

א. דיני נפשות - לפי התלמוד הירושלמי 40 שנה לפני החורבן דהיינו סביב שנת 30 ניטלו מהיהודים לדון דיני נפשות על ידי השלטון הזר, הרומאים. יש חוקרים אחרים שאומרים שהרומאים שמרו לעצמם את דיני הנפשות ולכן ליהודים לא היתה סמכות. שפירא נוטה לדעה שעד חורבן הבית היתה ליהודים סמכות לדון דיני נפשות מכל מקום מחורבן הבית ניטלה הסמכות מהיהודים לדון דיני נפשות. עם חורבן הבית התפזרה הסנהדרין ומבחינה דתית היה אסור לדון נפשות. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "מעם זבחי תקנו למות", רק סנהדרין היושבת בבית המקדש יכולה לדון דיני נפשות. המדרש מבטא את הרעיון אין סמכות לדון דיני נפשות מנקודת מבט פנימית בעוד שהמקור הקודם דיבר על נקודת מבט חיצונית שהרומאים לקחו את הסמכות לדון דיני נפשות. פה יש נקודת מבט הלכתית פנימית אין לדון דיני נפשות כל עוד בית המקדש לא קיים. פסיקתא רבתי פיסקא י - כי תשא - "שררך אגן הסהר אל יחסר המזג" (שיר השירים). שררך זה טבור, הוא נראה כמו ירח(סהר). שררך זו סנהדרין גודלה שהיתה בירושלים דנה דיני נפשות, היא משולה לטבור כי כמו שהטבור הוא באמצע הגוף, כך הסנהדרין יושבת בירושלים רק שם יכולים לדון דיני נפשות. נוסף על כך מבחינה פוליטית ומנקודת המבט של הרומאים ניטלה האוטונומיה מהיהודים "יהודה הכבושה" ע"י הרומאים כך שבטלה הסמכות לדון דיני נפשות גם בימי יבנה ולאחר מכן לא דנו נפשות, אך יש לנו הוכחות להתמודדות היהודים בדרכים אחרות עם הדין הפלילי ביניהם מכת מרדות(תופסתא מכות ד) - מכות מרדות הוא לא מכות לפי דין תורה אלא מדרבנן והעונש הזה מבחינת דרך הענישה שונה בהרבה היבטים בעונש המלקות - הוא לא מוקבל ב-39, לא באומד שאפשר לפטור אותו אם הוא חלש, זה עונש הרבה יותר מרחיק לכת. מכים את העבריין וכאן העבריין לא יכול להגיד אני אחזור על העבירה אלא מכים אותו עד שיגיד שהוא לא יעבור את העבירה או שעד שתצא נפשו. וחבישת אסורים-כלא. דיני ממונות- כפי שציינתי בעניין יהודה הכבושה אין ליהודים אוטונומיה. כנראה שלתקופה מסויימת בוטלו דיני ממונות לחלוטין. ולאחר תקופה מסויימת קיבלו היהודים רשות לדון דיני ממונות. ישנה מחלוקת אם הסמכות היא מקבילה- או יחודית. מקבילה- לבתי הדין היהודיים לא היתה סמכות ייחודית, אלא הם יכלו לכת לבתי דין אזרחיים או לבתי דין יהודיים, אבל מי שמקבל את הסמכות הראשונה הוא דן בעניין. ניתן לפנות לכל בית דין, למי שהראשון תובע, הוא רוכש סמכות והוא דן, בין אם הוא בית דין יהודי ובין אם הוא לא יהודי. יחודית- שאם יש סכסוך אזרחי בדיני ממונות בין שני יהודים, לבתי הדין היהודיים יש סמכות ייחודית לדון בזה, רק הם יכולים לדון בעניין. זו הסמכות הרחבה ביותר, והיא היתה קיימת ליהודים בימי הביניים. כמו כן קיימות הדעות שאין סמכות בכלל-ניטלה מהם סמכות. או בית דין של בוררות- סמכות השיפוט הכללית נתונה לבתי הדין הרומאיים (לא היהודים) אך ניתן לפנות לבתי הדין היהודיים על בסיס של בוררות. סמכות של בוררות היא הכרה בסמכות של הצדדים אבל יש גם אכיפה מצד המדינה כדי ליישם את ההכרעה של הבוררות. הוכחה לכך יש בסיפור של שני הגויים שבאו ללמוד את דיני היהודים בב"ד ביבנה ולכן שרבן גבליאל נסע לערכאות שבסוריא ובא לפני ההגמון. גישה של חוקרים שרווחת יותר היום. גישה שהסמכות היא סמכות צרה של בוררים (החוק הרומי של 398) מכאן שהחוק הרומי הוא לא שינוי אלא אישור של מה שהיה. לפי הגישה שהיתה רווחת בעבר, ליהודים היתה סמכות מקבילה ואח"כ הרומאים צמצמו את הסמכות שלהם. בכל מקרה לאחר רד בר כוכבא ב-132 ובעקבות גזירות השמד "בימי בר כוכבא בוטלו דיני ממונות והיהודים איבדו את הסמכות לדון דיני ממונות. אבל חוק משנה 398 המורה כי ליהודים סמכות להתדיין בפני בוררים יהודית בתנאי להסכמת הצדדין יש סמכות לדון מהרומים. החל משנה זו הרומים הכירו באופן רשמי בסמכות הבוררות של היהודים. יש מחלוקת האם החוק מאפיין את סמכות השיפוט היהודים שלפני החוק הייתה סמכות מקבילה - לדעת אלון, וההוכחה שלו לכך הוא דמותו של רבי יהודה שהייתה בעלת סמכות שיפוט חזקה או שהחוק משפר את המצב הקיים או מאשר את מה שהיה. עדות לגירסא זו היא החוק מהמאה השלישית המענית סמכות בוררות לפרובינציה הנשלטת של רומא- כלומר הזכות העונקה כבר אז והחוק ב-398 מאשר כי הוא חל על היהודים גם כן. הנושא העוסק בסמכות, בסיכומו של דבר נשאר עמום בהיעדר מקורות. מבחינת חוק דתי- נראה שלאורך כל השנים החוקים הדתיים היו בסמכות היהודים- קיומו של ב"ד ביבנה ולאחר מכן בגליל המשיכו לקבוע את החוקים הדתיים.

ב. לפי מכילתא דרבי שמעל ב"ד נכרי אינו יכול לדון דיני יהודים אך ב"ד של ישראל יכול לדון דיני נכרי זאת ממספר סיבות. א. מעשית - הגויים אינם בקיאים בדיני ההלכה. דוגמא מהמקור כמו גט גירושין מדובר בדין יהודי שהגוי אינו בקיא בוא ב. עקרוני- רוצים לשמר את האוטונומיה היהודית ולא לערב גויים באוטונומיה זו. ג. מוסרית לשמור נאמנות להלכה היהודית. אך ישנם גישות שסוברות כי בעיניינים מסויימים ניתן לפנות לבית דין נוכרי בעיקר בדיני מסחר למשל, כאשר הדין זהה, או כאשר דיין נכרי דן בין שני יהודים ויפסוק ע"פ הדין היהודי. כאשר הם מאמצים את הדין היהודי, הדין המקומי - מכיוון שהם זרים הם יכולים להגיד שהם מאמצים את הדין המקומי. יכול להיות שביחס לנתבעים מסויימים - יהודים היו מחילים עליהם דין יהודי ואילו על זרים דין זר. למרות זאת במקורות יש מהשלכות שיהודי הפונה לערכאות גויים כאילו נוטע אשרה (עובד ע"ז - אשרה היה עץ ששימש לע"ז) מהפסוק "לא תטע לך אשרה" וכמו כן הצורך "מדרש תנאים לדברים: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך". ויש את תלמוד בבלי, גיטין פח ע"ב: שאומר שגם אם הערכאות של הגויים, בית המשפט הרומי, מוכן לשפוט ע"פ

הדין היהודי אסור ללכת לשם. בעניין שטרות רואים דיון מעט שונה בגמרא נקבע שטרות שנעשו בערכאות של גויים כשרים(דעת ר' עקיבא) דעה אחרת טוענת (חכמים) חוץ משטרות של גיטים ושחרור עבדים. הם נתנו לנושאים אלו אחר ואסרו אותם כי השטרות האלו אינם שטרות רגילים הם מייצרים מצב של איסור והיתר (גט מתיר את האישה לכל אדם ועבד משתחרר ואם היה נכרי הוא מתגייר) ולכן מסיבה זו לא הסכימו לעשותם בבי"ד גוי. ההסבר שניתן להכרה בשטרות שנעשו אצל גויים 1. דינא דמלכותא דינא(רב שמואל)- מכוח הכלל הזה השטר תקף. דינא דמלכותא אומרת שיש כל מיני הסדרים משפטיים שאנו יכולים להניח את התוקף שלהם כי אז לא ניתן להתנהל 2. ירושלמי: "שטר שיצא בבית שאן והיו עדי גויים" העיר בית שאן היתה מעורבת. התלמוד אומר באופן מעשי במציאות שבה לא יכירו בשטרות אלו אנשים ימנעו מלתת הלוואות אחד לשני (שכן זה כלי שנותן לנו אפשרות להשתמש בו ואם נאסור אותו נחסום דרכים נוספות דרכם אנשים היו נותנים הלוואות ואנו מקשים על מבקש ההלוואה ויש מצווה לתת הלוואה, מקשים מצווה מיהודי) הבדל נוסף שניתן למצוא לאו דווקא רק קשור לגיטין ושחרור עבדים הוא ההבחנה בין שטר קיום לשטר ראייה. אין בעיה לקבל שטר שהוא מהווה ראייה לעסקה כי הוא מראה לנו על מכר שנעשה בהסכמת הצדדים והשטר רק מאשר מצב קיים. לעומת זאת שטר קיום נותן לנו מצב חדש (לכן גם שטרות מתנה שיוצרים מצב חדש נכנסים כאן) השטר מהווה את קיום המצב החדש. אין רצון לתת לבי"ד גוי את הסמכות בשטר קיום אבל בשטר ראייה זה בסדר כי העסקה עצמה נעשת בין שני יהודים ובי"ד גוי רק מספק את הראייה. הגמרא מוסיפה כי ההגדרה לשטרות קיום אינה רק לגיטי נשים ושחרור עבדים אלה לשטרות בגיטי נשים ושחרור עבדים – כמו שאמרתי גם מתנה יכול להיכנס לקטגוריה שאסור לתת בה סמכות לבי"ד גוי. נראה שלכתיחה אחן חכמים סירבו להכיר בערכאות גויים אך כיוון שהציבור פעל אחרת ונהג ללכת ולהשתמש בהם (בערכאות גויים) ולבצע עסקאות שם נאלצו חכמים ליצור דינים מיוחדים כדי להתמודד עם המצב הקיים. ישנו עוד מקור תלמוד בבלי, שבת, קטז: אשר שם מסופר סיפור אגדה שהנלמד ממנו הוא האיסור ללכת לעכאות של גויים (חלק מהמאבק במגמה) שופט גוי יפסוק לפי מי שיישחד אותו יותר במתנה טובה יותר ולא איפה שהדין צודק. שופטים לא יהודים הם מושחתים ואל תפנו אליהם. זה חלק מהמאבק לא לפנות לערכאות של גויים.

א3. מדובר בבית דין של 3 שופטים (בית דין נברר) הדין דיני ממונות בית הדין שמדובר פה הוא בית דין **ארעי** - לא מדובר בבית דין קבוע. בעלי הדין מקימים את בית הדין. בית הדין הוא של **הדיוטות** – מספיק שהם יהיו כשרים. **עילת הפסילה היחידה זה קרוב או פסול אבל אם הוא הדיוט כשר הוא יכול להיות דיין.** בית דין שדורש **שיתוף פעולה של הצדדים** – הצדדים ביחד מקימים את בית הדין, הם לא כופים אחד את השני ללכת. **על מידת שיתוף הפעולה יש מחלוקת בין החכמים** (ר' מאיר – מלא וחכמים- מינימאלי). לפי ר' מאיר: כל צד בוחר דיין והדיין השלישי נבחר על ידי 2 הדיינים. אך גם על הראשון יש סוג של הסכמה. אמנם אתה בוחר את הדיין אבל לצד השני יש זכות **לפסול את הדיין שלך** כל צד יכול לפסול את הדיין של השני כך שלפי ר' מאיר **יש הסכמה על 3 הדיינים ולא רק על 1.** (כל צד בא עם דיין אחד על השלישי הם מסכימים יחד אבל גם הראשון שכל אחד בחר לבד חשוף לפסילה). **חכמים: 2 הדיינים בוררים להם עוד אחד.** כלומר, אנחנו לא צריכים להסכים על הדיין השלישי. אבל לא רק שלא מסכימים על הדיין השלישי גם לגבי פסילת הדיינים **אין לכל צד זכות לפסול את השני.** אם הדיינים הם כשרים (לא קרובים ולא פסולים) בוודאי אם הם מומחים אינו יכול לפסול אותם. כלומר, **לפי חכמים בעל דין לא יכול לפסול את הדיין שחברו בחבר בלי שיש לו עילה בדין.** **לא צריכה להיות הסכמה על אף דיין.** (דיין אחד אני בחרתי דיין אחד הצד השני והדיין השלישי **הדיינים** בחרו ולא ניתן לפסול אף דיין). נראה שלפי שיטת חכמים אין הסכמה בכלל בעצם כל אחד מביא את השופט "שיגן עליו" והשופטים בוחרים שופט נוסף בכך נראה שיש חסרון כי אין הסכמת צדדים מלאה. הייתרון הוא שלא ניתן סתם לפסול. לפי ר' מאיר אפשר לפסול גם סובייקטיבית (לא בא לי עליו) ויש בכך ייתרון שכן יש הסכמה מלאה של הצדדים על הדיינים מצד שני הפסילה הסובייקטיבית יכולה להרע עם אחד הצדדים שכן הוא סמך על השופט שלו והצד השני פסל אותו. והבחינה המוטפת של השופט השלישי מראה שת"פ של שני הצדדים.

ב3 משנה א מדברת על הודאות והלוואות היינו חוזים שנידונים בבית דין נברר וזה חוזר לדברים שאמרנו קודם הואיל והודאות והלוואות הם תשלומים רצוניים שהחוב נעשה בהסכמה יש גם היגיון לומר שבירור הסכסוך יעשה בהסכמה. **לעומת זאת** גזרות וחבלות דיני נזיקין שהם כפויים, לא רצוניים אין היגיון שהתשלום הכפוי יעשה בהסכמה כי אין הסכמה – התשלום נעשה מכוח הדין ולכן הוא נעשה על ידי בית דין קבוע. **הסבר חדש של שפירא.** שאר הדעות חלוקות. רוב החוקרים חשבו שבית דין של 3 כולל את כל התביעות הממוניות כולל נזיקין וחוזים לפי זה יוצא שבית דין הרגיל שדן את כל התביעות האזרחיות זה בית דין **ארעי** וזה מאוד קשה להבין דבר כזה. הרי, אם יש אדם גזלן ואני רוצה לתבוע אותו בבית דין – איך אני יכול להגיד לו בוא נבחר דיינים. אני יכול לקחת אותו **רק לבית דין קבוע.** **שהוא יקבל צו מבימ"ש והוא צריך להתייצב לבוא הוא לא יבוא מרצון** אותו דבר לגבי אדם שחבל בי. חלק גדול מהחוקרים אמר בסופו של דבר שצריך להכיר בכך שהמשנה הכירה גם בבית דין קבוע. אבל היה קושי גדול להבין איך זה נכנס בפנים. יש חוקרים עד היום שחושבים שהמשנה לא הכירה בתי דין קבועים (זה לא סביר בעליל מבחינה משפטית). **שפירא: 2 המשניות מחזקות אחת את השניה – אם הביטוי דיני ממונות ב-3 וכפי ששפירא הציע ורבה זה הודאות והלוואות ב-3 כלומר, רק על הודאות והלוואות שם, יש טעם להגיד מקימים בית דין שנברר על ידי הצדדים.** בבית הדין הזה הסכסוך הוא של אנשים שמשתפים פעולה אחד עם השני עשו הסכמים. כעת נוצר סכסוך והם מקימים **בהסכמה בית דין לברר את הסכסוך ולכן זה הגיוני שבית דין כזה נועד לכסוך בהסכמה לעומת זאת,** אם מדובר בגזלות וחבלות בית הדין הזה לא מתאים. **לכן, בית דין נברר במשנה ג' הוא ארעי, של הדיוטות, הצדדים משתפים פעולה ומתאים להודאות והלוואות** לעומת זאת לנזיקין וקנסות מתאים בית דין קבוע של מומחים.

ג3. ריש לקיש בתלמוד הירושלמי: "כן היא המשנה **עדו**" הוא מתקן את המשנה ואומר **ניתן לפסול רק עד אחד.** לא ניתן לפסול את כל העדים. התשובה הזו לא כ"כ ברורה הוא מציין זאת גם בבלי – **עדו.** ר' יוחנן (תלמוד ירושלמי) **אמר:** "אפילו עדיין" ניתן לפסול גם 2 עדים בתנאי **שיש לו עדים אחרים.** זעירה (תלמוד ירושלמי): "והוא ואחד מן השוק מצרפין לפסול עדות זה" – אפשר **לפסול עדים רק לפי עילה חוקית** – או **שהעד קרוב של הנידון או שהוא פסול מטעם אחר** כגון הוא עבריין, מהמר וכו'. כדי לפסול עד בטענה שהוא עבריין או מהמר צריך **עדים** שמעידים על כך. בד"כ היינו אומרים צריך עדים מן השוק, לא בעל הדין שהוא נוגע בדבר. **החידוש של ר' מאיר לפי ההסבר הזה בעל הדין יכול יחד עם עד נוסף להעיד שהעדים קרובים או פסולים וכך לפסול אותם** – כלומר, לפסול אותם בנימוק שהם קרובים או פסולים **ולא הצטרף לעדות של העד שמעיד על הפסילה.** **החידוש הוא שבעל הדין יכול להעיד כי על פניו בעל דין לא יכול להעיד על פסילת העד (כי הוא נוגע בדבר).** בכיתה הוצע פירוש יצירתי שמיישב את הסוגייה. מדברים על פסילת עדים **בשעת ההתחייבות** דהיינו, בשעה שבעלי הדין מתקשרים בהסכם הראשון **לא בשעת הדין, בשעת ההלוואה.** וכאשר עושים הלוואה ע"פ המשנה צריכים להיות עדים רשמיים על ההלוואה. בפני העדים הרשמיים האלה החייב מודה שהוא חייב למלווה. **מאיפה מביאים את העדים? בעלי הדין מביאים אותם לעניין וכאשר הם מביאים את העדים כעת אומרים זה פוסל עדיו של זה וזה פוסל עדיו של זה.** יכולים להיות 2 עדים או 3 או 4 ה-2 זה מינימום (נאמר גם בתלמוד ובשטרות עתיקים שחתומים 3-4 עדים). כך שבשעת ההלוואה הלווה מגיע עם 2 עדים המלווה מגיע עם 2 עדים וכעת, אומרת המשנה זה פוסל עדיו של זה וזה פוסל עדיו של זה

הואיל ומדובר על עסקה מוסכמת (מכר, שכירות, עבודה דהיינו, עסקה חוזית) גם העדים צריכים להיות מוסכמים על שני הצדדים ולכן יכול המלווה יכול להגיד למלווה אני לא סומך על העד הזה ולהפך ולא צריך עילה בשביל זה כי אנו לא מדברים על שלב התביעה אלא על שלב ההתחייבות. בשלב זה העד מסכל רק את העסקה אבל לא מסכל פה תביעה. יש פה גם **הדדיות** – כל צד מביא את עדיו והצד השני יכול לפסול בדיוק כמו אצל הדיינים רק שההבדל הוא שזה לא בהליך המשפטי אלא לפני **בשלב** ההתחייבות. ע"פ **חכמים**: למרות שזאת עסקה מוסכמת כל צד רשאי להביא את העדים שלו וצד לא יכול לפסול עדים שמביא חברו בלי עילה חוקית אם הם קרובים או פסולים ולכן אם המלווה מביא 2 עדים הלווה לא יכול להגיד אני לא סומך על העדים האלה ולהפך. אתה יכול לפסול עדים אם יש עילה חוקית אם העדים כשרים וזכותו של כל צד בעסקה להביא אדם מטעמו – זה לפי החכמים ואילו ר' מאיר אומר צריך הסכמה כלומר: **א. ע"פ החכמים** – כל צד יכול להביא את עדיו לעסקה לא צריך שיתוף פעולה מלא אלא מינימלי ולא ניתן לפסול עדים אלא אם הוא לא כשר. **ב. ואילו ר' מאיר** – צריך שיתוף פעולה מלא ולכן בשלב העסקה ניתן לפסול את העדים. ניתן לשאול על כך קושיה: התחלנו בשלב **הדין** (בדיינים) לעומת זאת ע"פ שפירא אנו לא מדברים על שלב הדין אלא על שלב **ההתחייבות** – שלב מוקדם יותר שנוצר הקשר הראשוני בין הצדדים לעסקה. זה לא בדיוק לכאורה באותה נקודת זמן שהמשנה מדברת עליה ולכן אפשר לטעון שזה לא מתאים למשנה. **לדעת שפירא זו אינה קושיה** – מה שיוצא הוא שהעדים שנבחרו בזמן ההתחייבות אלה העדים שיבואו לדין. נכון שפסילת עדים היא בזמן ההתחייבות אבל העדים האלה הם אלו שיבואו לסכסוך כלומר, כאשר יתגלה סכסוך והמלווה יגיד למלווה "לא קיבלתי ממך כלום" והמלווה יתבע בבית דין הוא יביא את העדים האלה שנבחרו על ידי הצדדים ולכן זה מאוד רלוונטי למרות שזה בזמן ההתחייבות. המשנה אומרת הודאות והלוואות זה סוג עסקאות מיוחד שבו הכל הולך בהסכמה: העסקה, הצדדים בוחרים עדים בהסכמה, במקרה של סכסוך יבחרו דיינים בהסכמה, אם צריך עדים יביאו את אלו שהסכימו עליהם מראש בהתחייבות

ד3. בעיה כיצד נבין את הקטגוריה הראשונה של דיני ממונות? **פירוש ראשון**, דיני ממונות היא כלל – כותרת למשנה ואח"כ מפרטים על הכלל, כלומר הכל דיני ממונות קטגוריה רחבה שכוללת גם גזרות וחבלות וקנסות. לפי זה, המשנה הזאת דנה בדיני נזיקין והפירוט שלהם זה גזרות וחבלות נזק וחצי נזק וכו'. **דעה נוספת** – דיני ממונות הם פרט שונה מהאחרים מדובר בעניין בפני עצמו תוכן העניין הוא מה שהוא לא דיני נזיקין אלא דיני חוזים, הלוואות, מתנה, מכר, שכירות וזה מה שהתלמוד קורא לו הודאות והלוואות – התחייבות אישית, הודאה של כל צד שהוא מתחייב. המשנה לפי זה שונה לגמרי **בהיקף** שלה – אם לפי הפירוש הראשון המשנה הזאת עוסקת כולה בדיני נזיקין. דיני ממונות זה כלל ויש פירוט. לפי האפשרות השניה דיני ממונות הן עניין בפני עצמו הודאות והלוואות ואילו החלק השני של המשנה עוסק בדיני נזיקין. **ר' אבהו**: הפירוש הראשון שהצענו. המשנה אומרת דיני ממונות הם כלל ועכשיו מה הם דיני ממונות גזלות וחבלות, נזק וחצי נזק. לפי זה המשנה כולה עוסקת בדיני נזיקין. היא איננה מדברת על הודאות והלוואות. **רבא**: המשנה מדברת על הודאות והלוואות כלומר, 2 סוגים של דינים ו-2 סוגים של בתי דין. דיני ממונות (הודאות והלוואות) ב-3 הדיוטות ואילו גזרות וחבלות ב-3 מומחים. הדברים של רבא חושפים שמחלוקת הזאת המשמעות העיקרית שלה נוגעת לסוגי בתי הדין עליהם המשנה מדברת. התלמוד הגיע למסקנה שהפירוש הנכון הוא הפירוש השני – דיני ממונות בית דין של הודאות והלוואות ובית דין של הדיוטות. לעומת זאת, החוקרים המודרניים חושבים שפשט המשנה לא כזה – לא היה סביר שהמשנה מדברת על 2 בתי דין. שפירא מסכים עם דעתם מכמה סיבות. **הסגנון** – הסגנון של המשנה הוא סגנון שקול כלומר, 3 החלקים בו שווים. אם זה היה כלל ופרט היינו צריכים לשמוע את זה בסגנון (דיני ממונות בשלושה ואלו הם). העבודה שהמשנה מדברת על 2 בתי דין שונים שחלק מהחוקרים חשבו שזה לא סביר זה לא טענה נגד המשנה כי כל המשניות מזכירות בתוך אותה משנה בתי דין שונים. זה לא יוצא דופן במשנה הזאת. דיני הממונות השכיחים הם דווקא הודאות והלוואות – כל אדם עושה במשך חייו עסקאות של שכירות, מכר, ירושה, מתנה, עבודה לעומת זאת, נזיקין הם דינים חריגים לא כל אדם מעורב בנזק (מזיק או ניזוק) לכן יש היגיון בזה שהמשנה כוללת את דיני הממונות השכיחים ולא משמיטה אותם לפי הגרסה השניה.

4א הייתרונות של דיין ממוחה הוא יכול לדון יחיד- א' אבא אומר שאם הוא מומחה יכול לדון יחיד כמו כן אם הוא טועה בדין פטור מלשלם סיפורו של א' טרפון שטעה בדין וחשב שהלך לו החמור כי הוא אמר על חיה טהורה שהיא טרפה ור' עקיבה אמר לו שהוא פטור כי הוא מומחה לפי חכמים אסור לפסול דיין מומחה (בברירת דיינים זה פוסל דיינו של זה). לפי מכילתא דר' ישמעאל **רק דיין מומחה נקרא אלוהים, הוא מלמד שגזרות וחבלות נידונים ב-3 מומחים וזה נכון גם על קנסות**. תלמוד בבלי סנהדרין, כאשר בר חנה ירד לבבל אז רבי חייא מספר לרבי שבן אחיו (חנה) יורד לבבל. הוא מספר לו את הסיפור הזה בשביל לקבל תעודה ומסמיך אותו להורות ו"דיין ידין" – **סמיכה לדון כלומר הוא דיין מומחה וכן התרת בכורות**. והסיפור שמדבר על חכם בשם רב הוא קיבל סמיכה רק לדון ולהורות בלי סמיכה להתיר בכורות נראה שהסמיכה היא ספציפית לנושא ולא כללית להכל. סמיכה לא אומרת שאתה גם שופט, צריך לקבל מינוי נוסף על הסמיכה. מומחה יכל לשבת גם בבית דין קבוע של העיר והוא בעל הכרה מקומית(החל מר' יהודה). דיין מומחה רשאי לדון יחיד(תלמוד בבלי סנהדרין ה"א). יש לשים לב שיש דעות שלא חייב הסמכה בכל כדי להיות פטור מלשלם אם טעה. יש גם מסלול של הסכמת הצדדים אבל בא"י מוסמך פטור מלשלם.

4ב. לפי המסורת של ר' אבא בהתחלה כל אחד היה ממנה המינוי היה בסמכות של חכמים את התלמידים שלהם. אח"כ מדובר על המצב בו רק הנשיא ממנה הסמכות עברה לנשיא, ולאחר מכן יש מצב בו הנשיא ובית הדין ממנים יחד(הסמכות נתונה לשניהם). זו מסורת **דיאלקטית** זה מבנה של 3 שלבים: שלב ראשון א' שלב שני ב' שלב שלישי א'+ב': בשלב הראשון בית הדין ממנה שלב שני הנשיא ממנה שלב שלישי הנשיא ובית הדין ביחד. זו מסורת שמשתפקדת בין שלבים ב' וג'. **מסורת אחרת** בשלב א' – בראשונה כל אחד ממנה את תלמידיו בשניה, מישהו אחד ממנה הנשיא. במילים **אחרות אפשר לומר או שחסר לנו שלב בין שלב א' לב' – בית הדין ממנה או שא' מחליף את זה. גדליהו אלון מתמודד עם הקושי**: החכמים מינו **בשם בית הדין** והסיבה לכך זה הקושי הזה. שלב א' – בית הדין לבד שמתואר בצורת החכמים שלב ב' הנשיא ושלב ג' – בית הדין והנשיא. יחד עם זאת אי אפשר להכחיש שזה לא כתוב ככה: הוא אומר הם גם פעלו כיחידים וגם בתור בית הדין אבל **כתוב משהו אחר**. אך זה לא מתיישב עם ההסטוריה כמו שאנו מכירים, הן לנושא סמיכה(מהי מקנה) והן לעניין מי היה בעל הסמכות. ולכן הוצעו מספר פרשנויות **ישראל לון** אומר שאופי הסמיכה בשלב הראשון היה לתפקידים של חכמים – השלב הראשון זה לא תפקיד ציבורי אלא תפקיד להיות חכם מלמד בבית המדרש וזה הגיוני שכל אחד ממלא את תפקידו. כך שהמינויים היחידים היו לתפקיד הוראה וזהו זה נקשר לסוג הסמיכה – להוראה ללמד ואולי גם להורות הלכה אבל תפקיד יותר עיוני ולא ציבורי. בשלב ב' ו-ג' אנחנו מדברים על מינוי לתפקידים רשמיים של דיין – דיין צריך להיות סמכות ציבורית שמסמיכה וזה כבר מגיע לנשיא ולבית הדין. ישראל לון גם לא פותר עד הסוף את הבעיה של המסורת אבל צריך להניח שהשלב הראשון שמתאר פה זה תיאור בתוך בית מדרש ואילו השלב השני מתאר את התפקידים הציבוריים. השלב השני – מתחיל מתקופת רבי יהודה הנשיא ריכוז הכוח בידיו מתואר באמצעות שלב זה. השלב השלישי הוא שלב של שיתוף פעולה כלומר, שהנשיא ובית הדין באיזשהו מקום מסיכים לשתף פעולה. גדליהו אלון וישראל לון מתמודדים עם העובדה שהמקורות מתארים מינויים של יחידים גם מאוחר יותר **גם אחרי רבי יהודה הנשיא** אז כיצד ניתן להסביר זאת? גדליהו אלון- הם מינו **תוך הסכמה עם הנשיא** הוא פעל **בשיתוף פעולה מתוקף תפקידו כראש בית הדין + בשיתוף פעולה עם הנשיא**. ישראל לון אומר שכנראה הם פעלו בהסכמת הנשיא כך שזה מתאים לסכמה. **ישראל לון** – הולך לכיוון קצת שונה הוא אמר שלא היה סנהדרין בתקופת התלמוד הוא אמר החכמים בתקופת התלמוד עוברים לפעול במסגרת של בתי מדרש, מסגרת אקדמית של לימוד תורה ולא במסגרת שלטונית של בית דין ואנו כמובן שומעים על בית דין בתקופת התלמוד צריך להניח שזה בית דין של הנשיא **אלון מוסיף יכול להיות שיש גם מינויים פרטיים לצד המינויים הציבוריים**. בעינינו אחרי כל הכוח הוא של הנשיא וכשמדברים על בית הדין שהוא פועל בשיתוף פעולה הוא של הנשיא ולכן ברור שבית הדין של הנשיא פועל בשיתוף פעולה עם הנשיא ולכן מה שעולה מדבריו הוא דומה. **שפירא** טוען כי אם לא היתה את המסורת של ר' אבא בצד לא היינו אומרים את הדברים האלה אנו אומרים כדי להתאים אותם למסורת. **שפירא** מנסה להימנע מלחץ מלאכותי להתאים את המסורות האלה למסורת של רבי אבא. **שפירא** נאחז בדבריו האחרונים של אלון ואומר אם מקבלים את זה שהסמיכה איננה אחת אלא יש פה כמה מוסדות שונים אז אנחנו יכולים להבין שהם התקיימו **במקביל** כלומר, הסמיכה או המינוי לתפקיד של חכם בתוך בית המדרש איננו קשור לתפקיד המרכזי וצריך להניח שהדבר הזה המשיך להתקיים גם הלאה, צריך להניח שכאשר תלמידים באו אל הרב שלהם ולמדו אצלו תורה ואחרי שהם למדו וסיימו בהצלחה הכירו במעמדם – הרב הכיר במעמדו של תלמידו והוא הסמיך אותו במובן מסוים – נתן לו את התואר רבי ואמר לו אתה יכול ללכת ללמד – והסמכה של יחידים בוודאי המשיכה להתקיים לצד ההסכמה הגדולה כלומר, התיאור של שלב א' כאילו בראשונה שניתן להבין ממנו שבראשונה כל אחד ממנה את תלמידיו ואחר כך מפסיקים למנות זה נראה תיאור לא נכון של השלב הראשון. מינויים פרטיים ממשכיכים גם הלאה מינויים פרטיים של חכמים יחידים שייכים לעולם בית המדרש – למסגרת שבה גדל התלמיד, למד אצל רבו.

מינויים הלכתיים של דרשן – התקיימו גם הלאה לפי שפירא. וכאשר היה מינוי מרכזי הוא לא שלל את הדבר הזה הוא לא בא במקומו והתחרה איתו אלא זה **מינויים לתפקידים אחרים**. לעומת זאת, המינוי המרכזי הוא סיפור אחר של הרשות המרכזית. הסמכות המרכזית מאז מוסד הנשיאות מוסכמת **גם לפי אלון וגם לפי לוי** שניהם מסכימים **שלנשיא היה יותר כוח מאשר בית הדין**. גם בחוק הרומי – אנשים שמתמנים על ידי הנשיא פטורים ממיסי הרומאים, זה נותן כוח גדול לנשיא מבחינת המינויים שלו כי יש לו גיבוי רומי **מינוי אחד הוא בתוך בית המדרש** – גמר את לימודיו ומסמכים אותו להיות רב ללמד ולדרוש במקדש. זה היה באחריות הרב שלימד את התלמיד ולכן זה מינויים של חכמים יחידיים. (משה לימד את יהושוע ובחר אותו המינוי של בית המדרש הוא מינוי של החכם). **אח"כ יש לנו מינוי לדיינים מומחים** – בשלב הראשון דהיינו לאורך רוב תקופת המשנה עד ימי רבי יהודה הנשיא דין מומחה אין לזהותו עם הסמיכה זה תפקיד ספציפי שהוכר על ידי בית הדין והוכר על ידי הדיין – לא ברור אם היה מינוי מרכזי לזה או שזה היה עניין מקומי שכל עיר הכירו בדיינים המומחים שלה ומינו אותם לתפקיד הזה וזה היה מעמדם כדיינים מומחים. **דבר שלישי, יש לנו את המינוי בישיבה** – מה שקראנו על רבן גמליאל וזה צירוף של חכמים לאסיפת החכמים הסמוכים וזה חלק מהשלב הראשון ואין לזהות את זה עם דיינות. יש לנו בשלב הראשון – אם נדבר על תקופת המשנה 3 סוגים שונים של סמיכה: מינוי של חכם; הצטרפות לישיבה; דין. בימי רבי יהודה הנשיא שלב שני – יש ריכוז סמכויות. הנשיא הופך להיות בעל מעמד למנות אנשים לתפקידים שונים ויש לנו ידיעות שהוא ממנה לתפקידים נבדלים: לדון, להורות הלכות, בכורות, נדרים וכו'. ורבי יהודה הנשיא יש לו הכוח הזה. הוא גם יכול מנות דיינים. צריך להניח שמינויים אקדמיים המשיכו להיות בבתי המדרש אבל המינוי לדיינים מתרכז בידי רשות מרכזית בראש ובראשונה בידי הנשיא וזה קשור למעמדו גם כחכם וגם בחוק הרומי.

14. האיש הזה היה יהודי מדוע? בגלל יהודה איש קריות נודע בקרב הנוצרים לשמחה ולכן נוצרי לא יקרא לעצמו יהודה. האיש לא פגאני וגם לא נוצרי ולכן נשאר יהודי. יהודה הוא לא איש פשוט – הקיסר לא כתב מכתב לאיש פשוט אלא לאדם בעל מעמד. אנו מכירים את השם יהודה משושלת הנשיאים – זה לא ר' יהודה הנשיא שחיי בשנת 200 (100 שנים לפני כן) היה לו נכד בשם יהודה שחי בשנת 250 (יהודה נשיאה). אבל אנו יודעים על הנכד של הנכד שלו יהודה נשיאה השני – הוא פעל אכן בשנים 290-300. וזה מקרב אותנו לתשובה ולכן רוב החוקרים סבורים שהמכתב הזה שלח יוקלטיאנוס ליהודה הנשיאה ה-2. לפני החוק הזה שני אנשים יכולים להסכים להישפט בפני מישהו והרומאים יכירו בזה כבוררים. הרספרקטום הזה מוסיף תנאי לגבי המעמד של בורר זה לא תלוי רק בהסכמה של שני הצדדים (היא דרושה היא הכחריית אבל לא תנאי מספיק). כדי שהדין ייחשב לבורר או שופט כדי שפסק דינו יוכר צריך גם שהדין הזה בעצמו יהיה במעמד מוכר כלומר, ממונה על שיפוט כלשהו. כלומר, זה מצמצם את הכוח של האנשים לבחור בוררים. אם אתה רוצה שהבורר שלך יוכר על ידי מערכת המשפט הרומית צריך לפנות לבורר שממונה ברשות כשלהי כלומר יש לו תעודת שופט. הסמכות למנות דיינים הייתה נתונה לנשיא ובעצם העניקו לו כוח שגם בית דין נברר צריך להיות שופטים בסמכות והסכמת ר' יהודה נשיאה ה-2 (מגדיל את כוחו), המשמעות היא שרק מינוי שלן לשיפוט הופך את הדין שלו לשופט והסכמה של צדדים בלא מינוי שלו איננה מעניקה לדין כוח מנקודת המבט של הדין הרומי. כמובן שיש פה סתירה של המסורת של ר' אבא (ירושלמי סנהדרין א ב; יט ע"א) כי לפי החוק לנשיא יש מעמד עדיף על החכמים ולכן ברור שהדברים של רבי אבא במסורת המתארים שת"פ בין חכמים לנשיא הם אידיאליים או מבטאים את רצונו (זה מה שהוא היה רוצה שיקרה) כלומר, תמונה אידיאלית אך בפועל, ברור שלנשיא היה מעמד חזק הרבה מעבר לחכמים – הוא היה יכול למנות ללא החכמים ואכן הוא מינה. החכמים מבקרים את המינויים האלה והויכוח בין הנשיא לחכמים ממשיך לאחר התקופה הזאת. בנוסף המסורת הזאת נאמרה על ידי ר' אבא שפעל בשנים 250-270 לכן לפי דעתו בתקופה הזאת הנשיא ובית הדין פועלים יחד. ישנם שני פירושים שאפשר לומר לגבי המסורת בגמרא 1. שזה לא משתלב עם משנה סנהדרין ג א זה בורר לו אחד. מכיוון שאין לו אפשרות לברור שהחוק מצמצם את האפשרויות של בחירת הדין. מצד שני אינו פוגע לחלוטין שכן עדיין נשמרת הזכות לברור אך הפעם הוא חייב שהדין יהיה בעל "מינוי" לדיינות של הנשיא. *גישה של חוקרים שרווחת יותר היום. גישה שהסמכות היא סמכות צרה של בוררים (החוק הרומי של 398) מכאן שהחוק הרומי הוא לא שינוי אלא אישור של מה שהיה. לפי הגישה שהיתה רווחת בעבר, ליהודים הייתה סמכות מקבילה ואח"כ הרומאים צמצמו את הסמכות שלהם

313251639 הצהרה : אני מתחייב לשמור על טוהר הבחינה, ומצהיר שלא איעזר בכל אדם ולא אשתמש בכל חומר אסור בפתרונה.

אינדקס הערות

2.1 יפה מאוד!

4.1 יפה מאוד!

6.1 יפה מאוד!