא קרא לעצמו מלך כי באותה תק' לא היה לתואר מלך הרבה כבוד). אך אין ספק שהתואר הזה אצל בר-כוכבא היה לו נופך משיחי, הוא בעצם קרא לעצמו בר-כוכבא המשיח, הוא ראה בעצמו כגואל ישראל. בר כוכבא קרא לעצמו נשיא, זה כמו לומר אני המלך המשיח. מרד בר-כוכבא הסתיים בכישלון ובתבוסה לרומאים. הדבר היותר מרתק-איך התואר הזה עבר מבר-כוכבא לחכמים? כשרב"י קורא לעצמו נשיא הוא אומר שהוא כעת המנהיג ולא בר-כוכבא, החכמים הם כעת המנהיגים הלאומיים. גם לרב"י היו שאיפות משיחיות, הוא ראה את עצמו כעין משיח כמו בר-כוכבא. רב"י משתמש בתואר נשיא מתוך אותן שאיפות מנהיגותיות ומשיחיות. כמה המחשות לכוונות המשיחיות והמנהיגויות של רב"י: בימיו של רב"י מגלים ש:

**6. תלמוד ירושלמי, תענית, ד, סח ע"א**

אמר רבי לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד.

1.רבי לוי הוא 1 מתלמידיו של רב"י, והוא מספר שמצאו מגילת יוחסין בי-ם ומצאו שהילל הזקן הוא צאצא של דוד המלך. זה אומר שהשושלת הזו היא מבית דוד, ומצאו אותה בזמנו של רב"י הנשיא. האמירה ה-1 היא שרב"י הוא מבית דוד.

2.רב"י היה ממונה גם על קביעת לוח השנה, הקוד שרב"י ביקש ששליחיו ישלחו לו לאחר קידוש החודש -"דוד מלך ישראל חי וקיים". מי זה דוד מלך ישראל חי וקיים? יהודה הנשיא עצמו.

3.רב"י ישב בערב 9 באב עם תלמידיו והם למדו את מגילת איכה. רבי יהודה נפצע באצבע וירד לו דם. והתלמידים אומרים שיש לקרוא עליו את הפס': "רוח אפנו משיח השם נלכד בשחיתותם" הפירוש-רב"י רבנו שעכשיו נפצע, הוא נפצע באשמתנו בגלל חטאינו, ולכן יורד לו דם. כלומר רב"י הוא משיח השם.

5.רב"י ניסה לבטל את צום 9 באב, שהוא צום על חורבן הבית ומסמל את הגלות, אם מבטלים-הגאולה הגיעה. התלמוד אומר שהוא רצה לבטל רק את 9 באב שחל בשבת, וברגע שהוא מבוטל הגיעה הגאולה ומגיעים ימי ששון ושמחה. החכמים לא הסכימו לו.

לכן הבחירה של רבי יהודה השניא בשם נשיא היא לא טריוויאלית אלא אומרת שאנחנו מחדשים את המלוכה ואת ההנהגה. אבל זה ההפך מבר כוכבא: בר-כוכבא חשב שהוא מביא את הגאולה דרך מרידה ברומאים וניצחון, ורב"י חשב שהוא מביא את הגאולה דרך שלום. לרב"י היו קשרים מאוד טובים עם הרומאים. היחסים בזמנו היו טובים כמו שלא היו מאז שהרומאים הגיעו לארץ. היהודים הפסיקו למרוד ברומאים לאחר מרד בר-כוכבא, והרומאים התייחסו מאוד יפה ליהודים. בין השאר נתנו מעמד מיוחד לרב"י, הוא קיבל מהרומאים קרקעות והפך ליהודי העשיר בארץ, ובעצם פה אין ספק (בניגוד לרבן גמליאל) שהוא קיבל מעמד גדול מהרומאים.

## 5. גיטין נט ע"א

מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

חוכמה בתורה ובגדולה-מעמד רם. רב"י הנשיא חולל את השינוי הדרמטי. לדעת שפירא ימי השיא של הנשיאות היו בערך בשנת 200 עד שנת 400, לפני כן היו עדיין ראשי חכמים. בנין של רב"י הנשיא: רבן גמליאל, יהודה נשיאה (יהודה הנשיא ה-2), שמעון, שוב יהודה נשיאה (ה-3). השמות בשושלת הזו הם יהודה, שמעון, גמליאל, הילל-וזה מגיע עד שנת 429 לספירה.

סיכום ביניים: השלב ה-1 של הנשיאות הוא שלב עד שנת 70- שימוש בתואר השניא הוא אנכרוניסטי, אין לנו נשיאות. לאחר שנת 70 אנשים מהשושלת הופכים להיות ראשי חכמים, ראש ביה"ד ביבנה הוא רבן גמליאל, בנו רבן שמעון בן גמליאל ראש ביה"ד באושה (בגליל)- לאחר מרד בר כוכבא. אין מקורות חיצוניים שמעידים על הסמכות של רבן שמעון בן גמליאל, בספרות חז"ל ברור שהוא היה ראש החכמים אבל יש סימן שאלה גדול אם הוא נשיא. בתוך הקהילה היהודית הייתה להם הכרה מלאה אך לא ברור אם הייתה הכרה רומאית בהם. לרבן גמליאל הזקן יש קשרים עם קהילות יהודיות בעולם, עושה מסעות לרומא, יש לו קשר עם הנציב הרומי בסוריה. רב"י הנשיא הוא כנראה ה-1 שנושא בתואר הנשיא- זכה להכרה רומאית והיה בעל סמכויות רבות. ימי השיא של הנשיאות הם משנת 200 פחות או יותר עד שנת 400 לספירה.

**2.התפקידים והסמכויות**

הנשיא נחשב לראש העם:

**8. משנה תענית, ב, א**

סדר תעניות כיצד? מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה, ובראש נשיא ובראש אב בית דין. וכל אחד ואחד נותן אפר מקלה בראשו. הזקן שבהן אומר לפניהם דברי כיבושין.

במצב שלא יורדים גשמים מכריזים על תענית ציבור. מוציאים את ארון הקודש (תיבה) לעיר ועורכים טקס. תענית ציבור זה טקס ציבורי, בראש עומד הנשיא.

**9. בבלי, מועד קטן, כב ע"ב**

תנו רבנן: חכם שמת - בית מדרשו בטל. אב בית דין שמת – כל בתי מדרשות שבעירו בטילין. ונכנסין לבית הכנסת ומשנין את מקומן. היושבין בצפון יושבין בדרום, היושבים בדרום יושבים בצפון. נשיא שמת- בתי מדרשות כולן בטילין. ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה ויוצאין. ר' יהושע בן קרחה אומר לא שילכו ויטיילו בשוק אלא יושבין ודומין.

כשהנשיא מת יש טקס לאומי. מבחינת ההיררכיה הקהילתית הנשיא הוא באמת מנהיג העם.

לנשיא היו קשרים עם השלטון הרומי, הוא היה הנציג כלפי חוץ של היהודים:

**7. בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשת וישלח פרשה עה**

רבינו אמר לר' אפס כתוב חד איגרא מן שמי למרן מלכא אנטונינוס (כתוב איגרת אחת משמי לאדוננו המלך אנטונינוס), קם וכתב מן יהודה נשיאה למרן מלכא אנטונינוס (כתב מיהודה הנשיא לאדוננו המלך אנטונינוס), נסתה (נטלה) וקראה וכתב למרן מלכא מן יהודה עבדך (לאדוננו המלך מיהודה עבדך), אמר לו: רבי, מה את מבזה בכבודך, אמר ליה מה אנא טב מן סבי (האם טוב אני מסבי) לא כך אמר כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב.

רב"י הנשיא כתב מכתב למלך אנטיוכוס קיסר, מיהודה עבדך. אמר כשהוא פונה למעצמה אנו לא בדיוק שווים, והוא אמר שצריך לכתוב מיהודה עבדך לאנטנינוס קיסר. גם יעקב אמר לעשו "עבדך יעקב". ראו בעשו את אבי אדום, ואדום הופכת להיות בחז"ל רומא. רב"י אומר שבגלל שיעקב עשה זאת, גם הוא יכול לעשות זאת. המקור הזה משקף מערכת יחסים טובה בין הרומאים ליהודים.

סמכויות נוספות של הנשיא: מהמערכת הפנימית הנשיא היה הבורר העליון לסכסוכים פנימיים בתוך הישוב היהודי.

**10. ירושלמי יומא, א, ב, לט ע"א**

הבולי (אנשי מועצת העיר) והאסטרטגי (פקידים) היה להם דין. בא מעשה לפני רבי ואמר: האין הבולי בכלל האסטרטגים? ולאיזה דבר אמר זאת? אלא אמר: יתנו אלה חצי ואלה יתנו חצי.

זה מתאר סכסוך שהיה או בציפורי או בטבריה, סכסוך בין 2 גורמים שמכונים בשמות יווניים-הבולי (ראש מועצת העיר, הנבחרים) והאסטרטגוי (קצינים או פקידים, במקרה שלנו פקידים), הם 2 בעלי תפקידים בערים ציפורי או טבריה. ציפורי וטבריה היו ערים יהודיות שנוהלו במתכונת של פוליס יוונית. הן היו ערים יהודיות (רב"י הנשיא גר בציפורי). הסכסוך הוא האם הבולי הם בכלל האסטרטגוי, כלומר האם הבולי צריכים לשלם מיסים כמו האסטרטגוי, כנראה שהנבחרים רצו לשלם פחות מס. הם פנו לרב"י שפסק שהבולי והאסטרטגוי צריכים לשלם מס בצורה שוויונית, להתחלק במס.

הדבר הזה מרמז שהנשיא היה אחראי על גביית מיסים, אין על זה הרבה מקורות אך כנראה כך היה. עוד נק' שמתארת את מנהיגות רב"י הנשיא, והנשיא בכלל:

**11. ירושלמי, שבת, יב ג, יג ע"ג = הוריות ג ג, מח ע"ג**

שתי משפחות היו בציפורי, בולווטיא (אנשי המועצה) ופגניא (אנשי הכפר). היו נכנסים בשלומו של הנשיא כל יום והיו אנשי המועצה נכנסים ראשונים ויוצאים ראשונים. הלכו אנשי הכפר וזכו בתורה. באו ובקשו להיכנס תחילה. שאלו את רבי שמעון בן לקיש. שאל את רבי יוחנן נכנס רבי יוחנן לבית המדרש של רבי בנייה ודרש: אפילו ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

מנהג מעניין-סלוטציה בלטינית=ברכה. היה מקובל שכל בוקר כשמתייצבים לפני שליטים רומיים (שליטיים מקומיים או קיסר) היו עושים טקס כזה שאומרים לו בוקר טוב ומקבלים את סמכותו-מבטא נאמנות לשליט. היה סדר כניסה. היו עושים טקס כזה גם לפני הנשיא. פגניה=חקלאים. ברור שראשי המועצה מכובדים יותר מהחקלאים. החקלאים התחתנו עם תלמידי חכמים או למדו בעצמם תורה, ולכן משפחות החקלאים נהיו תלמידי חכמים. הם ביקשו להיכנס תחילה- היה ויכוח מי יבקר ראשון אצל הנשיא, כי הם כבר לא רק חקלאים אלא גם אנשי תורה. מה ההבדל בין כהן גדול לממזר? ממזר זה היחוס הכי נחות וכהן גדול זה הייחוס הכי נעלה. החכמים (רבי יוחנן) אמרו שכמובן תלמידי חכמים ייכנסו ראשונים. האם באמת הם נכנסו ראשונים- לא ידוע. המשנה מונה קודם את הסדר הרגיל (כהן קודם ללוי, לוי קודם לישראל-סדר של חברה שמבוססתעל ייחוס), אבל אם יש לך ממזר תלמיד חכם, הוא קודם לכהן גדול עם הארץ. מה שיכול להפוך את הסדר הזה הוא ידיעה בתורה. הסדר החברתי הוא הסדר הראשוני, הטבעי, אך אם יש חכם ואדם לומד תורה והוא לומד בזכות עצמו, אפילו אם הוא ממזר, הוא הופך להיות קודם. כלומר המעמד האישי קובע ולא העוצמה. ברגע שהכפריים הפכו להיות למידי חכמים הם משדרגים את מעמדם ולכן הם נכנסים ראשונים.

זה הובא מ-2 טעמים:

1) המנהג של הסלטוציה הוא מנהג רומאי שנהג גם אצל הנשיא.

2) יש עניין של מעמדות והיררכיה- ניתן לראות כי יש מאבקי כוח בין קבוצות שונות בחברה היהודית- אריסטוקרטיה, חקלאים וכו'.

לסיכום: דיברנו על תולדות הנשיאות והתפקידים העיקריים בתחום המנהיגותי. יש תפקידים נוספים בתחום ההלכתי ושיפוטי שנדבר בהמשך. הנשיאות הפסיקה להתקיים בשנת 429 לספירה- מס' 18 בחוק הרומאי.

**3.הסמכויות ההלכתיות והמשפטיות שהיו לנשיא:**

**א.הנשיא החזיק בסמכות אישית בנוגע לקביעת הלוח**-ביבנה קביעת הלוח היה עניין של ביה"ד המרכזי. למעשה היסודות שלו כבר כשדיברנו על יבנה, ודיברנו על סמכות ביה"ד וסמכות ראש ביה"ד, האם אפשר להפריד בין הנשיא לבין ביה"ד הגדול, כי לכאורה הנשיא עומד בראש ביה"ד, עד כמה מדברים על סמכות קולקטיבית של ביה"ד ועד כמה מדברים על סמכות אישית של הנשיא. יש חיכוך ומתחים בין הנשיא ובין ביה"ד, אך בוודאי בימי רב"י יש מעמד חזק יותר לנשיא. כבר בתק' יבנה כשדיברנו על כך שלביה"ד יש סמכות לקבוע, יש מתח בין סמכות ביה"ד לסמכות של העומד בראשו. למשל רבן גמליאל שהלך ועיברו את וביקשו ממנו שיאשר בדיעבד. מימי רב"י הנשיא הוא זה ששולח את השליחים כשצריך לקדש את הלוח ולעבר את השנה-הוא אחראי על קביעת לוח השנה-קידוש החודש ועיבור השנה, כלומר יש לו מעמד אישי, הוא אחראי על כך באופן אישי. הנשיא הוא זה שאחראי על קביעת לוח השנה, קידוש החודש ועיבור השנה. מוסד הנשיאות מקבל מעמד עצמאי שמנותק מבית הדין, הם כאילו מתפצלים. עד אז- ביבנה זה ביה"ד שבראשו עומד מישהו. כאן זה מתחיל להתפצל והנשיא הוא זה שעומד כמוסד בפני עצמו.

**ב.סמכות על הכרזת חרם ותעניות**-הכרזת תעניות ציבור- כשהייתה שנת בצורת- היו מכריזים על תעניות הציבור. מי שהכריז על כך הוא הנשיא. היו מס' מקרים בתלמוד שבהם אנשים רגילים רצו להכריז, אך רק כשהנשיא הכריז היה תוקף. הייתה לו גם סמכות לקבוע הטלת חרם על אנשים-הנשיא הוא זה שהיה מוסמך להטיל חרם ונידוי, כחלק מסנקציה. אח"כ אנו רואים חקיקה רומית שמכירה בחלק מהסמכויות הללו של הנשיא (חוקים רומיים מהמאה ה-4).

**ג.סמכות החקיקה**-מה שרואים ביבנה כסמכות קולקטיבית של ביה"ד, הופכת להיות בהמשך סמכות אישית של הנשיא, הנשיא הוא זה שמחוקק ומתקן תקנות ובעצם מרכז בידיו את סמכות החקיקה. 1 הביטויים המובהקים לכך הוא בימי רב"י.

**15. משנה שביעית, ו, א**

מאימתי מותר אדם ליקח ירק במוצאי שביעית? משיעשה כיוצא בו. עשה הבכיר הותר האפיל. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד.

תוספתא שביעית, ד, יז: רבי ובית דינו התירו ליקח ירק למוצאי שביעית מיד.

בשנת השמיטה אסור לעשות מסחר בפירות כי הכל הפקר, וממילא אסור לקנות ירקות בשביעית כי הם הפקר. יצאה שנת ה-7, הגיע ראש השנה של השנה ה-8-ממתי מותר לקנות ירק? מותר לקנות כשרואים שישנם ירקות שהבשילו, אם לא, סימן שהם ירקות מהשביעית. החשש-יש אנשים ששמרו ירקות משנת השמיטה וימכרו זאת מיד לאחר ראש השנה. לרב"י הייתה מדיניות הקלה בהלכה בכלל ובמיוחד במצוות התלויות בארץ. הוא התקין תקנה והתיר מיד לקנות ירק במוצאי ה-7, לא צריך לבדוק אם הבשילו. מדיניות ההקלה שלו בולט במקור 16:

**16. ירושלמי דמאי, ב, א, כב ע"ג**

רבי התיר בית שאן, רבי התיר קיסרין, רבי התיר בית גוברין, רבי התיר כפר צמח. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית והיו הכל מליזין עליו. אמר להם: בואו נתדיין, כתוב 'וכתת נחש הנחושת' (מל"ב, יח, ד) וכי לא עמד צדיק ממשה ועד חזקיהו להעבירו? אלא אותה עטרה הניח לו הקב"ה להתעטר בה ואנו העטרה הזאת הניח לנו הקב"ה להתעטר בה.

הערים שמוזכרות (בית שאן, קיסריה, בית גוברין, כפר צמח)-ערים מעורבות שרובן נוכריות. רב"י קבע שלא חלות שם מצוות התלויות בארץ. יש דין מעניין לגבי מצוות התלויות בארץ-הן חלות לא בכל א"י אלא רק בגבולות שבהם התיישבו יהודים בימי הבית ה-2. לפי ההלכה מצוות התלויות בארץ הן מהקדושה ה-2, שבאה מימי ההתיישבות בימי שיבת ציון. הקדושה ה-1 היא מימי יהושע בן נון והיא בטלה עם חורבן הבית, זו קדושה מכוח כיבוש, קדושה 2-היא מימי עזרא ונחמיה ושיבת ציון ואומרים שהיא תחול לתמיד, זו קדושה מכוח התיישבות. ניתן לומר שהקדושה ה-1 שהייתה מכוח כיבוש בוטלה בגלל שכעת הייתה קדושה מכוח התיישבות. קדושת הארץ לעניין מצוות התלויות בארץ היא דבר שתלוי בפעולה מצד עמ"י. הקדושה ה-2 התחילה בתחילת בית 2 עם ההתיישבות והתקדשה לנצח אך מה שמאפיין אותה הוא שהיא חלה רק במקומות שיהודים התיישבו בהם, היא לא חלה בכל הארץ. רב"י הנשיא קבע שבערים הנוכריות לא ישבו יהודים ולכן לא חלו שם מצוות התלויות בארץ, ולכן לא חלה עליהם קדושת שביעית וגם לא מעשרות ותרומות. הקביעה הזו היא הקלה גדולה מבחינה הלכתית, כי זה אומר שכל הפירות והירקות שנמצאים בערים האלה ניתן לקנותם ע"י יהודים שהולכים לערים האלה. עיר בתק' ההיא זה לא רק האזור הבנוי של העיר אלא גם המרחב החקלאי מסביב לעיר, וכל המרחב הוא בגדר הפטור הזה. היהודים יכולים לקנות שם פירות וירקות בשנת ה-7 מבלי שיש עליהם מגבלות, רב"י בעצם פטר את כל הערים המעורבות ואמר שלא חלה עליהם קדושת הארץ ולכן לא חלות שם מצוות התלויות בארץ, ולכן לא חל שם דין שמיטה וגם לא תרומות ומעשרות.

"והיו הכל מליזין עליו"-התחילו לתקוף את רב"י על ההקלות. הוא קבע דיון בביה"ד שלו ע"מ להתדיין לגבי ההיתרים שלו. לא כתוב מה שהם טענו, אלא מה שהוא טען. "וכתת נחש הנחושת"- משה רבנו עשה נחש מנחושת וכולם הסתכלו על הנחש והתרפאו. מסופר בספר מלכים על המלך חזקיהו שכיתת את הנחש הזה. הוא כיתת אותו כדי שלא יעבדו עבודה זרה, אנשים חשבו שיש בו כוח לרפא. רב"י אומר שמה שאמרו לחזקיהו הוא שנחש הנחושת עבר מדור לדור, איך אתה קם והורס אותו, היו לפניך מלכים צדיקים. לכל דור יש זכות לעשות עטרה משלו, את הזכות לעשות חידוש משלו. הטענה נגד רב"י הייתה ככה"נ למה הוא מחדש פתאום. שמרו מצוות בערים האלה מימי בית 2, שמרו שמיטה וכו', אף אחד לא חשב שהערים האלה הפטורות. ואז רב"י אמר להם שהוא מחדש, לכל דור יש סמכות לחדש, כמו שחזקיהו המלך הרס את נחש הנחושת כי חשב שזו עבודה זרה, כך גם רב"י יכול לחדש.

**ד.סמכות המינוי (דיינים ובעלי תפקידים)-** מעמד הנשיא נלמד גם מידיעות ארכיאולוגיות וידיעות מחקיקה רומית. בית הקברות בבית שערים, שם נקבר רב"י הנשיא, הפך לבית הקברות החשוב ביותר מה שמעיד על מעמד הנשיא.

יש לנו כתובות על המעמד של הנשיא, 1 הכתובות המעניינות-כתובת שנמצאת במקדוניה שבאזור הבלקן. אנו יודעים ששם נמצא בית כנסת ויש שם כתובת בבית כנסת משנת 280 לספירה (בערך בין יהודה נשיאה ה-2 ליהודה הנשיאה ה-3) בכתובת הזו מסופר על התורם לבית הכנסת, יש איזשהו הסכם לגבי השימוש בבית הכנסת, ושם כתוב שמי שיפר את ההסכם ישלם קנס גבוה מאוד לנשיא. זה אומר שלנשיא יש מעמד גבוה, נחשב למנהיג הקהילה היהודית וסמכותו היא על כל האימפריה, ויהודים שנמצאים ביוון מתחייבים לשלם קנסות לנשיא.

במאמרו של לוין יש סקירה על עוד כתובות.

מה שמעניין-בחוקים הרומיים בעיקר מהמאה ה-4 יש לנו כמה וכמה איזכורים של הנשיא, הרומאים מכירים בנשיא ונותנים לו מעמד רשמי, וזה מעיד הרבה על הכוח שלו. משנת 300 הנשיאים לא נזכרים בספרות חז"ל, הם לא חלק מעולם החכמים. יהודה הנשיא ה-3 פעל עד שנת 300. דווקא במאה ה-4 יש לנו הרבה חוקים רומיים. יש 2 קבצים של חוקים רומיים: 1) קודקס תאוזוסיוס-נאסף בשנת 438 לספירה.

2) קודקס יוסטיניאנוס-500 ומשהו לספירה.

שיטת הרומאים-לאסוף את כל החוקים, שמרו ליד כל חוק את התאריך ואת שמות הקיסרים שהוציאו אותו. מעיון בקבצים אנו רואים חוקים שיועדו למיעוטים באימפריה, וליהודים בפרט. זה חוקים שמעניקים לנשיא כל מיני סמכויות:

א.סמכות בהטלת נידוי-החוק הרומי הכיר בסמכות הנשיא לנדותץ

ב.סמכות לפטור של הנשיא מליטורגיה (עבודה שהרומאים הטילו על נתיניהם), לא רק הנשיא עצמו אלא כל מי שהוא הגדיר כאיש דת היה פטור גם מליטורגיה. ג.כשהנשיא מינה אדם לחכם/דיין/דרשן או כל תפקיד דתי-זה לא רק היה שלאיש הזה יש מעמד פנימי בקהילה היהודית, אלא היה לזה גם יתרון כלכלי-האיש הזה היה פטור ממיסים או מחלק מהמיסים לרומאים.

ד.החוק הכיר בזה שהנשיא יכול למנות פקידים קהילתיים.

ה.החוק אישר לנשיא לגבות מיסים-היה מס מיוחד, מס כלילא, מס הכתר-מס שהנשיא גבה לעצמו באישור של הרומאים.

ו.סמכות לעסוק בשיפוט ובוררות.

למעשה הרומאים הכירו במעמד השלטוני של הנשיא.

כל החוקים האלה הם חוקים שנמצאים מהמאה ה-4. מתעוררת כאן שא' מאוד לא פשוטה מבחינה היסטורית-האם החוקים האלה שאנו שומעים עליהם במאה ה-4 היו נכונים גם במאה ה-3, בימי רב"י?

בעצם יש לנו 3 תק': המאה ה-1 וה-2, המאה ה-3, המאה ה-4. במאה ה-3 אנו יודעים על הנשיאות הכי הרבה מספרות חז"ל, ובמאה ה-4 אנו יודעים עליה הכי הרבה מהחקיקה הרומית. השא' היא האם ניתן לעשות גזירה שווה. מה שכנראה נכון-במאה ה-4 הנשיאים כבר לא היו שייכים לעולם החכמים, לא נזכרים בתלמוד. יש מכתבים של אבות כנסייה שמתארים שהמשיכו לעסוק בענייני הלכה. יש פה הרבה סימני שאלה מה לוקחים ממה. אם לעשות בכל זאת תמונה אחידה-החוק הרומי הכיר בסמכויות רבות של הנשיא, שהעניקו לו כוח עצום. בהקשר הזה, נזכיר חוק שנוגע ישירות למינויים שדיברנו עליו קודם.

לנשיא הייתה סמכות למנות דיינים ובעלי תפקידים, ומה שמעניין אותנו במיוחד-סמכות למנות דיינים. בחוק הרומי משנת 293:

# 9. [רסקריפטום משנת 293] דיוקלטיאנוס ליהודה

הסכמה של שני אנשים פרטיים אינה הופכת לשופט את מי שאינו ממונה על שיפוט כלשהו, אף אין להחלטתו תוקף של מעשה בית דין.

זו צו של הקיסר יוקליטיונוס שהיה קיסר רומאי, ליהודה. אם הקיסר כותב ליהודי בשם יהודה בוודאי זה איש חשוב. בשנת 293 לספירה אנו יודעים על נשיא בשם יהודה הנשיא ה-3. בצו כתוב שהסכמה של אנשים פרטים אינה הופכת לשופט את מי שאינו ממונה על שיפוט כלשהו ואין להחלטתו תוקף של מעשה בית דין. כלומר כדי שלאדם תהיה סמכות שיפוט מבחינת המשפט הרומי (סמכות בי"ד וניתן לבצע את פה"ד ע"י הוצאה לפועל רומית) צריך 2 תנאים מצטברים:

1.הסכמה של 2 הצדדים.

2.סמכות שיפוט-מי מעניק אותה? הנשיא, ולכן המכתב הזה נשלח לנשיא.

לנשיא יש סמכות להעניק סמכות שיפוט, הוא ממנה דיינים ולכן הקיסר אומר לו שרק מי אתה ממנה לדיינים הוא שופט.

אם הקיסר שולח מכתב כזה, סביר להניח שיש מישהו שמערער על סמכות השיפוט שלו ומציב סמכות שיפוט אלטרנטיבית. מי זה יכול להיות? ביה"ד של החכמים. כלומר יש לנו במאה ה-3 תחרות בין הנשיא לבין החכמים לגבי מי ממנה דיינים. מה שברור לנו-בתק' הזו נוצר מתח בין 2 מוקדי כוח-בין הנשיא לבין החכמים. החכמים אמרו שהם יקבעו מי יהיה שופט, והנשיא אומר שהוא יקבע מי יהיה שופט כי הוא הסמכות הפוליטית, יש לו גיבוי של המשטר הרומי.

11.תלמוד ירושלמי, סנהדרין פרק א ה"ב; יט ע"א

אמר רבי בא בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו כגון רבן יוחנן בן זכיי מינה את רבי ליעזר ואת רבי יהושע ורבי יהושע את רבי עקיבה ורבי עקיבא את רבי מאיר ואת רבי שמעון. אמר ישב רבי מאיר תחילה נתכרכמו פני רבי שמעון אמר לו רבי עקיבה דייך שאני ובוראך מכירין כוחך. חזרו וחלקו כבוד לבית הזה אמרו בית דין שמינה שלא לדעת הנשיא אין מינויו מינוי ונשיא שמינה שלא לדעת בית דין מינויו מינוי. חזרו והתקינו שלא יהו בית דין ממנין אלא מדעת הנשיא ושלא יהא הנשיא ממנה אלא מדעת בית דין.

טקסט שמתאר ויכוח. בא=אבא, רבי אבא. יש פה מסורת שמתארת את סמכות המינוי של דיינים בתק' הזו והיא מתארת 3 שלבים:

1. 70-150-כל חכם היה ממנה את תלמידו ואומר האם הוא ראוי להיות חכם/דיין.

2."חזרו וחלקו כבוד לבית הזה"-בית הנשיא. סמכות המינוי של הנשיא-נשיא שמינה גם שלא לדעת בי"ד-מינויו מינוי.

3.בערך שנת 250-בי"ד ונשיא ביחד.

לפי המסורת הזו של רבי אבא הזה סמכות המינוי עברה בעצם תהליך דיאלקטי (מכאן לכאן). יש פה קודם כל מאבק בין 2 רשויות: בי"ד (חכמים) ונשיא. בשלב ה-1 מדובר על חכמים, בשלב ה-2 מדובר על נשיאים, ובשלב ה-3 יש שת"פ בין ביה"ד לנשיא. יש מתח מי יכול למנות חכמים/דיינים-האם החכמים, האם הנשיא והאם ביחד.

מצד 1 יש פה מעבר ממשהו לא סמכותי-כל 1 ממנה את תלמידו, זה לא מוסד, מינוי פרטי ומעבר למינוי מוסדי-בשלב ה-2 אומרים שבי"ד לא יכול למנות לבד אלא הנשיא, אך בשלב ה-1 לא דיברנו על בי"ד. יש פה כאילו 2 מעברים-מעבר 1 ממינוי פרטי למינוי מוסדי, מעבר 2 ממינוי בידי חכמים למינוי בידי הנשיא. כנראה החכמים באופן פרטי הסמיכו חכמים, דרשנים ולא דיינים כי להיות דיין זה תפקיד מוסדי.

הסיפור הזה נותן רקע למה צריך צו של הקיסר, כי אנו רואים פה שהייתה תחרות בין החכמים לנשיא לגבי מי ממנה דיינים, והם מינו בלי לשים לב אליו. הנשיא אמר לא. לפי המשפט הרומי מי שיש לו את הסמכות הוא הנשיא. לפי רבי אבא יש סמכות לשניהם-מגיעים לשת"פ. שפירא חושב שזה סיפור שבו החכמים באים ואומרים לנשיא שיעבדו בשת"פ דווקא כי היה לו גיבוי מהשלטון הרומי, רוצים להביא אותו להסכים איתם לפעול בשת"פ. יש מאבק חם לגבי מינוי דיינים-הנשיא רואה את עצמו עומד בראש מערכת השיפוט ויש לו גיבוי מהשלטון הרומי, והחכמים רואים את עצמם כראשי מערכת השיפוט כי הם יודע התורה, ההלכות והמשפט והנשיא יש לו רק תפקיד פוליטי.

יש פה שושלת של חכמים (רבי יוחנן בן-זכאי, רבי אליעזר, רבי עקיבא, ר' יהושע, ר' מאיר, ר' שמעון-לא בטוח שזה הסדר). זה היה בשלב ה-1 שבו כל 1 ממנה את תלמידו. זה היה בשנת 70 עד 150. התק' ה-2, התק' שבה הנשיאים מינו-הייתה בתק' רב"י הנשיא כי הוא ריכז בידיו את כל הכוח. התק' ה-3 של שתה"פ-שנת 250 והלאה. רבי אבא שמוסר את ההודעה הזו הוא עצמו חי בערך ב-250-270 ולכן השלב ה-3 חייב להיות בימיו. הוא אומר לנו שאחרי רב"י הנשיא נוצרה הסכמה בין הנשיא לחכמים שהם ימנו יחד דיינים. יש ספק האם רבי אבא מתאר הסכמה שהייתה בפועל או רצון של החכמים לפעול ביחד עם הנשיא. אח"כ הנשיא לא הסכים לעבוד ביחד ולראייה הוא ביקש מכתב מהנציב הרומי שיכתיב כי הוא זה שממנה בלבד. בשנת 293 הנשיא מקבל מכתב מהקיסר בו הוא אומר לו שהנשיא לבד בסמכות הזו. החכמים רוצים שהנשיא ישתף אותם במינויים, כי הם יודעים שלנשיא יש את הכוח מהרומאים. סמכות המינויים היא סמכות שהייתה נתונה מבחינת המשפט הרומי בידי הנשיא, ובפועל בוצעה בעיקר ע"י הנשיא. החכמים מאתגרים אותו, מתווכחים על זה ודורשים להיות גם כן מוסמכים למנות דיינים. למנות דיינים זו סמכות מנהלית וזה מבטא שהוא עומד בראש מע' המשפט. הוא גם שופט וגם ממנה דיינים, דבר המציב אותו בראש מע' המשפט. לדעת שפירא המסורת הזו של ר' אבא באה לספר על המאבק מבחינת החכמים. לפי רבי החכמים מינו, ולאחר מכן הסכימו לפעול יחד.

ביטוי נוסף למתח הזה:

**מעמד הנשיא**

**17. ירושלמי, סנהדרין, ב, א, יט ע"ד = הוריות ג, ב, מז ע"א**

ריש לקיש אמר: נשיא שחטא מלקין אוו בבית דין של שלשה… שמע רבי יהודה נשיאה וכעס. שלח את (החיילים) הגותיים לתפוס את ריש לקיש. הוא נטרד וברח למגדל ויש אומרים לכפר חיטים. למחר נכנס רבי יוחנן לבית הוועד ונכנס רבי יהודה נשיאה אמר לו הנשיא: למה אדוני לא אומר לנו דבר תורה. החל מטפח בידו אחת. אמר לו הנשיא וכי מטפחים ביד אחת? אמר לו לא, אבל בלי ריש לקיש אין כלום. אמר לו היכן הוא מתחבא? אמר לו במגדל. אמר לו מחר אני ואתה נצא להקביל את פניו. וכו'.

ריש לקיש דרש הלכה מה קורה לנשיא שחטא? מלקים אותו בבי"ד של 3. זו לא הלכת סתמית והיא מרמזת לביקורת על הנשיא-ביקורת שיפוטית של החכמים על מעשי הנשיא. מנקודה פנימית של ההלכה- נשיא אפשר לדון אותו בבי"ד. שמע רב"י נשיאה (רב"י ה-2) זאת וכעס על כך שהם לוקחים סמכויות שיפוט. הוא שלח חיילים גרמנים (גותים) לתפוס את ריש לקיש. רבי יהודה נשיאה ה-2 מחזיק מיליציה של שכירי חרב, חיילים גותים מגרמניה, והם המשטרה הפרטית של הנשיא בחסות הרומאים. ריש לקיש ברח למגדל/כפר חיתים. למחרת נכנס רבי יוחנן לבית הועד, רבי יהודה הנשיאה אומר לרבי יוחנן למה אתה לא מתחיל ללמד ולומר דבר תורה? רבי יוחנן עונה כי חסרה לו יד שנייה כי הוא עובד עם ריש לקיש. במילים אחרות אומר לו רבי יוחנן ליהודה הנשיאה לשחרר את ריש לקיש ע"מ שיוכל לחזור לשיגרה. הוא מסכים ומשחרר את ריש לקיש.

זה המחשה די ברורה למתח שיש בין החכמים לבין הנשיא. החכמים רוצים סמכות לא רק למנות דיינים אלא גם לבקר את הנשיא, לנשיא יש כוח מולם בהפעלת המיליציה שלו.

לסיכום, הנשיאות מתחילה ב-0 ושיא כוחה הוא בשנת 180 עד 429. 250 שנה של שלטון מאוד חזק. ב-429:

**18. חוק של תיאודוסיוס השני (30 במאי 429)**

שני האוגוסטים הנ"ל ליוהאנס, קומס ההענקות המקודשות.

ראשי היהודים המתמנים בסנהדראות של כל אחת משתי הפרוביניקיות של פלשתינה או נמצאים בפרובינקיות אחרות יחוייבו לשלם את כל אשר קיבלו כמס לאחר שחדלו הנשיאים. בעתיד ייתבע תשלום מכל בתי הכנסת באחריותם של היהודים ובהשגחת הפלטינים (פקידים) בדרך שנהגו בעבר הנשיאים לדרוש תשלום שנקרא דמי כלילא. ברר בחקירה נכונה מה גובה התשלום וכל אשר היה נהוג להעלות לנשיאים מאזור המערב יובא להענקות שלנו.

זה מסמך שמלמד על ביטול הנשיאות. לא מודיע בפירוש, מלמד בדיעבד. ב-429 מודיעים הקיסרים לפקיד שממונה על המענקים המקודשים (כל כספי הדתות, מיסים)-שיאסוף לקופת המדינה את כל המיסים שהיהודים היו משלמים בעבר לנשיא. למדים מכך 2 דברים:

א.הנשיאים גבו מס (דמי כלילה) באופן שגרתי לטובתם גם בא"י וגם בבתי הכנסת בגולה. הנשיא היהודי היה ראש הקהילה היהודית ברחבי האימפריה. היה לו גיבוי מלא כולל הסמכות לגבות מיסים.

ב.באיזשהו שלב הרומאים מבטלים את הנשיאות, לאחר שחדלו הנשיאים, ומבקשים מהפקיד לאסוף את כל הכספים ולהעבירם לקופת המדינה.

ראשי היהודים בפלשתינה צריכים לשלם את כל הכסף שהם קיבלו לטובת הנשיאים לקופה של המדינה. לא רק זה, אלא במקום מקום בעולם שבו יהודים שילמו מס בבתי הכנסת שהיה מיועד לנשיא, הפקיד צריך לאסוף את הכסף הזה ולהביאו לקופת המדינה. למדים מכך שהנשיאים גבו מס גם בא"י וגם בבתי כנסת בגולה. נאמר לפקיד שהוא צריך לאסוף את הכסף הזה, הנשיאות בטלה והרומאים משתלטים על הכסף הזה. העדות על ביטול הנשיאות היא ב-429, אולי בוטלה קודם, אך לא הרבה קודם.

למה בוטלה הנשיאות ומי ביטל אותה? נקודת המוצא הראשונה שהנשיאים לא התפטרו. גם לא נראה שהיהודים התמרדו נגדם. ולכן לא נניח שזו התפרקות פנימית של היישוב למרות שהיישוב התדלדל. לכן צריך להניח שמי שביטל את הנשיאות היו הרומאים כי לא היה להם יותר אינטרס בנשיאות. ב-429 זה כבר ביזנטים, רומה הנוצרית. הביזנטים (רומא הנוצרית) לא אוהבים את הנשיאים, לא רוצים שליהודים תהיה אוטונומיה וריבונות, מבחינתם היהודים צריכים להיות מושפלים. בנוסף, כנראה שזה גם כבר לא משרת אותם מבחינת מיסים- ברגע שהאימפריה משתכללת הם כבר לא צריכים את התיווך הזה של הנשיאות. אם לא צריך ולא אוהבים אז כדאי לבטל את זה. זה גם מביא ליתרון כלכלי עצום- כול המיסים שהועברו לנשיאים הועברו לקופת המדינה הרומית.

סיכום הסיבות לביטול הנשיאות:

1.דתית: אחרי שרומא נעשית יותר ויותר נוצרית הם לא אוהבים את הנשיאים, לא רוצים שליהודים בכלל יהיה אוטונומיה, היהודים צריכים להיות מושפלים.

2.מנהלית: זה כנראה כבר לא משרת אותם מבחינת מיסים, ברגע שהאימפריה משתכללת ויש להם מנגנון שליטה ישיר כבר לא כ"כ צריכים את התיווך של היהודים.

3.כלכלית: הביטול יביא לכסף לא מועט לטובת המדינה כי כל המיסים שהיהודים שילמו לנשיאים יועבר לקופת המדינה.

**שיעור 11**

בעולמם של חכמי התלמוד הייתה מערכת של דרגות תארים. זה רלוונטי בעיקר למערכת המשפט. הייתה מערכת של הענקת סמיכה או מינוי לחכמים שהגיעו למעמד של הוראה או של שפיטה. הכרת המערכת הזו חשובה מאוד כדי להבין איך מע' המשפט עובדת וגם מערכת ההוראה, המע' כשלעצמה לא כ"כ מורכבת, אך קשה לפענחה. יש לנו מונחים שונים. מקורות שונים ותקופות שונות. המערכת הזו מעניקה פירושים חדשים למונחים, מפרשת את עצמה כול הזמן עד כדי כך שקשה לקרוא מאמר מסוים. אנחנו ננסה לפענח את המערכת הזו לאט לאט.1 הסיבות שהמע' הזו כ"כ מורכבת זה כיוון שהיא מדברת על תחומים קרובים ושונים. יש משמעות להסמכה של תפקיד לרב או דרשן או חכם והסמכה שלו לתפקיד דיין, שופט או מורה הוראה. הדברים השתנו עם הזמן לכן אנו נלך צעד אחר צעד, נקרא את המקורות וננסה מתוכם לשרטט את התמונה. יש פה עניינים שונים וכנראה שהייתה אבחנה ביניהם בזמנים שונים.

מונח הסמיכה-מקובל היום ובעבר. מאיפה בא המונח סמיכה? פירושו של סמיכה בעברית זה לסמוך, להניח את הידיים. לסמוך פירושו של דבר זה איזושהי מחווה פיזית של סמיכת הידיים שהיא מבטאת מטאפורה לאיזה רעיון/מהלך. המקום שבו זה מופיע בתורה זה ב-2 הקשרים: למשל לסמוך על הקורבנות "וסמך את ידו על ראש השעיר/פר.." סמיכה של הקורבן מבטאת הקדשה שלו. באופן דומה בעניין שונה, סמיכה של אדם מבטאת הקדשה שלו. התיאור הידוע בתורה זה סמיכת משה את יהושע.

**סמיכה:** מישהו בעל מעמד/סמכות מסמיך מישהו ומעניק לו כח. מינוי לתפקיד+העברת כוח.

1. במדבר, כז יח-כג.

ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו **וסמכת** את ידך עליו... ונתת מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל... ויעש משה כאשר צוה ה' אותו ויקח את יהושע ויעמידהו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה. **ויסמך** את ידיו עליו ויצוהו כאשר דבר ה'.

כאן יש לנו תיאור של מינוי יהושע בן נון בתור היורש של משה. המינוי הזה נעשה באמצעות המחווה של סמיכה "ויסמוך את ידיו". מה המחווה הזו מסמלת כאן? הוא מעביר לו את הכוח שלו, ולא רק את התפקיד. זה לא רק עניין פורמלי, יש פה מחווה שמעבירה כוח. משה שיש לו כוח מיוחד מעביר אותו באמצעות הסמיכה.

נשתמש במונחים של מקס ובר, שדיבר על המונח כריזמה. כריזמה פירושה מתת אל, תכונה אלוהית, על-אנושית. כשאנו מדברים על מנהיגות כריזמתית במובן המקורי שלה (היום משתמשים בהשאלה לאדם שנואם בצורה טובה וכו') היא מנהיגות שיש בה מימד על –טבעי. משה הוא דוג' טיפוסית למנהיג כריזמתי, יש לו תכונה אלוהית, הוא היה נביא. ה' התגלה אליו והוא אומר את דבר האל, יש לו יכולת להפעיל כוחות על-אנושיים (ניסים, נבואה וכו')-זה מנהיג כריזמטי בפירוש המקורי.

לפי בבר, מה שמאפיין את המנהיג הכריזמתי זה שהוא נבדל ממנהיגות מסורתית כמו זקנים, ראשי משפחות. המנהיג הכריזמתי לא בא מכוח הזיקנה, או מכוח חוק או מכוח רשמי (מנהיגות חוקית)-הוא פורץ אל החברה רק מכוח הסגולות האישיות שלו. מגיעים ממשפחה אלמונית ולא מכובדת בד"כ.

בעיה מרכזית של מנהיגות כריזמתית-המשכיות, המנהיגות הכריזמתית זו תכונה אישית. התכונה הזו לא עוברת באופן אוטומטי.

יש 2 סוגי מנהיגות:

\*מנהיגות חוקית, רציונאלית- בהתאם לתפקיד שהחוק קובע. פה אין להם בעיה של מינוי והמשכיות. החוק אומר מי צריך למנות לתפקיד. מנהיגותית מסורתית- הזקן מת, הבן הבכור ממשיך אותו.

\*מנהיגות כרזימטית- זה משהו שלא ניתן לחוש אותו, השאלה אם אפשר להעביר את המנהיגות הזו.

הטקס של הסמיכה-צריכים לעשות טקס שבאמצעותו מעבירים את התכונה הכריזמתית. הסמיכה של יהושע בן נון היא טקס שמעביר את התכונות הייחודיות ואת הכוח של משה ליהושע. לכן כשמשה ממנה את יהושע "ויסמוך את ידיו עליו"-הביטוי המיוחד פה-"ונתת מהודך עליו". הוד-התכונה המיוחדת שיש למשה, הוא מעביר אותה ליהושע באמצעות הסמיכה. המושג של סמיכה במקור זה מחווה שמישהו בעל מעמד או בעל סמכות מקדיש לתפקיד מישהו באמצעות המחווה הזו של סמיכת הידיים וכך הוא מעניק לו איזשהו כוח. זה מינוי לתפקיד אבל המחווה הזו מבטאת העברה של כוח מיוחד ולא רק תפקיד. סמיכה במקור היא סמיכה פיזית של סמיכת ידיים והיא מבטאת איזושהי העברה סמלית/מיסטית של כוח, וזה היה אצל משה.

אנו יודעים ממקורות מימי הבית ה-2 שהמחווההזו של סמיכה המשיכה למלא תפקיד בחוגים יהודיים שונים. ז"א כשמינו אדם לאיזשהו תפקיד/שליחות המחווה הזו המשיכה לחיות בימי הבית ה-2 בחוגים שונים. אנו מכירים זאת באופן מעניין דווקא מחוגים נוצריים. בברית החדשה יש מס' סיפורים על כך שכאשר ממנים אדם לתפקיד של שליח/מנהיג הזקנים של העדה סומכים עליו את הידיים וזה הביטוי למינויו. בחוגים יהודיים ונוצריים שהיו בשלב הראשון חלק מהיהדות של המאה הראשונה, השתמשו במחווה של סמיכה. כשממנים אדם לתפקיד של מנהיג/שליח סומכים את הידיים. המחווה של סמיכה היא העברה של משהו מהמסמיך אל הסומך.

בספרות התנאים (התלמוד) הסמיכה מקבלת משמעות אחרת. אנו לא מכירים בספרות התנאים סמיכה בידיים. עושים שימוש במונח סמיכה, אך לא משתמשים בסמיכה בידיים. הסמיכה הופכת להיות מטאפורה למשהו אחר, כמו שאנו משתמשים היום ב'הסמכה', מטאפורה של הענקת דיפלומה/מינוי וכו', ואת זה אנו מוצאים כבר אצל התנאים. זה קשור לעוד דבר- ההסמכה בספרות התלמודית כבר איננה פעולה של העברת כוח, אותה פעולה שהייתה מקובלת במקרא ובחוגים יהודים ונוצריים בימי הבית ה-2, אלא היא פעולה פורמלית של 'הסמכה' במובן של מתן רשיון או מינוי. זה כן כוח במובן המשפטי, אך לא כוח במובן המיסטי, לא מעבירים כריזמה/יכולת מיוחדת. לא כולם מסכימים לכך. יש המפרשים את המונח סמיכה עדיין בתלמוד בתור דבר כזה של הענקת כוח, ולדעת שפירא זה לא נכון. לדעת שפירא אין בתלמוד סמיכה בידיים, וזה בגדר עובדה לדעת שפירא, יש פעולות אחרות אך אין סמיכה בידיים, יש פעולה פורמלית של מינוי/מתן רשיון וכו', ניתן לומר שיש בכל כוח במובן המשפטי, אך לא במובן הפיזי. יש אמירה בפה הכרזה-"מעכשיו קוראים לך רבי", הושבה על כיסא במקום מסוים. זו פעולה פורמלית של מינוי והענקת הכשר ולא הענקת כוח פיזי.

אצל החכמים ההסמכה עובר מעולם מיסטי (סמכויות כריזמטיות) לעולם רציונאלי, פורמאלי. זה להבדיל מחוגים נוצריים שעדיין משתמשים בסמיכה כמונח להעברת כוח מיסטי.

המונח סמיכה אינו המונח העיקרי, יש מונחים כמו מינוי ועוד.

במשנה המונח סמיכה מופיע רק פעם 1:

#### 2. משנה מסכת סנהדרין פרק ד משנה ג-ד

סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה ושני סופרי הדיינין עומדין לפניהם אחד מימין ואחד משמאל וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין רבי יהודה אומר שלשה אחד כותב דברי המזכין ואחד כותב דברי המחייבין והשלישי כותב דברי המזכין ודברי המחייבין. ושלש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניהם כל אחד ואחד מכיר את מקומו **היו צריכין לסמוך** **סומכין** מן הראשונה אחד מן השניה בא לו לראשונה ואחד מן השלישית בא לו לשניה ובוררין להן עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית ולא היה יושב במקומו של ראשון אלא יושב במקום העראוי לו.

"היו צריכין לסמוך סומכין מן הראשונה.."-בסנהדרין היו 70 חכמים שיושבים בחצי גורן, ב-3 שורות של חכמים, בכל שורה 23 תלמידים. כשהיו צריכים למנות מישהו (לסמוך) היו לוקחים אותו מהשורה ה-1. איך היו סומכים בפועל? לא כתוב. עצם ההושבה שלו היא הסמיכה. סמיכה פירושה בהקשר הזה=מינוי של חכם לסנהדרין. ברגע שהושיבו אותו הוא היה מתמנה לדיין בסנהדרין. זה תיאור היסטורי שמשליך על מה שקורה במציאות שלהם. אומנם תיאור הסנהדרין הוא אנכרוניסטי אבל ברור שזה מה שהיו עושים בפועל כי למשל אחרי החורבן בישיבה של החכמים, מינו אדם לתפקיד חכם ע"י זה שהושיבו אותו בישיבת החכמים.

#### 3. ספרי דברים פיסקא טז

מעשה ברבי יוחנן בן נורי וברבי אלעזר חסמא **שהושיבם רבן גמליאל בישיבה** ולא הרגישו בהם התלמידים לעתותי ערב הלכו וישבו להם אצל התלמידים וכך היתה מדתו של רבן גמליאל כשהיה נכנס ואומר שאלו בידוע שאין שם קנתור כשהיה נכנס ולא היה אומר שאלו בידוע שיש שם קנתור נכנס ומצא את רבי יוחנן בן נורי ואת רבי אלעזר חסמא שישבו להם אצל התלמידים אמר להם יוחנן בן נורי ואלעזר חסמא הרעתם לצבור שאי אתם מבקשים לעשות שררה על הצבור לשעבר הייתם ברשות עצמכם מכאן ואילך הרי אתם עבדים משועבדים לצבור.

מתאר את הישיבה/בית המדרש של רבן גמליאל ביבנה בערך בשנת 100 לספירה. "הושיבם בישיבה"-מונח טכני. הישיבה של רבן גמליאל הורכבה מ-2 מעמדות: חכמים ותלמידים, ולכל מעמד היה מקום מיוחד. רבן גמליאל לקח 2 תלמידים והושיבם בישיבה, כלומר הושיב אותם במקום של החכמים. במילים אחרות, מינה אותם בכך לחכמים ובעצם התלמידים לא הרגישו בהם-כלומר התלמידים לא התייחסו אליהם בכבוד הראוי ולכן הם החליטו לוותר על תפקיד החכמים ורצו לחזור לתלמידים. רבן גמליאל היה נכנס ופותח את הדיון במילה 'שאלו-שאלות בפני ביה"ד לבירור, וכולם היו יודעים שאין שם קנטור, קנטור זו מילה יוונית ופירושה מכה/דקירה, אך הכוונה כאן היא לתוכחה/התגרות. כשהיה נכנס ולא אמר 'שאלו' אז יש שם קנטור, כלומר הוא הולך להוכיח את הציבור, והסשן לא מתחיל כרגיל, הוא קודם נותן "שמוס" (=שיחת מוסר), הוא הולך להוכיח אותם על התנהגות לא טובה. קרה אירוע באותו יום, רבן גמליאל לא נכס ואמר שאלו. הוא נכנס בערב אחרי שבבוקר הוא מינה את 2 התלמידים לחכמים, והוא ראה שהם ויתרו על המינוי שלו והלכו לשבת עם התלמידים. רבן גמליאל אמר להם "אתם חושבים שהמינוי שלי היה רק מינוי לכוח, שררה וכבוד, אך לא נתתי לכם שררה אלא הפכתי אתכם לעבדים משועבדים לציבור". רבן גמליאל אומר שהמינוי הוא לא כבוד שניתן להשתחרר ממנו אלא מדובר שמינוי שמוטל כחובה וחייבים לקבל אותו.

אנו רואים כאן מינוי לתפקיד של חכם שנעשה בדרך של הושבה בישיבה, בדיוק כמו האופן שבו המשנה מתארת את המינוי בסנהדרין. במילים אחרות, הדרך שבה מינוי חכמים מן המניין שיושבים בביה"ד הגדול של החכמים היה באמצעות הטקס הזה של הושבה בישבה. בד"כ מקובל להניח שבזמן הבית ה-2 מינו בסנהדרין ע"י זה שהושיבו חכם בסנהדרין ובאותו אופן הושיבו בישיבה ביבנה. לדעת שפירא מתארים את הסנהדרין כפי שהיה בימי הבית כמו שהיה ביה"ד ביבנה, וזה רק מבחינה היסטורית.

\*התואר רבי הוא תואר חדש שמופיע רק אחרי חורבן הבית ה-2. חכמים שפעלו לפני החורבן אנו קוראים להם בשמות פרטיים (לדוג' הילל, שמאי) כי לא היה לפני החורבן מנגנון של סמיכה. התואר רבי מתחיל אחרי החורבן עם ייסוד מע' המינויים הזו.

מבחינה מהותית כשמושיבים אדם בישיבה ממנים אותו כחכם מן המניין והוא יכול לשבת ולהיות שותף לדיונים האלה.

#### 4. ספרי במדבר פיסקא צב ד"ה אשר ידעת

אשר ידעת כי הם זקני העם, אתה צריך לידע אם ברורים הן לפני: כי הם זקני העם, מלמד שאין אדם **יושב בישיבה** של מטה אלא א"כ **יושב בישיבה** של מעלה עד שהבריות מרננות עליו ואומרות איש פלוני כשר וחסיד ונאה להיות **חכם**.

משה צריך לאסוף 70 איש מזקני ישראל ואז הם יישאו עימו במסע העם- "אשר ידעת כי הם זקני העם". המדרש מפרש זאת שיש לבחור אנשים שהם ראויים גם בעיני ה'. משה בוחר את 70 הזקנים. הזקנים צריכים גם למצוא חן בעיני ה'. יש מעין יחסי התאמה בין מה שבני אדם חושבים לבין מה שה' חושב. יש פה השוואה בין זקן לחכם. כשממנים אדם לישיבה ממנים אותו לחכם או לזקן.

#### 5. תוספתא מסכת דמאי פרק ב

הבא לקבל עליו, אפילו תלמיד חכם צריך לקבל עליו, אבל **חכם היושב בישיבה** אין צריך לקבל עליו שכבר קבל עליו משעה שישב.

"לקבל עליו"-מעמד מיוחד של חבר. כאשר אדם יושב בישיבה (הביטוי "יושב" חוזר על עצמו) - מתמנה לשבת בישיבה כחכם הוא מתמנה לחבר ששומר על דיני טומאה וטהרה ודיני מעשרות. אדם צריך לקבל על עצמו להיות במעמד כזה, אך חכם היושב בישיבה (מתמנה לשבת בישיבה) אז הוא גם מתחייב להיות במעמד של חבר ששומר על דיני טומאה וטהרה ותרומות ומעשרות. אדם שנקרא חבר- אפשר לסמוך עליו בענייני טומאה וטהרה ודיני מעשרות ותרומות והמשנה אומרת שמי שנעשה חכם באופן אוטומטי נעשה חבר. יש פה מינוי לחכם- מושיבים אותו בישיבה והוא מתמנה לחכם. מי שיושב בישיבה מוסמך לדון ולהצביע- הוא שותף בהצבעות והחלטות שביה"ד הגדול שמקבל. האדם מוסמך ברגע שהוא חכם בישיבה. מי שתלמיד לא יכול להצביע, חכם יכול. הכוונה בישיבה-אסיפה של החכמים.

חכם וזקן זה אותו דבר. מקור מס' 4 אומר שזקן שווה חכם וכשכתוב שמשה רבינו ממנה זקנים הכוונה לחכמים. במקור מס' 5- זקן ויושב בישיבה, חכם ויושב בישיבה. יושב בישיבה לא הכוונה שיושב ולומד תורה מהבוקר עד הערב אלא הכוונה שהוא יושב באסיפה של החכמים, הוא חכם מן המניין.

בתוך עולם החכמים יש חלוקה ל-3 מעמדות:

1.המעמד הגבוה ביותר הם החכמים/הזקנים, חכמים מן המניין שיכולים לקבל החלטות הלכתיות בביה"ד הגדול מהסוג שראינו בעבר (החלטות בעלות אופי חקיקתי).

2.תלמידי החכמים, מתלמדים שכאשר יגדלו וילמדו מספיק הם יזכו בסמיכה.

3.העם, אלו שמבחוץ-לא תלמידים ולא חכמים. (הקהל/העם).

עד כה לא דברנו על חכמים שעוסקים שבשפיטה או שיפוט, דברנו על חכמים שעוסקים בבי"ד מחוקקים-אנשים שעוסקים בחוות דעת הלכתיות וחקיקה, ולא שפיטה קונקרטית.

מומחה: תואר אחר שעוסק ישירות בשפיטה הוראת הלכה למעשה (פעולה שיפוטית ולא חקיקה).

#### 6. משנה מסכת בכורות פרק ד

מי שאינו **מומחה** וראה את הבכור ונשחט על פיו הרי זה יקבר וישלם מביתו. דן את הדין זיכה את החייב וחייב את הזכאי טמא את הטהור וטהר את הטמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו ואם היה **מומחה לבית דין** פטור מלשלם.

מעשה בפרה שנטלה האם (=הרחם) שלה והאכילה רבי טרפון לכלבים ובא מעשה לפני חכמים והתירוה אמר תודוס הרופא אין פרה וחזירה יוצאה מלאכסנדריא עד שהם חותכין את האם שלה בשביל שלא תלד אמר רבי טרפון הלכה חמורך טרפון אמר לו רבי עקיבא רבי טרפון פטור אתה שאתה **מומחה לבית דין** וכל המומחה לבית דין פטור מלשלם.

לפי דין תורה צריך להקדיש בכור לקורבן. אם לאדם נולד בכור בהמה בעדר, צריך להקריבו למקדש כקורבן. מה קורה אחרי שהמקדש נחרב? מה עושים עם הבכורות? הם קודשים אסור להשתמש בהם. מה עושים איתם? הדין הוא "ירעה עד שיסתאב" נותנים להם לרעות עד שנופל בהם מום ואז אפשר לשחוט אותם. אי אפשר סתם ככה לשחוט אותם כמו בהמה רגילה, בבכור צריך ליפול מום, ואחרי שנפל בו מום אפשר לשחוט אותו. המום פוסל אותם מהקורבן למרות שכבר אין בימ"ק. מי מכריז שנפל מום? כל בעל עדר ירצה שייפול בבכור מום כדי לשחוט אותו ולהשתמש בו, כדי שלא כל 1 יבוא ויחליט אם יש מום או לא , מינו אדם שהוא מומחה לבכורות-הוא מתיר לשחיטה לאחר שקבע שיש מום. כלומר, אסור לאדם שאינו מומחה להגיד שיש בו מום.

המשנה מדברת על אדם שנתן פ"ד מוטעה, חייב את הזכאי וזיכה את החייב. קודם כל באופן מושגי יש הבחנה מושגית בין שא' הטעות לבין מי מוסמך לקבוע שזו טעות. יש 2 אפשרויות מי יקבע שזו טעות: או שיבוא גוף עליון (אדם חכם יותר או מוסד גבוה יותר) או שהאדם בעצמו יודה שהוא טעה. אך באופן מושגי השא' של טעות היא מנותקת משא' המוסד שמכריז על הטעות-זה עניין מהותי ואחר עניין פרוצדורלי. המשנה קובעת עקרון שאם אדם נתן פ"ד מוטעה, דהיינו נתן לראובן לשלם לשמעון כסף בטעות. בא ראובן ואומר שפה"ד מוטעה, מה צריך לעשות? מה שעשה עשוי, לפה"ד יש תוקף, שמעון לא צריך להחזיר את מה שקיבל בטעות, אך הדיין צריך לשלם את הנזק, הדיין חשוף לתביעת רשלנות כמו כל בעל מקצוע אחר. הסתייגות: "ואם היה מומחה לבי"ד פטור מלשלם"-אם הדיין הוא בתואר מומחה, יש לו חסינות. כאן בא המושג מומחה בהקשר של שופט. יש 2 הקשרים לתואר מומחה: מומחה לבכורות ומומחה לשיפוט.

הסיפור במשנה זו: סיפור הפרה. שחטו פרה ואחרי השחיטה, כשמבתרים אותה בודקים האם היא כשרה- הכשרות נודעת בדיעבד אחרי הכשירה. אם יש לה מום היא טרפה. אם פרה מתה מציד היא נטרפה ולכן לא כשרה. בהמה כשרה לאכילה אם היא נשחטת ולא נטרפת. מה קורה במצב הביניים שבהמה נטרפה קודם או נפצעה או חלתה אבל בסוף שוחטים אותה כשהיא גוססת? היא לא כשרה, היא טרפה. לאחר השחיטה בודקים את כשרות הבהמה.

במקרה דנן שחטו את הפרה ומצאו שאין לה חרם, שאלו האם במצב שלבהמה אין רחם-האם זה מום שהופך אותה לטרפה? ר' טרפון פסק שהיא טרפה ונתן אותה לכלבים. לאחר מכן הסיפור מגיע לאסיפה של חכמים-הם הזמינו חו"ד רפואית. המומחה תודוס אמר כי אנשי אלכסנדריה נוהגים באופן שיטתי-כל פרה/ חזירה שיוצאת מאלכסנדריה חותכים להן את הבטן כדי לשמור על העדרים המצריים המשובחים. במילים אחרות, זה שלפרה אין רחם, זה לא מום שמטריף אותה, אלא מדובר בניתוח שגרתי שעושים שם לפרות לפני שמוציאים אותן ממצרים. בעקבות חוה"ד הרפואית של תודוס הרופא אסיפת החכמים קבעה שהפרה כשרה.

לרבי טרפון נודע על כך והוא אמר שהוא צריך לשלם על הטעות שלו-יש פה פ"ד מוטעה.(הוא צריך לשלם על הנזק שגרם, לקחו פרה שלמה ששווה סכום כסף וזרקו אותה לכלבים. רבי טרפון לא ידע את הכלל שמומחה לבי"ד הוא פטור. הוא חשב שהוא צריך לשלם, ור' עקיבא אומר לו שהוא פטור מלשלם כי הוא מומחה בי"ד. המעשה הזה ממחיש לנו את הכלל, כנראה שהסיפא קודמת לרישא במשנה זו.

למדנו מכאן: הגענו למושג שונה מהמושג שראינו קודם. קודם דיברנו על זקן וחכם, וכעת מדברים על מומחה.

מומחה=התמחות של אדם בידע מקצועי מסוים שהופך אותו לפעמים לבעל הרשאה לפסוק ולפעמים חסין. במקרה של בכור מי שלא מומחה אסור לו להורות. במקרים אחרים כמו כשרות או שפיטה-מי אינו מומחה מותר לו להורות, אבל אם הוא טועה הוא חייב, ואם הוא מומחה הוא פטור. התואר מומחה מעניק לדיין חסינות. ביה"ד מעניק תואר של מומחה ואז הוא חסין מפני תביעה.

אפשר להניח שהמושג מומחה הוא מושג ספציפי, כלומר מומחה לתחומים מסוימים (בכורות, דיינות..). האם ההתמחות המשפטית של אדם אפשר להניח שהיא לפי תחומים, או שהיא כללית? נראה מהמשנה הזו שיש לנו פה התמחות פר תחומים מסוימים לפחות בשלב ה-1. כלומר הייתה התפתחות ספציפית כזו. דוג' לכך, מינוי שמעניק יהודה הנשיא:

#### 10. תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק א ה"ד, עו ע"ג

מהו **למנות זקינים** לדברים יחידים? נישמעינה מן הדא (=נלמד מזאת): רב, מניתיה (מינהו) רבי להתיר נדרים ולראות כתמים. מן דדמך בעא גבי בריה (לאחר שמת [רבי] ביקש [רב] מבנו) מומי בכורות. אמר לו: איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. א"ר יוסי בי ר' בון: כולא יהב ליה (הכל נתן לו) לדין יחידי ולהתיר נדרים ולראות כתמים ולראות מומין שבגלוי. מן דדמך בעא גבי בריה (לאחר שמת ביקש מבנו) מומין שבסתר. אמר ליה: איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא.

אע"ג דאת אמר ממנין זקינים לדברים יחידים - והוא שיהא ראוי לכל הדברים, כהדא ר' יהושע בן לוי מני לכל תלמידוי והוה מצטער על חד דהוה בכי בעיינוי ולא הוה יכיל ממנייתיה (והיה מצטער על אחד שהיה סומא בעינו ולא היה יכול למנותו). וימניניה לדברים יחידים? הדא אמרה (זאת אומרת) הראוי לכל הדברים ראוי לדבר אחד ושאינו ראוי לכל הדברים אפילו לדבר אחד אינו ראוי.

מהו **למנות זקינים** לימים? נישמעינה מן הדא (נלמד מזאת): רבי חייה בר בא אתא לגבי ר' לעזר אמר ליה: פייס לי לר' יודן נשייא דיכתוב לי חדא איגרא דאיקר ניפוק לפרנסתי לארעא ברייתא (פייס את ר' יהודה נשיאה שיכתוב לי איגרת כבוד שאצא לפרנסתי לחוץ לארץ). פייסיה וכתב ליה: הרי שילחנו אליכם אדם גדול שלוחינו וכיוצא בנו עד שהוא מגיע אצלינו. רבי חזקיה רבי דוסתי רבי אבא בר זמינא ומטו בה משמיה דרבי דוסתי סבא הכין כתב ליה (כך כתב לו): הרי שילחנו לכם אדם גדול ומה הוא גדולתו שאינו בוש לומר לא שמעתי.

התלמוד שואל האם אפשר למנות אדם למעמד של זקן/מומחה לדברים ספציפיים? מדובר פה על המינוי של רב"י הנשיא את החכם רב (רב אבא או אבה-אריחא). רב היה גדול האמוראים בבבל בדור ה-1. אנו יודעים ממקור אחר בדיוק את התאריך שבו הוא ירד מא"י לבבל-219 לספירה. זה תאריך מאוד חשוב, זה גם אומר לנו שבשנת 219 רב"י היה עדיין בחיים, והוא מינה את רב לכמה תפקידים. לא כתוב הסמיך, אלא כתוב מינה. הוא מינה אותו להתיר נדרים. אדם שלא יכול לעמוד בקיום הנדר יכול ללכת לחכם שיתיר לו את הנדר ע"י כך שהוא שואל אותו מה הייתה כוונתו בשעת הנדר, פרשנות הנדר. אם הרב מגיע למסקנה שבשעת הנדר לא התכוון לסיטואציה כזו הוא מתיר לו מאת הנדר. מי שיכול להתיר נדרים הוא מומחה נדרים, רב"י נתן את התואר הזה לרב. דבר נוסף: לראות כתמים. תפקיד קצת פחות סימפטי-להחליט האם כתם הדם הוא דם נידה. היו הולכים לרב שהיה מוסמך לקבוע האם כתם הדם הזה הופך את האישה לטמאה.

רב מונה ל-2 התפקידים האלו. מכאן, מומחיות קשורה במקצוע מאוד ספציפי, זה לא שאדם מתמנה להיות רב באופן כללי, אלא בדברים ספציפיים, יש דברים שרב"י לא נתן לרב. כשרב"י מת, ביקש רב מבנו של רב"י שיתן לו גם להתיר בכורות, אך הבן של רב"י לא מוסיף לו את התפקיד הזה.

שורה תחתונה, כשרב"י ממנה אנשים הוא ממנה לפי תחומים ספציפיים: התרת נדרים, ראיית כתמים, ראיית בכורות ולדון. ראינו גם שכשהוא אומר לדון יחידי, משמע שהמומחה דן ביחיד. אם אדם לא מומחה יש לדון ב-3, אם אדם מומחה ניתן לדון ביחיד.

7. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף ה עמוד א

כי הוה נחית רבה בר חנה לבבל, אמר ליה רבי חייא לרבי: בן אחי יורד לבבל, **יורה יורה; ידין ידין; יתיר בכורות יתיר**. כי הוה נחית רב לבבל, אמר ליה רבי חייא לרבי: בן אחותי יורד לבבל, יורה יורה; ידין ידין; יתיר בכורות אל יתיר.

רבי בר חנה יורד לבבל ומבקש מינוי מרב"י הנשיא. רב"י נותן לו 3 סוגי סמיכה: "יורה יורה"- לתת הוראות בענייני איסור והיתר, "ידין"- לדון בדיני ממונות, "יתיר בכורות יתיר"- התרת בכורות.

גם בתלמוד הבבלי גם אנו רואים שרב"י הנשיא נתן לרב מומחיות ספציפית: הוראה והתרת בכורות. אם כן אנו רואים שהתואר מומחה הוא תואר ספציפי, לפחות בשלב הראשון, תואר שנתן התמחות לתחומים ספציפיים: נדרים, כתבים, בכורות, דין ומשפט.

מהן הסמכויות של דיין מומחה? מה הזכויות שיש לו בהשוואה לדיין שאינו מומחה? הערה-זה לא שרק דיין מומחה רשאי לדון. גם דיין שאינו מומחה רשאי לדון. הפעולה של דיין היא לא פעולה שמחייבת סמיכה. זו פעולה שכל 1 יכול לבצע, כל 1 יכול להיות דיין. היתרונות של דיין מומחה לדיני ממונות:

א.חסינות-דיין מומחה חסין מתביעה

ב.היכולת לדון יחידי, לא צריך 3

ג.אי אפשר לפסול אותו בבוררות- אם צד 1 בחר אותו, הצד ה-2 חייב לקבלו ולא יכול להתנגד. לדיין רגיל הוא יכול להתנגד. גם איסור והיתר נהנה מהדברים האלה אבל איסור והיתר אין חובת שלושה למשל. יש הבדלים.

נק' נוספת-בסוף מקור 10-מתוך השא' אנו מבינים שבד"כ המינוי היה כולל, במילים אחרות בשלב מסוים מאוחר יותר אחרי רב"י המינוי הפך לכולל-לא הבחינו בין מומחיות ספציפית לבכורות, כתמים, נדרים, דין וכו', אלא נתנו לאדם מינוי כולל. בהתחלה בימיו של רב"י הנשיא הוא נתן מינויים ספציפיים,ובשלב מאוחר רב"י נתן מינוי כולל-רבי קיבל מינוי כולל ואז יש לו סמכות להכל. הנשיא הוא זה שמינה מומחים.

לסיכום, המושג של סמיכה/מינוי מופיע ב-2 הקשרים:

1) מינוי של חכם לאסיפת החכמים הרשמית (בעצם לביה"ד הגדול באופי החקיקתי שלו) , שזה העניק לאדם מעמד של חכם, זקן והעניק לו זכות לשבת בישיבה החכמים ולהצביע בהחלטות הלכתיות. מעניק מעמד של זקן/חכם.

2) מינוי של אדם למומחה, שבהתחלה היה ספציפי לתחומי מינוי שונים, בד"כ מינוי לתחומי שפיטה, דיין ומורה הוראה, ואח"כ נהפך למינוי כולל. מעניק תואר של מומחה.

דיברנו בעיקר על תקופת התנאים עד ימי רב"י ועד בכלל. ראינו שימוש מועט יחסית בשם סמיכה במשנה סנהדרין, אח"כ ראינו להושיב בישיבה, מינוי, ראינו כמה שמות. עד כאן זו הסמיכה בתקופת התנאים. נק' נוספת:

9. תלמוד ירושלמי, סנהדרין, א, ג, יט ע"א:

תני: הסמיכות בשלושה. לא סמיכה היא סמיכות? תמן (בבבל) קריי **למנוייה סמיכותא**.

התלמוד הירושלמי מעיר לנו שהמונח סמיכה הוא מונח בבלי, והוא זהה למונח מינוי בא"י. אנו רואים שמבחינת המינוח משתמשים במונח הזה. כלומר, סמיכה-בבל, מינוי-א"י.

השא' שנעסוק בה-מי הוא הגורם הסומך/הממנה?

11. תלמוד ירושלמי, סנהדרין פרק א ה"ב; יט ע"א

אמר רבי בא בראשונה היה כל אחד ואחד **ממנה** את תלמידיו כגון רבן יוחנן בן זכיי **מינה** את רבי ליעזר ואת רבי יהושע ורבי יהושע את רבי עקיבה ורבי עקיבא את רבי מאיר ואת רבי שמעון. אמר **ישב** רבי מאיר תחילה נתכרכמו פני רבי שמעון אמר לו רבי עקיבה דייך שאני ובוראך מכירין כוחך. חזרו וחלקו כבוד לבית הזה אמרו בית דין ש**מינה** שלא לדעת הנשיא אין מינויו מינוי ונשיא ש**מינה** שלא לדעת בית דין מינויו מינוי. חזרו והתקינו שלא יהו בית דין **ממנין** אלא מדעת הנשיא ושלא יהא הנשיא ממנה אלא מדעת בית דין.

בשלב ה-1 יש לנו תיאור שכל 1 ו-1 ממנה את תלמידיו. ראינו שרבן גמליאל ממנה במינוי מרכזי 2 תלמידים. יכול להיות שכאן משתקף לנו עוד סוג של מינוי-מינוי פרטי של חכם את תלמידיו. כשהתלמידים למדו מספיק, החכם נותן להם מינוי, לא מינוי ציבורי בידי הנשיא/ביה"ד אלא מינוי פרטי של חכם. אפשרות אחרת-מדובר בחכמים שהם פועלים בשם ביה"ד. בי"ד שמינה שלא לדעת הנשיא- אין מינויו מינוי. "חזרו לחלקו כבוד..."יש פה דילמה, מה הקושי בגישה הזאת? המינוי של בי"ד לבד לא שווה, צריך מינוי של נשיא, כלומר בשלב ה-2 הנשיא עושה את המינוי. מה הקושי? מעבר מפרטי לציבורי, בשלב ה-1 לא דיברנו על בי"ד, אלא על מינוי פרטי. זה קושי מאוד בעייתי במסורת הזו. בשלב ה-1 לא דיברנו על מינוי של בי"ד אלא כל 1 ממנה את תלמידיו. בשלב ה-2 אמרו שאם בי"ד מינה זה לא טוב, צריך שהנשיא ימנה, אך לא דיברנו על בי"ד בשלב ה-1, דיברנו על מינוי פרטי. שללנו אפשרות שלא דיברנו עליה קודם. במסורת הזו יש 3 שלבים:

1.בראשונה היה כאו"א ממנה את תלמידיו. [חכמים]

2.חזרו והתקינו בי"ד שמינה שלא לדעת הנשיא-אין מינויו מינוי. נשיא שמינה שלא לדעת בי"ד-מינויו מינוי. [נשיא]

3.חזרו והתקינו שלא יהיו בי"ד ממנים אלא מדעת נשיא. ושלא ימנה נשיא אלא מדעת בי"ד. [נשיא+בי"ד}.

יש לנו כאן בעיה-בשלב ה-1 מינוי פרטי-כל חכם נותן מינוי לתלמידיו. השלב ה-2 אמור לשלול את השלב ה-1, אך השלב ה-1 לא דיבר בכלל על בי"ד, אלא על מינוי פרטי-שוללים אפשרות שלא דיברנו עליה. בשלב ה-2 וה-3 יש איזון בין 2 רשויות מרכזיות/לאומיות-ביה"ד והנשיא. לפי ההיגיון בשלב ה-1 ביה"ד היה אמור למנות לבד. יש כאן צרימה במסורת הזו שכל מי שקרא את המסורת והתעמק בה התלבט מה קורה כאן ומה הצרימה הזו-זה לא מובן מבחינת הגיון המסורת. יש חוסר קוהרנטיות. אפשרות 1 לפתרון:

מינוי פרטי: בשלב ה-1-מינוי פרטי. בשלב ה-2 יש **מעבר כפול**- מספיק עם מינויים פרטיים- יהיה מינוי מרכזי ע"י הנשיא. בשלב ה-3 אומרים שנעשה שת"פ בין הנשיא לבין ביה"ד. מעבר אחד- עוברים ממינוי פרטי למינוי ציבורי, אבל המינוי המרכזי הוא של הנשיא ולא של בי"ד- מעבר מחכמים לנשיא (חכמים הם אלה שמינו באופן פרטי). למה לא הוזכר בי"ד? למי שמוסר את המסורת הזו-רבי בא- אין שום ידיעה שהוא יכול להביא שביה"ד מינה בשלב ה-1, כי היו רק מינויים פרטיים, לא ידוע לנו שביה"ד כגוף קולקטיבי מינה. זו בהחלט אפשרות, והיא הכי קרובה ללשון, ולדעת שפירא זו האפשרות הנכונה. יש צרימה בשלב ה-2 כי כביכול שוללים אפשרות שלא דיברנו עליה, כאילו חסר שלב.

אפשרות שנייה לפתרון שמעלה גדליהו אלון:

מינוי ע"י ביה"ד: מה שמדובר בשלב ה-1 זה לא מיוני פרטי אלא מינוי של בי"ד- הכוונה לחכמים רבי מאיר, רבי עקיבא, רבן יוחנן בן זכאי ועוד, כולם היו חברים בביה"ד הגדול והם היו שליחים של ביה"ד הגדול ופעלו מטעמו. המחיר שמשלמים בפירוש הזה זה הביטוי- כאו"א ממנה את תלמידיו, שזה נשמע מינוי פרטי, לא מופיע המונח בי"ד ומכאן החוסר. מבחינה היסטורית יש ויכוח למי הייתה הסמכות באמת למנות. רבן גמליאל מינה, רב"י הנשיא ועוד- אם היינו שואלים את הנשיא הוא היה אומר שתמיד הנשיא מינה, מאז ומעולם הוא מינה. כלומר אף פעם לא היה באמת שוויון פורמאלי בסקטור הציבורי. אם שואלים את החכמים-הם יאמרו שזה לא היה תמיד בידי הנשיא, גם לחכמים יש מעורבות, בשלב ה-1 מינו גם חכמים. בשלב ה-2 זה נכון שרק הנשיא מינה, בשלב ה-3 החלטנו לעבוד על שת"פ, הנשיא מינה והחכמים מייעצים לו.

יש מקור חיצוני-הצו של הקיסר שמחזק את נק' המבט של הנשיא., אומר שהנשיא ימנה לבד. שפירא חושב שצו זה מחזק את זה שהנשיא מינה לבד. הצו היה רצת אחרי תק' רבי בא.

שפירא מעריך שהנשיא היה בעל הכוח הפורמאלי- בין היתר גם בגלל החקיקה הרומית. הוא מסכים שיחד עם זאת היו מינויים פרטיים לפני שזה התגבש ממש לסמכות הנשיא. לדעת שפירא הנשיא אף פעם לא היה שקול לחכמים ותמיד היה בעל יותר כוח. יש לנו חוקים רומיים מהמאה ה-4 שהנשיא והחכמים שהוא ממנה פטורים ממיסים כלפי הרומים. הדבר הזה נותן לו המון כוח ביד, כי החכמים רוצים להתמנות על ידו. בא"י אנו לא שומעים דבר כזה, כולם רצו שהנשיא יסמיך אותם כי זה העניק להם מעמד חוקי מול הרומאים, נתן להם זכויות, פטור ממיסים, ויתרונות כלכליים מול הרומאים. זה היה כוח של הנשיא ללא ספק. עדיין העובדה הזו שהייתה בידי הנשיא נתנה לו כוח עצום לכן לנשיא היה כוח שלא היה בידי החכמים, ולכן השת"פ בין החכמים והנשיא לדעת שפירא זה האופן שבו החכמים רואים זאת-הם אומרים לנשיא לא לפעול לבד, אמרו לנשיא: "בוא נפעל ביחד, הם ימליצו לו.

איך הבבלים רואים את הסמיכה בא"י ואיזה מנגנון יש להם?

12. תלמוד בבלי סנהדרין, יג ע"ב-יד ע"א

תנא **סמיכה** בשלושה **וסמיכת זקנים** בשלושה (תוספתא, א, א). מאי סמיכה ומאי סמיכת זקנים? אמר ר' יוחנן: מסמך סבי (רש"י: לקרות להם רבי).

אמר לי אביי לרב יוסף: מסמך סבי בשלושה מנלן (מנין לנו)? אילימא (אם נאמר) מדכתיב 'ויסמוך את ידיו עליו' אי הכי תסגי בחד (אם כך, תסתפק באחד)! וכי תימא (וכי תאמר) משה במקום שבעים וחד קאי (משה במקום שבעים ואחד עומד) ליבעי (צריך) שבעים ואחד! קשיא.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: בידא ממש **סמכין** ליה? - אמר ליה: **סמכין ליה בשמא**, קרי ליה רבי, ויהבי ליה **רשותא** למידן דיני קנסות.

סמיכה ב-3 וסמיכת זקנים ב-3. התלמוד שואל מה הכפילות? ר' יוחנן אומר שסמיכת זקנים זה משהו אחר. סמיכת זקנים מופיע בתורה-אם נמצאת גופה ולא יודעים מי הרוצח, אם הגופה נמצאת בסמוך לעיר מסוימת, מודדים בתחומה של איזו עיר מצויה הגופה, וזקני העיר צריכים לבוא ולעשות טקס של וידוי ולכפר בשם כל הקהילה שאין להם אחריות לרצח,הם מביאים עגלה ערופה לנחל ואומרים שידיהם לא שפכו את הדם הזה. הם סומכים את ידיהם על העגלה הערופה וזו הכוונה לסמיכת זקנים

דבר 2: סמיכות זקנים-לסמוך אדם לחכם. יש כוונה סמיכת זקנים לעגלה ערופה וסמיכה סתם זו סמיכה של חכמים- לסמוך אותם. זו נק' פתיחה שאומרת שהסמיכה של אדם לחכם נעשית ע"י 3 חכמים. משה אומר שקשה לדעת מה המקור להלכה ש-3 צריכים לסמוך אדם לתפקיד זקן. שואל מה זו הסמיכה, האם נעשית באמת בידיים? נאמר לו שלא. לפי הבבלים סומכים בשם, מעניקים לו את התואר רבי, ונותנים לו רשות לדון דיני קנסות. היתרון של דיין מוסמך לעומת דיין רגיל-יש לו רשות לדון דיני קנסות לפי הבבלי. בתלמוד הירושלמי לא נאמר אף פעם שבשביל לדון דיני קנסות צריך להיות דיין מומחה. זה נאמר רק בתלמוד הבבלי. זה קשור לתפיסה של התלמוד הבבלי שהבבלים חשבו שאין להם סמכות לדון דיני קנסות. למה? שא' גדולה. חוקר 1 חושב שלחייב אדם בקנס זו סמכות גדולה שהם יראים ממנה. החכמים הבבליים הגבילו את סמכותם-רצו לדון רק דיני ממונות ולא דיני קנסות. הם אמרו שבא"י יכולים לדון דיני קנסות כי ישם דיינים מוסמכים, ואנו לא דיינים מוסמכים ולכן לא יכולים לדון דיני קנסות, זו הייתה התפיסה של החכמים בבל.

לפי מקורות א"י (ירושלמי) דיין שאינו מומחה יכול לדון בהכל. הבבלים חידשו דבר גדול-דיין שאינו מומחה לא יכול לדון דיני קנסות, אלא רק דיין מומחה יכול. המשך מקור 12:

וחד לא סמיך (ואחד אינו סומך)? והא אמר רב יהודה אמר רב: ברם, זכור אותו האיש לטוב, ורבי יהודה בן בבא שמו, שאילמלא הוא נשתכחו דיני קנסות מישראל. - נשתכחו? נגרוסינהו! - אלא: בטלו דיני קנסות מישראל. שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל, שכל הסומך - יהרג, וכל הנסמך - יהרג, ועיר שסומכין בה - תיחרב, ותחומין שסומכין בהן - יעקרו. מה עשה יהודה בן בבא? הלך וישב לו בין שני הרים גדולים, ובין שתי עיירות גדולות, ובין שני תחומי שבת, בין אושא לשפרעם. וסמך שם חמשה זקנים, ואלו הן: רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבי יוסי, ורבי אלעזר בן שמוע. רב אויא מוסיף: אף רבי נחמיה. כיון שהכירו אויביהם בהן אמר להן: בניי, רוצו! אמרו לו: רבי, מה תהא עליך? - אמר להן: הריני מוטל לפניהם כאבן שאין לה הופכים. אמרו: לא זזו משם עד שנעצו בו שלש מאות לונכיאות של ברזל, ועשאוהו ככברה.

רבי יהודה בן בבא אחריני הוו בהדיה (אחרים היו עמו), והאי דלא חשיב להו (וזה שלא מנה אותם) משום כבודו דרבי יהודה בן בבא.

יש תיאור הירואי של רב שאוסר את נפשו על הסמיכה. הרומאים אסרו לסמוך, בא יהודה בן בבא ואסף 5 חכמים והסמיך אותם בטקס. הפרשים הרומאים הגיעו-תפסו אותו והוא אמר לכל השאר לברוח, הם ברחו והוא נשאר והרומאים תפסו אותו ונעצו בו 300 כידונים. התלמוד מדגיש שהיה 1 ולא 3, אך לא החשיב אותם בגלל כבודו כי הוא היה ראש ביה"ד. הסיפור מראה שהסמיכה קשורה לדיני קנסות.

הערה: היסטוריונים מטילים ספק באמיתותו של סיפור זה. יש כאן 5 תנאים שנמנים פה, שאנו יודעים שהיו תלמידי רבי עקיבא שהוסמכו, ולכן חושבים ההיסטוריונים שמדובר באגדה בבלית ולא בסיפור היסטורי כי יש סתירה לגבי הידיעות שיש לנו על תלמידי רבי עקיבא.

זה הובא כדי להראות איך חכמי בבל רואים את הסמיכה בא"י, בעיני הבבלים הסמיכה בא"י היא משהו מיוחד, שמעניק לחכמים את היכולת לדון דיני קנסות, זה קשור לתפיסה שלהם שהסמיכה מעניקה כוחות שלהם אין-כוח לדון דיני קנסות. ראו בסמיכה בישראל משהו לא רציונלי והסיפור מראה שאף נתנו את נפשם לסמיכה.

איזה מנגנון סמיכה או מעין מנגנון סמיכה יש בבבל?

בבבל יש קהילה גדולה שמייצרת את התלמוד הבבלי, בקהילה יש חכמים, בתי"ד התלמוד הבבלי היה גדול יותר מהירושלמי.

#### 13. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף ה עמוד א

[1] תנו רבנן: ואם היה מומחה לרבים - דן אפילו יחידי.

[2] אמר רב נחמן: כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי. וכן אמר רבי חייא: כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי.

[3] איבעיא להו: כגון אנא - דגמירנא וסבירנא, ונקיטנא רשותא (שלמדתי ועיינתי ונטלתי רשות), אבל לא נקיט רשותא - דיניה לא דינא (אבל לא נטל רשות דינו אינו דין). או דילמא: אף על גב דלא נקיט רשותא דיניה דינא (או שמא אף על פי שלא נטל רשות דינו דין)? תא שמע: דמר זוטרא בריה דרב נחמן דן דינא וטעה, אתא לקמיה דרב יוסף, אמר לו: אם קיבלוך עלייהו - לא תשלם, ואי לא - זיל שלים. שמע מינה: כי לא נקיט רשותא - דיניה דינא, שמע מינה.

נק' המוצא זה ברייתא: אדם שמומחה יכול לדון יחידי ולא צריך שלושה. רב נחמן ורבי חייא הם דנים יחידים. התלמוד שואל מה זה מומחה במובן הזה. קודם אמרנו שמומחה זה מי שהנשיא מינה אותו למומחה. התלמוד ינסה למצוא פירוש אחר. התלמוד מצטט 2 חכמים גדולים: רב נחמן ורבי חייא. כשהתלמוד מביא את 2 המסורות האלה, הוא מצטט 2 גדולים אלה שאומר שהם דנין יחידים. הוא אומר שרק מישהו כמוני יכול לדון יחידי. מה זה כמוני, כגון אנא? 2 התכונות של חכם: גמירנא (=ידע) וסבירנא (=הבנה), גמירנא וסבירנא-גם בעל ידע וגם בעל יכולת הבנה ויישום. נקט רשות-רשות מקביל לסמיכה. התלמוד הבבלי שואל מה זה דיין מומחה-בקיא ומבין ונותן רשות? או רק בקיא ומבין, שלא נטל רשות? זו לא שא' תמימה, יש מאחוריה הקשר פוליטי שיתברר בהמשך. מי שנותן את הרשות בבבל: ראש הגולה שמקביל לנשיא בא"י. מי קובע מי חכם? החכמים. האם דיין מומחה זה החכם שזה החכמים בעצמם קבועים שהוא אדם עם ידע והבנה, או דיין מומחה הוא חכם+נוטל רשות. נטל רשות- קיבל רשות מראש הגולה לדון. הניתוח הזההוא כי הם חותרים לתש' מסוימת, הם לא רוצים שהסמכות תהיה בידם. מספרים על דיין שטעה בדין, האם הוא צריך לשלם? הוא אומר שהשא' האם הוא משלם או לא תלויה בשא' האם בעלי הדין הסכימו לקבל אותך. אם הסכימו- תשלם,, אם לא הסכימו ופעלת מכוח הדין- תשלם. ברור שלאותו אדם, מר זוטרא לא הייתה רשות השאלה אם קיבלו אותו או לא. המסקנה החשובה של הבעיה הזו שהתלמוד פתר-לפי התלמוד הגדרה של מומחה לא תלויה ברשות ביה"ד-ראש הגולה. מספיק שאדם הוא בעל ידע בשביל שהוא יהיה דיין מומחה, הדיין לא צריך רשות מראש הגולה כדי להיות מומחה. כלומר, לפי התלמוד כל מי שהוא בעל ידע והבנה, הוא מומחה, ונטילת רשות לא נחוצה כדי להגדיר את האדם כמומחה.

הם למדו זאת מהסיפור של זוטרא- אדם שדן וטעה בדין. אמרו לו שהוא לא צריך לשלם כי אם ה-2 הסכימו אתה לא צריך לשלם- עניין אחר לגמרי. אין פה שאלה של מומחיות. ההנחה של הסיפור הזה שלאדם הזה לא הייתה רשות ובכול זאת דינו דין (כלומר תקף) וכנראה שהוא גם דן יחידי. אם הדין שלו לא היה דין אז אין לו מה לשלם- הדין בטל. אם הדין קיים- השאלה היא האם הוא צריך לשלם. לכאורה השאלה הזו תלויה אם הוא מומחה או לא- יש חידוש נוסף- תלוי אם קיבלו או לא. יש מצב שאדם שהוא לא מומחה יהיה פטור מלשלם אם הייתה הסכמה.

חידוד הסיפור: מר זוטרא לא נטל רשות מראש הגולה, והוא דן יחידי 2 בני אדם וטעה. צריך לבדוק קודם אם יש תוקף לדין שלו, אם אין תוקף לדין שלו-הוא לא עשה כלום, הדין התבטל, החיוב ממון שהוא חייב חוזר ואין בעיה. אם יש לדין שלו תוקף-צריך לשאול האם מה שעשה עשוי ועליו לשלם מכיסו. אם הוא מומחה הוא לא צריך לשלם מכיסו. נוסף אלמנט נוסף- אם הצדדים קיבלו אותו עליהם, אתה לא צריך לשלם.

מהתשובה הזו של הרב יוסף אנו רואים שהדין שלו הוא דין למרות שהוא לא קיבל רשות מראש הגולה. משמע אדם שלא קיבל רשות מראש הגולה אבל הוא חכם יכול לדון יחידי והדין שלו תקף, כלומר הוא נחשב מומחה לצורך זה.

המשך מקור 13:

[4] אמר רב: האי מאן דבעי למידן דינא, ואי טעה מיבעי למיפטרא - לישקול רשותא מבי ריש גלותא (זה שרוצה לדון דין ואם טעה רוצה להיפטר – יטול רשות מבית ראש הגולה). וכן אמר שמואל: לשקול רשותא מבי ריש גלותא.

[5] פשיטא, מהכא להכא (מכאן לכאן) ומהתם להתם (ומשם לשם) – מהני (מועיל), ומהכא להתם (ומכאן לשם) - נמי מהני, דהכא שבט והתם מחוקק. כדתניא: לא יסור שבט מיהודה (בראשית מט) - אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו (שם) - אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים. מהתם להכא מאי (משם לכאן מהו)? תא שמע: דרבה בר חנה דן דינא וטעה, אתא לקמיה דרבי חייא. אמר ליה: אי קיבלוך עלייהו - לא תשלם, ואי לא - זיל שלים. והא רבה בר חנה רשותא הוה נקיט! שמע מינה: מהתם להכא - לא מהני, שמע מינה. ולא מהני? והא רבה בר רב הונא, כי הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא (כשהיו רבים עמו אנשי בית ראש הגולה) אמר: לאו מינייכו נקיטנא רשותא (לא מכם אני נוטל רשות)! נקיטנא רשותא מאבא מרי ואבא מרי מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי! - במילתא דעלמא הוא דאוקים להו (בדברים בעלמא העמיד אותם). וכי מאחר דלא מהני, רבה בר חנה רשותא דנקט למה לי? - לעיירות העומדים על הגבולין.

[6] מאי רשותא? כי הוה נחית רבה בר חנה לבבל, אמר ליה רבי חייא לרבי: בן אחי יורד לבבל, יורה יורה. ידין ידין. יתיר בכורות יתיר. כי הוה נחית רב לבבל, אמר ליה רבי חייא לרבי: בן אחותי יורד לבבל, יורה יורה. ידין ידין. יתיר בכורות אל יתיר. [...]

[7] יורה יורה. אי גמיר - רשותא למה לי למישקל? משום מעשה שהיה. דתניא: פעם אחת הלך רבי למקום אחד, וראה בני אדם שמגבלין עיסותיהם בטומאה. אמר להם: מפני מה אתם מגבלין עיסותיכם בטומאה? אמרו לו: תלמיד אחד בא לכאן, והורה לנו מי בצעים אין מכשירין. והוא - מי ביצים דרש להו. ואינהו סבור: מי בצעים קאמר [...] תנא: באותה שעה גזרו: תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו.

רב ושמואל אומרים שמי רוצה לקבל חסינות בבבל צריך לקבל רשות מראש הגולה. האמירה הזו קודמת היסטורית לשלב הקודם בסוגיה (השלב של 2 ו-3). אנחנו קובעים זאת לפי השם שלהם- הם אמוראים בדור ה-1. הם מיישמים את הלכת א"י על בבל. זו יצירה מורכבת שעורך אחרון ערך אותה מכל מיני שלבים, זו יצירה ערוכה ומתוחכמת, ויש לכך הבנה. ניתן לקבוע מבחינה היסטורית כי מס' 4 היא הכי קדומה לפי השמות רב ושמואל. המשנה בבכורות אמרה שמומחה לבי"ד-פטור. איך אדם נהיה מומחה לבי"ד? ע"י מינוי נשיא-רב"י הנשיא. באים רב ושמואל ואומרים שמי שרוצה פטור בבבל יבקש רשות מראש הגולה. הם בעצם מיישמים את ההלכה הארץ-ישראלית למציאות הבבלית-ראש הגולה (לא היה מעולם החכמים, היה פוליטיקאי) הוא המקביל לנשיא בא"י. למדנו במקור מס' 2 כי מומחה רשאי לדון יחידי.

למדנו בס' 3 מהו מומחה-גמירנא וסבירנא ולא צריך רשות. מומחה לצורך דן יחידי לא צריך רשות, לפטור יש צורך ברשות לפי רב ושמואל אך לפי מה שלמדנו קודם אפשר להיות פטור גם אם אתה לא מומחה וזאת במידה והצדדים הסכימו על הדיין. בבבל נקודת המוצא היתה בשלב ה-1 הייתה שראש הגולה הוא כמו הנשיא ודיין כדי לקבל פטור צריך לקבל רשות. לאחר מכן החכמים מפתחים אסטרטגיה שמייתרת את ראש הגולה וזה בא לידי ביטוי שאפשר להגדיר מומחה ללא רשות. גם אם אדם לא נטל רשות אך הוא עם ידע והבנה יכול לדון יחידי. יתר על כן, יכול להיות פטור מתשלום על טעות במידה והצדדים הסכימו עליו למרות שלא נטל רשות מראש הגולה. יוצא שחכמים כמעט ייתרו את הרשות של ראש הגולה. אם אדם יש לו רשות- הוא בעל פטור אך יצרנו מנגנון נוסף של פטור ללא רשות אם יש הסכמה על הדיין.

ס' 5: אם אדם קיבל רשות במקום אחד בבבל הוא יכול לדון במקום אחר בבבל. אם אדם מקבל סמיכה בבבל הוא יכול לדון בא"י. ראש הגולה הוא במעמד של ראש שבט. התלמוד אומר שהסמכות של ראש הגולה עדיפה על הסמכות של הנשיא בא"י כי הנשיא בא"י הוא רק מלמד תורה וראש הגולה יש לו מעמד שלטוני- הוא רודה בשבט. לא צריך להניח שזו הייתה המצאות ההיסטורית, אלא כך חשבו הבבלים. ולכן ברור שמי שקיבל סמכות בראש הגולה, יכול לדון בא"י. האם מי שקיבל הסמכה בא"י יכול לדון איתה בבבל? רבא בר חנא- קיבל סמכות מרבי יהודה הנשיא. הוא בא מא"י לבבבל וטעה בדין. נאמר לו שהאחריות תלויה האם הצדדים קיבלו אותו. הרי הוא קיבל רשות מרב"י הנשיא אבל זה לא הועיל לו. רבא בר חנא השיג בפרוטקציה ולכן זה לא שווה הרבה.

השלב הבא: כשרב היה מתקוטט עם אנשי ראש הגולה, אמר להם: שהוא לא מפחד כי הוא לא מקבל את הרשות מהם, אלא מאבא שלו, ואביו קיבל את הרשות מרב, ורב קיבל את הרשות מרבי חייא, ורבי חייא קיבל מרב"י הנשיא. יש פה מריבה בין החכמים לראש הגולה, יש פה התקוטטות אמיתית, אנשי ראש הגולה באים לרבנים ואומרים: תצייתו לנו, אתם צריכים לקבל את הסמכות מאיתנו. רבונא אומר שהוא לא מקבל מהם אלא מהשושלת שלו. יש פה עימות בין החכמים לראש הגולה לגבי מי קובע. זה כמובן סותר, יש מתח, מי יותר שווה-חכמים או ראש הגולה? יש פה מתח פנימי. בעצם הכוח של החכמים הוא מא"י. התש' של הסוגיה (הגמרא) למתח הזה אומרת כי המעמד של החכמים בא"י הוא מעמד עצמאי. הסמכות שלו לא באמת נובעת מא"י אלא מהמעמד שלו.

סדר הדברים: היה בבבל מנגנון של מעין סמיכה, הם שמרו את המונח סמיכה לא"י, הם קראו למנגנון הזה אצלם רשות. מנגנון זה היה מנגנון שבו ניתנה רשות לחכמים, היינו הסמכה לדיינים לדון, היא ניתנה ע"י ראש הגולה, שהוכר למקבילה של הנשיא בא"י ע"י ראש החכמים בבבל. יש להניח כי גם ראש הגדולה בבבל הסמיך דיינים, ומי שקיבל סמיכה ממנו קיבל את כל התנאים שהיה מקבל בא"י- היה חסין מפני תביעה, יכול לדון יחיד וכו'.

בשלב מסוים בבבל מתפתח עימות בין החכמים לבין ראש הגולה. בבבל מתפתחות ישיבות, והישיבות האלה יש בהן חכמים והם אומרים בעצם שהם לא צריכים את הרשות של ראש הגולה. הסוגיה הזו משקפת את ההתנגדות של חכמים לראש הגולה והחכמים אומרים שהם לא צריכים את הסמיכה של ראש הגולה. איך הם עושים זאת? יש כמה מהלכים בסוגיה:

1) להגדיר מומחה לא מי שמקבל רשות לא מי שגמר וסבר- בנוגע למומחה לדון יחידי.

2) אפשר להשיג חסינות מתביעה גם בלי אישור מראש הגולה, אם הצדדים מסכימים על הדיין, למרות שלא הייתה רשות.

בא"י לא היה מהלך שמבטל את הכוח של הנשיא, הם רצו להיות שותפים לנשיא אבל הם לא רצו להחליף אותו כי הוא נהנה מגיבוי של החוק הרומאי שמעניק זכויות שאיתן לא ניתן להתחרות.בבבל אין לנו את היתרונות האלה ולכן לא אכפת להם בעצם לקיים איזושהי אוטונומיה.-יכלו לפעול גם ללא ראש הגולה- הם ייתנו הסמכה מקבילה. הם לא ייתנו רשות אבל הם יכולים לקבוע שמי שהוא תלמיד חכם לא צריך רשות. גם אם הוא לא חכם ואין רשות אבל יש הסכמה- יש לו פטור.

**שיעור 12**

השאלות העיקריות היו האם בתקופה הזו יש לנו בתי דין קבועים, האם לבתי דין האלה יש סמכות אכיפה, האם הדיינים זקוקים לסמיכה, האם בתיה"ד מאורגנים ברשת ממלכתית. אלה השא' העיקריות שהצבנו לפני מס' שיעורים. הראינו שיש מקורות לכאן ולכאן, יש מקורות שמדברים לזכותה של מע' מאורגנת, לזכותם של בתי"ד קבועים, לזכותה של סמיכה, ויש מקורות שמצביעים על משהו אחר. התמונה שעולה אינה בהירה. גדליהו אלון מציג עמדה שיטתית במאמרו על אלה שמתמנים בכסף. אלון במאמרו פותח בשא', מציג בעיה: מה פתאום שהנשיאים ממנים דיינים שאינם ראויים, דיינים בורים ולא רק זה-דיינים שמשלמים שכר, שוחד תמורת המינוי שלהם. חכמים התריסו כנגד המינויים וכנגד הדיינים ופסלו אותם. איך זה קורה? כדי להמחיש את הבעיה נראה את המקור הבא:

**4. תלמוד ירושלמי מסכת ביכורים פרק ג ה"ג, סה ע"ד**

ר' מנא מיקיל לאילין דמיתמניי בכסף (ר' מנא היה מקלל את אלה שהתמנו בכסף). ר' אימי קרא עליהון: "אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם". א"ר יאשיה: וטלית שעליו כמרדעת של חמור.

רמי מנא (חי בשנת 260-270 לספירה) היה מקלל את אלה שתמנו בחסד. רבי עיני קרא עליהם אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשו לכם. אלוהים זה דיינים. לפי הפשט זה אל תעשו פסלים מכסף וזהב והוא דורש זאת בדרשה מתוחכמת "אל תעשו לכם שופטים מכסף ומזהב" (כלומר כאלה שמשלמים שוחד). מסתבר שלדיין הייתה גלימה מיוחדת והוא אומר שהגלימה הזו היא כמו "מרדעת (=גלימה) של חמור". חכמים כינו את השופטים בביטויים חריפים. הביטויים האלה מראים שיש שופטים בורים ועמי ארצות שמתמנים ע"י הנשיאים תמורת הכסף שלהם, הנשיאים ממנים אותם. למה הנשיאים ממנים כאלה דיינים בורים ומושחתים? האפשרויות שאלון מעלה במאמר:

1.הנשיאים הם בעצמם מושחתים, הם לא חכמים, פוליטיקאים מושחתים ולכן עושים זאת. יש ראיות חזקות לתפיסה הזו שהנשיאים בסוף המאה ה-3 ותחילת המאה ה-4 היו פוליטיקאים מושחתים. הראיות: 1) כתבי הכנסייה-אבות הכנסייה מתארים את הנשיאים כנערי שעשועים, שהולכים לתאטרות, יושבים במשתאות, שטופי זימה וכו'. 2) ראייה עקיפה מתוך התלמוד-הנשיאים פחות או יותר מרבי יהודה נשיאה משנת 250 ואילך הם לא מוזכרים. בהתחלה הם גדולי החכמים- רבן גמליאל, רב"י הנשיא ועוד. אבל אחרי רבי יהודה הנשיא העסק מתחיל להדרדר, הבן שלו עדיין תלמיד חכם, הנכד עדיין מופיע בתלמוד, אך מופיעים פחות דברי תורה בהקשרו, אלא מעשים שלטוניים. וממנו ואילך כמעט ולא שומעים על הנשיאים בתלמוד, מהמאה ה-4 כמעט אף אחד לא נזכר. העובדה שהם לא מופיעים בתלמוד מראה שהם כבר לא חלק מעולם החכמים, הם שייכים לפוליטיקה. אם נצרף את העדות השלילית מהתלמוד והעדות של אבות הכנסייה שמתארים אותם כנערי שעשועים, יחד ניתן לתאר דמות של נשיאים ופוליטיקאים שרוצים כוח ושחיתות, וזה מסביר את המינויים של הדיינים הבורים והמושחתים. זו אפשרות סבירה שאלון דוחה אותה.

נימוקיו של אלון לדחייה: אבות הכנסייה משוחדים בדיווח על הנשיאים כי אבות הכנסייה לא אוהבים את היהודים ובעיקר את מוסד הנשיאות. מוסד הנשיאות הוא שלילי בעיני הכנסיה, הכנסיה לפי התיאולוגיה הנוצרית חושבים שהיהודים צריכים להיות נחותים, יש עליונות נוצרית, וזה שיש פתאום ליהודים נשיאים, זו מעין מלכות בית דוד כזו, וצריך לבטל אותה. (ייתכן וזה הסיבה לביטול הנשיאות ע"י הקיסרים הביזנטיים בעתיד, וזו הייתה הבעיה של הוותיקן להכיר בישראל).

מבחינה תיאולוגית היהודים צריכים להיות נחותים ולכן עצמאות מדינית לא הולמת את התפישה ולכן אלון לא מאמין להשמצות הכנסייה כי הוא מכיר את התיאולוגיה הנוצרית.

זאת ועוד, אלון אומר שיש כמה מקורות אפילו בין הנוצרים שמתארים את הנשיאים כבעלי הלכה, מתארים חכם שהיה יושב איתם ודן איתם בענייני הלכה. יש גם מכתבים של סופר יווני ידוע, איבניוס, שהתכתב עם הנשיא בא"י על נושאי הלכה. ולכן הוא לא מקבל את זה שהנשיאים לא היו חכמים יותר. נכון שהנשיאים התרחקו ואינם באותו מעמד של רב"י ונכון שלא מוזכרים בתלמוד, אך עדיין הם שייכים לעולם החכמים ואי אפשר לתרץ את מינוי אותם דיינים רק בכך שהנשיאים הם פוליטיקאים מושחתים. כדי להבין את המינויים הללו יש להבין את מערכת המשפט, לראות מי היו הדיינים בפועל ואז לאור זאת להבין את מעשי הנשיאים. הוא מביא תמונה רחבה של מע' המשפט בתק' זו.

הוא אומר שמע' המשפט בנויה מ-3 רשויות שנשענות כל 1 על מקור סמכות אחר:

**1.קהילתית (קומונארית)-**נשענת על סמכות הקהילה. לעיר/לכפר יש סמכות והיא מצמיחה אותה לביה"ד.

**2.חכמים**-נשענים על סמכות הנשיא וביה"ד (סמכות מרכזית)

**3.בי"ד פרטי-בוררים**-נשענים על סמכות פרטית שאינה ציבורית. מע' פרטית לחלוטין.

כל 1 מהרשויות נשענת על סמכות אחרת.

נתמקד בסמכות הקהילתית.

אלון אומר שניתן לזהות 3 גורמים ששימשו בסמכות של הקהילה כשופטים:

**א.הנהגת העיר**-המקור הכי מבוסס-יוסף בן מתתיהו בסיפור 7 טובעי העיר. "שוטרים תיתן לך בכל שעריך"-יוסף בן מתתיהו אומר שהכוונה היא ל-7 המנהיגים של העיר. מכאן שההנהגה עצמה היא בי"ד. ברקע של אלון, כשהוא קורא את כל הדברים האלה, יש לו ידיעה היסטורית על התנהלות העולם הרומי, ובעולם הרומי מועצות עירוניות שימשו בי"ד, ויש לנו ידיעות מהתקופה הרומית שמועצות עירונית נתנו פס"דים. אלון לא מסתמך רק על יוספוס, יש לו ידיעה היסטורית שזה היה המנהג הרומי. בעולם הרומי יש עדיין את הצורה של הפוליס שממשיכה להיות צורת ההתארגנות החשובה של העיר. האימפריה נותנת רשות לערים מסוימות להתארגן בצורה של פוליס, ולעיר הזו יש מבנה שבראשו הנהגת עיר. יש ערים בא"י שהן פוליס (אמאוס, קיסריה, בית גוברין, לוד, טבריה, ציפורי אח"כ). בפוליס הייתה הנהגת עיר, וגם הערים היהודיות בין שהיו פוליס ובין שלא ראו בהנהגת העיר את ביהמ"ש העירוני.

**ב.דיינים מקצועיים**-אין הכוונה לכך שהם היו מוסמכים ע"י החכמים, הם היו מוסמכים ע"י העיר, הם לא קיבלו הסמכה מהסוג שדיברנו עליו בשיעור הקודם, אלא העיר לקחה אדם בד"כ עשיר ונכבד ומינתה אותו לדיין. הם לא נסמכו ע"י החכמים, העיר מינתה דיינים מקומיים. יש ערים שהעיר בחרה חכם להיות הדיין המקומי שלה.

**ג.הדיוטות ("בני הכנסת")-**אזרחים מן העיר.

כל אלו הם הדיינים המקומיים. סמכותם של כל אלו נבעה מהקהילה המקומית ולא מהמרכז מבית הדין ומהנשיא.

הקהילה לקחה אדם חכם שהיא העריכה אותו ומינתה אותו לדיין. בשלב ראשוני הנשיא לא זה שמינה את הדיינים המקצועיים, ההדיוטות והנהגת העיר אלא הקהילה עצמה. אח"כ הנשיא הוא זה שימנה אותם.

**מבחינת החכמים גם הדיינים המקצועיים והנהגת העיר, ומן הסתם גם ההדיוטות, הם הדיוטות** כי הם מונו בסמכות הקהילה ולא בסמכות מישהו מקצועי.

בזכות מה זכו הדיינים המקצועיים למעמדם? בזכות הכסף שלהם. הכסף עושה אותך מכובד, הוא בעל מעמד, מעריכים את שיקול הדעת שלו. בעל המאה הוא בעל הדעה.

פרט למעמד הכסף נותן זמן- אדם פשוט שהוא שכיר צריך לעבוד ואין לו זמן לשפוט. מי שיכול לשפוט הם אותם אנשים עשירים שיש להם פנאי. מי שיש לו כסף יש לו זמן יותר פנוי.

זהו הקשר בין הכסף למשפט - זה מה שמושך את האש של החכמים. זאת המציאות והיא לא תלויה בנשיאים או חכמים- היא צומחת ממבנה הקהילה, האנשים העשירים הם בעלי המעמד, הם מנהלים את העיר, הם יושבים בוודאי בין שבעת טובי העיר. בעלי ההון הם בעלי מעמד חברתי, בעלי הכוח- הם יושבים בהנהגת העיר, הם דיינים או ממנים את הדיינים. זאת המציאות האנושית והריאלית. מומחה כאן זה לא בגלל ידיעת התורה שלהם אלא בגלל הכישרונות שלהם, הניסיון שלהם והעושר. יש קהילות שייקחו דיינים חכמים אבל יש ערים שלא מינו חכמים בכלל או גם וגם. המציאות החברתית היא יותר מורכבת- הכוחות החברתיים מצמיחים את השופטים האלה ואם לך מגנון נוקשה למינוי שופטים (כמו היום ועדת מינוי שופטים) אז זו המציאות.

השא' היא איך חכמים מתייחסים למציאות הזו? הם לא קבעו אותם ואין להם שליטה עליה.

אנו רואים שיש לנו לאורך כל התק' כבר מדור יבנה, כבר משנת 100 ואילך, יש לנו איזשהו עימות, ויכוח פנימי בין החכמים וביקורת של החכמים על הדיינים ההדיוטות.

**1. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מס' דעמלק יתרו פרשה ב**

ושפטו את העם בכל עת. ר' יהושע אומר, בני אדם שהם בטילים ממלאכתם [יהיו דנין את העם בכל עת. ר' אלעזר המודעי אומר, בני אדם שהם בטילין ממלאכתם] ועוסקים בתורה יהיו דנין את העם בכל עת.

מי יכול לשפוט בכל עת? מי יכול להיות זמין תמיד לשיפוט? ר' יהושע אומר שמי שיכול לדון הם מי שבטלים ממלאכתם-העשירים. רבי יהושע בעצם מאשר את המציאות החברתית הרגילה. רבי אלעזר המודעי אומר שזה תנאי הכרחי שהם יהיו עשירים ויוכלו לפנות זמן, אך זה לא מספיק-צריך שהם ידעו תורה. ר' אלעזר המודעי מעמיד כתנאי שיעסקו בתורה ור' יהושע לא. מחלוקת זו משקפת מחלוקת של החכמים על הדיינים ההדיוטות שאינם עוסקים בתורה. נראה את המחלוקת בצורה מפורשת:

#### 2. ספרי דברים פיסקא יז

"לא תכירו פנים במשפט", זה הממונה להושיב דיינים. שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דיין, איש פלוני גבור אושיבנו דיין, איש פלוני קרובי אושיבנו דיין, איש פלוני הלוני ממון אושיבנו דיין, נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכיי. לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע מעלה עליו כאלו הכיר פנים בדין.

הציווי לא להכיר פנים במשפט לא נאמר לשופט אלא לפי המדרג זה נאמר לממונה להושיב דיינים, מי זה הממונה להושיב דיינים? אלון משער שהכוונה פה להנהגת העיר, להנהגה המקומית (כי לא מדובר ספציפית על נשיא או חכמים). נק' חשובה- יש ביקורת על מינוי דיינים מטעמים של מעמד או אינטרסים אישיים (כאילו כך היו ממנים את הדיינים המקומיים) . ויש ביקורת על זה-צריך לשים לב שהביקורת היא בתחום שהם בורים, "מפני שאינו יודע". אם הוא עשה לך טובה, והוא אדם מרשים זה לא קריטריונים נכונים למנות דיין כי האיש לא יודע לפסוק את המשפט, אין ביקורת על כך שהם מושחתים. צריך להבין שזו ביקורת מתונה, זה יכול להיות נימוק לעמדה של רבי אלעזר המודעי, זו ביקורת שהחכמים מתנגדים למינוי של הדיוטות.

שני המקורות האלה זה ביטוי לכך שחכמים תנאים כבר מתנגדים לעניין הזה- מינוי של הדיוטות.

אותו דבר נמצא גם ב:

**3. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כא**

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם ... לפני בני ישראל לא נאמר כן, אלא לפניהם – לפנים שבהם, מלמד שאין שונין בדיני ממונות לעם הארץ.

רבי שמעון בר יוחאי מתנגד שיעבירו קורס מזורז לדיינים ההדיוטות ויאמרו להם איך לשפוט. זה צריך להיות רק ברשות חכמים. אם הוא מתנגד לכך, ככה"נ יש מציאות כזו של לימוד ההדיוטות. במילים אחרות, כבר בתקופת התנאים עוד בימי תקופת יהודה הנשיא, דורש את המילה לפניהם=לפנים שלהם, אלה שנמצאים בפנים (החכמים) ולא אלה שבחוץ-עמי הארץ. דיני ממונות יש ללמוד רק בתוך בית המדרש ולא לעשות קורסי חוץ . אם אתה רוצה להיות שופט- תלמד בבית מדרש, תהיה תלמיד חכמים, אם אתה איש עסקים בקהילה אז יש התנגדות ל"קורס מקוצר".

כבר בתקופת התנאים, לפני רבי יהודה הנשיא, הייתה ביקורת על שופטים בורים ולא חכמים. יש ביקורת, אבל הביקורת מתונה במובן הזה שהיא מתמקדת בבורות שלהם, בכך שהם לא יודעים מספיק. ויש חכמים כמו רבי יהושע שזה לא מפריע לו שהדיינים לא יודעים מספיק תורה. במשפט הרומי השופטים לא היו תלמידי חכמים, אצל הרומאים השופטים היו הדיוטות. הם אמרו שהשופט לא צריך להיות חכם. שופטי המשפט הרומי מכריעים לפי כללי הגיון בריא וכשיש בעיה מתייעצים עם חכמי המשפט,היה להם מעמד חוקי בתור כותבי חוות דעת לשופטים ההדיוטות. לכן זה לא בלתי סביר שיש לנו ויכוח כזה.

זה הויכוח בין החכמים- רבי יהושוע אומר שהוא צריך שלשופטים יהיה רק פנאי, החכמים יכתבו חוות דעת ויעזרו. חעומת זאת רבי שמעון בר יוחאי אומר שזה לא נכון לעשות את חלוקת התפקידים הו, שהוא רוצה למנות דיינים שהם בעצמם חכמים.

גם בין החכמים יש ויכוח האם השופטים צריכים להיות חכמים. יש פה ויכוח מעניין שאנו מכירים אותו בעולם המשפט הכללי-האם השופטים צריכים להיות משפטנים ויש ויכוח בין החכמים, ולכן הויכוח הזה הוא יחסית מתון. זה ויכוח איך להתייחס למציאות הזו.

הויכוח הזה מחריף במאה ה-3, אחרי ימי רב"י הנשיא ואז נכנסים כבר לשלב הגידופים, החכמים "שולפים סכינים". זה הטקסטים שקראנו בתחילת השיעור- מתמנים בכסף. יש המשערים שהתחזקות החכמים מאפשרת להם לראות את עצמם כאלטרנטיבה של הדיינים, כאשר הם רבים יותר הם מנהלים מערכה להיות הדיינים הבלעדיים. הסמכות של בתיה"ד הקהילתיים מתחילה מהקהילה ולא מסמכות מרכזית כמו הנשיא. כעת כבר לא מבקרים אותם על זה שהם בורים ולא יודעים, אלא מבקרים אותם על כך שהם מושחתים. היכן הנשיאים נכנסים לתמונה?

המשך מקור 4:

אמר ר' שיין: זה שהוא מתמני בכסף אין עומדין מפניו ואין קורין אותו רבי והטלית שעליו כמרדעת של חמור. ר' זעירא וחד מן רבנן הוון יתיבין (ר' זעירא ואחד מן החכמים היו יושבים) עבר חד מן אילין דמיתמני בכסף (עבר אחד מאלה שתמנו בכסף), אמר יתיה דמן רבנין לר' זעירא (אמר אותו אחד מהחכמים לר"ז): נעביד נפשן תניי ולא ניקום לון מקומוי (נעשה עצמנו לומדים ולא נקום מפניו). תירגם יעקב איש כפר נבוריא: "הוי אומר לעץ הקיצה, עורי לאבן דומם, הוא יורה" (חבקוק ב) – יודע הוא יורה. "הנה הוא תפוש זהב וכסף" (שם) – לא בכספייא איתמני (לא בכסף התמנה). "וכל רוח אין בקרבו" (שם) – לא חכים כלום. הוי אומר בעיתון ממנייה (אתה רוצים למנותו), "וה' בהיכל קדשו [הס מפניו כל הארץ]" (שם).

האמירה במשפט ה-1 פירושה שיש אנשים שעומדים מפניו, יש אנשים שקוראים לו רבי והוא הולך עם טלית של חכם.יש אנשים שהתמנו ע"י הנשיאים זוכים לתואר רבי, לובשים טלית של חכם או דיין, ואנשים נוהגים בהם כרגיל, למרות שהם הדיוטות.

יעקב איש כפר נבוראי בגליל: קורא את הפסוק כלעג על הדיינים הבורים- "לעץ הקיצה עורי לאבן דומם". הוא לא יכול לדבר, דבר אל העצים ואל האבנים. הביאו את הדרשן ולא היה לו מה להגיד או בעיני האמוראי לא היה לו מה להגיד. הדיין הזה אבן דוממה, רוח אין בו, הוא רק מלא זהב וכסף. הביקורת כאן חריפה ביותר ועולה מדרגה. אז למה הנשיאים מינו את אלה?

התש' בכל זאת מזומנת. גדליהו אלון אומר שהנשיאים מינו אותם כי הם הכירו במציאות , הם לא יכלו להתעלם שיש קהילות עם דיינים הדיוטות.. בעצם זו הכרה ריאלית, הכרה במציאות שהקהילות ממנות דיינים וחלק מהדיינים אינם חכמים. ובנוסף, זו הכרה ברוח הדמוקרטית. יש פה מתח בין ביה"ד של החכמים, מוסד אליטיסטי, לבין הקהילות המקומיות שממנות את הדיינים שלהם. החכמים רצו להמשיך למנות את החכמים לדיינים, רצו להמשיך לשלוט במסורת האליטיסטית.

הנשיאים הכריעו לטובת הקהילות המקומיות בויכוח שבין הקהילות המקומיות לבין הדיוטות. הם הכריעו לקבל את הדיינים המקומיים. אלון אומר שהם לא יצרו מציאות חדשה אלא הכירו במציאות הקיימת ונתנו לה תוקף. הנשיאים הסמיכו אותם ונתנו להם את המעמד בזה, ובכך פשוט הכירו במציאות. זו הכרעה חברתית פוליטית.

אופציה אחרת הייתה לעמוד לצד החכמים ולהתעקש שהשופטים יהיו אותם תלמידי חכמים מובהקים. זו הייתה אופציה לא מעשית כי אי אפשר להשליט את רצון החכמים על כולם, קהילה מקומית תצמיח מי שהיא רוצה. אלון גם מדגיש את הדמוקרטיה- הכבוד לרצון העם, לקהילות המקומיות.

הנשיאים הרוויחו בזה לא רק את ההכרה של הכבוד והקהילה אלא גם סוג של קירוב בין החכמים לקהילות המקומיות.זה גם מאפשר פיקוח של הנשיא. הנשיאים אמרו שכן צריך ללמד אותם- אם נמנה אותם וניתן להם מעמד של דיינים, החכמים יוכלו לתת להם חוות דעת הלכתיות מקצועיות איך לשפוט, נוכל ללמד אותם ולכוון אותם. הנשיאים ראו בזה יתרונות גדולים- הכרה כבוד הקהילה, הסדרה של המערכת ופיקוח, ולכן הם הכריעו לטובת הקהילות. זאת תשובתו של אלון.

אלון לא מאמין לספרות חז"ל לגמרי, הוא יודע שהחכמים משתמשים בסיסמאות נגד אחרים ולא ניתן לחשוב שזה אמיתי. הוא מאוד ראלי. לא ניתן להניח שהם באמת לקחו שוחד.

באימפריה הרומית מי זוכה לדיינים מקצועיים? העשירים בזכות זה שהם תורמים לקהילה. מוסדות הציבור במציאות הרומית נבנו מהתרומות של אנשים עשירים.

בתמורה לתרומה הזו הם זכו לתפקידים ציבוריים- הנהגת העיר, בית הדין וכו'. אפשר לראות את זה כשוחד וזה מה שהחכמים אומרים אבל זה לא שוחד במובן השלילי אלא תרומה לקהילה שההכרה לכך זה המינוי הציבורי. אצל אלון הנשיאים יוצאים דמוקרטים, מנהיגים וכו'.

כל מה שנאמר לעיל היה הפרק של היחס להדיוטות, השופטים המקומיים.

לפי מה דנו הדיינים ההדיוטות, לפי איזה חוק?

במשפט הרומי לא היו דיינים מקצועיים וזה לא אומר שההדיוטות לא מחויבים מנקודת המבט של החכמים לדין תורה. אלון לא בוחר באפשרות זו. לדעת אלון חלק מהעניין הוא שהדיינים ההדיוטות, אי אפשר להניח שהם היו מחויבים לדין תורה וזה מביא אותו שחכמים לא דרשו מהם את הדבר הזה. הטענה שלו היא שהדיינים ההדיוטות דנו לפי שק"ד בלי מחויבות לחוק. אולי שקה"ד מושפע מדין התורה או תפיסות רווחות של צדק, אבל אין מדובר כך בכפיפות קפדנית למשנה אלא בשק"ד רחב של החכמים. הנק' המעניינת בתזה של אלון היא שחכמים אפשרו למעשה בכול הליך, אפילו בהליך לפני חכמים נתנו לצדדים בחירה האם להתדיין עפ"י דין תורה עפ"י שק"ד. הם אפשרו לנהל דין לפי שק"ד, אפילו בהליך בפני חכמים חכמים. חכמים הכירו בלגיטימיות של בעלי הדין והדיין להחליט לפי איזה דין שופטים- כלומר יכלו להגיד בוא ננהל דין עכשיו לפי שק"ד. זה דבר די מפתיע אבל יש לכך ראיות, חלקן שנויות במחלוקת אך עדיין מתקבלות:

**9. תוספתא סנהדרין ה, א**

אמרו לו (בעלי הדין לדיין): אין לנו אלא דעתך וקיבלו עליהן, אין יכול לחזור בו.

התוספתא דנה בכל מיני תנאים שהצדדים מתנים ביניהם לפני ההליך.המשנה על זה בורר לו אחד וזה אחד, אעפ"י כן הצדדים יכולים להסכים שהם מקבלים גם דיין פסול. "נאמן עליי אבא, נאמן עליי אביך" כששני הצדדים דנים הם שואלים האם הם מוכנים שדיין קרוב ידון אותם. הם גם יכולים לבחור דיין "3 רועי בקר" דיינים אנאלפביתים ופסולים לעדות, הצדדים יכולים להסכים.

יש פה תנאי-"אין לנו אלא דעתך"- בעלי הדין מסכימים עם הדיין שדעתו קובעת, כלומר הוא לא מחויב לדין תורה, דעתו קובעת. כמו שצדדים יכולים להסכים על דיינים פסולים או עדים פסולים הם גם יכולים להסכים על דין אחר.

**8. תלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין פרק א דף יח טור א /מ"ג**

[א] רבי יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי [רבי יוסי בן חלפתא באו שני בני אדם לדון לפניו]. אמרו ליה: על מנת שתדיננו דין תורה [אמרו לו: על מנת שתדוננו דין תורה]. אמר לון [להם]: אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים, מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון [מקבלים עליכם מה שאני אומר לכם].

[ב] רבי עקיבה כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה הוה אמר ליה [רבי עקיבה כשהיה בן אדם בא ומבקש לדון לפניו, היה אומר לו:] הוו יודעין לפני מי אתם עומדין, לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר: 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי' ולא לפני עקיבה בן יוסף.

רבי יוסי בר חלפתא- 2 אנשים באו לדון לפניו. הם מתנים איתו שהדין יהיה דין תורה. הוא אמר להם שהוא אינו יודע דין תורה. הנושא שעומד לדיון זה לפי איזה דין ידונו- זה לא מובן מאליו שדנים לפי דין תורה. מבקשים להתנות, הוא מתנגד ואומר שהוא לא יודע דין תורה. שפירא מציע לא לראות בזה ענווה, אלא הוא רוצה שהם יקבלו עליהם מה שהוא אומר אליהם. יש פה ויכוח לפי מה יתנהל הדין. התלמוד מדבר על דין תורה ודין משק"ד. הויכוח בין ר' יוסי לשני בעלי הדין זה האם הוא ידון אותם לפי דין תורה או האם משק"ד.

הדבר הראשון שצריך לשים לב שאפשר להתנות על זה- זה נושא לדיון. את המו"מ הזה מנהלים כאשר לא מדברים על בי"ד קבוע. אלון מתנגד לעניין הזה אומר שזה אפשרי כשיש איזושהי מסגרת קבועה. כול הקונטקס הזה עניינו של התניות בעלי הדין ביחס להליך. יש תיאור של הליך מאוד גמיש שבעלי הדין והדיין שותפים לזה. הם דנים על מי דיין- כולל פסולים (קרוב משפחה למשל), איזה עדים- כולל פסולים, ואיזה דין-דין תורה או שק"ד. בעלי הדין והדיין מנהלים מו"מ על ההליך- ישנם 3 צדדים, ולא רק 2. ההחלטה על דיין ועדים במשנה מתוארת כאילו במו"מ של בעלי הדין, בנקודה הזו בהחלטה על הדין הוא לא רק בין הצדדים אלא גם בין הצדדים לדיין.

למה בסיפור עם רבי יוסי הם רוצים דין תורה והוא מתנגד? הוא משתמש נגדם בלשון מאוד חריפה- "היודע מחשבות ייפרע מאותן אנשים". היודע מחשבות- ה', ייפרע מאותם אנשים- מכם. יש פה משהו נסתר שלא ברור מה העניין- סה"כ האנשים האלה ביקשו שידון אותם לפי דין תורה, משהו הגון. למה הוא בתקיפות מגנה זאת ודורש שזה ייעשה לפי שק"ד?

פירוש אחד שמופיע אצל חכמי ימה"ב מייחס לרבי יוסי יראת הדין- לפי הפירוש הזה(אלון גם הזכיר את זה) רבי יוסי ירא מלפסוק את הדין כי בדין תורה ישנה אחריות כבדה לדיין, הוא צריך מאוד להיזהר ואם הוא פוסק לפי דין תורה וטועה הוא נושא אחריות כבדה כלפי שמים.

בעיני המרצה הפירוש לא מספק כיוון והלשון של רבי יוסי מאוד תוקפנית, הוא לא אומר זאת בענווה. זו לשון לא בגלל שהוא לא יודע או מפחד.

גדליהו אלון מציע פירוש אחר- דיין שדן בדין תורה, דין תורה נושאים באחריות בדיני אדם ולא רק בדיני שמים. אם דיין מומחה שטעה בדין תורה, הדין מתבטל. הדיין צריך לתת פ"ד חוקי והשאלה היא מי יקבע אם הדין טעות או לא. בדין התורה בתלמוד אין ערכאת ערעור אבל יש מושג של דין מוטעה- למשל בנסיבות שהדיין בעצמו אח"כ אומר שהדין שלו מוטעה או שבא מישהו אחר שנותן חוו"ד שהדין מוטעה. יש דיון שלם במשנה מה הדין של דין מוטעה.

מקור אחד אומר שדין מוטעה בדיני ממונות חוזר. התלמוד מפרש זאת שהכוונה היא לדיין מומחה- לא כול דין חוזר אלא דין של מומחה, מי שדן לפי דין תורה. לפי הפירוש של אלון בעלי הדין מבקשים מהדיין לדון דין תורה כדי שיהיה אחראי וכדי שאם הדין יהיה מוטעה, הדין יחזור. הצדדים לא יודעים מי צודק ומי טועה, אך רוצים לשמור בידם את האפשרות שהדין יחזור, ולכן הם מבקשים להידיין לפי דין תורה. אם הדין חוזר הדין מתבטל. דיין שלא מומחה וטעה בדין- צריך לשלם בתביעה אזרחית ואז זה צריך להטריד את הדיין. חשוף לתביעת רשלנות.

אלון הניח שרבי יוסי הוא מומחה, ולכן הוא הלך על האופציה שדין תורה חוזר. שפירא חושב שאין בהכרח לומר שרבי יוסי מומחה. אלון חושב שאם קראו לו רבי הוא היה מומחה, תביעת הרשלנות מדברת רק על דיין שאינו מומחה. לכן רבי יוסי רצה לשקול לפי שק"ד- כי הדין לא יוכל לחזור.

לדעת שפירא לא כל הרבנים היו דיינים מומחים (יש ראיות לכך) ולכן הוא מניח שרבי יוסי לא היה דיין מומחה ואז הוא לא רצה לדון דין תורה כי זה עלול לחייב אותו לפיצוי- אם הוא יטעה בדין הוא ישלם מכיסו.

לפי הגישה הזו הצדדים רצו לבקש להישפט לפי דין תורה כי מי שיפסיד יכול לערער ואם פה"ד מוטעה, הדיין יצטרך לשלם. זו סיטואציה שפועלת לטובת בעלי הדין.

רבי יוסי ירד היטב לסוף דעתם- היודע מחשבות ייפרע מאותם אנשים- הוא ידע היטב את האינטרס שלהם ולכן אתם חייבים לקבל מה שאני אומר לכם ואין אפשרות ערעור. דיינות זה בהתנדבות, אח"כ עוד הדיין ישלם פיצויים אם הוא טעה?! רבי יוסי לא מוכן לזה. זה לדעת שפירא המו"מ שקיים בתוספתא בין בעלי הדין לדיין.

המסלול של דין תורה מייצר אחריות אצל הדיין, אומנם אם הוא מומחה הוא פטור למרות שהדין חוזר, אבל אם הוא לא מומחה אז הוא מתחייב בדין ולכן בעלי הדין רצו והוא לא רצה.

אם הולכים לדיין שאינו מומחה, יש אופציה להתנות שמקבלים אותו עם שקה"ד שלו ומה שהוא יפסוק יקרה, להתנות על הדין ועל הדיין (דומה לבוררות). יש הכרה של ההלכה ב-2 מסלולים אלטרנטיביים של דין- דין תורה ודין שק"ד. דין תורה זה דין דווקני - אם הדין נכון אין בעיה. דיין מומחה שטעה בדין אומנם לא צריך לשלם אבל הדין יכול לחזור. אם זה הדיוט-הדיין משלם. בשק"ד אין השפעה אם זה מומחה או לא.

אלון מציע שמדובר פה בדיין מומחה- רבי יוסי והוא לא רוצה שהדין שלו יתבטל ולכן הוא מעדיף שק"ד. הצדדים רצו שתהיה אפשרות לדין לחזור. אם יש טעות בדין תורה אצל דיין לא מומחה (הדיוט)- הדין לא חוזר, פשוט הדיין משלם מכיסו. לדעת שפירא מדובר בהדיוט, והוא יצטרך לשלם, ולכן רוצה ללכת לשק"ד, כדי לא לשלם.

הדעה של אלון היא חדשנית, הדעה המסורתית היא יראת הדין.

הסיבות לכך שרבי יוסי אינו מומחה:

1.העניין הזה של דין חוזר זה לא איום כ"כ גדול- זה פגיעה ביוקרה אבל זה לא עולה לו בכיס. החריפות של רבי יוסי נבעה מעניין הכסף לדעת המרצה.

2.זה משקף יותר טוב את האינטרס המשותף של בעלי הדין- המצב של דין חוזר זה לא אומר ששניהם יוצאים טוב (הדין מתהפך) ולכן אין אינטרס משותף. לכול אחד יש סיכוי שהוא יפסיד בדין או לחילופין בערעור. בהצעה של שפירא, ז"א אם מדובר בהדיוט, זה מצב ששניהם יזכו- אחד יזכה, השני יערער והשופט ישלם.

3.הדעה שבמומחה חוזר הדין אם הוא טעה היא רק דעה אחת, היא לא דעה שכולם מסכימים, אבל הדעה שהדיוט משלם רשומה במשנה וכולם מסכימים לה.

מערכת שזה בעלי הדין והדיין מנהלים מו"מ על ההליך היא בסבירות לא מערכת קבועה, היא מערכת גמישה. לדעת אלון זו מע' קבועה לפי דין תורה, שפירא פחות מסכים איתו. לדעת אלון דיינים מקומיים דנו כברירת מחדל לפי שקה"ד. אלון חושב שהקונטקס הזה שייך לבוררים- כל הדיון הזה שניהלנו עכשיו לא שייך לחכמים אלא לבוררים, לשיפוט פרטי ששם מנהלים מו"מ. שפירא חושב שזה שייך לשיפוט של חכמים,שפירא חושב שלכול המערכת הייתה גמישות כזו.

נדבר על זה בשיעור הבא.

השאלה הראשונה ששאלנו היא לפי איזה דין ידונו ההדיוטות? לפי שק"ד. אלון מראה לנו שאפילו ההלכה נותנת לגיטימציה לדין של שק"ד, ואז הבאנו את כול המקורות האלה. אלון אומר שכברירת מחדל הדיינים המקומיים דנו לפי שק"ד, אם היה שם דיין חכם הוא יכול היה לדון לפי דין תורה אבל הרוב היו הדיוטות, וברירת המחדל היא לפי שק"ד. איפה הברירה הזו קיימת? כמובן שבבי"ד קהילתי כי ייתכן והדיין הדיוט ולא יודע דין תורה. אצל בוררים יש את הבחירה, השאלה אם זה גם אצל חכמים- אלון אומר שלא, שפירא אומר שכן- גם אצל חכמים הייתה ברירה כזו.

**בי"ד של חכמים- רשות השיפוט של החכמים: (המערכת השניה אצל אלון)**

לפי אלון רשות השיפוט של חכמים היא מאוד מסודרת וממסודת, יש מערכת בי"ד של רבנים שבראשה הנשיא והחכמים. מה שמבטא את הריכוזיות של מערכת השפיטה של החכמים הוא מוסד הסמיכה. מוסד הסמיכה- יש לנו רשות מרכזית – נשיא ובי"ד - שהם נותנים סמיכה לחכמים וההליך הזה אומר שיש להם פיקוח על כול הדיינים המומחים. הם קובעים מיהו דיין מומחה.

אצל אלון הסמיכה הוא מוסד אחיד, הוא לא מבחין בין סמכויות שונות. אלון אומר שסמיכה זה "יושב בישיבה"- מינוי לסנהדרין או בית המדרש. זה לא באמת סנהדרין אלא בית המדרש הגדול וגם ביה"ד. לדעתו כול מי שהתמנה לסנהדרין ממילא היו לו את כול הסמכויות שהן:

\*לדרוש וללמד

\*להורות הלכה

\*לדון

בעיני אלון מי שקיבל את התואר רבי, עוד בתקופת יבנה, מונה לביה"ד הגדול, ודרשן הוא במילא דיין מומחה. לכן הוא חושב שר' יוסי אם הוא רבי אז הוא מומחה. זו תפיסה מוניסטית של הסמיכה- הסמיכה היא יחידה אחת. ראינו שבימי רב"י הנשיא מינו אנשים לתחומים ספציפיים- מינוי נפרד לדון, להורות, להתיר בכורות, להתיר נדרים, ראית כתמים וכו'. אלון מתקשה בדבר הזה לאור העובדה שאנו יודעים שרב"י הנשיא ריכז סמכויות- לדעת המרצה אין לו תשובה טובה על זה, זו ראיה נגד אלון. לפי אלון סמיכה זה חבילה-אדם נהיה חבר בביה"ד הגדול, נהיה דיין, דרשן וכו'. לכל הדעות בימי רב"י הנשיא זה לא כך – יש דיין, ומורה הלכה, והתרת בכורות וכו'.

לדעת אלון בהתחלה זה היה אחיד, אח"כ היה פיצול ואז שוב אחיד. בשלב הראשון מינוי אחיד (70-180 לספירה), פתאום פיצול (180- 220 לספירה שזה ימי רב"י הנשיא) ופתאום איחוד (230 ואילך). שפיקא לא מקבל את זה, זה לא הגיוני כי רב"י הנשיא ידוע בתור אדם שריכז את הסמכות אצלו. סיבות נוספות שהמרצה לא מקבל: יש ראיות שלא כול החכמים היו סמוכים לדיינות. רבי שמעון בר יוחאי היה חכם, נסמך, רבי, מחשובי החכמים והוא מעיד על עצמו שהוא לא דיין מוסמך. בשום מקום לא כתוב שמי שיושב בישיבה יש לו את כול הסמכויות- להיפך יש ראיות נגד זה.

מי שיושב בישיבה נכון שהוא מתנה לבית המדרש וביה"ד אבל זה לא אומר שיש לו את כול הסמכויות- יש לו סמכות להיות חכם, להצביע ואף להורות אבל לא בהכרח יש לו סמכות לדון.

אח"כ רבי יהודה הנשיא לוקח את הסמכויות הציבוריות ונותן תפקידים ובתקופה לאחריו הכול מתרכז לסמכות אחת. בשלב ה-1 יש מינויים ספציפיים (צריך מינוי ספציפי בשביל לדון), בימי רב"י הנשיא זה ממשיך. רב"י הנשיא קבע שאסור להורות הלכה למי שלא מקבל אישור מהנשיא. הלכה זו אחריות, הוא נותן אישור לרבנים מוסמכים ורק הם יכולים להורות הלכה. מי שלא מוסמך הוא לא פוסק הלכה.באיזשהו שלב לכול הדעות אחרי רב"י הנשיא נותנים את התואר רבי לאדם ואז הוא מקבל את כול הסמכויות.

לדעת שפירא אין ראיה שבתקופת התנאים (לפני רב"י הנשיא) התואר רבי כלל בתוכו את כול הסמכויות, זה תואר ספציפי לתוך בית המדרש. הוא סבור שבהליך המינוי יש מעבר מבית המדרש החוצה.

בשלב ה-1 המינוי היה עניין פנימי של בית המדרש-קיבל תפקיד בתוך הישיבה. עוד לא היו לזה סמכויות ציבוריות- לא דיברו על דין או הוראת הלכה, זו לא מע' ציבורית. בימי רב"י הנשיא הוא מתחיל לחלק סמכויות ציבוריות (סמכות להורות הלכה רק מי שהוא מורה הלכה, לדון רק מי שהוא דיין מומחה)- המערכת נאה מישיבה למערכת ציבורית ולכן יש סמכויות ציבוריות יותר רחבות. בשלב ה-3 הסמכויות האלה מתאחדות- מי שהנשיא נותן לו סמכות יש לו הכול. כבר אין טעם לתת מומחיות.

ברגע שזה ניתן להדיוטות אז אתה נותן תואר כללי למי שאתה נותן סמכות.

נוצר מצב שלפעמים הדיוטות שמו עליהם גלימה אבל הם לא ידעו להורות הלכה.

הם לא באמת דרשו את הדרשה, רק קיבלו את הכבוד. בימי רב"י סמיכות ספציפיות- זאת עובדה. לפי אלון התחלנו באיחוד, עברנו לפיצול וחזרנו לאיחוד.

לדעת שפירא בשלב הראשון לא היו את כול הסמכויות, הדיין שישב בבי"ד לא חייב להיות מורה הלכה.

דעת המרצה: אדם שמונה להיות רבי לא היה עם כול הסמכויות- זה מינוי בתוך הישיבה, יכול להצביע את בשאלות הלכתיות ויכול ללמד. זה לא שייך לדיינות או הוראת הלכה. אז זה המשיך לימי רבי יהודה הנשיא (שנתן סמכויות ספציפיות כמו סמכות להוראת הלכה) ואז לאיחוד. הדיוט רשאי לדון, לא צריך להיות מוסמך.

ההבדל בין מוסמך להדיוט: למוסמך יש חסינות מפני תביעה, המוסמך יכול לדון יחידי, המוסמך דן דין תורה.

כדי לדון אדם לא חייב סמיכה, המוסמכים הם אלה שנמצאים תחת הפיקוח והם רשאים לדון דין תורה ויש להם חסינות וכו'.

אלון אומר שלפי המסורת הקלאסית רק מומחה רשאי לדון קנסות- הוא מצטט את התלמוד הבבלי (כתבנו על זה בשיעור שעבר-מי שקוראים לו רבי רשאי לדון דיני קנסות). בתלמוד כתוב שרק מומחים דנים דיני קנסות.

לדעת המרצה זה לא נכון וגם אלון מרגיש שזה לא בדיוק נכון- לא הבחינו במקורות ארץ ישראליים שרק מומחים יכולים לדון דיני קנסות-גם מי שלא מומחה דן דיני קנסות. זה מופיע בתלמוד הבבלי בלבד, במקורות א"י דיין שאינו מומחה יכול לדון הכול כולל קנסות.

העניין של דיין מומחה שרשאי לדון דיני קנסות מופיע רק בתלמוד הבבלי כדי לומר שהם לא יכולים לדון דיני קנסות, זו תפיסה רק של הבבלים. בא"י-אפשר לדון דיני קנסות.

בד"כ אנו רגילים שאף מוסד לא מוותר על סמכויות שיש לו. יש לנו כאן יוצא מן הכלל- חכמי בבל ויתרו על הסמכות שלהם לדון דיני קנסות. מה ההסבר שלהם? אנחנו לא יכולים. למה? חכמי א"י שמוסמכים ע"י הנשיא בא"י יכולים לדון דיני קנסות, הם לא. יש הצעה שזה בגלל יראת הדין- בממונות אתה משלם כי גרמת נזק.

היראה להוציא ממון שלא כדין הייתה עצומה. כול התזה שרק מומחים דנים דיני קנסות צמחה בבבל והיא נועדה לפטור את חכמי בבל מלדון דיני קנסות. בבבל אף אחד לא דן דיני קנסות כי הם טענו שאין להם סמכות, רק החכמים בא"י שקיבלו סמכות מהנשיא (דיין מומחה) יכול לדון דיני קנסות.

כול דיון הקנסות הזה התחיל מכך שבחנו מה הסמכות העודפת לדיין מומחה.

בבי"ד קהילתי כולם הדיוטות (כולל הנהגת העיר והדיינים המקצועיים)

נקודה אחרונה לגבי הרשות הממנה:

שלב 1 כאו"א ממנה את תלמידיו. בשלב ה-2 נשיא, בשלב ה-3 בי"ד ונשיא. אלון מציע שני פתרונות לקושי מדוע בשלב הראשון לא נאמר בי"ד בכלל:

1.כאו"א ממנה את תלמידיו- זה בשם ביה"ד. כשכתוב שמישהו מינה את תלמידיו, הכוונה שהם שליחים של ביה"ד .זה לא הסבר מספיק טוב כי כתוב בפירוש שכול אחד ממנה לבד את תלמידיו ואין שימוש במונח בי"ד.

2. אלון אומר שבאמת היה כאן מינוי של יחידים. בנוסף למינוי מטעם הנשיא וביה"ד יש מינוי פרטי שחכם נותן לתלמידו וזה מה שיש בלשון הזו של כול כאו"א ממנה את תלמידיו. כשרב היה מלמד את תלמידיו, וסיימו ללמוד, הוא היה נותן הסמכה. זאת סמיכה פרטית שהייתה קיימת ואלון מחדד זאת.

לא בטוח ששני הפתרונות שלו הולכים ביחד. יכול להיות שלפני ההתמסדות של עולם החכמים, בשלב הראשון עד רב"י הנשיא העולם של החכמים היה יותר עם מינויים פרטיים מאשר מרכזי, ורק בימי רבי באמת מתחיל מינוי של נשיא ובי"ד.

המציאות הרווחת יותר בתקופה ה-1 הייתה של מינויים פרטיים.

אלון מראה שמינויים פרטיים המשיכו לאורך כול התקופה, במקביל למינוי שניתן ע"י הרשות המרכזית (הנשיא וביה"ד) היו גם מינויים פרטיים.

כלומר בהמשך יש יותר מינויים של הרשות המרכזית אך יש גם מינויים פרטיים.

**שיעור 13**

**1. משנה מסכת סנהדרין פרק ג**

משנה א

(א) דיני ממונות בשלשה. זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: שני דיינין בוררין להן עוד אחד.

(ב) זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אימתי בזמן שמביא עליהן ראיה שהן קרובין או פסולין אבל אם היו כשרים או מומחין אינו יכול לפוסלן.

(ג) זה פוסל עדיו של זה וזה פוסל עדיו של זה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אימתי, בזמן שהוא מביא עליהם ראיה שהן קרובים או פסולים אבל אם היו כשרים אינו יכול לפוסלן.

המשנה פותחת בתיאור של ביה"ד הזה. הכותרת "דיני ממונות בשלושה" מפנה למשנה ה-1 בפרק א' למסכת סנהדרין שפתחה באותה צורה. המשנה הזו רומזת לזה ועכשיו היא מפרשת איך מרכיבים את ביה"ד הזה של שלושה. כל 1 מבעלי הדין בוחר לו דיין אחד, לפי רבי מאיר 2 בעלי הדין יחד בוחרים את ה-3, ואילו לפי חכמים 2 הדיינים שנבחרו בוחרים את ה-3. את 2 הדעות אפשר לנמק. לפי הדעה של רבי מאיר כל 1 בוחר 1 וה-3 בוחרים אותו בהסכמה משותפת. ולפי חכמים 2 הדיינים בוחרים את ה-3.

לפי רבי מאיר 1 רשאי לפסול את הדיין שה-2 מציע, כלומר במילים אחרות מחיבור של 2 הדעות יוצא ש-3 הדיינים נבחרים בהסכמה משותפת, בעצם שניהם מסכימים על כל ה-3. 1 מציע 1, ה-2 מציע את ה-2, שניהם יחד מציעים את ה-3, אך כל 1 יכול לפסול גם את מה שהציע האחר. ראובן מציע דיין ושמעון צריך להסכים לו, ושמעון מציע דיין וראובן צריך להסכים לו. בשורה התחתונה 2 בעלי הדין מסכימים על 3 הדיינים.

לעומת זאת לפי חכמים האפשרות של צד 1 לפסול את חברו זה רק אם יש עילה חוקית לפסילה, בהעדר עילה לא ניתן לומר שהוא סתם לא רוצה אותו כדיין, הוא חייב עילה חוקית.

יוצא אפוא שלפי רבי מאיר כאמור 2 הצדדים בוחרים את 3 הדיינים בכאילו הליך כפול: 1 מציע וה-2 יכול לפסול. ואילו לפי חכמים כל צד בוחר אחד וה-2 לא יכול לפסול אותו אלא אם יש לו עילה חוקית שהוא קרוב או פסול, ואילו את ה-3 2 הדיינים בוחרים.

פיסקה ג קשה יותר להבנה. לפי חכמים הפיסקה ברורה, אבל לפי רבי מאיר הוא פוסל את העדים כמו שהוא פוסל את הדיינים, וזה מאוד מוזר. אדם שהוא מביא עדים שהוא חייב לו כסף אז מוזר שהוא יגיד שהעד הזה לא מקובל עליו סתם ככה בלי עילה. אפשר לבנות בי"ד בהסכמה, אך לגבי עדים זה נשמע תמוה, וזה דורש הסבר.

משנה ב

וחכמים אומרים אינו יכול לחזור בו. היה חייב לחבירו שבועה ואומר לו דור לי בחיי ראשך, רבי מאיר אומר יכול לחזור בו וחכמים אומרים אין יכול לחזור בו:

הם הסכימו מרצון על אבא שלי או על אביך שלך שיהיה דיין למרות שהוא קרוב, או למרות שהם אנאלפביתים ולא יכולים לדון בכלל. רבי מאיר אומר שהוא יכול לחזור בו מההסכמה אם הייתה הסכמה, ברור שאם הם מסכימים ונשארים בהסכמתם הם יכולים לדון, הוא מדגיש את ההסכמה הוולונטארית של בעלי הדין. חכמים אומרים שברגע שהייתה הסכמה על דיינים פסולים הם לא יכולים לחזור בהם.

**2. תוספתא מסכת סנהדרין (צוקרמאנדל) פרק ה**

זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים: לא כל הימנו לפסול את הדיין המומחה לרבים.

הדבר הבולט הוא שיש לנו פה הסכמה ואי הסכמה. דבר 1 ברור מ-2 הדעות, בין לפי רבי מאיר ובין לפי חכמים: אנו מדברים כאן על בי"ד שנבחר בהסכמה של בעלי הדין, ז"א לא מדובר כאן על בי"ד קבוע שדן מכוח הדין ובעל דין אחד כופה את חברו לדון לפניו, למשל כמו שאנו מכירים במע' שלנו: אנו מדברים על בי"ד שנבחר ע"י בעלי הדין המסוימים הללו לפי ההסכמה. מה בדיוק טיב ההסכמה? זה בדיוק ההבדל בין רבי מאיר לחכמים: רבי מאיר אומר הסכמה מלאה של 2 בעלי הדין על 3 הדיינים, ואילו החכמים אומרים הסכמה של כל 1 על דין ואת ה-3 הדיינים בוחרים, והפסילה יכולה להעשות רק מעילות חוקיות. מדוע ההגיון בבניית בי"ד בצורה כזו?

## 3. תלמוד בבלי, סנהדרין, כג ע"א

מאי שנא דעבדי הכי [מדוע עושים כך]? אמרי במערבא משמיה דרבי זירא: מתוך שזה בורר לו דיין אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד יצא הדין לאמיתו.

מתוך שזה בוחר אחד וזה אחד יצא הדין לאמיתו.

**4. תלמוד ירושלמי סנהדרין פרק ג, א, דף כא ע"א**

אמר רבי זירא: שמתוך שביררו מרדף זכותו.

מאי טעמא דרבי מאיר? כדי שיתבררו שלשתן מדעת אחת. ומאי טעמא דרבנן? לאו כולא מינך מיבחר ומיסב מה דאת בעי אלא אנא ואת מבחרין ומסבין מה דנן בעיין [לא הכל ממך שתבחר ותקח מה שאתה רוצה, אלא אני ואתה נבחר וניקח מה שאנו רוצים]. וקשיא על דרבנן, מת אחד לא נמצאו שלשתן מתבררין מדעת אחת.

בעצם העיקרון של ביה"ד הזה הוא שכל צד בוחר דיין ובזה שהוא בוחר אותו כמובן יש עליו חובות של דיין, אך הוא יברר יותר את הטענות והעובדות שנוגעות לאותו בעל דין שבחר בו. יש פה כאילו הפנמה של הייצוג של הצדדים לתוך ביה"ד. לפי שיטת המשפט התלמודי אין עורכי דין ואסור להשתמש בהם. בעלי הדין מופיעים בעצמם בפני ביה"ד, ויש הכנסה של מעין מנגנון של הכנסת עורכי דין לתוך ביה"ד- כול דיין שנבחר אמור לדאוג לאינטרסים של מי שבחר אותו, הדיין ה-3 אובייקטיבי וביה"ד ביחד יברר את האמת. רודף אחר זכותו- בודק טוב יותר את זכויות הצד שבחר בו. גם בתלמוד הירושלמי כתוב- "ייצא דין לאמיתו מרדף זכותו". אין הבדל בין התלמוד הירושלמי לבבלי בנק' הזו.

השא' הגדולה שנשאלת כאן: זהו כאמור בי"ד נברר, בי"ד שנבחר ע"י הצדדים ולא בי"ד קבוע, האם זה דרך המלך של דיני ממונות או שזהו בי"ד ייחודי, מסלול מיוחד של בי"ד של בוררים, של בי"ד פרטי? יש פה מבוכה שעולה מהמשנה כי צריך לומר שבאופן שזה מוצג במשנה המסקנה המתבקשת מכך היא שזה ביה"ד השגרתי לדיני ממונות. דיני ממונות ב-3- כך המשנה פותחת במסכת סנהדרין, משתמע שזו דרך המלך להקמת בי"ד ל-3- בי"ד פרטי ולא קבוע. דהיינו הדרך שבה מרכיבים בי"ד לדיני ממונות היא באמצעות ברירת הצדדים. לפי פשוטה של המשנה זה בי"ד של ממונות, והמשנה כאילו אינה מכירה בתי"ד קבועים בדיני ממונות שפועלים מכוח הדין בכפייה (בדיני נפשות זה תיאוריה כי זה לא היה בזמנה). זו שא' גדולה שמעסיקה את כל החוקרים עד היום.

מה הן הדעות העיקריות של החוקרים פה?

**אשר גולק**-הדעה הותיקה ביותר שממשיכים לצטט אותה הרבה, למרות שלדעת שפירא היא לא כ"כ משכנעת. טען שהמתכונת הזו של בי"ד של בוררים נוצרה במשנה בתק' מסוימת שבה נשללה מהיהודים סמכות השיפוט. מתי זה קרה? אחרי מרד בר-כוכבא. הרומאים הטילו את גזרות השְמָד, אסור להיזקק לסמיכה ואסור להיזקק לבתי"ד יהודיים. באותה תק' שהם גזרו את הגזירות האלה (לפי שיטתו עד אז הייתה ליהודים סמכות שיפוט בימי הבית ובתק' החורבן, עד למרד בר-כוכבא) גם שהרומאים הורידו את סמכות השיפוט הם לא יכלו לבטל את הבוררות כי זה עיקרון במשפט הרומי-אם 2 צדדים מסכימים על בי"ד אז יש לו תוקף. חכמי היהודים שחיו בגזירות השמד בנו מתכונת של בתי"ד שתתאים מבחינה חוקית למשפט הרומי ותהיה תקפה על-פיו. הוא מזכיר לנו את החוק הרומי משנת 398 שהרומאים שם הכירו בסמכות השיפוט של היהודים כבוררים, ואומר שהנה תמיד מכירים בסמכות השיפוט של היהודים. הוא גם אומר שהראיה שלו שבי"ד של בוררים הומצא ע"י חכמים לאחר מרד בר-כוכבא כי החכמים שנחלקים פה הם בני אותו דור-רבי מאיר וחכמים, מי שבולט פה הם חכמים שפעלו בדור שלאחר מרד בר-כוכבא, ואז המציאו את המתכונת הזו של בי"ד של בוררים שהולמת את המשפט הרומי, ומאז הרומאים היו חייבים להכיר בכך והיהודים פעלו לפי הערוץ הזה. בתק' אחרות היו בתי"ד קבועים, אך החכמים בנו את המתכונת הזו כדי שאפילו במצב שהרומאים ישללו מהיהודים בתי"ד תמיד תהיה מתכונת שתתאים למה שהרומאים מאפשרים.

מס' קשיים לגבי עמדת גולק:

1.טענה טקסטואלית-אם מעמיקים בתוך המשנה הזו רואים שבעצם גם אם נזכרים פה חכמים מהדור של גזרות השמד, רבי מאיר וחבריו, ניתן לראות שהם מתייחסים להלכה עתיקה יותר והם לא המציאו את זה. אם נסתכל טוב נראה כי יש פה הלכה קדומה שהייתה מנוסחת בלשון אחת והם נחלקים בפירוש שלה. הנוסח של ההלכה עתיקה היה "דיני ממונות בשלושה ושניהם בוררים עוד אחד"- והם נחלקים מה זה שניהם בוררים עוד אחד- 2 הדיינים או 2 בעלי הדין. ז"א יש פה מעין שכבה לפיה הדברים שלהם מתבססים על הלכה קדומה יותר בהלכה זה פוסל עדיו של זה אימתי מה שמביא ראיה- אם אנחנו קוראים את ההלכות האלה בעיון אנחנו יכולה לראות שבעצם ההלכות האלה קדומות.

2.הדיון הזה מקפל בתוכו הלכות עתיקות יותר על בי"ד של שוררים ולכן יש להניח שביה"ד הומצא לפני גזירות השמד, וזה מביא לטענה של **גדליהו אלון** שאומר שבי"ד של בוררים הוא לא דבר שהיה מענה למצוקה רגעית-פוליטית אלא זה מסלול בשיטת משפט שבו יש בוררים. כולם מכירים בערוץ של בוררים. כול שיטת משפט נותנת את האופציה לבעלי הדין לא להיזקק לרשויות אלא לפעול באופן פרטי. היום בדיני ממונות אין למדינה אינטרס לפתור את הסכסוך בדרך מסוימת, לא אכפת לה שהם יפנו לבורר בדיני ממונות. למדינה אין אינטרס לפתור את הסכסוך באופן מסוים, היא מוכנה שהם יפתרו זאת בכול דרך- ילכו לבורר, ישלמו לו ויפתרו את הסכסוך. זה קיים גם אצל הרומאים, גם אצל היוונים..- כל שיטת משפט העמידה בתי"ד של בוררים וזו מעולם לא הייתה תגובה למצוקה פוליטית או אחרת ולכן אלון שולל את עמדתו של גולק. זה לא דבר שהומצא רק כדי לענות על הצורך של חוסר הסמכות אלא יש לראות זאת כדרך לפתרון סכסוכים שהייתה מקובלת בכול שיטות המשפט.

זו הסיבה ש**אלון** שולל את הדברים של גולק. הוא בעצם מעלה פה 2 טענות:

א.טענה תורתית- משפטית- כל שיטת משפט משוכללת מכירה במסלול של בי"ד פרטי, בי"ד של בוררים. יש פה משהו מובנה של שיטת משפט- היא לא עומדת על כך שבינ"ד של הרשות יכריע, ההבדל הוא שביה"ד של המדינה עושה זאת בכפייה (ללא הסכמה של בעלי הדין) ובבי"ד פרטי יש צורך בהסכמה של 2 הצדדים.

ב.טענה טקסטואלית- אם נעמיק בקריאה, ספרות התלמוד נשענת על הלכות קדומות וקריאה בתוך המשנה מראה ש-2 הצדדים האלה (רבי מאיר וחכמים) חלוקים בהלכה קדומה, כלומר עוד לפני דורם הותקן בית דין של בוררים. הם נחלקים בשאלה מה זה שניהם- לדעת רבי מאיר שניהם זה 2 בעלי הדין ולעומת זאת לפי חכמים שניהם זה 2 הדיינים. אח"כ אותו דבר: עדיו של זה ועדין של זה, אותו דבר אח"כ רשאי לפסול עדים- רבי מאיר סובר כי זה לפי רצונו הפרטי של הצד ולפי חכמים רק אם יש לו ראיה.

הקרבה בין 2 המחלוקות מלמדת שיש להן שורש 1, יש להם בסיס מאוד מוגדר שעליהם הם חולקים. בקריאה 2 רואים שהיא לא לגמרי יכולה לעמוד וצריך להניח שביה"ד הזה קדום יותר.

השאלה הגדולה שעומדת היא אם יש לנו כאן בי"ד של בוררים, האם זה ביה"ד של דיני ממונות וכך בונים אותו (בהסכמה של 2 הצדדים) או שזה הליך אלטרנטיבי למסלול עיקרי שהוא בי"ד קבוע. מערכת משפט נמדדת בכוח הכפייה שלה- צריך בי"ד קבוע שאחד יכול להביא את ה-2 בעל כורחו לבימ"ש, אחרי שמביאים אותו צריך להיות מסוגל לאכוף את פה"ד אח"כ. אלמנט הכוח שהוא אלמנט מהותי למערכת משפט לא קיים בבי"ד של בוררים כי הוא מבוסס על הסכמה ומה קורה אם צד אחד לא מסכים- לא רוצה לבחור לו דיין, לא רוצה לבוא למשפט. התפיסה שיש בי"ד קבוע היא לכאורה מובנית בתוך המערכת ולכן באמת אלון סבור שזה בית דין אלטרנטיבי. כזכור לפי אלון יש 3 מודלים של שיפוט. אלון רואה את המסלול של ביה"ד של בוררים כמסלול אלטרנטיבי למסלולים אחרים שהם בתי"ד קבועים- בי"ד של הקהילה (הנהגת העיר או דיין מקומי) לא צריך הסכמה כול אחד יכול לכפות על השני לבוא למשפט, גם בביה"ד של הנשיא וחכמים לא צריך הסכמה, ואילו בי"ד של בוררים זה בי"ד 3 פרטי שמבוסס על הסכמה וזאת אופציה חלופית ל-2 האופציות העיקריות האחרות.

הקושי הגדול בשיטתו: במשנה זה מופיע כאילו זה ביה"ד היחיד. הקושי הוא שהמשנה לא מתארת זאת ככה.

יש דיינים כשרים- לא קרובים לאף צד לא עבריינים, יש דיינים מומחים עם תעודה מהנשיא ויש דיינים לא תעודה. לא נראה שיש רשימה, נראה שהבחירה היא מכול מי שבא.

לאלון אין כאן תשובה מספיק טובה. אלון אומר שהקשר הזה הוא קשר ספרותי- הקשר של דיני ממונות בשלושה- אין לראות בזה המיצוי של ביה"ד. מבחינה ספרותית המשנה פותחת דיני ממונות בשלושה- זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד- אין הכוונה שזו הדרך היחידה, זה נאמר כי זאת דרך מיוחדת כי היא לפי בחירה, ביה"ד הקבוע הוא מובן מאליו.

זו טענה שגם משה בנוביץ' מקבל, זו טענה שמקובלת על רבים. הטענה אומרת שלא צריך לומר הרבה על ביה"ד הקבוע, זה מובן מאליו, הוא יושב בשער העיר, הוא מוסמך וקבוע, לא צריך לדבר עליו. לגבי בי"ד של בוררים-כאן יש לנו חידוש גדול ולכן צריך להכיר זאת.

דעתו של **שפירא**-מודה שלמרות שזו דעה של חוקרים רבים, לדעת שפירא המשנה כמו המקורות התנאיים האחרים לא מכירים למעשה בקיומו של בי"ד קבוע. לא היה אז בי"ד קבוע והיא לא מכירה בו מבחינה הלכתית. ניתן לחבר זאת לשורה של מקורות שראינו:

**5. תוספתא מסכת סנהדרין (צוקרמאנדל) פרק א**

ר' יהודה בן לקיש היה אומ' שנים שבאו אצל אחד לדין אחד חזק ואחד רך עד שלא שמע את דבריהם ואם מששמע את דבריהם ואינו יודע להיכן הדין נוטה רשאי שיאמר להם איני ניזקק לכם שמא יתחייב החזק ונמצא החזק רודפו אבל מששמע את דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה אינו רשאי שיאמר להם איני נזקק לכם שנ' לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא.

ר' יהודה בן לקיש מספר ש-2 הגיעו לדין: אדם אחד הוא חזק (אולי אלים) ואחד רך, והדיין די מפחד לפסוק בדין הזה ובצדק, וההלכה אומרת שבשלב ה-1 של הדיון לפני שהוא גיבש עמדה, מותר לדיין שלא לדון. ברור שההלכה הזו מניחה בי"ד פרטי, בהסכמה. ברור שאם הדיין הוא דיין קבוע ש-1 כופה את חברו לשם, אז הדיין צריך לדון בכל מקרה. לא יכול להיות שבבי"ד קבוע דיין יגיד שהוא מסתלק מהדין כי הוא חושש לדון .ההלכה הזו מניחה בי"ד פרטי.

מקור נוסף: הסיפור של רבי יוסי בן חלפתא. כשאנו מסתכלים על המקורות התנאיים אנו רואים בעצם שהם מכירים רק בתי"ד שדנים בהסכמה. הם לא מכירים בתי"ד שדנים בכפייה בבי"ד קבוע. זה הרושם של שפירא, והמסקנה של שפירא, אינה מוסכמת בכלל על כל החוקרים . חוקרים רבים אומרים שזה רק הדרך השולית אך שפירא אומר שבתיה"ד הקבועים אף פעם לא מוזכרים עד ימי רב"י הנשיא, אין עד רב"י הנשיא מע' קבועה שפועלת מכוח דין. זו מציאות של בתי"ד פרטיים, ואין לנו בעצם מע' קבועה בתק' התנאים שפועלת בכפייה. הדיין הוא בעצם מורה הוראה שאומר לו מה הדין, אלמנט הכפייה הוא אלמנט לא הכרחי במערכת הדין. לביה"ד לא יהיה כוח כפייה אלא הוא יאמר להם מה צריך לעשות.

לדעת שפירא בתק' התנאים בתיה"ד היו עניין וולנטרי שמבוסס על הסכמה ולא על כפייה. זו מציאות של בתי"ד של הסכמה, ולדעת שפירא אין בתק' התנאים מע' קבועה שפועלת בכפייה.

**שלום אלבק** טען בספרו "בתיה"ד בתק' התלמוד" טענה מעניינת שכולם זילזלו בה, הטענה היא: מבחינה אידיאלית נורמטיבית ההלכה רואה בבתי"ד כאלה שדנים בהסכמה ולא בכפייה, תפיסה רחבה יותר. אומר שיש הבדל מנק' מבט הלכתית:

אם אדם מעוניין באמת ההלכתית כמו שהוא שואל האם האוכל הוא כשר, והוא לא חייב לעשות זאת (אין כפייה), כך גם בדיני ממונות: הוא גם שואל האם אתה צריך לשלם לי או אני צריך לשלם לך, ואז הוא בעצם הולך לדיין ושואל אותו איך לפעול, ולפי התפיסה הזו אין כפייה, הצדדים בוחרים מבחינה וולונטרית לגשת לדיין. ברמה העקרונית של ההלכה לא רוצים שלבי"ד יהיה כוח כפייה, אלא הוא יאמר מה לעשות כיוון שהצדדים רוצים בכך. זו אמנם טענה קצת נאיבית, אך שפירא נוטה לקבל כי בתק' התנאים באמת היה מדובר על בתי"ד בהסכמה ולא בכפייה.

כשאלון מדבר על דיינים מומחים הוא מניח שדיין מומחה הוא דיין קבוע, דיין מומחה הוכר כמומחה וראינו שיש לו כמה יתרונות, אך זה לא בי"ד אחר, זו לא מע' משפט אחרת. אלון טוען שבתי"ד פרטיים נבדלים מהמומחים, המומחים זה מערכת קבועה, שפירא עומד כנגד זה שמומחים ואומר שמומחים זו לא מע' אחרת אלא תכונה של דיין בתוך המע'.

בעצם יש 3 סוגי דיינים אופציונאליים: כשרים, מומחים או פסולים (וניתן להסכים גם על פסולים-המשנה ה-3 שראינו "נאמן עליו אבא נאמן עליו אביך"). הם יכולים להסכים על דיינים מומחים, כשרים או פסולים- זו בחירה שלהם.

יש מחלוקת לגבי פסולים האם צד יכול לחזור בו- רבי מאיר שצד יכול לחזור בו מההסכמה על דיין פסול. אם הוא לא חוזר בו זה תקף. שפירא אומר שלא מופיע לנו שמומחים זו מערכת אחרת.

6. **תלמוד ירושלמי סנהדרין פרק ג, א, דף כא ע"א**

הלכה ב: זה פוסל דיינו של זה כו' כיני מתניתא (כן היא המשנה:] 'זה פוסל דיינו של זה', הא דיינו [דייניו] לא. ריש לקיש אמר: בארכאות שבסוריא אמרו - הא בדיני תורה לא. רבי יוחנן אמר: אפילו בדיני תורה.

היך אמרין, תרין בני נש הוה לון דין באנטיוכיה. אמר חד לחבריה: מה דר' יוחנן אמר מקבל עלי. שמע ר' יוחנן ומר: לא כל כמיניה דמטרפא בעל דיניה, אלא שומעין מילהון תמן ואי הוות צורכה כתבין ומשלחין עובדא לרבנן.

(תרגום: כך אומרים: שני בני אדם היה להם דין באניטיוכיה. אמר אחד לחברו: מה שר' יוחנן אמר אני מקבל עלי. שמע ר' יוחנן ואמר: אין בכוחו כדי לאלץ את בעל דינו, אלא שומעין את דבריהם שם [ודנים אותם] ואם יש צורך כותבים ומשלחים את המעשה לחכמים [בטיבריה].)

אמר ר' לעזר: זה אמר בטיבריה וזה אמר בציפורי, שומעין לזה שאמר בטיבריה.

[ולעולם זה פוסל וזה מביא? אמר ר' זירא בטפילה שנו]

אמר ר' לא והיא דאמר ר' לעזר זה אומר בטיבריא וזה אומרי בציפורי, באינון דהוון יתיבין בחד משכנא (באלה שהיו גרים באותה שכונה). מכאן לכאן שבעה מילים מכאן לכאן תשעה מילים.

אמר רבי יוסי: ואת שמע מינה (למד מכאן) תרין בני נש הוה לון דין ביטיבריה זה אומרי בבית דין הגדול וזה אומר בבית דין קטון שומעין זה שאמר בבית דין הגדול.

"זה פוסל דיינו של זה"-כל צד יכול לפסול דיין אחד של הצד ה-2, אך הא לא יכול לפסול את כל ביה"ד, ז"א בעל דין לא יכול לפסול את כל ביה"ד אלא רק מתוך הדיינים הנבחרים. לפי ר' לקיש המשנה שלנו מדברת בערכאות שבסוריה, אבל בדיני תורה לא. יש פה הבחנה בין 2 סוגי בתי"ד:

1.בי"ד שדן דין תורה

2.ערכאות שבסוריה-לפי הפירוש המקובל מדובר על דיינים הדיוטות שלא דנים לפי דין תורה, כלומר בניגוד לדנים בדין תורה.

אשר גולק ציין שהביטוי ערכאות שבסוריה מצלצל כמשהו זר. המילה ערכאות באה מהמילה היוונית ארכיון, ארכיון ביוונית באה מהמילה ארכון שזה מושל/שלטון/ שופט. המילה ערכאות הכוונה בה למקום שלטון או משפט. המונח הלועזי ערכאות מלמד שלאו דווקא מדברים על בי"ד יהודי, אלא מדברים על בי"ד כללי, המילה סוריה מחזקת זאת יותר-הכוונה היא לפרובינציה הרומית שבסוריה. בעצם ר' לקיש מפנה אותנו לבתי"ד אחרים-המע' הרומאית שהיו בה גם דיינים יהודים שלא דנו לפי דין תורה. ר' לקיש מעמיד את המשנה שלנו כמסלול אלטרנטיבי, מה שאלון טוען ביחס למשנה זה נכון על ר' לקיש. המשנה אומרת שבעל דין יכול לפסול דיין של חברו, וביה"ד צריך להתקיים בהסכמה-זה נכון על השיטה של הערכאות בסוריה, על השיטה הרומית שלא דנים בדין תורה, אך לא בדין תורה, שלא דנים לפי הסכמה אלא יש בי"ד קבוע. ריש לקיש בתק' מוקדמת מעמיד את המשנה שלנו כמדברת על מסלול חילופי ולא מסלול עיקרי.

לעומתו, חולק עליו רבי-יוחנן (בן זמנו) שלפיו באמת גם בדין תורה צריך הסכמה. בעצם המחלוקת העקרונית הזו בהבנת המשנה היא בין רבי יוחנן ור' לקיש. לפי ריש לקיש כול המשנה הזו שמדברת על בי"ד בהסכמה קיימת רק בערכאות שבסוריה, היא שיטה אלטרנטיבית, אך כשדנים בדין תורה לא צריך הסכמה, ואילו לפי רבי יוחנן זה חל גם בדין תורה, יש לצד 1 סמכות לפסול.

ריש לקיש ורבי יוחנן מתייחסים לרבי מאיר שאמר שכול צד יכול לפסול דיין של הצד ה-2 ושצריך הסכמה. הם אמוראים שמפרשים את דברי התנאים. ריש לקיש אומר שבי"ד קבוע הוא קיים בדין תורה ובערכאות שבסוריה יש בוררות. לפי רבי יוחנן זה לא אלטרנטיבה חלופית גם לא בדין תורה.

## 7. בבלי, סנהדרין כג ע"א

זה פוסל דיינו – כל כמיניה דפסיל דייני? (כל שכמותו יכול לפסול דיינים?) אמר רבי יוחנן: בערכאות שבסוריא שנו אבל מומחים לא.

הא מדקתני סיפא וחכמים אומרים אימתי בזמן שמביא ראיה שהן קרובין או פסולין אבל אם היו כשרים או מומחין מפי בית דין אין יכול לפוסלן – מכלל דר' מאיר מומחין נמי קאמר?

הכי קאמר: אבל אם היו כשרי נעשו כמומחין מפי בית דין ואינו יכול לפוסל.

תא שמע: אמרו לו לר' מאיר לא כל הימנו שפוסל דיין שמומחה לרבים! אימא לא כל הימנו שפוסל דיין שהמחוהו רבים עליהם.

תניא נמי הכי: לעולם פוסל והולך עד שיקבל עליו בית דין שמומחה לרבים, דברי ר' מאיר.

מה פתאום שצד יכול לפסול דיינים? התלמוד שואל את השא' הבסיסית הזו. רבי יוחנן אמר שבערכאות סוריה בעל דין לא יכול לפסול דיינים מומחים. דעת רבי יוחנן בתלמוד הבבלי היא דעתו של ר' לקיש בירושלמי. התלמוד הבבלי מצטט רק דעה אחת לפיה בעל דין לא יכול לפסול דיינים מומחים של הצד ה-2. הבבלי הולך בכיוון שאלון חשב עליו. יש הבחנה בין דיינים מומחים שהם קבועים שאותם אי אפשר לפסול, לבין ערכאות שבסוריה. אך איך אפשר לטעון דבר כזה שהרי המשנה עצמה דיברה על מומחים-אמרה שחכמים אומרים שאי אפשר לפסול מומחים, רבי מאיר אומר שאפשר.

התלמוד מנסה להעמיד לפי השיטה הזו שרבי מאיר לא חשב שניתן לפסול מומחים-ברור שדיינים מומחים אי אפשר לפסול.

הסבר: לפי המשנה מקור מס' 1 פיסקה ב' יוצא שרבי מאיר מאפשר לכל בעל דין לפסול דיין של הצד ה-2, וכל דיין. חכמים אומרים שזה לא כך, והוא יכול לפסול דיין רק אם יש לו עילה שהוא פסול/קרוב. אך אם הדיין הוא כשר ועל אחת כמה וכמה אם הוא מומחה-אי אפשר לפסול אותו. ברור לפי רבי מאיר שאפשר לפסול גם מומחה/כשר, ורבי מאיר אומר שזה לגיטימי.

הגמרא מביאה את שיטת רבי יוחנן שהסמכות של בעל הדין לפסול היא רק בערכאות שבסוריה, אך כשמדברים על דיינים מומחים בדין תורה אין סמכות לפסול-כך אומר רבי יוחנן בתלמוד הבבלי. התלמוד הבבלי מביא רק דעה 1 ומקבל אותה, בתלמוד הירושלמי היה מקום ל-2 דעות.התלמוד הבבלי לא מביא מחלוקת כי הוא רוצה ללכת עם דעה אחת. הבבלי עושה את המהפך ביחס למשנה כי בתלמוד הירושלמי המשנה נשארת -2 קריאות: לפי ריש לקיש המשנה שלנו היא משנה להליך אלטרנטיבי אבל בדין תורה אי אפשר לפסול, לפי רבי יוחנן בירושלמי גם בדין תורה ניתן לפסול. הירושלמי הוא משאיר מחלוקת מאוד רצינית לגבי האם המשנה הזו היא משנה שמדברת על דין אלטרנטיבי או עיקרי. בבלי מביאים רק את דעת רבי לקיש הפעם בשמו של בן יוחנן ובוחרים בה. הבבלי אומר שזו משנה אלטרנטיבית שמדברת רק על ערכאות שבסוריה. שואל התלמוד איך זה מתיישב עם המשנה כי מהמשנה ראינו שהוא יכול לפסול גם מומחים לפי רבי מאיר. התלמוד הבבלי מאמץ שיטה שלפיה המשנה שלנו מדברת רק על ערכאות שבסוריה אבל מומחים לא, ולצורך כך הוא מסביר לנו איך לקרוא את המשנה כשהיה כתוב על המומחים. ההסברים שלו:

1.לפי מקור 7-אימתי אם מביא ראיה קרובים או פסולים אבל אם היו כשרים נעשו כמומחים ולא יכול לפסולם. התלמוד הבבלי מתקן את הקריאה- נעשו כמומחים ולא יכול לפסולם. כלומר אין מחלוקת גם לפי רבי מאיר שאי אפשר לפסול, ברור שרבי מאיר לא התכוון לחכמים, ברור שלא ניתן לפסול חכמים. לפי הקריאה הזו ברור שמומחים אי אפשר לפסול, פסולים-אפשר, רבי מאיר אומרים שדיינים כשרים ניתן לפסול חכמים אומרים שלא. גדר המחלוקת השתנה: הם לא בין 2 קטבים, יש הסכמה שמומחים לא ניתן לפסול ופסולים כן ניתן לפסול, המחלוקת היא בקטגוריית הביניים-על דיינים כשרים. זה הקריאה של התלמוד וכך הוא רוצה להראות שהפסילה לא נעשית על מומחים.

2.לפי רבי מאיר בעל דין יכול לפסול דיין מומחה, התלמוד מציע קריאה יצירתית, פירוש חדש- דיין שמומחה לרבים זה לא בהכרח דיין שיש לו סמיכה של בי"ד אלא דיין שהציבור קיבל אותו על עצמו. התלמוד מציע פירוש אחר למילה מומחה. מומחה- יש מומחה שבי"ד נתן לו תעודה ויש מומחה שהציבור קיבל אותו עליהם. גם אלון אמר שדיין מומחה זה דיינים שהציבור מגדיר אותם כדיינים ולא בי"ד.

לסיכום, התלמוד הבבלי בהחלט קורא את המשנה בקריאה מצומצמת ואומר שהמשנה מדברת רק על ערכאות שבסוריה (כלומר דיינים הדיוטות). מבחינת התלמוד האפשרות של בעל דין לפסול דיינים היא רק בערכאות שבסוריה (הדיוטות). דיינים מומחים שדנים לפי דין תורה- אלה אי אפשר לפסול אותם. כל המאמץ שהוא עשה בתוך המקורות התנאים שהם אחרים לפי פשוטם, הוא הציע אבחנות להאציל את המקורות לשיטתו, וזה מחזק את דעת שפירא שהמקורות התנאיים לא נקראים כמו התלמוד הבבלי, התלמוד הבבלי מאמץ את המקורות התנאים לקריאה שלו. לפי מקורות התנאים כול הדיינים צריך הסכמה וצד יכול לפסול כול דיינים לפי רבי מאיר. התלמוד נרתע מזה כי זה מעמיד לנו שיטת שיפוט שהיא כולה וולנטארית וזאת שיטה שקשה לחשוב עליה. התלמוד הבבלי לא רוצה להעמיד את השיטה ככה ולכן הוא יוצר אבחנה בין ערכאות סוריה לבין דין תורה. כול זה שייך לערכאות בסוריה אבל בדין תורה לא.

המשך מקור 6: (תרגום: כך אומרים: שני בני אדם היה להם דין באניטיוכיה. אמר אחד לחברו: מה שר' יוחנן אמר אני מקבל עלי. שמע ר' יוחנן ואמר: אין בכוחו כדי לאלץ את בעל דינו, אלא שומעין את דבריהם שם [ודנים אותם] ואם יש צורך כותבים ומשלחים את המעשה לחכמים [בטיבריה].)

אמר ר' לעזר: זה אמר בטיבריה וזה אמר בציפורי, שומעין לזה שאמר בטיבריה.

[ולעולם זה פוסל וזה מביא? אמר ר' זירא בטפילה שנו]

אמר ר' לא והיא דאמר ר' לעזר זה אומר בטיבריא וזה אומרי בציפורי, באינון דהוון יתיבין בחד משכנא (באלה שהיו גרים באותה שכונה). מכאן לכאן שבעה מילים מכאן לכאן תשעה מילים.

אמר רבי יוסי: ואת שמע מינה (למד מכאן) תרין בני נש הוה לון דין ביטיבריה זה אומרי בבית דין הגדול וזה אומר בבית דין קטון שומעין זה שאמר בבית דין הגדול.

אנטיוכיה זו עיר בצפון סוריה. האדם שנתבע אמר שהוא מוכן לקבל את דינו של רבי יוחנן שיושב בטבריה, שזה ביה"ד המקובל ביותר. הוא אומר שהוא לא מקבל את ביה"ד המקומי, הוא מוכן שהם ידונו בטבריה. השא' היא האם טענה כזו תופסת. לכאורה זה לא בהכרח קשור בענייננו, זו סוגיה שדנה איפה צריך להיות הדין-בד"כ הולכים לפי איפה שהנתבע רוצה. כאן הנתבע אומר שהוא רוצה ללכת למקום רחוק והשא' האם מצייתים לו. כנראה שזה מובא גם בהקשר של זה שפוסל דיינו של זה, השא' האם בעל הדין יכול לפסול את כל ביה"ד המקומי ולבקש מקום אחר. רבי יוחנן בירושלמי אמר שאפשר לפסול גם בדין תורה, לכאורה זה מאפשר לבעל הדין לפסול את ביה"ד המקןמיי. אך כאן רבי יוחנן אמר משהו אחר- שהוא לא מאפשר לבעל הדין המקומי לפסול את ביה"ד המקומי ולהעדיף בי"ד אחר בטיבריה כי זו דרך להתחמק, לנסוע מצפון סוריה לטבריה זה מסע של שבועיים וזו דרך של בעל הדין לנער מעליו את התביעה. רבי יוחנן לא נותן לזה תוקף-הם ידונו שם ואם יש להם שאלות שישלחו לטבריה והם יענו (רבי יוחנן ישב בביה"ד בטיבריה). בסיפור הזה יש 2 דברים מעניינים: הסיפור הזה נוגע בשאלה איפה נידונים-השא' היא האם הנתבע יכול להעלות כל דרישה? רבי יוחנן אומר שלא, אי אפשר להעביר את הדין מאנטיוכיה לטבריה. כשזה מובא בסוגיה שלנו אפשר לקרוא את זה בקונטקסט של זה פוסל דיינו של זה כהסתייגות למה שרבי יוחנן אומר. רבי יוחנן אומר שזה קיים גם בדין תורה, לכאורה זה מאפשר לבעל דין לפסול את ביה"ד המקומי וללכת לבי"ד אחר, אך פה רבי יוחנן שצריכים להיות גבולות גיאוגרפיים מסוימים, לא נאפשר לבעל דין לגרור את הצד ה-2 למסע ארוך ע"מ להתדיין. הסיפור הזה הובא בסוגיה כדי לסייג את דעתו של רבי יוחנן לאפשרות ההתניה.

הסיפור הזה הובא לסוגיה כי הדברים שלו מסייגים את הדברים של עצמו- עורך הסוגיה הביא את הסיפור הזה לקונטקס שלנו. מהצד האחד צריכה להיות הסכמה אך ברור שזה לא מאפשר לבעל דין לגרור תביעה למקום רחוק. אין פה פסילת בוררים אלא פסילת בי"ד– זה כאילו מרחיב את המשנה כי אם צריך הסכמה צריך על כול ביה"ד. ואז מגיע הסיפור הזה. אם זה מבוסס על הסכמה האם נאפשר לא ללכת לבי"ד בטבריה- לא, יש גבול להסכמה. לא כול טענה של בעל דין נקבלה, לא נאפשר לו לגרור את בעל הדין האחר ממקום למקום. העדפה בי"ד גדול על פני בי"ד מקומי? הפסיקה של רבי יוחנן שלפחות מקום רחוק אי אפשר לעשות זאת.

לאחר מכן יש מחלוקת בין טבריה לציפורי, האם בעל דין יכול לתבוע בטיבריה (ופה זה כבר מרחק קטן). רבי אלעזר אומר שכן- אם מישהו מעדיף את טבריה מסכימים כי זה בי"ד גדול יותר מציפורי. האם רבי אלעזר בעצם חולק על רבי יוחנן? המקרים הם מקרים שונים למרות שב-2 המקרים טבריה היא ביה"ד הגדול.

לפי רבי אלעזר אפשר להעדיף את ביה"ד הגדול כאשר זה פחות או יותר שווה או כאשר הטרחה לא גדולה, אבל כזה ממש רחוק אז כנראה שלא. כשזה אותו מקום ברור שיש עדיפות לבי"ד גדול- כשהמרחק שווה והם גרים באותה שכונה אז זכותו של בעל דין אחד לבחור ללכת לביה"ד הגדול. כשמתחילים להתרחק צריך גבולות סבירים, וזה הוויכוח פה- כשההפרש גדול אי אפשר. צריך להיות מקום דומה וטרחה לא גדולה, אם הטרחה גדולה, כלומר הפרש גדול של כמה שעות הליכה, אז אדם לא יכול לגרור את חברו. ההבאה של המקרה הזה לסוגיה היא שאם בי"ד קשור להסכמה אז בוא נראה אם גם בסמכות הדיון אפשר לפי הסכמה. כאן יש לנו מצבים של בתי"ד קבועים- יש לנו בתי"ד מקומיים ובי"ד גדול, זו מערכת שונה מספרות התנאים. לדעת שפירא בספרות התנאים אין בי"ד קבוע שהם ידונו לפניו.

שוב ממקור 1: (ג) זה פוסל עדיו של זה וזה פוסל עדיו של זה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אימתי, בזמן שהוא מביא עליהם ראיה שהן קרובים או פסולים אבל אם היו כשרים אינו יכול לפוסלן.

נדון בה בהרחבה. השא' הגדולה היא מה זה לבנות עדים בהסכמה? אף פעם לא נסכים על עדים, אם אדם יבוא עד שמראה שאני חייב לו כסף אני אפסול את העד. זה ברור שזה מוזר מאוד. איך אפשר להבין זאת? זו שא' קשה מאוד שהתקשו בה התלמודים ב-2 הסוגיות בתלמוד הירושלמי והבבלי, זה לא נמצא בדף המקורות. ישנו דיון ארוך בשניהם איך להסביר זאת. יש 3 פירושים שקיימים בתלמודים:

1.הירושלמי-כשצריך לקרוא במשנה "זה פוסל עדו של זה"-מדברים על עד 1, תיקון בקריאה. אם צד 1 מביא עד יחיד, לעד יחיד אין תוקף בהלכה (כי צריך 2 עדים), ובעל הדין הסכים בהתחלה לעד הזה (שהוא בעצם לא קביל), האם הצד ה-2 הוא יכול לחזור בו לאחר הסכים לעדות קבילה? זה כמו שהיום צד מסכים להיבדק בפוליגרף ולאחר שהוא חתם הוא רוצה לחזור בו. מה קורה כשאתה מסכים לעדות בלתי קבילה, האם אתה יכול לחזור בך? פירוש 1- בעד פסול צריך הסכמה מלאה, והוא יכול לחזור בו בכל רגע. ברור שאם אין הסכמה אפשר לפסול אותו, אם יש הסכמה על עד פסול אחד-אחרי זה ניתן להתחרט.

2.לפי רבי יוחנן אפילו 2 עדים הוא יכול לפסול, אך הכוונה היא רק במצב שיש כמה כתות של עדים, אז הוא יכול לבחור לפסול כת אחת, הוא לא יכול למוטט לגמרי את העדות של האחר. מדובר כאן על פסילה בלי עילה. פסילה של דיינים ללא עילה זה בסדר אבל בעדים זה בעייתי ואז רבי יוחנן אומר שאם יש יותר משני עדים אז אפשר לפסול. בעל הדין יכול לבחור איזה מבין הכיתות עדים הוא יכול לפסול.

3.רבי זעירא-בעל הדין מצטרף לעד אחר ויחד הם פוסלים אותו. וזה חידוש שהרי הוא נוגע בדבר . נניח שאני נמצא בדין משפטי עם מישהו, הוא מביא עדים, מה אני צריך לעשות כדי לפסול את העדים שלו? ניתן לפסול את העד בטענה שהוא עד פסול (עבריין, שקרן, רמאי, מהמר וכו'), וזה כשרות של העד (למשל עד שמהמר הוא לא כשר). כדי שאני אפסול עד נגדי אני צריך להביא עדים שיוכיחו שהעד הזה לא כשר. פירושו של "זה שפוסל עדיו של זה" פירושו שאני יכול לפסול עד אחר, העדות שלי היא חשודה, כי יש לי אינטרס ישיר לפסול את העד. אעפ"י כן זה אומר שבעל הדין יכול להצטרף עם עד אחר כדי לפסול את העד.

3 הפירושים האלה הם קשים, ב-1 משנים קריאה, רבי יוחנן אומר שהוא פוסל כת אחת מתוך כמה כיתות, הפירוש ה-3 שהוא מצטרף זה גם קשה כי לא כתוב מצטרף.

כולם באים לנסות לפתור קושי במשנה.

כנראה שהפתרון צריך להיות במקום אחר- אחד שמוצע ע"י בנוביץ ואחד ע"י זאב ספראי- שניהם מדברים על אותו דבר. זאב ספראי כתב ספר על המוסדות הקהילתיים. הפירוש שלהם שזה לא עדים רגילים בתביעות אלא עדים מקצועיים- עדים שמאשרים עסקאות שנעשו בביה"ד עצמו: עסקאות יזומות כמו הלוואות, מכר וכו'. כאשר עסקאות אלה נעשות בביה"ד, יש לנו עדים מקצועיים שמעידים על העסקה. הם נמצאים בעסקאות הלוואות, בגיטים וכתבי שטרות וכו'. בעלי הדין יכולים להסכים מראש אילו עדים יהיו מקובלים עליהם בהליך המשפטי. זה פוסל עדיו של זה - זו פסילה מראש של העדים שיחתמו בהליך שלהם.

יש שא' גדולה האם המילה דיני ממונות היא כותרת למה שבא אח"כ או שהיא גם קטגוריה בפני עצמה (מקור 1 בתחילת הקורס). ראינו 2 פרושים לעניין בבבלי: ופירוש 1 אומר שזו כותרת, פירוש אחר אומר שזו קטגוריה בפני עצמה של הודעות והלוואות, כי אחרי זה יש רק דברים שמדברים על קנסות אבל מה עם דיני הממונות הקלאסיים. הקטגוריה היא הודעות הלוואות- עסקאות שכיחות בממון. זה לא נאמר בפירוש ואם לא נתמוך בפירוש הזה שזו קטגוריה בפני עצמה אז יש לנו חסר של דיני ממונות קלאסיים- עסקאות מכר, הלוואות וכו'.

רובע ונרבע (יחסי מין עם בהמה)- דיני נפשות 23. שור הנסקל- שור שהורג אדם גם כן 23. מה זה דיני נפשות? רק שני אלה או מה עם הקלאסיים כמו רצח, ניאוף וכו'. חייבים להניח כי התיבה דיני נפשות מכילה את תוכן דיני הנפשות הקלאסיים, זה לא רק כותרת למה שיבוא אחרי זה. יוצא שדיני ממונות ב-3 הכוונה לקטגוריה של דיני הודעות והלוואות שזה עסקאות יזומות וכאשר המשנה מדברת במשנה ג על דיני ממונות בשלושה זה בורר לו אחד... אנחנו מדברים על קטגוריות של הודעות והלוואות שמראש אדם לוקח עדים מקצועיים ולפיהם אפשר לפסול את העדים.

לא מדובר פה על פסילת עדים בנזיקין למשל. הם כאילו יבחרו איזה עדים יראו את העסקה. הקושי הוא פסילה של עדין באירוע שלא יזמת אותו כמו בנזיקין.

לסיכום, המשנה הזו דיברה על בי"ד של בוררים, שהוקם בהסכמת הצדדים. היקף ההסכמה היא במחלוקת- לפי רבי מאיר הסכמה מלאה- על כול 3 הדיינים, ולפי חכמים ההסכמה היא יותר חלקית, כל צד בוחר דיין 1 ו-2 הדיינים בוחרים עוד 1, והם יכולים לפסול דיין רק בעילה חוקית. בשורה תחתונה זה בי"ד של הסכמה.

השא' הגדולה ששאלנו-האם ביה"ד הזה הוא דרך המלך של דיני ממונות, או שזו דרך אלטרנטיבית למסלול של בוררים. היו בכך דעות שונות. דעתו של אלון הייתה שזה בי"ד של בוררים, בי"ד פרטי, זה מסלול חלופי במסגרת כל הרשויות שהוא הציג-קהילה, בי"ד גדול וכו'. גולק אמר שזה פתרון שיהלום את הדין הרומי. אך יש מי אמר כמו למשל אלבק, שמדובר בבי"ד של הסכמה, ושפירא בעד דעה זו בנוגע לתק' התנאים. כלומר נראה מתוך מכלול המקורות התנאים שבתק' התנאים בתיה"ד היו בנויים על הסכמה ולא התגבשו בתי"ד קבועים, בתק' האמוראים כבר נתגבשו בתי"ד קבועים ואז יש מחלוקת על היקף המשנה. ריש לקיש רואה זאת רק לפי ערכאות בסוריה, רבי יוחנן מחיל זאת גם על בתי"ד קבועים. ההחלה שלו עוררה את הדיון על מה הגבולות וראינו זאת בירושלמי.

הבבלי אימץ את שיטתו של רבי יוחנן- עשה אבחנה בין מומחים לערכאות בסוריה. מומחים אי אפשר לפסול ובערכאות סוריה אפשר לפסול. התלמוד הבבלי הולך בגישה שיש לנו מסלול מרכזי של בתי"ד קבועים של מומחים שאותם אי אפשר לפסול, ושיטת הפסילה היא של בתי"ד פרטיים כמסלול אלטרנטיבי. התלמוד הבבלי בעיקר מציג את המשנה כעניין של מסלול אלטרנטיבי. חלק מהחוקרים מסכימים לזה.

**שיעור 14**

**דיברנו במהלך הקורס** מלבד על מבנה בתיה"ד דיברנו על האפשרות של בעלי הדין מול הדיין לבחור את המסלול. בעלי הדין יכולים עם הדיין יכולים להחליט על מסלול של שק"ד.

מסלול אחר שיש בו דמיון מסוים: המסלול של פשרה, שגם הייתה לו אח"כ השפעה גדולה עד היום.

פשרה-יש לנו דיון מאוד מעניין בתוך התלמוד על הסוגיה הזו, ויש פה כמה דברים שלא ברורים עד הסוף מבחינת המחקר. נעשה אבחנה מושגית לגבי המושג של פשרה שהיא טושטשה ועד היום היא לא לגמרי ברורה.

המושג של פשרה משמש בהלכה המאוחרת ב-2 מובנים קרובים אך שונים:

מובן 1 של פשרה-הסכם שאליו מגיעים בעלי הדין ע"מ לסיים את הסכסוך. ההסכם הזה מאופיין בויתורים הדדיים. אם צריך לתת הגדרה מושגית לפשרה: הסכם בין בעלי הדין על סיום הסכסוך תוף ויתורים הדדיים. אם לא הולכים להסכמה והולכים לפ"ד-פה"ד הוא חד-צדדי. לכן האלמנט של הפשרה כולל מראש ויתורים הדדיים. ההסכם של פשרה יכול להעשות בכל מיני דרכים:

א.הסכם פשרה מחוץ לביה"ד-צדדים בסכסוך מנהלים ביניהם מו"מ בד"כ לפני שמגיעים לביה"ד.

ב.אפשר לעתים להגיע לביה"ד והדיין/השופט אומר לצדדים שיתפשרו. מה שקורה בהליך הזה להבדיל מההליך הקודם: יש מישהו (השופט, אך לא חייב להיות שופט, יכול להיות כל מישהו שמפשר) שמתווך ביניהם. היום יש שיטה של גישור. אך זה גם מבוסס בסופו של דבר על הסכמה של הצדדים, אין בכוחו של המגשר/שופט וכו' לכפות הסכם על הצדדים. הוא משוחח איתם ומעלה הצעות ובסופו של דבר הם יצטרכו להסכים. מבוסס על אותו אלמנט של הסכמה ושל פשרה. ההבדל-בשלב ה-1 הצדדים יכולים לדבר 1 עם ה-2 ללא מתווך ומגיעים להסכם. בשלב ה-2 יש לנו מתווך ואז הצדדים מתקשים לדבר 1 עם ה-2 והם צריכים סיוע של צד 3 שמסייע להם להתגבר. אך בסופו של דבר ההסכם נחתם בהסכמת הצדדים.

ג.הצדדים מתקשים אפילו לנהל את המו"מ 1 עם ה-2 ואז הם אומרים שיסכימו למה שהצד ה-3 יאמר. זה כבר קרוב מאוד לבוררות. אך יש 2 סוגי הסכמים: סוג 1- הם יכולים כעת להגיד לו מי צודק והוא יפסוק לטובת א' או לטובת ב', וזה ממש בוררות, הצדדים מוצאים להם בורר שיכריע. אך יש סוג של הסכם שהם באים ואומרים לו שלא יפסוק מי צודק, אלא שיפסוק ביניהם פשרה. כאן המפגש בין פשרה ובוררות.

בתולדות ההלכה המושג פשרה נתכוון הרבה פעמים למושג כזה: באים לדיין ונותנים לו את הכוח לפסוק כמפשר. הדברים האלה יוצרים קצת טשטוש מבחינת המקורות. נעשה סדר ונאמר על מה מדבר כל מקור. לא תמיד אומרים לאיזה סוג פשרה מתכוונים-האם פשרה של מו"מ ישיר בין הצדדים, או פשרה שבה יש גורם מתווך/מפשר, או הסוג ה-3 שבו מעניקים סמכות לדיין לפסוק פשרה. אנו מדברים על דיני ממונות.

**1. משנה, כתובות י,ו**

מי שהיה נשוי שתי נשים ומכר את שדהו, כתבה הראשונה ללוקח 'דין ודברים אין לי עימך' – השניה מוציאה מיד הלוקח, והראשונה מיד השניה, והלוקח מיד הראשונה, וחוזרות חלילה עד שיעשו פשרה ביניהן, וכן בעל חוב.

בתק' המשנה היה אפשר לשאת 2 נשים, וכשאדם עושה זאת הוא חייב לכל 1 כתובה. החוב שלו הוא לפי הסדר, האשה ה-1 זוכה ראשונה בכתובה, וה-2 זוכה בכתובה. הכתובה משועבדת אוטומטית לקרקע. לטובת האשה ה-2 הם משועבדים אחרי ה-1. כשהבעל מכר את השדה לצד ג' וצד ג' יודע שהשדה משועבד, האשה כתבה שהיא מוותרת על התביעה על אותו השדה, אך אין הסכמה מהאשה ה-2. האיש הזה מת , והאישה ה-2 שלא חתמה וויתור והכתובה שלה משועבדת, יכולה כעת לתבוע את חובה מהשדה שקנה הלקוח. אחרי שה-2 לקחה את השדה, באה האשה ה-1 ואומרת לה שהיא קודמת לה כי היא ה-1 והיא מוציאה מידה, ואז הלקוח אומר לאשה ה-1 שהוא קודם לה ומוציא את זה מידה. יש פה מעגל יחסים. האישה ה-1 לא וויתרה בכלל, היא וויתרה לטובת הלקוח הזה. יש פה מצב שהדין לא נותן פתרון למצב הזכויות. המשנה אומרת שהפתרון היחיד לסיטואציה כזו הוא פשרה: הסכם בין הצדדים על החלוקה. ברור שהמושג פשרה כאן הכוונה בו היא לכך שזה יכול להיות כל 1 מ-3 הסוגים, הסוג ה-1 מספיק. המשנה לא נותנת הוראה. יש קואליציה: אם 2 אנשים יגיעו להסכם ביניהם, אז הם ימנעו בכך את העניין מה-3. כלומר האשה ה-2 תחזיק בשדה, והלוקח לא יכול להוציא מהאשה ה-2, והאשה ה-2 תביא לאשה ה-1 סכום כסף תמורת וויתורה. אותו הסכם יכול לעשות צד ג' עם 1 הנשים כנגד האשה האחרת. לא ברור מהמשנה אם הכוונה למישהו, ונראה שכל הסכם פה יכול להועיל.

כאן אנו מדברים על פשרה במובן הפשוט של מו"מ. אותו דבר בברייתא ידועה על זכות מעבר בכביש/בנמלים:

**2. תוספתא בבא קמא, ב, י**

[חמורים,] היה אחד מהן טעון ואחד רכוב, מעבירין את טעון מפני הרכוב. אחד טעון ואחד ריקן, מעבירין את הריקן מפני הטעון. אחד רכוב ואחד ריקן, מעבירין את הריקן מפני הרכוב. היו שניהן טעונין, שניהן רכובין, שניהן ריקנין, עושין פשרה ביניהן. וכן שתי ספינות שהיו באות זו כנגד זו, אחת פרוקה ואחת טעונה, מעבירין את הפרוקה מפני הטעונה. שתיהן פרוקות ושתיהן טעונות עושות פשרה ביניהן.

יש לנו 3 מצבים: חמור ריק, חמור טעון במשא, וחמור רכוב באדם. יש סדרי קדימה: חמור רכוב באדם ראשון, חמור טעון במשא הוא שני, וחמור ריק הוא שלישי. זה כללי התעבורה. חמור ריק צריך לפנות את הדרך לחמור טעון, ומי שטעון צריך לפנות את הרכב לחמור רכוב. אם יש 2 שיירות למשל אז כשאין עדיפות 1 צריך לעשות איזשהו הסכם פשרה, אולי מישהו צריך לשלם משהו ל-2. כנ"ל לגבי ספינות-אותו עיקרון. יש בתוספתא זו מצב שהדין אומר שאין לו פתרון, אין כלל משפטי שיכול להכריע את הסכסוך, הכדור עובר לצדדים והם צריכים לעשות פשרה. אם אין כלל-"כל דאלים גבר"-גם זה מצב שבו אין כלל משפטי שיכול להכריע. זה חזרה בעצם למצב קדם-משפטי. המשפט כאילו בא להתגבר על המצבים האלה ולתת מערכת כללים, יש מצבים שהמשפט לא יכול לפתור את הסכסוכים והוא אומר לצדדים לפתור זאת כמו פעם: פשרה או "כל דאלים גבר". גם פה מדובר בפשרה מהסוג ה-1.

הנק' המרכזית עד כאן: לא הוזכר פה בי"ד. המפרשים המסורתיים לא מפרשים זאת כך ואומרים שזה יגיע לבי"ד. ולכן נראה לשפירא שבגלל שלא מוזכר פה בי"ד, אז מדובר בסוג ה-1 של פשרה-מו"מ. פשרה תועיל גם כשיש דין, אך כשיש דין לא צריך להפנות לפשרה. כאן האופציה של הדין חסומה, אין לדין מה לפסוק, הם חייבים ללכת לפשרה.

מקור חידתי:

**3. מכילתא דר"י, יתרו, ב**

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

בסיפור זה יתרו בא למשה ושואל מה הוא עושה כל היום, המדרש מכניס לתשובתו של משה את הדברים "ושפטתי בין איש". כאן כבר נכנסת הפשרה לתוך בי"ד. כאן כבר יש שופט שעושה פשרה. האם השופט פוסק פשרה או מביא את הצדדים בהסכמה לפשרה? זה לא ברור. לדעת שפירא המושג פשרה יסודו בהסכמה בין הצדדים, ולכן לדעת שפירא פשרה בסוגיה הזו היא הסכמה. כלומר, משה עשה 2 הליכים במסגרת עבודתו: 1) דין שאין בו פשרה 2) דין שיש בו פשרה. חשוב לדייק ש-2 אלו הם הליכים שיפוטיים, לפי הדין. כאן בוודאי אנו לא מדברים על מו"מ, האם מדברים על הסוג ה-2 או ה-3? האם הדיין פועל כמתווך ומביא את הצדדים להסכמה, או הדיין פועל כפוסק ופוסק עבור הצדדים? לדעת שפירא מדובר בהסכמה. במילים אחרות, השא' היא האם ההסכמה ניתנת על התוצאה או על ההליך. במס' 2-בעלי הדין מסכימים לתוצאה. במס' 3-בעלי הדין לא מסכימים לתוצאה, הם לא יודעים מה הוא יפסוק ומקבלים זאת מראש. הבסיס העיקרי של שפירא לעניין:

**4. מכילתא דר"י יתרו, ב**

["ואתה תחזה מכל העם, אנשי חיל יראי א-להים אנשי אמת שונאי בצע ושפטו את העם בכל עת"]

'אנשי חיל', אלו עשירים בעלי ממון. 'יראי א-להים', אלו שהם יראים מן המקום בדין. 'אנשי אמת' אלו בעלי אבטחה. 'שונאי בצע', אלו שהם שונאים לקבל ממון בדין, דברי ר' יהושע; ר' אלעזר המודעי אומר, 'אנשי חיל', אלו בעלי אבטחה. 'יראי א-להים', אלו שעושין פשרה בדין. 'אנשי אמת', כגון ר' חנינא בן דוסא וחביריו. 'שונאי בצע', אלו ששונאים ממון עצמם ואם ממון עצמם שונאין, קל וחומר ממון אחרים.

מחלוקת מעניינת באותה פרשה-יתרו אומר למשה להקים שופטים

אנשי חיל-עשירים בעלי ממון. יראי אלוהים-השופטים צריכים להיות יראי אלוהים. אנשי אמת- בעלי אבטחה, שונאי בצע-שונאים לקבל ממון בדין. אלעזר המודעי-מה שחשוב לענייננו: אומר שיראי אלוהים הם אלו שעושים פשרה בדין, ר' יהושע אמר שהכוונה היא יראי אלוהים, כפשוטו. ר' יהושע הוא יותר פשטן ור' אלעזר המודעי והוא יותר דרשן. ר' יהושע מפרש זאת כפשוטו-אלוהים במובנו המילולי. אצל רבי אלעזר המודעי-אלוהים פה בפירוש אלגורי פירושו דיין. הדיינים הם יראי דין. הם לא רוצים להיות אלוהים ולהגיד מי אשם ומי לא. מה הפתרון עבורם? שיעשו פשרה בדין. איך הפשרה היא פתרון? כי הפשרה לא מחייבת אותם לפסוק. אם הם פוסקים זו אחריות עצומה להגיד לצד א' להחזיר כסף לצד ב'. אם הם לא פוסקים-עושים פשרה. איזו פשרה? מהסוג ה-2, זו פשרה שמשחררת את הדיין, פשרה מהסוג ה-3 זה סוג של הכרעה. שפירא אומר שמקור זה מוכיח את תחושתו שהפשרה היא פשרה של הסכמה. ר' יהושע רוצה דיינים שפוסקים לפי הדין ולא מפחדים, ר' אלעזר המודעי מעדיף פשרה על פני הדין, הוא נותן כאן נימוק אחר שלא סותר זאת: החשש שלו הוא אותו חשש של לפסוק לצד אחד ולטעות, ולכן הוא מעדיף את הפשרה, והפשרה כאן היא אותו הליך שמחרר אותו מהפסיקה.

לענייננו-המושג של פשרה כאן הוא עדיין לא פסיקת פשרה, הוא מצב של פשרה שהיא באה בהסכמה גם ע"י הדיין, הדיין מביא את הצדדים להסכמה, הוא לא פוסק, אלא פועל כמתווך. ואז בעקבות זה לדעת שפירא מקורות 3 ו-4 שייכים לסוג ה-2 של פשרה, פשרה של תיווך.

**5. תוספתא סנהדרין, פרק א, ב-ח (בבלי, סנהדרין ו ע"ב; ירושלמי, שם א, א)**

א. ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כל המבצע הרי זה חוטא והמברך את המבצע הרי זה מנאץ לפני המקום על זה שנאמר: ובוצע ברך נאץ ה' (תהילים י), אלא יקוב הדין את ההר שכן משה אמר יקוב הדין את ההר אבל אהרן הוא עושה שלום בין אדם לחבירו שנאמר בשלום ובמישור הלך אתי וגו' (מלאכי ג).

"מבצע"-ביטוי חדש, התפרש כפשרה. ר' אלעזר אומר שדיין ("כל המבצע") שמבצע הוא חוטא, כל מי שמברך את המבצע הוא מנעץ את ה'. יש חטא כפול: יש חטא לדיין שפוסק פשרה, ויש חטא למי שמשבח אותו. מה אומרים על הדיין שפסק פשרה? התוצאה המשפטית לפי הדין היא רעה. יש פה עמדה שאורמת שתמיד הדין נכון, ומי שסוטה מן הדין הוא חוטא, ולכן אסור לפסוק פשרה. על איזה סוג פשרה אנו מדברים כאן? וודאי לא הסוג ה-1. לדעת שפירא כאן מדובר על הפשרה ה-3 של פוסק.

"יקוב הדין את ההר"-תמיד צריך לפסוק לפי הדין. יש פה אבחנה בין אהרון למשה-משה היה איש הדיין ואהרון היה איש השלום. למה כשאהרון מת כולם בכו וכשמשה מת רק חלק? משה היה שופט, אין מצב שכולם אוהבים אותו, כי היו כאלה שהוא פסק לרעתם והם בטוח לא כ"כ אוהבים אותו.

האבחנה הזו בין משה לאהרון נמצאת בדברים של ר' אליעזר שמתנגד לפשרה. הוא אומר שצריכים להיות כמו משה. האם אהרון פסול בעיניו? אהרון לא היה שופט, ולכן הוא הלך לעשות פשרה מחוץ לביהמ"ש, הוא היה יכול לעשות פשרה מהסוג ה-1 או מהסוג ה-2, אך בתוך ביה"ד הוא לא היה יכול לעשות. לכן זה מחדד את העובדה שהביצוע היא פסיקה של פשרה בתוך ביה"ד (הסוג ה-3).

המשך מקור 5:

א. 1. ר' אליעזר בן יעקב אומר מה ת"ל ובוצע ברך נאץ ה' משלו משל למה הדבר דומה לאחד שגנב סאה של חטים טחנן אפאן והפריש מהן חלה והאכיל לבניו היאך זה מברך אינו אלא מנאץ. על זה נאמר ובוצע ברך נאץ י"י.

זה לא מי שבוצע עושה פשרה, אלא זה מי שגונב. בצע-תמיד מונח שלילי. אלה שגונבים ואח"כ מברכים יפה בשולחן-זה ניעוץ ה'. הטקס הדתי לא יכול לכסות על כל הפשעים. למה הטקסט הזה בא פה? יש פה אלמנט של דחייה של העמדה הקודמת-מה שחשבת שניעוץ ה' הכוונה היא נגד פשרה זה טעות.

א. 2. ר' מאיר או' ובוצע ברך ניאץ ה' אלו אחי יוסף שהיו אומרים מה בצע וגו' (בראשית לו).

האחים בעצם גם כן עשו פשרה במקום להרוג אותו-הם מכרו אותו. מי שמברך את אחי יוסף על שהצילוהו בדרך כזו-זה ניעוץ, כי הם היו צריכים לשחררו.

. 2 הקטעים מציגים פרוש אחר לפס' ב-א', ואומרים לרבי אליעזר: מה שאתה הסתמכת על הפסק הזה כאילו זה המקור, זה לא הכרחי.

ב. ר' יהושע בן קרחה אומר מצוה לבצע שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם (זכריה ח). והלא כל מקום שיש משפט אמת אין שלום וכל מקום שיש שלום אין משפט אמת אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע, וכן הוא אומר בדוד ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו (שמואל ב ה). והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה וכל מקום שיש צדקה אין משפט אלא איזהו משפט שיש בו צדקה הוי או' זה ביצוע.

עמדה הפוכה לר' אליעזר. "אמת, משפט ושלום"-3 אלמנטים בעיתיים בפס' הזה. רבי יהושע אומר שהם לא הולכים ביחד:אם עושים שלום-אין משפט אמת, ולהפך. היתרון של הביצוע-מעין משפט שיש בו שלום, 2 אלמנטים: הכרעה שיפוטית אך היא חותרת לשלום. הכרעה שיפוטית שהיא פשרה היא חותרת לשלום. פשרה היא הכרעה שיפוטית. מדברים פה על הכרעה שיפוטית, על פסיקה של פשרה (סוג 3). רבי אליעזר התנגד לביצוע כי זו סטייה מן הדין, אך רבי יהושע אומר שביצוע הוא דווקא סמיכה כי זה שילוב של הדין ושל השלום.

כל מקום שיש משפט אין צדקה כי אדם יכול לרדת מנכסיו, ולהפך-אם מוותרים על החוב ונתונים רק צדקה אז בעצם אין משפט.

רבי יהושע קודם כל הוא ניגוד לרבי אליעזר, שאמר שלבצוע זה חטא. רבי יהושע אומר להפך, זה מצווה. הוא מזכיר 2 ערכים: שלום-הוא שילב בין המשפט לשלום. והערך ה-2: הערך של הצדקה, אם אנו נותנים לשופט זכות לעשות מהלך של פשרה, אנו אומרים לשופט שיביא בחשבון את השיקולים של שלום ואת השיקולים של צדקה, לעשות שיקולים מחוץ לדין, ופסיקה כזו של פשרה היא פסיקה רצויה.

ב. 1. דן את הדין זיכה את הזכיי וחייב את החייב אם חייב את העני מוציא ונותן לו משלו נמצא עושה צדקה עם זה ודן את זה.

הדעה הזו אומרת שהדיין ייתן צדקה אח"כ, אסור לדיין לשלב את האלמנט של צדקה בתוך הדין. הדיין חייב להבחין בין הדין לבין הצדקה, והוא חייב לפסוק לפי הדין ולא לפי הצדקה. הדיין יכול לתת צדקה לאחר פסק-הדינו מכיסו, על חשבונו. צריך לשמור על ההבדל של הדין והצדקה. הדין חייב לקלוע אל הצדק, האמת של הדין, ואם רוצים לעשות צדקה זו מערכת נפרדת-הדיין יתן מכיסו. זו דעה מתנגדת.

ב. 2. רבי אומר דן את הדין וזיכה את הזכאי וחייב את החייב נמצא עושה צדקה עם החייב שמוציא גזילה מתחת ידו ודין עם הזכיי שמחזיר לו את שלו.

כאן הדעה עוד יותר קיצונית, לא צריך לעשות אח"כ שום תיקון. הצדק הוא גם צדקה. אם החייב הוא חייב אז אתה מוציא גזלה תחת ידו. אם אדם צריך לשלם למישהו כשהדיין פוסק ומחייב אותו-הדיין עושה צדקה כי אתה מוציא גזלה תחת ידו.

הדעה ה-1 אומרת שצריך להבדיל בין דין לצדקה. הדעה ה-2 אומרת שאין בכלל אלמנט של צדקה, כשהדין מביא לצדק הוא גם מביא ממילא לצדקה.

גם כאן יש עמדה בעד ביצוע ואז 2 הסתייגויות.

ג. ר' שמעון בן מנסיא אומר פעמים יבצע אדם ופעמים אל יבצע כיצד שנים שבאו אצל אחד לדין עד שלא שמע את דבריהן או מששמע את דבריהם ואין ידוע להיכן הדין הוא נוטה רשיי שיאמר להן צאו ובצעו אבל מששמע את דבריהן ויודע להיכן הדין הוא נוטה אין רשיי שיאמר להן צאו ובצעו כגון שהוא או' פוטר מים ראשית מדון (משלי יז) עד שלא נתגלה רשיי אתה לנתשו משנתגלה הדין אין רשיי לנטשו.

נוקט בעמדת ביניים. העמדה ה-1-אסור לבצוע. העמדה ה-2-צריך לבצוע, זו מצווה. כאן זו עמדת האמצע. העמדה ה-3 הזו היא עמדה שביצוע זה רשות, וזה תלוי בשק"ד של הדיין במהלך הדין. יש שלבים שמותר ויש שלבים שאסור: כשבאים 2 מול דיין לדון, כל עוד הוא לא גיבש את דעתו הוא רשאי לפסוק ביצוע, מותר לו לעשות ביצוע. משעה שהוא גיבש את דעתו הוא יודע מי חייב ומי זכאי, הוא לא רשאי לפסוק ביצוע, זה לא יהיה הוגן. הפסקה ה-3 עיקרה פרוצדוראלי: מתי אפשר לעשות ביצוע. יש מצד 1 קטע שהוא מדבר על פרוצדורה, אך מאחורי זה מדובר על רשות של הדיין, ולא על חובה, להבדיל מ-2 הדעות הראשונות: עמדת ר' אליעזר הייתה שאסור לבצוע אף פעם, העמדה ה-2-מצווה לבצוע תמיד. העמדה ה-3-זה רשות, תלוי באיזה שלב בהליך נמצאים. ברור שהעמדה ה-3 חולקת על עמדת ר' אליעזר שאומר שזה אסור, פה הוא אומר שמותר, וגם על עמדת ר' יהושע בן כורחא-שאומר שזה מצווה, פה אומר לעתים שזה אסור. יש נפקות-'ר' יהושע לא מגביל ואומר שבכל שלב יש מצווה לבצוע מטעמי שלום וצדקה. לפי ר' יהושע ניתן לבצוע גם לאחר שהדיין גיבש עמדה. לפי ר' שמעון בן מנסיא אין את המימד הערכי הזה אלא מדובר בעניין של שק"ד של הדיין. אם יפסוק לאחר שיודע מי חייב ומי זכאי, יש כאן אלמנט של חוסר הגינות. דעתו של ר' שמעון בן מנסיא מנוגדת ל-2 הדעות הקודמות. ברור לאורך כל הדרך שהמבצע הוא הדיין ולכן מדובר בפסיקת פשרה.

ג. 1. ר' יהודה בן לקיש או' שנים שבאו אצל אחד לדין אחד חזק ואחד רך עד שלא שמע דבריהן ואם מששמע דבריהן ואין יודע להיכן הדין נוטה רשיי שיאמר להן איני נזקק לכם שמא נתחייב החזק ונמצא החזק אויבו (רודפו) אבל מששמע דבריהן ויודע להיכן הדין הוא נוטה אין רשיי שיאמר להם איני נזקק לכם, וכן הוא או' לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא (דברים א).

כאן זה אותו עיקרון, ולכן מופיע בסמוך. אפשר לקרוא את זה ברמת העריכה כמן סוג של הסתייגות מהעמדה הקודמת: זכות הדיין לנטוש את הדין היא לא לטובת ביצוע, אלא אפשר לנטוש את הדין כדי בכלל להסתלק מהדין. מדברים פה על שיפוט וולנטרי, ולכן אם השופט חש מאוים הוא יכול להסתלק מן הדין.

יש מסכת שלמה סביב השא' של ביצוע. ביצוע זה פסיקה של פשרה. יש 3 עמדות:

1.אסור לבצוע

2.מצווה לבצוע כי ביצוע זה השילוב הנכון בין האמת והשלום, בין האמת והצדקה

3.זה רשות, נתון לשק"ד של הדיין, ויש מגבלה פרוצדוראלית לגבי השלב בו הדיין רשאי לעשות זאת.

הקטעים באמצע-באים לעשות מעין מו"מ לגבי הדעות. זה טקסט יוצא דופן כי הוא מנהל מו"מ ברמה העקרונית. יש פה מחלוקת שיורדת לשורש המטרה של ההליך השיפוטי. זה חוזר לדיון של השיעור שעבר-מה המטרה של ההליך השיפוטי? אפשר לחשוב על 2 מטרות שונות ברמה של תפקיד ההליך השיפוטי:

א.לעשות שלום בין בני אדם-תפקיד ההליך השיפוטי הוא לפתור סכסוכים בדרכי שלום.

ב.לא רק לפתור סכסוכים, אלא לעשות צדק-הפתרון ה-1 של לפתור סכסוכים, בעצם הצדק/החוק הוא ברירת מחדל. העיקר שיהיה שלום ובני אדם יגיעו להסכמות. אם התפיסה שלי שהמטרה של ההליך השיפוטי הוא פתרון סכסוכים אז יש עדיפות לפתרון סכסוכים בהסכמה, בפשרה-כך עושים שלום וכו'. אלה מטרות שיוצרות עדיפות. הפתרון של פסיקה לפי הדין של שופט הוא בעצם מוצא אחרון כשבני אדם לא מצליחים לעשות שלום. אם לעומת זאת אני רואה בהליך השיפוטי כהליך שמטרתו לעשות צדק אז יש לו עדיפות ראשונה. אני רוצה לעשות צדק. הפתרונות של פשרה אינם רצויים מן הנק' הזו, כי יש ויתור על צדק. לא נעודד את הצדדים לפשרות כי אני רוצה צדק. השא' היא האם אני רוצה שלום או צדק. זה מה שעומד ביסוד העניין. הויכוח על הפשרה הוא בעצם ויכוח פילוסופי על מטרת ההליך השיפוטי-שלום או צדק.

רבי אליעזר-תפיסה של צדק. לא ניתן למנוע מאנשים בחוץ לעשות פשרות וזה אפילו בסדר גמור, אך אם כבר הגענו לדיון שיפוטי חייבים להגיע לצדק.

ר' יהושע –צריך לתפוס את המשפט בצורה יותר הוליסטית, הליך של יישוב סכסוכים וחוץ משלום צריך לעשות גם צדקה.

ר' שמעון בן מנסיא-בהכרח לא מקבל את התפיסה של צדק בלבד, אך הוא גם לא עומד על כך שהשופט חייב לעשות את כל האינטרסים. ביסוד מדובר על תפיסה של יישוב סכסוכים, אך זה מסור לשק"ד השופט.

הערה שלא קשורה לכלום (אליסף והשטויות): אם הדיין לא יודע את הדין חייב לפסוק פשרה לפי המדרש. צריך להבדיל בין מצב בו לא ברורות העובדות לבין מצב שיש לקונה בדין. זו כל התפיסה שהכרעה שיפוטית היא לא תמיד יישום. מה קורה כאשר מגיע לבית משפט סכסוך בלתי מוסדר? סכסוך מוסדר – יש תשובה בדין, בלתי מוסדר- אין תשובה בדין. יש ויכוח גדול האם לבית המשפט יש סמכות ליצור דין? בארץ התשובה היא כן. גם המשפט העברי מכיר בדבר הזה.

כשדיין לא יודע את הדין ויש ספק (עובדתי או משפטי) הספק הוא לטובת הנתבע.

אך יש מקרים שהדיין יכול למצוא עצמו במצב שהוא לא יודע מה הדין, וזה יהיה לא נכון שנטל הראייה יפעל לטובת הנתבע. ביצוע מופיע לפי המדרש כברירת מחדל. יש הבדל אם הביצוע הוא ברירת מחדל או מלכתחילה. יש פה עניינים שונים. רבי אליעזר אומר אסור בכל מקרה. הדעה שצוטטה מהמדרש (לא מופיעה כאן)-אומרת שבמקום שהדיין לא יודע את הדין הוא חייב לבצוע כי אין לו ברירה אחרת. יכול להיות שלעמדה כזו גם רבי אליעזר היה מסכים.

נק' אחרונה-האם הפעולה הזו של הדיין כפוסק פשרה מחייבת הסכמה של הצדדים מראש, או המחלוקת היא בהעדר הסכמה?

לגבי ר' אליעזר-אין בעיה, כי הוא מתנגד לביצוע, לא משנה אם יש הסכמה או לא. ר' יהושע בן כורחה-אומר שמצווה שהשופט יעשה ביצוע. האם מתנים את הביצוע בהסכמה או לא?

שפירא טען במאמרו שלא צריך הסכמה, כיום הוא לא לגמרי בטוח לגבי כך.

**6. תלמוד בבלי, סנהדרין ו ע"ב**

אמר רב: הלכה כר' יהושע בן קרחה. איני, והא רב הונא תלמידיה דרב הוה, כי הוה אתו לקמיה דרב הונא אמר להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו? מאי מצוה נמי דקאמר ר' יהושע בן קרחה, מצוה למימרא להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו.

**תרגום**:

אמר רב: הלכה כר' יהושע בן קרחה. האמנם?, והרי רב הונא שהיה תלמידו של רב, כשהיו באים לפניו לדון היה שואל אותם אם הם רוצים בדין או בפשרה (ולא מחייב אותם בפשרה). [תשובה:] מה המצווה שאמר ר' יהושע בן קרחה – מצווה לומר להם אם הם רוצים בדין או בפשרה.

הגמרא שואלת "איני" (=האם כך). תלמידו של רב הונא שהלך בשיטתו, ודאי לא נתן פשרה לכל 1, הוא היה שואל את בעלי הדין שבאו לפניו איך הם רוצים שהוא ישפוט אותם: האם לפי הדין או לפני פשרה, ומה שהחליטו הוא עשה. הגמרא מניחה שאם זו מצווה איך רב הונא שאל את הצדדים מה הם מעדיפים? לפי עמדת רו היה צריך לבחור בביצוע מבלי לשאול את בעלי הדין. הגמרא מסכמת את העניין ואומרת: האמירה מצווה לבצוע אין פירושה מצווה בלא הסכמת הצדדים, אלא נדרשת הסכמת הצדדים. כלומר התלמוד סבור שביצוע זה ההליך העדיף, אך כדי לעשות ביצוע נדרשת הסכמת הצדדים. הדיין לא רשאי לעשות ביצוע בלי הסכמת הצדדים.

העמדה ההלכתית היא שפסיקה של ביצוע צריכה הסכמה. כך הגמרא פירשה, אך עדיין ייתכן שיהושע התכוון לביצוע ללא הסכמה, מ-2 טעמים:

1.בדיון התנאי על הביצוע לא נזכר בשום מקום האלמנט של הסכמת הצדדים, מדובר רק על סמכות הדיין. בשום מקום לא נאמר שזה תלוי בהסכמה של הצדדים. במובן מסוים גם שא' התלמוד מחזקת את דעתו של שפירא.

2.התלמוד חשב שמצווה לבצוע זה לא תלוי בהסכמה, אח"כ ריכך את העמדה הזו בעיקר לאחר העמדה של רב הונא. במישור התנאי לדעת שפירא התפיסה הייתה שהם מדברים על סמכות הדיין לבצוע ללא הסכמת הצדדים, זה מעין שק"ד רחב של הדיין לעשות פשרה. מי שחושב שיש לו סמכות לבצוע כמו ר' יהושע בן כורחא חושב שזו סמכות כאילו טבועה, סמכות שמצויה בידיו, ואם זה ערך כזה גדול צריך לאפשר לו את זה. נותנים לו בהחלט שק"ד רחב.

הערה של שפירא: כאשר באים בעלי דין אל דיין ומבקשים ממנו לדון אותם זה מבוסס על הסכמה ולאחר שיש אותה ניתן לרדת לכל מיני פרטים (מי הדיין/הדין וכו'..) . אם זה מבוסס על שק"ד אין בכלל בעיה, אך אם אומרים לדיין לדון לפי דין תורה אלמנט הביצוע אינו סטייה מדין תורה אלא חלק ממנו. (כך לפי שפירא).

השאלה היא האם במישור התנאי (לפי התלמוד) יש את ההנחה שביה"ד יכול לפסוק פשרה מכוח דין תורה? לשפירא יש נטייה לחשוב שביצוע (עפ"י יהושע) הוא הליך בסמכותו של הדיין מכוח דין תורה.

**הערות למבחן לגבי כל החומר**

שיעור שעבר: תפיסת גדליהו אלון-יש מע' קבועה בעלת סמכות שאפשר לתבוע לפי הדין, ובשוליים יש מע' של בי"ד של בוררים. דעת שפירא-כל המע' היא וולונטרית ולא קבועה, אולי אח"כ, בימי רב"י מתגבשת מע' בתי"ד קבועה.

צריך לזכור שכל הנו' של המינוי, וגם אלון מדגיש את זה-זה מינוי שנותן כושר לדיין, זה לא מינוי לתפקיד. זה בעצם תעודה/דיפלומה שהוא מומחה, והדיפלומה הזו מעניקה לו כל מיני זכויות-חסינות מתביעה, זכות לדיון יחידי, הקלה במיסים וכו', זה לא בהכרח נותן תפקיד של שופט בבימ"ש מסוים. החוק ששלחו ליהודה אמר שכדי שפ"ד של שופט יכובד ע"י הרומאים נדרשים 2 תנאים: 1) הסכמה של 2 הצדדים 2) האיש יהיה מוסמך ע"י גורם בעל סמכות, דהיינו הנשיא. זה סוף התק'. לא ברור עד כמה זה נוגע למה שהיה לפני החוק.

פרקים שלא למדנו: 9,16.

המבחן יהיה בנוי מ-4 שא' כל 1 על כל נו'-צריך לבחור 3 מתוך 4. כל 1 תקיף נו', בד"כ משולב בשא' טקסט שקראנו.השא' יהיו על הטקסט וגם על ידע מחוץ לטקסט. השא' ידרשו להביא דעות שונות, לגבי השמות-לא קריטי, אבל אם לא זוכרים את רב"י באיזה שהוא הקשר זה קריטי. כל שא' בד"כ נוגעת לפרק מסוים, אולי תהיה רמיזה לפרק אחר.

אם יש שא' על משפט ישו-בד"כ צריך לדעת את הניואנסים-לפי 2 אוונגליונים היה משפט ולפי 2 אחרים לא היה וכו'. לא צריך לדעת את הטבלה בתרגיל ה-1, דברים מרכזיים כן.