

#### 4. חובות המוטלות על בעלי-הדין

##### א. איסור לשקר בטענות

נאמר בברייתא:<sup>143</sup>

מנין לנושה בחבירו מנה שלא יאמר אטעננו במאתים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה, ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר, תלמוד לומר: "מדבר שקר תרחק". מנין לנושה בחבירו וטענו מאתים שלא יאמר אכפרנו בבית דין ואודה לו חוץ לבית דין כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממקום אחר, תלמוד לומר: "מדבר שקר תרחק".

בשני המקרים המפורטים כאן אין מדובר בבעל דין המשקר כדי לקבל מה שאין מגיע לו, או כדי להיפטר מחוב שבו הוא חייב. מטרת השקר היא לגרום לחיוב בשבועה, שבאמצעותה יוכל לגלגל על הצד שכנגד שבועה ממקום אחר, או כדי להיפטר משבועה, ובכך להימנע מגלגול שבועה ממקום אחר.

כדי למנוע טענות שקר של בעל דין שתכליתן לחייב את יריבו בשבועה, נפסק כי במקום שיש חשד, רשאי הצד שכנגד לדרוש שבית הדין יטיל חרם סתם על כל מי שטוען עליו שקר. הטלת החרם עשויה להרתיע מפני טענות שקר.<sup>144</sup> האם רק טענה שתכליתה לחייב שבועה שלא כדין אסורה? בוודאי שלא. כל טענת שקר אסורה.

ועל סמך האמור בברייתא כלל הרמב"ם כלל:<sup>145</sup> "אסור לאדם לטעון טענת שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו".<sup>146</sup> עוד נפסק, כי אסור לבעל דין לטעון שקר, גם אם תכליתה של טענת השקר היא למנוע ממנו הפסד, ובסופו של דבר יצא הדין לאמתו.<sup>147</sup> כמו כן נפסק, כי אסור לבעל דין לטעון שקר מתוך כוונה להישמט מבית דין ולגרום לכך שבית הדין ייזקק לו תחילה, בניגוד לכלל הרגיל: "נזקקין לתובע תחילה".<sup>148</sup>

אסור לבעל דין לדרוש שחברו יישבע כדי שהלה יסכים להתפשר וכך יוציא ממנו ממון — "זה ודאי דאסור אי מהימן ליה, כי מדבר שקר תרחק".<sup>149</sup>

לא רק העלאת הדרישה לשבועה פסולה היא, כשכל המטרה היא לאלץ את הצד שכנגד לפשרה, אלא גם כל אמצעי שתכליתו להשתמט מן הדין ולאלץ את הצד שכנגד להתפשר,

143 שבועות לא ע"א.

144 ראו, לדוגמה: שו"ת הרי"ף, מהד' לייטער סי' צב; שו"ת הר"י מיגאש, סי' עה. בקשר לתשובות הרי"ף, ראו גם תשובות חכמי פרובינציא, מהד' סופר, ח"ב, ירושלים תשכ"ז, סי' כט, והערות מהדיר שו"ת הרי"ף, שם, אות א.

145 הל' טוען ונטען פט"ז ה"ט.

146 וראו שו"ת חוט המשולש, ח"א סי' טו, ד"ה איברא דגם: "אפשר לומר, דדוקא לטעון שקר בפני בית דין הוא דאסור משום מדבר שקר תרחק, לפי שגורם שבית דין מעוותין הדין".

147 שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' פא.

148 שו"ת הרמ"א, מהד' א' זיו, סי' קח.

149 שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' קסג.

הרי הוא פסול. בפני ר' ישראל איסרליין נשאלה השאלה בדבר ראובן שנתבע לדין "ורצונו לחפש צדדין ותואנות נגד התובעים להשמיט בהן בכל טעדיקי כדי שיתרצו לעשות עמו פשרה" — האם מותר לעשות כן, אם לאו? תשובת הר"י איסרליין חד-משמעית: "פשיטא ופשיטא דלא שרי כהאי גוונא, וחלילה לירא שמים שיצדד למצוא היתר לעשות כזה וכיוצא בזה".<sup>150</sup>

ולאחר שהמשיב מצטט מן הסוגיה בשבועות, על אודות האיסורים המוטלים על בעל דין משום "מדבר שקר תרחק", הוא מוסיף וכותב כך: "והלא דברים קל וחומר מה התם דמן הדין נתחייב להם מנה, אף על פי כן דרשו חכמים והזהירו שלא לבקש תחבולות ומרמה כדי להוציא את שלהם מן הדין, כל שכן וכל שכן שאין לחשוב מחשבות און ועקלקלות כדי להחזיק בשל חבירו שאין לו בו דין ומשפט, וכל המבקש תואנות ופקפוקים ומשתמיט מן הדין אי אפשר לו לעשות כל אלו אם לא בדבר שקר ותחבולות, ואם כן הרי הוא בכלל מדבר שקר תרחק".

על פי זה נפסקה ההלכה בשולחן ערוך:<sup>151</sup> "מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו אסור לבקש צדדים להשמיט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר". והרב יחיא צאלח דייק בלשון בעל תרומת הדשן וכתב, כי "מוכח משם, דאפילו שלא בפני בית דין אסור לבקש צדדים, משום 'מדבר שקר תרחק'".<sup>152</sup>

באשר לשאלה מה הדין בדיעבד, אם בעל דין נאלץ להסכים לפשרה כתוצאה מתחבולות של בעל דינו? כתב הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך, שם: "ואם עבר ועשה אינו יוצא ידי שמים עד שיתן לו את שלו".<sup>153</sup>

במקום אחד נפסק, שגם אם הוסכם על פשרה כתוצאה מחוסר יכולתו של התובע להוכיח את תביעתו ואילווצו להתפשר, אין הפשרה כלום, ויכול התובע להוכיח את תביעתו יותר מאוחר. ומעשה שהיה כך היה: ראובן הפקיד רכוש ביד שמעון, שעליו סמך, ללא עדים או מסמך כתוב. משבא ראובן לבקש את פקדונו, טען שמעון "להד"ם". בסופו של דבר הושגה פשרה על סכום מסוים, וראובן נדרש להישבע שלא יתבע עוד מאומה משמעון. קודם שנשבע, מסר ראובן מודעה על אונסו. כעבור זמן התחרט ראובן על שנאות להתפשר, ותבע בבית דין את השבת כל אשר הפקיד ביד שמעון. ונפסק כי

יוכל ראובן לבקש את שלו, ואם בעד השבועה שנשבע — אין באותה שבועה ממש כדלקמן [בהיותו אנוס], כיון דשמעון זה בקש תואנות נגד ראובן כדי שיתפשר, ואין לעשות זה וכיוצא זה. ואפילו שהיה ממש לדברי שמעון נגד ראובן, אין לעשות תואנות אלא לבקש דינו באמת, ואמרינן בשבועות פרק שבועת העדות: מניין לג' שנושים בא' מנה שלא יהא א' תובעו וב' מעידין ויחלוקו המנה ביניהם, ת"ל: "מדבר שקר תרחק". והשתא יש לדין קל וחומר אנדון דידן: ומה התם

150 תרומת הדשן, שו"ת, סי' שו.

151 שולחן ערוך חו"מ, סי' יב סעיף ו.

152 שו"ת פעולת צדיק, ח"ג סי' רסג, לחו"מ סי' יב סעיף ו.

153 מקור הדברים בתשובת הרשב"א, ח"ב סי' רעח, המובאת בבית יוסף, חו"מ, סי' יב מחודשים יג.



דמן הדין נתחייב להם המנה ואפילו הכי אמרינן שלא לבקש תחבולה ותואנה כדי להוציא את שלהם מיד אותו האחד המכחיש להם דיש להם דין, הכא בנדון זה דאינו מן הדין ואדרבה בקש תואנות והכחיש את פקדון ראובן חבירו כדי להתפשר, על אחת כמה וכמה דהוא בכלל "מדבר שקר תרחק".<sup>154</sup>

ועוד נאמר שם: "ומצוה רבה היא על מי שיעזור לו [לראובן] להציל את שלו מיד עושקו, וצדקה הוא על מי שמוציא גזלה מתחת יד הגוזל".

בהעלאת טענות שקר על ידי בעל דין אין רק משום עבירה דתית או מוסרית, אלא היא גוררת סנקציה חריפה במישור הפרוצדורלי. בעל דין שנמצא שקרן בטענותיו הוחזק כפרן, ושוב אינו נאמן ביחס לדבר שבו נמצא כפרן.<sup>155</sup> להלן, כמה מן הכללים שנקבעו על ידי הפוסקים ביחס לבעל דין שהוחזק כפרן:

א. אם הנתבע הכחיש את התובע, כגון שנתבע לפרוע חוב וכפר בחוב ואמר לא היו דברים מעולם, ובאו עדים והעידו בו שלווה, וחזר הנתבע וטען "פרעתי" – הוחזק כפרן, ואין מקבלים את טענתו שפרע אלא חייב לשלם את החיוב.<sup>156</sup> והוא הדין בכל טענה אחרת שבה מבקש הנתבע לפטור את עצמו, כגון שטוען שהתובע חייב לו כנגד החוב שלו, אינו נאמן – "לפי שהוחזק כפרן לגמרי לאותו ממון, וכל מה שטוען – חזקה שמחמת כפירה הוא טוען כן, ולפיכך זה שאמר פרעתי או שאמר ממון יש לי בידו כנגד מעות אלו, אינו נאמן".<sup>157</sup>

ב. נתבע שהכחיש את התביעה (לפרעון חוב) בטענת "לא היו דברים מעולם" ונמצא שקרן, אינו נאמן לומר שהכחשתו נבעה משיכחה, וחייב לפרוע את החוב.<sup>158</sup>

ג. הוחזק כפרן על פי עדים, שוב אינו נאמן גם אם יש עד אחד התומך בדבריו, שכן אין לעדותו של עד אחד כל ערך כנגד שני עדים.<sup>159</sup>

ד. הוחזק הנתבע כפרן לגבי נשוא התביעה, אין לו נאמנות גם לגבי שווי התביעה. כגון שראובן קיבל בשאלה חפצים משמעון ולא החזירם, ומשנתבע להשיבם טען "לא היו דברים מעולם". באו עדים והעידו כי ראובן שאל את החפצים נשואי התביעה משמעון, ומאחר שהחפצים לא היו כבר בעין ביקש התובע כי בית הדין ירד לנכסיו של ראובן ויגבה מהם. נפסק כי ראובן הוחזק כפרן "ואינו יכול לטעון עוד כלום באותם החפצים" לאחר שהוכחש בעדים. ובאשר לשווי החפצים נקבע כי "גם בשווי החפצים נאמן שמעון כיון שראובן הוחזק כפרן לאותן החפצים... אלא שמעון נאמן בשווי החפצים כל שיעריך

154 שו"ת בנימין זאב, סי' רעו.

155 שולחן ערוך חו"מ, סי' עט סעיף ה.

156 שם.

157 שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף קכו.

158 שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' אלף רז (קלז). אבל יש מקרים שניתן לתלות בהם את הטענה בשיכחה, ראו: רמב"ם, הל' טוען ונטען פ"ו ה"ו; שו"ת דברי ריבות, סי' קפח. ויש שבעל דין עשוי לטעון "משטה הייתי בך", גם אם יש עדים המכחישים את טענתו – ראו שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' שו.

159 שו"ת אבקת רוכל, סי' פו (תשובת ר' שמואל אבן וירגה).

אותם בדבר שהוא אמוד בהן למראית עיני הבית דין. ואין צריך שבועה, דכל שהנתבע הוחזק כפרן נאמן התובע בלא שבועה.<sup>160</sup>

ה. כדי שיוחזק כפרן, על הנתבע לכפור בפני בית דין של שלושה; כפר בפני דן יחיד ובאו עדים והכחישוהו — לא הוחזק כפרן, מכיוון שיחיד אינו קרוי בית דין.<sup>161</sup>

ו. נתבע שהוחזק כפרן בפני בית דין אחד, ומסיבה כלשהי לא נגמר הדין בפני אותו בית דין, שוב אינו נאמן גם בפני בית הדין שבא במקום הראשון, "ובית הדין העומד תחת הראשון, הרי הוא דן על פי הטענות וההודאות שנאמרו בפני הראשון".<sup>162</sup>

ז. חזקת כפרן אמורה לא רק בענייני ממונות. כך, לדוגמה, לעניין התרת עגונה, אישה שטענה מה שטענה כדי שיתירוה להינשא ונמצא ששיקרה לאחר שהוכחה בעדים, שוב אינה נאמנת, שאם "לגבי ממונא אמרינן הוחזק כפרן לאותו ממון, כל שכן לענין חומרת אשת איש".<sup>163</sup>

ח. אין הנתבע מוחזק כפרן אלא כשטען טענה שנסתרה בעדים, אבל אם טען טענת הכחשה סתמית, ולאחר שבאו עדים פירש טענתו באופן שהיא עשויה להתיישב עם דברי העדים, אין בכך כדי להחזיקו לכפרן. וכך, ראובן שנתבע לפרוע חוב והשיב "איני חייב", או "אין לך בידי כלום", או "שקר אתה טוען", והלך התובע והביא עדים על החוב, ואמר הנתבע "כן היה, שלויתי, אבל פרעתי" — לא הוחזק כפרן, ונשבע שבועת היסט ונפטרה.<sup>164</sup> כדי למנוע מצב דברים כזה, על בית הדין שבפניו טוען הנתבע טענה סתמית, שאותה יוכל לפרש אחר כך, לומר לנתבע "השב על טענתו ופרש תשובתך כמו שפירש התובע טענתו". כגון: אם התביעה היא לפרעון חוב, אמור באופן מפורש אם לוית ממנו, אם לאו.<sup>165</sup>

ט. אין הנתבע מוחזק כפרן אלא אם הוכחש בעדים,<sup>166</sup> אבל אם חזר בו מעצמו מטענתו — לא הוחזק כפרן.<sup>167</sup> לפיכך, שמעון שנתבע לפרוע את חוב ראובן, אחיו המנוח, על פי שטר, והשיב שמעון "לא היו דברים מעולם", וטען גם שהשטר אינו כתב ידו. משחויב שמעון שבועה, לא רצה להישבע, והודה שהוא כתב ידו אלא טען כי פרע את החוב בעוד ראובן חי. נפסק כי רק אילו הוכחש שמעון בעדים לא היה נאמן, אבל אם הודה מעצמו, הרי הוא נאמן במיגו שהיה בידו להחזיק בטענתו הראשונה ולהיפטר.<sup>168</sup>

י. גם אם הודאתו של הנתבע נמסרה לאחר שראה עדים ממשמשים ובאים, ויש מקום

160 שו"ת הריב"ש, סי' שנד. לעניין הצורך שהתובע יישבע, השוו עם שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' תקנג.  
 161 רמב"ם, הל' סנהדרין פ"ה הי"ח; תשב"ץ, ח"א סי' קסא, ד"ה השלישי; שו"ת המבי"ט, ח"א סי' סב.  
 162 שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף קכו.  
 163 שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תתקעה (תקמב).  
 164 רמב"ם, הל' טוען ונטען פ"ז ה"א.  
 165 שם.  
 166 ואין די בעד אחד, ראו: שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף ז; ח"ג סי' מט.  
 167 שולחן ערוך חו"מ, סי' עט סעיף ט; שו"ת הרי"ף, מהד' לייטר סי' פא; שו"ת הרשב"א, ח"ה סי' קצד; ח"ו סי' רלח; ח"ז סי' תקכה; שו"ת מהרי"ל, סי' עז ד"ה ומה; שו"ת מהר"י וייל, סי' קע; שו"ת בנימין זאב, סי' רעא.  
 168 שו"ת זכרון יהודה, סי' עד.



לומר שהודאתו נבעה מחמת החשש שיוכחש על ידי העדים, מכל מקום לא הוחזק כפרן כל שהודה קודם שהוכחש על ידי העדים.<sup>169</sup>

יא. מי שהוחזק כפרן אינו מנוע מלהוכיח טענותיו על ידי עדים, "דכל היכי דאמרינן הוחזק כפרן ואינו נאמן, היינו דאין מקבלין טענותיו, אבל אי מייתי עדים שפרעו כבר... נאמן על פי העדים".<sup>170</sup>

השאלה אימתית, ובאילו נסיבות, מוחזק בעל דין ככפרן משנמצא ששיקר בטענותיו, נידונה רבות בספרות הפוסקים, ואי-אפשר לפרט בזה את כל שנאמר בסוגיה. החשוב לענייננו הוא, שבעל דין המשמיע טענת שקר עלול – כתוצאה מכך – להפסיד בדין אם נאמנותו תתערער והוא יוחזק כפרן. סנקציה זו, יש בה, ללא ספק, כדי לצמצם – אם כי בוודאי לא לבטל – את התופעה של טענות שקר בבית הדין. כאמור בפתח דברינו, במשפט הישראלי לא קיים הסדר כזה, וראוי למחוקק הישראלי לשקול את אימוצו של ההסדר הקיים בסוגיה זו בדין היהודי.

### ב. איסור על בעל דין להתחזות כעד

היו שלושה נושים מנה באחד וכפר בהם, ואין להם ראיה בשטר, או ראיה אחרת להוכיח את החוב, לא יהיה אחד תובע ושניים מעידים, וכשיוציאו ממנו יחלוקו. והטעם לכך הוא: "מדבר שקר תרחק".<sup>171</sup>

גם כאן אין תכליתו של השקר לזכות בדבר שאינו מגיע לתובע, ולמעשה אין מדובר כאן בשקר, שהרי ב"עדו"תו" יאמר בעל הדין דברי אמת. מכל מקום אסור להתחזות לעד, שהרי בעל דין אינו יכול להיות עד בעניינו, ואם עבר בעל דין והתחזה כדי לזכות במה שמגיע לו, אבל שלא בדרך החוקית, הרי הוא עובר על "מדבר שקר תרחק".

### ג. איסור לטעון שלא בפני חברו

כבר ראינו לעיל,<sup>172</sup> כי מחובתו של בית הדין לקבל טענות במעמד שני בעלי הדין, ואסור לקבל טענות צד אחד שלא בנוכחות חברו. איסור זה חל גם על בעלי הדין. לפי הברייתא שלנו,<sup>173</sup> מקור האיסור הוא בדרשת הפסוק "מדבר שקר תרחק", ואילו רב כהנא שנה על פי ברייתא אחרת מ"לא תשא" – לא תשיא.<sup>174</sup> וזו אזהרה לבעל דין, שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו, אינו בוש מדברי שקר.<sup>175</sup>

אין הבדל בין בית דין קבוע ובין בית דין של בוררים, ובכל מקרה אסור מן התורה לבעל דין להטעים דבריו שלא בפני חברו.<sup>176</sup>

169 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סי' תנז.

170 שו"ת המבי"ט, ח"א סי' טז.

171 רמב"ם, הל' טוען ונטען פט"ז ה"י.

172 סמוך לציון 102.

173 הערה 15 לעיל.

174 שבועות לא ע"א.

175 רש"י, שם, ד"ה לא תשיא.

176 שו"ת ראנ"ח, סי' ד.

במשפט הישראלי, אי-קיום חובה זו הוא פגיעה בעיקרי הצדק הטבעי, וכבר ראינו לעיל,<sup>177</sup> שעיקרון זה הוא מכללי היסוד של המשפט המנהלי.

### סיכום

"מדבר שקר תרחק" הוא לא רק איסור דתי או מוסרי, שנפקותו במישור היחסים שבין אדם למקום. בדין היהודי יש לאיסור זה השלכות משפטיות, המוצאות את ביטוין, בראש ובראשונה, בפרטי דינים שונים הנוגעים לתהליך עשיית הדין בבית הדין. לחלק מפרטי דינים אלה אין מקבילות בדין הישראלי בשל אופיין השונה של שתי מערכות הדינים. חלק אחר, לעומת זאת, הוא מיסודותיו של המשפט הישראלי, כמו חובת בית הדין לשמוע טענותיו של בעל דין במעמד הצד שכנגד. אבל ישנם פרטי דינים אחרים בדין היהודי שאין להם כל מקבילה במשפט הישראלי, אם כי אין כל מניעה מהותית מלאמצם. בראש ובראשונה ביקשנו להצביע על הדין היהודי המטיל סנקציות במישור הדין האזרחי על בעל דין הטוען טענות שקר. מומלץ אפוא למחוקק ולמתקן התקנות הישראלי, לשקול בכובד ראש הכנסת תיקונים לחקיקה הקיימת – הראשית והמשנית – כדי לצמצם את התופעה של אמירות שקר, הגורמות שיבוש במהלכי המשפט, וכדי להביא לכך שהנורמה של "מדבר שקר תרחק" תהפוך לחלק מהותי של הדין המחייב במדינת ישראל.

177 סמוך להערה 107.



## חיים שפירא

### בית הדין ביבנה – מעמד, סמכויות ותפקידים

#### הקדמה

בית הדין ביבנה נחשב למוסד המשפטי העליון של יהודי ארץ ישראל לאחר חורבן הבית השני. לפי עדותה של ספרות תנ"ל, נוסד בית הדין ביבנה על ידי רבן יוחנן בן זכאי ונעשה לאחר החורבן מרכז דתי והלכתי,<sup>1</sup> שהיה ממונה על קביעת הלוח ובו התקין רבן יוחנן בן זכאי את תקנותיו הידועות.<sup>2</sup> לשיא כוחו הגיע בית הדין בימיו של רבן גמליאל,<sup>3</sup> שהיה המנהיג המוכר של יהודי ארץ ישראל.<sup>4</sup> בתקופתו שימש בית הדין ביבנה ערכאה עליונה לקביעת ההלכה ונשלחו אליו מעשים ושאלות מרחבי הארץ ואף מחוצה

- 1 אין ידיעות על קיומו של בית דין או מרכז יהודי חשוב אחר ביבנה קודם החורבן. נוסח בקשתו של רבן יוחנן בן זכאי מאספסיאנוס, כפי שהיא מופיעה בבבלי – "תן לי יבנה וחכמיה" (גיטין נו ע"ב) – נראה על כן אנכרוניסטי. במסורות המקבילות שמקורן בארץ ישראל לא מופיעה בקשה בנוסח זה (ראו: אדר"ן, נו"א ד, מהד' שכטר עמ' 23; שם, נו"ב ו, עמ' 19; איכה רבה א לא, מהד' בובר עמ' 68). על כל הפרשה ראו את מחקרו הקלסי של ג' אלון, "הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה", מחקרים בתולדות ישראל, א, הקיבוץ המאוחד תשי"ז, עמ' 219–252. לספרות נוספת ראו: ד' גודבלט, "יהודי ארץ ישראל בשנים 70–132", ההיסטוריה של עם ישראל, יהודה ורומא – מרידות היהודים, בעריכת א' רפפורט, ירושלים תשמ"ג, עמ' 165–171, ובעמוד 370 הע' 79.
- 2 משנה, ראש השנה, פרק ד; תוספתא שם, פ"ב ה"ח–ה"ט (וראו תוספתא כפשוטה שם, עמ' 315). על הזיקה בין התקנות לבית הדין ראו להלן.
- 3 לפי הערכתו של גדליהו אלון, החל רבן גמליאל לפעול בשנים 80–85 לספירה לערך, אך לא זכה להכרה רומאית עד שנת 96 (שנת מותו של דומיטיאנוס ונפילתה של השושלת הפלאווית) – ראו ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, הקיבוץ המאוחד תשי"ג, עמ' 71–78.
- 4 ככל הנראה, זכה רבן גמליאל להכרה גם של השלטון הרומאי – ראו: אלון, שם; א"א אורבך, "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ב, ירושלים תשכ"ו, עמ' 43 (הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 318); מ"ד הר, "מחורבן הבית עד מרד בן כוסבה", ההיסטוריה של ארץ ישראל, ד, בעריכת מ' שטרן, ירושלים 1984, עמ' 338–339; ד' גודבלט, "ראשיתה של הנשיאות הארצישראלית המוכרת", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד, חיפה תשל"ח, עמ' 89–102. גודבלט טען שהרומאים הם שעמדו מאחורי מינויו של רבן גמליאל מלכתחילה, ואולם יש חוקרים שטוענים כי רבן גמליאל לא זכה להכרה של השלטון הרומאי, שכן אין לכך עדויות חיצוניות – ראו: M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee 132–212 A.D.*, Totowa NJ 1983, pp. 111–118; S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton & Oxford 2001, pp. 110–123.

לה. לאחר מותו של רבן גמליאל חדל בית הדין לפעול ביבנה,<sup>5</sup> וממועד זה ועד לפרוץ מרד בר-כוכבא התכנסו חכמים בלוד.<sup>6</sup> עם זאת, מבחינות רבות אפשר לראות גם את תקופת לוד כחלק מ"תקופת יבנה", היא התקופה שבין חורבן בית שני לבין מרד בר-כוכבא (70–132 לספירה).

במאמר זה אני מבקש לבחון ולהעריך את מעמדו, סמכויותיו ותפקידיו של בית הדין ביבנה, לאור ההתפתחויות שחלו במחקר ההיסטורי בדור האחרון. הפרק הראשון יציג את המגמות העיקריות במחקר; הפרק השני יברר את הסמכויות החוקיות שהיו לבית הדין ביבנה וליהודים בכלל מנקודת המבט של החוק הרומי; הפרק השלישי יבחן את הזיקה שבין בית הדין לבין הסנהדרין; הפרק הרביעי יבחן את הסמכויות שהפעיל בית הדין מנקודת המבט של ההלכה היהודית ואת התפקידים שמילא הלכה למעשה; הפרק החמישי והאחרון יבדוק את סמכויות בית הדין בתחום השיפוט האזרחי ואת הזיקה בין בית הדין לבין פעילותם של הדיינים המקומיים.

## א. מגמות במחקר

מאז הרבע האחרון של המאה העשרים מתנהל במחקר ההיסטורי של תקופת המשנה והתלמוד תהליך של הערכה ובחינה מחדש של הנחות שהיו מקובלות על החוקרים זמן רב, חלקן מסוף המאה הי"ט. בתהליך זה בא לידי ביטוי ויכוח בין גישות מחקר מסורתיות לבין גישות ביקורתיות ורוויזיוניסטיות.<sup>7</sup> אחד המוקדים העיקריים של הוויכוח הוא שאלת מעמדם של החכמים בחברה היהודית בת זמנם – האם עמדו החכמים בהנהגתה של החברה או שמא היו קבוצה נבדלת ואף שולית?<sup>8</sup> ובהקשר זה שב וניעור הדיון בענייניו של בית הדין ביבנה. מאז ימיו של גרץ מקובל היה להניח שבית הדין ביבנה ירש את

5 שנת מותו של רבן גמליאל אינה ידועה. אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 293–294, ועמ' 154, הקדים את פטירתו לפני עלייתו של אדריאנוס לשלטון (117) ואף לפני תחילתו של "פולמוס של קיטוס" (מרד טריאנוס, שפרץ בשנת 115), אך יש הסבורים שמועד זה מוקדם מדי. סמולוד איחרה את מותו עד סמוך למרד בר-כוכבא (132) – ראו: E.M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule*, Leiden: 1976, p. 466 – ואולם מועד זה נראה מאוחר מדי, לאור הידיעות על כינוסי חכמים בהיעדרו של רבן גמליאל לפני המרד.

6 עדות לכך מצויה במסורות תלמודיות רבות שמתעדות דיונים והלכות שנקבעו שם – ראו: אלון (שם), עמ' 291–293; ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 51–57; J. Schwartz, *Lod (Lydda), Israel, From its Origins Through The Byzantine Period*; 81–86 [BAR], Oxford 1991, pp.

7 לסקירות ראו: S.J.D. Cohen, "The Modern Study of Ancient Judaism", S.J.D. Cohen & E.L. Greenstein (eds.), *The State of Jewish Studies*, Detroit 1990, pp. 55–73; י" גפני, "ארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור – הישגים ותהיות", קתדרה 100 (תשס"א), עמ' 199–226.

8 לדיון בשאלות אלה ראו: י" לוין, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, במיוחד: עמ' 85–89; 130–132; S.J.D. Cohen, "The Rabbi in Second-Century Jewish Society", *Cambridge History of Judaism*, III, Cambridge 1999, pp. 922–990.



מעמדה של הסנהדרין בירושלים וכן רבות מסמכויותיה (להוציא סמכות השיפוט בתחום הפלילי) – בספרות המחקר כונה בית הדין ביבנה בשם "סנהדרין" – והוא נחשב כמוסד המרכזי של הנהגת החברה היהודית, שגילם את המשכה של האוטונומיה היהודית לאחר החורבן. מקומו של בית הדין בהנהגה, לפי הנחות אלה, תואר באופן המפורט ביותר על ידי גדליהו אלון.<sup>9</sup> לפי הדגם שאלון הציג, המבנה השלטוני של היישוב היהודי בתקופת המשנה והתלמוד היה דיארכי, דו-ראשי, ושני גופי ההנהגה היו הנשיא והסנהדרין. הנשיא היה מנהיג יחיד, שמעמדו התבסס על שושלת שהתייחסה להלל הזקן ולבית דוד, ואילו הסנהדרין הייתה הנהגה קולקטיבית, שמעמדה היה מעוגן בשכבות חברתיות רחבות יותר. הסנהדרין מילאה שני תפקידים, של בית דין ושל בית מדרש. בתורת בית דין היא פעלה כ"מוסד תחיקתי ובית דין עליון להכרעות בהלכה המשפטית",<sup>10</sup> ואילו בתורת בית מדרש היא פעלה כ"מוסד לימודי-עיוני".<sup>11</sup> הדגם שהציע אלון התקבל, אם בפירוש ואם מכללא, על ידי היסטוריונים רבים.

בדור האחרון החלו היסטוריונים לערער על תקפותו של דגם זה. בספרו על מעמד החכמים בתקופת התלמוד (מן המאה הג' ואילך) טען ישראל לוין שבתקופה זו לא הייתה קיימת סנהדרין והגורם השלטוני היחיד היה הנשיא.<sup>12</sup> הוא ביסס את קביעתו על עדותם של מקורות חז"ל, שאינם מוסרים על קיומה של סנהדרין אלא על קיומם של מוסדות לימוד בלבד, כגון בית מדרש, בית ועד וכיוצא באלה,<sup>13</sup> ולדעתו אין לזהות את מוסדות הלימוד עם מוסדות השיפוט וההנהגה המרכזית. מוסדות אלה לא היו בידיהם של החכמים אלא בידי הנשיא. טענתו של לוין התייחסה לתקופה שלאחר מרד בר-כוכבא, אך הכיוון שהתווה סלל את הדרך להצגת טענה דומה גם בנוגע לתקופת יבנה.

דוד גודבלט שהרחיב את טענתו של לוין והחיל אותה על תקופת יבנה.<sup>14</sup> הוא הציג תאוריה מקיפה, שלפיה הנהגת החברה היהודית בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד הייתה מבוססת על העיקרון המונרכי, כלומר על שליט יחיד ששלטונו עבר בירושה במסגרת של שושלת, ועיקרון זה חל לדעתו גם בתקופת יבנה. לדבריו, לא הייתה קיימת ביבנה סנהדרין או מועצה שיפוטית ומינהלית אחרת, ומי שעמד בראש היהודים בתקופת יבנה היה הנשיא לבדו, כלומר רבן גמליאל.<sup>15</sup> גודבלט היה צריך להתמודד עם מקורות

9 אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 193–201. לפירוט התפקידים והסמכויות של בית הדין ראו שם, עמ' 128–192.

10 שם, עמ' 136.

11 שם, עמ' 195.

12 לוין (לעיל, הע' 8), עמ' 47–52.

13 לדיון במשמעותם של מונחים אלה ראו ח' שפירא, "בית המדרש בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – המושג והמוסד", דברי הקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות, חטיבה ב, תולדות עם ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 45–60.

14 ראו: D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, Tübingen 1994, pp. 232–256.

15 צריך להעיר שהשימוש בתואר "נשיא" לגבי תקופת יבנה בעייתי וספק אם התואר היה קיים בתקופה זו – ראו למשל את המשנה המדברת על "ראש בית דין" (ראש השנה פ"ב מ"ז, פ"ד מ"ד). העדות הוודאית הראשונה לשימוש בתואר "נשיא" (לאחר המקרא) היא בתעודות בר-כוכבא ('שמעון בן

המעידים על פעילות של חכמים ואף על קיומו של בית דין מרכזי ביבנה, ולפיכך טען שפעילותם של חכמים הייתה לימודית גרידא ומסגרות הלימוד שלהם והכינוסים שנערכו ביבנה לא זכו למעמד משפטי או פוליטי. לעומת זאת, בית הדין המרכזי שפעל ביבנה וזכה למעמד ציבורי היה "בית דינו של רבן גמליאל". הייתה זו מועצה נשיאותית שפעלה מכוחו של הנשיא ובשליטתו ולא סנהדרין עצמאית בשליטת חכמים. אם כן, גודבלט לא שלל את קיומו של בית דין מרכזי ביבנה אלא הציע לו פרשנות אחרת ששילבה אותו במסגרת התאוריה הכללית שלו. ואולם הפרשנות של גודבלט אינה מתיישבת בקלות עם המקורות. המעיין במקורות התנאיים מתרשם שהאנשים שפעלו לצדו של רבן גמליאל היו מן החכמים. רבן גמליאל ישב עימם בישיבה, דן בנושאים הלכתיים, ולעתים אף מצא עצמו בדעת מיעוט.<sup>16</sup> הניסיון להרחיק את החכמים מבית הדין הוא בסופו של דבר קונסטרוקציה של ההיסטוריון בלבד. עם זאת, מחקרו של גודבלט חידד את הצורך לבחון מה הייתה מידת השפעתם הממשית של חכמים, מה היו סמכויות השיפוט שהפעילו, והאם נכון לזהותם עם המנהיגות הפוליטית?

שעיה כהן בדק את פעילותם השיפוטית של חכמים במאה השנייה לספירה.<sup>17</sup> לשם כך אסף את מכלול ה"מעשים", המתעדים הכרעות שיפוטיות קונקרטיות, ובאים בקבצים התנאיים, ומיין אותם לפי תקופות ולפי נושאים.<sup>18</sup> מחקרו העלה ששיעור פסקי הדין בתחום המשפט האזרחי במאה השנייה היה נמוך באופן יחסי, פחות מחמישה אחוזים מכלל פסקי הדין של חכמים. רובם של המעשים היו בנושאים שניתן לכנותם "דתיים": טומאה וטהרה, נישואין וגירושין, נדרים ושבועות, עבודה זרה, תרומות ומעשרות. לעומת זאת, בראשית המאה השלישית, בתקופתו של רבי יהודה הנשיא, עלה שיעורם של המקרים מתחום המשפט האזרחי עד למעלה מארבעה עשר אחוז והם התייצבו במקום השני מכלל הנושאים הנידונים (אחרי ענייני נישואין וגירושין). אף שכהן לא בחן את מעמדם של חכמי יבנה אלא את כלל החכמים במאה השנייה, מחקרו משקף את המצב בעיקר בתקופה זו.<sup>19</sup>

כוסבה נשיא ישראל). לסוגיה זו ראו ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 3–63, והספרות הנזכרת שם. מנטל טוען לקדמותו של התואר אך ראו את ביקורתו של ש' ספראי, קרית ספר לט (תשכ"ד), עמ' 70–71, וכן ד' גודבלט, "התואר 'נשיא' והרקע הדתי-אידאולוגי של המרד השני", מרד בר-כוכבא — מחקרים חדשים, בעריכת א' אופנהיימר וא' רפפורט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 114–115.

16 ראו למשל ידים ג, ה-ד, ד; וכן ספרי דברים פיס' טז, מהד' פינקלשטיין עמ' 26, (ובדיון להלן).

17 ראו: S.J.D. Cohen, "The Place of the Rabbi in Jewish Society of Second Century," *The Galilee in Late Antiquity*, ed. L. Levine, New York & Jerusalem 1992, pp. 157–174. לדיון מקיף ומפורט יותר ראו את מאמרו הנזכר לעיל, הע' 8.

18 הבחירה של כהן דווקא ב"מעשים" דורשת הסבר. אחת הבעיות המרכזיות העומדות בפני היסטוריון המשתמש במקורות הלכתיים היא שאלת ההיסטוריות והראליה של ההלכה — האם הלכה שנקבעה במשנה נהגה למעשה או שמא הייתה זו הלכה תאורטית, "הלכה של בית המדרש", בלבד. עבור ההיסטוריון המעוניין בתיאור המציאות שאלה זו מכרעת, והבחירה בתיעוד של הכרעות שיפוטיות קונקרטיות אמורה לפתור, או לפחות לצמצם בעיה זו.

19 כהן איתר 128 מעשים, מהם ארבעים וארבעה אחוז מתקופת יבנה, עשרה אחוז מתקופת אושא



מסקנתו הייתה שהחכמים במאה השנייה לספירה, ובעיקר בדור יבנה, פעלו בשולי החברה היהודית והיו בעלי השפעה ציבורית מועטת, והם לא מילאו תפקיד משמעותי בתחום השיפוט האזרחי ולא בתחומי הנהגה אחרים. מעמדם השתנה באופן דרמטי בזמנו של ר' יהודה הנשיא, ובהנהגתו גברה פעילותם השיפוטית והם הלכו והשתלבו בתפקידים של השפעה והנהגה ציבורית. לנתונים שאסף כהן ולמסקנותיו יש משמעות רבה לגבי מעמדו של בית הדין ביבנה. אם נקבל את תוצאות מחקרו, קשה להניח שמעמדו של בית הדין ביבנה בתחום המשפט האזרחי היה מבוסס.

יש לציין שעוד קודם לכן טענו חוקרים אחדים שלבתי הדין של חכמים לא היה מעמד משפטי מחייב.<sup>20</sup> ואולם המגמה של צמצום היקף השפעתם של חכמים בתחום הפוליטי, המנהלי והמשפטי ניכרת במיוחד במחקרים החדשים על מעמדם של חכמים.<sup>21</sup> מחקרים אלה מזמינים בחינה מחודשת של בית הדין ביבנה וסמכויותיו – האם אכן היה בית הדין ביבנה המוסד השיפוטי העליון של יהודי ארץ ישראל? מה היו סמכויותיו מבחינת הדין הרומי? האם נחשב כסנהדרין? מה היה היקפה של סמכותו השיפוטית? מה היו תפקידיו מבחינת הדין היהודי? מה הייתה זיקתו לכלל מערכת השיפוט היהודית?

## ב. סמכות השיפוט מנקודת מבט רומית

מה הייתה סמכותו החוקית של בית הדין ביבנה? כלומר, מה הייתה סמכותו מנקודת המבט של החוק הרומי ששלט ביהודה באותה עת? דיון בשאלה זו כרוך בשאלת היקפה של האוטונומיה השיפוטית של היהודים לאחר חורבן הבית השני ושתי השאלות אינן פשוטות כל עיקר. הבעיה נעוצה בחסרונם של מקורות חיצוניים, בעיקר מן החקיקה הרומית, שיכולים להעיד על המצב המשפטי.<sup>22</sup> מקורות רלבנטיים מצויים בספרות חז"ל, אך אלה משקפים את נקודת המבט של חכמים ואינם מייצגים את הדין הרומי. מקורות אחרים, המציגים זווית

והשאר אינם ניתנים לתיארוך. במילים אחרות, מתוך המעשים המתוארכים, כשמונים אחוז מתייחסים לתקופת יבנה.

20 בסוף המאה הי"ט טען חיות שבתקופת התלמוד לא היו בתי דין קבועים וממוסדים – ראו: צ"פ חיות, "הדיינים היהודים בא"י משנת 70 עד 500", שנתון המשפט העברי כ (תשנ"ה–תשנ"ז), עמ' 429–443 [תורגם לעברית על ידי מר משה גוטל, עודכן על ידי פרופ' דניאל שוורץ ונערך על ידי עו"ד אביעד הכהן]. טענה דומה הורחבה לכלל שיטה מקיפה בספרו של ש' אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, רמת גן תשמ"א. גם לדבריו לא היו בתקופת התלמוד בתי דין קבועים ובעלי כוח כפייה, אלא שאין הדבר ביטוי של חולשה והיעדר כוח אלא של תפיסה הלכתית שאינה תובעת את קיומם של אלה.

21 מלבד המחקרים שנזכרו למעלה ראו: C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997; H.M. Cotton, "The Rabbis and the Documents", *Jews in a Graeco-Roman World*, ed. M. Goodman, Oxford 1998, pp. 167–179 (להלן: כותן).

22 החקיקה הרומית שהשתמרה היא מתקופה מאוחרת יותר. החוק הראשון שמגדיר בפירוש את סמכות השיפוט של היהודים הוא מסוף המאה הד' (משנת 398 לספירה, וראו להלן). חוק קודם לזה, שכלל הנראה נוגע אף הוא לעניין, הוא הרסקריפטום של דיוקלטיאנוס ליהודה משנת 293 לספירה – ראו

ראייה שונה מזו של חכמים, מצויים בתעודות מדבר יהודה (מתקופת מרד בר־כוכבא), אך גם עדותם של אלה עקיפה ואף אינה חד־משמעית. בשורות הבאות נסקור את התמונה העולה מן המקורות השונים ובכלל זה את הפערים והקשיים שבתמונה זו.

מוסכם על החוקרים שהסמכות לדון דיני נפשות ניטלה מן היהודים לכל המאוחר עם חורבן הבית השני בשנת 70 לספירה.<sup>23</sup> יש הסבורים שהדבר אירע אף קודם לכן, כעדותה של מסורת התנאים: "קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות מישראל".<sup>24</sup> מכל מקום, ביטולם של דיני נפשות נזכר במקורות התנאיים יחד עם ביטולה של הסנהדרין כעובדה מוגמרת.<sup>25</sup> מקורות תלמודיים אחדים מסבירים את ביטול דיני הנפשות בטעמים הלכתיים, כגון ש"הזמן גורם" ולא ניתן לדון דיני נפשות לאחר החורבן;<sup>26</sup> או ש"המקום גורם" ולא ניתן לדון דיני נפשות כשהסנהדרין אינה מצויה בלשכת הגזית.<sup>27</sup> ואולם ברור שכל הטעמים הללו הם הסברים שבדיעבד. הסיבה ההיסטורית לדבר נעוצה בתנאים הפוליטיים החיצוניים, כלומר בהגבלות שהוטלו על היהודים מצדו של השלטון הרומי.

א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג (לרשימת החוקים ותאריכיהם ראו שם, עמ' 60–63).

23 על סמכות השיפוט הפלילית לאחר החורבן ראו: י' מאנן, "סקירה היסטורית על דיני נפשות בזמן הזה", הצופה לחכמת ישראל י' (תרפ"ו), עמ' 200–208; א' גולאק, יסודי המשפט העברי, ד, ירושלים תרפ"ג (מהדורת צילום תל אביב תשכ"ו), עמ' 24; אלון (לעיל הע' 3), עמ' 129–131; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised & edited by G. Vermes & F. Millar, II, Edinburgh 1979, pp. 199–226; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, II, pp. 93–214.; A. Oppenheimer, "Jewish Penal Authority in Roman Judea", *Jews in a Graeco-Roman World*, (supra n. 21), pp. 181–191.

24 ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א, יח ע"א; פ"ז ה"ב, כד ע"ב; והשוו בבלי עבודה זרה ח ע"ב. מתוך הנחה שהמספר ארבעים הוא טיפולוגי ולא בא לציין מועד מדויק סברו אחדים מהחוקרים שהסמכות לדון דיני נפשות, או לבצעם, ניטלה מן היהודים עם כינונו של משטר הנציבים ביהודה בשנת 6 לספירה (ראו בספרות שנזכרה בהערה הקודמת).

25 תוספתא סנהדרין פט"ו ה"ז (מהד' צוקרמנדל, עמ' 240–241); כתובות ל ע"א; סוטה ח ע"ב; סנהדרין לו ע"ב.

26 "בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט" (סנהדרין נב ע"ב); ופירש ר"ח על אתר: "והאידנא כיון דליכא כהן דליכא בית אף אין בזמן הזה משפט מות"; וכן רש"י שם: "שאין בית דין ממיתין אלא בזמן לשכת הגזית". לשיטה זו, בזמן הבית יכולה סנהדרין להמית אף אם אינה יושבת בלשכת הגזית ואף אם היא יושבת מחוץ לארץ, כפי שמפרש רש"י, שם: "בעוד סנהדרין נוהגת בלשכת הגזית נוהגת אף בחוץ לארץ כדאמרינן במסכת מכות (ז ע"א)"; וכן פסק הרמב"ם, הל' סנהדרין פ"ד הי"ד.

27 "מלמד שהמקום גורם" (עבודה זרה ח ע"ב). לשיטה זו, לא ניתן לדון דיני נפשות אף בפני הבית, אם אין הסנהדרין במקומה. על יסוד זה מסביר רב נחמן בר יצחק מדוע גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות: "דחזו דנפיש להו רוצחין ולא יכלי למידן" [=שראו שרבים הרוצחים ואין הם יכולים לדון] (שם). כלומר, הסנהדרין לא רצתה לדון דיני נפשות ועל כן בחרה לגלות ממקומה לחנות. וראו גם מכילתא דרשב"י לשמות כא, יד, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 171.



מה היה המצב בתחום המשפט האזרחי – האם הייתה לבתי הדין היהודיים סמכות לדון דיני ממונות? ובעיקר: האם הייתה להם סמכות לכפות את הצדדים להתדיין בפניהם, והאם הם היו יכולים להוציא לפועל את פסקי הדין שנתנו? המקורות אינם נותנים תשובות ברורות לשאלות אלה והתשובות הניתנות על ידי החוקרים הן, במידה רבה, תוצאה של הערכה ושיקול דעת. לדעתו של גדליהו אלון, מיד לאחר החורבן נשללו מן היהודים זכויותיהם הפוליטיות והמשפטיות. יהודה הייתה במעמד של אומה כבושה והוכנסה באופן מלא לסמכותה של האדמיניסטרציה הרומאית. בתקופה זו לא הוכרה סמכותם של בתי דין יהודיים אף בתחום האזרחי.<sup>28</sup> מציאות זו באה לידי ביטוי בפעילותו של בית הדין ביבנה, שהתרכז בימיו של רבן יוחנן בן זכאי בתחום הדתי בלבד. מתוך כך בא אלון למסקנה ש"מעמד חוקי-מדיני של בית הדין ביבנה אינו מצוי במקורותינו בימיו של רבן יוחנן בן זכאי".<sup>29</sup> המצב השתנה לדעתו בימיו של רבן גמליאל, ובתקופה זו התחוללה תחייה של המשפט היהודי ושל מוסדות השיפוט: רבן גמליאל זכה להכרה של השלטון הרומאי כראש העם (אתנארך) והיהודים זכו לאוטונומיה שיפוטית. תהליך זה התרחש, להערכתו של אלון, כשנות דור לאחר החורבן, לאחר שנת 96 לספירה, השנה שבה נרצח דומיטיאנוס ונפלה השושלת הפלאווית. ביטוי להכרה בסמכותו הפוליטית של רבן גמליאל ובסמכותו השיפוטית של בית הדין ביבנה ראה אלון במסורת התנאית הבאה:

וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות 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 גזלו של גוי מותר ושל ישראל אסור, ודבר זה אין אנו מודיעים למלכות.<sup>30</sup>

אלון שיער שאין מדובר בהתעניינות בתורה לשמה אלא בבירור טיבה של מערכת המשפט היהודית לצורך הכרה בה.<sup>31</sup> הפנייה לרבן גמליאל ביבנה מעידה, לדעתו, על הכרה במעמדו הפוליטי של האיש ובמעמדו השיפוטי של בית הדין. הסתמכותו של אלון על מסורת זו אופיינית להיסטוריונים מ"הדור הישן", וכיום היסטוריונים מטילים ספק בראיות מסוג זה. הטכסט הוא בעל אופי אגדי וקשה להשתכנע שנמסר כאן מידע היסטורי. ייתכן שמדובר בסיפור בדוי, בהדמיה של מפגש בין שליחי המלכות לחכמים, שתכליתו להרהר "מה חושבים הגויים עלינו". במקבילה שבירושלמי מסתיים המעשה בתקנה של רבן גמליאל האוסר את גזל הגוי מפני חילול השם, ולאור מסורת זו אפשר שעניינה של האגדה הוא

28 אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 34–52, וכן עמ' 132.

29 שם, עמ' 60.

30 ספרי דברים פ"ס' שמד, עמ' 401; ושם במקור "לאושא" וברור שצריך להיות "ליבנה" כפי שכבר העירו חוקרים (ראו פינקלשטיין, שם). והשוו למקבילות: ירושלמי בבא קמא פ"ד ה"ג, ד ע"ב; בבלי שם, לח ע"א.

31 אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 71–72. למסורת זו מצטרפת המשנה בעדויות פרק ז' משנה ז' על רבן גמליאל "שהלך ליטול רשות מהגמון שבסוריה". וראו הר (לעיל, הע' 4), עמ' 338.

להסביר את מקורו של האיסור על גזל הגוי. על כל פנים, קשה לראות בדברים אלה הוכחה חותכת להכרה רומית בבתי הדין היהודיים בכלל ובית הדין ביבנה בפרט. בהיעדר מקורות הדנים באופן ישיר בסמכות השיפוט, אפשר להסתייע בידיעות על הפרקטיקה המשפטית. למי פנו יהודים כדי להכריע בסכסוכים שנפלו ביניהם? אבל גם בשאלה זו המקורות אינם מציירים תמונה אחידה. מספרות חז"ל עולה שהיהודים עסקו בדיני ממונות הן במישור העיוני הן במישור המעשי, וחכמים יצרו מערכת מפורטת של דינים בתחום המשפט האזרחי; ומתקבל הרושם שיהודים רבים הביאו את ענייניהם בפני דיינים יהודים.<sup>32</sup> ואולם, תעודות מדבר יהודה מספקות מידע אחר ומגוון יותר. בקובצי התעודות הללו מצויים מסמכים משפטיים מתקופת מרד בר־כוכבא במספר לשונות: עברית, ארמית, נבטית ויוונית.<sup>33</sup> רבים מהמסמכים אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה של חכמים. בולטות במיוחד התעודות היווניות, שמוכיחות לפי לשונן, תוכנן וצורתן, שהיו מיועדות לעלות בערכאות של גויים; במספר תעודות נזכר במפורש בית המשפט הרומי ואילו בית דין יהודי אינו נזכר בהן כלל.<sup>34</sup> לצד התעודות היווניות מצויות תעודות ארמיות ועבריות המגלות קרבה רבה יותר למנהגים ודינים שנזכרים בספרות חז"ל.<sup>35</sup> פרשנותם של הממצאים והערכתם שנויה במחלוקת בין החוקרים. יש המבליטים את אי־ההתאמה בין התעודות לבין ההלכה ויש המצמצמים את הפער וטוענים שמסמכים רבים אינם סותרים את דרישות ההלכה.<sup>36</sup> כמו כן חלוקים החוקרים בשאלה באיזו מידה מייצגות התעודות את המצב הכללי ביהודה — האם מדובר בנהגים המאפיינים אזור מיוחד או מדובר בממצא

32 סקירה תמציתית של ידיעות על דיינים יהודים בספרות חז"ל באה אצל חיות (לעיל, הע' 20); כמו כן ראו כהן (לעיל הע' 17).

33 מדובר במספר קובצי תעודות שנמצאו באתרים שונים במדבר יהודה — (א) תעודות מוואדי מורבעאת: P. Benoit et al., *Discoveries in the Judean Desert*, II, Oxford 1961, pp. 67–205; (ב) תעודות ממערת האגרות: ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות ועבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, ירושלים 2000; N. Lewis, *The Documents from the Bar-Kokhva Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 1989; H.M. Cotton & A. Yardeni, "Aramaic, (ג) תעודות מנחל חבר: Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Haver and other Sites", *DJD*, 27, Oxford 1997; (ד) תעודות מכתף יריחו: J. Charlesworth et al., "Miscellaneous Texts from the Judean Desert", *ibid.* 38, Oxford 2000.

34 ראו כותן (לעיל, הע' 21), עמ' 167–179.

35 ראו ז' ספראי, "שמירת ההלכה במסמכי מדבר יהודה", חידושים בחקר מרד בר־כוכבא — דברי הכנס השנתי העשרים ואחד של המחלקה ללימודי ארץ ישראל, רמת גן תשס"א, עמ' 121–124. כמו כן נטען שבתעודות הארמיות נרמזה פנייה לבתי דין יהודיים או למוסדות מקבילים — ראו: ח' משגב, "בתי הדין היהודיים לאור תעודות מדבר יהודה", קתדרה 82 (תשנ"ז), עמ' 17–24.

36 כותן (לעיל, הע' 21), וספראי (לעיל הע' 35). וראו למשל את הוויכוח בעניין פרשנותו של פפירוס צאלים (חבר) 13 — האם הוא גט שנתנה אשה לבעלה: מיליק (לעיל, הע' 33), עמ' 108; ולעומתו ע' ירדני וח"י גרינפלד, "שובר של כתובה — נחל צאלים 13", היהודים בעולם ההלניסטי והרומי — מחקרים לזכרו של מ' שטרן, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 197–208. כן ראו: T. Ilan, "Notes and Observations on Newly Published Divorce Bill from the Judean Desert", *Harvard Theological Review* 89 (1996), pp. 195–202; H.M. Cotton & E. Qimron, "Xhev/Se ar 13 of 134 or 135 C.E.: A Wife's Renunciation of Claims", *Journal of Jewish*



המאפיין חוגים ברחבי הארץ כולה.<sup>37</sup> על כל פנים, לפחות חלק מן המסמכים מעידים על היזקקות לערכאות של גויים.

המקורות התלמודיים מאשרים גם הם את זיקתם של היהודים למערכות משפט שונות.<sup>38</sup> במשנה ובתוספתא נידון מעמדם של שטרות העולים בערכאות של גויים; בדור יבנה נחלקו חכמים בדבר: "ר' עקיבא מכשיר בכולן וחכמים פוסלים בגיטי נשים ובשיחרורי עבדים".<sup>39</sup> עצם הדיון בשאלה, ובמיוחד העמדות המתירות שנוקטים בהן חכמים, מלמדים שיהודים נזקקו לשירותיהן של ערכאות הגויים. מקורות אחרים מעידים על מאבק של חכמים בני דור יבנה עם התופעה של פניית יהודים לערכאות של גויים: "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".<sup>40</sup> דברים דומים באים בתלמוד בשם ר' טרפון: "היה ר' טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא ערכאות של גוים אף על פי שדיניהם דין כדיני ישראל אי אתה רשאי להזדקק להם, שנאמר 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' – לפניהם ולא לפני גוים".<sup>41</sup> גם מתוך הדברים הפולמוסיים הללו ניתן ללמוד שהיו יהודים שפנו לבתי דין של גויים כדי לברר שם את ענייניהם.<sup>42</sup> יתר על כן, חכמים ידעו שיהודי שיפנה לבית משפט רומאי יהיה זכאי לקבל ממנו סעד; ובמילים אחרות: חכמים ידעו שאין להם סמכות שיפוט ייחודית וכי הם מתחרים בבתי המשפט הרומאים.

האם היה הסדר חוקי שתיאם בין הגורמים השונים? כיצד הוגדרו סמכויות השיפוט של היהודים לעומת אלה של הרומאים? לצערנו לא השתמרו חוקים רומיים מהמאה השנייה ואף לא מן השלישית הקובעים הסדר כזה.<sup>43</sup> הדעה הרווחת בין החוקרים היא שהיהודים נהנו מסמכות שיפוט רחבה למדי; גולאק סבר שלמעשה נהנו היהודים מסמכות

108–118 (1998), pp. 49 Studies; ולעומתם ע' שרמר, "פפירוס צאלים 13 ושאלת יכולתן של נשים לגרש את בעליהן בהלכה היהודית הקדומה", ציון סג (תשנ"ח), עמ' 377–390.

37 כותן וספראי, שם.

38 ראו ז' ספראי, "גבוה מעל גבוה וגבוהים מעליהם" – חכמים ומערכות המשפט בתקופת המשנה והתלמוד, "יהדות פנים וחץ, בעריכת א' שגיא ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 219–234.

39 תוספתא גיטין פ"א ה"ד, עמ' 247; לפי כ"י ערפורט של התוספתא חכמים מחמירים ופוסלים בכל השטרות. וראו תוספתא כפשוטה שם, עמ' 785–786. וראו משנה שם, פ"א מ"ה. דעת ר' שמעון במשנה הובאה בתוספתא על ידי ר' אלעזר בר' יוסי (תוספתא כפשוטה, שם).

40 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנוזיקין, א, מהדורת הורוביץ ורבין עמ' 246.

41 גיטין פח ע"ב (לפי כ"י מינכן; ובדפוס: "כל מקום שאתה מוצא אגוריות של גוים"). וכן מדרש תנאים לדברים טז, יח, מהד' הופמן עמ' 96: "תתן לך – מלמד שלא נתנו הדינין אלא לישראל וללמדך שכל ההולך לדין אצל אומות העולם כאילו עובד עבודה זרה".

42 וראו את הסיפור בשבת קטז ע"א–ע"ב על הפילוסוף השופט, שהיה בשכנותו של רבן גמליאל.

43 הגדרה ברורה של סמכות השיפוט היהודית מצויה רק בחוק מאוחר מהתקופה הביזנטית. זהו חוק של הקיסרים ארקדיוס והונוריוס מ-3 בפברואר 398 (לינדר [לעיל, הע' 20], עמ' 148–153). בחוק זה נקבע שהיהודים כפופים לדין הרומאי ועליהם לנהל את ענייניהם בבתי המשפט הרומאים כמקובל. עם זאת, הותר להם להתדיין בפני בתי דין יהודיים בהליך של בוררות בהסכמת שני הצדדים. לפסק דין שניתן מכוח הסכמה כזאת יהיה תוקף חוקי והוא יוצא אל הפועל ככל פסק דין רומאי.

שיפוט ייחודית בתחום האזרחי והשלטונות הרומאים לא התערבו בסכסוכים בין יהודים,<sup>44</sup> ואולם, כפי שראינו, אין המקורות מאשרים תפיסה כזו. גם לדעתו של אלון נהנו בתי הדין היהודים מסמכות שיפוט רחבה, שהוכרה בדרך כלל על ידי מערכת המשפט הרומאית, אך הוא היה מודע היטב לכוחו של המינהל והשיפוט הרומאי כגורם פעיל המגביל את סמכות השיפוט היהודית; ואולם אלון לא הגדיר במדויק את יחסי הכוחות ביניהם.<sup>45</sup> ראבילו, בעקבות יוסטר, הגדיר את סמכות השיפוט של בתי הדין היהודים כסמכות שיפוט מקבילה לזו של בתי המשפט הרומאים,<sup>46</sup> כלומר, באופן עקרוני ניתן היה לפנות לכל אחד מבתי המשפט, אך משעה שפנה אחד הצדדים לבית דין יהודי נחסמה אפשרותו של הצד השני לפנות לבית משפט אחר, ובית הדין היהודי היה יכול לזמן את הנתבע לדין ולחייבו להופיע בפניו. ואולם כיום, לאור הממצאים העולים מתעודות מדבר יהודה, ולאור התמונה המעודכנת המתקבלת מספרות חז"ל, יש חוקרים המטילים ספק אם הייתה לבתי הדין היהודיים אוטונומיה שיפוטית כה רחבה ושמא כבר בתקופת יבנה פעלו בתי הדין היהודיים כבתי דין של בוררים בלבד.<sup>47</sup>

גם אם נניח שבתי דין יהודיים זכו להכרה על ידי הרומאים, ולו כבוררים, נצטרך לברר באילו בתי דין מדובר? בתי הדין היהודיים בתקופת המשנה והתלמוד לא היו עשויים מעור אחד, ולצד בתי דין של חכמים פעלו ביישובים השונים בתי דין עירוניים וקהילתיים.<sup>48</sup> לאיזה מהם הוענקה סמכות שיפוט – האם לבתי הדין העירוניים שהיו חלק מההנהגה המקומית של הקהילה או גם לבתי דין של חכמים?<sup>49</sup> בצו קיסרי שניתן בסוף המאה השלישית נקבע שהנשיא הוא הגורם שרשאי להסמיך דיינים ולקבוע מי מהם יוכר

44 גולאק (לעיל, הע' 23), עמ' 24–27. מדבריו משתמע שלמעשה נהנו היהודים מסמכות שיפוט ייחודית, שכן הרומאים לא התערבו בשיפוט האזרחי של היהודים. ואולם מהמקורות התלמודיים גופם נראה שבין שתי המערכות שררה תחרות ושניהם ראו עצמם בעלי סמכות.

45 אלון (לעיל הע' 3), עמ' 132–135.

46 ראו: מ"א ראבילו, "השיפוט האזרחי היהודי בימי יוסטיניאנוס הקיסר", שנתון המשפט העברי יח–יט (תשנ"ב–תשנ"ד), עמ' 397–399; הנ"ל, היהודים באימפריה הרומית בראי החקיקה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 77–81.

47 ראו כותן, לעיל הע' 21. בהרצאה שניתנה בכנס השנתי העשרים ואחד של המחלקה ללימודי ארץ ישראל באוניברסיטת בר-אילן ("ח באדר תשס"א, 13 במרץ 2001), טענה כותן שבתי הדין היהודים פעלו במסגרת של בוררים מקומיים, ללא גיבוי של המדינה כלל. עמדה זו נראית לי מרחיקת לכת לפי שבספרות התלמודית יש ראיות לכך שלעיתים הכירו בתי דין נוכרים בפסיקות של בתי דין יהודיים (גיטין פ"ט מ"ח; מכילתא דר"י, נזיקין, א, עמ' 246; תוספתא יבמות פ"ב ה"ג, עמ' 44. ואף החקיקה הרומית המאוחרת הכירה בבתי הדין היהודים בתנאים מסוימים (הערה 43 לעיל).

48 ראו ג' אלון, "אילין דמתמנין בכסף", מחקרים בתולדות ישראל, ב, הקיבוץ המאוחד תשל"ו, עמ' 83–114. אלון מבחין בשלושה סוגים של בתי דין מקומיים: בתי דין של ההנהגה המקומית, בתי דין של אזרחים פשוטים, בתי דין של דיינים מקצועיים. וראו גם ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 76–98, וכן הנ"ל, גבוה מעל גבוה (לעיל, הע' 38).

49 ראו ספראי, גבוה מעל גבוה (שם), עמ' 229, שמעריך שבתי הדין העירוניים בלבד זכו להכרה, ואילו בתי הדין של חכמים פעלו מכוח סמכותם החברתית והמוסרית בלבד.



מבחינת המשפט והמינהל הרומאי,<sup>50</sup> אך אין בידינו מקורות המעידים מה היה המצב קודם להוצאת צו זה – האם גם אז היה הנשיא קובע מיהו דיין מוכר ומה היה בתקופה שקודם למרד בר-כוכבא.<sup>51</sup> אין בידינו מקורות המאפשרים לענות על שאלות אלה; ובפרט, איננו יודעים מה היה טיבה של ההכרה הרומאית ברכן גמליאל, האם הכירו בו כמי שממונה על שיפוט כלשהו.

סיכומו של דבר, אין בידינו מקורות חיצוניים או פנימיים המאשרים את סמכותו החוקית (הרומית) של בית הדין ביבנה כמוסד שיפוטי. גם אם נניח שהרומאים הכירו בסמכות השיפוט של בתי דין יהודים, איננו יודעים באילו בתי דין הכירו והאם הכירו במעמדו של בית הדין ביבנה. ההנחה שהרומאים הכירו במעמדו הפוליטי של רבן גמליאל תומכת בכיוון של הכרה גם במעמדו של בית הדין, אבל הואיל ואיננו יודעים את טיבה של ההכרה זו, לא ניתן לקבוע כאן עמדה ברורה. לאור זאת יתמקד הדיון מעתה במעמדו של בית הדין מנקודת מבט יהודית פנימית ובתפקידים שבית הדין נטל על עצמו.

### ג. בית הדין והסנהדרין – האם הייתה סנהדרין ביבנה?

במחקר ההיסטורי מקובל היה עד לאחרונה לזהות את בית הדין עם הסנהדרין ועדיין יש היסטוריונים שעושים כן.<sup>52</sup> זיהוי זה מבטא את מעמדו המיוחד של בית הדין ביבנה כאינסטנציה עליונה וכמוסד שלטוני ופוליטי. מקורה של תפיסה היסטוריוגרפית זו במסורת התלמודית – מקורות תלמודיים אחדים מזהים את בית הדין ביבנה עם הסנהדרין – ואולם מדובר במסורות מאוחרות יחסית, המצויות במקורות אמוראיים בלבד, ובמקורות התנאיים אין לזיהוי זה בסיס. המקורות התנאיים מייחדים את השם סנהדרין למוסד שפעל בפני הבית, והם אינם מכנים את בית הדין ביבנה, או כל מוסד אחר שהתקיים לאחר החורבן, בשם סנהדרין.<sup>53</sup>

במקורות התנאיים מציינת הסנהדרין את בית הדין הגדול שהיה במקדש בירושלים.<sup>54</sup>

50 הכוונה לרסקריפטום של דיוקליטיאנוס ליהודה משנת 293. יש להניח, כדעתם של רוב החוקרים, שמדובר בצו שהופנה ליהודה נשיאה (השני) והעניק לו סמכות לקבוע מיהו דיין מורשה – ראו לינדר (לעיל, הע' 22), עמ' 83–84 והספרות הרשומה שם.

51 המקורות בספרות חז"ל לתולדות הסמיכה (כגון המסורת של ר' בא בירושלמי סנהדרין פי"א ה"ג, יט ע"א) מלמדים על הסמיכה מנקודת מבט פנימית של המשפט היהודי ואינם מלמדים בהכרח על הסמכות המוכרת מנקודת מבט רומית. לדיון במקורות אלה ראו להלן.

52 ראשיתם של הדברים בתיאורו של צ' גרץ, דברי ימי ישראל (בתרגום שפ"ר), ב, ורשה תרנ"ג, עמ' 157 ואילך. זיהוי זה עומד במרכז תיאורו של אלון (לעיל הע' 3), עמ' 114–201, וכן אצל היסטוריונים מאוחרים יותר.

53 ראו: ש' הוניג, הסנהדרין הגדולה, ירושלים תשכ"א, עמ' 148–152; י' אפרון, "הסנהדרין בחזון ובמציאות של הבית השני", הנ"ל, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ס, עמ' 250–290; לוין (לעיל, הע' 8), עמ' 47–52.

54 מוסד זה מכונה במספר שמות: "סנהדרין", "סנהדרין גדולה", "בית הדין הגדול שכירושלים", "בית הדין הגדול שבלשכת הגזית" ו"בית דין של שבעים ואחד" (למשל: סנהדרין פ"א מ"ה; שבועות פ"ב מ"ב; תוספתא סנהדרין פ"ז ה"א ומקבילותיה).

העובדה שהסנהדרין מציינת מוסד מן העבר באה לידי ביטוי בלשונם של כמה מהתיאורים: "סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד" (סנהדרין פ"א מ"ו); "סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה" (שם פ"ד מ"ג).<sup>55</sup> במה שנוגע לאחר החורבן, מעידה מסורת התנאים בפירוש על ביטולה של הסנהדרין, נאמר במשנה סוטה: "משבטלה סנהדרין, בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר: 'בשיר לא ישתו יין וגו''" (פ"ט מ"א). בתוספתא נקשר ביטול הסנהדרין לביטול דיני נפשות: "בראשונה כשהיה אדם חוטא, כשהיתה סנדרין קיימת נפרעין ממנו. עכשיו ממנו ומקרוביו" (תוספתא שם פט"ו ה"ז, עמ' 240–241). המשנה אינה נוקבת במועד ביטולה של הסנהדרין אבל מן העניין ברור שהדבר אירע לכל המאוחר עם חורבן הבית.<sup>56</sup> במסורת הבאה בבבלי נקשר ביטול הסנהדרין לחורבן: "אמר רב יוסף וכן תני רבי חייא: מיום שחרב בית המקדש אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו".<sup>57</sup> עדות נוספת להיעדרה של סנהדרין בתקופת התנאים אפשר למצוא במשנה, מכות פ"א מ"י: "סנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית, רבי אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג בה אדם מעולם". מלשונם של התנאים אתה למד שבזמנם לא הייתה הסנהדרין קיימת. המקורות התנאיים מעידים אפוא בבירור על ביטולה של הסנהדרין לכל המאוחר עם חורבן הבית.<sup>58</sup> מוסדות החכמים שפעלו לאחר החורבן אינם נקראים בשם "סנהדרין". באף אחד מן המקורות התנאיים לא מצאנו ביטויים כגון "סנהדרין שביבנה" או "סנהדרין שבאושא", כדרך שמצאנו לגבי הסנהדרין שבירושלים.<sup>59</sup>

55 שאלה נפרדת היא, האם, ועד כמה, משמרים תיאורים אלה זיכרונות היסטוריים וראליים מימי בית שני? באופן כללי יש לומר כי דרושה זהירות רבה בהסקת מסקנות היסטוריות מן התיאורים שבמקורות התנאיים. יש לזכור שעניינם העיקרי של רבים מהמקורות אינו מסירת עדות היסטורית אלא קביעת נורמות — ראו למשל: אלון (לעיל, הע' 1), עמ' 92–98; אפרון, הסנהדרין (לעיל הערה 53).

56 הדברים הנזכרים בסוטה פ"ט מ"ט–מ"א, אירעו כולם קודם החורבן (שנזכר בהלכה י"א). דברים שאירעו לאחר החורבן נזכרים להלן במשנה ט"ו, שהיא ברייתא שנוספה למשנה מאוחר יותר (ראו בהערותיו של אלבק למשנה, על אתר). כמו כן ברור הדבר מהקשר לביטול דיני נפשות, שמסורת התנאים קובעת את ביטולם "ארבעים שנה קודם שחרב הבית" (הע' 24 לעיל) וראו להלן.

57 כתובות ל"ע"א; סוטה ח"ע"ב; סנהדרין לז"ע"ב (וראו דק"ס לסנהדרין, שם, אות ב'). בניגוד למסורת הקודמת בתוספתא נטען בבבלי ש"ארבע מיתות לא בטלו". אין להניח שהמסורת כופרת בעובדה ההיסטורית של ביטול דיני נפשות, ומסתבר, כפי שמפרש התלמוד שם, שמדובר במישור המוסרי: "דין ארבע מיתות לא בטלו". כלומר, דינו של העבריין ליענש בידי שמים: "מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו ומי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו" וכו'".

58 אי אפשר לטעון שהסנהדרין בטלה רק במה שנוגע לדיני נפשות ונשארה בתוקפה במה שנוגע לעניינים אחרים. ראשית, הלשון "משבטלה סנהדרין" כללית ומציינת את ביטולו הגמור של המוסד; שנית, לפי המתואר ביטול דיני נפשות נובע מביטול הסנהדרין ולא להפך.

59 לעתים משווים חכמים בין הסנהדרין לבין הישיבה ביבנה, אבל הם אינם מזהים אותם — ראו למשל תוספתא סנהדרין פ"ח ה"א, עמ' 427 והשוו משנה שם פ"ד מ"ד. לדיון מפורט בתיאור זה ראו ח' שפירא, בית המדרש בשלהי ימי בית שני ובתקופת המשנה — היבטים מוסדיים ורעיוניים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 184–192. להשוואות נוספות ראו להלן.



לעומת זאת, במקורות אמוראיים אפשר למצוא ביטוי לתפיסה המזהה את בית הדין ביבנה עם הסנהדרין. בתוספתא נאמר "כל סנהדרין שיש בה שנים יודעין לדבר וכולן ראויין לשמוע ראוייה לעשות סנהדרין, שלשה בינונית, ארבעה חכמה";<sup>60</sup> ובתלמודים נוספה בהמשכה של הברייתא הפיסקה הבאה: "וביבנה היו בה ארבעה".<sup>61</sup> כלומר, ביבנה הייתה סנהדרין "חכמה". מתוך השוואה לתוספתא נראה שפיסקה זו היא תוספת מאוחרת לברייתא המקורית, ומסתבר שמקורה בסוף תקופת התנאים או לאחריה. ואכן במאה השלישית לספירה אנו מוצאים ביטויים נוספים לזיהוי מוסדות החכמים עם הסנהדרין. ביטוי מובהק של תפיסה זו נמצא במסורות המתארות את נדודי הסנהדרין. נעייך במסורות אלה בקצרה.

#### (1) ראש השנה לא ע"א – ע"ב:

אמר רב יהודה בר אידי א"ר 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.

#### (2) בראשית רבה צז, יג מהד' תיאודור ואלבק, עמ' 1220–1221:

שבתחילה גלתה לה סנהדרין וישבה לה ביבנה, ומיבנה לאושא, ומאושא לשפרעם, ומשפרעם לבית שערים, ומבית שערים לצפורי, וצפורי היה בחלקו שלזבולן, ואחר כך גלתה לטיבריה.

ביסודן של שתי המסורות רשימה של שש ערים, שבהן ישבה ה"סנהדרין" לאחר החורבן. במקור הארץ ישראלי באה רשימה זו לעצמה, ואילו בבבלי מעוצבת הרשימה על בסיס המספר עשר ומונה אף מקומות שה"סנהדרין" גלתה אליהם עוד בירושלים.<sup>62</sup> שתי המסורות מציגות את המוסדות שפעלו לאחר החורבן כממשיכיה של הסנהדרין ההיסטורית, ולמעשה כגלגוליו של אותו מוסד ממש. נדודי הסנהדרין מתוארים אמנם כ"גלות", משמע המקורות מבחינים יפה בין הסנהדרין בשעה שישבה במקדש והייתה במלוא תוקפה לבין הסנהדרין הגולה, לאחר שנדדה מן המקדש וכוחה נפגם. עם זאת, נראה שמטרתם העיקרית

60 תוספתא סנהדרין פ"ח ה"א, עמ' 427.

61 ירושלמי שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ד; בבלי סנהדרין יז ע"ב (משמו של רב). שמותם של ארבעה בירושלמי, הראויים לשמוע, הם: בן עזאי ובן זומא ובן חכנאי ור' אלעזר בן מתיה, ואילו בבבלי הם ר' אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא ור' שמעון התימני "דן לפנייהם בקרקע". על השימוש בכינוי "יבנה" כרומז לבית הדין ראו ב"צ רוזנפלד, "גלגולי משמעות השם 'יבנה' במסורת חז"ל", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 149–164.

62 מסורת זו בעייתית מבחינה אחרת, שכן היא מזכירה פעמיים את המעבר מיבנה לאושא. על החוקרים מוסכם שמדובר בעניין ספרותי ולא היסטורי – ראו: אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 292; ספראי (לעיל, הע' 15), עמ' 70; מנטל (לעיל, הע' 15), עמ' 165; א"א אורבך, "מיהודה לגליל", הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 340 הע' 49; וראו לאחרונה את דיונו של ד' הנשקה, "מאושא ליבנה" – לגלגוליה של מסורת, JSIJ, 1 (2002), עמ' 1–9.

של המקורות לבטא את ההמשכיות והרציפות בפעילותה של הסנהדרין מימיה בירושלים, דרך בתי הדין ביבנה ובאושא עד לבית הוועד בטבריה. היעד האחרון מלמד על הרקע להתפתחותן של מסורות אלה. מסתבר שהמסורות הללו התפתחו לאחר כינונו של המרכז בטבריה ונועדו לשוות לו הילה של סמכות וקדושה היונקים מעברו במקדש בירושלים.<sup>63</sup> לאור זה ברור שאי-אפשר לראות במקורות אמוראיים אלה ביטוי אותנטי לשמו ומעמדו של בית הדין ביבנה, אלא דימוי מאוחר שחכמים בני המאה השלישית ביקשו ליצור ולהציג. במקום "סנהדרין" מופיע במקורות התנאיים מושג-מוסד חדש: "ישיבה". חוקרים שבחנו את טיבו של המוסד במקורות התנאיים עמדו על כך שמדובר במוסד בעל מאפיינים פורמליים ורשמיים, והוסיפו שמדובר במוסד שיפוטי, בבית דין, ולא במוסד אקדמי.<sup>64</sup> מקורות אחדים אף משווים בין הישיבה לבין הסנהדרין. בספרי במדבר, על הפסוק "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו" (במדבר יא, טז), נדרש כך: "'אספה לי' – שתהא סנהדרין לשמי; 'שבעים איש' – שתהא סנהדרין של שבעים". כלומר, המדרש מזהה את שבעים הזקנים עם הסנהדרין. לאחר מכן מזכיר המדרש את הישיבה: "'כי הם זקני העם' – מלמד שאין אדם יושב בישיבה של מטה אלא אם כן יושב בישיבה של מעלה, עד שהבריות מרננות עליו ואומרות איש פלוני כשר וחסיד ונאה להיות חכם".<sup>65</sup> האם מזהה המדרש את הישיבה עם סנהדרין? יש להשיב על כך בשלילה. יש להבחין בין המציאות ההיסטורית לבין הדימוי שעורך המדרש מבקש ליצור. הסנהדרין אינה מוצגת כמוסד אקטואלי הקיים בימיהם של התנאים, אלא כמוסד שהיה קיים בעבר; הישיבה, לעומת זאת, היא מוסד אקטואלי. עורך המדרש אינו מזהה את הישיבה והסנהדרין אלא משווה ביניהם.<sup>66</sup> ההשוואה יוצרת למוסד החדש, הישיבה, דימוי של מוסד עתיק וסמכותי ומבנה תודעה של זיקה ורציפות בין שני המוסדות.

להקבלה בין הסנהדרין לבין הישיבה יש יסוד סמנטי. כפי שציין ש"ד גויטיין, משמעותם של המונח העברי "ישיבה" והמונח היווני "סנהדרין", דומה שאפשר לראות במונח העברי את תרגומו של היווני (συνέδριον ביוונית משמעו לשבת יחד).<sup>67</sup> ואולם אין מדובר רק בתרגום אלא בשינוי השם, בהמרה של המונח היווני למונח העברי, שהרי לאחר החורבן לא נעשה עוד שימוש במונח היווני. מדוע נעשה הדבר? מהי משמעותו של שינוי השם? אין להניח שמדובר בשינוי שמקורו בטעמים לאומיים או בטעמים של "חזרה למקורות". כפי שאנו רואים ממקורות חז"ל, למונח "סנהדרין" הייתה הילה של קדושה

63 ראו לוין (לעיל הע' 8), עמ' 47–52.

64 ראו: י' גפני, "ישיבה ומתיבתא", ציון מג (תשל"ח), עמ' 12–37; D. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sassanian Babylonia*, Leiden 1975, pp. 63–67.

65 ספרי במדבר פ"ס' צב, מהדורת הורוביץ עמ' 92–93.

66 אף פעם לא נאמר בפירוש שהישיבה היא הסנהדרין, אלא נסמכו דרשות ומעשים הנוגעים לישיבה לפסוקים ולדרשות הנוגעים לסנהדרין. סמיכות זו יוצרת אצל השומעים והקוראים תודעה של זיקה ואף של זיהוי ומסתבר שלכך כווננו הדברים מעיקרם. ואולם המקורות נשארים נאמנים להבחנה ההיסטורית בין הסנהדרין שפעלה בפני הבית לבין הישיבה שפעלה לאחר החורבן.

67 ראו ש"ד גויטיין, סדרי חינוך בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ב, עמ' יג. וראו: H.G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1976, p. 1704.



ושל סמכות, ואילו ניתן היה לקרוא למוסד של חכמים בשם שהיה מעניק לו אותה הילה ואותו מעמד, לא היו חכמים נמנעים מכך.<sup>68</sup> נראה שיש לחפש את הטעם לשינוי השם במהותה היסודית של הסנהדרין. סנהדרין היא מוסד המגלם סמכות שיפוטית ומנהלית, סמכות חוקית המואצלת על ידי השלטון הרומאי – נוכל למצוא לכך אישור באזכור הראשון של הסנהדרין אצל יוסף בן מתתיהו.<sup>69</sup> בשנות החמישים של המאה הראשונה לפנה"ס, שנים אחדות לאחר כיבוש הארץ בידי הרומאים, ערך המצביא הרומי גבניוס כמה שינויים במבנה המנהלי של הארץ. יוסף בן מתתיהו מספר שגבניוס נטל את שלטון העם מהורקנוס, הכהן הגדול מבית חשמונאי, ומסרו לאריסטוקרטיה, וכן שחילק את הארץ לחמש סנהדריות. אם כן, המוסד סנהדרין מופיע כמוסד רשמי המוקם על ידי השלטון הרומי, ופעילותה של הסנהדרין בשנים מאוחרות יותר הייתה מוכרת אף היא על ידי השלטון הרומי.<sup>70</sup> קיומה של סנהדרין מבטא אפוא סמכות שיפוטית מוכרת על ידי השלטון הרומאי.

בעקבות חורבן הבית ניטלה מן היהודים האוטונומיה השיפוטית ובטלה הסנהדרין. ברור שמיד לאחר החורבן לא היו היהודים רשאים לכונן מחדש את הסנהדרין, ואכן היא לא חודשה; רבן יוחנן בן זכאי הקים בית דין שעסק בקביעת הלוח והיה מעורב בהתקנת תקנות בתחום הדת והפולחן, אך לא מעבר לכך. כאמור לעיל, אין כל סימן שבימי רבן יוחנן בן זכאי נידונו עניינים משפטיים כלשהם בבתי דין יהודים, אף לא דיני ממונות.<sup>71</sup> ביטול האוטונומיה השיפוטית היה אפוא מוחלט, למעט התחום הדתי-הפולחני. על רקע זה ברור שהשימוש במונח סנהדרין היה חסר משמעות ואף בלתי אפשרי – כינונה של סנהדרין היה מנוגד למדיניות הרומית ואילו נעשה היה נחשב כהתגרות בוטה, אולי אף כמרד של ממש. רק מאוחר יותר התרכבה המדיניות הרומאית כלפי היהודים ורבן גמליאל זכה להכרה כמנהיג פוליטי. ואולם, כפי שראינו, ספק אם הביא הדבר שינוי משמעותי במעמדו החוקי של בית הדין ביבנה, וסמכויותיו של בית הדין היו גם בתקופה זו חלקיות ומוגבלות. על כל פנים, ביטולה של הסנהדרין כבר היה לעובדה.

68 כפי שעשו חכמים בדורות מאוחרים יותר, כפי שראינו בטבריה, וכך נהגו גאוני בבל, שכינו את שבעים החכמים היושבים בישיבה בשם "סנהדרין גדולה" – ראו: R. Brody, *The Geonim of Babylonia & the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven & London 1998, pp. 35–53.

69 קדמוניות היהודים יד, 91; מלחמת היהודים א, ח, 170 (שמחוני, עמ' 56).

70 פעילותה של "סנהדרין" בימי הבית מתועדת במקורות בני הזמן (יוסף בן מתתיהו, הברית החדשה וספרות חז"ל). אמנם, שאלות יסודיות הקשורות בטיבה, הרכבה וסמכויותיה אינן מחוורות ושנויות במחלוקת בין החוקרים, אך עצם קיומו של גוף שיפוטי בשם זה אינו שנוי במחלוקת. צריך להניח שמוסד כזה, שהפעיל סמכות שיפוט, זכה להכרה מצד השלטון הרומי. לדיונים העיקריים ראו: שיר (לעיל, הע' 23), עמ' 199–226; א' ביכלר, הסנהדרין, ירושלים תשל"ה; אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 114–128; ח' אלבק, "הסנהדרין ונשיאה", ציון ח (תש"ג), עמ' 165–178; מנטל (לעיל, הע' 15), עמ' 65–121; ש' ספראי, "ההנהגה היהודית העצמית", בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 11–36; גודבלט (לעיל, הע' 14), עמ' 77–130.

71 ראו: אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 65–66; הנ"ל (לעיל, הע' 1), עמ' 253–273; גודבלט (שם), עמ' 165–171.

#### ד. תפקידיו של בית הדין ביבנה בתחום ההלכה

התפקיד הראשון של בית הדין ביבנה שנמסר במקורות הוא קביעת לוח השנה, שהייתה כרוכה בשתי פעולות עיקריות, קידוש החודש ועיבור השנה. מן המקורות התנאיים עולה שלאחר החורבן היה בית הדין ביבנה המוסד המוסמך לביצוע פעולות אלה. מעמדו המיוחד בתחום זה בא לידי ביטוי כבר בתקנות רבן יוחנן בן זכאי, כגון בתקנה הקובעת שבראש השנה שחל להיות בשבת תוקעים בשופר בבית הדין ביבנה, כדרך שתקעו במקדש,<sup>72</sup> וכן בתקנה הקובעת "שאפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הועד".<sup>73</sup> בתחום זה של קביעת הלוח ירש בית הדין ביבנה את מעמדו של בית הדין שהיה במקדש בירושלים. מסתבר שסמכות זו באה לו מכוחו של רבן יוחנן בן זכאי, שפעל בעניינים אלה עוד בפני הבית, לצדו של רבן שמעון בן גמליאל.<sup>74</sup> מעמדו של בית הדין בתחום זה נשמר גם בימיו של רבן גמליאל, שדחה בתקיפות כל ניסיון לערער עליו. ידוע במיוחד המעשה שבו ביקש ר' יהושע בן חנניה לערער על החלטתו של בית הדין ואולץ על ידי רבן גמליאל לבטל דעתו ולבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל על פי חשבוננו.<sup>75</sup>

התפקיד השני של בית הדין ביבנה היה בתחום יצירת ההלכה. בית הדין ביבנה שימש כאינסטנציה עליונה להכרעה בשאלות הלכתיות. מעמד זה בא לידי ביטוי מובהק במדרש התנאים על הפסוקים העוסקים בבית הדין הגדול: "כי יפלא ממך דבר למשפט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך בו ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים יז, ח-יב); וכך נדרש בספרי דברים: "ובאת' – לרבות בית דין שביבנה".<sup>76</sup> בית הדין ביבנה זוכה אפוא למעמד דומה לזה של בית הדין הגדול שהיה במקדש בירושלים: כשם שבפני הבית הייתה חובה לפנות לבית הדין הגדול במקדש – לצורך בירור שאלה משפטיות או הלכתיות, שלא נמצאה לה תשובה או שהיא שנויה במחלוקת<sup>77</sup> – כך יש לפנות לאחר החורבן לבית הדין ביבנה. וכשם שיש לציית להוראתו של זה כן יש לציית להוראתו של זה.<sup>78</sup> כפי שנראה להלן,

72 ראש השנה פ"ד מ"א-מ"ב. במקדש מותר היה לתקוע כיוון ששם קידשו את החודש וידעו שהוא ראש השנה ודאי. לאחר החורבן קידשו את החודש ביבנה ומעתה ניתן היה להתיר לתקוע בראש השנה שחל להיות בשבת אף בבית הדין ביבנה. לאחר שעבר בית הדין מיבנה לאושא נחלקו חכמים אם תקנת ריב"ז חלה, כפי הגיונה הפנימי, ב"כל מקום שיש בו בית דין" (המקדש את החודש) או שמא "לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד" (שם).

73 שם פ"ד מ"ד.

74 במדרש תנאים לדברים כו, יג, עמ' 176, מובאות שתי איגרות בעניין ביעור מעשרות שעליהן חתום ריב"ז לצדו של רשב"ג. מתוך השוואה לאיגרות בתוספתא סנהדרין פ"ב ה"ו, עמ' 416 (ומקבילות), שעוסקות בעיבור השנה, ניתן ללמוד שאותו גוף היה אחראי על שני התחומים.

75 ראש השנה פ"ב מ"ח-מ"ט.

76 ספרי דברים פ"ס קנג, עמ' 206.

77 ראו סנהדרין פ"א מ"א; ספרי דברים פ"ס קנב, עמ' 206; והשוו לתוספתא סנהדרין פ"ז ה"א, עמ' 425.

78 עם זאת, הפרת הוראתו של בית הדין ביבנה אינה עילה להכרזתו של אדם כזקן ממרא והוצאתו להורג – ראו: ספרי דברים פ"ס קנד, עמ' 207, וירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, ל ע"א.



מדרש זה משקף מציאות ראלית של פנייה לבית הדין ביבנה לצורך בירורן של שאלות הלכתיות.

בתוך התחום הרחב של יצירת ההלכה ופיתוחה אפשר להבחין בשלושה ערוצי פעולה עיקריים. הערוץ הראשון הוא התקנת תקנות; הערוץ השני הוא הוראה בשאלות הלכתיות; והערוץ השלישי הוא איסוף ה"עדויות". נעמוד בקצרה על טיבם של שלושה הערוצים. התקנת תקנות היא מעשה מובהק של חקיקה, ובית דין שמתקן תקנות פועל כמחוקק.<sup>79</sup> מן התקופה המוקדמת של פעילות בית הדין ביבנה נשמרה רשימה של תקנות, שתיקן רבן יוחנן בן זכאי. תקנות ריב"ז שייכות לתחום הפולחני, "הדתי", והן נועדו להתמודד עם המציאות החדשה שלאחר החורבן ובעיקר עם חסרונן של המקדש מהחיים הדתיים.<sup>80</sup> התקנות נקראות במקורות על שמו של רבן יוחנן בן זכאי לבדו, ואולם אפשר לשער שהן זכו לאישורו של בית הדין; מקצת ראייה אפשר למצוא במסורת אחת בתלמוד הבבלי, שבה מתועד דיון שנערך בין רבן יוחנן בן זכאי למתנגדיו בעניינה של אחת התקנות.<sup>81</sup> מן הדיון עולה שהיה צורך בהסכמתם של חכמים לתקנות, ואפשר להניח שמדובר באישורו של בית הדין. דווקא מן התקופה המאוחרת יותר, מימיו של רבן גמליאל, קשה למנות תקנות רבות.<sup>82</sup> בתקופה זו נתחדשו אמנם הלכות רבות, אלא שרובן אינן נזכרות בפירוש כתקנות וקשה לדעת אם הן נתחדשו בדרך של תקנה או בדרך אחרת. יתירה מזו, אף אין ביטחון שהלכות אלה נתחדשו על ידי בית הדין ביבנה ואפשר שנוצרו מכוחו של מנהג או מכוח הוראתם של חכמים מקומיים. נדגים זאת באמצעות תקנה אחת מתוך הרשימה שמונה גדליהו אלון.<sup>83</sup> את איסור גידול בהמה דקה בארץ ישראל אלון כולל בכותרת "תקנות

79 ראו מ' אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 391 ואילך.

80 ראו: אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 66–71; ש' ספראי, "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", ספר זיכרון לגדליהו אלון, (בעריכת ח' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן), תל אביב תש"ל, עמ' 203–226.

81 ראש השנה כט ע"ב: "אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירא: נתקע. אמרו לו: נדון. אמר להם: נתקע ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו: נדון. אמר להם: כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה". ברם, אין למסורת זו הד בספרות ארץ ישראל.

82 בספרו של מ"א בלוך, שערי תורת התקנות, בודפסט תרנ"ד (מהדורת צילום ירושלים תשל"א), ג, עמ' 251–252, נמנו רק שתי תקנות המיוחסות לרבן גמליאל דיבנה: ברכת הטוב והמטיב (ברכות מח ע"ב ושי"ג); היתר עבודת הארץ עד ראש השנה של שביעית (תוספתא שביעית פ"א ה"א, עמ' 165). יש להעיר שאף שתי תקנות אלה מסופקות. התקנה הראשונה לא נמסרה במקור תנאי אלא בתלמוד הבבלי על ידי האמורא רב מתנה; התקנה השנייה מיוחסת בירושלמי ל"רבן גמליאל הנשיא", ומכאן הסיק ליברמן שזוהי תקנת רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא – ראו: תוספתא כפשוטה, שבועות, עמ' 483. בספרו של י' שציפינסקי, התקנות בישראל, א, ירושלים תשנ"א, עמ' שסט–שעה, נמנו שש תקנות שיוחסו לרבן גמליאל, ומלבד לשתי התקנות הנזכרות נמנו גם קביעת ברכת המינים (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג, ח ע"א; בבלי שם, כט ע"ב); הרחקה בכלאים (תוספתא כלאים פ"ד ה"א); איסור גזל הגוי מפני דרכי שלום (ירושלמי בבא קמא פ"ד ה"ג, ד ע"ג); תיקון בדרך הוצאת המת (תוספתא נדה פ"ט ה"ז; מועד קטן כז ע"ב). ואף אלה צריכות עיון.

83 ראו את רשימת ההלכות שמונה אלון (לעיל, הע' 3) עמ' 159 ואילך.

כלכליות-חברתיות וכלכליות-לאומיות".<sup>84</sup> בניגוד לחוקרים קודמים טוען אלון שהאיסור התגבש ביבנה לאחר החורבן, לשם תכלית כלכלית-חברתית, כלומר, הגנה על המשק החקלאי ביהודה. גם אם משתכנעים מדבריו בנוגע לרקע ההיסטורי של האיסור, אין כל ביטחון שמדובר ב"תקנה", כלומר במעשה חקיקה של בית הדין ביבנה. אלון עצמו מוכן להודות "שאינן נמנע שבמשהו מצויה הייתה, בחינת התחלות ראשונות, לפני החורבן".<sup>85</sup> כלומר, אפשר שראשיתו של האיסור במנהג קדום שפשט ונתקבל בהדרגה בתקופת יבנה. הואיל ואין ראיה שהאיסור נוצר, או אפילו נוסח, אי-פעם על ידי בית הדין ביבנה, אין יסוד להניח שהדבר נקבע דווקא כתקנה או כמעשה חקיקה של בית הדין.

עם זאת, וגם אם אין בידינו דוגמאות קונקרטיות רבות, אין להכחיש את סמכותו של בית הדין ביבנה לתקן תקנות בדרך של חקיקה יזומה. אחת הדוגמאות למעשה חקיקה של בית הדין בתקופת רבן גמליאל היא בתחום התפילה. כידוע, אחד החידושים החשובים שנקבעו בתקופת יבנה היה סידורה של תפילת "שמונה עשרה" וקביעתה כחובה יומית.<sup>86</sup> מן המקורות עולה שמדובר בפעולה מוסדית של בית הדין ביבנה. בברייתא הבאה בבבלי נאמר "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה" (ברכות כט ע"ב; מגילה יז ע"ב). אופן תיאור המעשה, תוך הזכרתם של רבן גמליאל ויבנה, מלמדים שמדובר בפעולה מוסדית של בית הדין, כעין חקיקה.<sup>87</sup> כך גם לגבי קביעתה של ברכת המינים בתפילה. בירושלמי נאמר "שלמינין כבר קבעו חכמים ביבנה" (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג, ח ע"א), ובבבלי בא הדבר בלשון תקנה: "אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים, עמד שמואל הקטן ותקנה" (ברכות כט ע"ב).

ערוץ הפעילות השני בתחום יצירת ההלכה הוא הוראה בשאלות הלכתיות. במקורות מצויות ידיעות רבות על "מעשים" ו"שאלות" שנשלחו ליבנה מרחבי הארץ ואף מן התפוצות, שאלות נידונו והוכרעו ביבנה והתשובות נקבעו כהלכה מחייבת. נזכיר דוגמאות אחדות. בתוספתא כלאים פ"א ה"ג (עמ' 203) מסופר כך: "בתחום אריח" היו מרכיבין תפוח על גבי אוזרד. מצאן תלמיד אחד אמר להם אסורין אתם. הלכו וקצצום, ובאו ושאלו ביבנה, אמרו: יפה אמר אותו תלמיד". בהלכה שבאה לאחריה נזכרת הוראה מחמירה אחרת של תלמיד: "בשוקי של צפורי היו מרכיבין קרוסטומול על גבי עוגס, מצאן תלמיד אחד אמר להן אסורין אתם, הלכו וקצצום". אף הוראה זו נשלחה ליבנה, אך הפעם השיבו להם: "מי [ש]פגע בכם אינו אלא מתלמיד בי רב שמיי" (הל' ד, עמ' 204). בתוספתא נדה

84 שם, עמ' 173–178.

85 שם, עמ' 175.

86 לעניינה של סוגיה זו ראו: אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 166–170; נ' כהן, "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 547–555; ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", שם נט (תש"ן), עמ' 347–441.

87 בברייתא אחרת מיוחס סידור התפילה לאנשי כנסת הגדולה ושם נזכר המעשה בלשון "תקנה": "מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר" (מגילה שם). אך נראה שהמבחן העיקרי להגדרתה של "תקנה" אינו המינוח אלא טיבו של העניין, האם מדובר בפעולה של בית הדין והאם מדובר במעשה חקיקה.

88 אריח היא בית ירח, שבתחום טבריה.



מוסר ר' אלעזר בר' צדוק "שני מעשים הולך אבא מטבעון ליבנה" (פ"ד ה"ג, עמ' 644). בתוספתא כלים, בבא בתרא פ"ה ה"ו (עמ' 595) נמסר על שאלה ש"שאל יונתן בן חרשא איש גינוסר לפני זקנים ביבנה". הלכות אחדות נשלחו ליבנה מאסיה ונאמר עליהן "הלכה זו עלו עליה בני אסייה שלשה רגלים ליבנה".<sup>89</sup>

ערוץ פעילות זה נושא אופי ייחודי המשלב היבטים של שיפוט מזה ושל חקיקה מזה. מצד אחד מדובר בדיון במקרה פרטי, שבא בתגובה לפנייתו של אדם או קבוצה לבית הדין – בכך דומה הדבר לפעולה שיפוטית. ואולם מצד אחר, לעתים קרובות נושא הדיון אופי כללי ועקרוני ומגלה מודעות לקביעתה של נורמה כללית – ובכך הוא דומה למעשה חקיקה. לשם הדגמה נעיין באחד הדיונים המפורטים שנערכו ביבנה ומתועד במסכת ידים פרק ד' משנה ג':

בו ביום אמרו: עמון ומואב מה הן בשביעית? גזר ר' טרפון מעשר עני וגזר ר' אלעזר בן עזריה מעשר שני. אמר ר' ישמעאל: אלעזר בן עזריה, עליך ראייה ללמד שאתה מחמיר, שכל המחמיר עליו ראייה ללמד. אמר לו ר' אלעזר בן עזריה: ישמעאל אחי, אני לא שניתי מסדר השנים, טרפון אחי שינה ועליו ראייה ללמד. השיב ר' טרפון: מצרים חוץ לארץ, עמון ומואב חוץ לארץ, מה מצרים מעשר עני בשביעית אף עמון ומואב מעשר עני בשביעית. השיב ר' אלעזר בן עזריה: בבל חוץ לארץ, עמון ומואב חוץ לארץ, מה בבל מעשר שני בשביעית אף עמון ומואב מעשר שני בשביעית. אמר ר' טרפון: 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' אלעזר בן עזריה הרי אתה כמהנן ממון ואין אתה אלא כמפסיד נפשות. קובע אתה את השמים מלהוריד טל ומטר שנאמר: "היקבע אדם אלהים כי אתם קובעים אותי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה" (מלאכי ג, ח). אמר 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.

דיון זה נערך בבית המדרש ביבנה, כפי שנאמר בפירוש בהמשכה של המשנה.<sup>90</sup> ואולם

89 תוספתא פרה פ"ז ה"ד, עמ' 636; משנה שם פ"ז מ"ו; תוספתא חולין פ"ג ה"י, עמ' 504; שם נדה פ"ד מ"ג, עמ' 644; שם, מקוואות פ"ד ה"ו, עמ' 656. באשר לזיהויה של אסיה זו, אם זוהי אסיה הקטנה או עציון גבר, ראו: ש' קליין, "אסיא", אמת ליעקב – ספר יובל ליעקב פריימן, ברלין תרצ"ז, עמ' 116–127; אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 145.

90 "וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד אמר לו מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום". ובתוספתא שם פ"ב ה"ט"ז, עמ' 638: "אמר ר' יוסי בן דורמסקית אני הייתי עם זקנים הראשונים כשבאין מיבנה ללוד".

הוא נושא אופי נורמטיבי ופורמלי כדרכו של דיון בבית דין, מתקבלות בו הכרעות מעשיות והוא מתנהל לפי מתכונת מסודרת וקבועה. לפיכך נראה שיש להתייחס אליו כאל דיון שנערך בבית הדין.<sup>91</sup> הדיון מורכב מארבעה שלבים. בשלב הראשון נפתח הדיון בשאלה "עמון ומואב מהן בשביעית?" יש להניח שהשאלה נשאלה על ידי משלחת של יהודים מעבר הירדן, ואכן, מן המשנה הבאה בסמוך אנו למדים שבאותו יום באו לבית המדרש ביבנה יהודים מאזור זה.<sup>92</sup> בשלב השני הביעו חכמים את עמדותיהם: "גזר ר' טרפון מעשר עני וגזר ר' אלעזר בן עזריה מעשר שני". בשלב השלישי התנהל המשא והמתן. תחילה נידונה שאלה מקדימה: על מי מוטל נטל הראיה? ר' ישמעאל סבור היה שעל ר' אלעזר ראיה ללמד, "שכל המחמיר עליו ראיה ללמד", ואילו ר' אלעזר עצמו סבר שעל ר' טרפון ראיה ללמד שכן הוא שינה מסדר השנים. דיון זה מלמד שבבית הדין ביבנה התפתחה מערכת כללים הנוגעים לסדר הדין, וביניהם כללים הקובעים על מי מוטלת חובת ההוכחה.<sup>93</sup> לפי מהלך הדיון נראה שבעניין זה התקבלה עמדתו של ר' אלעזר ועל כן פתח ר' טרפון בהוכחה. לאחר הסבב הראשון של הטענות, מתברר שלפני בית הדין שני תקדימים סותרים: מצרים, שבה נוהגים לעשר בשביעית מעשר עני, ובבל, שבה נוהגים לעשר בשביעית מעשר שני. השאלה העומדת לדיון עתה היא האם ראוי לדמות את עמון ומואב למצרים או לבבל. הדיון מעלה טעמים תכליתיים ופורמליים. לפי ר' טרפון יש להטיל על עמון ומואב מעשר עני כדי "שיהיו עניי ישראל נסמכים עליהם בשביעית", ואילו לפי ר' אלעזר יש להטיל עליהם מעשר שני כדי לעשות חובות שמים, שאם לא "קובע אתה את השמים מלהוריד טל ומטר". ר' יהושע הצטרף לדיון והוסיף טעם פורמלי: יש לדמות את עמון ומואב למצרים, שאף היא "מעשה חדש" ו"מעשה זקנים". אפשר שדברי ר' יהושע אינם פורמליים גרידא והם באים להכריע בטעמים שניתנו עד כה. הטעם הדתי או "השמימי" של ר' אלעזר, שמבוסס על דברי מלאכי, הולם את תקנת הנביאים, ואילו הטעם "החברתי" של ר' טרפון הולם את תקנת החכמים. הואיל ושאלת עמון ומואב היא "מעשה חדש" העומד לפני חכמים, ראוי שילמדו מהטעם החברתי, "הארצי", של מעשה חכמים אחר ולא מהטעם הדתי, "השמימי", של מעשה נביאים. בשלב הרביעי והאחרון התקבלה ההכרעה: "נמנו וגמרו: עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית". את הדיון בשאלת עמון ומואב יזמו, ככל הנראה, שואלים מעבר הירדן שביקשו לדעת כיצד לנהוג הלכה למעשה. ואולם ההכרעה תקבע הלכה כללית לדורות, כדרכם של מעשי חקיקה. ואכן הדיון נושא אופי כללי ועקרוני ומזמן שיקולים ההולמים את אופיו זה.

91 מבחינה מוסדית, יש לראות בבית הדין ובבית המדרש ביבנה מוסד אחד. שניהם היו במקום אחד, ישבו בהם אותם אישים ובראשם עמד אותו אדם. השמות השונים מבטאים את שני תפקידיו של המוסד, האקדמי והמשפטי, אבל ההבחנה בין "דיון אקדמי" ל"דיון משפטי" צריכה להיעשות לפי טיבו של העניין ולא לפי שם המוסד הנזכר — ראו: שפירא (לעיל, הע' 59), עמ' 176–179; רוזנפלד (לעיל, הע' 61), עמ' 153.

92 "בו ביום בא יהודה גר עמוני ועמד לפניו בבית המדרש, אמר להם: מה אני לבא בקהל" (ידים פ"ד מ"ד).

93 קובץ של כללי סדר הדין מתקופת התנאים מרוכז בתוספתא סנהדרין, פרק ז. שם נזכר גם הכלל "שכל המחמיר עליו ראיה ללמד" (ה"ו, עמ' 426).



לעתים הופנתה השאלה לבית הדין ביבנה לאחר הכרעה קודמת של חכם מקומי. כך היה, למשל, בעניינן של השאלות הנוגעות להלכות כלאים, שהוזכרו לעיל (תוספתא כלאים פ"א ה"ג-ה"ד, עמ' 203). השאלות נשלחו ליבנה לאחר שפסק בהן תלמיד חכם מקומי והוראתו נבחנה על ידי בית הדין ביבנה; במקרה אחד אושרה הפסיקה ובמקרה אחר נפסלה. כך גם במעשה אחר המובא במשנה: "מעשה בפרה שנטלה האם שלה, והאכילה ר' טרפון לכלבים ובא מעשה לפני חכמים והתירוה" וכו' (בכורות פ"ד מ"ד). בנוסח המשנה שלפנינו לא נאמר היכן התקיים הדיון של חכמים, אך בבבלי שנו "ובא מעשה לפני חכמים ביבנה".<sup>94</sup> חכמים, שישבו בבית הדין המרכזי, פסלו את הוראתו של ר' טרפון והתירו את הבשר. בפעילות ההוראה בא אפוא לידי ביטוי מעמדו של בית הדין ביבנה כערכאה עליונה להכרעה בשאלות הלכתיות. המדרש, שנזכר לעיל בראש הדברים, "ובאת' – לרבות בית דין שביבנה" (ספרי דברים פ"ס קנג, עמ' 206), משקף אפוא מציאות ראלית והלכתית, של פנייה לבית הדין ביבנה לצורך הכרעה בשאלות הלכתיות. ערוץ הפעילות השלישי, איסוף "העדויות", נוגע למסירתה וגיבושה של התורה שבעל פה. לצד מסירת ההלכות בדרך של לימוד והוראה מרב לתלמיד נמסרו הלכות באופן מוסדי בבית דין של חכמים, כ"עדויות" על הלכות ומעשים שראו או ששמעו מרבותיהם.<sup>95</sup> אפשר לראות באיסוף העדויות שני היבטים, היבט "ספרותי" של כינוס וסידור מסורות עתיקות והיבט משפטי של מתן תוקף לעדות שנתקבלה.<sup>96</sup> מבחינה זו אפשר לראות גם במפעל העדויות מעשה של חקיקה.

מסירת עדויות על הלכות קדומות ועל מעשי בית דין נהגה עוד בפני הבית, כגון הלכה שהעיד יוסי בן יועזר איש צרידה מן הזוגות (עדויות פ"ח מ"ד), או עדות שנמסרה בימי הלל ושמאי (שם פ"א מ"ג). לאחר החורבן, בימיו של רבן יוחנן בן זכאי, החלו חכמי יבנה במפעל שיטתי של איסוף העדויות. במסכת עדויות נזכרים חכמים אחדים בני דור החורבן ובהם ר' זכריה בן הקצב, ר' חנניה סגן הכהנים, ר' פפיס, ר' יוסף הכהן, ר' יהושע בן בתירה ועוד. רבן יוחנן בן זכאי עצמו לא נזכר במסכת עדויות, אך מעורבותו במפעל זה עולה ממסורת שנשתמרה במסכת שקלים פרק א' משנה ד': "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" וכו'. כפי שניתן ללמוד ממסורת זו, העדויות לא נתקבלו תמיד כלשונן ולעתים הן עוררו השגות ומחלוקות. במקרים רבים משקפות המחלוקות מתחים בין מגמות וזרמים בעולמם של חכמים ומחוצה לו, כגון מחלוקת זו בין ריב"ז לבן בוכרי המשקפת מתח ומחלוקת שיטתית בין חכמים לכוהנים.<sup>97</sup>

94 בכורות כח ע"ב וכן סנהדרין לג ע"א אבל ראו להלן הערה 116. גם אם המעשה לא היה ביבנה אלא בלוד, ניתן ללמוד ממנו על היחס שבין הדיין המקומי לבין בית הדין המרכזי בתקופתנו.

95 ראו א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 59–61. לדעת אורבך מתייחדות העדויות בכך שהן מתעדות מעשי בית דין.

96 אני מזכיר כאן את שתי המטרות כאחת. על המחלוקת בין החוקרים בשאלה זו ראו להלן.

97 להיבט זה של מסכת עדויות ראו א' אדרת, "מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן בית שני", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד (לעיל, הע' 61), עמ' 251–265.

שלב נוסף וחשוב במפעל העדויות נערך בימיו של רבן גמליאל. במשנה מצויות עדויות רבות שבהן נזכרים חכמי דורו, כגון ר' אליעזר, ר' יהושע, ר' צדוק, ר' ישמעאל ועוד. המקור המפורסם ביותר על טיבו ומטרתו של מפעל העדויות בא בראש תוספתא עדויות:

משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו: עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא, שנאמר: "לכן הנה ימים באים נאם י"י והשלחתי רעב לארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דברי י"י". ונעו מים ועד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר י"י ולא ימצאו" (עמוס ח, יא-יב). "דבר י"י" — זו נבואה; "דבר י"י" — זה הקץ; "דבר י"י" [זו הלכה].<sup>98</sup> שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו. אמרו: נתחיל מהליל ומשמאי (פ"א ה"א, עמ' 454).

כפי שידוע ממקורות אחרים, בכרם ביבנה נערך בימיו של רבן גמליאל כינוס גדול של חכמים, שבו נמסרו עדויות, הוכרעו מחלוקות ונקבעו הלכות.<sup>99</sup> המסורת שבתוספתא מתארת אפוא את פתיחתו של כינוס זה.<sup>100</sup> לפי מסורת זו, מטרתו של הכינוס הייתה לאסוף ולארגן את דברי ההלכה, שכן ללא פעולה זו לא יוכל אדם למצוא דבר מדברי תורה או מדברי סופרים, מפני שאין "דבר מדברי תורה דומה לחבירו". בפירושו של מקור זה באות לידי ביטוי גישותיהם השונות של החוקרים בהבנת טיבו ומטרתו של מפעל העדויות — מהי בדיוק הבעיה שעליה באו חכמים להתגבר ומהו פתרונה? האם זו בעיה של חוסר סדר וארגון של ההלכה או שמא בעיה של מחלוקת וחוסר הכרעה? לפי האפשרות הראשונה, הפתרון היה צריך להיות נעוץ במפעל "ספרותי" שעניינו כינוס וסידור ההלכה והתורה שבעל פה, ואילו לפי האפשרות השנייה, הפתרון היה נעוץ במפעל הלכתי שעניינו פסיקה

98 כך יש להשלים לפי שבת קלח ע"ב. ההמשך, "שלא יהא דבר" וכו', הוא הסבר לדברי הנביא "ולא ימצאו" — מדוע לא ימצאו את דבר ה' זו הלכה. ההסבר הוא ברוח דבריו של רשב"י הבאים במקבילות: "שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד" (שבת שם; ספרי דברים פ"ס מח, עמ' 112-113). להשוואת המקבילות ראה שפירא (לעיל, הע' 59), עמ' 215-218.

99 כתובות פ"ד מ"ו; עדויות פ"ב מ"ד; תוספתא יבמות פ"ו ה"ו, עמ' 19; שם פ"י ה"ג, עמ' 32; ועוד. את המונח "כרם ביבנה" יש להבין כמשמעו, כרם של ממש. כפי שידוע לנו ממקורות אחרים, כינוסים רבי משתתפים של חכמים ושל אחרים נערכו מחוץ למבנים, בשדות ובכרמים. (ראו: A. Büchler, "Learning and Teaching in Open Air in Palestine", *Jewish Quarterly Review*, IV, 1913-1914, pp. 485-491. פירושו של הירושלמי, "וכי כרם היה שם? אלא אילו תלמידי חכמים שהיו עשויין שורות שורות ככרם" (ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ד), הוא "מדרש השם" שיש לו מטרה ספרותית בהקשרו — ראו ח' שפירא, "הדחת רבן גמליאל — בין היסטוריה לאגדה", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 13.

100 כך הניחו גרץ (לעיל, הע' 52), עמ' 172, וי"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 426. לעומתם אורבך (לעיל, הע' 4), עמ' 42, ביקש להקדים את המסורת לזמנו של רבן יוחנן בן זכאי. ואולם אזכורו של "הכרם ביבנה", שלא מופיע במקורות בנוגע לתקופה זו, מלמד שמדובר בכינוס הגדול שנערך שם בימיו של רבן גמליאל.



והכרעה בהלכה.<sup>101</sup> ואולם נראה שאין צורך להכריע בין שתי האפשרויות, ומסתבר שמדובר במפעל שהיה בו שילוב של שתי המטרות: כינוס וארגון ההלכה לצד הכרעה במחלוקות ובשאלות הלכתיות שנותרו ללא תשובה. לפיכך אפשר לראות במפעל זה חלק ממעשי החקיקה של בית הדין.

### ה. שיפוט אזרחי ובעיית הסמיכה

האם מילא בית הדין ביבנה תפקיד בתחום השיפוט? למרבה הפליאה, אין במקורות עדויות למעשים מתחום המשפט האזרחי, שלא לומר מתחום המשפט הפלילי, שהובאו לפני בית הדין ביבנה. לכאורה, ניתן היה לומר "לא ראינו אינה ראייה" ולהניח שאין זה אלא דבר שבמקרה – כלומר, אפשר שנערכו ביבנה דיונים משפטיים אך מטעמים כלשהם לא נשמרו עדויות לכך במקורותינו,<sup>102</sup> ואולם אפשרות זו נראית רחוקה. בספרות חז"ל מתועדים מעשים רבים מתקופת יבנה, שעניינם שאלות בהלכה ובמשפט.<sup>103</sup> – חלקם מעשים שנידונו בבית הדין המרכזי וחלקם מעשים שנידונו על ידי חכמים פרטיים.<sup>104</sup> – ומתוך המעשים שנידונו בבית הדין המרכזי ביבנה אין אף לא מעשה אחד שעניינו סכסוך אזרחי או פלילי. כל המעשים שנידונו בבית הדין ביבנה נוגעים לתחומי ההלכה הדתית: טומאה וטהרה, תרומות ומעשרות, נדרים ושבעות, שבת ומועדים, תפילה וברכות, וכיוצא באלה. לעומת זאת, מתועדים במקורות מעשים מתחום המשפט האזרחי, שנידונו על ידי חכמים פרטיים כגון ר' עקיבא, ר' טרפון, ר' אלעזר בן עזריה, ר' יוסי בן חלפתא ואחרים.<sup>105</sup> מצב דברים זה מתיר לנו להסיק מן השתיקה. והמסקנה המתבקשת היא שבית הדין ביבנה לא פעל כמוסד שיפוטי שדן ומכריע בסכסוכים שבין אדם לחברו. תפקיד זה מסור היה בידיהם של דיינים מקומיים. בית הדין ביבנה פעל בתחום החקיקה ובתחום ההכרעה בהלכה ולא בתחום השיפוט האזרחי.

בעקבות מסקנה זו מתעוררת ביתר חריפות שאלה שנידונה במחקר זה מכבר, האם

101 רוב החוקרים הבליטו את ההיבט ההלכתי וטענו שעיקר מטרותם של חכמי יבנה הייתה להכריע במחלוקות תלויות ועומדות – ראו: גרץ, שם, עמ' 172–173; אפשטיין, שם, עמ' 428 (עם זאת, הוא ציין גם את המטרה הספרותית של סידור המחלוקות); אורבך, שם, עמ' 42. לעומתם טען ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 83, שהמטרה היחידה שעמדה לנגד עורכי מסכת עדויות היא ספרותית, "שלא לקבוע הלכה למעשה נתכוונו אלא לסידור החומר".

102 אפשרות זו הועלתה על ידי ש' ספראי, "נכרים בפני בית דין של ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", מחנים 12 (תשנ"ה), עמ' 130.

103 שעה כהן מנה בספרות התנאים בלבד, חמישים ושבעה מקרים שבהם חכמים מדור יבנה פוסקים בשאלות הלכתיות – ראו כהן (לעיל, הע' 17), עמ' 158–159.

104 מעשה שנידון לפני חכם פרטי הוא מעשה שמוזכר בו שמו של החכם שדן בדבר (להוציא רבן גמליאל שעמד בראש בית הדין), לעומת זאת מעשה שנידון בפני בית הדין המרכזי ביבנה הוא מעשה שנאמר עליו שנידון לפני חכמים ביבנה או לפני רבן גמליאל או אף ביבנה סתם (ראו שוב רוננפלד [לעיל הע' 61], עמ' 153).

105 ראו את המקורות הנזכרים במאמרו של חיות (לעיל, הע' 20). צריך לשוב ולומר שגם מקורות אלה אינם רבים כמסקנתו של כהן, לעיל הע' 17.

הייתה זיקה בין בית הדין המרכזי לבין הדיינים המקומיים? לפי שיטה אחת, שהוצעה לפני למעלה ממאה שנה על ידי צבי פרץ חיות, לא הייתה בין שני הגורמים כל זיקה. בית הדין המרכזי ביבנה עסק בהכרעת ההלכה בתחום הדין הדתי ואילו הדיינים המקומיים פעלו בתחום המשפט האזרחי. לדעתו, חכמים שפעלו כדיינים לא נזקקו לאישור של בית הדין המרכזי.<sup>106</sup> חיות הציג את עמדתו באופן תמציתי בלבד, לא נימק אותה כראוי ולא התמודד עם מקורות רלבנטיים, וייתכן שזה אחד הגורמים לדחיית עמדתו לשולי המחקר. לפי שיטה אחרת, שנקט בה גדליהו אלון, הייתה זיקה הדוקה בין בית הדין המרכזי לבין הדיינים המקומיים. בית הדין המרכזי הסמיך חכמים לדון ואף פיקח על פעולתם של הדיינים. לפי שיטה זו, בית הדין המרכזי ביבנה עמד בראש מערכת בתי הדין של חכמים והייתה לו השפעה אף על בתי הדין המקומיים והעירוניים.<sup>107</sup> עמדה זו התקבלה על ידי חוקרים רבים. עם זאת, נראה לי שראוי לשוב ולבחון את העניין מחדש, כלומר האם עסק בית הדין ביבנה במינוי דיינים והאם עמד בית הדין בראש מערכת שיפוטית?

נבחן את הדבר בהתבוננות במוסד הסמיכה, שהיה הביטוי העיקרי לזיקה, אם הייתה כזו, בין בית הדין המרכזי לבין הדיינים המקומיים. במוסדותיהם של חכמים מקובל היה הליך של מינוי רשמי, שנקרא במקורות תנאיים אחדים בשם "סמיכה".<sup>108</sup> במקורות אחרים, ובהם אלה המתארים את המינויים ביבנה, הוא מתואר באמצעות המעשה של "הושבה בישיבה".<sup>109</sup> (מאוחר יותר, נוקטים מקורות אמוראיים ארץ ישראלים במונח "מינוי" ואילו מקורות בבליים ממשיכים להשתמש במונח "סמיכה".<sup>110</sup>) אדם שנסמך או הושב בישיבה נקרא "זקן" או "חכם".<sup>111</sup> ויש לשאול: מה היה עניינו של הליך זה? לאילו תפקידים הכשיר המינוי את הנסמך? הנחה מקובלת בקרב החוקרים שמדובר בהליך שהכשיר את הנסמכים

106 חיות (לעיל, הע' 20).

107 אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 136–146. אלון הבחין בין מערכת השיפוט של החכמים לבין מערכת השיפוט המקומית, "הקומנאלית" (כלשונו), אך סבר שלבית הדין המרכזי הייתה השפעה על שתי המערכות. אלון חולק על חיות גם בעניין אחר וסבור שבתקופת המשנה פעלו ביהודה בתי דין מקומיים בעלי כוח כפייה (לצד דיינים פרטיים, שפעלו כבוררים לפי רצון הצדדים). הסמיכה זכתה את החכמים בסמכות לדון בין בבתי הדין הקבועים ובין כדיינים פרטיים.

108 סנהדרין פ"ד מ"ד: "היו צריכין לסמוך סומכין מן הראשונה" (בתיאור שנוגע לימי הבית); תוספתא שם פ"א ה"א, עמ' 414: "סמיכה בשלשה וסמיכות זקנים בשלשה" (וכן: ירושלמי שם פ"א ה"א, יח ע"א; בבלי שם, יג ע"ב) וכדרך שפירשו בתלמודים: "מסמך סבי".

109 זבחים פ"א מ"ג; ידים פ"ג מ"ה; שם פ"ד מ"ב; תוספתא עדויות פ"ג ה"א, עמ' 459; ספרי דברים פיס' טז, עמ' 26. אפשר לראות זיקה בין שני המונחים, שכן הסמיכה שמדובר עליה במשנת סנהדרין היא למעשה העברה של הנסמך משורת התלמידים לשורת החכמים הסמוכים, דהיינו הושבה בישיבה.

110 ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג, יט ע"א: "תמן קריי למנוייה סמיכותא". וראו ש' ספראי, "מקורות ארץ-ישראלים היסטוריוגרפיים קדומים במסורת התלמוד הבבלי", הנ"ל, בימי הבית ובתקופת המשנה, ב, ירושלים תשנ"ו, עמ' 599–609. וצריך עיון אם שינוי המינוח למינוי אינו מסמן גם שינוי במהותו של ההליך.

111 כגון: ספרי במדבר פיס' צב, עמ' 93: "כי הם זקני העם" — מלמד שאין אדם יושב בישיבה של



לשמש דיינים ומורי הוראה,<sup>112</sup> ומהנחה זו נובעת המסקנה שבית הדין המרכזי הסמיך את החכמים לשמש כדיינים מקומיים. ואולם מן הראוי לשוב ולבחון הנחה זו. נפתח את הדיון בבירור עניינה של ההושבה בישיבה. בשלושה מקומות במשנה נזכרת הושבתו של ר' אלעזר בן עזריה בישיבה (זבחים פ"א מ"ג=ידיים פ"ד מ"ב; שם פ"ג מ"ה) (לעיל הע' 109). בשלושת המקומות נזכר הדבר דרך אגב כדי לציין כינוס מסוים של חכמים שנקבעו בו הלכות מחייבות. לפי משמעותו הרגילה של הביטוי, מדובר במינוי של ר' אלעזר בן עזריה לחכם מן המניין, אך לא נרמז באילו סמכויות זכה. התלמודים קשרו את המעשה עם הדחתו של רבן גמליאל וזיהו את הושבתו של ר' אלעזר בן עזריה בישיבה עם מינויו לנשיא.<sup>113</sup> לפי זה, מדובר במינוי יוצא דופן ולא בסמיכה שגרתית. בין כך ובין כך לא ניתן ללמוד מכאן על הסמכויות הכרוכות במינוי במקרה רגיל של הושבה בישיבה.

בתוספתא עדויות פ"ג ה"א (עמ' 459), מסופר על הושבתו בישיבה של אדם בשם מנחם בן סוגנאי, שהיה צבע והעיד על הלכה עתיקה בענייני טומאה וטהרה; ומעירים שם: "וכשהושיבוהו בישיבה היו הכל תמיהין עליו", שכן אדם פשוט זה לא נמנה על החכמים המובהקים. במקרה זה ברור שהמינוי לא היה כרוך בתפקיד בתחום השיפוט או ההוראה, אלא מדובר היה במעמד של כבוד, ככל הנראה זמני, שניתן לו בשל עדותו בהלכה. אפשר ללמוד מכאן שהושבתו של אדם בישיבה לא גררה עמה בהכרח את מינויו לדיין ועיקרה היה צירופו של אדם לחבר החכמים הסמוכים. בספרי דברים פיס' טז (עמ' 26), מסופר כך:

מעשה ברבי יוחנן בן נורי וברבי אלעזר חסמא שהושיבם רבן גמליאל בישיבה ולא הרגישו בהם התלמידים. לעתותי ערב הלכו וישבו להם אצל התלמידים... 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.

מדבריו של רבן גמליאל אפשר להסיק שמדובר במינוי לתפקיד בעל אופי ציבורי, אבל לא התפרש מה בדיוק היה טיבו. כדאי לציין שבמקומות אחרים משמש המונח "צרכי ציבור" בקשר לקביעת הלוח,<sup>114</sup> ועל כן אין להניח שתפקיד ציבורי קשור בהכרח לשיפוט.

מטה אלא א"כ יושב בישיבה של מעלה, עד שהבריות מרננות עליו ואומרות איש פלוני כשר וחסיד ונאה להיות חכם; וכן ספרי דברים פיס' שמו, עמ' 403: "כשהנשיא מושיב זקנים בישיבה"; וכן תוספתא דמיי פ"ב הי"ג, עמ' 71: "הבא לקבל עליו (=דברי חברות), אפי' תלמיד חכם צריך לקבל עליו, אבל חכם היושב בישיבה אין צריך לקבל עליו, שכבר קבל משעה שישב".

<sup>112</sup> ראו למשל: ח"י בורנשטיין, "משפט הסמיכה וקורותיה", התקופה ד, עמ' 394–426; ח' אלבק, "סמיכה ומינוי בית דין", ציון ח (תש"ג), עמ' 85–93; ש' ורהפטיג, "הסמיכה בזמן התלמוד", סיני מה (תשי"ט), עמ' קמ–קעו.

<sup>113</sup> על התפתחותו של מעשה הדחת רבן גמליאל ראו במאמרי הנזכר לעיל, הע' 99.

<sup>114</sup> תוספתא סנהדרין פ"ב הי"ג: "אין מעברין את השנה ואין עושין כל צורכי ציבור אלא על תנאי כדי

הסמכתו של המעשה לפסוק הדין בשופטים ("ואצוה את שפטיכם", דברים א, טז) רומזת לכאורה שמדובר במינוי לשופטים, אבל כפי שצינו למעלה יש להבחין בין המאורע לבין הדימוי שמבקשים לשוות לו. ייתכן שעורך המדרש (שפעל הרבה לאחר תקופת יבנה, כנראה בראשית המאה השלישית) משווה את מינוי החכמים בידי רבן גמליאל למינוי השופטים בידי משה, אבל גופו של המעשה (מתקופת יבנה) אינו מלמד שהחכמים התמנו לדיינים.

סיכומו של דבר, אין כל סימן שהושבה בישיבה קשורה למינויו של אדם לדיין בפועל או בכוח, ונראה שהושבה בישיבה מסמלת את צירופו לחבר החכמים הסמוכים ואת מינויו לחכם מן המניין. המינוי איפשר לחכם להיות שותף בדיוני החכמים ולהימנות עימם בעת קביעת ההלכה. כמובן, עם הושבתו בישיבה נעשה החכם חבר בבית הדין המרכזי, אבל זהו בית דין שעסק בהכרעת ההלכה ולא בהכרעה בסכסוכים שבין אדם לחברו.

נעבור עתה לדון בתואר "מומחה". לכאורה משקף תואר זה זיקה בין בית הדין המרכזי לבין הדיינים המקומיים, ויש שקשרו אותו למוסד הסמיכה.<sup>115</sup> במשנת בכורות פרק ד' משנה ה' נאמר "הנוטל שכרו להיות רואה בכורות אין שוחטין על פיו, אלא אם כן היה מומחה כאילא (בכ"י קויפמן: איילה) ביבנה, שהתירו לו חכמים להיות נוטל ארבעה אסרות בבהמה דקה וששה בגסה". התואר "מומחה" מבטא הרשאה שניתנה לבעל תפקיד על ידי מוסד מוסמך. במקרה זה מדובר בהרשאה שניתנה על ידי "חכמים" ביבנה, ואפשר להניח שהכוונה לבית הדין המרכזי של חכמים שפעל במקום. ההרשאה ניתנה לאדם בשם אילא (או איילה) שתפקידו היה לראות בכורות והותר לו אף ליטול על כך שכר. התואר מומחה משמש כאן אפוא בהקשר ספציפי של ראיית בכורות. ועוד שנינו שם, משנה ד':

מעשה בפרה שנטלה האם שלה והאכילה רבי טרפון לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים והתירוה. אמר תודוס (בכ"י קויפמן: תיודרוס) הרופא: אין פרה וחזירה יוצאה מאלכסנדריה עד שחותכין 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.

שאלת כשרותה של הפרה שניטל ממנה רחמה הובאה תחילה לפני ר' טרפון, שפסק שהפרה טריפה ואסורה באכילה; לאחר מכן הובא המעשה לפני חכמים ואלה התירוה בהסתמכם על חוות דעתו של תודוס הרופא. גם כאן יש להניח שמדובר בבית הדין

שיקבלו רוב ציבור עליהן" (עמ' 418); תוספתא ברכות פ"ב ה"ו: "אמר ר' אלעזר בר' צדוק: כשהיה רבן גמליאל ובית דינו ביבנה והיו עסוקין בצרכי ציבור לא היו מפסיקין שלא להסיע מלבן" (עמ' 7); ובמקבילה בשבת יא ע"א: "אמר רבי אלעזר בר' צדוק: כשהיינו עסוקין בעיבור השנה ביבנה לא היינו מפסיקין". וראו גם תוספתא ברכות פ"א ה"ב, וירושלמי שם פ"ג ה"א, ג ע"א.

115 ראו בספרות שנזכרה לעיל בהערה 112 וכן אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 141. לדיון מפורט בתואר זה ראו נ' עמינח, "מומחים במסורת ההלכה", דיני ישראל ח (תשל"ז), עמ' קמא-קסט.



המרכזי. המשנה אינה מציינת בפירוש היכן ישב בית הדין; ולפי נוסח המשנה שבבבלי נערך הדיון בבית הדין ביבנה, אבל אין ביטחון בדבר.<sup>116</sup> על כל פנים, ניתן ללמוד מן המעשה על טיבה של הזיקה בין החכם המקומי לבית הדין המרכזי ב"תקופת יבנה". מצד אחד, ניתן לראות כפיפות של החכם המקומי להכרעתו של בית הדין המרכזי – לר' טרפון היה ברור שיש לנהוג לפי הכרעתם של החכמים ואף יהיה עליו לשלם את הנזק שגרם – מצד אחר, מתוך הוראתו של ר' עקיבא עולה שהחכם המקומי היה יכול לזכות בחסינות מול תביעות של צדדים שנפגעו מפסיקתו, בהיותו "מומחה לבית דין", תואר שמעיד על זיקה והכרה של בית הדין במעמדו של החכם.

ואולם עניינו של המעשה הוא בתחום הדתי. האם היה "מומחה לבית דין" גם בתחום המשפט האזרחי? המשנה עצמה קבעה בסמוך הלכה מרחיבה: "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" (בכורות פ"ד מ"ד). המשנה כללה אפוא את הדין האזרחי עם הדין הדתי והעניקה מעמד מיוחד ל"מומחה לבית דין" גם בתחום האזרחי. אבל יש להבחין בין השכבות השונות במשנה: המעשה בר' טרפון הוא החלק הקדום במשנה ומקורו בדור יבנה, ואילו ההלכה המרחיבה, השנויה ברישא, ככל הנראה, מאוחרת יותר.<sup>117</sup> ייתכן אפוא שהתואר "מומחה" עבר התפתחות: בתקופת יבנה התייחס התואר לענייני בכורות וטרפות בלבד, ומאוחר יותר התרחבה משמעותו למומחיות בתחום המשפט.<sup>118</sup> ואכן, רק במקורות שמלאחר מרד בר-כוכבא מופיע התואר מומחה בקשר לדיני ממונות. לדוגמה: במסכת סנהדרין פ"ג מ"א, נחלקו חכמים על ר' מאיר ואמרו "אבל אם היו כשרים או מומחין אינו יכול לפוסלן"; וכן בתוספתא: "לא כל הימנו לפסול את הדיין המומחה לרבים" (שם פ"ה ה"א, עמ' 422).

אין ביטחון אפוא שהתואר "מומחה לבית דין" נהג בתחום המשפט האזרחי כבר בתקופת יבנה. המקורות מלמדים שבתקופה זו התייחס התואר לתחומים של ראיית בכורות וכשרות, תחומים הקשורים באנטומיה של בעלי חיים, ונראה שהתואר חדר לתחום המשפט האזרחי רק לאחר מרד בר-כוכבא. התפתחות זו הולמת את מסקנותיהם של מחקרים המראים את השתלבותם של חכמים בערים ובחיים הקהילתיים בתקופה שלאחר מרד בר-כוכבא ואת התבססותם בתחום המשפט האזרחי.<sup>119</sup> תהליך זה הגיע להבשלה בסוף תקופת התנאים, שאז הופיעה הסמיכה במלוא היקפה וכללה את המשפט האזרחי לצד

116 הבבלי גרס בנוסח המשנה "ובא מעשה לפני חכמים ביבנה" (בכורות כח ע"ב וכן סנהדרין לג ע"א). ואולם בתוספתא אהילות פ"ד ה"ב (עמ' 600), נזכרת מעורבותו של "תיאודורוס הרופא" בדיון (אחר) של חכמים שנערך בלוד. עולה האפשרות שאף המעשה במשנת בכורות אירע בלוד, מקום מושבו של ר' טרפון, והבבלי ייחס את הדברים ליבנה בשל מעמדה ופרסומה. כאמור, גם אם כך הוא יש בכך כדי ללמד על היחסים בין בית הדין המרכזי לבין החכמים המקומיים בתקופת יבנה.

117 לעניין היחס בין הלכה ומעשה במשנה ראו ע"צ מלמד, "המעשה במשנה כמקור להלכה", הנ"ל, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 94–110.

118 כך טען עמינח, לעיל הע' 115.

119 לוי (לעיל, הע' 8), עמ' 8–22; כהן (לעיל, הע' 17).

תחומי ההלכה האחרים, כפי שניתן לראות בנוסח הסמיכה של ר' יהודה הנשיא: "יורה יורה, ידין ידין, יתיר בכורות יתיר" — איסור והיתר, דיני ממונות ובכורות.<sup>120</sup> מקור אחר, מאוחר יותר, הדן בסמיכה בתקופת יבנה בא בירושלמי. מדובר במסורת שמסר ר' אבא — בן המחצית השנייה של המאה השלישית — המתארת את תולדותיה של הסמיכה או המינוי (לפי המינוח של זמנו). עניינה של המסורת בשאלת הגורם הסומך, אך כפי שנראה ניתן להסתייע בה גם לשאלת טיבה של הסמיכה:

אמר ר' בא: בראשנה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו, כגון רבן יוחנן בן זכאי מינה את ר' ליעזר ואת ר' יהושע, ור' יהושע את ר' עקיבה, ור' עקיבה את ר' מאיר ואת ר' שמעון. אמר: ישב ר' מאיר תחילה. נתכרכמו פני ר' שמעון. אמר לו ר' עקיבא: דיין 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 נשיא ושלא יהא הנשיא ממנה אלא מדעת בית דין.<sup>121</sup>

ר' אבא מתאר את תולדות המינוי כהליך בן שלושה שלבים, שבמהלכו הושג איזון בין כוחו של הנשיא לבין כוחם של חכמים. בשלב הראשון היה הכוח בידי החכמים, בשלב השני בידי הנשיא, ובשלב השלישי נקבעה סמכות משותפת לנשיא ולבית הדין של חכמים. השלב הראשון נמשך מימיו של רבן יוחנן בן זכאי ועד ימיו של ר' עקיבא, כלומר לאורך תקופת יבנה; השלבים הבאים אינם מתוארכים ואין נזכרים בהם שמות חכמים. עם זאת, מקובל להניח שהשלב השני משקף את ימיו של ר' יהודה הנשיא, שהפגין סמכות ריכוזית בכלל ובעניין המינויים בפרט.<sup>122</sup> השלב השלישי משקף פרק זמן כלשהו לאחר ימיו של ר' יהודה הנשיא.<sup>123</sup>

אך בנוגע לתקופת יבנה התיאור מעורר קושי. לפי הגיונה של המסורת צריך להניח שבשלב הראשון הסמכות הייתה נתונה בידי בית הדין, אבל בית הדין אינו נזכר בפירוש אלא בשלב השני והשלישי, ואילו בשלב הראשון נאמר ש"כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו". גדליהו אלון טען שהחכמים הנזכרים, שהם גדולי החכמים בדור יבנה, לא פעלו כיחידים אלא כמורשים מטעמו של בית הדין המרכזי.<sup>124</sup> הסבר זה מתיישב יפה עם מגמתה של המסורת, אבל אין הדברים הולמים את לשונה המטעימה בפירוש, "בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו" — שאם כדבריו של אלון, מדוע לא נאמר בפירוש "בראשונה היה בית דין ממנה שלא מדעת הנשיא"? אכן, אין ספק שבעל המסורת ראה

120 סנהדרין ה' ע"א, ורש"י שם, והשוו ירושלמי, חגיגה פ"א ה"ד, ע"ו ע"ג.

121 ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, יט ע"א.

122 ראו י' לוין, "תקופתו של רבי יהודה הנשיא", ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, בעריכת צ' ברס ואחרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 94–118.

123 ראו י' לוין, "מעמד הנשיא במאות השלישית והרביעית: מקורות ומתודולוגיה", קהל ישראל, בעריכת י' גפני, א, ירושלים תשס"א, עמ' 110–112.

124 אלון (לעיל, הע' 3), עמ' 142–143. ראה לכך הביא מגופה של המסורת בשלב השני, "אמרו: בית דין שמינה שלא לדעת הנשיא אין מינויו מינוי", מכאן שבשלב הראשון היה מינוי של בית דין.



את החכמים הנזכרים בשלב הראשון באותו צד של בית הדין הנזכר בשלב השני והשלישי, אבל לאור ידיעותיו לא היה יכול לקבוע שהסמכות נתונה בידי בית הדין ולכן תיאר סמכות שמצויה בידי כל אחד ואחד מן החכמים.<sup>125</sup>

כאמור, עניינה של המסורת בשאלת הגורם הסומך והיא אינה עוסקת בשאלת טיבו של המינוי, ובכל זאת דומה שהיא עשויה לתרום גם להבנת עניין זה: נזכרת כאן רשימה של חכמים שהתמנו בידי רבותיהם. כדי לבחון את טיבו של המינוי בתקופת יבנה נשאל מה ידוע לנו על פעולתם של החכמים הללו, האם פעלו כדיינים? אין בידינו ידיעות על פעילותם של מרבית החכמים הנזכרים בתחום השיפוט. לעומת זאת, יש ידיעות רבות על חלקם בקביעת ההלכה ואף על הוראות שהורו בענייני איסור והיתר.<sup>126</sup> עובדה זו מבססת את המסקנה שהמינוי בתקופת יבנה הנזכר כאן אינו נוגע לתחום השיפוט. יתירה מזו, בעזרת מקור נוסף אפשר לעמוד על הבחנה ברורה בין מינוי לחכם לבין מינוי לדיין. נמסר כאן שר' שמעון התמנה על ידי ר' עקיבא רבו (לאחר מינויו של ר' מאיר). והנה במקום אחר בירושלמי נמסר שר' שמעון בן יוחאי הכריז "ברוך רחמנא דלינא חכים מידון" [=ברוך ה' שאיני חכם לדון] (סנהדרין פ"א ה"א, יח ע"א). ביטוי זה יכול להתפרש בכמה פנים,<sup>127</sup> אבל ברור ממנו שר' שמעון לא עסק בדיינות ואף לא ראה עצמו ראוי לעסוק בדיינות. ומכאן, שהסמכתו לחכם לא הייתה זהה ואף לא כללה את הסמכתו לדיין הפוסק בדיני ממונות.

## סיכום

בית הדין ביבנה היה המוסד המרכזי של חכמים בתקופה שלאחר חורבן הבית השני; הוא היה ממונה על קביעת הלוח ונטל חלק מרכזי בעיצובה של ההלכה בתקופה מכרעת זו. מן המקורות התנאיים עולה שבית הדין נחשב לערכאה עליונה של הכרעה בהלכה – המקורות מתעדים שאלות שנשלחו ליבנה מכל רחבי הארץ ואף מחוצה לה. פעילותו בתחום זה כללה איסוף עדויות על הלכות עתיקות, התקנת תקנות, וכן הוראה במעשים ושאלות חדשות. בית הדין היה מאורגן כמוסד רשמי בעל מאפיינים פורמליים, והצטרפות לחבר החכמים הסמוכים הייתה כרוכה במינוי רשמי שבא לידי ביטוי במעשה של "הושבה בשיבה".

בית הדין ביבנה לא פעל בתחום השיפוט האזרחי, ותפקיד זה היה מסור בידיהם של דיינים מקומיים. דיינים אלה היו קשורים בעיקר להנהגה המקומית של היישובים השונים,

<sup>125</sup> ייתכן שהדבר קשור לכך שהמקורות התנאיים מוסרים על מעורבותו של הנשיא במינוי גם בתקופת יבנה (ספרי דברים פ"ט טז ע"ב 26). כלומר, ר' אבא, שביקש להטעים את סמכותם של חכמים, היה צריך להישען על סמכותם כיחידים ולא על סמכות בית הדין. והשוו לוי, לעיל הע' 123.

<sup>126</sup> דומה שמבין הנזכרים רק על ר' עקיבא יש ידיעות קונקרטיות שפעל כדיין (בבא קמא פ"ח מ"ו; ועניין אחר בבבלי שם, קנ"ד ע"א).

<sup>127</sup> הביטוי ניתן להתפרש לפי גווייה השונים של המילה "חכים": (א) שאינו חכם ובקי בדיני ממונות; (ב) שאינו מיומן במלאכת השיפוט; (ג) שאינו נחשב לחכם מוסמך לצורך דיני ממונות.

אך היו גם מבין החכמים ששימשו בתפקיד זה. אין סימן לכך שבית הדין ביבנה עסק במינויים של דיינים מקומיים או בהסמכתם של חכמים לדון. לפיכך אין לזהות את הליך הסמיכה או ההושבה בישיבה עם מינוי לדיינים בכוח או בפועל. עיקרו של דבר: בית הדין עסק במינוי של חכמים ולא במינוי של דיינים.

אפשר לשער שמעמדו של בית הדין ביבנה וסמכויותיו הושפעו מן המעמד החוקי שהוענק (או שלא הוענק) לו ולבתי הדין היהודיים מטעם השלטון הרומאי. לאחר חורבן הבית השני ניטלה מן היהודים סמכות השיפוט ובטלה הסנהדרין. ביטול סמכות השיפוט בתחום הפלילי היה מוחלט, וככל הנראה גם בתחום האזרחי לא הוענקה ליהודים סמכות שיפוט רחבה. ברור שהרומאים לא העניקו לבתי הדין היהודים סמכות שיפוט ייחודית בתחום האזרחי, שכן המקורות התלמודיים מעידים על אפשרות של פנייה לערכאות של גויים; ספק אם הכירו הרומאים בסמכות שיפוט מקבילה (ומנעו בשל כך מיהודי שעניינו נידון בבית דין יהודי לפנות לבית משפט רומאי). עם זאת, מסתבר שהרומאים הכירו בפסקי דין של בתי דין יהודיים שניתנו בהסכמת הצדדים (כפסקי דין של בוררים). על כל פנים, אין סימן שבית הדין ביבנה הוכר על ידי הרומאים כמוסד של שיפוט אזרחי בעל מעמד מיוחד. על רקע זה מובנת התרכזותו של בית הדין ביבנה בתחום ההלכה הדתית.



## מה היא חשיבותו של "בית דין חשוב"?

### עיון היסטורי במושג משפטי

#### א

נחלקו הראשונים בנוגע לתוקפן של תקנות הקהל: האם די בהצבעת הרוב כדי לתת להן תוקף, או שיש צורך בהסכמה פה אחד. רבנו תם, ועמו ראשונים אחרים, סברו כי יש צורך בהסכמה פה אחד כדי לחייב את הקהל כולו. השאלה נידונה הרבה בספרות הרבנית של ימי הביניים, וגם המחקר עסק בה לא מעט. נושא זה קשור בדרכי ארגון הקהילות היהודיות בימי הביניים, וגם בשאלה האם הן הושפעו מן התפיסות הפוליטיות והחברתיות שרווחו בסביבה. בעניין זה נודעה חשיבות מיוחדת לעמדת רבנו תם, משום מעמדו המרכזי בעולמה של החברה האשכנזית ושל ההלכה האשכנזית בימי הביניים. אך בירור שיטתו של רבנו תם בדבר זכות המיעוט להתנגד להחלטות הרוב נתקל בקשיים, כתוצאה מסתירות שונות שנתהוו בעמדותיו, שנובעות מחזרתו מדעות ראשונות שהחזיק בהן, וגם מתמצות לא מדויק של שיטתו, על ידי חכמים מאוחרים לו.<sup>1</sup> העניין עצמו נסקר בהרחבה וביעילות רבה על ידי יחיאל קפלן,<sup>2</sup> ולא אשוב לדון כאן בכל זה, אלא בפרט אחד בלבד.

כוונתי לשאלה בדבר כוחו של בית דין מקומי להפקיע ממון. לשאלה זו יש חשיבות עקרונית רבה, הגדולה מהשלכותיה המעשיות בדיני ממונות שבין אדם לחברו. אם נקבע כי לבית הדין יש סמכות להפקיע ממון, מכוח העיקרון "הפקר בית דין הפקר", הרי אפשר להשתמש בסמכות זו כדי לאכוף תקנות שנתקבלו על ידי רוב הקהל — ואפשרות זו תקפה גם לשיטת רבנו תם, הקובע שלתקנות הקהל אין תוקף עצמאי אם לא הוסכמו פה אחד. הודאתו של רבנו תם כי בית דין בעל רמה יכול לאכוף על המיעוט לבצע את

\* פרופ' ישראל מ' תא-שמע נפטר בחול המועד סוכות תשס"ה. את הגהות הדפוס האחרונות בדקו תלמידיו.

1 דוגמאות רבות מצויות לחזרתו של ר"ת משתי הסיבות — ראה לדוגמה: א' בארי, "הרחקות רבינו תם", שנתון המשפט העברי יח (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 65-103.

2 ראו י' קפלן, "קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבינו תם", ציון ס (תשנ"ה), עמ' 277-300.

החלטות הקהל, למרות התנגדותו של המיעוט להחלטות אלו, מעניקה סמכות מחודשת לתקנות הקהל שנתקבלו על ידי רוב. השאלה המרכזית שנדון בה היא איזו רמה דרושה לבית הדין כדי להשיג סמכות להפקיע ממון.

נוכל להסתייע בסמכות בית דין רק אם נחיל את העיקרון של "הפקר בית דין הפקר" על כל הרכב של בית דין, ולא דווקא על בית דין "חשוב" או "גדול" שבדור, כדרישה העולה לכאורה מפשטות מהלך הסוגיה התלמודית, כפי שיתברר מיד.

## ב

נפתח בדיון בסוגיית פרוזבול. פרוזבול הוא מסירה פורמלית של שטרי חוב לגוביינא ל"בית הדין", לשם גבייתם בשמיטה. הלל הזקן תיקן את תקנת פרוזבול, כדי שלא ימנעו העם מלהלוות זה לזה. הגמרא בגיטין (לו ע"ב) מסבירה, כי אף על פי שהתורה אוסרת על גביית חוב בשביעית, יכול היה הלל לתקן פרוזבול, תוך ניצול הכלל "הפקר בית דין הפקר", המקנה כוח לבית הדין להפקיע ממונו של אדם, על פי שיקוליו. מכוח זה נתאפשר לתקן תקנה כללית לגבות חובות כספיים שהפקיעתם תורה. בעניין זה תורה הגמרא האם הלל תיקן פרוזבול לדורו בלבד, או לתמיד, וכתשובה על כך היא מביאה את מימרתו של האמורא שמואל: "לא כתבינן פרוזבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא". מזה הסיקה הגמרא תחילה שהלל לא תיקן לדורות, שהרי לו תיקן לדורות, היה כל בית דין שבעולם יכול לכתוב פרוזבול. אולם הגמרא מכריעה לבסוף כי אפשר שהלל תיקן שבכל דור יוכל להתעסק בפרוזבול רק בית הדין המרכזי, כגון בית דינם של רב ושמואל בבבל, ובית דינם של רב אמי ורב אסי בארץ ישראל.

שאלת הפרוזבול עצמה אינה מענייננו כאן. אפשר שאין הלכה כשמואל, וממילא אין צורך כלל בבית דין גדול שבדור דווקא; ואפשר גם ששביעית אינה נוהגת בזמן הזה לעניין כספים, ושוב אין צורך בכתיבת פרוזבול.<sup>3</sup> השאלה שלפנינו היא כיצד ניתן לזהות בית דין שיהא במעמד המספיק כדי לכתוב פרוזבול.

התוספות בגיטין שם אומרים ש"ר"ת כתב פרוזבול, כי היה אומר דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור"; וכן מסר הרב משה מקוצי בספר סמ"ג (לא תעשה סי' רעא): "וכתב רבינו יעקב פרוזבול, מפני שהיה גדול הדור, וכן בכל דור ודור הרשות ביד גדול הדור לכותבו". לעומת זאת, בספר הישר עצמו, אומר רבנו תם במפורש כי כל בית דין יכול לכתוב פרוזבול, ולא הוזכרו רב אמי ורב אסי אלא לשלול ג' הדיוטות.<sup>4</sup> השאלה העומדת כאן לדיון נוגעת להגדרות היסודיות ביותר המאפשרות את פעולתו של מוסד בית הדין: האם כוח האכיפה של בית הדין נובע מסמכותם של דייני ההרכב, או מאמיתה של ההלכה שהם מבטאים? אולם לא לכיוון זה פנינו מועדות.

המושג "בית דין חשוב" כמונח טכני מחייב, בא בגמרא פעם אחת בלבד, בעניין דין

3 המתעניין בשאלה זו ימצא את מבוקשו בספרו של י' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 217–237.

4 חלק החידושים, מהד' שלזינגר סי' קלח.



ה"אסמכתא". הדעה הרווחת היא ש"אסמכתא לא קניא" — היינו: התחייבות ממונית המותנית במשפטי תנאי חלשים, אינה תופסת. אולם ישנה סוגיה אחת במסכת נדרים (כז ע"ב), הקובעת "הלכתא אסמכתא קניא, והוא דלא אניס, והוא דקנו מיניה בבית דין חשוב". פוסקים רבים סבורים כי מסקנה ייחודית זו אינה תקפה הלכה למעשה, והלכה כסתמא דהש"ס שאסמכתא אינה קונה. אולם אחרים, והרמב"ם ביניהם, פוסקים כי בהתקיים שלושת התנאים האלה, היינו כשאין אונס, בקניין ובבית דין חשוב, אסמכתא קונה. השאלה המעסיקה אותנו כאן היא, לפי דעה זו, מהו "בית דין חשוב". כיצד יש להגדיר בית דין זה? כיצד ניתן לזהותו ולהבדילו מסתם בית דין שאינו "חשוב"? הרמב"ם עצמו פסק שהכוונה היא לבית דין סמוך,<sup>5</sup> שאינו מצוי כלל בזמן הזה. אולם דעתו היא דעת יחיד, ואנו מבקשים לדעת כיצד הגדירוהו הפוסקים האחרים, שאינם סבורים כי הכוונה לסמוך דווקא.

בעניין פרוזבול, שדנו בו לעיל, לא נזכר המונח "בית דין חשוב", אולם המבוקש ההלכתי דומה מאוד: לא כל בית דין יכול לכתוב פרוזבול, אלא דווקא בית דין מרכזי. ייתכן גם שהדרישה בעניין פרוזבול חמורה אף יותר מזו שהוצגה בדין האסמכתא, כהפרש שבין "חשוב" ל"חשוב שבדור".

## ג

לשם בדיקת עניין זה נחזור לדין האסמכתא, ונפתח בפירוש המיוחס לרש"י לנדרים, שהוא מסדרת פירושי מגנצא, מדור רבותיו של רש"י, כמו שהראיתי במקום אחר.<sup>6</sup> לפי המפרש הזה, "בית דין חשוב" הוא בית דין ה"מומחה לרבים". אלא שבשום מקום לא מצאתי בפירושי מגנצא או בפירוש רש"י הגדרה למונח "מומחה לרבים". במקומות המעטים שמונח זה נזכר בתלמוד,<sup>7</sup> בדרך כלל לגבי דיין יחיד, הכוונה היא לאדם מלומד, שרבים מכירים בחכמתו. לפי זה, בית דין "חשוב" הוא בית דין הידוע והמוכר לרבים בעבודתו המקצועית.

פירוש דומה ניסחו רב שרירא ורב האי, בתשובתם לשאלתו של רבי יעקב, אביו של רב נסים גאון מקירואן, והיא לפנינו בתשובות הגאונים הרכבי סי' רמ, והובאה באוצר הגאונים לנדרים, התשובות, סי' עח:

הא דאמור רבנן בכמה דוכתי "וקנו מיניה בבית דין חשוב" — חשוב, לאפוקי

5 כך הביא הר"ן בנדרים שם משמו, וכוונתו לפירוש הרמב"ם על משנת בבא בתרא (פ"י ה"ה), המובאת בנדרים: "ואין בית דין חשוב אלא אם היו סמוכין בארץ ישראל". אולם הרמב"ם ביד החזקה (הל' מכירה פ"א ה"ג-ה"ד) הזכיר "בית דין חשוב" סתם, ואפשר שחזר בו. וראה דבריו שם הל' יח: "כשהיו חכמי ספרד רוצים להקנות באסמכתא כך היו עושין, קונין מזה שהוא חייב לזה מאה דינרין, ואחר... קונין מבעל חובו שכל זמן שיעשה כך יהיה חובו מחול" וכו'. ומכאן שהרמב"ם התייחס לחכמי ספרד הגדולים מן העבר כ"בית דין חשוב" שאינו סמוך. ואין כאן מקומו של עניין זה.

6 ראה י' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 53.

7 סנהדרין ה' ע"א ודף לג ע"א.

מאי? ובית דין שאינו חשוב כגון מאן? דבר זה ברור הוא: בית דין שיש בו תלמידי חכמים, שניזכר במקומו ובסביבות מקומו בחכמה, ובזמן שאומרים פלוני דיאן בכך וכך רבים שותקים לדבריו ומאזינים, ובזמן שחושבין את חכמי ישראל ואת בתי דיניהן חושבין אותו בכלל, ההוא בית דין חשוב, ואשר אינו כך אינו חשוב, ולאפוקיה אתא.

ומוסיפים המשיבים: "ואשר כתבת 'בכמה דוכאתא', לא מצינו זאת בתלמוד אלא במקום אחד, במסכתא דנדרין בלבד". אני מבקש להניח כי כוונת השואל הייתה לדין פרוזבול, וצ"ע.<sup>8</sup>

פירוש מחמיר יותר הוא פירושו של רבנו נסים גירונדי, המפרש הקלסי של מסכת נדרים, המניח בפשטות כי בית דין חשוב הוא בית דין שיש בכוחו להפקיע ממון, "כגון בית דינא של רב אמי ורב אסי". רבנו נסים משווה בין בית הדין הנחוץ לעניין אסמכתא, לבית הדין הרשאי לכתוב פרוזבול. אלא שלא רשם שום הגדרה לזיהויו של בית דין כזה. ראינו את הפירוש המיוחס לרש"י למושג בית דין חשוב, ונראה כעת כיצד פירש זאת רש"י עצמו. לשם כך נעיין בסימן צ' בתשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס קרימונה.<sup>9</sup> שם הובאה תשובתו של רש"י החתומה על ידו, בנושא שחכמי אשכנז בימי הביניים הרבו לעסוק בו: מנהג המדינה, שלפיו שתי משפחות המשדכות ילדיהן הקטנים זה לזה מפקידות עירבון, הקרוי "תשומת יד",<sup>10</sup> ביד שלישי, כך שאם יחזור בו אחד הצדדים מן השידוך יפסיד את כספו לטובת הצד הניזוק. התחייבות זו הרי היא לכאורה בכלל אסמכתא, ועל כן היו שפקפקו בעיקר תוקפו של מנהג רווח זה. אולם רש"י, שנשאל על כך, דחה פקפוקים אלה, והשיב כך:

אסמכתא זו ודאי קניא, ואם נעשה דבר זה לפני חשובי העיר קיימא לך בזה ודאי אסמכתא קניא, כדמסקינן בנדרים "והלכתא אסמכתא קניא והוא דקנו מיניה בבית דין חשוב". ואפילו יש חשובים מהם בשאר מקומות אין לנו לילך אלא אחר בית דין של אותו מקום, דאם כן אין לדבר סוף, שאין לך בית דין חשוב שלא יהא חשוב ממנו, ואומר: "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם", וכל שלושה שנתמנו בי"ד על ישראל הרי הן כבי"ד של משה רבינו לענוש נכסים ולהיות הפקדן הפקר,

8 למעשה פסק רב האי בספר המקח והממכר שער י"ז, כי אסמכתא לא קניא, והוסיף "ומה שאתה מוצא בגמרא 'והלכתא אסמכתא קניא והוא דלא אניס והוא דקנו מיניה בבית דין חשוב', תדע דלדעת רבי יוסי הוא, ואין לחוש לה ואין סומכים עליה". קטע זה צוטט על ידי ר"י הזקן בתשובה — שהובאה בתשובת מהר"ם דפוס קרימונה הנזכר מיד בהמשך — בלשון "וכן כתוב שם [בספר המקח] 'וכל מקום שנמצא בתלמוד והלכתא אסמכתא קניא'. והרי לפנינו אותו עניין. רב האי נקט לשון יחיד, וכוונתו לסוגיית נדרים שלנו, ואילו ר"י הזקן נקט לשון רבים ("כל מקום שנמצא בתלמוד"). וצ"ע.

9 מקבילתה בתשובות מיימוניות, קנין, סי' כו. השלמתי על פי שני המקורות.

10 מנהג אשכנזי קדום זה, "תשומת יד", הוא מעמד ה"שידוכין" שנתחדש באשכנז, דורש מאמר מיוחד לליבונו. וראה לפי שעה י' תא-שמע, "על הפירוש לפיוטים הארמיים שבמחזור ויטרי", קרית ספר נז (תשמ"ב), עמ' 706–707 (=כנסת מחקרים, א, ירושלים תשס"ד, עמ' 83–84).



שאם היה לילך אחר בית דין של מקומות אחרים, היה צריך לבקש בסוף העולם. וכל שכן על שידוכי אשה, שהנהיגו הראשונים כן כדי שלא לבייש בנות ישראל...

שני פירושים מקבילים למילת המפתח "חשוב" עולים כאן. לפי הפירוש הראשון, אם נעשתה ההתחייבות בפני "חשובי העיר", בית הדין מקבל, בנוכחותם, מעמד של "בית דין חשוב"; "חשובי העיר" מאצילים מחשיבותם על בית הדין, ועושים אותו ל"בית דין חשוב". וכך אמר גם רבנו תם, שדבריו מצוטטים בתוספות נדרים על אתר, ד"ה והלכתא: "אומר ר"ת שלכך נהגו לאסוף כל בני העיר בשעת השידוכין, היינו כי היכי דליהוי בית דין חשוב, ולא יהא עירבון אסמכתא".

רש"י מציע גם פירוש שני, קיצוני יותר. פירוש זה מתייחס לכלל "כל שלושה שנתמנו בי"ד על ישראל הרי הן כבי"ד של משה רבינו". כלל זה נזכר במשנה המפורסמת במסכת ראש השנה (כה ע"א) ובמשנה ראש השנה (פ"ב מ"ט), ביחס למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע על מעשה שהיה בקבלת עדי קידוש החודש, ומתייחס לסמכותו של בית דין בהקשר זה. לדברי רש"י, כלל זה כוחו יפה גם ביחס לדרישת בית דין "חשוב" בכל דבר, כי מאחר שהושוו כל בתי דין של ג' לבית דינו של משה רבנו, הרי נקבע בגמרא כי "אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו" (שם). ממילא נכנס כל בית דין של ג' להגדרה של בית דין חשוב, שהרי "חשוב" פירושו "מומחה לרבים", כמו שראינו לעיל בפירוש המיוחס לרש"י.

נמצאו אפוא שלוש דעות אשכנזיות לפנינו בשאלה חשובה זו — לפחות כפי שהן מתייצבות לפנינו בדין תשומת יד: דעת קודמי רש"י כי אין בית דין חשוב כיום כלל ועיקר; דעת רש"י כי לכל בית דין מצוי יש הסמכות של בית דין חשוב; ודעת רבנו תם, שעליה רמז גם רש"י עצמו, המציעה מעין פשרה ממוצעת בין שני הקטבים האלה, ולפיה לבית דין הפועל בנוכחות טובי העיר יש מעמד של "בית דין חשוב".

עמדתו של רבנו תם הולמת את דבריו במקום אחר, שהנאמר במשנת ראש השנה הנ"ל, כי כל בית דין של ג' הרי הוא כבית דינו של משה, נכון ותקף רק אם אין בנמצא בית דין אחר גדול כמוהו. דבריו הובאו במקומות שונים, ואני מצטט כאן מתוך המרדכי בבבא בתרא, ס' תפ:

והא דאמרי' ובאת אל הכהנים, וכי תעלה בדעתך וכו' הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, היינו שבכל זמן שבדורם אין גדול כמותו, אבל אם יש בדורם גדול כמותו אין בידינו להפקיע ממון.

אם כן, לדעת רבנו תם הסמכות להפקיע ממון נתונה בידי בית הדין הגדול שבדור. מכיוון שבמציאות הקהילתית בזמן רש"י ורבנו תם היו כל בתי הדין ברמה ממוצעת שווה, הצריך רבנו תם נוכחות חשובי הקהל וטוביו, היינו הנהגתו, כדי להקנות למושבים מעמד של בית דין "חשוב"; רק בית דין כזה יכול להפקיע ממון מדין "הפקר בית דין", כבית דינם של רב אמי ורב אסי.

ד

עתה עלינו להרחיב מעט בבירור עמדתו של רבנו תם, כדי לבדוק האם עמדתו בעניין פרוזבול עקיבה עם זו העולה מדבריו בעניין השידוכין. בפרוזבול, כזכור, הסוגיה לא דרשה "בית דין חשוב", אלא בית דין כשל רב אמי ורב אסי. והנה, כתבו שם התוספות ד"ה דאלימי:

רבינו תם כתב פרוזבול, כי היה אומר דלא בעינן אלא בית דין חשוב שבדור, ואשכחן נמי שהיו מקילין רבנן דבי רב אשי דמסרי מילייהו אהדדי.

לכאורה רצונו לומר כי בית דין שלו חשוב היה בעיניו כחשוב שבדור. כך גם תיאר עניין זה פרופ' א"א אורבך, בפרק על רבנו תם בספרו הגדול "בעלי התוספות":

על גדלותו בתורה ביסס את העמידה על דעתו ואת תביעתו לסמכות בית דינו. אופיינית לו היא הדעה שבזמן הזה מסתבר שהחשוב שבדור נקרא בית דין הגדול, "שתמיד היו ממנים הגדול שבדור לנשיא... לכך נקרא בית דין הגדול, ואמר בריש אחד דיני ממונות (דף לב ע"ב) "צדק צדק תרדוף — אחר רבי אליעזר ללוד, וכן אחר ר' מתיא בן חרש לרומי", אלמא דאפילו רומי נקרא בית דין יפה כשאינן למעלה ממנו — רא"ש סנהדרין סוף פרק ג' — גם רמרו נקרא בי"ד יפה אם שם נמצא החשוב שבדור. לכן רבינו תם כתב פרוזבול, כי היה אומר דלא בעינן אלא בית דין חשוב שבדור. הכרתו העצמית ביכולתו המבוססת על שליטה גמורה בספרות התלמודית ובסמכותו כחשוב שבדור, באה לידי ביטוי בדבריו אלה המצטיינים בתוקפם ובחריפותם (עמ' 70).

אולם, למעשה עמדתו של רבנו תם מורכבת הייתה הרבה יותר מכך; וכך כתב הרא"ש בגיטין על אתר:

רבינו תם כתב בספר הישר דשביעית נוהגת בזמן הזה, והביא ראיה מדחזינן לכל הני אמוראי... שהיו נוהגין שמיטת כספים בבבל. ואין לכתוב פרוזבול בזמן הזה, שאין אנו מומחין כרב אמי וכרב אסי. ושוב חזר בו רבינו תם וכתב הוא בעצמו פרוזבול, כי היה אומר דלא בעינן אלא בית דין החשוב שבדור, ואשכחן נמי רבנן דבי רב אשי דמסרי מילייהו להדדי. ומשמע מתוך דבריו דחשיב כולהו רבנן דבי רב אשי בית דין מומחין, משום דרב אשי היה גדול הדור...

לפי זה סבור היה רבנו תם תחילה כי צריכים אנו בית דין ברמה האישית המוחלטת של רב אמי ורב אסי, ורמה כזו אין בינינו. אולם לבסוף חזר בו ופירש, כי מעמדנו הוא כשל תלמידים המשתייכים לבית מדרשם של גדולי הדור, מעמד שגם הוא מספיק לעניין זה; ואם כן ראה עצמו לפחות במדרגה זו. אולם גם זה אינו הפירוש המלא בדברי רבנו תם; שהרי בספר הישר שלפנינו (מהד' שלזינגר, סי' קלח) נאמר ההפך הגמור ממה שהציג הרא"ש כעמדתו הראשונה של רבנו תם:



ואע"פ שמצינו תשובות רבותינו שהיו אומרים שאין כותבין עתה פרוזבול, משום דשמואל דאמר לא כתבין פרוזבול אלא בבי דינא דסורא או בבי דינא דנהרדעא... שמע מינה שבכל דור ודור גדולי אותו הדור; אין נראה לי, דמתרץ כדמפרש כי תקין הלל כגון בי דינא דרב אמי ורב אסי דאלימי וכו', והרי ר' אמי ור' אסי לא היו כשמואל ורב, דאינהו רב ושמואל בי דינא דנהרדעא וסורא בדורם (כרב ושמואל בדורם), ואפילו אינו גדול הדור יכול לכתוב דהא נפיש גובריה דרב ושמואל [וכן שנינו, וכי תעלה על דעתך וכו'] אלא יפתח בדורו כשמואל בדורו, דהא נפיש גובריה דרב ושמואל כן דרב אמי ורב אסי, ולא אמרה שמואל שאין כותבין פרוזבול אלא בי דינא דנהרדעא וסורא אלא לאפוקי שני הדיוטות או שלושה הדיוטות.

הוספתי כאן שורה שנפלה על ידי הדומות, מתוך כתב היד של הספר (וכן הוא בדפוס הראשון, וינה תקע"א), ושורה זו אכן באה בנוסח דברי רבנו תם מספר הישר כפי שהובאו על ידי הראב"ה (ח"ג, סי' תתצג). אולם גם בלעדי שורה זו ברור לחלוטין כי רבנו תם למד מן הסוגיה בראש השנה כי כל בית דין שבזמנו יכול לכתוב פרוזבול, וכי כל מושב של ג' דיינים הרי הוא כבית דינו של משה רבנו, כדעת רש"י שהבאנו לעיל.

דברי רבנו תם בספר הישר מקעקעים את ניסיונו של אורבך ללמוד על אופיו התקיף של רבנו תם מפסיקתו בשאלה זו. לו היינו הולכים בשיטתו של אורבך, היינו צריכים ללמוד מכאן על מידה אישית הפוכה בנפשו של רבנו תם; כמין מידת ענווה וביטול עצמי במידה קיצונית ממש. אלא שאין למדים פסיכולוגיה מדברי הלכה, לא לטוב ולא למוטב.<sup>11</sup>

מכל מקום לענייננו למדנו לדעת, כי מסקנת רבנו תם בעניין פרוזבול, בין לפני החזרה בין לאחריה, עומדת בסתירה למסקנתו בעניין תשומת יד. שהרי בעניין תשומת יד פסק רבנו תם, ש"בית דין חשוב" הוא בית דין שדן בנוכחות "כל בני העיר". בהכרח עלינו לומר שרבנו תם חזר בו מאחת משתי אלו. ככל הנראה שב לבסוף ותמך בדעת רש"י, בניגוד לדעת החולקים עליו — שעליהם רמז בראשית תשובתו בעניין פרוזבול. על הסתירה הברורה בדברי רבנו תם, בין מה שהובא משמו בדברי התוספות ושאר הראשונים לבין ספר הישר, עמד כבר אפטוביצר בהערותיו לספר הראב"ה, והאריך את

11 גם הראיה שהביא אורבך מדברי הרא"ש במסכת סנהדרין אינה ראייה כלל. שם מדובר בגבולות זכותם של התובע ושל הנתבע לדרוש כירור דינם בפני בית דין טוב יותר, "בית דין הגדול", המרוחק גאוגרפית ממקומו של הצד השני. דעת רבנו תם היא, שמילת "הגדול" בביטוי "בית דין הגדול", כוונתה בית הדין של "הגדול", היינו: של האיש הגדול בדורו. אני מסכים עם ההנחה כי רבנו תם לא היה שולל את זכותו של התובע או של הנתבע לדרוש כירור בפני בית דינו שלו דווקא, מכוח הוראה זו. אולם עם זאת אני מניח בוודאות — ולדעתי גם פרופ' אורבך, שהסיק מכאן על הכרת ערך עצמו של רבנו תם, יודה בכך — כי רבנו תם לא היה שולל זכות זאת גם ממי שהיה תובע ללבן משפטו אצל הרשב"ם דווקא, או אצל כל אחד אחר מבעלי התוספות הידועים לנו בדור ההוא באשכנז או בצרפת. תואר "הגדול" אינו תואר אישי, בלעדי ואקסקלוסיבי, אלא מעמד מוכר, שממנו יכולים ליהנות כמה וכמה אישים בעת ובעונה אחת. עניין זה אינו רלוונטי כלל לסוגיה המרכזית שעסקנו בה, ויש להשמיט את הדיון בה מנושא עיוננו.

הדיבור בזה יחיאל קפלן במאמרו הנזכר לעיל, שטרך ואסף את דיבורי רבנו תם ממקומות שונים שיש להם נגיעה לעניין זה. אולם מכולם נעלמו דברי רש"י ורבנו תם שפתחנו בהם בעניין תשומת יד. דברים אלו שופכים אור היסטורי מעניין על קדמוניות המחלוקת באשכנז בשאלת תוקף בתי הדין המקומיים. בדורות ראשונים סבורים היו חכמי אשכנז כי אין כוח בית דין יפה כיום להפקיר ממון, ואין בכוחו לאכוף החלטות והסכמים מכוח עיקרון זה, אולם רש"י דחה הכרעה זו, וייפה כוח בית דין, כל בית דין הפעיל במקומו, לעשות את כל הנזכר ולפעול כבית דין הגדול שבדור. רבנו תם נכדו היסס בדבר, וקבע שלושה פסקים שונים, ככל הנראה בסדר זה: תחילה שלל את כוח בית הדין, כדעת החולקים על רש"י; אחר כך שב ותמך ידיהם בכול, כרש"י; ולבסוף החזיק במין עמדה מפשרת, שלפיה כוח בית דין יפה רק אם נעשתה פעולתו בנוכחות טובי הקהל וחשוביו, או אם עליונותו על שאר בתי הדין בזמנו ברורה ומוכחת.

## ה

אולם ניתן להתקדם יותר בהבנת עמדתו של רבנו תם בסוגיה זו. הקטע שהובא לעיל מספר הישר (המובא כולו, כלשונו, גם בספר הראב"ה, סי' תתצג), לקוח מתוך תשובה של רבנו תם. בתשובה זו ניסח רבנו תם שטר פרוזבול ושלחו לאחד מתלמידיו, ר' שמואל ב"ר אברהם, על פי בקשתו, והוסיף לו דברים אחדים בראשו ובסופו. הדברים שבראש התשובה מטרתם להוכיח לשואל כי ניתן לכתוב פרוזבול כיום, שלא כדעת "רבותינו" המצריכים לעניין זה בית דין כשל רב אמי ורב אסי. מתוך חלק זה של התשובה נלקחו הדברים דלעיל, אולם בסוף התשובה, לאחר שרשם לפני השואל את טופס שטר הפרוזבול, סיים בלשון הזו:

כתבתי לך טופס השטר לפי דעתי אני יעקב ב"ר מאיר אוהבך. ולולא אהבתך הייתי כמחריש... פליאה נשגבה ממני לעבור על דעת רבותי להיותי כמחדש ומוסיף על תוספי רב יהודאי גאון שלא נזקק לזה... אך אין אנו מתירין [גביית חובות בשביעית?] אלא בכתיבת פרוזבול.

המשפט האחרון אינו ברור, וישנם גמגומים אחרים בנוסח הסיום, שהחלקתיו מעט כאן. אולם כוונת הדברים ברורה למדי, ומשמעם ההיסטורי ברור גם הוא: שטר פרוזבול לא היה רווח בצרפת, וכבר העירו החוקרים כי אין נוסחו כלול בשום קובץ שטרות אשכנזי המוכר לנו. שטר זה לא נזכר גם בספר הלכות גדולות — שחכמי צרפת ואשכנז התייחסו אליו כעין "שולחן ערוך" סטנדרטי, וייחסוהו לרב יהודאי גאון. גם השואל מרבנו תם לא הכיר את שטר הפרוזבול, ועל כן ביקש מרבנו תם שיכתוב לו את הנוסח של שטר זה. את בקשת השואל יש להבין לאור המצב ההלכתי ששרר בצרפת בתקופה זו. הפסק המקובל בצרפת היה ששביעית משמטת כספים גם בזמן הזה, וגביית חובות בשנה ההיא הייתה נעשית — במקרים שהייתה נעשית — בטכניקה של "על מנת שלא תשמטני שביעית", במפורש או מכללא, או בשטרות פרוזבול פרטיים, שנעשו על בסיס אישי



וזכרם אבד מאתנו. על רקע זה הציע השואל את בקשתו בפני רבנו תם, שהואיל לעשות את חפצו, אך שלא ברצון, וכדבריו — אך ורק מתוך יחסו המיוחד אל השואל ואהבתו אותו. רבנו תם כתב במפורש כי למורת רוח הוא לו הדבר לחדש שטר שלא נמצא בספר הלכות גדולות, היינו: שאינו נמצא באוצר השטרות המסורתי של ארצו. רבנו תם אכן עשה את רצון השואל, וְשָׁחַז לו את הנוסח התאורטי של שטר הפרוזבול, אך מדבריו עולה בבירור סירוב להפעיל שטר כזה הלכה למעשה, אף על פי שמן הבחינה ההלכתית הטהורה אין, לדעתו, כל בעיה בדבר. שטר פרוזבול לא היה מוכר, ולא היה כלול באוצר השטרות הרשמי של המדינה, וזאת — לדעת רבנו תם — כתוצאה מן ההכרעה הקדומה של "רבותינו" כהלכות גדולות, שלא לכתוב פרוזבול, משום שאין בינינו בית דין כשל רב אמי ורב אסי. ולא היה רצונו של רבנו תם לפרוץ מנהג זה.

אף על פי כן עשה רבנו תם את רצון השואל, ורשם לפניו נוסח שטר פרוזבול, ככל הנראה משום שראה את בית דינו כגדול שבדור, היכול — הוא לבדו — לעקוף את שיקולי בעל הלכות גדולות ו"רבותינו", ולפרסם, אף אם בצינעא, שטר זה, שלא השתמשו בו עד אז. עם זאת, הכיר רבנו תם בזכותו העקרונית של כל בית דין רגיל לעסוק בדין פרוזבול, לולא מנהג המדינה שלא לעשות כן. זוהי עמדה מורכבת למדי.

נראה לי אפוא כי עדותם של הראשונים, בעלי התוספות והמרדכי שהבאנו לעיל, שלפיהם "רבינו תם כתב פרוזבול, כי היה גדול הדור" וכדומה, כוונתה לתשובה זו של רבנו תם בספר הישר, שבה "כתב רבינו תם [נוסח] פרוזבול". רבנו תם עשה זאת מפני שראה עצמו ראוי לכך גם לפי קני המידה של בעל הלכות גדולות ו"רבותינו" הקדמונים. לדעתי יש לפרש שעדות הראשונים מתייחסת לתשובה זו, שבה כתב רבנו תם את נוסח הפרוזבול, אך לא הפעיל אותו בפועל. הפירוש הפשוט בדבריהם הוא, לכאורה, שרבנו תם הפעיל למעשה דין פרוזבול, אך אין זה סביר, לדעתי, לפרש את הדברים כפשוטם, ולטעון שרבנו תם הנפיק פרוזבול אחד, או סדרה של פרוזבולים אישיים, לשימוש קונקרטי, והיה יחידי בכל צרפת שעשה כן.

## 1

בתחילת דברינו התייחסנו לשאלת תקנות הקהל בהקשר של היכולת לכפות על המיעוט לקבל את דעת הרוב. העניין שאנו דנים בו קשור לתקנות הקהל גם מהיבט אחר. רש"י בתשובתו מביא את דברי קדמוני אשכנז, שרבנו תם קורא אותם "רבותינו", אשר היו סבורים כי אין כיום בית דין חשוב, שיוכל לפעול מכוח דין הפקר בית דין הפקר. אך גם הם הודו כי בכל הנוגע לתקנות הקהל ולהסכמותיו, בית דין מקומי רגיל סמכותו כשל בית דינו של משה רבנו, מכוח ניסוח הדברים בסוגיית הגמרא הנזכרת לעיל במסכת ראש השנה: "ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים" (כה ע"ב). "פרנס" — לעולם פרנס הוא, ולעולם מעמדו כשל "אביר שבאבירים".

יש לזכור כי עניין תשומת יד לא היה מעולם תקנת קהל באשכנז, אלא מנהג יחידים

או משפחות בלבד, שנהגו ליתן התחייבות אישית בשעת שידוך ילדיהם. לו היה עניין זה נוהג ביניהם כתקנת קהל, לא היה אדם נחלק בדבר סמכות בית הדין לכפות את הנוהג על כל היחידים. עמדה ברורה זו באה על ביטוייה המלא כבר בתשובותיהם של רבנו גרשום מאור הגולה, וחברו בן זמנו הצרפתי הצעיר ממנו במקצת, ר' יוסף טוב עלם, שפעלו שניהם בגרמניה ובצרפת במחצית הראשונה של המאה הי"א. תשובת רבנו גרשום עוסקת באדם שקנה מן הגוי רכוש, שהציל אותו גוי משרידי ספינה שטבעה. "הקהילות גזרו חרם על כל מי שיבוא לידו מאבדה זו", אך אותו שקנה מן הגוי טוען שהוא זכה בממון, מאחר שכבר נתיאשו הבעלים, ואין כוח לחרם הקהילות להפקיע רכוש שהוא זכה בו מדין תורה. וכך הכריע בשאלה זו רבנו גרשום:

גם מפני תקנת הקהילות צריך להחזיר האבדה לראובן, אפילו נתיאש ראובן, דהפקר בית דין הפקר... וליכא למימר דווקא בי"ד של שמאי והלל או של רבן גמליאל, שהרי אמרו חכמים... יפתח בדורו כשמואל בדורו, ומי שנתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים (מהד' אידלברג, סי' סז).<sup>12</sup>

תקנות הקהל היו תקפות, כמובן, גם לפי מסורת ספרד, שחכמיה אף הם הסכימו כי לכל בית דין מקומי היה מעמד של "בית דין הגדול של כל ישראל" לגבי יושבי אותו מקום,<sup>13</sup> והמיעוט נמצא תחת שלטונו של הקהל לכל דבר. בזה אין הבדל בין שתי המסורות. אולם ההבדל הגדול ביניהן ניכר בכל עת שהתעוררה שאלה הלכתית ביחס לפרשנותה של תקנה זו, או ביחס להיקף תחולתה על יחידים שמעמדם המשפטי בעייתי, וכדומה. במקרים כגון אלה צריך היה בית הדין להכריע בדבר ולאכוף את החלטתו על הצדדים. לכן, במקרה כזה הוצרכו חכמים מקומיים בערי ספרד וקהליה, להפנות את השאלה אל ישיבתו המרכזית של הרי"ף, לדוגמה (או לפחות לבקש הסכמה לחוות דעתם), וזאת בגלל חוסר סמכותו של בית הדין המקומי להכריע ולהפקיע ממון.<sup>14</sup> לעומת זאת, המסורת האשכנזית ראתה בתקנות הקהילות מסגרת המאפשרת לבית הדין המקומי לדון על פיהן ולהפקיע ממון, אם כ"בית דין חשוב" בפני עצמו, ואם מכוח נוכחותם הנסתרת של מתקני התקנות, כפשרת רבנו תם. על כן, באשכנז ובצרפת הוכרעו כל השאלות מן הסוג הזה על ידי בית הדין המקומי שדן בעניין, והוא שהכריע בדבר.

מעבר לדיונים ההלכתיים שהועלו כאן, יש לזכור כי שורשיו ההיסטוריים של הבדל זה נעוצים במבנה הפוליטי השונה לגמרי של האוטונומיה הקהילתית באירופה הנוצרית ובארצות האסלאם. האחרונה נושאת אופי ריכוזי מובהק, כאופי השלטון הכללי במדינות אלה. הסמכות ההלכתית המרכזית נתונה הייתה ביד "רב החצר" (Rabbi del coto), שרשתו הייתה פרושה על כל רחבי הממלכה, מכוח הרשאת המלכות ומכוח ההכרה היהודית הפנימית בסמכותו התורנית הרבה. בארצות אירופה הנוצרית, לעומת זאת,

12 בדומה לכך השיב גם ר' יוסף טוב עלם, תשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס לבוב תר"כ, סי' תכג.

13 ראה מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' 569–570.

14 דוגמאות רבות הובאו בפרק "משפט עברי ושיפוט עברי בספרד", בספרי הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000–1350, ירושלים תשנ"ו, פרק ב'.



הורכבה האוטונומיה הקהילתית היהודית מיחידות שלטון מקומיות וקטנות; הקהילות היו אוטונומיות זו ביחס לזו, וקהילה אחת לא הייתה יכולה להתערב בענייני זולתה. גם קהילה גדולה ומרכזית לא יכלה להתערב בענייני קהילה הקטנה ממנה, למעט עיירות וכפרים קטנים. מצב זה קשור היה, כמובן, במבנה השלטון הפוליטי הכללי, שבספרד היה אף הוא מרוכז וממורכז מאוד, ואילו בגרמניה ובצרפת מפוצל היה בין המגנאטים המקומיים, שרשתם השלטונית — כווסלים להלכה — הקיפה יחידות גאוגרפיות קטנות מאוד באופן יחסי.

סיכומו של המהלך ההיסטורי המוצע כאן הוא כדלהלן. חכמי אשכנז וצרפת, בני המאה הי' והי"א, עד לרש"י, הכריעו כי בזמנם לא היה בית דין חשוב כשל רב אמי ורב אסי קיים כלל. דבר זה נתבטא בעיקר בפסיקתם בדיני ממונות הקשורים לאסמכתא, כגון סוגיית תשומת יד, ובהכרעה כי אין לכתוב פרוזבול בזמן הזה. זו הסיבה שאין אנו מוצאים שטר פרוזבול בין כל אוספי השטרות האשכנזיים-הצרפתיים הקדומים, ועל כן גם נשתכחה שם מסורת נוסחו של שטר כזה.

רש"י עשה מהפכה מוחלטת בעניין זה, והכריע כי כל בית דין הוא בית דין "חשוב", ויפתח בדורו כמשה בדורו. דעת רבנו תם, כפי שנוסחה תחילה, בעניין השידוכין, הייתה כי בית דין נעשה "חשוב" אם משתתפים בהחלטותיו חשובי העיר, המאצילים מחשיבותם על בית הדין, והופכים אותו לבית דין "חשוב". אפשרות זו הועלתה לראשונה כאפשרות הלכתית על ידי רש"י עצמו, אף שלא ראה עצמו זקוק לה, כפי שהסברנו.

במהלך חייו שינה רבנו תם את עמדתו בעניין, כנראה יותר מפעם אחת. תופעה זו, שמעידים עליה הראשונים, הייתה אופיינית מאוד לפעילותו של רבנו תם, והודגמה במחקר בעבר יותר מפעם; לכל הפחות, אנו יכולים לומר שנתקיימו מסורות שונות בין הראשונים בדבר עמדתו המדויקת של רבנו תם. בחינה מדוקדקת של האמירות השונות המיוחסות לו מלמדת כי הוא החזיק בעמדה בעלת מתח דיאלקטי ניכר בתוכה. מן הבחינה ההלכתית העקרונית היה סבור גם הוא כרש"י, כי כל בית דין הפעיל בעירו נחשב כבית דין הגדול והחשוב שבדור, ועל כן אין גם מניעה כי יכתוב פרוזבול. אולם מאידך-גיסא היה סבור כי מאחר שמסורת השטרות האשכנזית-הצרפתית לא הכירה שטר פרוזבול, אין זה מן הראוי לפרוץ גדר זו, ולחדש כתיבתו של שטר שלא נהגו בו בעבר. עם זאת ניאות רבנו תם לרשום את נוסחו התאורטי של שטר הפרוזבול, לבקשתו הפרטית של אחד מתלמידיו, כדי להתלמד, תוך הדגשה כי מדובר בתשובה תאורטית לשאלה תאורטית ותו לא.

אולם השמועה על מהלך זה של רבנו תם, שהעז ו"כתב פרוזבול" — היינו: כתב נוסח שטר פרוזבול לבקשת תלמידו — הפכה במשך הזמן, בלא קשר למעורבותו הישירה של רבנו תם, ל"הכרעה" של רבנו תם, שכביכול ראה עצמו ראוי לכתוב פרוזבול ממשי (למישהו). בגלל טעויות מסירה וניסוח לא מוצלח בתוספות למסכת גיטין, היו שסברו כי רבנו תם ראה רק את עצמו כראוי לגדולה זו, אולם כאמור, אף על פי שמן הבחינה ההלכתית העקרונית סבור היה רבנו תם כי כל בית דין פעיל יכול לכתוב פרוזבול, הרי שלא התיר לשום בית דין — ואף לא לו לעצמו — לעשות כן, מחמת המסורת האשכנזית-הצרפתית הקדומה, שלא עשתה כל שימוש בשטר הפרוזבול.

## CONTRIBUTORS

Prof. Shalom Albeck	Faculty of Law, Bar-Ilan University
Dr. Itzhak Brand	Faculty of Law, Bar-Ilan University
Prof. Arnold Enker	Faculty of Law, Bar-Ilan University; Faculty of Law, Netanya Academic College
Dr. Shimshon Ettinger	Faculty of Law, Bar-Ilan University
Dr. Yehiel S. Kaplan	Faculty of Law, University of Haifa
Prof. Aaron Kirschenbaum	Faculty of Law, Tel-Aviv University; Faculty of Law, The Interdisciplinary Center Herzliya
Dr. Ron S. Kleinman	Ono Academic College Law School, Kiryat Ono
Prof. Yosef Rivlin	Department of Talmud, Bar-Ilan University
Dr. Haim Shapira	Faculty of Law, Bar-Ilan University
Prof. Eliav Shochetman	Faculty of Law, The Hebrew University of Jerusalem; “Sha’arei Mishpat” College, Hod Hasharon
Dr. Yuval Sinai	Faculty of Law, Netanya Academic College
Prof. Israel M. Ta-Shma י״מ	Department of Talmud, The Hebrew University of Jerusalem





## CONTENTS

Preface		7
<i>Shimshon Ettinger</i>	Legislative Fiction and Adjudicative Fiction in Jewish Law	9
<i>Shalom Albeck</i>	The Nature of Decision Making of the Judges in the Talmud	29
<i>Arnold Enker</i>	Does the Rambam Really Restrict the King's Criminal Jurisdiction to Murder?	39
<i>Itzhak Brand</i>	Between <i>Palginan Dibura</i> (Separation of the Speech) and <i>Edut Shebatla Mikzata Batla Cula</i> (A Testimony that is Somewhat Invalid is Completely Invalid)	69
<i>Yuval Sinai</i>	"Do Not Play the Part of an Advocate" ( <i>Al Ta'as Azmacha KeOrchei haDayanim</i> )	93
<i>Aaron Kirschenbaum</i>	Non-Official Criminal Punishment in Jewish Sources	129
<i>Ron S. Kleinman</i>	Conflicts of Interests between Judges and Public Officials: Three Models	159
<i>Yehiel S. Kaplan</i>	"He Will be Coerced Until he Declares: 'I am Willing'" — The Essence of the Principle and its Implementation in Contemporary Society	189
<i>Yosef Rivlin</i>	Reasoning and Majority Decisions in Jewish Law	249
<i>Eliav Shochetman</i>	"Keep Thee Far From a False Matter": Procedural Implications	273
<i>Haim Shapira</i>	The Court in Yavne: Status, Authority and Functions	305
<div style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>Israel M. Ta-Shma</i></div>	What is the Significance of <i>Bet-Din Hashuv</i> ?	335





This publication was  
made possible through  
the generous support of  
Mr. Romie Tager, QC, and  
his wife Esther, London,  
England



ISBN 965-226-319-2

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

All rights reserved, including those of translation. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher

Printed in Israel 2007  
Graphit Press Ltd., Jerusalem

# STUDIES IN JEWISH LAW

Judge and Judging

Editors:

Ya'akov Habba • Amihai Radzyner



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT-GAN







0 01100020104 5  
110-20104 7174147