**משפט ושיפוט – מחברת קורס**

הציון מורכב מ-95% מבחן ו-5% השתתפות הכוללים נוכחות עם מצלמות פתוחות ו-2 מטלות קצרות.

**שיעור 1 – 09.03.21**

כאשר חוקרים משפט, בעיקר בשיטות משפט עתיקות כמו המשפט העברי, ניתן לעשות זאת ב-2 או 3 שיטות עיקריות:

1. השיטה המשפטית הרגילה בה חוקרים משפט מודרני, שיטה דוקטרינרית או דוגמטית. השיטה הזו **מסתכלת על המשפט התקף כפי שהוא עכשיו**. לדוגמה במשפט הישראלי מעניינים אותנו חוקי הכנסת ולא ממתי הם.
2. **גישה היסטורית** למשפט איננה מתעניינת במשפט כפי שהוא תקף היום אלא במשפט בשלב היסטורי נתון. היא בוחרת תקופה מתוך התקופות הללו, לדוגמה המשפט כפי שהיה בתקופת המקרא או הבית השני, ומתארת אותה.
3. **אפשרות ביניים, השיטה הדוגמטית היסטורית** אשר מתארת התפתחות. רואה את המשפט באופן היסטורי אבל לא מתעניינת בתקופה מסוימת אלא מתארת התפתחות לאורך מאות שנים.

הקורס דן במשפט העברי מנק׳ מבט היסטורית ומתעניין **בתקופת המשנה והתלמוד** מ-2 סיבות:

1. זוהי התקופה בה נוצר המשפט העברי כמו שאנחנו מכירים אותו כיום, על יסודותיו כולל המושגים הבסיסיים.
2. המרצה חוקר באופן אישי את הנושא.

בקורס נעסוק במבנה של מערכת המשפט ובתי הדין באותה תקופה. נברר אילו בתי דין פעלו, מה היה במנה מערכת המשפט, מי היו הדיינים, מה היה היקף סמכות השיפוט של היהודים תחת שלטון זר, מה הייתה ההלכה למול המציאות.

מתודולוגיה

כאמור הגישה שלנו תהיה בעיקר **היסטורית**, נפרש את הטקסטים שנקרא כפי שהם היו באופן היסטורי ולא כפי שהתפרשו במשך השנים. לפיכך נעסוק גם **בחקר טקסטים** (פילולוגיה). בין היתר נזדקק גם **למחקר היסטורי** כאשר לבסוף נגיע גם **לניתוח משפטי**.

חלוקה לתקופות

אנחנו נדבר על התקופה הרומית, תקופה בה ישראל הייתה תחת שלטון רומי, הלניסטי וביזנטי. האימפריה הרומית שלטה בישראל במשך כ-700 שנה משנת 63 לפנה״ס ועד לשנת 640 לספירה כאשר המוסלמים כבשו את הארץ. בתוך הפרק הזה נדבר על 3 תקופות:

1. **סוף ימי בית שני** בשנת 63׳ לפנה״ס ועד חורבן הבית בשנת 70 לספירה. תקופה זו היא טרום תקופת המשנה והתלמוד אך היא ביססה יסודות חשובים ולכן נתרכז גם בה.
2. **תקופת התנאים** משנת 70 עד שנת 200 לספירה.
3. **תקופת האמוראים** משנת 200 ועד שנת 400/500 לספירה.

מאפיינים של התקופה הרומית

**מבחינה פוליטית** המסגרת הייתה של שלטון רומי. היהודים לא חיו במסגרת ריבונית וללא מדינה עצמאית מאז שנת 63׳ לפנה״ס. לאורך כל התקופה ועד הקמת מדינת ישראל אין ריבונות יהודית אבל יש אוטונומיה מסוימת עם מידה משתנה לאורך התקופה. הרומאים מכירים בסמכותם של היהודים לניהול עצמי **ולענייני משפט** גם אם היא משתנה לאורך השנים.

**מבחינה תרבותית** התקופה הזו מאופיינת בתרבות הלניסטית רומית. באזור הזה המשיכו לדבר יוונית, גם מבחינת השלטון וגם מבחינת האזרחים, למרות שבאזור איטליה ורומא דיברו לטינית. על אף שיהודים דיברו בארמית ובעברית גם הם ידעו ודיברו יוונית. המשנה התחילה בעברית ובתלמוד יש גם ערוב של ארמית אך פזורות גם מילים יווניות המשפיעות על השפה. ביה״ד המרכזי הגדול נקרא סנהדרין שזו מילה יוונית.

**מבחינת דמוגרפיה** יש אוכלוסייה מעורבת לאורך כל התקופה. יש בה יהודים ונוכרים – מכנים אותם בדרך כלל יוונים כי הם דיברו יוונית, גם אם בפועל לא היו כאלה. הם התרכזו בעיקר בערים שהוגדרו ״יווניות״ לצד ערים יהודיות וישובים מעורבים. עד המאה ה-2 לספירה יש בארץ רוב יהודי אבל המאזן הזה משתנה החל ממרד בר כוכבא כאשר האוכלוסייה מצטמצמת בעקבות ההרג הגדול וההגירה השלילית. במאה ה-3 היהודים הופכים להיות מיעוט עד שכמעט נעלם בכיבוש הצלבני.

מאפיינים של תקופת בית שני

התקופה הראשונה עליה נדבר במהלך הקורס.

1. **מרכזיות המקדש** – בית המקדש הוא המרכז הדתי של ירושלים ושל הישוב היהודי בארץ ישראל ובמידה מסוימת של כל העם היהודי. ליהודים אין מקדשים אחרים וזהו מקום הפולחן היחיד בתקופה הזו. בעקבות כך הוא הפך גם **למרכז פוליטי, חברתי וכלכלי**. הכהנים ששולטים במקדש הם ראשי העם כאשר הכהן הגדול הוא גם מנהיג האומה מבחינה פוליטית. הכהנים הם שכבת האצולה המשכילה והעשירה ביותר בעם. כפי שנראה בעתיד הוא גם **מרכז משפטי** כי שם יושב ביה״ד העליון.
2. **פזורה יהודית ברחבי אגן הים התיכון** – יהודים נמצאים במצרים ובצפון אפריקה, אסיה הקטנה, יוון, רומא ובבל. מאז חורבן הבית הראשון העם היהודי מפוזר ברחבי העולם, בעיקר סביב אגן הים התיכון. לקהילות אלו יש קשרים אל המרכז בירושלים בתרומות המועברות למקדש, אשם עם הזמן אף הופכות למס רשמי, וגם קשרים חברתיים ופוליטיים המזכירים את המציאות המודרנית.
3. **קבוצות דתיות שונות** – בתקופה זו היו קבוצות דתיות שונות בתוך היהדות. יש זרמים דתיים שונים כאשר הדבר הזה מאפיין בעיקר את ימי הבית השני. יש את הפרושים, הצדוקים והאיסיים כאשר בסוף התקופה מתפתחת הנצרות שתהפוך בסוף לדת נפרדת. לקבוצות הללו יש הלכות שונות.

מקורות בהם נעסוק בהם בחקר תקופת בית שני

1. **יוסף בן מתתיהו** – היסטוריון, ידוע גם **כיוספוס פלאביוס**. נולד בשנת 37׳ לספירה. כהן שנולד למשפחה חשובה, מצאצאי החשמונאים. איש משכיל מאוד מגיל צעיר, למד את היהדות והוא מספר שהוא התעניין בכל הזרמים השונים. בגיל 16 בילה פרק זמן אצל כל הכיתות השונות. בגיל 26 הוא נשלח לרומא להשתדל לפני הקיסר לטובת כוהנים שהנציב המקומי כלא אותם. עם פרוץ המרד נגד רומא יוספוס התמנה להיות מפקד הגליל והגולן. הוא נוסע מירושלים בשליחות ההנהגה לגליל ומכין אותם למלחמה. בשנת 67׳ השתלטו הרומאים על הצפון והוא נכנע לרומאים ועובר צד. שם הוא מתחיל לשמש כמתורגמן מעברית ליוונית או רומית. הוא עד לכל מלחמת החורבן ולחורבן הבית השני מהצד הרומאי. לאחר חורבן המקדש בשנת 70 יוספוס חוזר לרומא כשבוי ושם הוא הופך להיות עבד של הקיסר טיטוס. ברומא הוא הופך להיסטוריון וכותב את תולדות המלחמה כאשר הוא מכיר את שתי העמדות מבפנים. **הספר ״מלחמת היהודים״ הוא התיאור המפורט ביותר של המלחמה**. ליוספוס יש עמדה פוליטית מסוימת הבאה לידי ביטוי בספרו. הוא מתאר אף את מבנה החברה היהודית תוך תיאור הכיתות השונות כך שהחיבור הופך להיות מורה נבוכים בחברה הישראלית. לאחר סיום כתיבת הספר בשנת 80 לספירה הוא מחבר כתב מפורט יותר בו הוא מתארת את תולדות העם היהודי מאברהם אבינו ועד לתקופת בית שני.
2. **פילון האלכסנדרוני** – יהודי שחי בתקופת בית שני, מבוגר מיוספוס. היה פילוסוף יהודי שחי באלכסנדריה וכתב בעיקר ספרי פירוש לתנ״ך וספרי הגות פילוסופיה יהודית, כאשר הכל היה כתוב ביוונית. הפך להיות אדם חשוב מאוד בכנסייה הנוצרית בזכות פירושיו האלגוריים לתנ״ך. יהיה חשוב לנו כי הוא מתאר לאורך חיבוריו חוקים ופרשנות לתנ״ך בנוסף לחיבור היסטורי המתאר את המשלחת שנשלחה לרומא כדי להגן על היהודים בארץ ישראל – ״**השליחות לגאיוס**״.
3. **הברית החדשה** – אוסף חיבורים נוצריים שחוברו בסוף המאה הראשונה לספירה. מכילה קובץ של 4 ספרי בשורה המתארים את קורותיו של ישו ולאחר מכן עוד אגרות של פאולוס. החיבורים הללו הם על תולדות ישו והנצרות במאה הראשונה עד מותו ולאחר מכן קורות שליחיו. זה חשוב לנו בהקשרי משפט ישו.
4. **מגילות מדבר יהודה** – אחת התגליות הארכיאולוגיות החשובות ביותר במאה ה-20. התגלית הזו חשובה מאוד מאחר ומדובר בהעתקי התנ״ך העתיקים ביותר שנמצאו כך שניתן להשוות אותם לתנ״ך שיש לנו היום. בנוסף התגלו חיבורים של כת יהודית שלא הכירו עד אז, כאשר השוו אותה לכתביו של יוספוס גילו כי במגילות הללו יש מגילות של כת שחייה בקומרן. לימים התברר שהכת הזו הייתה קרובה מאוד לכת האיסיים. שם ישנם מושגים רבים מאוד שנמצא בברית החדשה. כיום כל המגילות פוענחו ופורסמו כאשר אותרו קטעים מאלפי מגילות.
5. **ספרות חז״ל, המשנה והתלמוד** – ספרות שהתחברה לאחר חורבן הבית השני. בתוך המשנה והתלמוד משוקעות מסורות עתיקות יותר ולכן גם החיבורים הללו חשובים מאוד להבנת התקופה.

הקבוצות הדתיות

ידוע לנו שהן התקיימו מהתקופה החשמונאית, משנת 150 לפנה״ס. כולן מאופיינות בכך שהם קיבלו על עצמן את התנ״ך (שלא כמו שהיה בתקופת הבית הראשון). יהדות הבית השני מושתת על התנ״ך.

1. **פרושים** – קבוצה המכונה ״הזרם הנורמטיבי״ של היהודים, זאת הקבוצה שהפכה להיות לזרם חז״ל והחכמים. מכירים לצד התנ״ך גם במה שהם מכנים ״מסורת האבות״ – התורה שבעל פה.
2. **צדוקים** – קבוצה קטנה יותר, אליטיסטים המורכבת בעיקר מכוהנים והמוקד שלה בירושלים. להם יש הלכה משלהם, הם כנראה אינם מחויבים למסורת האבות או לתורה שבעל פה כמו הפרושים אלא רק לתנ״ך ולפרשנות שלהם אליו (תוארו כך ע״י יוספוס).
3. **איסיים** – קבוצה שהייתה קשורה לצדוקים אך מה שאפיין אותם, בעיקר את כת קומראן זה שהם חיו במדבר יהודה עם אופי נזירי ומסתגר. הם הסתייגו מהמקדש וחיו חיי קומונה במדבר. יש להם הלכה וחוקים משלהם כאשר בסוף התקופה, בעקבות צליבתו של ישו מתפתחת קבוצה של חסידי ישו ומהם מתפתחת הקהילה הנוצרית.
4. **נוצרים** – קהילת החסידים של ישו, קהילה יהודית שבמשך הזמן הפכה להיות דת מנותקת מהיהדות.

השאלה המתעוררת היא על איזו הלכה אנחנו מדברים?

**שיעור 2 – 10.03.21**

היום נעסוק בבתי הדין במקרא, מתוך הנחה כי המורשת המקראית עמד לפני היהודים בתקופת הבית השני ולפני חכמים בתקופת המשנה והתלמוד. מערכת בתי הדין שהם יצרו הייתה צריכה להיות קשורה למערכת המקראית – פירשו ופעלו לפי איך שהם רואים את המקרא.

במקרא, ובעיקר בתורה, תיאור בתי הדין מופיע ב-2 הקשרים

1. הקשר הסיפורים על תקופת המדבר – דברים אלו מופיעים בתנ״ך בתיאור המסע של בני ישראל במדבר.
2. הקשר משפטי/חוקי בספר דברים – ישנן הוראות חוק כיצד להעמיד מערכת משפט לדורות כאשר בני ישראל יגיעו אל הארץ.

**שמות פרק יח**

בני ישראל נמצאים במדבר סיני ויתרו חותן משה מגיע אליו, רואה את מעשיו, כיצד הוא שופט את העם ומתקן אותו - מציע לו כיצד להקים מערכת משפט. משה שפט את העם לבדו, היה השופט היחיד כאשר יתרו אומר לו שזה לא תקין ושהוא לא יוכל לעמוד בכך לאורך זמן. לא ניתן לדון את כולם והעם לא יקבל מענה. הוא מציע לו לבנות מערכת משפט היררכית והם ישפטו את העם. למעשה יתרו מדבר על **יעילות**. לדעתו של המרצה העניין יותר עקרוני מאשר טכני, לדעתו יש מעבר בסיסי ממשפט אלוהי למשפט אנושי. מדוע משה שפט את העם לבדו בשלב הראשון? משה היה נביא והעם רצה שיפוט אלוהי. השפיטה לא הייתה פעולה אנושית אלא דין אמת של אלוהים שיכול לתת רק נביא. יתרו בא בטעם טכני אך הדבר מביא לשינוי עקרוני. כשופטים משה צריך לקחת אנשי חיל (עשירים ובעלי מעמד), אנשי אמת, שונאי בצע ויראי אלוהים – **אנשים** **שאינם נביאים או כוהנים**, מערכת ״חילונית״. השופטים צריכים להיות **הגונים וישרים** שלא יסטו מהדין. לא נדרש מהשופטים להיות חכמים!

כעת משה יהיה זה שיעמוד מול אלוהים, ישמע ממנו את החוקים ויביא אותם לעם. **משה עובר תפקיד, משופט למחוקק**. לבסוף יתרו אומר כי יביאו בפני משה ״דבר גדול״ ואת ״הדבר הקטן״ ישפטו בעצמם. המרצה מציע פרשנות לפיה הדבר הגדול מתייחס **לדינים שלא נידונו קודם**, תקדימים, אשר יעלו לדיון אל מול אלוהים ע״י משה. ישנם כ-4 סיפורים כאלה בתורה.

**דברים פרק א**

כאשר משה חוזה על הסיפור בספר דברים הוא מכניס מספר שינויים, בעיקר בתכונות הנדרשות מהשופטים. כאן **נדרשים אנשים נבונים וחכמים ובעלי מעמד חברתי**. שינוי נוסף הוא כי יתרו לא נזכר כאן, משה מצניע את מקומו של יתרו בסיפור אותו הוא מספר לעם. נקודה חשובה נוספת המופיעה בהמשך הפרשה היא כי משה לא אומר שהוא יברר מול אלוהים את התשובה הנכונה אלא יקבע בעצמו את התשובה. ייתכן שספר דברים מסמן ניתוק נוסף מהמרכיב האלוהי, כך לפי **המרצה**.

בשתי הגרסאות ישנו המעבר משופט אלוהי, נביא, לשופטים בשר ודם.

על מנת לחדד את ההבדל ניתן לראות את הסיפור הבא:

**במדבר פרק יא**

אנו נמצאים לאחר עזיבת הר סיני. לאחר שאחת התלונות של בני ישראל על האוכל או על המים הגיעה למשה, הוא טוען כי הוא מתקשה להנהיג את העם ולספק לו את צרכיו. לעמדתו המעמסה להנהיג את העם כבדה מדי כאשר אלוהים עונה לו בתגובה שהוא ייתן לו עזרה וימנה **מועצה מייעצת** – 70 איש מזקני ישראל **שאלוהים יעניק להם ״רוח נבואה״** כך שיהיו להם את אותם הכוחות כמו למשה. בעקבות מתן הנבואה הם יוכלו לשפוט את העם. הבדל מהותי מהסיפורים הקודמים שקראנו. לא ברור לנו כיצד 70 אלו משתלבים עם ההנהגה האחרת, נדמה כאילו פרק יא׳ לא מכיר בסיפורים הקודמים שקראנו. יתכן וייווצרו 2 מערכות משפט, אחת אלוהים ואחת חילונית. לא צוין במה הם יעסקו, יתכן ושימשו כמנהיגים כאשר בתקופה העתיקה הנהגה הייתה קשורה באופן ישיר גם לשיפוט.

נקודה חשובה נוספת היא המספר 70. בסיפורים הקודמים לא צוין מספר השופטים כאשר **המספר 70 ימלא תפקיד חשוב בבתי הדין בזמן בית שני**.

**דברים פרק טז 18-20**

כאן מתוארים החוקים כיצד צריכה להיראות מערכת המשפט לדורות. ״**שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך**״ – יש לשים שופטים ושוטרים בכניסה **לכל עיר**, כאשר עולה השאלה מיהם שוטרים? לא ברורה הפונקציה של המילה, יתכן ומדובר על אדם בעל סמכות או ידע או על פקיד. הפירוש הרווח הוא כי השוטרים הם האנשים שאוכפים את הדין שנקבע ע״י השופטים. **כאן לא מוזכרות התכונות של השופטים כלל.**

**דברים פרק יז 13-8**

כאן נוסד מוסד מיוחד של שיפוט – **בית דין גבוה**, עליון. בית דין זה יהיה במקדש בירושלים. הוא מיועד למקרים בהם יש אי ידיעה של הדין. בהמשך לפרשה הקודמת, כאשר ישנו סכסוך בין פרטים, ניגשים קודם לכן לשופטים הנמצאים בשער העיר, **ואם השופט המקומי לא יודעת כיצד לשפוט הסכסוך יופנה לבית הדין הגדול**. לפי התיאור בתורה יש רק 2 דרגות בהיררכיית השיפוט. הפרשה מדבר על כך שידונו בענייני נפשות ובטומאה וטהרה (דם לדם), ממונות (דין לדין) ונזיקין או טומאה וטהרה (נגע לנגע). בית הדין העליון יהיה מורכב מכהנים ולויים ומשופט שהוא לאו דווקא כהן. לא לגמרי ברור מהפרשה הזו האם ביהמ״ש הזה היה בית שדן בסכסוכים אזרחיים בלבד או שמא גם בדינים מתחומים דתיים. בפרשה מצויין כי ידונו גם על פי ״המשפט״ וגם לפי ״התורה״ כאשר התורה מתייחסת בדרך כלל להוראות טומאה וטהרה ולוקחת אותנו לכיוון משולב של עניינים אזרחיים יחד עם טומאה וטהרה.

גם הפרשנים לא מסכימים ביחס לפרשה הזו. לפי **רש״י** מדובר על נוסחה רחבה שעוסקת גם בתחומי ההלכה (טומאה וטהרה) וגם בתחומי המשפט. **רמב״ן** מפרש זאת אחרת כך שאין קשר לטומאה וטהרה אלא לנזיקין ולרצח כך שבית הדין יעסוק רק בעניינים אזרחיים.

ניתן לראות הקבלה בין מערכת המשפט שהחוק בספר דברים מעניק לבין מערכת המשפט של משה בספר שמות – אצל משה הייתה היררכיה וכך גם במערכת המשפט שספר דברים מעניק. רק כאשר לא יודעים מהו הדין עולים לדרגה הגבוהה יותר. **בית הדין הגדול יכול להיות מקביל למשה**. ייתכן שגם העובדה שבית הדין הזה שוכן במקדש נותן לו מעין מעמד מיוחד עם כוחות מיוחדים, שאין לשופטים המקומיים.

**פרשנות פנימית** של המקרא ניתן לראות בפרשה הבאה

**דברי הימים ב פרק יט 11-4**

מערכת המשפט שיהושפט מייסד מתקשרת למה שראינו בספר דברים. יהושפט מעמיד שופטים בכל עיר ועיר ואומר להם את אותן אזהרות שנאמרו בספר דברים. **יהושפט המלך מקיים את החוקים בספר דברים**, גם ביחס לשופטים וגם ביחס לבית הדין הגדול – ממנה שם כוהנים ולויים וראשי אבות לישראל. יש כאן פרשנות להתלבטות המופיעה בספר דברים – **משפט השם ולריב** – למעשה ישנו דיבור גם על שאלות הלכתיות וגם על סכסוכים. גם כאן מוזכר הביטוי בין דם לדם אך עם נוסחה מרחיבה – תורה, מצווה, חוקים ומשפטים, המדברת על כל סוגי החוקים. כאן מוזכר משהו שלא מופיע בספר דברים, כאשר הוא מפרט כי היו בבית הדין 2 הרכבים הממלאים שתי פונקציות. הכהן הגדול אחראי על הדין הדתי ואילו אדם פוליטי או משפטי אחראי על העניינים האזרחיים, כאשר הלויים ממלאים את תפקידי השוטרים.

שאלה שעולה היא מתי עולים לבית הדין הגדול, כשישנה שאלה ביחס לדיני ראיות או לשאלה המשפטית עצמה שאין לה תשובה ידועה? **המרצה** נוטה לאופציה השנייה.

שאלה נוספת היא איך בית הדין הגדול מחליט? האם מדובר על החלטה אנושית של חכמים או שמא יש להחלטה שלהם מימד נבואי בגלל מיקומם? לעמדת המרצה ישנן תשובות שונות בנושא. במגילות קומראן נכתב כי ההחלטה היא נבואית בעוד אצל החכמים התנאים הגישה הייתה כי ההחלטה ״אינה בשמיים״ אלא אנושית. הרמב״ן טוען כי בבית הדין הייתה עזרה מהשמיים בהחלטותיו על אף שזו הייתה החלטה אנושית. לעמדתו של **המרצה** לא מדובר על נבואה וכי השופטים מחליטים ברמה מקצועית ואנושית.

התורה **לא מבחינה בין ענפי המשפט** השונים מבחינת בתי הדין. אין לנו בתי דין המיועדים לתפקידים שונים (ממונות למול נפשות). התורה גם **לא מציינת הרכבים מספריים** של בתי הדין, לא כתוב כמה שופטים או דיינים יהיו בכל מקום. גם בבית הדין הגדול לא מצויין מספר, גם לא אצל יהושפט בספר דברי הימים. הנקודה הזו תהיה מאוד חשובה אצל החכמים במשנה.

פירוש דברים אלו בימי בית שני

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

הוא מפרש את החוקים בספר דברים. מציין כי בכל עיר יהיו 7 אנשים כאשר לא ידוע לנו מדוע בחר מספר זה. הייתה מסורת בימי בית שני כי ההנהגה המקומית הייתה של 7 אנשים וזה כנראה נבע מכך. השוטרים יהיו 2 אנשים, שמשים משבט לוי (כפי שהופיעה בספר דברי הימים, הוא הוסיף את המספר 2, גם כך ע״י הסתמכות על המסורת שהייתה נהוגה בזמנו). על בית הדין הגדול הוא כותב כי אם שבעת השופטים יסברו שאין באפשרותם לחוות דעה על הנושא שמובא לפניהם, הנושא יופנה לבית הדין הגדול בו יושב **כהן גדול, נביא** (לא נזכר בספר דברים או בדברי הימים, מחזיר אותנו לדילמת הנבואה) **ומועצת הזקנים**. התיאור מתאים למבנה המקראי אך הוא הוסיף את הכמות המספרית של הדיינים, מבלי להזכיר את מספר הדיינים בבית הדין הגדול.

כשהוא מספר על עצמו **בספר מלחמת היהודים**, הוא מספר על כך שכאשר הוא הגיע לגליל הוא רצה למצוא חן בפני התושבים ולכן בחר **70 חכמים** שישמשו כערכאה גבוהה לעניינים קשים לדיני נפשות, למול שבעת השופטים הנמצאים בכל עיר. יוספוס מהדהד את משה רבינו ואת ״הדבר הקשה״ של ספר שמות ואת החוקים של ספר דברים בדבר המועצה העליונה. הוא בחר את המספר 70 בעקבות 70 הזקנים של משה. לכן סביר להניח כי גם את המספרים 7 ו-2 יוספוס לא המציא אלא משקפים נוהג קיים בבית המקדש בזמנו.

**ניתן לראות כי כל הפרשות שראינו בתנ״ך יושמו גם בתקופת בית שני.**

**שיעור 3 – 16.03.21**

היום נעסוק **בסנהדרין** שהיה ביה״ד המרכזי בסוף ימי הבית השני. נבחן אותו לפני המקורות השונים, כפי שהיא תוארה בעיניו של יוסף בן מתתיהו ולאחר מכן בברית החדשה ובספרות חז״ל. בהתחלה נראה כיצד היא מתוארת אצל חז״ל ואז נחזור אחורה לקבלת תמונה היסטורית.

**תוספתא, סנהדרין, ז א**

אנו נעסוק במקור הזה בצורה יותר מפורטת בהמשך אך אפשר לקבל ממנו תמונה כללית – הייתה מערכת רחבה של בתי דין, בכל עיר היה בית דין של 23 שופטים ובירושלים היה בית דין בפתח העיר, בפתח הר הבית ועוד אחד של 71 בלשכת הגזית – הסנהדרין. **שם היה המוסד העליון להוראת הלכ**ה. אם הייתה שאלה הלכתית היו פונים קודם כל לבית הדין המקומי או לבית הדין בעיר הסמוכה, אם עדיין ההלכה לא הייתה ידועה אז היו עולים לבית הדין שבפתח הר העיר, אחר כך לזה שבפתח הר הבית ואז זה שבבית המקדש. הסנהדרין היה מוסד להוראת הלכה ולא בית משפט.

**משנה, מסכת מידות, ה ד**

לשכת הגזית הוא אולם בבית המקדש ובו יושבת הסנהדרין **הממונה על הכוהנים – קובעת מי כשר ומי פסול**.

**משנה סנהדרין, א, ה**

בבית הדין הגדול שופטים את נשיא השבט, נביא שקר או כהן גדול – **סמכות דיני נפשות מיוחדת**. לאחר מכן יש לביה״ד תפקיד חוקתי – אם המלך מוציא את העם למלחמת מצווה (מלחמת הגנה) המלך יכול להוציא את העם למלחמה באופן מיידי אך **במלחמת רשות** (מלחמה יזומה) **המלך לא יכול להוציא את העם על דעתו אלא יש צורך באישור של הסנהדרין**. הרחבת המקדש נדרשת גם היא לאישור של הסנהדרין כי יש לכך גם משמעות הלכתית. לכל שבט יש סנהדרין מקומי כאשר כל סנהדרין ימונה לפי הסכמתם של ה-71. כמו כן גם לא דנים עיר שלמה לעונש כללי מבלי אישור של 71.

הפונקציות של הסנהדרין הן **שיפוטיות אבל רק במקרים מיוחדים** (נביא השקר וראש השבט או העיר הנידחת). בנוסף לכך ישנו **תפקיד חוקתי** **ותפקידים של מערכת המשפט** כמו מינוי סנהדרין או **תפקידים פולחניים**. הסנהדרין היא מוסד שיפוטי (משפטי?), חוקתי ותורני מהמעלה העליונה. הסמכות העליונה הן מבחינה הלכתית והן מבחינה חוקתית ושיפוטית.

השאלה שתעמוד לאורך הדיון שלנו היום היא **האם התיאור הזה הוא תיאור היסטורי תואם לבית השני או תיאור אידיאלי של הסנהדרין**? מה היו התפקידים והסמכויות של המוסד לפי יוסף בן מתתיהו? האם היה מוסד שלטוני, שיפוטי ודתי כמו אצל חכמים? היכן ישבה הסנהדרין? באיזה הרכב? האם הייתה מוסד קבוע? מה היה ההרכב החברתי?

בכל התקופה ההלניסטית אנחנו שומעים על מוסד הנהגה שנקרא **גירוסיה** – מועצת הזקנים:

**כתב הזכויות של אנטיוכוס השלישי (200 לפנה״ס)**

כאשר אנטיוכוס השלישי כובש את ישראל הוא מפרסם מכתב להנהגה בירושלים, המכתב נשמר בספרו של יוספוס, ובו נכתב כי לכל העם ייקבע משטר בהתאם לחוקי התורה. הוא מעניק למוסד ההנהגה, לגיורוסיה, לכוהנים, לסופרי המקדש ומשוררי הקודש פטור ממיסים. הקטע הזה נועד להראות לנו שהיה מוסד פוליטי ציבורי בשם מועצת הזקנים, אחד ממוסדות הנהגה בתקופת הבית הנשי. **בתקופה ההלניסטית אין מוסד של סנהדרין אלא מועצת זקנים**. זהו לא בית משפט אלא רק מוסד הנהגה.

**קדמוניות היהודים (יוסף בן מתתיהו), ד, 214-218**

מתאר אף הוא את מערכת המשפט של היהודים (פורט בשיעור הקודם). גם אצלו ישנו בית דין גדול שפוסק אחרון בנושאי הלכה אך לא קוראים להם סנהדרין אלא מועצת זקנים. גם יהושפט המלך הקים מוסד דומה שהיה קיים כנראה עוד מאז ימי בית שני. יוספוס מזכיר עוד 2 גורמים נוספים – הכהן הגדול שהנהיג את העם, והנביא.

**לענייננו חשוב התפקיד של מועצת הזקנים כמוסד המשפטי העליון**.

**הסדרי גביניוס (56 לפנה״ס): קדה״י יד**

כאן אנחנו שומעים לראשונה את המושג סנהדרין. בשנת 56 לפנה״ס המושל הרומי גביניוס מארגן את הארץ מחדש לאחר הכיבוש הרומי, בצורת הפרד ומשול. גביניוס חילק את הארץ ל- 5 מחוזות על מנת שיהיה קל יותר לשלוט בהם, כאשר בכל המחוזות **ישבו 5 סנהדריות**, אחת בכל עיר מרכזית. בערים הללו הוסר ממשל הרומאים הצבאי והועבר לשלטון האריסטוקרטים היהודים. בכל עיר היה גוף שלטוני מרכזי שאליהם הועברו המושכות. **כאן סנהדרין מופיע בתור מועצה שלטונית** ולא ביהמ״ש כאשר לא מדובר רק באחת אלא בכמה. המושג סנהדרין בא מהשפה היוונית כאשר יש לה הרבה משמעויות – מועצה מקומית; בית משפט ועוד. השם עצמו לא אומר בדיוק מהו התפקיד שלהם ויש להבין זאת מההקשר, במקרה שלנו – מועצות שלטוניות מקומיות שהרומאים העמידו בארץ ישראל מיד לאחר החורבן. לא ידוע אם היו להם גם תפקידי וסמכויות שיפוט.

מהתקופה הרומית המושג סנהדרין נכנס לשימוש.

**משפט הורדוס: 47 לפנה״ס – קדה״י, יד**

הפרשה הזו מתרחשת בשנת 47׳ לפנה״ס, מתחיל לעלות הורדוס. אבא של הורדוס היה יועץ של הכהן הגדול, הורקינוס, יהודי ממוצא אדומי שהתגייר בתקופת החשמונאים. הם נחשבו ליהודים לכל דבר. הורדוס היה איש צעיר כבן 20, חייל, שפועל בשירותם של הרומאים על מנת לדכא מורדים יהודים בגליל. בפרשה הזו מדובר על כך שהמנהיגים היהודים באו בתלונות אל הכהן הגדול, הורדוס ואביו, בטענה כי הורדוס הורג יהודים ללא משפט. הוא הורג את חזקיה שהיה מנהיג המורדים בגליל מבלי שנשפט קודם לכן ע״י הסנהדרין. הנקודה החשובה היא **שהסנהדרין הוא המוסד שדן דיני נפשות** ומבלי החלטה שלהם אסור להרוג אדם.

בעקבות כך התקיימו גם הפגנות של אימהות ומשפחות ההרוגים שנהרגו בגליל. הן עלו לירושלים והפגינו יום יום למלך ולעם על מנת **שהורדוס יועמד לדין בסנהדרין על המעשים שלו**. ההפגנות השפיעו על הורקנוס (גם לחץ ציבורי וגם של ההנהגה היהודית) והוא נאלץ להעמיד את הורדוס לדין. רק הסנהדרין מוסמכת להרוג אדם.

יוספוס מספר שכשהורדוס הגיע למשפט הוא בא לא כאיש כנוע אלא עם גדוד של חיילים חמושים. בעקבות כך השופטים פחדו מאוד ולא העזו להאשים אותו בדבר והייתה שתיקה ומבוכה באולם. בעוד זה קורה קם **סמיאס** (כנראה שמעיה), איש אמיץ וצדיק שאומר כי לא יתכן שאדם יבוא למשפט בצורה גאה ומחוצפת תוך כדי שהוא מאיים על ביהמ״ש ולא מתחנן בפניו. הוא מזהיר את הסנהדרין מפניו בטענה כי יברח ויהרוג את כולם. בסוף יוספוס מספר שסמיאס צדק בדבריו כי ברגע שהוא עלה למלוכה הרג את כל הנסנהדרין וגם את הורקנוס, חוץ מאת סמיאס כי הוא כיבד אותו על שאמר את מה שרצה ושייעץ לעם.

זאת פרשה מעניינת כי היא **מדגימה את תפקיד הסנהדרין כמוסד שיפוטי** **ואת המתחים שהיו בתוך הסנהדרין**, בין השופטים והחכמים, לבין בעלי השררה שאיימו עליהם.

הסיפור הזה של הורדוס מהדהד גם אצל ספרות חז״ל:

**תלמוד בבלי, סנהדרין יט ע״א-ע״ב (תרגום)**

עבדו של ינאי המלך הרג אדם. שלחו לינאי הזמנה לדון את העבד וביקשו ממנו שיבוא גם הוא למשפט. עבדו של ינאי פעל מטעם המלך ולכן גם המלך נושא באחריות על כך. ינאי הגיע למשפט עם גדוד חיילים והטיל את אימתו על השופטים. שמעון בן שטח אמר לו לקום כי נאשם עומד בפני שופטים, כאשר ינאי התיישב בפני הסנהדרין הוא למעשה אומר שהם לא יכולים לשפוט אותו כי הוא מלך. הוא אומר לו שהשופטים פועלים בשם ה׳ כאשר ינאי ענה לו שאם כל השופטים יגידו לו את זה הוא יקום ויציית. שמעון הסתכל בצדדים וראה ששאר הדיינים פחדו אפילו לדרוש ממנו לעמוד. שמעון אמר להם שהם חושבים ומהססים יותר מדי ושיבוא האל ויפרע מהם. מיד הגיע המלאך גבריאל והרג אותם. ינאי גם הטיל אימה על הסנהדרין כמו הורדוס כאשר רק לשמעון היה אומץ כמו לשמעיה.

יש כאן עוד **דוגמה לעימות בין המשפט לבין הכוח הפוליטי**. הייתה בזמנו הבנה כי המלך לא כפוף לחוק אלא הוא מקור החוק כאשר בתי המשפט הם זרוע שלו (כך גם לפי אוסטין). ביוונית ישנו משפט שאומר כי כלפי המלך החוק איננו כתוב/מחייב. **התפיסה היהודית מתנגדת לכך ולעמדתה המלך כפוך לחוק** כי המלך אינו מקור החוק אלא האל.

גם ינאי וגם הורדוס היו מלכים יהודים שאינם רואים את עצמם כפופים לחכמים או אולי אפילו לתורה ולכן הם שנואים ע״י החכמים.

גם כאן הסנהדרין הוא מוסד שיפוטי שדן דיני נפשות, התפקיד הזה עולה בעוד כמה אירועים:

**משפט יעקב (62 לספירה): קדה״י כ**

משפטו של יעקב אחיו של ישו. יוספוס מספר לנו על כהן גדול בשם חנן שהיה שחצן גדול שנמנה על כת הצדוקים שהחמירו בדיני נפשות יותר מכל עם ישראל. הפרושים לעומת זאת נמנעו מלהפעיל דיני נפשות. בשנה הזו היו חילופי נציבים אצל הרומאים כאשר הנציב החדש לא הגיע. חנן חשב שזוהי שעת כושר לצורך העמדה לדין של יעקב, אח של ישו, ואנשים נוספים מתלמידי ישו (מדובר על כ-30 שנה לאחר צליבת ישו כאשר קבוצת התלמידים שלו הפריעו ליהודים ואיימו על בית המקדש). בדין הזה נגזר עליהם מוות בסקילה, לפני שהדין בוצע הפרושים התנגדו לפסק הדין שקבע חנן ושלחו שליחים לנציב הרומי על מנת שזה יגזור על חנן שלא יבצע את גזר הדין.

אנחנו רואים שכדי לגזור עונש מוות על אדם, במקרה הזה על יעקב, היה צריך להושיב סנהדרין כאשר **לכהן הגדול הייתה הסמכות והיכולת לכנס אותם** (כפופה בהיבט הזה לכהן הגדול). זהו המקום לדון דיני נפשות. לרומאים הייתה יכולת למנוע את ביצוע גזר הדין וזה מה שהפרושים ביקשו מהם.

**אגריפס השני (בערך 50 לספירה): קדה״י, כ**

הלוי ים רצו להחליף את בגדיהם כדי שלא יהיה הבדל ביניהם לבין הכוהנים, שלא יראו נחותים מהם. הם ביקשו זאת מהמלך אגריפס השני (נין של הורדוס) שיושיב סנהדרין שיאפשר להם ללבוש את הבגד הזה. השאלה שעולה היא מהו הסנהדרין? מועצה שלה יש סמכות לשנות את בגדי הכהונה? הסנהדרין מופיעה לא בהקשר של דיני נפשות אלא בתפקיד פולחני, אחריות על המקדש.

**יוספוס בגליל (66 לספירה): מלחמת היהודים, ב, כ**

בשנה זו פרץ המרד נגד הרומאים. יוספוס הגיע לגליל לצורך ניהולו וביקש למצוא חן בעיני התושבים ולכן בחר אנשים מקומיים שיעזרו לו לנהל את האזור. לכן בחר לו 70 זקנים חכמים, **הוא ממנה אותם להיות מועצה של מושלים ושליטים שידונו בדיני נפשות**. בכל עיר ועיר שם 7 שופטים, כאשר את דיני הנפשות יעבירו לשבעים הזקנים. כזכור, המספר 70 נלקח מהתורה, הוא רצה שיהיה לו בית דין עם אותו כוח כמו שהיה בירושלים. המבנה הזה דומה מאוד למבנה שתואר בתחילת השיעור בקדמוניות היהודים (בכל עיר ישלטו 7 אנשים ואם יש דבר קשה זה יועבר למועצת הזקנים). המונח סנהדרין לא מופיע כאן אבל מובן לנו שזהו בית הדין הגדול שדן בעיקר בדיני נפשות וגם במקרים שהיו קשים לשופטים המקומיים. הרשות לדון בדיני נפשות קשורה כנראה לכך שמדובר בבית דין של 70. ראוי לציין כי יוספוס הרשה לעצמו להקים בית דין כזה מחוץ לירושלים כאשר עד כה דנו דיני נפשות רק בירושלים (הורדוס ויעקב אחיו של ישו).

כמענה על שאלה בכיתה – הסנהדרין לא יכלו לדון גוים אלא רק יהודים, למעט גוים שנכנסו להר הבית (אסור לגוים להיכנס להר הבית, ואם כבר נכנסו דינם היה מוות שניתן ע״י הסנהדרין).

**שיעור 4 – 17.03.21**

**מלחמת היהודים ד ד**

הסיפור מתרחש ערב החורבן בשנת 69 לספירה, אחרי שהגליל נכבש ע״י אספסיאנוס. יוספוס נכנע והצטרף אליו לאחר שדאג לכך שכולם נהרגו/התאבדו. לאחר מכן נסע עם הצבא של אספסיאנוס לירושלים, נכח בה בעת המצור על העיר, מהצד הרומאי. הוא מספר לנו על הנעשה בתוך העיר, למרות שהוא נמצא מחוצה לה. יוספוס שונא את הקנאים וההסבר שלו למרד הוא בקיצוניים משני הצדדים (הנציבים הרומאים שהציבו בורים ושונאי יהודים שגרמו לסכסוך להתפתח, ומצד שני הקנאים שטובחים במתנגדים להם בתוך ירושלים). הוא מספר כי כאשר מאסו הקנאים בטבח ההמוני הם הקימו מעין בתי דין וערכו בהם משפטי סרק. בין היתר החליטו להרוג בהם את זכריה בן באריס העשיר שאהב את החירות ושנא את המלחמה. הם **זימנו לבית המקדש 70 אנשים נכבדים** והפכו אותם לשופטים מבלי שהייתה להם סמכות שיפוטית כלשהי. זוהי ראיה ברורה לכך שביה״ד שדן דיני נפשות היה בית דין של 70 איש שישב במקדש. הם פעלו לפי כל הכללים הפורמליים של דיני נפשות. יוספוס מציג את זה כמשפט סרק והצגה. יוספוס מספר כי בהמשך זכריה הגן על עצמו ובסוף ה-70 פסקו פה אחד לטובת הנאשם ובחרו למות איתו ולא לשאת באחריות למותו. למעשה הם היו עצמאים ולא פעולה כפי שמצופה מהם. לעמדתו של **המרצה** זה מעט סותר את טענתו של יוספוס בטענה שלא הייתה להם סמכות שיפוטית, לטענתו הם היו שופטים מומחים עם סמכות. יוספוס מנסה להשמיץ את הקנאים אך אנחנו רואים מהסיפור שלא נבחרו סתם 70 בובות. לבסוף התנפלו על זכריה שני קנאים ורצחו אותו בתוך המקדש.

הנק׳ המרכזית היא ביחס לבית הדין שדן דיני נפשות – תיאור קונקרטי כיצד זה מתבצע – **מזמנים 70 שופטים בתוך בית המקדש**.

לסיכום – יוספוס תיארת לנו את מערכת המשפט של התורה, כפי שהוא רואה אותה – 7 שופטים בכל עיר ועיר ושיהיה בית דין גדול בירושלים במקדש של 70 אנשים. כל שאלה שנויה במחלוקת, הוא יחליט. דבר נוסף, שלא כתוב בתורה, הוא שבעיקרו של דבר רק בית הדין הגדול בירושלים דן דיני נפשות (בא לידי ביטוי אצל הורדוס ואצל יעקב) בהרכב של 70 אנשים. מצד שני יש לנו גם סיפור יוצא מן הכלל בו הוא דן דיני נפשות גם מחוץ לירושלים. רואים גם שאת המושג של הסנהדרין הוא מזכיר כמושג שיפוטי בדיני נפשות ולא כמועצה פוליטית או חוקתית כמו מועצת הזקנים. יכול להיות שהיה במקדש יותר ממוסד אחד, אחד לעניינים הלכתיים ואחד לעניינים משפטיים.

פילון האלכסנדרוני

היה פילוסוף יהודי שחי באלכסנדריה קצת לפני יוספוס. לא מספר לנו על אירועים של דיני נפשות אבל מדבריו עולה שדיני נפשות נידונו בירושלים, בתוך המקדש. לא משתמש במנוח סנהדרין אבל מדבר על בית הדין שהיה במקדש.

ההקשר הראשון נוגע **לפרשת הסוטה** – לפי דין התורה, אם בעל חושד באשתו שהיא בגדה בו אבל אין לו הוכחה הוא יכול להעמיד אותה למבחן שיבדוק האם היא בגדה בו או לא. נדרש ממנה לשתות מים שהכהן נותן עם שבועה מהתורה. לפי חכמים צריך להיות לבעל חשש לאחר שהזהיר אותה שלא להתייחד עם אדם אחר. כאשר פילון מתאר את הפרשה הזו הוא מדגיש **שהבעל צריך לקחת את אשתו לבית הדין הגדול בירושלים**. העניין כרוך בדיני נפשות כי אם יתברר שהאישה זנתה תחת בעלה היא תיענש בעונש מוות. מכאן אפשר ללמוד שלדעתו דיני נפשות ידונו בירושלים.

הוכחה נוספת היא ההסבר שלו **לדין רוצח בשגגה** – לפי התורה רוצח במזיד עונשו מיתה כאשר רוצח בשגגה דינו לברוח לעיר מקלט לפרק זמן מסוים, עד מת הכהן הגדול (כתוב בתורה), לא מדובר בזמן קבוע. כאשר פילון מסביר את הדין הוא אומר כי יש להמתין למות הכהן כי הוא **היה השופט העליון בדיני נפשות**. זה מזכיר לנו את התיאורים של יוספוס.

**מפילון אנחנו לומדים שדיני נפשות בזמן הבית השני נידונו בבית הדין הגדול במקדש (לא בבתי משפט מקומיים) כשבראשו יושב הכהן הגדול**, למעשה הסנהדרין.

הברית החדשה

המקור השלישי שמשקף את אותה הלכה היא הברית החדשה. הברית החדשה מספרת על כמה משפטים מאוד מפורסמים שנערכו בירושלים, בסנהדרין, כאשר המפורסם מבניהם הוא **משפט ישו**. הרושם הוא שדיני נפשות נערכו בסנהדרין בירושלים.

הברית החדשה וראשית הנצרות – הקדמה

ישו נולד לפי הסיפור בברית החדשה בזמנו של הורדוס כאשר הורדוס מת בשנת 4 לפהנ״ס. לא מסתדר עם הספירה המקובלת היום. נולד למשפחה יהודית בגליל ולא בבית לחם, אבא שלו היה יוסף ואמו הייתה מרים, לבן שנולד קראו יהושוע/ישוע/ישו/יזוס (ביוונית). לאחר מכן היו יהודים השתמשו בשם ישו כשם גנאי אך הוא לא היה כזה תמיד. פעל בראשית ימיו בגליל בריפוי חולים ובגירוש שדים. פיתח תפיסה דתית מיוחדת, האמין לכך שהגאולה קרובה לבוא. באותה תקופה הייתה רוח משיחית חזקה מאוד כאשר הרבה קבוצות האמינו שהגאולה קרובה לבוא (בעקבות הסבל של השעבוד הרומאי). היה שונה בדרך שלו לקראת הגאולה, לא היה אקטיביסט ולא נלחם או מרד ברומאים. פיתח תפיסה חסידית שהדגישה את חובותיו של אדם לחברו ופחות את העניינים שבין אדם למקום. הדרשה המפורסמות ביותר שלו היא הדרשה על ההר בה הוא מחמיר בעניינים בין אדם לחברו – לא רק רצח יביא לעונש אלא גם כעס של אדם על חברו. מדגיש מאוד את העניין המוסרי. עם זאת הוא אומר שהוא נאמן מאוד לתורה ולא בא לשנות בה אפילו קוצו של יוד. מה שיוצא דופן אצלו היא האמונה בגאולה שמתפתחת לאמונה שהוא המשיח שיביא את הגאולה. כל פעילותו ברוב שנותיו ודרישותיו היו באזור הגליל והכינרת. בשלב מסוים, בשנת 28/29 לספירה הוא עולה לירושלים כדי להמשיך להטיף לגאולה אבל אז הוא נכנס למקדש ושם ישנה כמה היתקלויות עם הרשויות של המקדש. אחת מהן היא הפיכת שולחנות של רוכלים ברחבת המקדש ואומר כי המקדש הפך להיות שוק. הדבר הזה שם אותו על הכוונת של מנהיגי המקדש בין היתר כי הוא מנבא שהמקדש עתיד להיחרב. כבר בגליל הוא אוסף סביבו תלמידים ועדת מעריצים – קבוצה יהודית בלבד. הדבר הזה מוביל למשפטו ומותו עליהם נדבר בהמשך. בסופו של דבר ישו הוסגר לרומאים והנציב הרומי פונטיאוס פילאטיוס דן אותו והוציא אותו להורג בצליבה בשנת 30 לספירה. הרומאים הרגו אותו כי הוא ראה את עצמו כמשיח וכמלך היהודים וזה נתפס כאיום מצד הרומאים.

אחרי מותו התקיימה הקהילה הראשונה בהנהגת אחיו יעקב. הם ישבו בירושלים והמשיכו את תורתו. הקבוצה הזו עדיין הייתה יהודית אבל האמינה בתורתו של ישו. אז הצטרף לקבוצה אדם בשם פאולוס (שאול התרסי). לפי הסיפור שלו עצמו הוא נשלח בתחילה לרדוף אחרי הנוצרים, תלמידי ישו, מטעם ההנהגה בירושלים. במהלך זמנו שם ישו התגלה אליו והוא הפך להיות נוצרי. הוא יצר אמונה חדשה, הנצרות כדת יש לייחס אותה לא לישו אלא לפאולוס שאפילו אל הכיר את ישו. הוא מפתח תורה חדשה העתידה לפצל את הנצרות מהיהדות.

**פאולוס פונה אל הלא יהודים**, בניגוד לישו. הוא נוסע לאגן הים התיכון ומטיף להם את בשורתו החדש של ישו, לפיה אין צורך בקיום המצוות המעשיות אלא רק להאמין – **האמונה בישו כמשיח ובן האלוהים היא הגאולה**. לפי תורתו ישנו ניגוד בין בשר ורוח. בא לידי ביטוי בין ישראל בבשר וישראל ברוח. ישראל בבשר זה עם ישראל הביולוגי, צאצאי יעקב והשבטים בעוד ישראל שברוח הם ילדי ישו שנצלב. המצוות שבתורה הן מצוות שבבשר (ברית מילה ותפילין) בעוד האמונה היא הרוח, שהיא חשובה יותר מהבשר. לפי פאולוס ברית המילה האמיתית היא אלגוריה לדברים רוחניים. הוא קורא לגוים להצטרף אל האמונה היהודית החדשה. הדבר הזה עתיד להפוך את הנצרות לדת נפרדת מאחר שכל עוד ישו פעל במסגרת הקהל היהודי על בסיס התורה, פאולוס פורץ גבולות אלו. ההצלחה של פאולוס קשורה גם לכך שהיהודית בימי בית שני הייתה אהודה מאוד בעולם ההלניסטי והרומי. אחד הגורמים שמנעו מהרומאים להצטרף ליהדות הייתה ברית המילה שנמנעה אצל פאולוס. אפשרה להאמין באמונה מופשטת ולא בפסלים ואלים מבלי דרישות הגיור הקשות.

הברית החדשה כוללת 2 חלקים עיקריים:

1. **ספרי הבשורה (האוונגליונים)** – מתי; מרקוס; לוקאס ויוחנן. בספרים האלה מתארים את תולדות ישו מרגע לידתו ועד מותו. הסיפורים הללו מקבילים ולכן יש לנו 4 גרסאות לסיפור חיו. הספר השני ״**מעשה השליחים**״ מספר את תולדות הקהילה הנוצרית ממותו של ישו ועד סוף ימי פעילותו של פאולוס.
2. **אגרות** – מכתבים שכתב בעיקר פאולוס, בהן הוא מרצה את עיקרי האמונה הנוצרית. כתב לכל מני עמים – לרומיים, לקורניטיים, לגלנטיים, העברים ועוד. ישנן גם אגרות נוספות של פטרוס ויוחנן.

ספרי הבשורה מתארים את התקופה הקדומה יותר, אגרות פאולוס נכתבו בתקופתו של פאולוס בשנות 50-60 לספירה. על אף זאת ספרי הבשורה התחברו מאוחר יותר בין שנת 70 לשנת 110 לספירה. כאן העסק נהיה קצת מסובך כי עולה השאלה כיצד החיבורים האלו יודעים על חיו של ישו, כשהם לא חיו אז? הם התבססו על עדי ראיה שהפכו למסורות בעל פה שהפכו לחיבורים בכתב שמהם נוצרים האוונגליונים. יש לציין כי ישנם חיבורים נוספים שלא נכנסו לברית החדשה, כנראה כי לא התאימו לנרטיב אותו ביקש המחבר להפיץ.

בתוך הברית החדשה היום ניתן לראות שסיפור חיו של ישו **ערוך עם תוספות** מסוימות:

1. תוספות המראות כיצד חיי ישו ומעשיו הם הגשמה של הנבואות בתנ״ך על המשיח.
2. דברים הנשתלים בפי ישו מראים שניבא את העתיד לקרות.
3. דברים ומעשים של ישו מקבלים משמעות חדשה לאור האמונה בהיותו בן האל.
4. באופן כללי יותר, המוקד של קורות חייו השתנה. אם בתחילה העיקר היה **חייו** של ישו, לאחר התגבשות האמונה המוקד הוא **מותו**, צליבתו ותחייתו מחדש.

דוגמה לכך היא התופסת לפיה ישו נולד בבית לחם לבתולה ומרוח הקודש, למרות שכל חיו פעל בגליל וקצת בירושלים. הסבר לכך יכול להיות דבריו של הנביא ישעיהו לפיהם בתולה תלד בן והוא יהיה המשיח. הסבר לכך שישו נולד בבית לחם יכול להיות בכך שבתנ״ך כתוב שהמשיח נולד בבית לחם. כך גם לגבי הסיפור לפיו ישו נכנס על חמור לירושלים. הכל מסופר לאור הנבואות בתנ״ך על המשיח.

**שיעור 5 – 06.04.21**

היום נדבר על הסנהדרין בברית החדשה.

תולדות ישו

בסוף ימיו ישו מגיע לירושלים כאשר כמעט כל הידיעות שיש לנו על ישו וחיו הן מתוך הברית החדשה, בארבעת האוונגליונים שהתחברו כ-2-3 דורות לאחר חיו של ישו. החיבורים המאוחרים יותר נערכים במתכונת שרואה את הסיפור בפרספקטיבה תיאולוגית ולא רק היסטורית. האוונגליונים אינם כל החיבורים שהיו על ישו אבל רק אלו נכנסו לקאנון. ידוע לנו על אוונגליונים נוספים שאינם מופיעים בברית החדשה.

כאשר מסתכלים על האוונגליונים ניתן להבחין שיש קבוצה של 3 (מרקוס מתי ולוקאס) דומים כאשר יוחנן שונה מהם. יוחנן שונה מהם בכל מני בחינות והוא גם המאוחר יותר (לפי המרצה כנראה גם אמין פחות).

**רקע: ישו במקדש (מתי כא)**

ישו מגיע בערך בשנת 29 לירושלים, לאחר שפעל רוב חיו בגליל. ישו משיחי ומאמין בגאולה הקרבה לבוא ולכן עולה אליה, רואה את עצמו כמשיח או כאדם שיביא את הגאולה. לפי הסיפור הוא אפילו קנה חמור כדי להיכנס עליו. הגיע עם 12 תלמידים שלו והאנשים בעיר היו מופתעים, ולפי מתי נאמר כי טענו שהגיע הנביא. ישו מגיע להר הבית בירושלים ורואה שהרחבה משמשת כשוק ולא כמקום קדוש, ישו מזדעזע מאווירת החולין של המקדש ועושה שם מהומה, הופך את השולחנות ומגרש את הרוכלים. בין היתר הוא מטיף לאמונה במלכות השמיים הקרובה לבוא. הוא מבקר את הפרושים והצדוקים על התפיסה הדתית והמעשים שלהם. כל הדברים הללו עדיין נכנסים לתחום המושגים היהודי אבל ישו מפתח התנגדות למקדש וכשהוא יוצא ממנו פונים אליו בכינוי של ״רבי״ – אדם מכובד ומפארים את בית המקדש. ישו בתשובה מנבא את חורבן המקדש ומטיף כנגד הקבוצות ששולטות במקדש. זה כנראה מה שהוביל לפרשת המאסר והמשפט של ישו.

המעצר, המשפט והצליבה

היסודות המשותפים לכל האוונגליונים הם:

1. ישו נתפס על ידי שליחי ראשי הכהנים בעת שהיה עם תלמידיו – לפי 3 האוונגליונים זה היה בליל הפסח (לפי יוחנן זה היה יום קודם). הוא זוהה על ידי יהודה איש קריות.
2. הובא עוד באותו לילה לביתו של הכהן הגדול.
3. שם נחקר על מעשיו ותורתו והחלט להסגירו.
4. למחרת הוסגר לידי הנציב הרומי פנטיוס פילטיוס.
5. הנציב הרומי דן אותו. נשאל האם הוא מלך היהודים והשיב ״אתה אמרת״ (לשון מתחמקת).
6. הנציב לא רצה להוציאו להורג והציע לשחרר אותו לכבוד החג.
7. היהודים לא רצו בשחרורו וביקשו לשחרר אסיר אחר (בר-אבא) וביקשו לצלוב את ישו.
8. בעקבות זאת הורה הנציב לצלוב את ישו.
9. נצלב ע״י החיילים הרומאיים.
10. על הצלב נכתב ״ישו מלך היהודים״ (מהווה את כתב האישום שלו, על כך הוצא להורג).

המעצר

**מרקוס יד**

המשלחת שבאה לעצור את ישו באה **מאת ראשי הכהנים והסופרים והזקנים** (ההנהגה). היה צריך לזהות את ישו כי אלו שבאו לתפוס אותו לא הכירו אותו ויהודה אמר שהוא ינשק את האיש אותו יש לתפוס (הנשיקה היא נשיקת הבגידה של יהודה איש קריות).

**יוחנן י**

אצל יוחנן יש פרט חשוב אחר – כבר בשלב המעצר של ישו היו מעורבים הרומאים (באו עם גדוד של חיילים רומאיים).

המשפט

**מרקוס יד**

מוליכים את ישו עוד באותו הערב, ערב פסח, אל הכהן הגדול (על אף שזהו ערב מאוד עסוק עבור הכהן הגדול). מתואר לנו אירוע בו נאספים הכהנים, הזקנים והסופרים **וכל הסנהדרין – ישו מובא למשפט**. רוצים לדון אותו למוות ומבקשים עדות שתוכל להרשיע אותו אך העדויות הן עדויות שקר. **ההכנסה של המונח סנהדרין מסמנת שמדובר במשפט רשמי**.

באחת העדויות נאמר שישו אמר שהוא יהרוס את ההיכל. העדות הזאת מזכירה לנו את הניבוי של ישו בעצמו על חורבן המקדש. העדות הזו נראית כמו עדות על כך שהוא מנבא שהמקדש ייחרב, עדות מקוממת מאחר שהמקדש נחשב המקום המקודש ביותר. יש לשים לב שהתיאור של הנבואה הזאת שונה, ישו אמר שהמקדש יחרב בעוד בעדות נאמר שישו בעצמו יהרוס את ההיכל הנוכחי, שהוא מעשה ידי אדם, בעוד לאחר שלושה ימים הוא יבנה היכל אחר שאינו מעשה ידי אדם, נבואה שונה לגמרי ממה שישו אמר.

מוטיב שלושת הימים – לפי הסיפור הנוצרי 3 ימים לאחר צליבתו ישו קם לתחייה (בחג הפסחא). איך זה קשור? ניתן לקרוא את הסיפור הזה כמטאפורה, ישו יקום לאחר 3 ימים ללא מעשה ימי אדם. הסיפור הזה הוא עיבוד של הנבואה של ישו על החורבן אבל הניסוח הזה של הנבואה שלו כניסוח על חורבן ההיכל כמטאפורה למותו של ישו והקמת היכל חדש תוך 3 ימים כמטאפורה לתחייתו של ישו זו כבר פרשנות מאוחרת, אחד הסימנים לכך שהסיפור עובד לאחר הסיפור המקורי, לאחר מותו של ישו.

האשמה הראשונה שמוטחת בישו היא ניבוי חורבן המקדש כאשר לפי המספר גם לכך לא הצליחו להביא הוכחה לכן זאת לא הייתה הסיבה להרשיעו.

כעת הכהן הגדול שואל את ישו ישירות האם הוא המשיח, הבן של האל וישו עונה להאשמה הזו בחיוב ואומר שהוא המשיח.

לפי מרקוס התנהל משפט רשמי נגד ישו בסנהדרין. בראשו ישב הכהן הגדול כאשר בסופו של המשפט, על בסיס הודאתו, הוא הורשע (מינוח משפטי מובהק) ונקבע שהוא חייב מיתה. בהמשך נדבר על הקשיים שיש במשפט הזה מנק׳ המבט של ההלכה היהודית.

לפנות בוקר מתייעצים הכהנים שנית מה לעשות לגבי ההרשעה ומחליטים למסור את ישו לנציב הרומאי פילטוס כדי שהוא יבצע את הדין.

**לוקס כב**

כאן מופיע לנו תיאור מעט שונה – כאן המשפט קורה לפנות בוקר כאשר ישו מתחמק מההרשעה אבל אומר שיראו אותו יושב לימינו של אלוהים. **ההבדל בסיפור כאן הוא זמן המשפט והיעדר גזר הדין**. לא נאמר שהוא מורשע וחייב מיתה – אין כלל מינוח משפטי למעט אזכור הסנהדרין. אין כאן משפט פורמלי, אין עדים ואין הרשעה. כאן יש התייעצות וחקירה שלאחריה הוא מוסגר לפילטוס. **לפי לוקס אין משפט**.

**יוחנן יח**

גם כאן אין משפט. יוחנן מספר שקודם כל הלכו לחתן של הכהן שחוקר אותו כאשר לאחריה ישו נשלח לקיפא הכהן הגדול ואז אל בית המשפט בו ישב הנציב, ערב הפסח. ישנו חשש שאם המשלחת תיכנס למקדש היא תיטמא לפני הפסח. גם לפי יוחנן אין משפט יהודי והוא נשלח ישירות לבית המשפט של פילטיוס.

ניתוח המשפט בסנהדרין

 **לפי מרקוס ומתי** המתקיים משפט בסנהדרין כאשר בראשו ישב הכהן הגדול והוא נערך בליל הפסח בביתו של הכהן הגדול. האשמה הראשונית היא נבואה על חורבן המקדש. הובאו עדויות לכך הן לא היו מכוונות. לאחר מכן הוא הורשע לבסוף בגידוף – התחזות לאל. מגדף הוא אדם שמקלל את השם בשמו של השם, כאן הגידוף הוא עם משמעות אחרת, מעין ביזיון של האל בטענה כי אדם הוא בנו. לבסוף הוא חויב במיתה.

המשפט בפני פילטוס

**מרקוס טו**

פילטוס שואל את ישו האם הוא מלך היהודים וישו מתחמק מהתשובה למרות שהוא רואה את עצמו כמשיח (מלך היהודים). בזמן הזה ראשי הכהנים ״הרבו לשטנו״ – האשימו אותו בהאשמות רבות, מושג טכני שמתייחס למשפט, כאשר האשמה זו הייתה בראש ובראשונה. הרומאים מתערבים בכך כי רוב המשיחים האקטיביסטים פעלו כנגד הרומאים ולכן הם ראו בו כאיום, כאחד שלא מכיר במלכות הרומאים. יש לציין שישו לא פעל באופן אקטיבי כנגד הרומאים ואפילו לא קרא למרוד בהם. לכן פילטוס ישר שאל אם הוא מלך היהודים בעוד ישו לא מכחיש את זה. תוך כדי הכהנים מחזקים את ההאשמה הזו.

מסופר כי פילטוס היה נוהג לשחרר אסירים לפי החג. בר אבא היה יהודי שנאסר ע״י הרומאים בעוון של מרידה ברומאים. לפילטוס יש 2 מורדים והוא שואל אותם את מי לשחרר. העם קורא לו לצלוב את ישו ולשחרר את בר אבא והוא עושה כפי שביקשו.

תיאור דומה יש גם **במתי כז**

יש כאן אלמנט סמלי חזק כאשר פילטוס אומר שהוא לא אשם בהריגת ישו כי האיש הזה צדיק (זכאי).לפי מרקוס ומתי פילטוס הורג את ישו רק בגלל בקשת היהודים ולא בגלל שהוא רצה בכך. היהודים בתשובה אמרו שדמו עליהם ועל ילדיהם. לפי המרצה המשפט הזה עלה ליהודים בדם רב (בטענה כי גם ליהודים הבאים מגיע לסבול בגלל מה שאבותיהם עשו).

**לוקס כג**

כאן נאמר מה הכהנים אמרו לפילטוס (דברי שטנה) – טענו לטענה שתעניין את הרומאים (לא מעניין אותם שישו ניבא על חורבן המקדש או מבזה את הפרושים והצדוקים), טענה פוליטית לפיה הוא מסית את העם מלתת מס לקיסר. פילטוס טוען שלא מצא אשמה בישו בעוד הכהנים ממשיכים להאשים אותו שהוא מסית בכל רחבי הארץ. פילטוס מסכים רק להכות אותו ולשחרר אותו כי לא מצא בו פגם. גם כאן מבקשים היהודים לשחרר את בר אבא ולאסור את ישו.

**יוחנן יח**

פילטוס אומר ליהודים שישפטו אותו בעצמם בעוד היהודים טוענים כי אין להם סמכות להוציא להורג למרות שזה מה שהם רוצים. לפי יוחנן ברור שהם לא שפטו אותו כי אין להם סמכות. גם כאן פילטוס לא מצא בו כל עוון ובכל זאת הוציאו אותו להורג. ישו יוצא עם כתר קוצים בתור לעג לטענתו של ישו שהוא מלך. הטענה שהועלתה במרקוס ומתי במשפט מועלת כעת מול פילטוס, הכהנים אומרים שישו התחזה למשיח.

ניתוח המשפט אצל פילטוס

באוונגליונים לא מוזכר שמדובר ב״משפט״ אבל יש יסודות משפטיים ברורים – תלונת היהודים על ישו באה בלשון משפטית ״מרבים לשטנו״, האשמה שהוא מלך היהודים וגזר הדין – מוות בצליבה. ברור שגם אם לא נאמר בפירוש, שהיה משפט אצל פילטוס, זהו המשפט שבעקבותיו הוא הוצא להורג.

הצליבה

**מרקוס טו**

מצוין כי כל העניין התקיים בבית משפט. לאחר המשפט הרומאים לועגים לישו שטוען שהוא מלך היהודים ומבזים אותו. הרומאים תפסו שני אנשים והכריחו אותם לקחת את הצלב על גבם. כתבו את כתב האישום של ישו על הצלב. עונש הצליבה הוא עונש מיוחד – ראשית זוהי מיתה קשה ואכזרית, שנועדה על ידי הרומאים במיוחד למורדים במלכות ולא לעבריינים רגילים.

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

כותב שכריסטוס, מייסד הכת שנקראה על שמו הוצא להורג בימי טיבריוס **על ידי הנציב פונטיוס פילטוס**. שתי השורות הללו מלמדות אותו הרבה – הכת הנוצרית תופסת משקל מספיק גדול כדי לספר על כך (טיקטוס יושב ברומא). פירוש המילה כריסטוס ביוונית היא משיח/גואל. לפי טקיטוס ישו הוצא להורג על פילטוס ולא נזכרים בכלל היהודים.

כעת נדבר על השאלות שהסיפור הזה מעלה

מי אחראי לצליבתו של ישו לפי הסיפור הנוצרי?

היהודים! הם יזמו את הריגתו מלכתחילה, הם אלה שתפשו אותו, הם אלו ששפטו אותו באופן הרשמי ביותר בפני הכהן הגדול והסנהדרין. כל הסיפור מובל על ידי היהודים. פילטוס לא מצא אשמה בישו ורצה לשחרר אותו, היהודים הם אלו שסירבו לשחרור ותבעו את צליבתו.

אם נקרא את הסיפור הזה קריאה ביקורתית עולות כמה שאלות.

קשיים פנימיים בסיפור

1. **מדוע נדרש משפט כפול, גם בסנהדרין וגם אצל פילטוס** – לפי הנצרות ישו נשפט פעמיים. לפי יוחנן ליהודים לא הייתה סמכות לשפוט אותו ולכן הוא לא נשפט כלל. לפי כל היתר ליהודים הייתה סמכות לשפוט אותו אבל לא לבצע את גזר הדין. הדבר הזה עדיין מעורר קושי – אם באמת היהודים יכולים לדון אותו ורק לא יכולים לבצע, מדוע פילטוס גם היה צריך למצוא אותו אשם? קשור בשאלה באיזו עבירה נשפט, האם בעבירה יהודית פנימית של גידוף או בעבירה של מרד ברומאים, על פיה הוא צריך להישפט ע״י הקיסר.
2. **פונטיוס פילטוס מצטייר כאדם חלש שעושה רצון היהודים כאשר הדבר לא מתאים לדמותו** – מצטייר שפילטוס מוציא את ישו להורג רק כי היהודים מבקשים. פילטוס מצטייר כנציב תקיף מאוד ואף אכזרי שלא התחשב ביהודים כלל (אף הכניס פסלים לבית המקדש). לטענת המרצה הסיפור נועד להטיל את האחריות על היהודים.

**שיעור 6 – 07.04.21**

\*לא סוכם, סיכום של השיעור בשיעור הבא\*

**שיעור 7 – 20.04.21**

ראשית, נעשה שיעור סיכום של משפט ישו ושל ההשלכות לעניין הסנהדרין.

**טקיטוס, ספר השנים 15, 44**

 כבר אז הקבוצה הנוצרית הייתה משמעותית מספיק על מנת שיתייחס אליה. הוא מזכיר את כריסטוס שהוא מייסד של כת, קבוצה דתית ולא דת מוכרת. הוא לא מזכיר את הסיפור או את הסנהדרין.

**יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים**

התיאור של יוספוס מפורט יותר וחשוב יותר. נמצא כן הפירוט הכי רחב על העניין מחוץ לברית החדשה. התיאור שלו מעורר שאלה שכן הוא מאוד אוהד את ישו ואת הקבוצה המשיחית שנקראת על שמו. אבל הוא לא רק אוהד אלא הוא ממש מזדהה עם הסיפור, רומז על אופיו האלוהי של ישו. הוא גם מציין כקביעת עובדה שהוא היה המשיח ומציין גם כעובדה שהוא קם לתחייה ביום השלישי. כל אלה הם עקרונות תאולוגיים של הדת הנוצרית (שישו לא היה איש אלא אל, שהוא היה המשיח ושהוא קם לתחייה). הדבר הזה מעורר תמיהה שכן אנחנו לא יודעים אם יוספוס עצמו היה נוצרי מאמין או חסיד מאמין של ישו. מתעוררת השאלה האם הטקסט הזה כולו הוא טקסט מקורי של יוספוס. המרצה מדגיש את המשפטים בהם יוספוס מתבטא באופן ״מאמין״ המעוררים את עיקר השאלה.

נמצאה גרסה עתיקה של יוספוס אצל סופר ערבי נוצרי:

**עדותו של יוספוס לפי גרסת אגפיוס**

מצטט את גרסתו של יוספוס כפי שאגפיוס הכיר אותה, עדות מוקדמת יותר מזו יוספוס. כשקוראים את הטקסט הזה ישנם שינויים משמעותיים – ניתן להביחן שהטקסט הזה שעליו מעיד אגפאוס שונה מהקודם מאחר שכאן יוספוס עצמו לא מזדהה עם האמונה הנוצרית אלא מספר על כך שהיה איש חכם בשם ישוע שזכה לאהדה אצל רבים. כאן לא מייחס לו תכונות אלוהיות וגם לא קובע שקם לתחייה אלא שזה מה שהמאמינים שלו מספרים ולכן בעיניהם הוא נחשב למשיח. כאן ישנו תיאור ״אובייקטיבי״ שמתאר את הסיפור מבחוץ מבלי להזדהות עם הסיפור. הטקסט הזה יותר אמין ככזה שיוספוס כתב אותו, על אף שגם זה לא בטוח, גם הגרסה הזו מעוררת שאלות מסוימות, לדוגמה, הטענה כי אנשים רבים מהיהודים ומעמים אחרים הפכו לתלמידיו היא אמירה שאין לה הוכחה לאותם זמנים (אנשים מחוץ ליהודים לא ידעו עליו ורק היהודים היו תלמידיו, הפריצה של הנצרות לעולם ההלניסטית אירעה רק בימי פאולוס, כ-20 שנה לאחר מותו של ישו). אפילו גרסתו של אגפיוס ספק שהיא מייצגת את הגרסה האותנטית של דברי יוספוס אבל בסופו של דבר היא מוכיחה שלפחות הגרסה שיש לפנינו כיום, הידועה מהעת החדשה, היא בוודאי גרסה מעובדת שכנראה נוספו לה קטעים ע״י מעתיקים שהיו כולם נזירים נוצרים.

הערה נוספת היא לגבי המשפט והצליבה – בגרסה של אגפיוס לא מוזכרים בכלל היהודים כמעורבים בהריגתו, בוודאי לא הסנהדרין והכהן הגדול, כאשר פילטוס הוא זה שדן אותו לתליה ולמוות ועליו האחריות, על אף שבשתי הגרסאות לא מוזכרים היהודים כגורם האחראי על מותו.

**הערה לגבי שמו של ישו** – אצל יוספוס הוא נקרא יזוס (תרגום מיוונית) בעוד אצל אגפיוס הוא נקרא ישוע כאשר במקורות העבריים הוא נקרא ישו – קיצור של יהושוע. השם הזה כשלעצמו אין בו שום ביטוי של גנאי אלא הוא קיצור של ישוע (היהודים בזמנו לא ביטאו את האות ע׳).

**תלמוד בבלי סנהדרין מג ע״א**

ידיעה מאוחרת לזמנו של ישו, בטח ביחס ליוספוס או אגפיוס, התלמוד נערך זמן רב לאחר ישו ולכן הערך ההיסטורי של הידיעה הזו מוגבל ואפילו מפוקפק. נכתב כי ישו נתלה בערב הפסח, בהתאם לתאריך המסופר בברית החדשה, במיוחד לגרסה של יוחנן. מהסיפור הזה ברור שמי שאחראי למשפטו ולצליבתו הם היהודים, הסנהדרין. התלמוד לא מכיר את פילטוס. הסנהדרין דנה את ישו לתלייה (ולא צליבה, מיתה רומאית). מיתת התלייה (לאחר הסקילה) היא אחת מ-4 מיתות בית דין כאשר הכרוז מכריז שהוא דווקא יוצא להיסקל. לפי המשפט העברי כל הנסקלים גם נתלים לאחר מכן על מנת שיראו מה עשו לו. העבירה בגינה הוא נידון לסקילה היא למעשה כפולה – כישוף והסתה והדחה של ישראל (העבירה הראשית). 40 יום לפני כן יצא כרוז ואומר שישו ייצא להיסקל ומי שיודע לדבר עליו זכות שיבוא לעשות כן, אך אף אחד לא בא.

בתלמוד מופיע על כך דיון קצר של **עולא** שאמר כי בתורה כתוב שמי שמסית ומדיח יש להרוג אותו ואין לחמול עליו. עולא שואל איך אפשר לבקש למד עליו זכות אם הדבר אסור? הוא עונה כי ישו שונה ומיוחד כיוון שהיה קרוב למלכות ורצו לעשות לו משפט הוגן גם לעיני המלכות הרומית. כאמור לא מצאו לו זכות וסקלו ותלו אותו בערב הפסח.

הקטע הזה בתלמוד מעורר הרבה שאלות:

1. לפי התלמוד ישו נידון ע״י הסנהדרין והוצא על ידו להורג. זה דבר שאין לו שום עדות במקורות העתיקים בעיקר לא בברית החדשה (הוצא להורג ע״י פילטוס). זה מפתיע שהיהודים נוטלים על עצמם אחריות למותו של ישו מעבר למה שהטילו עליהם.
2. ההאשמה שישו מסית ומדיח – אדם שמסית לעבודה זרה. ישו בוודאי לא הסית לעבוד אלוהים אחרים, הוא האמין באלוהי ישראל ואמר שהוא נאמן לתורה. הייחוס של העבירה של הסתה והדחה היא אנכרוניסטית כי היא מתארת את הדבר בפרספקטיבה של שנים כאשר הנצרות הופכת להיות לדת נפרדת אשר לפי היהודים נחשבת לעבודה זרה. ישו עצמו לא הסית לעבודה זרה וגם לא חשב שהדת שהוא מטיף לה היא עבודה זרה.
3. ההערה שישו קרוב למלכות מוזרה גם היא. ישו לא היה קרוב למלכות ומעבר לכך הוא הוצא על ידיה להורג. גם ההערה הזו אנכרוניסטית ומשקפת את התקופה המאוחרת בה האימפריה הרומית במאה ה-4 אימצה את הדת כדת האימפריה. המלכות הפכה לנוצרית.

הטקסט הזה בתלמוד הוא לא היסטורי ולא מתאר את המציאות כהווייתה ממקורות בני הזמן ובראש ובראשנה הברית החדשה. עדיין מתמיהה מדוע שהיהודים ירצו לקחת על עצמם את האחריות על משפטו ומותו של ישו וקשה לתת לזה תשובה. לדעת המרצה התשובה האפשרית לכך היא שכאשר הקטע הזה נוצר בבבל לא חשו היהודים את האיום הישיר על עצמם ולכן יכלו להתבטא באופן מתריס שכזה.

**סיכום ושחזור**



נדמה שזה היה מוסכם על כל המקורות.

בבית הכהן הגדול יש לנו חלוקה:



הסיפור הדומיננטי והמקובל הוא זה שהופיע במרקוס ובמתי. האם באמת היה משפט בפני הסנהדרין? ההיסטוריונים עוסקים בשאלה הזאת. מלבד העדויות השונות יש להעריך שיקולים נוספים. עולים קשיים שונים בנושא:

1. **המשפט המתואר אצל מרקוס ומתי מנוגד לעקרונות הדין היהודי** – צריך לדון בלילה ולא דנים ביום טוב ועוד. הדבר המרכזי הוא שלפי הדין היהודי הרשעה של אדם צריכה להתבסס על 2 עדים ואילו ההרשעה של ישו לא התבססה על עדים אלא על הודאתו, דבר שלא מקובל לפי הדין היהודי.
2. **קשה להסביר את הצורך במשפט כפול בסנהדרין ואצל הנציב** – אם הוחלט להסגירו לפילטוס מדוע צריך לדון אותו פעמיים? יכול להיות מצב בו יהודים יכלו לדון אבל לא יכלו להוציא לפועל אז פילטוס לא היה צריך לדון אותו אלא רק להוציא לפועל את הצליבה. אם הדין הוא דין רומאי היהודים היו צריכים להסתפק בהסגרה שלו. המצב לפיו הוא נידון פעמיים לפי שני דינים שונים מעוררת קושי.
3. **קשה להניח שבליל הפסח, אחד הימים העמוסים והחשובים במקד, יתפנה הכהן הגדול למשפטו של אדם כלשהו** – גם אם זו העבירה החמורה ביותר ניתן בכל זאת להמתין כמה ימים לפחות עד המשפט. קשה לחשוב על סיבה דוחקת שדחפה אותם לשפוט אותו בליל הפסח עצמו.

הקשיים הללו מטים לכיוון ההערכה שלא התקיים משפט בפני הסנהדרין! הסיפור במרקוס ומתי נראה רק כסיפור, שלא התקיים במציאות. מה כן היה? סביר שראשי הכהנים החליטו להסגיר את ישו לרומאים עקב פעילותו נגד סדרי המקדש ונבואתו על חורבנו.

**יוספוס, מלחמת היהודים ו 300**

יוספוס מתאר את יהושוע בן חנייה המתאר נבואת חורבן המקדש וחורבן העיר. כתגובה לכך תפסו אותו והכו אותו כאשר הוא לא ניסה לגונן על עצמו או להפסיק את פעולותיו. ראשי הכהנים טענו שיש לישו כוח עליון מהבחינה שלא ניתן לעצור אותו. הם הביאו אותו אל הנציב הרומי בעוד כאשר הכו אותו במקלות לא פסק לקרוא את קריאותיו. בשלב כלשהו נמאס לנציב הרומי מהסיטואציה ואז הוא זרק אותו הביתה בטענה כי נטרפה עליו דעתו.

מדוע הרומאים לא הסתפקו אצל ישו בלתת לו מכות, מדוע הוא נצלב, בניגוד לישוע בן חנייה? ישו לא נאשם רק בניבוא על חורבן המקדש אלא בעילה שהוא מורד במלכות (ידעו שאחרת הרומאים לא יהיו מוכנים להרוג אותו).



**תלונה רשמית** = היה תובע וקטרוג של הכהנים כנגד ישו בטענה כי הוא מורד במלכות – רואה את עצמו כמשיח שקורא לא לשלם מס לקיסר.

הסיפור בברית החדשה מתאר שפילטוס לא רצה להרוג את ישו ונאלץ לעשות זאת. הסיפור בכללותו נאלץ להטיל אחריות על היהודים, מסביר גם את המשפט בסנהדרין שנועד לומר שהיהודים באמצעות המוסדות הרשמיים שלהם דנו את ישו למיתה. המגמה של הסיפור ברורה בעוד הצד השני הוא ניסיון להפחית את האחריות של פילטוס. הסיפור הזה לא מתאים לאופן בו פילטוס מתואר במקורות – נציג תקיף ואפילו אכזר. הסיפור לפיו הוא אנוס לפי הדיבור של היהודים ולא קובע בעצמו מהי האשמה ומהו הדין, נראה מאוד לא אמין. **העמדה המקובלת על רוב ההיסטוריונים היא כי פילטוס הוא האחראי על צליבתו של ישו**.

**מה ניתן ללמוד מכך על הסנהדרין**

גם אם הגענו למסקנה כי מבחינה היסטורית לא התקיים בפניה משפט, בכל מקרה ניתן ללמוד על כך מספר דברים, ניתן ללמוד מה הסופרים של הברית החדשה ידעו על הסנהדרין.

1. הסנהדרין מופיעה **כבית דין שדן דיני נפשות**.
2. מי שישב בראשה היה הכהן הגדול.
3. הסנהדרין התכנסה בירושלים, בסמוך למקדש, בבית הכהן הגדול.

הידיעות הללו מתאימות למה שראינו אצל יוספוס.

שאלה גדולה שההיסטוריונים דנים בה היא האם ליהודים הייתה סמכות לדון דיני נפשות? מדוע יוחנן כותב שלא? יתכן שיוחנן רוצה להסביר לקוראיו מדוע היהודים הסגירו את ישו לנציב ולא דנו אותו בעצם. כאשר הוא עומד מול השאלה הזו התשובה שלו היא כי ליהודים אין סמכות.

בברית החדשה, לאחר ישו, ישנה רשימה של משפטים שנערכו בסנהדרין לתלמידיו לאחר מותו (דיני נפשות) נזכיר כמה מהם בקצרה (מופיעים בספר מעשי השליחים).

1. **משפט פטרוס והשליחים** – מנסים להרוג את פטרוס. הפרשה הזו מעניינית כי היא נותנת לנו דוגמה נוספת לכך שמנסים לדון בדיני נפשות את תלמידיו של ישו, בנוסף לוויכוח בין הפרושים לצדוקים בשאלה הזאת. מי שמוביל את המשפטים הללו הם הצדוקים שאנחנו יודעים שהם היו מחמירים, בעוד מי שמגן עליהם הם רבן גמליאל והפרושים.
2. **משפט סטפנוס** – הסיפור מסתיים במיתה. סטפנוס הטיף לאמונה בישו ואז מחליטים לדון אותו לסקילה באבנים.
3. **משפט פאולוס** – לא היה תלמיד ישיר של ישו, לא הכיר ולא פגש אותו. בתחילה הוא היה פרושי ואנטי נוצרי שנשלח להילחם בהם. בדרך הוא עבר התגלות של ישו ונהפך למאמין הדוק שלו. פאולוס הוא דמות שהפכה את הנצרות לדת נבדלת מהיהדות – פונה לא רק ליהודים אלא גם אל בני העמים האחרים ואומר כי היהודית לא מצריכה קיום של מצוות מעשיות אלא רק להאמין בישו, בן האלוהים, מוותר בעיקר על ברית המילה. בשלב מסוים גם פאולוס מובא למשפט בדיני נפשות אצל הסנהדרין, שם הוא מגן על עצמו תוך כדי שמתקיים וויכוח בין הצדוקים לפרושים. הוא מצליח לתמרן ביניהם ויוצר אהדה אצל הפרושים עד כדי כך שלבסוף מחליטים לא להוציא אותו להורג. לאחר התערבות של הרומאים לוקחים אותו למעצר ושולחים אותו למשפט בחוץ לארץ.

כשאנחנו קוראים את מעשי השליחים אנחנו רואים סדרה של משפטים, כ-5, כאשר הם **מהווים כולם דיני נפשות**! מוכיח כי הטענה של יוחנן כנראה לא נכונה וליהודים הייתה סמכות לדון דיני נפשות, כמו שטען יוספוס, לפחות בעבירות מסוימות. בכל המקומות הללו מככבת במרכז הסנהדרין שבראשה יושב הכהן הגדול, הוא דן אותם בירושלים, סמוך למקדש.

**שיעור 8 – 21.04.21**

סנהדרין במקורות התנאיים

התחברו לאחר חורבן הבית השני, מתארים את הסנהדרין מפרספקטיבה של זמן. המשנה נערכה בשנת 100 או 200. יש לפנינו מקורות מאוחרים יחסית. המקורות הללו גם שונים מבחינת הז׳אנר, הם אינם חלק מתיאור היסטורי שמוסר היסטוריון מומחה כמו יוספוס או הברית החדשה. המקורות התנאיים לא מספרים סיפור אלא קובעים הלכה. פה ושם, יש גם מעין סיפורים ותיאורים.

**משנה סנהדרין, א, ו**

סנהדרין זה גם המושג שפגשנו בימי בית שני ובברית החדשה. הסנהדרין זה מונח יווני. המונח הזה מתאר או מועצה שלטונית או בית דין. המשנה אומרת שהייתה סנהדרין גדולה וקטנה, הגדולה הייתה של שבעים ואחד והשנייה הייתה של עשרים ושלושה. זהו המשך של המועצה של משה שהיו בה 70 אנשים, ונוסף להם משה. לפי **רבי יהודה** היו בסנהדרין 70 איש. אצל **יוספוס** מס׳ הדיינים בסנהדרין בדיני נפשות היה אף הוא 70, עמדתו של רבי יהודה כנראה משקפת את המסורת העתיקה. יש כאן וויכוח. מדוע זה חשוב אם זה 70 או 71? המשנה אומרת בהמשך כי בוחרים את המספר כך שלא יהיה זוגי כדי שניתן יהיה להגיע להכרעה. רבי יהודה יגיד על זה שהמספר הזה מהתורה וכי נדיר מאוד שנושא יוכרע על חודו של קול במספר כל כך גדול של אנשים.

**משנה, מסכת סנהדרין, פרק ד, ג-ד**

הסנהדרין ישבו בחצי עיגול, כדי לראות אחד את השני, כשאר בשני הצדדים יושבים 3 אנשים הכותבים את הפרוטוקול (2 כותבים של הצדדים, ואחד לגיבוי). בפני הסנהדרין יושבים 3 שורות של תלמידי חכמים כאשר כל אחד יודע איפה הוא אמור לשבת (מקומות קבועים). אם צריך להוסיף דיין נוסף לבית הדין לוקחים אחד מהשורה הראשונה ומקדמים אחד שיושב בשורה השנייה לראשונה וכך גם ביחס לשלישית. החכמים האלו הם למעשה עתודה וכאשר צריך לסמוך ולצרף דיין חדש מסיבה כלשהי לוקחים מישהו מהשורה הראשונה (השורה הבכירה).

ממקור אחר אנחנו יודעים שבכל שורה היו 23 תלמידים שהיו מדורגים בסדר מ-1 עד 69 (עתודה ל-70). כשסומכים את התלמידים סומכים את הראשון בשורה ואז כל אחד זז כיסא (מתקדם).

**תוספתא, מסכת סנהדרין, פרק ח**

המקור מוסיף כי הנשיא יושב באמצע, בראש הסנהדרין, והזקנים, החכמים האחרים, יושבים מימינו ומשמאלו. מתואר כאן סדר ישיבה מאוד קפדני, בהתחלה ישנה שורה בחצי עיגול עם הדיינים, לפניהם ישנן 3 שורות של תלמידי חכמים, השורות מדורגות כאשר הגדולים והחשובים יושבים בשורה הראשונה, מעבר לשורות האלה עומדים האנשים שקשורים למשפט (הנידון והעדים), לאחר מכן עומד העם שמקשיב ושומע את הדיונים של הסנהדרין.

כדאי לשים לב **להבדל הבולט** בין המקורות התנאיים לאלו של הברית החדשה ויוספוס – **מי שיושב בראש ההרכב הוא הנשיא ולא הכהן הגדול**. הנשיא הוא בכיר החכמים, משרה שעוברת ביורשה. **הסנהדרין שמתארת המשנה היא מוסד חכמי, להבדיל מהסנהדרין המתוארת אצל יוספוס ובברית החדשה, שם ראינו שבסנהדרין ישבו אנשים מקבוצות שונות של האוכלוסייה** (זרמים דתיים שונים, פרושים וצדוקים). לפי התיאור שבמשנה המצב שתואר ע״י יוספוס לא יתקבל על הדעת (הפרושים למעשה היו החכמים, הצדוקים לא אמורים לשבת שם). הנשיא הוא ראש החכמים והוא יושב בראש. כוהנים לא יושבים בתפקידם ככוהנים בסנהדרין לפי המשנה! הכהנים מאבדים את מעמדם. הדבר קשור לעובדה שאחרי חורבן הבית השני, מעמדם של הכהנים נעלם מאחר שאין מקדש (ייתכן והסטטוס החברתי עדיין נשאר). החכמים ״עולים״ ורואים את עצמם ככשירים למלא את תפקידם. במשנה מופיע משפט לפיו החכמים אומרים ״ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ״ – בסיס הכוח של הכוהנים הוא המוצא שלהם (נולדים כוהנים), כאשר הממזר נמצא במעמד הנחות ביותר מבחינת מוצאו, בעוד לפי המשנה עדיף ממזר תלמיד חכם על פני כהן. **מה שקובע את המעמד הוא לא המוצא אלא הגדולה בתורה**, זהו הקריטריון להערכה ולמילוי תפקידים בטח במשפט הוא ידיעת התורה וההלכה, בניגוד לזמן בית שני שם המוצא העניק את ההערכה.

הסיפור הזה של המשנה הוא חלק מתמונה רחבה יותר של האווירה ולכן המשנה בכלל לא מזכירה את הכוהנים.

עם זאת, בתקופת הבית הראשון ובראשית ימי הבית השני, הכוהנים היו גם חכמי התורה, הדבר התאפשר בזכות המבנה הכלכלי בזמנו, תפקידם ועבודתם מומנו ע״י העם כאשר במקדש היו ספרים מהם יכלו ללמוד בזמנם החופשי. לאחר מכן עולה האליטה של החכמים בתור האליטה הדתית, הדבר משתקף גם בתיאור של הסנהדרין.

תפקידי הסנהדרין לפי המשנה

**משנה סנהדרין, א, ה**

כאן המינוח הוא ״בית דין של 71״ ולא סנהדרין, מונח נוסף. לאחר מכן מונים מס׳ תפקידים:

1. **דנים את השבט** – דנים את נשיא השבט, נביא שקר וכהן גדול. **משמשת כבית דין**.
2. **תפקיד חוקתי, מוציאים למלחמת רשות** – כדי לצאת למלחמה נדרש אישור של ביה״ד הגדול. המלך לא יכול לצאת למלחמה בעצמו. מלחמת רשות היא מלחמה יזומה כאשר מלחמת מצווה היא מלחמת הגנה, אז המלך לא צריך לקבל אישור. המשנה מחזיקה בדעה שלא צריך לתת למלך סמכות בלעדית לצאת למלחמה.
3. **אם רוצים להרחיב את שטחה של ירושלים או שטחו של המקדש יש לקבל את אישור ביה״ד הגדול** – זה חשוב כי להרחבת העיר ישנה משמעות הלכתית, יש דברים שאפשר לעשות רק בירושלים כמו אכילת קורבן הפסח. לשטח המוניציפאלי של העיר יש משמעות.
4. **ראש הפירמידה השיפוטית** - משמש גם כראש הפירמידה השיפוטית ובו ממנים את בתי הדין המקומיים של השבטים.
5. **עיר הנדחת** – במצב בו יש עיר שבה כולם עובדים עבודה זרה, צריך להרוג את כל יושבי העיר לפי דין מיוחד, השונה מדין עבודה זרה של יחיד. לפי המשנה, מצב של עיר הנדחת נידון בבית דין של 71.

ניתן לראות כי לסנהדרין יש תפקידים נוספים, מלבד לדון דיני נפשות. המשנה הזו מניחה כי בביה״ד הגדול של 71 נידונים עניינים שיפוטיים מיוחדים, ולא כל דיני הנפשות למשל. הסנהדרין לא עושה את כל התפקידים השיפוטיים.

**משנה, מסכת ראש השנה, ב**

בין יתר תפקידי הסנהדרין הוא **קביעת לוח השנה העברי**. בתקופה העתיקה לוח השנה לא היה קבוע מראש. היו קובעים את המועדים לפי הראיה, לפי עדים המעידים כי הירח התחדש. הבעיה כאן היא שהחודש הירחי מונה 29.5 ימים ו-6 שעות. לכן קשה לקבוע את ראש חודש, לכן היו מקדשים את הירח לפי הראייה (״ראינו את הירח לראשונה״, ביום האחרון של החודש לא רואים את הירח בכלל). היה צורך במוסד שיכריע מתי ראש חודש ויכריז על כך – הסנהדרין. המרצה מציין כי המוסלמים עובדים כך עד היום. ראש בית הדין (לא משתמשים במונח נשיא) מכריז על קידוש החודש.

**משנה, מסכת מידות, ה ד**

**תפקיד נוסף של הסנהדרין**. קודם כל מצוין כי הסנהדרין הייתה יושבת בלשכת הגזית (אולם שככל הנראה היה בנוי מאבני גזית). בין היתר היו **דנים שם את הפסול בכוהנים**, בדרך כלל את המוצא את הנישואין שלו. **הסנהדרין ממונה על כשרות הכהונה והיא מפקחת עליה**. זה לא מובן מאליו בעיקר בגלל הפרספקטיבה שדיברנו עליה – החכמים הם לאו דווקא כוהנים, ולפי המשנה הם נמצאים במצב של עליונות. לטענת המרצה יש מקום להטיל ספק האם כך היה גם בזמן המקדש. בזמנו הכוהנים שלטו במקדש והיו האליטה הדתית, אם כך מי פיקח על כשרות הכהונה? יש להניח כי הכוהנים עצמם. הענקת תפקיד הפיקוח לסנהדרין במשנה הוא דבר שראוי לתשומת לב, חלק מהתמונה הרחבה של הסנהדרין במשנה. החזון של המשנה היה כי ביה״ד הגדול הוא זה שנותן הוראות לכהונה וזה לא מובן מאליו, המרצה מטיל ספק האם זו הייתה המציאות ההיסטורית.

**תוספתא, סנהדרין, ז א, [=חגיגה ב; בבלי, סנהדרין, פח ע"ב]**

תפקיד נוסף של הסנהדרין. נוגע לביה״ד הגדול מהיותו המוסד העליון להכרעה בהלכה. כאן משתמשים במינוח בית דין של 71 בלשכת הגזית – המושג הזה מזהה את בית הדין של 71 עם זה שיושב בלשכת הגזית, בה ישב הסנהדרין, לכן ביה״ד של 71 = סנהדרין = ביה״ד הגדול. מהמקורות עולה שמדובר במוסד אחד למרות שיש חוקרים הטוענים כי מדובר במוסדות שונים. אדם מגיע לביה״ד שבעירו אם יש לו בעיה כלשהי, אם יש להם מסורת בנושא אומרים לו, ואם אין מסורת, הדין לא ידוע, ביה״ד המקומי לא מחליט בסוגיה, ועליו להעביר זאת הלאה, אסור לו לייצר תשובה חדשה אלא רק ליישם דין קיים. כמו שנוצרות מכך בעיות מעשיות. אז אולי לבית הדין שבהר הבית, אם לא יודעים עולים לבית הדין שבחיל, ואם גם אז לא יודעים עולים לביה״ד הגדול שבלשכת הגזית. **ביה״ד הגדול הוא המוסד היחיד שרשאי ליצור חוק**. תפקיד נוסף וחשוב מאוד של הסנהדרין – **הוא המוסד העליון להכרעה בשאלות משפטיות והלכתיות**. פס״ד שלו מחייב את כל המערכת. כאן נשללת הסמכות של בית דין מקומי ליצור דין חדש.

לסיכום – לביה״ד ישנן **סמכויות שיפוט ייחודיות**, בתחום הדתי והמנהלי, החוקתי ודיני נפשות. ישנן סמכויות פיקוח על הכהונה, סמכויות כמוסד עליון להכרעה בהלכה, ממונה על קביעת לוח השנה. יש לה תפקידים מרובים בכל התחומים בעוד בימי בית שני מתואר כי היה לה רק תפקיד אחד של דיני נפשות.

ראינו **שמות שונים** שמתחלפים אך מדובר באותו מוסד.

**ההרכב** מורכב מחכמי התורה, בראש הסנהדרין יושב הנשיא. ישנה קרבה במספר הנוכחים, אצל יוספוס היו 70 וכאן 71, אך בהרכב ישנו הבדל גדול. זהו מוסד חכמים ולא אריסטוקרטים. לכהן הגדול אין שום תפקיד בסנהדרין לפי המשנה.

למעשה זו דוגמה שונה לחלוטין ממה שראינו אצל יוספוס ובברית החדשה.

**בתוספתא סוטה**

המשנה מתארת את סיום פעולתה של הסנהדרין, נהגו מנהגי אבלות, ביטולה היה נורא כי כתוב בתורה שאם לא דנים אדם הה׳ נפרע ממנו וממשפחתו – כשהייתה סנהדרין קיימת נפרעו מהאדם וכעת נפרעים מהאדם. **תפקיד הסנהדרין המודגש כאן הוא דיני נפשית**. לא מוזכרים יתר ההיבטים של הסנהדרין.

הבעיה שכולה מכך היא **שיש סתירה חזיתית בין התיאור של הסנהדרין במקורות התנאיים לאלו בימי בית שני**. בהרכב שלה, מי עוד בראשה ומי עומד בראשה. חלק מהמקורות התנאיים מתארים את הסנהדרין בעבר מאחר שהסנהדרין כבר לא קיימת כי בית המקדש חרב.

**שיעור 9 – 27.04.21**

היום נסכם את בעיית הסנהדרין ונציע לה פתרונות אפשריים כפי שהופיעו בספרות.

כשמסתכלים על הסנהדרין כפי שהיא מתוארת במקורות החיצוניים (יוספוס, הברית החדשה) לעומת המקורות התנאים אנחנו רואים הבדלים בולטים בדברים מרכזיים (פורט מעלה). התפקיד העיקרי שהסנהדרין ממלא בימי בית שני הוא תפקיד של בית משפט שדן בעיקר דיני נפשות. הסנהדרין לא נזכרת בדר״כ כמועצה עליונה שממלאת מגוון רחב של תפקידים (למעט פה ושם). ישבו בה נכבדים מכל הזרמים הדתיים בחברה (גם צדוקים וגם פרושים) שבראשה ישב הכהן הגדול. לפי יוספוס דיני נפשות דנו ב-70 דיינים.

במקורות התנאים אנחנו רואים שלסנהדרין היו תפקידים רחבים יותר, מועצה עליונה שאיננה רק בית דין לענייני נפשות, עם סמכויות רחבות בתחום הציבורי והדתי. זהו מוסד של חכמי הלכה המסוגלים גם להיות בית דין עליו לענייני הלכה כאשר בראשם עומד נשיא לצד 71 דיינים. ההבדלים הללו מהווים בעיה מרכזית. כיצד ניתן ליישב את הידיעות הסותרות?

**אברהם ביכלר** פעל בראשית המאה ה-20, כתב ספר על הסנהדרין, בו פרס תיאוריה רחבה בנושא. אם מסתכלים על המקורות החיצוניים ניתן להבחין בין 3 מוסדות שונים:

1. **הסנהדרין שסמכותה ענישה** – בית דין.
2. **בית דין גדול בלשכת הגזית, שתפקידו הוראה הלכתית**.
3. **מועצת העיר ירושלים** (גוף פוליטי).

לטענתו יש להבחין בין שלושת המוסדות מבחינה היסטורית. יש לקרוא את ההבחנה הזו לתוך הספרות. לדעתו, כאשר חכמים מדברים על ביה״ד הגדול, בית דין של חכמים שבראשו עומד נשיא, הם מדברים בעצם על ביה״ד הגדול שבלשכת הגזית. יש להניח שבית דין זה מורכב מחכמי הלכה. כשמדברים על הסנהדרין שהתכנסה להעניש מדי פעם מכוחה הפוליטי ולא כבית דין דתי, ביה״ד המתואר אצל יוספוס ובברית החדשה, זהו מוסד פוליטי שלטוני והוא התכנס מעת לעת כדי להעניש **בעיקר כחלק מתפקיד שלטוני** (לא בית דין מקצועי או דתי). לכן בסנהדרין הזו לא יושבים רק חכמים אלא גם נכבדים אחרים כאשר בראשם הכהן הגדול. למעשה אלו גופים שונים. הגוף השלישי הוא מועצת העיר המכונה ביוונית ״בולי״ שגם היא גוף פוליטי. למעשה לפי **ביכלר** הסנהדרין המתוארת בספרות התנאים היא בית דין שתפקידו היה הוראה הלכתית כאשר שאר הגופים היו יותר פוליטיים. כך למעשה התיאורים לא סותרים כי הם לא מתארים את אותו המוסד.

את העמדה הזו דחה **גדליהו אלון**. הוא טען שמדובר במוסד אחד ושאם נקרא את כל השמות שבספרות התנאים נראה שאלו שמות מתחלפים לאותו מוסד, ולו תפקידים רבים כמו שמתארת ספרות חז״ל. אלון נוקט **בגישה** **הרמוניסטית**. הוא מסביר את התיאורים השונים בכך שאם נקרא את ספרות חז״ל בקפדנות נוכל לראות שחכמים מודים שבימי הבית השני ישבו בסנהדרין לא רק פרושים ולא רק חכמים פרושים. **החכמים יודעים שבימי הבית היו גם צדוקים בסנהדרין**. עם זאת, הם מבקשים להצניע את זה כדי להבליט את מעמדם של הפרושים. ההבלטה הזו אינה רק שכתוב של ההיסטוריה אלא גם משקפת מצב לפי השליטה בסנהדרין הייתה בידי הפרושים. זה קשור לשאלה יותר רחבה – מי היה הזרם הדומיננטי בימי הבית השני? מהמקורות אנחנו יודעים שבאותה תקופה הצדוקים היו המעמד השליט (הכהנים, העשירים, אלה שחיו בירושלים ושלטו במקדש) בעוד אצל הפרושים הייתה אהדה רחבה יותר של העם. אם כך מי היה יותר חזק ויותר גדול (מספרית בעם)? יש על כך וויכוח בין היסטוריונים כאשר **יוספוס** אומר שמצד אחד אין ספק שהצדוקים היו מעטים יותר במספרם (הייתה שכבה דקה של אליטה), אבל מבחינה פוליטית הצדוקים היו ההגמוניה. יוספוס מוסיף **שדווקא בגלל שהפורשים זכו לאהדה עממית רחבה יותר הצדקים נאלצו לקבל את ההלכה הפרושית במקדש**. בא לידי ביטוי בטקס מיסוך המים בחג הסוכות (בדרך כלל ממסכים יין). הדבר הזה לא כתוב בתורה ולמעשה הגיע מההלכה של הפרושים. הצדוקים הכירו רק בתורה שבכתב ולא במנהגים של הפרושים. יוספוס מספר על כהן צדוקים שלא הסכים למסך מים בסוכות וכאות זלזול שפך את המים על רגליו ולא על המזבח. העם שצפה בטקס ראה מה קורה ויידו את האתרוגים שלהם בכהן. הסיפור הזה מדגים את חוסר האפשרות של בעלי הכוח להשליט כל מה שהם רוצים בעקבות התקוממות עממית שמונעת זאת. הדבר הזה נכון גם לסנהדרין – למרות שישבו בה גם צדוקים השליטה הייתה בידי הפרושים ולכן תיאור חז״ל כאילו יושבים שם רק חכמים הוא תיאור מוגזם ולא נכון אבל הוא משקף את העובדה שלפרושים הייתה שליטה במוסד.

לגבי עניין הנשיאות – לפי אלון גם הכהנים וגם החכמים החזיקו בתפקיד. לפעמים אלו היו בראש ולפעמים אלו. באשר לסמכויות, הן אכן היו רחבות כאשר המקורות העתיקים מזכירים רק את הסמכויות הרלוונטיות להם מבלי לסתור את העובדה שהיו לסנהדרין סמכויות רחבות יותר.

אם נסתכל על זה באופן ביקורתי נראה שהגישה ההרמוניסטית הזו לא כל כך עומדת. הטענה שהשליטה בסנהדרין הייתה בידי הפרושים לא נתמכת במקורות החיצוניים. אצל יוספוס נראה שרק הכהן הגדול והצדוקים שולטים ופועלים. גם אצל יוספוס וגם בברית החדשה אין שום רמז לכך שהפרושים שלטו בסנהדרין, אפילו אם ההלכה הייתה פרושית. מכל התיאורים על המשפטים בימי בית שני הרושם הוא שהצדוקים הובילו את המשפטים כאשר לפי יוספוס הפרושים בכלל לא רצו להשתמש בדיני נפשות והתנגדו לכך. ההיסטוריונים כיום נוטים לקרוא את המקורות אחרת. ההרמוניזציה הזו נראית מעט מלאכותית ולא משכנעת כשלעצמה.

ההסבר השלישי הוא של **יהושוע אפרון**. יש הבדל גדול בין ספרות חז״ל לבין המקורות החיצוניים. מבחינת הזמן ובעיקר מבחינת הז׳אנר. ספרות חז״ל איננה ספרות היסטורית ועל אף שאפילו יוספוס לא תמיד היה מדויק והיו לו דעות פוליטיות, הוא ביקש לתאר את המציאות. חז״ל אינם היסטוריונים, הם כתבו קודם כל הלכה. התיאור של הסנהדרין בא בהלכות הנוגעות לסנהדרין. קודם כל יש לנו טקסטים נורמטיביים (מה צריך להיות ולא מה היה) ולא היסטוריים. העניין הזה פותח פתח להבין באופן אחר את התנהגותם של החכמים – לא מתארים את הסנהדרין כפי שהייתה במציאות אלא אומרים איך היא צריכה להיראות בעיניהם. לכן, מדובר על העמדה של שני טקסטים מסוגים שונים. בנוסף לכך יש להוסיף כי ההלכה נכתבת לאחר החורבן. מכאן **אפרון קובע כי לפי חז״ל הסנהדרין הוא מעמודי התווך של חוקה אידיאלית שלא התגשמה במציאות של ימי הבית**. המציאות הזו שתולה בנוף רחוק – במציאות מקראית שלא התקיימה בימי הבית השני. נזכרה לצדה המלך (לא היה מלך), אורים ותומים וקיומם של שבטים (כבר לא היו שבטים בימי בית שני). **התיאור של הסנהדרין אידיאלי ולא היסטורי**. הסנהדרין מתוארת כמוסד שמכריע כל מחלוקת בעוד בימי בית שנים היו מחלוקות בין הכיתות ובין הפלגים השונים (מחלקות בית שמאי ובל הלל) שכלל לא הוכרעו.

יש פה ושם ידיעות על כך ששאלו שאלות הלכתיות במקדש אבל לאו דווקא את הסנהדרין:

**משנה פאה ב**

שמעון זרע שני סוגים חיטים ועלתה השאלה האם הוא צריך לתת פאה אחת או שתי פאות (להשאיר פאה בקצה השדה כדי שעניים יוכלו לקטוף)? עם רבי גמליאל הם עלו ללשכת הגזית ושם אמר להם נחום הלבלר (הסופר) שמסר להם מסורת עתיקה לפיה אם לבסוף הוא אוסף ודש אותם בגורן אחת צריך לתת פאה אחת ואם עושה מהם שני גרנות (מטפל בכל חיטה בנפרד) אז צריך לתת 2 פאות. המעשה הזה מתאר לנו ששאלות הלכתיות שאלו בלשכת הגזית בעוד לא נזכר כאן מה צריך להיות אלא כסיפור המלמד על ההלכה. האם זאת ראיה לכך שהסנהדרין מילאה תפקיד של הוראת הלכה? על כך אומר **אפרון** כי יש לשים לב שלא נזכר שמה של הסנהדרין ולא ביה״ד הגדול. (1) אין כאן שום מוסד שבשמו באה ההלכה. המקדש היה מרכז הוראה לצד מקום פולחן. סביר להניח שהיה שם בית דין, אולי יותר מאחד, (2) אבל לא ניתן מהמשנה הזו להוכיח שהסנהדרין היא זו שפסקה את ההלכה ושהיא הייתה מקובלת על כל ישראל. (3) ייתכן שהפניה כאן הייתה לחכם ספציפי או לבית דין מסוים עם סמכות לקבוצה מסוימת (לדוגמה לפרושים) **ואין מכאן הוכחה שהסנהדרין שימש כגוף עליון להלכה לכל העם**.

**משנה מסכת יומא פרק א**

כאן מתוארת הכנתו של הכהן הגדול ליום הכיפורים. מתואר בית דין של חכמים (כך נשמע) שלאחריו הולכים לביה״ד הגדול של כוהנים כאשר הטקסט מעורר שאלה מיהם זקני בית הדין החכמים הראשונים (אולי סנהדרין, או חכמים)? הם מנחים אותו כיצד לנהוג הלכתית. גם כאן קשה לדעת האם זהו תיאור של משהו שהיה או תיאור של מה שצריך להיות? אין כאן הוכחה על פעילות הסנהדרין כבית דין גדול של כל ישראל.

**משנה מסכת חגיגה פרק ב**

מתוארים כאן 5 זוגות החכמים שפעלו בסוף תקופת בית השני (תקופת הזוגות). הייתה מחלוקת קבועה בשאלה האם מותר ביום טוב לשים את הידיים ולהישען על הקורבן. במשפט האחרון כתוב ״הראשונים היו נשיאים ושניים להם אב בית דין״ – יש כאן לכאורה אמירה של המשנה שכבר בימי הבית הזוגות מילאו את התפקידים של ראשי הסנהדרין, נשיא ואב בית דין (מי שהוזכר ראשון היה נשיא והשני היה אב בית דין). לפי המשנה בימי הבית, אנשים ספציפיים מילאו תפקידים של נשיא. לכאורה יש כאן טענה היסטורית של חכמים וזה מחדד את הסתירה בין ספרות התנאים לבין הספרות החיצונית לגבי מי עומד בראש הסנהדרין. יש **כאן טענה היסטורית בספרות התנאים**. הפתרון הקודם נתקל בקושי כי לא מדובר רק באידיאל.

**המרצה** רוצה להעלות אפשרות נוספת – המשנה התחברה סביב שנת 200 לספירה. באותה תקופה היו קיימים שני התפקידים הללו (נשיא ואב בית דין). כשקוראים אחורה את הטקסטים משתמשים במונחים היודעים לנו היום כדי לתאר אותם. המשנה משתמשת במושג נשיא אבל אין ללמוד מכך שהיה מושג בשם נשיא שישב בראש הסנהדרין בימי בית שני. רוצים למקם את הזוגות כראשי בתי הדין אבל מצמידים להם תארים שלא היו קיימים בזמנו. לא ניתן ללמוד מכך שבאופן היסטורי היו נשיאים ואבות בית דין בימי בית שני.

הסתירה הזו אם כך אינה ניתנת לפתרון הרמוניסטי מהסוג **שאלון** ניסה להציע, כאשר גם הפתרון של **ביכלר** לא מתאים. הרושם שמתקבל מהמקורות הוא **שספרות חז״ל היא בעיקרה איננה היסטורית**. התמונה של הסנהדרין המתוארת על ידם היא בעיקר תמונה אידיאלית נורמטיבית ואיננה תיאור היסטורי כאשר פה ושם ישנם סיפורים בהם מתקיימים יסודות אנכרוניסטים כאשר נקודת המוצא היא שהמסגרת הייתה נורמטיבית בלבד.

**שיעור 10 – 28.04.21**

סמכות השיפוט בתקופת המשנה והתלמוד

השאלה בה נתעסק השיעור היא מה הייתה סמכות השיפוט של היהודים בתקופה שלאחר חורבן הבית השני, מנק׳ מבט של החוק והשלטון הרומאי. עד חורבן הבית השני הייתה ליהודים אוטונומיה **רחבה** למדי (בתי דין, סנהדרין, דנו דיני ממונות ודיני נפשות מסוימים) על אף שהם תחת שלטון רומאי. לאחר החורבן, מתחוללים שינויים דרמטיים:

1. **נחרב המקדש ונהרסה העיר ירושלים**.
2. **הפסקת כל המוסדות הקשורים למקדש (הכהן הגדול, סנהדרין)** – נהרס **המרכז הפוליטי הדתי והכלכלי של היהודים**. הדת היהודית עד החורבן הייתה בנויה על המקדש וזהו היה המקום המרכזי בה.
3. **יהודה הפכה לפרובינקיה סנטורית** – מחוז באימפריה הרומית תחת כיבוש. בשלב הזה אין לפרובינקיות אזרחות רומית. המושל של הפרובינקיה הוא בדרגה של סנטור. יהודה הפכה להיות בדרגה של אומה כבושה, מעמדה המשפטי השתנה לאחד נחות ומשפיל יותר. אחת המשמעויות היא נטילת סמכות השיפוט מהיהודים.
4. **הרוגים ושבויים יהודים רבים** – את הקולוסאום ברומא בנו שבויים יהודים.

ביטול דיני נפשות

עם חורבן הבית השני ניטלה מהיהודים הסמכות לדון דיני נפשות. הסנהדרין התפזרה לא רק בגלל חורבן המקדש אלא גם בגלל האיסור של הרומאים. **התוספתא** מספרת כי לאחר ביטול הסנהדרין ישנו עונש קבוצתי משמים על העם ולכן זה אסון גדול.

**תלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין א, ג**

לפי המסורת הזאת דיני נפשות בטלו 40 שנה לפני החורבן (שנת 30). בתלמוד הבבלי המסורת הזו מתוארת באופן קצת שונה לפיה הסנהדרין בעצמה ראו שהם מוציאים יותר מדי אנשים להורג ולכן בעצמם גלו מלשכת הגזית למקום אחר, כדי שלא יוכלו לדון דיני נפשות, גם כן 40 שנה לפני החורבן. מהתלמוד הירושלמי משתמע כי נלקחה מהם הסמכות בעוד מהמסורת של התלמוד הבבלי נראה שהסנהדרין בעצמה בחרה שלא לדון. לפי ההיסטוריונים זהו תיעוד עובדתי. עם זאת, חלק גדול מדיני הנפשות הידועים לנו במקורות החיצוניים אירועו אחרי התקופה הזאת (משפטי הנוצרים, משפט יעקב אחי ישו המתואר אצל יוספוס). **לא ידוע לנו על שום אירוע חיצוני שהייתה בגינו סיבה לשנות את המצב המשפטי של היהודים בשנת 30 לספירה**. לדעת המרצה זה מעמיד בספק גדול את המסורת הזאת. עם זאת, ישו הוצא להורג בשנת 30 מה שמעלה את הרעיון כי המסורת הזאת היא אמירה יהודית שלא הייתה להם סמכות לדון אותו בכלל כי אז כבר לא הייתה להם סמכות לדון דיני נפשות (כך לפי חיים כהן). מצד שני ייתכן שהם רצו לנקות את עצמם מהאחריות על משפטו של ישו (מתאים למסורת לפי יוחנן). לדעתו של **המרצה** נכונה יותר העמדה לפיה החורבן היה הסימן לסוף עידן דיני הנפשות.

**מכילתא דרכי שמעון בר יוחאי פרק כא**

האם סנהדרין שדנה דיני נפשות תהיה במקדש? המזבח במקדש הוא מקום מקלט אך התורה טוענת כי אם אדם רוצה לאחוז בקרנות המזבח זה לא יעזור לו ויש לשפוט אותו. המדרש קורא את זה בדרך אחרת – דווקא מהמזבח יש לקחת אדם למות ולהישפט, המזבח מייצג את הסנהדרין כי היא צריכה להיות צמודה למזבח, דווקא במקדש בירושלים. **מכאן הוא מסיק כי אם אמרנו שהסנהדרין חייבת להיות צמודה למזבח דהיינו שאם אין מקדש אז אין מזבח ואין סנהדרין שדנה דיני נפשות – מאחרי החורבן אי אפשר לדון דיני נפשות**. כך למעשה ישנה גם תגובה יהודית לשלילת הסמכות ע״י הרומאים, גם מנק׳ מבט הלכתית פנימית אסור לדון דיני נפשות. יש כאן השלמה בין הדין הרומאי לדין היהודי.

* יש לשים לב שיכולים להתקיים דיני נפשות אחרים (לא הלכתיים). ההלכה הכירה בסמכות חוץ משפטית שלטונית לדון דיני נפשות בידי המלך או בידי ביה״ד בתור אמצעי שלטוני משמעתי כדי לטפל ברוצחים. הסמכות הזו לא קשורה בסנהדרין בירושלים וידוע לנו על מקרים של דיני נפשות לאחר החורבן תחת הסמכות החוץ משפטית של דין המלך או די שאיננו דיני נפשות הלכתיים.

תוצאות מרד בר כוכבא (שנת 135)

לאחר החורבן, במשך 2 דורות היהודים חיים עם תקווה לשינוי, בשנת 132 פורץ מרד בר כוכבא. למרות שהרומאים היו מוכנים הוא פגע מאוד ברומאים ולקח להם 3 שנים לדכאו. בסופו חרבה כל יהודה, כולל יבנה ולוד. הרומאים הטילו גזרות שמד על היהודים ואסרו עליהם לקיים את המצוות הדתיות. הם שידרגו שוב את הפרובינקיה וכעת המושלים אינם סנטורים אלא קונסולים (התפקיד הבכיר ביותר ברומא) תוך הוספת ליגיון נוסף שישב במגידו. הם משנים את שמה של יהודה לפלשתינה (מהמילה פלישתים) כניסיון למחוק את זכר היהודים. הרומאים אומנם לא הכחידו את היהודים אבל ״הוציאו להם את החשק״ למרוד עד המאה ה-20.

יש מסורת כי בשנת 135 (תלמוד ירושלמי) כי הרומאים נטלו גם את הסמכות לדון דיני ממונות. לדעת המרצה שלילת סמכויות אזרחיות של היהודים יותר מתקבלות על הדעת בעקבות גזרות השמד.

דיני ממונות

יש להבחין בין 4 סוגים של סמכויות, מבחינה משפטית:

1. **סמכות ייחודית** – רק לביה״ד הזה יש סמכות לדון בעניין. אם ליהודים הייתה סמכות שיפוט ייחודית בדיני ממונות, 2 יהודים רשאים לפנות לבית דין יהודי בלבד (ולא רומאי, בית דין שקיים בעיר לא יהודית כדוגמת קיסריה או בית דין של הנציב).
2. **סמכות מקבילה** – יהודים בסכסוך יכולים לפנות הן לבית דין יהודי והן לבית דין רומאי. מי שפנו אליו קודם זוכה בסמכות.
3. **סמכות של בוררים** – לביה״ד היהודי אין סמכות, אפילו לא מקבילה, ותובע לא יכול לחייב את הנתבע לדון בפני בית דין יהודי, אבל אם שני הצדדים יסכימו ביחד אז אפשר לדון בבית דין יהודי. פסק דין שכזה אכיף ע״י הרומאים.
4. **היעדר סמכות** – הרומאים אומרים שהם לא מכירים בכלל בבתי הדין של היהודים. כמובן שלא ניתן למנוע משני יהודים ללכת לרב ולפתור את הסכסוך אך הם לא יכירו ולא יאכפו פס״ד יהודי אפילו אם הדבר נעשה בהסכמה.

השאלה שנתמודד איתה היא מה הסמכות שהייתה ליהודים בפועל בימי המשנה והתלמוד משנת 70 והילך. מה היה התוקף של הסמכות מנק׳ המבט של השלטון הרומאי. כדי לענות על השאלה הזו עלינו לפנות לחוק הרומאי. עם זאת, אין לנו חוק רומאי העוסק בנושא הזה עד שנת 400. ובכל זאת יש לנו חוק רומאי משנת 398 והוא יהיה העוגן שלנו.

חוק של ארקדיוס והונריוס משנת 398

בשנת 398 הקיסרות הרומית כבר הפכה להיות נוצרית (מאז 325) ולכן הקיסרים האלה מחזיקים בחשבון דתי פתוח עם היהודים. לפי חוק זה הדת היהודית בתקופה הזאת היא ״אמונת הבל״ בניגוד לדת אמיתית. **היהודים כפופים למשפט הרומאי והם פונים לבתי המשפט הרומאים בכל דבר ועניין למעט עניינים דתיים** (כשרות, שבת וכו). בהמשך החוק מפרט ומגדיר את סמכות היהודים – סמכות בוררים. בעניינים אזרחיים ברירת המחדל היא סמכות של ביהמ״ש הרומאי, אבל אם שני יהודים רוצים לברר את העניין שלהם בפני בית דין יהודי **הם יכולים בהסכמה לפנות לביה״ד היהודי ופסק הדין שלהם מחייב** כאילו הבוררים נתמנו בצו של שופט. כעת נותר לברר מה הייתה הסמכות לפני התקופה הזו. אין חוק מפורט מספיק ולכן צריך ללמוד זאת באמצעות מקורות יהודיים או רומאים כדרך אגב.

**משנה עדויות**

עוסקת בעניין עיבור השנה. על הפרק עומדת האישור הנדרש מראש ביה״ד ביבנה לאישור העיבור, בערך בשנת 100 לספירה (רבן גמליאל). לפי המשנה ישנו סיפור מעשה לפיו רבן גמליאל נסע לסוריה, היה צריך לעבר את השנה ולכן החליטו לעבר את השנה בלעדיו. רבן גמליאל נתן את אישורו בדיעבד. אותנו מעניין המעשה לפיו רבן גמליאל נוסע לסוריה לדבר עם ההגמון, לקבל ממנו רשות. לפי **גדליהו אלון** רבן גמליאל נסע לסוריה כדי לקבל מהנציב סמכות שיפוט כדי להכיר בסמכות השיפוט של היהודים אך אין לנו תשובה מפורשת בעניין. אם הוא צודק זה אומר ש**ליהודים הייתה סמכות שיפוט כלשהי, לא רק של בוררים, כנראה סמכות שיפוט מקבילה**. אחרי שנת 70 ניטלו כל הסמכויות וכעת רבן גמליאל מנסה לחדש אותן. ההיסטוריונים מתקשים לקבל את הפירוש הזה כי בזמנו היה נציב בישראל, בקיסריה, לא ייתכן שרבן גמליאל ייסע לקבל סמכות בסוריה. לכן, סביר להניח שהוא נסע לקבל אישור לאסוף תרומות מסוריה או ביחס לעניינים הנוגעים ליהודים שבסוריה.

**ספרי דברים פיסקא שמר**

הרומאים שלחו חיילים להתעניין בחוק היהודי. מנק׳ מבט משפטית, אפשר לחשוב שהרומאים שוקלים האם להכיר במשפט היהודי. **לפי גדליהו אלון רבן גמליאל מגיע לסוריה לקבל סמכות על המשפט היהודי ואז הרומאים מבקשים לבדוק את זה ושולחים מרגלים שילמדו את החוק היהודי ולאחר מכן הרומאים יוכלו להחליט האם לתת סמכות כלשהי**.

**שיעור 11 – 04.05.21 - עומר**

**ספר דברים פיסקא שמד**

* הרומאים שלחו 2 סוכנים ללמוד את התורה של היהודי. הסוכנים עשו כן והלכו ליבנה לרבן גמליאל
* הוסכנים דיווחו כי כל התורה נאה ומשובח חוץ מדבר אחד: מכך שיש דין אחד שמפלה בין יהודים ללא יהודים לפיו אם מישהו גזל מגוי דבר מה, והוא מכרו ליהודי אחר, אז ליהודי מותר להשתמש. לעומת זאת אם נגזל מיהודי, והגוזל מכר למישהו, אז אסור להשתמש בזה כי גזילו של ישראל אסור.
* **גדליהו אלון** מציע ששלחו סוכנים כי הרומאים התעניינו במיוחד במשפט היהודי כדי להכיר אותו לבחון האם לאפשר ליהודים סמכות שיפוט אוטונומית משלהם.

**תלמוד ירושלמי, בבא קמא פרק ד ה"ג,ד ע"ב**

* כאן גם שלחו 2 סוכנים ואלו חזרו ודיווחו שכל התורה נאה ומשובחת. אבל כאן הם העלו שני דברים:
1. יהודייה לא תיילד נכרית אבל נכרייה יכולה ליילד יהודיה, כמו כן יהודייה לא תניק בן נכרית אבל להפך מותר.
2. גזילו של ישראל אסור ושל נכרי מותר (אמור לעיל).
* **כאן רבן גמליאל מקבל את הביקורת** של הסוכנים הרומאים וקובע תקנה חדשה לפי גזלו של הגוי יהיה אסור מפני חילול השם
* **שפירא מציע** לקרוא את הסיפור הזה (והקודם שדי זהה) לא כדיווח על ספור היסטורי שהיה אלא כפיקציה ספרותית שמטרתה לחשוב באופן ביקורתי-ספקולטיבי על ההלכה שלנו בעיניים נוכריות. 🡨 "מה היו חושבים הרומאים על ההלכה שלנו אם היו קוראים אותה".
* שפירא לא בטוח בפירוש זה, אבל מנגד הוא לא בטוח בעמדתו של אלון – שכן האם זה ריאלי ששני חיילים רומאים שאינם דוברי רומאית יצליחו להסתנן אצל רבן גמליאל וללמוד? לכן קצת קשה לקבל את הסיפור ככזה שהתרחש.
* **על כל פנים** הסיפור כפי שהוא , קשה לראות אותו כריאלי, לכן כדי לממש את הצעתו של אילון יש לקרוא כמה שינויים אל תוך הסיפור כמו למשל שלא נשלחו רומאים לרגל אלא יהודים משתפי"ם ואז אולי יש סיכוי להצלחת ההסתננות.

**>> הנטייה של חוקרים בני זמננו היום היא להניח שליהודים לא הייתה סמכות שיפוט רחבה בדיני ממונות** ואפילו לא מקבילה אלא סמכות שיפוט של בוררים על פי החוק של ארקדיוס. הנטייה היא לראות בחוק הרומי של שנת 398 אישור של המצב ששרר עובר להתקנתו.

* עם זאת, התמונה עדיין בנויה על השערה והערכה של המקורות שכן מלבד החוק משנת 398, אין לנו מקור יציב למשל על שנת 200 או לפניה. לפיכך התשובה אינה מוחלטת וידועה לגמרי, יש מידה מסוימת של עמימות אך כאמור הנטייה כיום היא לחשוב שסמכות השיפוט הייתה מוגבלת.

>> נק' נוספת היא שבמשנה והתלמוד יש לנו הלכות רבות מאד על דיני ממונות אבל אין לנו הרבה סיפורים על יהודים שפנו למעשה לבית הדין בנוגע לדיני ממונות. כלומר יש המון דיבורים על דיני ממונות אבל לא הרבה מעשים. וזה מוביל למחשבה שחלק ניכר מהסכסוכים נפתרו על ידי פנייה לבתי דין לא יהודים 🡨 **זה מחזק את ההערכה שסמכות השיפוט של בתי דין יהודים הייתה במתכונת של בוררים (בהתאם לחוק ארקדיוס**) ולא במתכונת של סמכות שיפוט מקבילה.

**אז לסיכום:**

1. לאחר חורבן בית II ניטלה הסמכות וזה מתבסס על מעמד היהודים כאומה כבושה ועל ניצחון היהודים 🡨 זו נק' ה -0 הראשונה שבה אין סכמות
2. אחר כך (עד מרד בר כוכבא) הסמכות הולכת ומתפתחת והשאלה היא לאיזו דרגה.
3. ואז מגיע מרד בר כוכבא בין 132-135, כאשר בשנת 135 ידם של הרומאים על העליונה ומוטלות גזרות קשות על היהודים וכן מובן כי נטילת מהם שוב כל סמכות שיפוט. 🡨 נק' ה-0 השנייה.
4. אחר כך הסמכות הולכת ומתפתחת שוב והשאלה היא שוב לאיזה דרגה (בוררות או מקבילה)
5. ברור לנו שבשנת 398 (לפי החוק של ארקדיוס) דרגת סמכות השיפוט של היהודים היא בוררות, כאשר השאלה היא מה התחולל בין 135-398. 🡨 כאשר אמרנו שהנטייה היא לראות החוק ארקדיוס כאישור לסמכות המוגבלת של היהודים בשנים שקדמו לו (בין 135-398).

7. דיני נפשות בהלכה התנאית

עכשיו נעסוק בהלכה של התנאים ביחס לסמכות השיפוט מנק' מבט הלכתית של בתי הדין. נדבר גם על בתי דין לממונות וגם על נפשות אבל עכשיו נדבר על דיני נפשות מנק' המבט של התנאים. עכשיו מסתכלים על דיני נפשות בזמן הבית אבל בעיניהם של החכמים התנאים.

**משנה סנהדרין א ד**

* לפי המשנה דיני נפשות נידונים ב-23 דיינים.
* המשנה מונה כמה סוגים של דיני נפשות:
1. "רובע ונרבע" שהורגים על מי שקיים יחסי מין עם בהמה. יחסים סוטים אלו דינם מיתה לפי 23.
2. "שור הנסקל" כאשר שור המית אדם – גם כאן צריך פסק דין של 23 כדי להמיתו.
3. "הזאב והארי הדוב הנמר והברדלס ונחש" – חיות טורפות יש להמית ב 23. **כאן יש ויכוח** כאשר ר' אליעזר אומר שלא צריך שום פסיקה מול 23 ואפשר להרוג בעל חיים טורף. ר' עקיבא אומר שהרג של חיה גם אם טורפת הוא רק לפי פס"ד של 23.
* משנה זו כוללת מגוון של דיני נפשות לפיה דיני נפשות של בני אדם נידונים בפני 23 דיינים. וכן היא כוללת דינים מיוחדים כלפי חיות, מתוך תפיסה שהריגת בעל חיים מחייבת פס"ד כמו אדם.

**מי הם ה 23 הללו? איזה בית דין זה בכלל שמולו דנים דיני נפשות?**

**משנה סנהדרין א ו**

* "סנהדרין גדולה הייתה של 71 וקטנה של 23" 🡨 יש לנו בית דין של 23 כאשר בית דין זה היה בית דין עירוני (כפי שעולה מהחלק השני של המשנה). לצידו יש בית דין של 71.
* המשנה מניחה את קיומם של בתי דין של 23 בערים שונות בישראל שלהם הייתה סמכות לדון דיני נפשות 🡨 בתי דין עירוניים/אזוריים.

**שפירא רוצה להציע פירוש אחר למשנה הזו** אשר מבוסס על סדרה של מקורות תנאיים לפיהם דיני נפשות נידונו אך ורק בירושלים. לכך הוא מוסיף שכבר למדנו שלפי המקורות החיצוניים כתוב כי דיני נפשות נידונו רק בירושלים (אצל יוספוס והברית החדשה). הוא יעמת מקורות אלו עם המשנה לעיל (שהיא א ההנחה המקובלת) לפיה דיני נפשות נידונו בכל סנהדרין עירוני של 23 (מה שאומר שהם לא בהכרח נדונו בירושליים בבימק"ש).

**מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין, פרשה ד**

* "מעם מזבחי תקחנו למות" – נמצאנו למדים שסנהדרין בצד מזבח".
* **כלומר** סנהדרין שדן דיני נפשות נמצא בצד מזבח 🡨 לפי מדרש זה, דיני נפשות נידונים דווקא בסנהדרין שהייתה בבימק"ש בירושלים ולכן לא ניתן לדון דיני נפשות בסנהדרין שמחוץ לבית המקדש בירושלים.

**מכילתא דרשב"י, משפטים כא יד**

* כאן מודגש ש"אין ממיתין אלא לפני הבית". אבל למעשה זה לא רק שממיתין לפני הבית (מקדש) בלבד. אלא זה אומר שלא ממיתין אלא בסנהדרין בירושליים. אם כם סנהדרין שמחוץ לירושלים אינה סמוכה למזבח ולכן לא ניתן לדון בה דיני נפשות.

אנו רואים כאן מקורות תנאיים (ויש עוד נוספים) שמלמדים שדיני נפשות נידונים דווקא בסנהדרין בירושלים מה שלא מתיישב עם המשנה לפיה דיני נפשות נידונים בכל בית דין עירוני של 23. בכדי ליישב את הסתירה שפירא רוצה להציע שיש לקרוא את ההלכה לפיה "דיני נפשות דנים ב-23" באופן שונה.

**תוספתא סנהדרין ז א**

* כאן רואים דבר מאד מעניין, המספר 23 לא מציין בהכרח בית דין נפרד ועצמאי אלא מציין הרכב פנימי בתוך הסהנדרין הגדולה בירושליים. הגדולה מונה 71 אבל למעשה לא חייבים להיות נוכחים 71 אלא שמספיק שיהיו 23 (המהווים את הקוורום = הרכב מינימלי).

**משנה סנהדרין ה ה**

* נניח שבדיני נפשות יש לנו מחלוקת – (3 מקרים שבהם לא ניתן לחייב את האדם)
* כאשר 12 מחייבים ו -11 מחייבים. לפי ההלכה לא מספיק רוב של קול אחד כדי לחייב דיני נפשות אלא יש צורך בלפחות רוב של 2 (10 מול 13).
* גם במצב של 11 מזכים ו 11 מרשיעים ו-1 אומר שאינו יודע לא ניתן לפסוק
* גם במצב של 22 מזכים או מחייבים ואחד אומר שאינו יודע, לא ניתן לפסוק.
* מה עושים במצס כזה? "יוסיפו הדיינים" 🡨 אם ישבו 23 ולא יצרו רוב שמאפשר להגיע להכרעה אז מוסיפים עוד דיינים עד 71.
* **מה אנו למדים? למה מוסיפים עד** 71? אם אנו מניחים (כפי שראינו קודם) שה-23 הם הרכב מתוך ה 71 אז עכשיו יש פתרון מתאים 🡨 בעצם בית הדין הזה הוא בית דין הגדול בירושליים של 71, כאשר יושבים בדין 23 (קוורום) אך אם ההרכב הזה לא מצליח להגיע להכרעה אז מוסיפים את כל ההרכב עד 71
* משנה זו תומכת בהלכה הקודמת מהתוספתא שבית דין הוא של 71 ויש בתוכו הרכב מינ' של 23.
* **טענת שפירא** – ההלכה בנוסחה הקדומה שאמרה "דיני נפשות דנים ב-23" (משנה סנהדרין א ו) לא התכוונה בהכרח לבית דין של 23 (עירוני) אלא התכוונה להרכב של 23 מתוך בית הדין הגדול בירושלים.

**פסיקתא רבתי פיסקא י - כי תשא** (המקור שתומך הכי מפורשות בתזה של שפירא)

* מדרש מעניין על פסוק משיר השירים במסגרת תיאורי היופי של האישה "שררך האגן הסהר אל יחסר המזג וגו'".
* מה פירוש "שררך"? פירושה "טבור" 🡨 הפשט כאן הוא שהטבור של האישה מדומה לאגן הסהר (כמו ירח).
* החכמים דורשים את הפשט: הם רואים במילה "שררך" כ"שררה" (= שלטון). ואז הם אומרים ש"שררך" זו הסנהדרין הגדולה שהייתה בירושליים שדנה דיני נפשות.
* ולמה הסנהדרין מושלה לטבור? כי כמו שהטבור נמצא במרכז האדם אז הסנהדרין יושבת בירושליים שהיא האמצע של העולם.
* ומה הקשר "אל יחסר המזג"? בפשט המשמעות היא שיין היה משקה קל ולשם כך היה למהולו במים ( 2/3 מים 1/3 יין). בדרש – בסנהדרין היו ה 23 (זה היין החלק הקובע) ולפעמים היו מוסיפים עוד עד ל71 מוהלים בעוד 2/3 מים). "כך לא הייתה סנהדרין חסרה לעולם מעשרים ושלושה"

**מה יוצא לנו?** ההלכה של דיני נפשות דנים ב-23 יכולה להתפרש ככזו שלא מורה על כך שניתן לדון דיני נפשות בבית די של 23 (עירוני) אלא ככזו המורה שניתן לדון דיני נפשות בהרכב של 23 מתוך בית הדין הגדול בירושלים. לפיכך, יש עניינים של נפשות שדנים אותם מראש לבית דין של 71: כמו את נשיא השבט, נביא שקר, כהן גדול או עיר נידחת (משנה סנהדרין, א- ד-ה - למדנו שיעורים קודמים). **לעומת זאת** דיני נפשות רגילים דנים ב -23 (מתוך הסנהדרין בירושליים).

לפי הצעתו של שפירא את ההלכה "דיני נפשות ב-23" צריך לפרש (בצורתה המקורית) כך שהמקורות התנאים מורים כי דיני נפשות נידונים בהרכב של 23 דיינים מתוך בית הדין הגדול בירושלים בלבד. יש לייחד מקום למקרים המיוחדים של דיני נפשות שמראש ידונו בהרכב של 71 כפי שהזכרנו לעיל (עדיין בירושליים).

כפי שראינו יש את משנה (סנהדרין א ו) שציינו לעיל שאומרת בבירור שבית דין קטן של 23 בעיר דן דיני נפשות. אז זה סותר את הצעת שפירא אך הוא מיישב את הקושי:

* **שבשלב מסוים** לדיני נפשות נקבע שבאמת ניתן לדון אותם בסנהדרין קטנה של 23 עירונית. הלכה זו נקבעה, לא רק לאחר חורבן בית II אלא רק לאחר מרד בר כוכבא.
* ההלכה שדיני נפשות יכולים לדון בבתי דין עירוניים מחוץ לירושליים **היא הלכה מאוחרת יותר שנקבעה רק לאחר מרד בר כוכבא.**
* כלומר ההלכה התנאי הקדומה שנהגה בין חורבן בית II עד מרד בר כוכבא לפיה דיני נפשות נידונו בסנהדרין הגדולה בלבד (בהרכב של 23 לרוב) השתנתה והתחדשה לכדי ההלכה המנויה לעיל לפיה דיני נפשות יכולים לדון בבתי דין עירוניים מחוץ לירושליים.
* הוכחה לכך (לפי שפירא) שמדובר בהלכה חדשה לאחר מרד בר כוכבא היא שחכמים שחיים אחרי מרד בר כוכבא דנים ב-2 שאלות (שלא דנו לפני): מה צריך להיות גודל הסנהדרין שדנה דיני נפשות בעיר, וכמה אנשים לפחות צריכים להיות בעיר.

**משנה סנהדרין א ו**

* בהנחה שההלכה החדשה לאחר מרד בר כוכבא אכן הכירה בבית דין עירוני של 23 שידון דיני נפשות, עולה השאלה האם יש חשיבות לגודל העיר? האם בכל עיר יכול לקום בית דין?
* במשנה זו מוצגות כמה דעות של חכמים שחיים אחרי המרד:
1. חייב לפחות 120 אנשים בעיר (הכוונה לבתי אב, לא 120 סה"כ).
2. ר' נחמיה אומר : 230 כנגד שרי עשרות 🡨 הוא רואה לנגד עיניו סנהדרין של 23 ולשם כך יש צורך ב 230 גברים בוגרים שמתוכם הוא לוקח 23 (שרי עשרות = חלוקה ב 23).

אז היום סגרנו את סמכות שיפוט בדיני ממונות וכן הראנו את ההלכה התנאית לגבי דיני נפשות המתחלקת (לפי שפירא) לשניים: (1) תק' של לפני מרד בר כוכבא (דיני נפשות רק בסנהדרין בירשוליים) (2) תק' של אחרי מרד בר כוכבא (דיני נפשות בבית דין עירוני של 23).

**שיעור 12 – 05.05.21**

בשיעור הקודם פירשנו את דיני הנפשות בשונה מן המקובל. לפי המקובל דיני נפשות נידונים בבתי דין עירוניים של 23. המרצה מציע שהפירוש הזה נכון להלכה מאוחרת יותר, בגרסה מוקדמת יותר, כפי שהייתה מקובלת בתקופת התנאים הקדומה, ההלכה עדיין הייתה שדיני נפשות נידונים בסנהדרין הגדולה בירושלים.

מה שראינו כעת הוא שהדבר הזה מתאים למבנה המשנה. בפרק הראשון של מסכת סנהדרין מונים הרכבים שונים של דיינים והיא מזכירה גם הרכבים נוספים לפיהם קביעת הירח נעשה ב-3 דיינים. המספרים מתייחסים לבית הדין הגדול ולכן לא מפתיע שגם המספר 23 לדיני נפשות מתייחס במקורו לבית הדין הגדול.

החידוש ההלכתי לאחר מרד בר כוכבא

**תוספתא סנהדרין ג ט**

**רבי יהודה** חולק על ההלכה שהסנהדרין היו 71 אלא הוא סבור שההלכה הייתה של 70. אמרו לו שלא ייתכן שיהיה בית דין עם מספר זוגי. הוא לא עונה להם כי חשב שבמספר גבוה כמו 70 אין מה לחשוש לחודו של קול. הדברים האלה מתאימים גם לדבריו של יוסף בן מתתיהו. ישנה אפשרות שזו לא רק דעתו של רבי יהודה בטענה כי משה נספר עם ה-70 ולא נוסף להם ואז מגיעים ל-71. רבי יהודה ממשיך מסורת שהייתה בימי הבית השני.

**לרבי יהודה ישנו חידוש נוסף, שלא נאמר קודם לכן – כל עיר יכולה להעמיד סנהדרין בתנאי שיהיה בה את המספר הדרוש לכך** – 3 שורות של 23 חכמים (סה״כ 69) ושאר בעלי התפקידים. לא רק בירושלים אפשר לדון דיני נפשות אלא בכל עיר ועיר שיכולה **להעמיד בית דין של 70**. דברי רבי יהודה הם בגדר חידוש לכך שדיני נפשות נידונו רק בירושלים לדעת חכמים וכי בית הדין יכיל 70 חכמים. **ההרכב קובע את הסמכות ולא המקום**.

עם זאת **רבי נחמיה** חולק על רבי יהודה (בן דורו), ואומר שכדי שיוכלו לדון דיני נפשות צריכים להיות בעיר **230 תושבים** (רבי יהודה לא נקף במספר התושבים) כאשר דיין נבחר על כ-10 אנשים (״שרי עשרות״). הוא מביא בחשבון **שהסנהדרין תהיה של 23 אנשים**. הוא מסכים עם רבי יהודה על כך שאפשר לדון דיני נפשות בבתי דין עירוניים מחוץ לירושלים וחולק עליו במספר הדיינים שישבו שם. לפי עורך התוספתא ההלכה היא לפי רבי נחמיה.

הדעה השלישית היא של **רבי יהודה הנשיא** הטוען כי צריכים להיות 277 אנשים בעיר מבלי להסביר מדוע הגיע למספר הזה. **המרצה** מצרף הסבר סביר יותר מהתלמוד הבבלי לפיו 277 המספר הוא לפי שיטת רבי יהודה שסנהדרין הייתה של 70 אנשים. לשיטת חכמים מדובר על 278 אנשים. המפרשים (רש״י) של התלמוד הציעו לכך פירוש סביר לפיו נקודת המוצא של רבי יהודה הנשיא היא שיטת רבי נחמיה, 230 אנשים. אבל בניגוד לרבי נחמיה שהספיקו לו 230 אנשים עם סנהדרין של 23 הוא רוצה שסנהדרין יוכלו לדון גם ב-70 כאשר 70 פחות 23 זה 47. אם נוסיף למספר 230 עוד 47 דיינים נוכל לדון בסנהדרין של 70. לפי שיטתו יש כאן סוג של פשרה – בעיר צריכים להיות 230 תושבים אך היא צריכה להיות מסוגלת להעמיד סנהדרין של 70, כמו שחושב רבי יהודה. כל שלושת החכמים שנזכרים בתוספתא ב״דור אושה״ שפעל לאחר מרד בר כוכבא בגליל, **מסכימים לדעה אחת שלפיה דיני נפשות יכולים להיות נידונים בבתי דין עירוניים**. נחלקים רק בשאלת גודל הסנהדרין שתדון דיני נפשות (בין סנהדרין מלא לסנהדרין מינימלי). הנגזרת מכך היא מה יהיה גודל העיר.

נקודה חשובה היא ההיסטוריה, בשנת 70 חרבה ירושלים יחד עם המקדש כאשר לפי יוספוס לא נשאר בה אפילו בית אחד. שוכן בה כעת הלגיון ה-10 של הרומאים, מעין בסיס צבאי. עם זאת, היהודים מצפים לכך שתהיה גאולה ושיבנה מחדש המקדש. לפי האגדה חכמים ביקרו בחורבות ירושלים לאחר חורבן המקדש ומתוכם גם רבי עקיבא. בעוד הם כולם בוכים רבי עקיבא צוחק וטוען שהחורבן הוא התגמשות הנבואה ואם זאת התגשמה תתגשם גם הנבואה על הגאולה. רבי עקיבא היה גם החכם שתמך במרד בר כוכבא. מטרת המרד הייתה לשחרר את ירושלים מהשלטון הרומאי ולהקים בה מחדש את העיר והמקדש. המרד פרץ באופן ישיר בעקבות החלטת הרומאים לבנות בירושלים עיר רומאית ולא להשאיר אותה חרבה. המרד היה מאוד אינטנסיבי ועוצמתי כי לקח לרומאים 3 שנים להביס את היהודים. בניגוד להרס החורבן, המרד הוביל לחורבן ערים נוספת ולהרס העם היהודים. לאחר המרד אכן הוקמה עיר בשם איליה קפיטולינה. לאחר המרד היהודים כבר לא יכלו אפילו לעלות לירושלים ולא הייתה כבר תקווה לבנייתה של ירושלים. החכמים, שמרכזם היה בין החורבן למרד ביבנה, שינו את מקומם, ברחו מיהודה לגליל (כפר בשם אושה). החכמים הללו מקימים את המרכז החדש של היהודים. על הרקע הזה ניתן להבין את בחירתם של החכמים באותו דור, חשיבה מעשית שמבינה שאפשר לדון דיני נפשות גם מחוץ לירושלים. הדעה הזאת כזכור מופיעה כאן לראשונה, אף אחד מחכמי יבנה לא טען לכך. לכן **המרצה** חושב שההלכה הזו חודשה בעקבות המרד ולאחריו, מבלי שיש על כך מחלוקת.

**משנה סנהדרין א ו**

המשנה מציגה דעה אנונימית של 120 אנשים בעיר. מהיכן מופיעה דעה של 120? זהו מספר קטן באופן משמעותי מ-230 של רבי נחמיה, שגם הוא המספר המינימלי. הגמרא ניסתה לקשור את המספר לרבי יהודה אך לא הצליחה. אם מקבלים כהנחה שהסנהדרין צריכה להיות של 23 דיינים, כיצד יוצרים את הנגזרת ל-120? למרצה אין פתרון אבל הוא רוצה להראות לנו שהמחשבה של המשנה לא מנותקת מהמחשבה של יהודים באותה תקופה:

מעשי השליחים (הברית החדשה) מספר את תולדות השליחים לאחר צליבתו של ישו, בפרק הראשון מתואר כי לישו היו 12 תלמידים כאשר אחד מהם היה יהודה איש קריות, זה שהסגיר את ישו. לאחר ההסגרה הוא התאבד. בעקבות כך היה חסר שליח נוסף והיה צורך למנות אחד חדש. באותם ימים קם פטרוס השליח שאמר שמינו שליח 12 שמונה ע״י 120 אנשים. אם כך זהו עיקרון שהיה מקובל בקהילה היהודית בימי בית שני בזמן מינוי תפקידים. זה מחזק את המחשבה של המרצה לפיה כאשר המשנה אומרת 120 היא בעצם מניחה שהסנהדרין צריך להיות מורכב מ-12 דיינים. הקושי הגדול בהצעה הוא שאין במקורות שלנו ידיעה שיכולה לאושש זאת.

* במגילות מדבר יהודה ישנה עדות לגבי 12 דיינים שדנו דיני נפשות.

ההשערה של **המרצה** היא שהדעה הזו מבוססת על עמדה שלא נשמרה במקורות שלנו אך בכל זאת קיימה עמדה כזו של חכמים מאותה תקופה (לא יודעים להגיד של מי).

**שיעור 13 – 11.05.21**

בתי דין לדיני ממונות בהלכה התנאית

כשהתורה מדברת על בתי הדין היא אינה מציינת את מספרי הדיינים. **בספר דברים טז יח** נאמר כי יש למנות שופטים בכל עיר ועיר אבל לא כתוב כמה. מקרה יוצא דופן מופיע **במגילת רות**, בגאולת הקרקע של נעמי מוזכרים 10 אנשים, זקני העיר. ישנם עוד סימנים לכך שעשרה 10 היו פורום מתאים לבתי דין אבל לא הרבה כאלה. אצל **יוספוס** מפורש שהשופטים שישבו בכל עיר 7 אנשים, שליטי העיר שלהם גם סמכויות שיפוט. **בהלכה של חכמים המספר הרגיל הוא 3 דיינים** – ״דיני ממונות בשלושה״. זוהי הלכה מוסמכת בכל ספרות חז״ל וכמעט שאין חולק עליה.

הבחנה בין בתי דין קבועים ובתי דין פרטיים

* **בית דין קבוע** – בית דין שהדיינים בו קבועים ואינם נבחרים ע״י הצדדים. מאפיין שני הוא כוח הכפייה של בית הדין. התובע מאלץ את הנתבע לבוא לביה״ד. המאפיין השלישי הוא שהדיינים בבתי הדין הקבועים הם בדרך כלל מומחים, דיינים מקצועיים ומנוסים.
* **בית דין פרטי** – בית דין שהדיינים נבחרים בו ע״י הצדדים והם אינם קבועים. ביה״ד פועל מכוח הסכמה ולא מכוח כפייה. הדיינים יכולים להיות גם הדיוטות כי הצדדים מקבלים זאת על עצמם. המשנה מתארת איך מנגנון מייסדים בתי דין פרטיים. יכול להיות בית דין של 3 עם מנגנון בחירה או אפילו מנגנון של דיין יחיד. לא ברור אם הדין מתערב ועומד על מספר מסוים או על מומחיות.

בשיעור הזה נתרכז בהלכה אחת במשנה:

**משנה סנהדרין א א**

המשנה איננה ברורה מאליה ומעוררת הרבה שאלות. מחולקת ל-3 הלכות משנה וקובעת את הדברים הבאים:

1. דיני ממונות ידונו ב-3 (ביטוי כללי מאוד)
2. גזלות וחבלות ידונו ב-3 – חיובים ממוניים שנוצרו מגזלות או חבלות.
3. רשימה של קנסות (אונס, גנבה של בהמות, פיתוי) וענייני נזיקין והוצאת שם רע (על אישה שהיא איננה בתולה) ידונו 3 בעוד לפי רבי מאיר על שם רע דנים ב-23 מאחר שיש בכך גם עניין של דיני נפשות.

המשנה מונה רשימה שמתחילה בביטוי כללי ולאחר מכן מונה פירוט של דיני ממונות מסוימים, נזיקיים בעיקרם, חיובים מן הדין. ברשימה הזו חסרים ענייני דיני ממונות שמקורם בהסכמה, דיני חוזים.

עולה השאלה **האם המשנה כוללת חיובים שאינם מן הדין, שמקורם בהסכמה והתחייבות** (הודאות והלוואות)?

המשנה קובעת שדיני ממונות לסוגיהם נידונים ב-3 דיינים, לפי ההבחנה בין בית דין קבוע לבית דין פרטי, על איזה 3 אנחנו מדברים? **האם הם בית דין קבוע של 3 מומחים או שהמשנה מאפשרת בית דין של 3 הדיוטות**? המשנה עצמה לא אומרת על מי היא מדברת ומשאירה את השאלה פתוחה. המשנה הזו כפי שנראה בהמשך יכולה להתפרש ב-2 דרכים.

**תלמוד בבלי מסכת סנהדרין ב ע״ב – ג ע״א**

התלמוד שואל האם גזלות וחבלות אינן דיני ממונות אם המשנה הפרידה ביניהם? התלמוד מנסה להבין מה פירוש ההלכה הראשונה ״דיני ממונות ב-3״. לפי רבי אבהו, הקריאה הראשונה שמציע התלמוד, **דיני ממונות הוא כלל וכותרת בלבד כאשר לאחר מכן מגיע הפירוט מהם דיני ממונות** (גזרות וחבלות וכו, כל דיני הנזיקין, קטגוריה רחבה). לפי זה המשנה איננה מדברת על הודאות והלוואות (דיני חיובים וחוזים). לפי פירוש זה המשנה **מתייחסת לבית דין קבוע של שלושה מומחים**, על אף שהיא אינה אומרת את זה בפירוש. העניין מסתדר כי כאשר אדם מזיק לאדם אחר הוא לא ״יסכים״ לבוא לבית דין לפי בחירה. בחיובים מן הדין אין מקום לבית דין פרטי.

יש למשנה הזו גם פירוש אחר. לפי **רבא** 2 עניינים כתובים במשנה – **דיני ממונות ב-3 הדיוטות, גזלות וחבלות ב-3 מומחים**. דיני ממונות אינם כלל או כותרת לכל הפרטים שנמנים אחר כך אלא עניין בפני עצמו – תחום הנקרא הודאות והלוואות (כל התחום של חיובים שנעשים מכוח הסכמה או התחייבות). לפיכך, **המשנה כוללת 2 עניינים שונים ושני בתי דין שונים**. דיני הלוואות הודאות (מכר, מתנה, שכירות, הלוואות) **יכולים** להיות נידונים גם בבית דין פרטי.

מבחינת שני הצדדים אין מחלוקת כי דיני נזיקין נידונים אצל מומחים ושניהם מודים שדיני הודאות והלוואות יכולים להיות נידונים בבית דין פרטי, השאלה על מה מדברת על המשנה. הפרשנות הזו קשורה גם להלכה נוספת.

רוב **חוקרי המשנה** הציעו למשנה פירוש שלישי – דיני ממונות הם כלל שכולל את כל התביעות הממוניות, גם גזלות וחבלות וגם קנסות וגם הודאות והלוואות. **דיני ממונות ב-3 הוא כלל שכולל בתוכו את הכל**. אם נקבל את הפירוש הזה המשנה מדברת על בית דין אחד ומתעוררת השאלה על איזה מהם כאשר יש להניח שזהו בית דין קבוע. לפי **המרצה** הדעה הזו לא נכונה והוא לא מקבל אותה – אם דיני ממונות כוללים את כל התביעות הממוניות כולן המשנה למעשה לא הייתה צריכה לפרט. אם כבר החליטה לפרט היה עליה לפרט על הכל, גם על הודאות והלוואות הכוללת את דיני הממונות השכיחים ביותר. לכן, הפירוש הזה לא נראה כפירוש שמתאים ללשון המשנה ויש לפרש אותה באחת משתי הדרכים שהוצעו בתלמוד.

**המשנה בהמשך המסכת, בפרק ג׳,** מציינת כי דיני ממונות יהיה בשלושה (אותה כותרת כמו אצלנו) ולאחריה ישנו פירוט שלפיו אפשר להבין שמדובר על בית דין פרטי בו הצדדים בוחרים להם את הדיינים. עולה השאלה מה היחס סין המשנה הראשונה למשנה הזו. יש כאלה שאומרים שהמשנה הזו מפרשת את המשנה הראשונה מאחר שיש להן את אותה הכותרת, ולאחר מכן היא מפרטת את בית הדין הנברר, של ההדיוטות. **העניין לא מסתדר עם הפירוש השלישי לפיו ישנו רק בית דין אחד, בית דין נברר ולכן אין לקבל את הפירוש הנ״ל**. המשנה הזו מחזקת את הדעה של רבא.

הכרעה – נימוקים

לפי **המרצה**, **הפירוש הנכון של המשנה הוא הפירוש של רבא**:

1. התלמוד הכריע כאפשרות השנייה – זהו לא נימוק מכריע אבל הוא קיים.
2. סגנון המשנה השקול מלמד שמדובר בשלושה עניינים – דיני ממונות, קנסות, גזל וחבלות.
3. לפי פירוש זה המשנה כוללת את כל דיני הממונות ובמיוחד הודאות והלוואות שהם הדינים השכיחים.
4. ראיות ממקורות נוספים שהופיעו בהמשך (לדוגמה פרק ג׳, זאת הדרך היחידה לקשר את שני המקורות):

**שמות כב ו-ח**

מהו המקור לכך שצריך 3 דיינים? פרשת שמות עוסקת בשומרים ובגנבים, כאשר **המילה אלוהים מופיעה בו 3 פעמים**. בכך מצא **המדרש** (מכילתא דרבי ישמעאל) את הבסיס או ההוכחה לכך שצריך 3 דיינים. רבי יונתן אומר כי הוא לומד מפרשה זו רק 2 דיינים ואין בית דין שקול ולכן הוסיפו לו עוד 1 ולכן היו שלושה.

מאחר שהפרשה מדברת על גזל וגניבה הדין יתבצע בבית דין מומחה. במדרש התנאים ההלכה דיני ממונות ב-3 באה במובן של **גזלות וחבלות ב-3 מומחים**. לפי המרצה שני התנאים שהבאנו קודם ביססו את דבריהם על המדרש שמחזק אף הוא את הדעה הראשונה של **רבי אבהו**. לעומת זאת, משנה סנהדרין ג א מחזקת את העמדה של **רבא**. לשתי הדעות יש בסיס ולכן קשה להכריע ביניהם אך המרצה מחזיר אותנו לנימוקים שבכל זאת מחזקים את הדעה של **רבא**. כזכור, **לעניין ההלכה אין מחלוקת אלא רק לגבי הפרשנות של המשנה**!

בית דין נברר

בית דין נברר מתמנה ע״י בעלי הדין עצמם ולא נסמך על המערכת. אם כך, כיצד בוחרים את בין הדין הנברר?

**משנה סנהדרין ג א**

כל אחד מהצדדים בוחר לו דיין ולאחר מכן שניהם ביחד בוררים להם דיין שלישי בהסכמה, כך לפי רבי מאיר. לפי החכמים השלישי לא נבחר ע״י בעלי הדין אלא שני הדיינים בוחרים להם עוד אחד. רבי מאיר מוסיף שכאשר כל אחד מהצדדים בוחר לו דיין, לצד השני יש זכות ווטו על הבחירה של הקודם. המשמעות היא **שלפי רבי מאיר שלושת בעלי הדין נבחרים בהסכמה של שני הצדדים**. לעומת זאת, **לפי חכמים** צד אחד יכול לפסול דיין של הצד השני רק אם יש לו עילה חוקית לכך – אם הם קרובים או פסולים (מהמרים לדוגמה). זאת ההוכחה המפורשת לכך שבבית הדין הזה לא חייבים להיות מומחים אלא רק כשרים. אם כך, **לפי חכמים ההסכמה של שני הצדדים היא רק להליך**, לא צריכים להסכים אפילו על דיין אחד.

היתרון של המנגנון של רבי מאיר הוא שהוא מבטיח יותר אמון של שני בעלי הדין בשלושת הדיינים. במקרה של נתבע סרבן גוררים אותו לבית דין קבוע.

לעומת זאת, היתרון של המנגנון של חכמים הוא היעילות כי נדרשת פחות הסכמה בין הצדדים.

לפי המרצה ברור לשני הצדדים שאם בעלי הדין יחליטו בדרך אחת ולא בשנייה, סביר להניח שאף אחד מהם לא יפסול את בית הדין שנבחר. המחלוקת היא רק מהי הדרך היעילה יותר. אין להניח שמנגנון אחד פוסל את השני.

**שיעור 14 – 12.05.21**

אם כך לאיזה מדיני הממונות מיועד בית הדין שנסקר מעלה? הטענה היא שבית הדין הזה מיועד להודאות והלוואות דווקא כי בגזלות וחבלות לא מתקבל על הדעת באופן מעשי שהגזלן והחובל ישתפו פעולה עם התובע לבחור את בית הדין. מה יקרה אם הם יסכימו בכל זאת? לפי המרצה המשנה עצמה מוכיחה שהכוונה היא להודאות והלוואות בלבד (נראה זאת בהמשך). בין המפרשים בימי הביניים הייתה מחלוקת. חלק מהמפרשים, כמו המאירי אמרו שזה חל על הלוואות והודאות בלבד בעוד הר״ן טען שאין הבדל בין הלוואות והודאות לבין גזרות וחבלות ולכן אם הם מסכימים יכולים אף הם להיכנס להליך הזה.

שאלה נוספת **האם בית הדין הזה הוא בית דין רגיל בדיני ממונות או בית דין מיוחד**? יש להניח כי הוא מיוחד כי זהו לא בית דין עיקרי אלא אפשרות, בית דין אופציונלי שבנוי על הרצון הטוב של שני הצדדים.

**משנה ג א – עדי ממונות**

שני התנאים ממשיכים את העמדה העקרונית שהופיע בחלק הראשון, לפיה רבי מאיר מאפשר **לפסול את העדים של השני**, בעוד החכמים אומרים שזה תקף רק אם מביאים ראיה שהם קרובים או פסולים. הבעיה כאן שהעמדה של רבי מאיר נראית בלתי מובנת לחלוטין, כיצד אפשר לנהל כך מערכת משפט? בתלמוד כבר העלו את הסוגיה הזו (**ירושלמי סנהדרין ג י״ב**): **ריש לקיש** אומר שאפשר לפסול רק עד אחד ולא שניים אך לטענת המרצה זה עדיין לא מועיל לנו, אם עד אחד לא נותן תועלת לתובע. **רבי יוחנן** אומר שיכול לפסול את העדים של השני בתנאי שהם עדים ״ספייר״ ושיש עדים נוספים. גם זה לא עוזר לנו להבין את המשנה, אם השניים שנפסלו מכריעים כיצד יפסקו? כיצד ניתן לתת זכות לבעל דין לפסול עדים של הצד השני? הפתרון השלישי הוא של **זעירא** שאומר שלא פוסלים סתם באמצעות זכות ווטו את העדים אלא שאם יש טענה חוקית נגד אחד העדים שהוא פסול (קרוב, עבריין וכו) אז יש להביא לכך ראיה ואז המשנה מתירה לבעל הדין להיות אחד העדים. הפירוש הזה מעט יותר טוב מהיתר בגלל שהוא שלא מאפשר לפסול עדים באופן שרירותי, בנוסף לכך שבעל הדין יכול להצטרף לעדות על הפסילה (ואז מספיק רק עוד עד אחד לפסול את העד של הצד השני). **שלושת הפירוש האלה קשים ולא ברורים** שאינם פותרים את הקושי של המשנה. גם **התלמוד הבבלי** מביאים תירוצים דומים.

**אחד החוקרים** טען שיש להניח שהמשנה נותנת אמון בבעלי הדין ומניחה שאדם לא יפסול את העדים של השני אלא אם כן הוא מרגיש שזה עד עוין אך **המרצה** לא מאמין לכך.

עדי ממונות – הפתרון

הפתרון קשור בעובדה שהנושא שנמצא בדיון הוא הודאות והלוואות.

**משנה סנהדרין ג ו**

המשנה מדברת על העדים, מי הם? רק מי שהיה נוכח בשעת ההלוואה כאשר הלווה הודה בפני המלווה שהוא חייב לו 200 זוזים. מדובר על התחייבות רשמית של הלווה בשעת ההלוואה ולא בתקופה מאוחרת. זה כמובן במצב בו אין שטר חתום המעיד על ההלוואה. רק אם יש הצהרה נוצר חיוב. יש כאן מעמד של 3 צדדים, הלווה, המלווה והעדים. שלושתם חייבים להיות נוכחים באירוע. אם זה לא קרה, העדות לא תקפה. בגלל זה קוראים לנושא ״**הודאות** והלוואות״ – יש כאן עניין של הודאה בחיוב. אם הלווה הודה בפני העדים אך לא בפני המלווה שהוא חייב – לא תופס. אם המלווה אומר לעדים שהלווה חייב לו העדות הזו מן הסתם לא תופסת גם כן. בהודאות והלוואות **העדות המחייבת היא רק העדות הרשמית בשעת ההתחייבות**. כעת נוכל לפרש כראוי את המשנה ביחס לעדים: נדמה כי **היא מדברת על בחירת העדים הרשמיים בעת ההלוואה** ולא על העדים ״שנשלפים״ בשעת הדין. בעת יצירת החוב כל צד בוחר את העדים שלו, כאשר נהוג היה לעיתים להביא יותר מ-2 עדים. למעשה העדים הללו צריכים להיבחר בהסכמה, כמו הדיינים, מתוך רצון שהעדים של כל הצדדים יהיו מהימנים. כך ניתן להבין את הפירושים לפיהם אפשר לפסול את העדים רק עם סיבה וראיה לכך. לדעתו של **המרצה** זהו הפירוש הטוב ביותר למשנה הזו. **בנוביץ׳** הציע פתרון אחר – ״זה פוסל עדיו של זה״ קורה כאשר התובע מביא עדים שהם אינם העדים המקוריים. אז הנתבע יכול לפסול אותם בטענה שהם אינם העדים המקוריים. מדבר על שעת הדין ולא על שעת ההלוואה. לדעתו של המרצה הפירוש הזה מכניס לרבי מאיר מימד של ״פסילה בעקבות עילה חוקית״ המנוגדת לתפיסה של רבי מאיר שלא מכניס עילות חוקיות למשנתו.

**המרצה** שואל כיצד זה ייתכן שהתלמוד לא הציע בעצמו את הפירוש הנ״ל? לדעתו האמוראים בתלמוד כן פרשו אותה בצורה הזו – **כשריש לקיש** מצמצם את רבי מאיר בטענה כי ניתן לפסול רק עד אחד גם אם התכוון לעדי ההלוואה ולא לעדי הדין. מתאפשר לפסול רק עד אחד כדי לא לפסול את זכות הבחירה של הצד השני. לפי רבי יוחנן אפשר לפסול 2 עדים בתנאי שיש עוד עדים, אי אפשר למנוע לחלוטין את הזכות. **ריש לקיש ורבי יוחנן פרשו את המשנה כפי שהמרצה מציע, אך צמצמו את רבי מאיר מעט**. לטענת המרצה אם הוא צודק כל עניינה של המשנה בפרק ג׳ היא הודאות והלוואות.

באותו פרק ג׳ של המשנה, נאמר שכשהצדדים בוחרים את העדים הם **יכולים** **להסכים אפילו על קרובים**, שבדרך כלל פסולים לעדות ולדיינות. ישנה מחלוקת האם אפשר לחזור מכך כאשר החכמים טוענים שלא. בבית דין פרטי הכל בנוי על הסכמה.

דיינים מומחים

המילה מומחה מתייחס לדיין מקצועי ובקיא. השאלה היא **האם היה הליך פורמלי שקובע מיהו דיין פורמל**י?

**משנה מסכת בכורות ד ד**

הסיפור עוסק גם בדיינים וגם בשאלות הלכתיות אחרות, של כשרות בהמה. שחטו פרה ולאחר מכן ראו שאין לה רחם. לפי **רבי טרפון** הפרה הזו טרפה ואין לאכול אותה. לאחר מכן היה מעשה דומה בפני בית דין של חכמים והם קבעו שפרה כזאת כשרה על סמך המלצה רפואית לפיה חוסר ברחם אינו סימן טרפות אלא נוהג מקובל באלכסנדריה (רצו למנוע התרבות של הפרות המוצלחות שלהן בחו״ל). רבי טרפון אמר שבעקבות ההלכה הזו הוא יצטרך לשלם לאלו שאמר להם להיפטר מהפרה. **רבי עקיבא** אמר לו שהוא **פטור מתשלום כי הוא במעמד של מומחה** לבית דין ולכן יש לו חסינות בפני תביעות.

עולה השאלה האם רבי טרפון לא ידע שיש לו פטור או שלא ידע שהוא במעמד של מומחה? בעקבות כך המשנה קובעת כי אם אדם טעה בדין, המעשה עשוי, ויהיה עליו לפצות את האדם. עם זאת, אם היה מומחה לבית דין הוא פטור מתשלום. המשנה ניסחה את הכלל שהופיע במעשה. עם זאת עדיין לא ידוע לנו כיצד אדם נהפך למומחה.

**תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף ה עמוד א**

בתקופת **רבי יהודה הנשיא** יש לנו הליך רשמי של סמיכה לדיינות שבו מעניקים לבני אדם את המעמד והסמכות להורות, לדון או להתיר בכורות. לעיתים תינתן רק סמכות אחת או שתיים, תלוי בבקיאות של האדם. אין לנו עדות כיצד ההליך התנהל בתקופה מוקדמת יותר – **למרצה** יש ספק האם בתקופה של רבי טרפון ורבי עקיבא, בתקופת יבנה, היה כבר מנגנון רשמי שבו קבעו אדם כמומחה.

**תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק א**

רב אבא מונה להתיר נדרים ולהחליט שאישה טהורה כאשר ישנה מחלוקת האם קיבל סמכויות נוספות או שמא לא הסכימו לתת לו מעבר לכך. חיזוק לכך שהיה מנגנון רשמי של הסמכה לחכמים לבצע כל מני פעולות שיפוטיות או פסיקתיות לפי התחומים השונים, כאשר אחד מהם היה לדון.

סוגי ההסמכה



המרצה מדגיש כי כרגע דיברנו רק על ההלכה, על התיאוריה ובהמשך נראה כיצד בתי הדין הללו התנהלו באופן מעשי. בינתיים ניתן לראות כי ישנם יתרונות לדיינים מומחים, גם בבית דין פרטי, כי אז הם חסינים בפני תביעה, כך יוכלו לשפוט יותר בקלות. ההבחנה שעשינו בין הודאות והלוואות לבין גזלות וחבלות היא הבחנה בסיסית שאפשר לראות גם במשפט הרומאי.

**שיעור 15 – 19.05.21 – שני גולדרייך**

בשיעור שעבר דיברנו על בית דין של בוררים, ניתחנו את המשנה של סנהדרין ג ואת המחלוקת בעקבותיה.

כאשר אנחנו מדברים על בית דין פרטי, שהצדדים מסכימים על הדיינים, אז הם יכולים להסכים על עוד כמה דברים. באופן מהותי זה מעמיד את הדיינים במעמד של בוררים. כי אם זה מבוסס על הסכמה הם יכולים להסכים גם על המהלך עצמו. ובאמת המשנה מאפשרת לצדדים להסכים גם על הדין המהותי.

**תוספתא מסכת סנהדרין פרק ה:**

*"ר' יהודה אומר: אין יחידי דן. אמרו לו אין לנו אלא דעתך וקיבלו עליהן אין יכול לחזור בו."*

עולה השאלה מה זה אומר אין יחידי דן ? אם יש פה הסכמה, בעלי הדין יכולים להסכים גם על דיין אחד, אכן מעיקר הדין הם יכולים לעשות זו וזה נקבע כהלכה. עם זאת, ר' יהודה מתנגד לכך ואומר שגם אם יש הסכמה של בעלי הדין, לא ראוי שיהיה דן יחידי. המשנה מיאה הנחיה ספק מוסרית ספק משפטית. הכלה נוספת שמביאה המסכת הנ"ל: בעלי הדין יכולים להגיד שהם מקבלים כל מה שהדיין אומר והם לא יכולים לחזור בו. הסכמה כזאת, מאפשרת לדיין לסטות מהדין. היא בעצם הופכת את הדיין לבורר שפוסק על פי **דעתו.** הדבר הזה גם משחרר את הדיין מאחריות כלפי טעות. בדר"כ אם דיין טעה בדין חשוף לתביעת רשלנות מצידו של בעל הדין שהפסיד שלא כדין. במקרה זה, כיוון שהייתה הסכמה מראש שהדיין ישפוט על פי דעתו, הוא בעצם פטור מאחריות, כי בעצם קיבלו אותו גם הוא טועה. יש פה אינטרנס מובהק של הדיין.

**משנה אבות ה ח**

*"הוא היה אומר (ר ישמאל בן ר יוסי) אל תהי דן יחידי, שאין יחידי אלא דן אחד. ואל תאמר קבלו דעתי- שהן רשאין ולא אתה."*

יש פה הנחייה מוסרית לדיין שלא לדון דן יחידי. (משפטית זה מותר). רוב מפרשי המשנה מפרשים את ההלכה האחרונה ("אל תאמר וכו)- כאזהרה לדיין הבכיר לא לכפות את דעתו על הדיינים האחרים. המרצה מפרש בדרך אחרת- הכוונה היא שהדיין אומר לבעלי הדין לא לקבל את דעתו. פירוש רש"י אומר כמו המרצה. ז"א הדיין שיש לו אינטרס שבעלי הדין יקבלו את דעתו ויפטרו ותו מתביעה עתידית, אסור לדיין לאלץ אותם להגיד זאת אלא לבעלי הדין בלבד נתונה הרשות לומר זאת אבל זאת זכותם והדיין לא יכול לחייב אותם לעשות זאת.

**תלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין פ"א מ"ג יח ע"א**

מסופר שבאו שני אנשים לדון לפני ר' יוסי וביקשו שידון לפי דין תורה. אפשר לומר שזו בקשה תמימה, אבל המטרה היא שהדיין יהיה אחראי לפסיקה שלו לפי דין תורה. ר' יוסי אומר להם שהוא לא יודע דין תורה ואומר להם לקבל על עצמם מה שהוא אומר להם. (ברור שהוא יודע אבל הוא לא רוצה להתחייב) הוא דורש מהם לקבל את דעתו. נשאלת השאלה למה הוא מדבר אליהם לבשון כזאת קשה? "ייפרע מכם האלוקים"? יש להניח שהכוונה היא שהוא יודע שהם רוצים מראש לתבוע אותו במידה של טעות ולכן הוא לא כופה עליהם אלא מתנה את הדין שלו בכך שהם לא יתבעו אותו. הם יכלו ללכת לכל דיין אחר במידה ולא רצו. זהו סיפור שמדגים את העניין שהובא ב2 המשניות לעיל', כשבאים לדין פרטי, הכל פתוח למשא ומתן, מי יהיו הדיינים, כמה יהיו ומה יהיה הדין.

**לסיכום,** ראינו 2 סוגים של בתי דין. בית דין של מומחים ובית דין פרטי שמבוסס על הסכמה והוא בית דין של הדיוטות. לפי מה שראינו במשנה ההנחה הייתה שבתי דין קבועים בראש ובראשונה לתשלומים שבאים מן הדין ושם אין מקום להסכמה. התובע גורר את הנתבע בעל כוחו לבית משפט. ובדיני חוזים לדוג' ניתן לפנות לבית דין פרטי של הדיוטות.

**צבי פרץ חיות:**

עולה שאלה האם בפועל היו בתי דין כאלה, אין לכך ממש הוכחות. הטענה העיקרית של החוקים היא שבתי הדין בתקופת המשנה לא היו בתי דין קבועים בעלי סמכות אכיפה אלא בת דין פרטיים. כנגד טוענים חוקרים אחרים שהיו בתי דין קבועים. במקורות הבאים נראה שהאבחנה בין סוג בתי הדין היא אבחנה שמסייעת לנו להבין את המקורות.

**משנה מסכת בבא קמא פרק ח:**

אדם אחד התנפל על אישה והסיר מעליה את כיסוי הראש שלה, יש פה סוג של תביעת נזק. לפי חכמים יש 5 ראשי נזק: 1. נזק במובן הצר- אובדן כושר השתכרות. 2. צער- היום קרא כאב וסבל, לפעמים יש צער בלי נזק (כמו לדוג' סטירת לחי) 3. ריפוי- הוצאות על ריפוי לטיפול במכה. 4. שבת- אובדן ימי עבודה על ישיבה בבית במטרה להבריא. 5. בושת- בושה שנגרמה. יש נזקים שיש כמה ראשי נזק ויש נזקים שיש ראש נזק אחד. במקרה זה ראש הנזק הוא בושת. יש פה בעצם פגיעה בכבוד שלה. היא באה לפני ר' עקביא והוא חייב אותו ב400 זוז (נחשב לפיצוי עצום, כמו 2 משכורות שנתיות). הוא נבהל מהסכום וביקש עיכוב ביצוע. אותו אדם ניפץ כד עם מעט שמן ליד האישה, אותה אישה רצתה להשתמש בשמן לשיער ראשה והורידה את הכיסוי ראש ברבים. הוא תיכנן את העסק הזה והוא בא לפני ר' עקיבא שלא באמת פגע בכבודה אם היא עושה זאת בעצמה בשביל טיפה שמן. אמר לו ר' "לא מארת כלום". זאת אינה טענה. כלומר, זכותה של האישה לעשות זאת בעצמה אבל לאדם זר אין זכות לפגוע בכבוד אדם אחר.

ברור שמבקרה זה ר' עקיבא פעל בתור דיין. עולה שאלה האם ר' עקביא פעל בתור בית דין קבוע או שהדין היה בהסכמה. כלומר, תבעו את האיש והוא מרצונו הסכים לדון לפי רבי עקיבא. כיוון שמדבור בגזרות וחבלות יש להניח שמדובר בבית דין קבוע אבל אין פה הוכחה מלאה. אבל יש להניח שהוא פעל כבית דין קבוע.

**משנה מסכת בבא מציעא פרק ח:**

אדם חותם על חוזה שכירות לשנה ובאמצע השנה הוחלט לעבר את השנה. והשוכר הרוויח את החודש ה13 כי ההסכם היה על שנה. אם השכיר לחודשים והתעברה השנה, כאן זה פועל לטובת המשכיר כי אחרי 12 חודש הוא יצטרך לצאת מהחוזה. במקרה זה יש בעיה, עוסקים בפרשנות חוזים. כי מצד אחד החוזה היה לשנה אבל יש ס' שאומר "12 זהב לשנה, דינר זהב לחודש". יש פה פירוש שאומר דינר לחוש אבל 12 לשנה. הביאו את הנושא לפי רבן שמעון ורבי יוסי וקבעו שיש לחלוק בין השניים את החודש ה13. כאן זה מתחום הודאות והלוואות. האם מדובר על בית דין קבוע או בית דין פרטי? הואיל וזה הודאות והלוואות זה יכול להיות פרטי אבל גם זה יכול דון בבית דין קבוע. אז באמת במקרה זה אי אפשר ממש לדעת כי לא מתוארת המסגרת מסביב לסיפור. החוקרים נוטים להגיד שכל המקרים הם בית דין פרטיים.

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

באו 2 אנשים לדין, אחד חלש ואחד חזק. הדיין חושש שמא הוא יחייב את החזק והוא יתנהל באלימות כלפי הדיין. ולכן הוא לא מוכן לדון את שני האנשים. ההלכה בעצם אומרת שדיין רשאי לבחור שלא לדון בסיפור של בעלי דין. אבל, אם הוא התחלי לדון ושמע את דבריהם וגיבש דעה, הוא לא יכול סגת. במקרה זה, נראה שמדבור בבית פרטי. כי בבית דין קבוע לא ניתן לבחור שלא לדון בנושא מסוים (איך יוכלו לדון כך גנבים ורוצחים). כמו לבעלי הדין, גם לדיין יש אפשרות להסכים או לא להסכים. החוקרים טוענים שזה נכון שי גם בתי דין פרטיים אבל זה לא סותר שיש גם קבועים.

**תלמוד ההלי סנהדרין יז ע"ב:**

התלמוד מונה את כל המוסדות שצריכים להיות בעיר מתוקנת שתלמיד חכם רשאי לגור בו. אחד מהם הוא "בית דין מכים וחובשים"- נראה שמדובר בבית דין קבוע. גם בגלל שזה חלק ממוסדות העיר וגם בגלל הסמכות שניתנה לו להכות אזרחים וזו הוכחה שהיו בתי דין קבועים.

**ספרי דברים:**

"צדק צדק תרדוף"

המדרש מפרש זאת גם על בעלי הדין ולא רק על השופט. בעלי הדין צריכים לגשת לבית דין שדינו יפה ויש רשימה של מה אותם בתי דין (הרשימה מופיעה בתלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף לב עמוד ב). האם זה בי"ד קבוע או פרטי. לכאורה זה פרטי אבל זה לא הכרחי. יש כאן שאלה לאיזה בי"ד יש סמכות (עניינית מקומית וכו). בתקופה ההיא לא הייתה חלקה איזורית אל בעלי הדין יכלו לתבוע בבית דין מסוים. זה מתאים לפרטי כי אז בעלי הדין בוחרים לאן ללכת. אבל גם בבית דין קבוע התובע בוחר לאן לפנות וגורר לשם את הנתבע.

**ספרי דברים פרשת דברים פיסקא יז:**

המדרש לומד את המשפט " לא תכירו פנים"- לא להביא דיין כי הוא נראה טוב, או כי הוא גיבור, או כי הוא הלווה כסף. במקרה זה הדין יהיה לא צודק. לא בגלל שהוא רשע אלא בגלל שהוא פשוט לא יודע. קנה המידה לבחור דיין הוא האם הוא מומחה. אם הוא אינו מומחה, אסור להעלות אותו דיין. גם כאן, שואלים על איזה בי"ד מדובר? מי הממונה הזה? האם ראש החכמים? האם פקיד? התפקיד הנ"ל מדבר על דיינים קבועים כי דיינים פרטיים לא ממוים אלא בעלי הדין פונים אליהם. ולכן לומדים שיש מנגנון למינוי דיינים שקורה בבתי דין קבועים.

**לסיכום,** המקורות עצמם לא תמיד מפרשים על איזה סוג ב"יד מדברים. זה הביא את החוקרים לטעון שהיו או לא היו בתי דין קבועים. לפי המרצה, לאורך התקופה 2 הסוגים פעלו וכל אחד דן מכוח הסמכות שהייתה לו. כשאנחנו מדברים היום על בי"ד קבוע, מדובר על בי"ד שנהנה מהכוח של המדינה שאוכפת את קביעות בית הדין. נשאלת השאלה האם לבתי הדין הקבועים בתקופת המשנה היה את הכוח של המדינה. והתשובה לשאלה זו היא לא ברורה. מי שחושב שהייתה ליהודים סמכות שיפוט רחבה, מניח שלקבועים היה כוח מהמדינה. מי שמניח שלבתי הדין היה מעמד של בוררות, מניח שמדובר בבתי דין פרטיים. ההבחנה המדוברת הא במסגרת הדין היהודי בלי להתייחס לכוח של המשפט הרומי אבל מנקודת מבט יהודית, היה להם כוח. מבחינת החברה היהודית זה נחשב בית דין קבוע.

**שיעור 16 – 25.05.21**

בית הדין מרכזי ביבנה

היום נדון על בית הדין המרכזי ביבנה. אחרי חורבן הבית השני, בשנת 70, נוסד בעיר יבנה בית דין /מדרש/מרכז חכמים בתקופה שבין מרד בר כוכבא למרד הגדול. לכן התקופה הזאת גם נקראת תקופת יבנה. ביה״ד הזה היה מרכזי, מילא תפקידים חשובים בעיצוב ההלכה שאחרי החורבן ואפשר לראות בו גם יחס מעניין של המשך ושינוי לביה״ד שהיה קיים בזמן הבית השני.

רקע היסטורי

**אבות דרבי נתן**

הרקע של המרכז הוא בסוף ימי הבית השני. העיר יבנה ידועה לנו מכתביו של בן מתתיהו כעיר מעורבת, וככזו היו בה מתחים בין יהודים לגויים. יוספוס מספר על התנגשויות רבות גם בעיר יבנה. כיצד יבנה אם כך, הפכה להיות מקום שהפך למרכז היהודי אחרי חורבן הבית? יסוד הדברים הוא באגדה שנמצאת במקור הזה. מתואר וויכוח בין רבן יוחנן בן זכאי והתנאים בזמן המצור על ירושלים לפני החורבן. בן זכאי התנגד למרד ברומאים ולאחר שהוא התייאש שלח וקרא לתלמידיו ומנסה להתחזות למת כדי שיצליחו להוציא אותו מירושלים (אסור להלין את המת ולכן ביקשו לצאת לקבור אותו). התחבולה עבדה והם סחבו אותו עד הקיסר אספסיאנוס ושם התנהל מו״מ על הכניעה של בן זכאי. בן זכאי מבקש מהקיסר 3 בקשות (מופיע בתלמוד הבבלי): להשאיר את חכמי יבנה תוך כדי שמתאפשר לו להצטרף אליהם, לשמור על שושלת רבן גמליאל והפסקת רדיפתו ותרופה שתרפה את רבי צדוק שהיה חולה. הבקשה של יבנה וחכמיה נראית מוזרה או אנכרוניסטית, אנחנו לא יודעים על חכמים שהיו ביבנה לפני החורבן. היא כנראה נוסחה מאוחר יותר ומשליכה מאחור על כך שיש חכמים ביבנה. נוסח אבות דרבי נתן, נוסח ארץ ישראלי, אומר משהו אחר – מבקש שירשה לו להגיע ליבנה כדי שיוכל עם תלמידיו ללמוד ולהתפלל בה. זהו נוסח הרבה יותר צנוע מזה שמופיע בתלמוד הבבלי. גם על האגדה הזו אפשר לשאול – מה ראה בן זכאי ביבנה, מדוע דווקא רצה להגיע לשם? לפי הגרסה התלמודית היו בה חכמים אבל זה כנראה לא נכון. התשובה לכך נמצאת אצל יוספוס – הוא מספר שהיו יהודים שנכנעו לרומאים במרד שהתחיל בגליל כאשר הרומאים ריכזו אותם בערי מקלט בניסיון להשגיח עליהם ולהגן עליהם מהמקומות בהם שכנו. **יבנה הייתה עיר מקלט**. זהו הסבר יפה שכן גם בן זכאי עזב את ירושלים ונכנע לרומאים ולכן אך טבעי שהוא יובל לעיר מקלט כזו. הדבר הזה משנה את טון הבקשה של בן זכאי מהקיסר. בן זכאי היה סה״כ פליט שנכנע לרומאים ולא היה בפוזיציה לבקש בקשות גדולות וסביר להניח שנשלח ליבנה בעל כורחו ולא לפי בקשתו. לכל היותר יכל לבקש חופש דת ביבנה. **גדליהו אלון** במאמרו סקר את המקורות והציג את הפתרון הנ״ל.

שני דורות ביבנה

1. בהנהגת יוחנן בן זכאי שהגיע ליבנה בשנת 69 ופעל בה בין 15 ל-20 שנה.
2. בהנהגת רבן גמליאל, התקופה בה יבנה הייתה בשיאה, משנת 90 והילך.

תפקידי בית הדין: קביעת הלוח

אם רוצים לקיים את לוח השנה העברי, כולל שלושת הרגלים, יש להמשיך לקיים ולחדש את הלוח שנקבע עפ״י הראיה ולפי בית הדין (עבור כל הארץ). לאחר החורבן צריך לייצר אלטרנטיבה לחידוש הלוח שהיה בבית המקדש.

**משנה מסכת ראש השנה פרק ד**

אם ראש השנה חל בשבת עולה השאלה האם אפשר לתקוע בשופר. המשנה אומרת שהיו תוקעים רק במקדש אבל לא בכל הארץ מחוץ למקדש מאחר שראש השנה הוא חג שחל בראש חודש, מחדשים גם את החודש וגם קובעים את ראש השנה כאשר קידוש החודש נעשה במקדש, בעוד בשאר המקומות לא ידעו מתי יחול ראש השנה כי לא ידעו האם ראש החודש יהיה היום או מחר ולכן נהגו יומיים. מותר לתקוע בשופר ראש השנה שחל בשבת רק בתנאי שיודעים בוודאות שזה ראש השנה. לכן, בשאר המקומות כאשר לא יודעים מהו היום המדויק של ראש השנה (כי לא הספיקו להודיע לכולם) אסור לתקוע. משחרב בית המקדש החליט בן זכאי שהדין שחל על המקדש בירושלים יחול גם על יבנה כי כעת שם מקדשים את החודש ויודעים איפה ראש השנה. בדור מאוחר יותר, כאשר עברו מיבנה לגליל, לאחר מרד בר כוכבא, הייתה מחלוקת האם החלטתו של בן זכאי תפסה רק על יבנה או על כל מקום שיש בו בית דין? היום אנחנו יודעים שהדין הזה נמשך למשך 1000 שנים.

תקנה נוספות הקשורה לעניין הזה היא שהעדים שהולכים לקדש את ראש החודש הולכים למקום הוועד ולא לבית הדין, משמע ליבנה.

**משנה מסכת ראש השנה ב ח**

משנה נוספת העוסקת בסמכות ביה״ד לגבי ראש חודש, הפעם בזמנו של רבן גמליאל. כשהעדים היו באים להעיד על כך שראו את הירח רבן גמליאל היה מראה להם צורות שונות של הירח ושאל אותם איזו צורה בדיוק ראו. כך ידעו אם העדות אמיתית או לא כי צריך לראות את הירח בצורה מסוימת. באו שני עדים וסיפרו שראו את הלבנה בבוקר של המולד במזרח ובערב ראו אותה במערב – מה שלא יכול להיות.

בסיפור השני, העדים מספרים שראו את הירח בזמנו אבל יום למחרת, כשכולם הסתכלו על עיבור הירח לא ראו אותו.

למעשה יש לנו שני סיפורים שמתוכם נראה שהעדות לא הגיונית, אם כך מדוע רבן גמליאל קיבל את שתי העדויות הללו? יש לציין כי את ספירת החודשים לא עושים רק על בסיס ראיה אלא גם על בסיס חישוב. אי אפשר להיות צמודים למבנה האסטרונומי בגלל שהחודש נמשך 29.5 (החצי בעייתי). הדרך הנכונה היא, כמו שעושים היום, היא לחלק את החודשים ל-6 חודשים של 29 ימים ו-6 יהיו של 30 יום, כאשר ראש החודש הבא יהיה ביום למחרת. רבן גמליאל ידע מה אמור להיות ראש החודש לפי החשבון שלו ואם באותו יום הגיעו אליו עדים עם עדות מפוקפקת אבל הוא חשב שזה המועד הנכון הוא התעלם מכך שהעדות לכאורה לא מתאימה למציאות. יוצא שהחודש שאמור להיות שיקוף של תאריך אסטרונומי הוא רק בקירוב אליו. לכן **יש סמכות גדולה לבית הדין לקבוע את ראש החודש, לא סומכים רק על עדות הראיה**.

בסיפור השלישי, דוסא בן הרכינס אמר על העדים בסיפור השני שהעדים הם עדי שקר, מקביל את הסיפור לסיפור של אישה שילדה ויום למחרת הייתה בהריון שוב. רבי יהושוע מפקפק בסמכותו של רבן גמליאל. רבן גמליאל עונה לו שבעוד 10 ימים יום כיפור, ביום שבו הוא טוען שזהו יום כיפור, יום אחרי היום שבו רבן גמליאל קבע שזהו יום כיפור, הוא דורש ממנו להתייצב מולו ולכאורה ״לחלל״ את יום כיפור לפי שיטתו. רבי עקיבא מצא את רבי יהושוע מצטער ולא יודע מה לעשות – מצד אחד רבן גמליאל הוא ראש ביה״ד ומצד שני הוא לא רוצה לחלל את יום הכיפורים לדעתו. רבי עקביא אמר לו **שמה שקובע זאת ההכרזה של בית הדין והיא סופית גם אם היא לא מתמזגת עם המועד האסטרונומי**. הוא מביא לו טיעון נוסף לפיו אם מפקפקים בבית הדין הזה יש לפקפק גם בבתי דין קודמים, עד משה, בכל התחומים. כל מי שהתמנה להיות חכם בבית הדין הוא בסמכות לקבוע. בסוף הלך רבי יהושוע ביום שלעמדתו היה יום כיפור והלך לרבן גמליאל. הסיפור נועד להמחיש כי ישנו בין דין אחד שקובע את ראש החודש על מנת למנוע סתירות בהכרזה על המועדים.

תפקידי בית הדין ביבנה: חקיקה

ביה״ד ביבנה מופיע בשני מופיע בשני מובנים – **גוף שיפוטי וגוף חקיקתי שלטוני**. המרצה מבציע במאמרו על 3 תפקידים חקיקתיים:

1. תקנות.
2. עדויות.
3. הוראות.

**ספרי דברים פרשת שופטים פסיקא קנג**

מקור שמדגים חקיקה כללית. התורה קובעת שביה״ד שבמקדש הוא בית דין עליון לכל השאלות ההלכתיות. החכמים במדרש קובעים שלביה״ד שבינה, אחרי החורבן, יש סמכות דומה מבחינת מעמדו, לזו של ביה״ד שהיה במקדש.

**משנה מסכת ראש השנה פרק ד**

התקנה שניתן לקבוע בבית דין בשבת בשופר בראש השנה. כבר בתקופתו של בן זכאי ביה״ד ביבנה הופך להיות מקום שבו מתקנים תקנות של חידוש ההלכה, שהיא איננה מבוססת על פרשנות אלא חידוש ישיר וכללי של ההלכה.

**תוספתא, מסכת עדויות, א א**

דוגמה לעדויות. הכוונה לעדות על הלכה עתיקה שביה״ד ביבנה מחדש אותה או מאשר אותה ונותן לה תוקף מחודש. הדבר היה כרוך בפרויקט מיוחד ולכן נינתה לה מסכת – עדויות. המסכת הזו לא מאורגנת לפי נושאים. במקור הזה מדובר על נבואה מספר עמוס, החכמים ששאלו מהו ״דבר השם״ אותו לא מוצאים. בדברי חכמים יש 3 פירושים – דבר השם הוא דברי נבואה, פירוש שני הוא שמדובר על הקץ, על הגאולה, כאשר הפירוש השלישי הוא שדבר השם הוא למעשה הלכה (דבר הלכה אחד לא יתאים לשני ולכן לא תימצא הלכה אחת). לפי חכמים, בזמן שלאחר החורבן, דברי התורה אינם דומים אחד לשני ולכן יתחילו לערוך ולסדר את ההלכות מהלל ושמאי תוך קביעת ההלכה הנכונה. יש לנו תיעוד על פרויקט איסוף ההלכות (תורה שבע״פ). לדוגמה, **במשנה מסכת עדויות ו א**, מובאות הלכות מתחומים שונים (שחרור מנישואין ילדות יתומות קטנות, שחרור אישה מנישואין לגבר מת על פי עדות של עד אחד בלבד, הריגת תרנגול וכו) כאשר בית הדין בוחן האם לאשר אותן. זו לא חקיקה במובן המלא כי לא מדובר על חקיקה מ-0 אלא מביאים חקיקה שכבר נקבעה. ישנן גם הלכות חדשות לגמרי, כדוגמת קביעתו של רבן גמליאל שכל יום אדם צריך להתפלל מעין 18 ולא 18 תפילות מלאות.

**משנה מסכת ידים פרק ד**

דוגמה לעדויות – שאלות שהוצבו לביה״ד והוא קבע להן הלכות. השאלות הללו בעלות אופי כללי ולא קונקרטי, נורמה כללית השייכת לתחום החקיקה. במקור זה שאלו מה דינו של עבר הירדן בשביעית?



רק בשתי שנים מתוך מחזור השמיטה המעשר השני ניתן לעני, שאר השנים הוא נאכל בירושלים. בשנה השביעית הפירות הם הפקר לעניים, אין לחקלאי בעלות על פירותיו, ולכן ברור שהחקלאי לא חייב בכלל במעשרות. כל זה נכון לארץ ישראל, אך מה קורה ביחס למדינות סמוכות? בארצות הללו לא נהגה שנת שמיטה ולכן בשנת השמיטה המשיכו החקלאים לעבד את האדמה ולא ייתכן שלא יהיו חייבים במעשרות. לכן קבעו מדרבנן חובת מעשרות. אם כך, בעבר הירדן, איזה מעשר צריכים לתת בשנה השביעית? הייתה מחלוקת בין החכמים לגבי האפשרויות. רבי ישמעאל שישב בראש הישיבה קבע כי המחמיר צריך להראות שהוא צודק (מעשר שני הוא החמרה כי הוא קדוש וצריך לאכול אותו בירושלים). המחמיר קבע כי הוא לא שינה את הסדר ולכן דווקא השני צריך להוכיח שהוא צודק כי הוא שינה את הסדר (מתווכחים על נטל הראיה). כתשובה לכך ענה לו שבמצרים נקבע שהמעשר הוא מעשר עני ולכן זהו תקדים. גם השני אמר שיש לו תקדים בבבל ששם נקבע מעשר שני. הוויכוח ביניהם המשיך כאשר שיקול אחד ניתן ע״ נביאים (אם לא יתנו מעשר שני לא ירד גשם), והשני ע״י החכמים (אם לא יתנו מעשר עני לא יתנו צדקה). רבי יהושע אמר שצריך לעשות שיקול של חכמים, שיקול מעשי ולכן קבעו (במניין) כי על עבר הירדן יחול מעשר עני. ההחלטה הזו למעשה התחילה בתור שאלה שנגמרה בתור נורמה כללית ולכן נחשבת כחקיקה.

בהמשך הסיפור שאל ר׳ יוסי את רבי אליעזר איזה חידוש עשו היום, כאשר רבי אליעזר מאשר את ההחלטה למרות שהוא לא נמצא עם החכמים ביבנה (נודה מהחכמים בעקבות תנורו של עכנאי כי לא הסכים עם החלטת הרוב). כשתלמידו מספר לו על כך שההחלטה על עבר הירדן התקבלה ברוב הוא עונה לו שלפי המסורת העתיקה ההחלטה היא כמו שהתקבלה ביבנה. מצד אחד הוא מסכים עם ההחלטה ומצד שני אומר שזה לא תלוי ברוב אל במסורת עתיקה קיימת. תגובתו משקפת את הוויכוח העקרוני ביותר – האם החלטת הרוב מחייבת.

**תוספתא מסכת סנהדרין, פרק ז, ו-ז**

קובץ של כללים הקובע את כללי הדיון בבית הדין ביבנה.

לסיכום - היום ראינו דרך המקורות את התפקיד החשוב שביה״ד ביבנה ממלא, הוא ממשיך ויורש את תפקידיו של בית המקדש. הצבענו על 3 אפיקי חקיקה.

**שיעור 17 – 01.06.21 – שני גולדרייך**

**סדר הישיבה ומינוי החכמים/ דיינים ביבנה-**

**ספרי דברים פיסקא טז:**

 במשנה זו מופיע הביטוי "שהושיבם רבן גמליאל בישיבה" הכוונה להסמכה להיות חכמים/ דיינים. כלומר, רבן גמליאל הושיב את התלמידים במקום הישיבה של החכמים. כאן פוגשים את הביטוי הראשון של ישיבה. פירושו המקורי זה בעצם תרגום של המונח סנהדרין. ביוונית, סנהדרין פירושו לשבת ביחד. בדנן, רבן גמליאל לקח שני תלמידים והעביר אותם לשורת החכמים משורת התלמידים ובכך מינה אותם לחלק מבית הדין. בערב, ישבו אצל התלמידים, כלומר שני החכמים שהוא מינה אותם, חזרו בהם מהמינוי והחליטו לשבת אצל התלמידים- רצו לשבת עם החברה.

באופן רגיל רבן גמליאל היה פותח את הישיבה במילה "שאלו"- נכנס לישיבה של בית הדין והיה מזמין שאלות "שאלו". בגלל שזוהי הייתה מידתו ידוע שאם הוא היה נכנס ואומר שאלו- אין קנתור (קנתור - תרגום לפרובוקציה), ושהכול בסדר. אך, אם הוא היה נכנס בלי לשאול- בלי להגיד "שאלו", התלמידים ידעו שיש קנטור (שיש צורף לנזוף במישהו, לטפל בו) - זה מה שקרה בישיבה הבאה, כאשר הוא מוצא את התלמידים שחזרו אל שורת התלמידים.

**הוא אמר לאותם שני התלמידים שהרעו לציבור**, לא עניין של כבוד, אלא עניין של ציבור – כי ברגע שהוא מינה אותם הם משועבדים לציבור - הוא נוזף בהם ואינם יכולים להתנער מאחריות זאת.

ממקור זה לומדים מכאן על המבנה בכך שהתלמידים יושבים מול החכמים. בנוסף ניתן ללמוד על המינוי דרך העברה משורת התלמידים אל בית הדין (החכמים). מסגרת בה התלמידים הם בעצם אנשים שעוד לא הוסמכו, וברגע שרבן גמליאל מעביר אותם, הוא סומך אותם בכך לחברי בית הדין. (משפט זה צוטט ע"י אהרון ברק בפס"ד בו הוא קבע שלנבחרי ציבור יש דין של נאמני ציבור, בהקשר של הפרת אמונים - דוקטרינה בסיסית של המנהל הציבורית, שאיש ציבור פועל בניגוד לחובת הנאמנות שלו לציבור, אינטרס ציבורי)

כמו כן, נראה שיש מסר שברגע שנעשה מינוי התלמיד לא יכול להסיר את האחריות כלפי הציבור.

**הרכב ומספרם של החכמים ביבנה-**

**משנה ידים ג,ה:**

ראשית **התוכן של הטקסט:** השאלה שנשאלה האם להכניס את שיר השירים וקהלת ולתנ"ך. כתבי הקודש מטמאים את הידיים - כלומר קדושים. מטמאים את הידיים, כדי שלא יחביאו ליד זה מזון, וכדי שלא יזהמו אותם. כלומר אמרו את זה בשביל להרחיק ידיים שיהרסו אותם. ואז נוצר מן מבחן כזה, שהאם ספר מסוים הוא חלק מספרי הקודש, נשאל אם הוא מטמא את הידיים. הספק של שיר השירים וקהלת (דברי הכפירה לכאורה ושיר אהבה) הוביל לשאלה האם לכלול אותם בתנ"ך. לפי המשנה, התורה הייתה חלק מהקאנון כבר בתחילת ימי בית שני, אולם מה באשר לשאר התנ"ך? ספרי המקרא שיש לגביהם ספקות עד אחרי הבית השני, כמו קהלת ושיר השירים. שמעון בן עזאי מוסר מסורת שהייתה החלטה של 72 זקן (חכמים) שהן מטמאות את הידיים. כך, בכינוס ביבנה התקבלה ההכרעה ששיר השירים וקהלת מטמאות את הידיים. **מה מתואר פה? ביום שהושיב את רבי אלעזר בן עזריה - ובאותו יום החליטו 72 זקנים, חברי בית הדין, החליטו את ההחלטה הזאת.**

**משנה זבחים א,ג:**

במשנה זאת מדברים על כך ששבעים ושניים זקנים קבעו הלכה לפיה אם מביאים קורבן ולא אמרו איזה קורבן הוא- לשם חטאת/ עולה וכו... אזי הבעלים יצטרכו להביא קורבן נוסף כאשר יטען בפירוש מהי מטרת הקורבן.

**השאלה שעולה משתי המקורות היא האם המספר 72 מייצג את הרכב החכמים?** כאשר מסתכלים על מכלול המקורות מתברר שבבית הדין ביבנה לא היה מספר קבוע של חכמים.

**תוספתא, כלים, טהרות (בבא בתרא) ב, ד:**

שעוסקת במעשה בטבחו של אונקלוס הגר, שם מתוארים **85 זקנים**, שגרו בכל ערי יהודה (לוד, בני ברק וכו') לכן הכינוסים לא היו קבועים, אלא היו מתרחשים פעם בפעם. ראשית, בשלושת הרגלים. כך, זה לא היה בית דין קבוע, אלא בית דין מתכנס מעת לעת. הם ריכזו שאלות מא"י, סוריה ואף אסיה הקטנה, הכריעו בשאלות והמשיכו הלאה.

התוכן- הטבח של אונקלוס הביא את חפתו- כלי ושאל אם הוא כשר או טמא. רבן גמליאל מסתכל ומעבריו לחבריו כדי שכל אחד יגיד את דעתו אך אף אחד לא יודע מה התשובה. בשל כך רבן גמליאל תולש חוט מהגלימה שלו, הוא מותח על החפית (הכלית) והוא רואה שאינה ישרה לגמרי, אלא שיש בה בית קיבול ולכן פסק שהיא טמאה.

ממקור זה למדים מכך שהרכב הדיינים הוא 85 ולא כמו במקורות הקודמים של 72. בנוסף, רואים שסדר הישיבה הוא שמצד אחד יושבים חכמים ומצד שני תלמידים. כאשר מוצגים לחכמים שאלות והם צריכים לתת מענה.

**כוח ההחלטות של בית הדין כמחוקק-**

עולה השאלה מדוע מזכירים את מספר הזקנים שהכריעו באותה ההלכה? **נקבע שאין בית דין רשאי לבטל דברי בית דין חברו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמניין . היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במניין, במניין אבל לא בחכמה - אינו רשאי לבטל דבריו.**

לפי משנה זאת מתברר שכדי לשנות הכרעה בחקיקה יש צורך שאותו בית הדין המשנה יהיה גדול יותר במניין (במספר) ובחכמה ( לא ידוע למה כוונת הדרישה אבל לדעת שפירא מדובר בהכרה של בית הדין עצמו כגדול לבית הדין הקודם).

נראה שמחד ניתן לשנות מנגד יש הגבלות לכך. מעניין לדעת שזהו מצב שונה מהקיים כיום בכנסת. חוק רגיל שהתקבל ברוב של 5 נגד 2 יכול להתבטל מאוחר יותר ברוב של 3 נגד 2- כל רוב יוכל לבטל וזה לא משנה בכמה אותו החוק התקבל. כלומר מסתכלים על הכנסת כמוסד ולא על המרכיבים הפנימיים שלה. כמו כן, ניתן לחוקק חוק משוריין ברוב שהוא פחות מהרוב הנדרש כדי לשנות חוק משוריין (מצב אבסורדי). גם רוב חוקי היסוד בדין הישראלי לא התקבלו ע"י רוב חברי הכנסת- כלומר, לא רק שיכולים לשריין חוק אפילו שהוא התקבל במספר נמוך יותר של חברי כנסת כפי הנדרש לשנות חוק משוריין אלא גם לא צריך רוב מיוחד כדי לכונן חוק יסוד.

**כינוסים בבית הדין ביבנה-**

חכמים התגוררו בערים השונות ביהודה ולאו דווקא ביבנה לכן לא היה יכול להיות מפגש קבוע של בית הדין. לכן, האסיפות בבית הדין ביבנה היו קורות בימים מיוחדים- שבתות, שלשת הרגלים ובכינוסים מיוחדים שנקבעו.

**ירושלמי ברכות ד,א**:

מסופר על הדחת רבן גמליאל. מסופר על תלמיד אחד ששאל את רבי יהושע האם תפילת ערבית היא רשות או חובה? לפני חורבן הבית תפילה לא הייתה חובה. אך מאוחר יותר ביבנה נקבעה חובה להתפלל תפילת שמונה עשרה ולכן עלתה השאלה איזה מהתפילות היא חובה? ידוע שמטרות התפילות היו כדי להחליף את הקרבת הקורבנות במקדש כך שתפילת שחר היא כנגד קורבן השחר ותפילת מנחה היא כנגד קורבן של בין הערביים. אך הייתה מחלוקת בנוגע לתפילת ערבית. ר' יהושע פסק שמדובר ברשות ואילו ר' גמליאל אמר שזו חובה. ולכן התלמיד שאל איך יכול להיות שכל אחד אומר תשובה אחרת. לכן רבן גמליאל מזמין את אותו התלמיד להציג את השאלה בצורה פומבית בבית הדין ביבנה כדי שתתקבל החלטה מפורשת בציבור. וכך אכן היה. לאחר ששאל ר' גמליאל אומר באופן חד משמעי שזוהי חובה- בלי לערוך דיון. ואילו ר' יהושע לא מסכים איתו ובשל כך רבן גמליאל מבייש אותו (למרות שהיה מבוגר ממנו). לכן קמו כל העם על רגליהם ואמרו לו "כי על מי לא עברה רעתך תמיד"- כלומר הציבור מתקוממים נגד רבן גמליאל שמבייש את רבן יהושע ואומרים **לחוצפית- מתורגמן** שיסיים את הדיון. תפקידו של המתורגמן היה לעזור לחכם הראשי לשאת את הדרשה כך שהיה אומר אותה בראש ובצורה בהירה. בבית הדין המרכזי תפקידו היה גם על סדר הדיון ולכן אומרים לו לסיים את הדיון. אך כיוון שלא עשה זאת בדנן העם התקומם ואומר "כי על מי לא עברה רעתך תמיד"- מה פתאום שאתה רבן גמליאל תבייש את רבי יהושע. (מקור נוסף שהיה מחלוקת בין רבן גמליאל ור' יהושע היה בנוגע לתאריך של יום הכיפורים שהוא חייב את ר' יהושע להופיע בפני כל הציבור להראות שהוא טועה).

**משנה מסכת ידים פרק ד משנה ד**

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

עמוני גר ביקש להתחתן. ר' יהושוע אומר שיכול, בגלל שהעמונים עברו תהליכים עוד מאז שנאסר בתורה. כל כיבוש שינה את כל העם הקדמון שיושב שם. רבן גמליאל מביא נבואה של ירמיהו שישיב את שבות בני עמון. רבי יהושוע אומר בתגובה, שיש גם נבואה שעשרת השבטים יחזרו - ועדיין לא חזרו. ההחלטה היא החלטה חשובה לגבי כל הדינים שתלויים בעמים הקדמונים. בדנן, ר' יהושע משכנע את חכמים שהעמונים של היום הם לא כמו העמונים של פעם.

מחד, במשנה מסכת ידיים פרק ד' למדים שהמחלוקת בן רבן גמליאל ור' יהושע היא ליגטימית. מנגד, במשנה ירושלמי ברכות נראה שרבן גמליאל מאוד כעוס מאי ההסכמה של ר' יהושע. לפי שפירא יש להניח שההבדל בין שתי התגובות נובע מכך שהייתה החלטה קודמת שתפילת ערבית היא חובה ולכן רבן גמליאל הגיב בצורה כזאת. עם זאת, נראה שהציבור קם נגד רבן גמליאל- וזוהי פעולה יוצאת דופן שהביאה לבסוף למינוי ר' אליעזר לחכם. לפי פירוש התלמוד במקום רבן גמליאל. ניתן ללמוד מכך שבעקבות תגובתו הקשה של רבן גמליאל לא רק שהפסיקו את הדיון באמצע אלא שגם מינו אחר במקומו.

מסופר כי רבן גמליאל הבין את הטעות שלו והלך לפייס את הרבנים ולכן החזירו את המינוי שלו כך שר' אלעזר הפך להיות אב בית הדין- השני לרבן גמליאל.

**תלמוד בבלי, ברכות כח ע"א:**

מסופר על רבן גמליאל שהיה אומר שרק תלמיד הגון שהחיצוניות שלו כמו הפנימיות יכול להיות תלמיד חכם- בחינה סובייקטיבית. אך ביום שבו התמנה ר' אלעזר בן עזריה הוא הוריד מגבלה זאת ופתח את בית הדין לכולם. מראה על גישה שונה בין שני הרבנים. ר' גמליאל עושה סינון ורוצה רק איכות בבית הדין ואילו ר' עזריה רצה להגדיל את מספר הבאים ללמוד ולכן הוריד מגבלה זאת. סיפור זה תומך בגישה יותר פתוחה ומקבלת ולא אליטיסטית- רמיזה ע"י האמירה שלא הייתה הלכה שהייתה תלויה בבית המדרש ולא פירושה- בגלל שהיו מלא תלמידים כי פתחו את שערי בית המדרש זה הביא ליותר פירושים.

ממקור זה ניתן לאשר כי המוסד ביבנה היה בעל שני תפקידים- כבית דין שקובע החלטות וכבית מדרש שממנו ניתן ללמוד.

ניתן ללמוד ממקור זה על המתחים הפנימים, על דרך הפעולה ועל תפקידו של בית הדין ביבנה בשני כובעים. לסיכום, בית הדין ביבנה היה בית הדין המרכזי לאחר חורבן הבית ועד מרד בר כוכבא. יש לציין כי רבן גמליאל מת לפני פרוץ המרד ובתקופתו בית הדין התפתח והפך להיות מוסד יותר מאורגן, כבית דין המרכזי אשר הוביל את ההלכה לאחר חורבן הבית השני. יש לציין שבית הדין ביבנה אינו נקרא סנהדרין אלא כישיבה או בית דין או כבית מדרש. הוא שימש כבית דין/ כבית מדרש.

**שיעור 18 – 02.06.21 – שני גולדרייך**

**ערכאות של גויים:**

נדבר על מערכתו המשפט שפעול בא"י בתקופה לאחר חורבן בית שני ועד למרד בר כוכבא (70-200). כיצד התייחסו חכמים לבתי המשפט הנוכריים.

בתקופת המשנה יש 2 מערכות משפט בא"י. כל אחת מהן היא מערכת מורכבת.

* **מערכת משפט רומית**- לא יהודית. היו 2 סוגים של בתי דין. בתי הדין של השלטון הרומי ברשות הנציב. ובתי הדין של הערים, הפוליס. בית הדין של הערים פעל לפי החוק הרומי. בתי המשפט בערים עד שנת 212 פעלו לפי החוק המקומי. (יווני, רומי) לא החוק הזהה לרומא שבאיטליה. ב212 הקיסר נתן זכויות לכל תושבי הפרובינקיות ואז המפשט הרומי פעל באופן מלא. בתי הדין של השלטון הרומי היו לפי החוק הרומי. בתי הדין של הערים פעלו לפי דין מקומי. בדר"כ פנו יותר לבתי דין המקומיים של הערים כי הם היו יותר נגישים
* **מערכת משפט יהודית**- גם כאן יש סוגים של בתי דין. בתי דין עירוניים (קבועים) ובתי דין פרטיים (של חכמים והדיוטות).

בתקופה הזו היה בעצם **פלורליזם משפטי**. משמע, בארץ ישראל חלות בו זמנית כמה מערכות משפט. הכללים למי פונה ולאן לא ברורים. באופן עקרוני ניתן להניח שמדבור במערכת מקבילה. לאיפה שאדם פונה, שם יתקיים המשפט. עולה השאלה מה היחס בין 2 המערכות. מה היחס של היהודים (החכמים) אל המשפט הרומי. האם הם הכירו במערכת המשפט הרומית.

**דברים ט ז יח-כב, מדרש תנאים:**

לפי המדרש, מהסמיכות של הפסוקים. הדרש לומד כי כל מי שהולך לשפוט בבית משפט של גויים כאילו עובד עבודה זרה. המדרש קובע שמותר ללכת לתביעה משפטית רק בבתי דין יהודים. זה קשור לכך שבעולם העתיק לא הייתה הפרדה בין דת ומדינה וכל המוסדות (משפטיים ותרבותיים) היו קשורים לעולם הדתי. לכן, מי שהולך לבית משפט של גויים הוא בעצם מקבל את החוק שלהם שקשור לדת הרומית ולכן יש בזה יסוד של עבודה זרה. בסוף גם נאמר שבתי הדין של הרומים לא שופטים טוב. לפי החוק הרומי, ניתן להבין שליהודים מותר ללכת לבית דין של רומים ולכן החכמים יוצאים נגד זה..

**תלמוד בבלי, גיטין פח ע"ב:**

המדרש מדגיש שזה לא בעיה של הדין. שכן לפי המדרש החוק הוא אותו חוק. הבעיה פה היא של הדיין. משמע, גם את בית הדין הרומי יפסוק לפי דין דתי, אסור לפנות אליהם. חכמים רוצים שבירור הדינים יעשה בקרב ישראל ותישמר הסמכות של בתי הדין היהודים. המדרש מלמד שיש מצבים בהם בתי דין של גויים יפסקו לפי דין גויים, אם יבואו 2 יהודים עם מסמכים אז הגויים, לפני המשפט הרומי היו דנים לפי הכללים של היהודים. עם זאת ר' טרפון אומר שגם זה אסור.

**מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים:**

לפי המדרש, לא רק שאסור לפנות לבתי דין של גויים. גם אם יהודי כן יפנה לבית דין של גויים, ר' אלעזר מרחיק לכת ושואל האם נקבל בכלל את מה שפסק בית הדין הרומי. המדרש מביא כראיה מקרה של גט מעושה שהגויים קבעו לפי הדין היהודי, הגט היה פסול. מכאן לומדים שפסיקה של גויים פסולה. גם לאחר שניתן פסק דין הוא לא מתקבל. האם אלעזר התכוון לכך שכל הפסיקות של הגויים לא יתקבלו? או שהדוג' של גט היא עניין מיוחד? המרצה מטיל בזה ספק כיוון שהיו הרבה מקרים שיהודים פנו לבית דין של גויים וקשה להניח שבתי הדין היודים לא קיבלו את זה. הואיל והדוג' אלעזר מביא היא ממקרה מיוחד, המצרה מסכים לעצמו להטיל בזה ספק.

**תוספתא, גיטין, א,ד (ליברמן עמ 247):**

השטרות נחתמים בערכות של גויים. היה הליך של חתימה על שטר בבית המשפט והיא נותנת לו תוקף. אנשים היו עושים עסקאות (מכר, מתנה, הלוואה). החותמים היו חותמים מקצועיים של בית המשפט. היהודים היו פונים לבית המשפט בעיר שבה חיו ומקבלים תוקף על השטר במטרה לעשות עסקאות. ר' עקיבא אומר שכל השטרות כולל הכל (גיטי נשים ושחרור עבדים) כשרים. חכמים מסייגים ואומרים שזה נכון רק לגבי שטרות אזרחיים אבל גיטי נשים ושחרורי עבדים זה רק בערכאות של יהודים וצריך עדים יהודיים. מכיוון שמדבור בצווי איסור. אם ישחררו אישה היא תהיה מותרת לכל אחד ולכן צריך לפעול לפי דין דתי. לגבי עבד, כשר משחררים עבד כנעני הוא הופך להיות יהודי כיוון שכל התקופה בה היה עבד הוא קיים את כל המצוות. ולכן שני השטרות האלה חייבים להיעשות בבתי דין יהודי ובעיקר ע"י עדים כשרים.

**תוספתא, מועד קטן א, יב:**

לפי המשנה ניתן לפנות לערכאות של גויים צורך כתיבת שטרות ועשיית עסקאות.

**תלמוד ירושלמי, גיטין א ה:**

ר' אבא מסביר מדוע מקבלים שטרות שנעשים בערכאה של גויים. כיוון שזה נעשה באופן ציבורי. ר' אבא אומר: אפילו שטר שנעשה בערכאה של גויים בלי עדים הוא כשר. למה? בגלל שיש עלי קול. כלומר הוא ידוע לציבור. ויש תיעוד בארכיון לעסקאות שנעשו. התלמוד הירושלמי מקבל יחסית בטבעיות את הערכאות של הגויים ככל שזה נוגע לשטרות.

**בבלי, גיטין, י ע"ב:**

התלמוד הבבלי לא כ"כ נוח לו עם הפסיקה של הירושלמי. המשנה איננה מבחינה בין 2 סוגי שטרות שחשוב להבחין בהם. שטר מכר ושטר מתנה. שטר מכר- הוא שטר ראיה, הוא רק ראיה לעסקה שבוצעה מחוץ לשטר. שטר מתנה- הוא עצמו השטר שיוצר את העסקה ולכן צריכה להיות הבחנה מבחינת התוקף של 2 השטרות. התלמוד קובע כי שטר שחתומים עליו גויים הוא חסר ערך. שטר מכר כראיה אפשר לקבל, אבל הוא לא יכול לבצע את הקניין. ולכן, שטר מתנה אמור להיות פסול. ר' שמואל: דינא דמלכותא דינא- התלמו אומר שהתוקף של שטרות קניין הוא מכוח דינא דלמכותא דינא, מצד הדין היהודי עצמו זה לא היה אמור להיות תקף אבל יהיה לו תוקף מתוך עקרון דינא דמלכותא דינא. תשובה נוספת: שטרי קיום כגיטי נשים פסולים ושטר מתנה הוא שטר קיום כי הוא יוצר עסקה ולכן בטל. ר' שמעון- הכל כשר, גם דיני גיטין ושחרור עבדים. ר' זירא לא יכול לקבל את העמדה של ר' שמעון כמו שהיא ומסביר שהעדים שחשובים הם העדין שנוכחים בזמן מסירת הגט ולא. העדים החתומים על הגט ולכן אם העדין החתומים הם גויים זה בסדר כי הם לא עדי המסירה.

**ירושלמי:**

מסופר על שטר שיצא מבית שאן מבית דין של גויים. והעדים היום גויים. יש מחלוקת האם השטר כשר או לא. לפי ריש לקיש זה כשר כדי לא להפסיד ממון ישראל, משמע, הזכאי שיש בידו את השטר לא רוצים שיפסיד את ממונו. ר' יהודה אומר טעם נוסף- כדי לא לנעול את הדלת לפני לווים, כדי להקל על הלווים. יש לנו עניין לעודד הלוואות ואם לא נאפשר לפנות לבתי דין עירוניים שלפעמים הם של גויים אנחנו נקשה על עניין ההלוואות. הר' יוחנן לעומת זאת אומר שלא ראוי לגבות באמצעות שטר.

**תלמוד בבלי, שבת, קטז עמוד א-ב:**

אמא שלום הייתה אשתו של רבי אליעזר ואחותו של לרבן גמליאל. באותו מקרה היה פילוסוף שהיה גם שופט שלא לוקח שוחד. יש סכסוך ירושה בין אמא שלום לרבן גמליאל. אמא שלום רצתה לזכות בירושה אז היא הביאה מנורה של זהב כשוחד. השופט אמר להם תחלקו. רבן מליאל שואל איך זה שהוא נתן לה ירושה הרי לפי הדין היהודי במקום שיש בן בת לא ירושת. רבן גמליאל בעצם אומר להשופט לפסוק להם לפי הדין היהודי. השפוט עונה כי מיום שגלו היהודים מארצם ההלכה של היהודים כבר לא תקפה, יש הלכה חדשה שבה כתוב שבן ובת ירשו כאחד. לפי זה מבינים שהשפוט נוצרי כי הוא מצטט ברית חדשה. המרצה מעיר שיש כאן בעיה שכן בברית החדשה לא כתוב שבן ובת ירשו כאחד. דווקא מהדין הרומי בת יורשת כמו בן. בתקופה הביזנטית המלכות הרומית הפכה להיות נוצרית וקיבלה את הדין הנוצרי ואז המקרה הנ"ל יכול לקרות. במקרה זה, השופט תכלס דן כי הוא קיבל שוחד. רבן גמליאל גילה והביא לו חמור משובח. באו שוב לדין אמר להם השופט בוא נראה מה כתוב בסוף האוונגליון- "אני לא באתי לגרוע מתורת משה ולא להוסיף". ולכן הוא שופט לפי התורה בת לא יכולה לרשת אם יש בן. תפקידו של הסיפור הוא ללעוג לשופט הגוי שלקח שוחד וניסה לשחק עם הדין הרומי והיהודי כדי לקבוע. זה בעצם מראה שהשופטים הגויים לוקחים שוחד ולא כדאי לפנות אליו. מדובר בסיפור אגדה ולא בסיפור תיעודי כל לא הגיוני שרבן גמילאל יפנה לבית דין של גויים.

**לסיכום,** מצג אחד יש אישור מפורש לפנות לערכאות של כגויים. מצד שני ההלכה התנאית והתלמוד הכירו בתוקף שטרות שנעשים בערכות של גויים (ולא בהחלטות של גויים אחרות). הכירו גם בעדים גויים כיוון שהכירו בכוח של הערכאות. (כביכול יש פה אישור של עדים פסולים). כל הבעיה עולה ל רקע הפלורליזם המשפטי שסורר בתקופה הזאת. על הרקע הזה מתנהל ויכוח. מצד אחד חכמים עומדים בתוקף נגד הפנייה לבתי דין של גויים ומצד שני מאפשרים את זה מכל הסיבות הנכתבו לעיל.

**שיעור 19 – 08.06.21**

**בית הדין המרכזי בגליל (בתקופת הגליל)**

לאחר מרד בר כוכבא בית הדין המרכזי עובר מיבנה למרכז בגליל. מרד בר כוכבא פורץ כיוון שאדריאנוס מחליט להקים עיר רומית על חורבן העיר ירודשלים ולבנות שם מקדש רומי. היהודים מחליטים למרוד ברומאים בהנהגתו של בר כוכבא. המרד היה מאוד אינטנסיבי והנהל במשך 3 שנים. הרומאים מגייסים כוחות מרחבי האימפריה הרומית ומכניעים את היהודים. יש פסקה קצרה מהיסטוריון רומי שמתאר בקצרה את אירועי המרד. לפי הפסקה, כאשר הרומאים השלימו את הניצחון על המרד, המצביע הרומי לא כתב לסנט את הנוסח המקובל של ניצחון מכיוון שהרומים ספגו אבדות רבות. אצל היהודים אבדו 500,000 איש (מספר שראה מעט דמיוני וכנראה הוא מופרז). בעיקר חבל יהודה החרבו וכתוצאה מכך יהודים רבים נלקחו בשבי כך שהאוכלוסייה היהודית מאוד הידלדלה. בעקבות זאת החכמים שהיו באזור יהודה נאלצו לברוח לגליל. אחת התוצאות המשמעותיות של המרד היא מעבר המרכז היהודי דתי לגליל. מיד אחרי המרד נגזרו על היהודים גזרות שמד, גזירות האוסרות על היהודים לקיים מצוות (בעיקר מצוות עשה, מילה, שופר, ציצית וכו'). רדיפה דתית כזו היא יוצאת דופן בעולם הקדום. האימפריות לא היו קנאיות לדתות אחרות לפני המרד. בנוסף, הרומאים שינו את שמה של ישראל מיהודה לסוריה פלסטינה.

**שיר השירים רבה פרשה ב:**

מסופר על כינוס בעיירה קטנה שנקראת אושה, עיירה שנמצאת בגליל המערבי התחתון. הכינוס הוא של חכמים. אפשר לומר שהכינוס הזה הוא כינס יסוד, בכינוס הזה הם מייסדים את בית הדין המרכזי בגליל. התנאים שמתכנסים הם כולם 7 תלמידיו של רבי עקיבא. חוץ מיהודה שהוא כגר במקום כולם מגיעים לשם ממקום אחר. הם שולחים לראשי העיר קול קורא ומזמינים אותם להצטרף אליהם. כל מי שלמד בעבר יבוא ללמוד עוד וכל מי שלא למד יתחיל מההתחלה. בכינוס הזה התחילו ללמוד ועשו "כל צרכיהם". (לרוב הביטוי מדבר עם קידוש החודש).

**תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה ג א:**

כינוס בקעת רימון, כאן יש לנו דמות חדשה בשם ר' יוחנן הסנדלר. גם פה מתכנסים 7 חכמים אך פה יש 6 מהמדרש הקודם ועוד אחד חדש. המספר שבעה הוא לא מקרי, שבעה זה המספר המינימלי של חכמים שיכולים להקים מניין שלהחלטתו יהיה תוקף חוקי. כאן הכינוס הוא ספציפי (ולא כינוס יסוד) ומטרתו היא לעבר את השנה. גם כאן הכינוס הוא גם ללימוד.הם עוסקים בשאלה כמה מעלות יש בקודש ובתרומה. במהלך הדיון מתחיל ויכוח בין ר' מאיר לר' יוחנן לגבי מי מהם הוא תלמיד יותר גדול. ר' יוחנן הסנדלר אומר שהוא ישרת אותו בעמידה ולא בישיבה כמו ר' יוחנן. שאר התלמידים מסכימים עם ר' יוחנן. ונפרדו כולם בנשיקה. (כנראה שהמילה אלכסנדרי כאן מפרשת את הסנדלר. הסנדלר הכוונה היא לאלכסנרי ולא למקצוע הסנדלר, אלא מוצאו היה האלכסריה).

**תלמוד בבלי מסכת ברכות סג ע"ב:**

מניחים שהנוסח פה הוא כנראה טעות והיה מדובר בכינוס באושה ולא ביבנה. גם פה מתכנסים 4 מתוך ה7. ר' יהודה היה בם אושה אז בהתחלה כולם מכבדים אותו ודורשים כבוד המקום והוא דורש בכבוד התורה (משמע, החכמים) יש פה מחוות של כבוד ההדי.

-אדריאנוס מת וגם קיסר חדש והוא ביטל את הגזרות. שהרי הגזרות היו לא דדבר רגיל ולכן היה להם גם סוף.

**משנה, ראש השנה ד ה:**

מונים את סדר הברכות בתפילת ראש השנה. יש ויכוח לגבי סדר הברכות. לפי ר' יוחנן צריך לכלול את מלכויות בתוך קדושת ה' ואילו לפי ר' עקביא כוללים בקידוש היום. רבן שמעון בן גמליאל נזכר כאן בפעם הראשונה. הוא לא נזכר בכינוסים הקודמים. הוא טוען שצריך לפעול כמו שנהגו ביבנה.

**תוספתא, ראש השנה א, טז (ב, א):**

שוב עדות על קידוש הודש באושה. היה עד שהעיד על קידוש החודש בשבת ורבי נהוראי הלך עם העד לאושה למרות שבשת לא עושית את זה בגלל חידוש החודש זה מותר.

**תוספתא סנהדרין פרק ז:**

טקס כניסה לבית הדין. לראשונה מופיע בו הביטוי נשיא בהקשר של עולם החכמים (ביבנה הביטוי הזה לא הוזכר). הנשיא היה רבן שמעול בן גמליאל. כשהוא נכנס כולם עומדים עד שהוא אומר לכולם לשבת. לעומת זאת, כשאב בית דין נכנס לא כולם צריכים לעמוד אלא רק 2 השורות שהוא עובר ביניהן עד שהוא יושב. כשכחם נכנס כל אדם שהוא חולף על פניו צריך לעמוד והשני יושב. בבריתא הזאת שומעים על 3 בעלי תפקידים: נשי, אב בית, חכם. בנוסף, אנחנו רואים שיש סדר ישיבה ויש טקס כניסה.

**תלמוד בבלי מסכת הוריות דף יג עמוד ב:**

המסכת מסבירה מתי הייתה המסכת הקודם. בנוסף, הסדר הזה שמבחין בין אב בית הדין לבין החכמים הוא סדר שיצר רבן שמעון בן גמליאל כדי להבחין בין בעלי התלמידים. ר' שמעון לא הגיע בכינוסים ראשונים ובכל זאת הוא נחשב לנשיא. הוא נחשב לנשיא בגלל שאביו היה נשיא, הוא הרגיש שמעמדו לא מובן מספיק ולכן הוא מתקין את התקנה הזאת. שני המקורות משקפים מתח שיש בם רשב"ג לבין החכמים. המתח הזה כנראה קשור להופעה המאוחרת בכינוסים והוא לא היה אחד מהתלמידים של ר' עקיבא.

**סוגי תקנות שהתקינו באושה (חברתיות, הלכתיות, לימודיות, חקיקה, קביעת החודש )**

**תוספתא מסכת שביעית, פרק ד הלכה כא:**

קבעו באושה שצריך לעשר אתרוג בעלת לקיטתו וזה נחשב להכלה מחייבת.

**תלמוד ירושלמי מסכת פיאה פרק א ה"א:**

 עד כה לא היה שיעור מסוים למצוות צדקה. לפי הקטע הזה קיבלו החלטה שצריך לתת 20 אחוז לצדקה.

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

פה מסבירים אחרת את המדרש הקודם. הכוונה פה היא למגבלת מקסימום. אסור לתת יותר מ20 אחוז כי אז יש חשש שייפגע ההון של אותו בן אדם והוא לא יוכל לכלכל את משפחתו.

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

קבעו תקנה שאדם חייב לדון את בינו ואת בנותיו. חובת מזונות משפטית של הורים כלפי ילדיהם.

**ירושלמי מועד קטן ג פא ע"ד:**

כאן המורא מספר לנו שהחליטו להפסיק עם הנוהג של נידוי זקן. מחליטים שזקן שעשה עבירה לא מורידים אותו מגדולתו אלא אומרים לו "שב בביתך" יש פה הליך של השהיה.

**בבלי, מועד קטן יז ע"א:**

מסבירים לגבי אב בית דין שעשה עבירה, אם הוא סרח בפעם הראשונה אומרים לו שם בביתך ובפעם השנייה מנדים אותו. המדרש הקודם בעצם אומר שמתנהגים בכל החכמים באותה הדרך ואילו המדרש הנוכחי מפריד בין חכם לבין אב בית דין.

* בית הדין באושה בעצם בא למלא את מקומו של בית הדין ביבנה. בית הדין עושה דברים דומים למה שהיה ביבנה מבחינת תחומי התעסקות.
* עם זאת, אין עדות נרחבת ומופרטת באושה כמו שיש ביבנה. ראה שהמעמד והעוצמה של בית הדין באושה פחותים משל יבנה. הדבר הזה נובע מתוך תוצאות המרד, האוכלוסייה התלדתלה והמצב הכללי רע.

**המאמר של לוין:**

במאמר של לוין עולה השאלה: האם היה סנהדרין בגליל?

* המונח סנהדרין לא נזכר ביחס לבית הדין של חכמים בתקופת המשנה והלמוד. המונחים שנזכרים בהקשר הזה הם "בית וועד" בית מדרש" לדעת המרצה זה לא מקרה. לבית הדין החכמים לא היה אותו מעמד. לא היה לה סמכות שיפוט בתחום של דיני הנפשות.
* בית הדין באושה מילא תפקיד דומה לתפקיד שמילא בית הדין ביבנה
* מה קורה בתקופה שלאחר מכן? (תרופת התלמוד)

**בראשית רבה פרשה צז:**

מדבר על נדודים של הסנהדרין. מתאר מעבר דל הסנהדרין ממקום למקום. (יש שימוש במונח סנהדרין). מירושלים ליבנה, סנהדרין נעקרת ביהודה ונקבעת בחלקו של זבולון, משמע באושה. משם עברה לשפרעם, לבית שערים, לציפורי. ואח"כ גלתה לטבריה. יש פה 6 תחנות של מעברים של הסנהדרין בערים שונות. 2 מהמעברים הם בעקבות אירועים פוליטיים. ברור שהבקשר הזה השם סנהדרין מופיע כדי לתאר את ההמשכיות של הסנהדרין מירושלים למוסדות של החכמים. המטרה היא להראות שהמוסדות של החכמים באים להמשיך את מוסד הסנהדרין.

**תלמוד בבלי, ראש הנשה, לא ע"א:**

המסורת הזאת היא משנית למסורת הקודם (שהיא הארץ ישראלית) כאן יש 10 תחנות מעבר, אבל המדרש הקודם הוא המשמעותי.

**בראשית רבה פרשת צז:**

המעבר לבית שערים הוא בעצם המעבר לרבי יהודה הנשיא. במילים אחרות הנדודים האלה הם כבר לא נדודים של בית הדין אלא יותר נדודים של הנשיא. עם עלייתו של ר' יהודה הנשיא הוא זה שגורר את בית הדין. יש פה דודים של הנשיא ובעקבותיו נודד בתי הדין. כשהיה רבן גמליאל הנשיא, בין הדין היה בישנה ובאושה והוא היה המרכזי. שעולה ר' יהודה ומחליף את רבן גמליאל, הנשיא הופך להיות מרכזי ולא בית הדין. החכמים יורדים מערכם. בית הדין של חכמים הופך להיות בית מדרש שעוסק בלימוד ופחות בהחלטות מנהליות.

**לסיכום, האם הייתה סנהדרין בתקופת התלמוד?**

* המונח סנהדרין משמש כמטפורה לבית הדין של חכמים ונועד לבא המשכיות
* התכנסויות של חכמים נעשות ב"בית הוועד" או ב"בית המדרש".
* סמכויות קידוש החודש והחקיקה עוברות לנשיא.

בעצם לא היה באמת סנהדרין, אלא גופים שהמשיכו את הסנהדרין ונקראו בשמות אחרים.

**מוסד הנשיאות:**

הנשיא הוא האדם שעומד בראש היישוב היהודי. מוסד הנשיאות מתקיים עד המאה החמישית לספירה. לא ברור ממתי, נדבר על זה בהמשך. זוהי משרה חשובה שהוכרה גם ע"י הרומאים ונזכרת בחקיקה הרומית. בנוסף המשרה הזאת הוחזקה לאורך כל השנים ע"ע שושלת אחת (קרוב ל400 שנה). השושלת של רבן גמליאל ומיוחסת עד הילל הזקן. יש פה שושלת יוצאת דופן בהיקף שלה. בדר"כ יש מרידות, ויכוחים. המשרה הזו היא משרה פוליטית, זאת גם הנהגה דתית- הנשיא יושב בראש בית הדין.

**הנשיא**:

**מהות התפקיד:**

* ראש בית הדין (הסנהדרין).
* המנהיג בפוליטי של העם היהודי (ביהודה ומחוצה לו)
* משרה ושושלת: המשרה הייתה נתונה לאותו שושלת מעט 400 שנה.

**שאלות:**

* מתי בדיוק הייתה ראשיתה של המשרה?
* מה היו המסכויות?
* האם הרומאים האמינו תמכו במשרת הנשיא?

**משנה, חגיגה ב,ב:**

המשנה מתארת את הזוגות שפעלו כמ200 שנה. פעלו 5 זוגות משנת ב170 לספירה עד שנת 0. "הראשונים היו נשיאים והשניים להם אבות בית דין". לפי המשפט הזה תפקיד הנשיא היה גם לפני. אבל התואר הזה לא מוכר במקורות אחרים ולכן הדעת נוטה שהמשפט הזה הוא משפט אנכרוניסטי שעורך המשנה שתל במשנה כדי לתאר את היחס בין התפקדים. התפקיד נשיא איננו מוכר במזמן החורבן.

**תלמוד בביל, שבת טו, עמוד א:**

התלמוד הזה אומר שהיו 4 נשיאים שפעלו לפני החורבן. הלל ושמעון וגמליאל ושמעון. המשפט הזה בא לתאר את אנשי השושלת אבל לא את התפקידים שלהם. הטענה של ההיסטוריונים היא שהמוסד של הנשיא לא התקיים פני החורבן. גם זה מסתמן כמשפט אנכרוניסטי. הדמויות שמובאות אלו דמויות של חכמים בולטים שהם חלק משושלת שממנה בעתיד תצמח שושלת הנשיאות.

**משנה עדויות ז,ז:**

רבן גמליאל עומד בראש בית הדין, הוא גם נוטל רשות מהגמון שבסוריה. כלומר רבן גמליאל ממלא תפקיד מנהיגותי. ניצני הנשיאות מתחילים אחרי חורבן הבית השני ע"י רבן גמליאל. הוא מקיים קשרים עם קהילות יהודיות בארץ וחו"ל ויוצר קשרים עם האימפריה הרומי. הוא עדיין לא נקרא בשם נשיא אבל כאן מתחיל משרת הנשיאות .

**שיעור 20 – 09.06.21**

**המשך מוסד הנשיאות**

אחרי חורבן הבית השני נכנס מוסד הנשיאות. בראש בית הדין ביבנה עומד רבן גמליאל והוא ראש השושלת מוסד הנשיאים. הוא עדיין לא נקרא נשיא אבל הוא ממלא את התפקיד של ראש בית הדין ותפקיד מנהיגותי רחב יותר. שומעים לראשונה את התואר נשיא דווקא בדמות של בר כוכבא. בר כוכבא נקרא בתואר "נשיא ישראל". יש מטבעות שלו עליהם רואים את חזית המקדש והכיתוב הוא "שמעון נשיא ישראל שנה אחת לגאולת ישראל". גן באגרות שיש מבר כוכבא הוא חותם בשם נשיא ישראל.

**תלמוד בבלי הוריות יג ע"ב:**

מסופר על התפקידים. המשנה הזאת היא מזמנו של רבן שמעון בן גמליאל שפועל אחרי מרד בר כוכבא. חכמים מתחילים להשתמש בתואר נשיא שהתחיל אצל בר כוכבא והם מתאימים אותו לעולם שלהם כך שלראש החכמים הם קוראים נשיא.

**תלמוד בבלי מועד קטן כב ע"ב:**

חכם שמת, בית המדרש שלו בטל. אב בית דין שמת- כל בתי המדרשות בעיר בטלים. נשיא שמת, כל בתי המדרשות בטלים. בטלים הכוונה למתאבלים על המוות. מכאן ניתן להבין את ההיררכיה בין התפקידים. חכם עומד בראש בית מדרש, אב בית דין עומד בראש בתי המדרש בעיר שלו ונשיא עומד בראש כל בתי המדרש. הראשון שהתואר נשיא מצטרף לשמו הוא רבי יהודה הנשיא (לאחר בר כוכבא). הוא הנשיא הראשון בשמו המלא של היהודה. מנהיג לא רק במובן של לימוד אלא גם במובן של מנהיג פוליטי שמוכר גם מהצד של הרומאים.

**גיטין נט ע"א:**

על ר' יהודה הנשיא נאמר " לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד". ר' יהודה הנשיא היה חכם שמשלב חכמה בתורה והיה גם בעל מעמד פוליטי עם קשרים בינלאומיים. התואר נשיא, משמעותו היא מלוכה (בספר יחזקאל). רבי יהודה הנשיא הופך להיות ממש למלך.

**תלמוד ירושלמי, תענית, סח ע"א:**

רבי לוי מספר שנמצא מגילה שבא כתוב שהילל הזקן הוא צאצא של דוד המלך. זה בעצם אומר שרבי יהודה הנשיא הוא מדוד המלך (ר יהודה המשיך את רבן גמליאל שהיה כנראה נכדו של הילל הזקן). המשמעות של מציאת המגילה היא חשודה לגבי האוטנטיות שלה, זה נראה כאיול מנסים בכוח ליחס קשר בן רבי יהודה הנשיא לדוד המלך.

השושלת 1 : הלל הזקן- רבן גמליאל- שמעון בן גמליאל- רבן גמליאל השני- רבן שמעון בן גמליאל- רבי יהודה הנשיא.

**תלמוד בבלי מסכת ראש השנה כה ע"א:**

עשו את קידוש את החודש ביהודה. מסופר על רבי יהודה ששולח את רבי חייה לעין טב לקדש את החודש ומבקש ממנו לשלוח לו הודעה על כך שחידש את הקודש. והוא באמת שולח לו סימן. הסימן הוא "דוד מלך ישראל חי וקיים". ר' יהודה הנשיא ממש רואה את עצמו צאצא לבית דוד ומטפח את זה בין מאמיניו. האמירה דוד מל ישראל זו ממש אמירה פוליטית. ר' יהודה הנשיא אומר אני חי דרך דוד המלך, ולכן אני ראוי למלוך על העם. זה רמז מטרים על מושג ה"משיחיות". ר' יהודה הנשיא כנראה רואה את עצמו כמי שמביא את הגאולה.

**תלמוד בבלי, מגילה ה ע"א- ע"ב:**

ר' אלעזר אומר לר' חנינא. מסופר שרבי יהודה הנשיא רוצה לבטל את תשעה באב אבל חכמים לא הסכימו לו. יש תיקון של ר' אבא למקרה: המעשה היה פחות רדיקלי, הוא לא רצה לבטל את הצום לחלוטין, אלא שבאותה שנה הצום יצא על שבת וכיוון שהצום כבר נדחה רבי יהודה הנשיא ואמר שאפשר כבר לבטל.

* קודם כל מסופר שהוא רחץ ב17 בתמוז שזה לא מקובל שנית מסופר שהוא רוצה לבטל צום זה ממש לא מקובל.
* אפילו אם ניקח את הגרסה המצומצמת המעדה הזה רדיקלי.
* אם כן, אז למה הוא פועל כך ? ר' יהודה הנשיא רואה את עצמו כמשיח. מבחינתו העם כמעט בגאולה ולכן אפשר לבטל דברים משמעותיים של העם.
* ר' יהודה הנשיא בעצם לא מוציא את ישראל לעצמאות. הוא חי בגליל ומנהיג אוטונומיה יהודית שמוכרת ע"י הרומאים והוא רואה בזה גאולה. המשייות הזאת היא בקטנה, הוא לא משנה סדרי בראשית ואפילו המדרש לא נבנה. אבל החיים התקינים של היהודים מספיקים לו לאותה העת כיד לחשוב שאפשר לבטל את הצומות.
* גם במגילת איכה מסופר שעם ישראל נמצאים במצב טוב מבחינה פוליטית.

בראשית רבה פרשת וישלח עא:

רבי יהודה אומר לרבי אפס: מבקש ממנו לשלוח איגרת למלך אנטונינוס. ר' אפס כותב "מיהודה הנשיא לאדוננו המלך". רבי יהודה מתקן ל"לאדוננו הלך מיהודה עבדך". שואל אותו ר אפס, למה אתה מוריד מכבודך? עונה לו ר' יהודה הנשיא, אני לא טוב יותר מסבי יעקב שפנה לעשיו (נחשב לרומא) במילים "כה אמר עבדיך יעקב". כאן ניתן לראות שרבי יהודה הנשיא בעצם שומר על כללי המשחק. הוא רואה את עצמו כמשיח אבל ה מתקיים תוך כפיפות לשלטון הרומי.

השושלת 2: רבי יהודה הנשיא (נפטר 220)- רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא (בערך 220-250)- רבי יהודה נשאיה (בערך 250-270)- רבן גמליאל הרביעי בן רבי יהודה (270-280). רבי יהודה נשיאה השני (בערך 280-300).

**סלוטציו (1) : ירושלמי תענית ד הב:**

מסופר על אנשים חשובים, משפחה שנקראת בית שילה. הם שואלים כל יום לשלומי של ר' יהודה הנשיא. יש ויכוח מסוים לגבי סדר הישיבה בזמן אמירת שלום לנשיא כל יום. סלוטציו זה שם של טקס שהתקיים ברומא, היה מקובל שאנשים שכפופים לשליט באים לבקר אותו כל יום כדי להביא את כפיפותם לו. זה בעצם מה שקורה במדרש הנ"ל. ז"א החיים היהודים מאמצים מנהגים של העם הרומי.

ר' יהודה הנשיא פותח שושלת שנייה, של הנשיאות בשיאה.

**סלוטציו (2) ירושלמי, שבת, יב ג= הוריות**:

מסופר על עוד טקס של סלוטציו הפעם שלרבי יהודה נשיאה השני. הטקס מתקיים הפעם בציפורי. ומבקשים לשנות את סדר הנכנסים. ר' יוחנן אומר להם שאפילו ממזר תלמיד חכם גדול יותר מאדם שאינו ממזר. משמע, אלו היודעים בתורה הם החשובים ביותר והם צריכים להיכנס ראשונים להגיד שלום לרבי. המקור הזה מראה לנו שגם פה הנשיא נתפס כפטרון של הקהילה היהודית.

**סלוטציו (3) ירושלמי, שם:**

כאן מסופר על רבי יהודה הנשיא השלישי. גם פה ניתן לראות שהמנהג של הסלוטציו ממשיך. השושלת של הנשיאות ממשיכה גם היא את אותו מנהג.

**הסמכויות של הנשיא:**

* קביעת הלוח
* סמכויות דתיות.
* גביית מיסים
* חקיקה
* מינוי דיינים.

מוסד הנשיאות צומח. הנשיא הוא לא רק ראש בית הדין אלא הסמכויות שלו מתפתחות לכיוונים נוספים. הסמכויות שהיו בידי בית הדין הגדול עוברות לידי בית הדין.

**קביעת הלוח:**

**תלמוד בבלי משכת ראש השנה כה ע"א**

כאן רואים שרבי יהודה הנשיא בעצם שולח אדם לקדם את החודש.

**תענית ציבור:**

**תלמוד בבלי מסכת תענית גד ע"א:**

מספור שרבי יהודה נשיאה גזר תענית. ביקש רמים ולא ירד גשם. אחרי שהוא מתחנן ירד גשם. בהמשך מסופר שבית הנשיא קיבלו תענית אבל לא עדכני את רבי יוחנן ולריש לקיש. ריש לקיש אומר שהוא לא ידע על זה ולכן הוא לא מקבל על עצמו את התענית. עונה לו ר' יוחנו, אנחנו כפופים לנשיא ומה שהוא אומר אנחנו עושים. גדול החכמים, רבי יוחנן מקבל על עצמו את מנהיגותו של הנשיא.

**גביית מיסים:**

**ירושלמי יוצא, א,ב לט ע"א:**

מסופר על ויכוח שהיה בין שני גופים בעיר. הויכוח הוא בין מוצעת העיר והפקידים. קודם כל ניתן לראות שמשתמשים בביטויים של הרומים. (הבולי- מועצת העיר, האסטרטגי- הפקידים). הויכוח היה על מי צריך לשלם מיסים. היה מקובל שהפקידים משלמים מס ומוצעת העיר לא משלמים מס כי הם מתנדבים. מביאים את הויכוח לנשיא והוא מחליט שגם הם צריכים לשלם. המקור הזה מלמד שהנשיא עומד בראש המנהל היהודי בערים והוא האחראי לפיתרון סכסוך.

**בבלי בבא בתרא, ח ע"א:**

הנשיא פותר את החכמים מתשלום מיסים. זה היה מקובל אצל הרומים. אנשי העיר האחרים אומרים שהם עוזבים את העי כי הם לא מוכנים לשלם לבד את המס. וכך בוטל המס. המגה של הסיפור ברורה, הוא באל הגן על הפטור של החכמים מתשלום המס. המדינתיות הזאת באה להטיל ספק בסיפור הנ"ל. מה שאפשר ללמוד מהמדרש הוא שהנשיא קובע מי צריך לשלם וכמה צריך לשלם.

**חקיקה:**

**ירושלמי דמאי, בא, א כב ע"ג:**

רבי יהודה הנשיא פותר את אנשי קיסריה ובית שאן ובית גוברין וכפר צמח מלעבוד בשמיטה. (לפי הפירוש המקובל פטר אותם מכל המצוות התלויות בארץ). המשותף לערים זה שכולן ערים נוכריות. ההיגיון הוא שמצוות התלויות בארץ חלות רק בארץ ישאל. שואלים מה היא ארץ ישראל לעיין זה. הגבול של מצוות התלויות בארץ הם "גבולות עולי בבל". כלומר, הגבול שיהודים ישבו בו. ולכן, באזורים שיהודים יושבים חלות המצוות ואיפה שלא, לא חלות המצוות. ר' יהודה הנשיא קובע שבאותם ערים לא התיישבו יהודים מימי הבית השני ולכן הם לא אזורים שחייבים במצוות התלויות בארץ. חכמים רבים התנגדו לתקנות המתירניות של ר' יהודה הנשיא. איך הוא מתיר דברים שעד היום נהגו בהם איסור. ר' יהודה הנשיא קורא להם לדון בדברים. מסופר על נחש הנחושת שהאמינו במשך שנים שהוא מרפא אנשים. מגיע חזקיהו ושובר את הנחש כי הוא חודש שעובדים עליו עבודה זרה. ר' יהודה הנשיא בעצם אומר שהקב"ה משאיר לחכמי כל דור להתקין תקנות. וכמו שחידש חזקיהו המלך, כך אני יכול להתקין תקנות בעניין מצוות התלויות בארץ.

**ירושלמי מסכת דמאי פרק א:**

ר יהודה הנשיא מחפש דרך להתיר עבודה בשנת שמיטה כי זה הפסד כספי גדול. מה ר' יהודה לר' פנחס ושואל איך הולך לו במטרה לשמוע שקשה להם בשמיטה). ענה לו ר' פנחס שהכל הולך טוב. מכך מבים ר' יהודה הנשיא ר פנחס לא מסכים איתו. מציע לו ר יהודה הנשיא לבו לאכול איתו, הוא נענע בחיוב. הוא רואה בבית שלו את כל הפרדות שהוא קונה מכספי המיסים. רבי פנחס כועס על השחיתות והולך. הסיפור הזה מראה לנו שהנשיא הוא מחוקק אבל הוא לא רוצה לפעול לבד, הוא צריך חכמים שיכלו אותו, הוא בעצם ניסה לגייס את ר' פנחס לתמוך בתקנה חדשה לגבי השמיטה. בסוף מסתבר שר פנחס מתנגד לא רק לביטול המצווה אלא גם מבחינה חברתית פוליטית. זה מלמד שלרבי יהודה הנשיא הייתה "אופוזיציה".

**סמכות המינויים:**

**ירושלמי תענית ד,ב סח ע"א:**

הנשיא היה צריך גם למנות דיינים. קודם כל אדם שממנים אותו היה מקבל את התואר רבי, שנית, הוא יכל להיות דיין. המינויים האלו היו (לפחות בימיו של רבי יהודה הנשיא) באחריות הנשיא. רבי יהודה הנשיא היה מקיים 2 מינויים בשנה. הוא היה ממנה על תנאי ואם לא היו ראויים היו מורידים אותם מהמינוי. כשרבי יהודה הנשיא עומד למות הוא מייעץ לבן שלו לא לפעול כמו שהוא פעל אלא למנות את כולם בבת אחת בלי לקחת את הזמן. לא יהיה לך זמן ולכם תמנה בבת אחת את כל האנשים שנאמנים לך כדי שיהיו אנשים שלך במועצה.

**ירושלמי, מועד קטן, ג, פא ע"ג:**

מסופר על כך שבר קפרא ניסה להשפיל את בר אלעשה (=אדם שהנשיא קרוב אליו אבל לא נחשב לחכם) ואת הנשיא בכך ששאל אותם שאל מכשילה. מגלה על כך רבי יהודה הנשיא ואומר לו "איני מכירך זקן". הוא בעצם אומר לו שהוא לא יתמנה בימיו כרבי. ובאמת עד יומו האחרון בר קפרא לא נקרא רבי.

**חוק של קונסטנטינוס 330 בנובמבר 29:**

יהודים שממלאים תפקידים בקהילה היהודית (אם הנשיא מינה אותם), זה נותן להם מעמד מבחינת החוק הרומי של פטור מעבודה (מס, מטלה מסוימת כמו עבודה ציבורית, עבודת שמירה וכו= נקרא ליטורגיות). זה נותן יתרון למי שזוכה למינוי וזה נותן כוח לנשיא למנות אנשים כאלה.

**חוק של תיאודוסיוס השני :**

חוק שמעיד על ביטול הנשיאות . הנשיאים בעבר היו רשאים לדרוש מס, בשלב מסוים האימפריה הרומית מבטלת את מוסד הנשיאות ואומרת שכל המיסים יועברו לאוצר הרומי. כל הרכוש היה נהוג להעביר לנשאים יועבר לאימפריה הרומית.

**לסיכום,** ראינו את מוסד הנישאות כמוסד מרכזי שמפתח לאחר חורבן הבית השני, הנשיאות מגיעות לכוחה ושליאה בימי רבי יהודה הנשיא. בתקופה הזאת הנשיא הוא המנהיג הפוליטי של היהודים ויש לו סמכויות פוליטיות וחבריות.

**שיעור 21 – 15.06.21**

מינוי הדיינים

השאלות שנשאל הן:

1. **האם הייתה מערכת מינוי דיינים רשמית**? או שדיינים היו מתמנים באופן ספונטני ומקומי בקהילה.
2. **האם מינוי הדיינים היה מקומי או לאומי**? כפי שנראה התקיימו שני הסוגים ואנחנו נתמקד במערכת הלאומית.
3. **אם זה נעשה באופן לאומי, מי היה הגורם שמינה אותם**?
4. **מי היו אלה שהתמנו לדיינים**? לאילו קבוצות השתייכו?

סמיכה ומינוי

בספרות חז״ל אנחנו מכירים הליכים של סמיכה ומינוי, בשני הביטויים הללו. המושגים הללו שייכים למגוון של תארים וסמכויות:

1. **התואר ״רבי״** – רבי יהודה, רבי שמעון, רבי יוחנן וכו, מוכר לנו כמתאר חכמים מאז חורבן הבית השני. התואר הזה היה כרוך בהליך מסוים, לא כל אחד זכה בו. הדבר הראשון שבו הסמיכה באה לידי ביטוי היא לתואר ״רבי״. התואר הוא סימן לקיומו של הליך רשמי ופורמלי של סמיכה שמעניק אותו. במקורו התואר רבי משמעו ״אדוני״ בעברית או בארמית.
2. **סמיכה לתפקיד של חכם (רב)** – תפקידיו העיקריים היו (1) לדרוש וללמד. תפקיד נוסף הוא היותו (2) חבר באסיפת החכמים (סנהדרין; ישיבה; בית הדין הגדול). תפקיד נוסף הוא סמיכה לתפקיד של (3) ״דיין מומחה״.

השאלה שמתעוררת היא האם אנחנו מדברים על מוסד אחד, הליך אחד, שמעניק את כל התארים הללו, בכל ההקשרים או שיש לנו כמה הליכים שונים שאין לערב ביניהם? לחוקרים יש דעות שונות בשאלה הזו והיא עדיין פתוחה במחקר.

**גדליהו אלון**

לעמדתו ישנה משמעות אחת יסודית של הסמיכה והיא צירוף חכם לסנהדרין ולבית המקדש הגדול. מעניקים לאדם את המעמד להיות חלק מהסנהדרין. המרצה טוען שהסנהדרין מתייחס רק לגוף שהיה בימי הבית השני אך לפי אלון המושג תופס לכל המוסדות. לפי אלון הקניית חברות בבית הדין הגדול כוללת את סמכות השיפוט עם שאר ההכשרות הניתנות לחכם. בעיניו מדובר על מוסד אחד, **סוג אחד של סמיכה, שמעניקה את כל החבילה**. מי שנסמך גם זוכה לתואר רבי וגם מקבל את כל התפקידים של החכם. יש לעמדתו ביסוס בחלק מהמקורות התלמודיים.

**ישראל לוין**

טוען שיש להבחין בין סמיכה לתפקיד של חכם וחברות בבית המדרש לבין מינוי לתפקיד של דיין. לעמדתו אלה שני סוגים שונים ואין לערב ביניהם, אדם יכול להיות חכם אבל לא יהיה דיין, ולהפך. צריך לבדוק לפי ההקשר למה אדם התמנה. חשוב לנו לדעת האם המינוי לדיינות הוא ספציפי או שהוא חלק ממינוי כללי יותר למעמד של חכם.

**ספרי במדבר פרשת פינחס פיסקא קמ**

דומה למנוי לתפקיד של חכם. כאן מפרשים את מושג הסמיכה מהתורה, כאשר ממנים את יהושוע בן נון. התורה מתארת את המינוי של יהושוע באמצעות פועל סמיכת הידיים. פעולה סמלית שבה ממנים אדם לתפקיד. התנאים מפרשים את הפסוק מנקודת המבט שלהם ומתוכה אנחנו לומדים את עולמם. בעיני החכמים כשכתוב בתורה לסמוך את הידיים, להניח אותן על ראשו של יהושוע, הכוונה היא מינוי של יהושוע בן נון לחכם באמצעות מתן מתורגמן (סיוע בדרשה, כנראה גם לצורך הגברת הקול והעברת המידע לאנשים רבים, תוך ביאור דבריו של החכם). משה סמך את יהושוע בכך שהוא נתן לו מתורגמן על מנת שיוכל **לשאול ולדרוש** (בבית המקדש כנראה) **ולהורות הוראות** (לפסוק), הוא לא אמר לו שהוא יוכל לדון.

החכמים מבינים את המושג סמיכה כתפקיד שהופך אדם לחכם ולא לדיין. המדרש הזה קורא את התורה מתוך פרספקטיבה שלהם על בית המדרש.

**משנה מסכת בכורות ד ד**

דוגמה לכך שלא מדובר על אותו הליך אלא שאפשר להבחין בין סוגים שונים של הוראות. דיין שטעה בדין, מה שעשה עשוי, אבל אם היא טעות הוא צריך לפצות את האדם שהפסיד בדין בטעות. ישנה הערה שאם הוא היה דיין מומחה הוא היה פטור מלשלם. השאלה שעולה היא האם אדם שהוא מומחה לבית דין מוכר בהכרה עממית או כתוצאה מהליך רשמי, מינוי לדיין, תוך מתן דיפלומה לכך?

**תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף ה עמוד א**

המשנה הזאת מלמדת שלפחות בתקופה מסוימת, בזמנו של רבי יהודה הנשיא, יש לנו הליך פורמלי של מינוי אדם לדיין. אנחנו רואים את זה במקורות שמתארים מינויים של רבי יהודה הנשיא. בר חנה יורד לבבל וביקשו מרבי שיאפשר לפסוק כאשר רבי יהודה הנשיא נתן לרבא בר חנה הסמכה ב-3 עניינים – הוראה כללית בענייני איסור והיתר, להיות דיין ולהתיר בכורות. לעומת זאת לרבי חייא הוא לא הרשה להתיר בכורות. **מכאן אנחנו למדים 1) יש הליך רשמי של מינוי לדיינים ואפילו לסמכויות ספציפיות של פסיקת הלכה לפי מומחיות 2) הגורם שנותן את הסמכות לאדם להיות דיין הוא רבי יהודה הנשיא**. הסמכות נתונה לנשיא.

**תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה פרק א׳ ה״ד, עו ע״ג**

כאן מדובר על עניינים ספציפיים כדוגמת התרת נדרים והחלטה האם אישה טמאה או טהורה שזו מומחיות מיוחדת. אנחנו שוב רואים שההסמכה לדון מופיעה בנפרד ולצידה יש הסמכות נוספות, כאשר הירושלמי יותר ספציפי מהבבלי, תוך פירוט כל הסמכויות. המינוי הזה ניתן לאדם ע״י רבי יהודה הנשיא באופן ספציפי לפי המומחיות. **מומחיות לדון היא מומחיות ספציפית בעוד מומחיות הלכתיות אחרות נפרדות מכך**. כאמור, ישנו מנגנון פורמלי למינוי דיינים ומי שעושה זאת הוא רבי יהודה הנשיא. בשיעור שעבר קראנו על מינויים נוספים של רבי יהודה הנשיא ואפשר לשאול את השאלה איזה סוג מינוי זה היה, כאשר הלשון שם הייתה מאוד כללית. כאן אנחנו יודעים בדיוק למה המינוי.

סוגי הסמכה



לפי המרצה יש להניח שהיו עוד תחומים הלכתיים כאשר רבי יהודה הרבי נתן לאנשים את ההסמכות לפי הידיעה והכישורים שלהם בתחום, כאשר המינוי לדיינות הוא ספציפי.

**בבלי סנהדרין יג ע״ב**

דן בשאלת הסמיכה. חכם אחד שאל את רב אשי מהי סמיכה? לפי הלשון הכוונה היא לסמיכה בידיים. הוא שואל אותו האם סומכים ממש ביד? הוא עונה לו שלא, ושסומכים אדם בשמו וקוראים לו ״רבי״ ונותנים לו **רשות** לדון דיני קנסות. התלמוד הבבלי מבין את מושג הסמיכה לא כאקט פיזי אלא מן הכרזה בשם, הענקת התואר רבי ומתן רשות לדון דיני קנסות. התלמוד הבבלי מזהה את מוסד הסמיכה עם הדין כאשר היכולת לדון דיני קנסות ניתנת לאדם מוסמך. הסמיכה מזוהה ספציפית גם עם התואר רבי וגם עם הרשות לדון דיני קנסות. כנראה שבעיני התלמוד ההוראה והתרת הבכורות, ההסמכות האחרות, הן אינן תחת המושג ״סמיכה״. סמיכה מכוונת ספציפית לסמיכת דיינים בתחום הקנסות, השאר אינם נופלים תחת המושג סמיכה.

הרשות הסומכת

**ירושלמי סנהדרין א ב, יט ע״א**

מתארת את הסמיכה, פונה לשאלה השנייה – בהנחה שיש לנו מינוי לאומי, ארצי, של דיינים, מיהו הגורם הממנה? עד עכשיו דיברנו על הנשיא, אבל מסתבר שלא רק הנשיא מינה, וכי קיימת מסורת של חכם בשם רבי אבא כאשר הוא מתאר תהליך של 3 שלבים בנוגע לסמכות למנות:

1. בשלב הראשון כל אחד היה ממנה את תלמידיו. קודם כל ישנו מינוי של חכם את תלמידיו בבית המדרש שלו. ישנה שושלת של מינויים.
2. לאחר מכן, בשלב השני החליטו לתת כבוד לבית הנשיאות ואמרו שבית דין של חכמים לא יכול למנות בעצמו בלי אישור של הנשיא. בית דין שעשה כך מינויו לא תקף. נשיא שמינה שלא לדעת בית הדין המינוי כן עומד. כאן מופיעים לנו 2 גורמים – בית הדין והנשיא.
3. בשלב השלישי החליטו שגם לבית הדין וגם לנשיא אין אישור למנות דיינים ללא אישור הגורם השני.

מהו אם כך תפקידה של המסורת הזאת? מתואר כאן תהליך, תקופות שונות. השלב הראשון מציין את תקופת בית שני, שלב ב׳ מציין את ימיו רבי יהודה הנשיא או שמעון גמליאל כאשר בתקופת רבי יהודה אנחנו באמת מכירים את כוחו הרב של הנשיא. השלב השלישי הוא השלב שבו חוזרים לאיזון. לפי ההיגיון הזה, בהינתן סעיף ב׳ ו-ג׳, סעיף א׳ אמור לנו סיטואציה בה רק בית הדין ממנה את הדיינים. יש כאן מסורת עם תזה, אנטי-תזה וסינתזה. לפי **אלון** צריך להניח שמה שכתוב בסעיף א׳ לא מתכוונים למינוי פרטי אלא לכוונה **שהחכמים פעלו בשמו של בית הדין**. בגלל שבסעיף ב׳ אנחנו עוברים לעולם של בית הדין והנשיא אז יש כאלה שמציעים לקרוא את סעיף א׳ ככזה שאומר שהחכמים היו נציגים בית הדין, ולא הנשיא. הקריאה הזאת משתלבת יותר עם סעיפים ב׳ ו-ג׳. יכול להיות שחסר לנו איזשהו סעיף נוסף כי יש לנו 2 מעברים. מעבר אחד ממינוי פרטי למינוי ציבורי כאשר בתוך הדיון הציבורי יש דיון בין היחסים בין הצדדים.

נקודה נוספת היא שהמינוי של התלמידים נראה שהוא **מינוי לחכם ולא לדיין**. המסורת הזו נראית מורכבת כי נראה שהמינוי עובר מהפרטי (מינוי לחכם) למינוי ציבורי (מינוי לדיינים). מתקשר לכך שדיינות היא משהו ציבורי שמצריך גורם רשמי בהנהגה בעוד חכם אחד יכול להגיד על אדם אחר שהוא חכם לאחר שסיים את לימודיו. לכן המרצה מציע לקבוע כי המסורת הזו מאחדת לנו 2 קווים של התפתחויות – סיפור אחד הוא המעבר מהמינוי הפרטי של כל חכם למינוי ציבורי של בית הדין והנשיא, סיפור אחר הוא סיפור יחסי הכוחות בין בית הדין לבין הנשיא, כאשר ישנם 3 שלבים ביחסים אלו. צריך לזכור שבית הדין מייצג את החכמים, אנחנו חוזרים לעימות שכבר ראינו בעבר בין החכמים לבין הנשיא. החכמים רוצים לקדם את סדר יומם, והיא ידיעת התורה, בעוד לנשיא יש שיקולים נוספים כי הוא גם המנהיג הפוליטי. המסורת הזו משקפת את המתח ומתארת את ההתפתחות שלו באופן דיאלקטי והרמוני (מתחיל עם הכוח אצל בית הדין, אחר כך הכוח עובר לנשיא ולבסוף מתקיים איזון בין שניהם.

כעת לפי המרצה רוב החוקרים התייחסו אל המסורת הזו כאל מסורת היסטורית שבאמת מתארת 3 שלבים שהיו, כאשר המרצה טוען שהמסורת הזו אידיאולוגית יותר מאשר היסטורית. היא מתארת נרטיב מסוים, שנועד להביא לשלב האחרון שבו לנשיא ולביה״ד יש כוח שווה. רבי אבא מספר את זה מתישהו במאה ה-3, בשביל להסביר שבימיו הנשיא וביה״ד פועלים יחדיו. לדעתו של המרצה זה לא באמת היה כך. מתוך דבריו של **אלון**, אנו יודעים שלנשיא היה כוח גם בשלבים מאחורים יותר, הוא מינה גם מינויים שלא מצאו חן בעיני החכמים.

**תלמוד ירושלמי ביכורים ג ג, סה ע״ד**

רבי מנא היה מקלל את אלה שהתמנו בזכות כספם, ע״י הנשיא. רבי מנא חי לאחר רבי אבא, בסוף המאה השלישית, כאשר לכאורה הייתה אמורה להיות הרמוניה בין הגופים. ר׳ אימי ביקש שלא למנות ״אלוהים״ (=שופטים) בכסף וזהב. לפי ר׳ יאשיה, הטלית המיוחדת של השופטים היא כמו מרדעת של חמור. לפי ר׳ שיין אם אדם מתמנה בכסף לא תופסים אותו כשופט. למעשה, אנשים שהתמנו ע״י הנשיא זכו לתואר רבי ולגלימות מיוחדות שלאנשים מיוחדים אסור היה ללכת איתן. הגלימות הללו נחשבו לבגדי חמור ולביזיון, אם נבחרו בגלל הכסף. ארבעת החכמים שנזכרים כאן כולם אמוראים מהדור הרביעי והחמישי שחיו לאחר רבי אבא שנזכר במקור הקודם והם מתארים לנו מצב שבו הנשיא ממנה אנשים כרצונו, שבעיני החכמים אינם ראויים להיות דיינים אבל החכמים לא יכולים להטיל וטו על כך כמו שמתאר רבי אבא. ידו של הנשיא תמיד הייתה על העליונה.

לגבי השאלה מי מתמנים לדיינים, התשובה היא לאו דווקא חכמים. חכמים התמנו לדיינים בהחלט וחכמים אחרים רצו לקדם את המינויים של אלו, אבל הנשיא מטעמים שלו מינה גם אנשים שאינם חכמים, אנשים שמתמנים בזכות כספם או כוחם, כאשר לפי החכמים הם לא ראויים לכך. מה שמצטייר מהתמונה הזו הוא שמעמדו של הנשיא הוא מעמד חזק והוא זה שקובע את המינויים על אפם ועל חמתם של החכמים. הכוח הזה של הנשיא נובע מהשלטון הרומי שמגבה אותו.

**שיעור 22 – 16.06.21 – שני גולדרייך**

דיברנו על העימות שהיה בין החכמים שיושבים בבית הדין ולבין הנשיא. תחילה הסמכות הייתה אצל החכמים, עברה לנשיא ובשלב האחרון שני הגופים שיתפו פעולה. המסורת הזאת היא מחשבה רעיונית למה רצוי יותר מאשר תיאור מדויק. שכן, מהמקורות ניתן לראות שהכוח העיקרי היה של הנשיא גם בתקופה לאחר מכן. הכוח של הנביא נובע מהשלטון הרומי שהכיר בכוחו של הנשיא.

**רסקריפטום משנת 293:**

חוק רומי, צו של הקיסר. בחוק מופיע השם יהודה. השם הזה תקף רק ליהודים. לכן, צריך להניח שהאיש שעליו מתעסק החוק הוא יהודי. אם הקיסר כותב מכתב ליהודי זה צריך להיות יהודי עם מעמד חשוב. אנחנו יודעים שהשם יהודה הוא שם שנמצא בשושלת הנשיאים. לכן, סביר מאוד, שיהודה שמופיע בחוק הוא יהודה הנשיא השלישי. לפי התוכן של החוק, הסכמה של שני אנשים פרטיים לא הופכת לשופט את מי שאינו ממונה על שיפוט כלשהו. במילים אחרות, כדי שפסק דין בוררים יוכר ע"י המערכת הרומית, לא מספיקה הסכמה, אלא הבורר צריך להיות במעמד חוקי מסוים. ההסכמה בלבד לא מסכימה. הצו קובע 2 תנאים מצטברים לכך שפסק דין יוכר כתקף. 1. הסכמה של שני בעלי הדין. 2. שהבורר יהיה ממונה על שיפוט.

הייתה פניייה של יהודה הנשיא השלישי לקיסר, והוא ביקש ממנו את החוק הנ"ל כצו שמסדיר את המצב הקיים או כצו שמחדש. הנשיא בעצם לא רוצה שאנשים ילכו לבוררים ללא מינוי מסוים מהנשיא. אם הנשיא פונה לקיסר בבקשה שרק לאנשים ממונים יש סמכות של שופט, ביר להניח שהממנה הוא הנשיא. החוק הזה בעצם הוא עדות למעמד של הנשיא בעיני הרומאים. החכמים כאילו אומרים, אם הבוררות מסכימה, אז לא חשוב את מי הנשיא ממנה והשיפוט יכול להישאר בידיים של החכמים. בצו הנ"ל הנשיא בעצם מבטל את האפשרות הזו ומוודא שהיד שלו על העליונה.

**דיינים ובתי דין בתקופת התלמוד:**

גדליהו אלון שואל מי הם הדיינים ולמה הם כ"כ לא נחשבו. האם באמת הנישאים היו כ"כ מושחטים שמינו דיינים בורים בעבור ממון. לפי אפשרות אחת, התשובה היא כן, הנשיאים היו בהחלט מושחתים. לפי אלון, זו לא התשובה הנכונה וקשה להניח שהנשיאים מינו מתוך שוחד.

**רשויות השיפוט בתקופת התלמוד (לפי אלון)**

1. בתי דין של חכמים הסמוכים בידיד הנשיא
2. בתי דין קהילתיים של דיינים הדיוטות – לא בהכרח התמנו ע"י הנשוא או ע"י חכמים.
3. בתי דין פרטיים (בוררים).

**בתי דין קהילתיים (קומונליים):**

מקור הסמכות- הקהילה. מטבע הדברים ליישוב יש בית דין משלו. אלון מבחין ב3 סוגים של בתי דין קהילתיים:

1. הנהגת העיר (מועצת העיר)- לגוף הזה הייתה סמכות שיפוט. ראשי הכפר (הפרנסים) מילאו תפקיד של בית דין מקומי. הם אלו שמינו את הדיינים. מועצת העיר משתנה לפי הגודל של העיר.
2. אזרחים פשוטים (אנשי הכנסת)- מינו פורום של אנשים שהם יהיו הדיינים. יש בקהילה מנגנון מסוים שממנה את הדיינים הפשוטים. הואיל והדיינים לא היו בהכרח תלמידי חכמים ולא ידעו את ההלכה, הם לא דנו בהכרח על פי ההלכה. הם דנו לפי הדין המנהגי, לפי עקרונות כללים.
3. דיינים קבועים: הנהגת העיר ממנה דיין קבוע מומחה, המינוי יכול להיות ע"י הנשיא. מאידך יכול להיות שמדובר באדם עשיר שיהיה הדיין של העיר שאינו מומחה.

**בתי דין של חכמים:**

מקור המסכות- הנשיא או בית הדין.

מינוי דיינים- הסמיכה הוא מתן כושר, קביעה שהאדם ראוי להיות דיין מומחה, הוא לא מינוי בפועל. מינוי בפועל נעשה ע"י אדם אחר. או ע"י הנהגת הקהילה המקומית שיכולה למנות דיין מומחה או דיין הדיוט. המינוי לתפקיד דיין- מקומי או פרטי (של בוררים).

**בראשית רבא פא ב:**

הנשיא עושה סיור ואנשי המקום (סימוניה) מבקשים ממנו אדם שיהיה דיין אצלם. הנשיא נותן להם את לוי בר סיסי. והמינוי צריך להיות מאושר ע" הקהילה. משמע, הנשיא נותן את ההכשר לקיים את התפקיד ואילו את התפקיד בפועל הקהילה מאשרת. לוי בר סיסי לא נסמך (לא קוראים לו רבי) אבל כן התמנה להיות דיין ויחולו עילו סמכויות של דיין לא מומחה.

**בת דין פרטיים:**

מקור הסמכות- בעלי הדין. יכולים לבחור בדיין הדיוט או מומחה. לפי הדין הרומי אם רוצים שיהיה לזה תוקף כדאי שאותו ממונה יהיה מוחה.

**בחירת דיינים:**

**משנה סנהדרין ג א**

המשנה מציעה מנגנון לבחירת דיינים. אם זה בית דין פרטי ומקור הסמכות שלו הן בעלי הדין. הם יכולים לבחור את הדיינים וגם להתנות על הדין.

**תוספתא סנהדרין פרק ה – התנאה על הדין.**

דוג' למקור לעיל, בעלי הדין אומרים לדיין, שהם מקבלים את החלטתו. ברגע שהם אומרים זאת, פסק הדין שלו מחייב והם לא יכולים לחזור בהם. הם משחררים את הדיין ממחויבות לדין ואומרים לו שכל פסיקה שהוא יפסוק הם מקבלים עליהם, הכוונה היא שבעל הדין שהפסיד חייב לקבל.

**ירושלמי סנהדרין א יח ע"א:**

מגיעים שני אנשים לרבי יוסי בן חלפתא ומבקשים שהוא ידון אותם דין תורה (יש לשני בעלי הדין אינטרס משותף), והוא אומר להם שהוא לא יודע דין תורה והם צריכים לקבל על עצמם מה שהוא אומר להם. יש פה אינטרסים מנוגדים, בעלי הדין רוצים שאם הדיין יטעה יהיה אפשר לרוש ממנו פיצוי. לעומת זאת, הדיין לא מעוניין בדין תורה כיוון שהוא לא רוצה שתהיה אפשרות לתבוע אותו. לפי פירוש מאוחר- הוא לא רצה בגלל יראת הדין, הוא לא רצה להיות אחראי במידה והוא אינו יודע את הדין. יש המלצה בהלכה המאוחרת שלא להתחייב לדון בדין תורה מחשש לטעויות.

**משנה מסכת בכורות ד ד:**

אם הדיין לא מומחה הוא צריך לשלם במקרה בו הוא עשה טעות. אם הוא מומחה הוא לא צריך לשלם. עולה השאלה למה רבי יוסי במקור הקודם לא רוצה לדון תורה ? הרי הוא רבי, משמע הוא מומחה. התשובה היא לא בטוח שהוא היה רבי שמוסמך לדיינות אלא לתפקידים אחרים.

**מי הייתה המערכת החזקה?**

מאלון משתמע שהמערכת של החכמים הייתה יותר חזקה כי מאחוריה עומד כוח לאומי, הנשיא. אבל, מהצד השני צריך לזכור שהמערכת הקהילתית היא בעלת מסורת מאוד עתיקה ולכן יש להם כוח מאוד חזק ולכן בית הדין שלהם חזק יותר. גם הדיינים שנסמכו היו צריכים להתמנות בבתי הדין הקהילתיים. יכלו להתמנות לבתי הדין הקהילתיים דיינים הדיוטות וגם תלמידי חכמים.

**ביקורת על הדיינים:**

**ביקורת חריפה על דייני בור ועל הנשיאים :**

**תלמוד ירושלמי ביכורים ג ג, סה ע"ד:**

"אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם"- אלוהי הכוונה היאגם לדיין. יש פה כעס כלפי הדיינים הבורים שהתמנו בכסף, לא מוכנים לקרוא לו רבי ולכבד אותו. הרבנים בעצם לא מעריכים את אותם דיינים. ולא משתמשים בתארי האלה כלפי דיינים בורים.

**שם:**

יעקב איש כפר מבוריא ראה את הפסוק בספר חבקוק ("הוי אומר לעץ הקיצה"), כדיינים שהתמנו רק בזכות כסף וזהב ואין לו חכמה מספקת כדי לשמש כדיין.

תלמוד בבלי, סנהרין ז ע"ב:

מינו דיין שלא היה מלומד. עשו לא דרשת פתיחה והביאו לו מתורגמן. הדיין שלא היה מלומד לא אמר דבר. (לא ברור אם הוא פשוט שתק או שהוא דיבר דברים בלי טעם). המתורגמן אומר עליו את הפסוק "הוי אומר לעץ הקיצה עורי לאבן דומה". החכם הלא מלומד הוא כמו עץ ואבן שלא יכול להוציא מליה מהפה. כמו במקור הקודם יש שימוש בפסוק הנ"ל שמבטא את הביקורת כלפי מינוי דיינים בורים תמורת כסף ואת הלעג של חכמים כלפי התופעה הזו. יש ביקורת כפולה. 1. כלפי הדיינים של יכולים למלא את תפקידם וביקורת כלפי הנשיאים שמראש ממנים אנשים בורים לשמש כדיינים.

**הבעיה:**

מי הם "דייני הבור" שמותקפים כ"כ בחריפות ע"י החכמים?

מדוע הנשיא מינה דייני בור? האם הנשיא נטל שוחר לצורך המינויים הללו?

**פתרונות:**

1. הנשיאים המאוחרים היו מושחתים והם מינוי מינויים פוליטיים תמורת ממון (הון שלטון). אלון- דוחה את הטענה השנייה וטוען שזה מבוסס על תפיסה חד צדדית של הנשיאים. הנשיאים המשיכו להיות קשורים לעולם התורה, עסקו בהלכה והשיבו תשובות הלכתיות בעצמם. המרצה מוסיף מאמה הרביעית הנשיאים לא מופיעים יותר בתלמוד, זה מעלה את האפשרות שהנשיאים באותה תקופה הפסקו להיות קשורים לעולם החכמים. אלון לא מסכים עם המרצה.
2. אלון- הייתה שיפוט רשות קהילתית והיא העמידה דיינים שהם הדיוטות. המטרה הייתה לקרב ולקלוט את הדיינים המקומיים. רצו בעצם להכיר במערכת השיפוט המקומית ולהכניס אותה תחת פיקוח של הנשיאים.
3. לגבי לקיחת השוחד, אלון מסביר שהכסף של הדיינים הבורים היה הולך לטובת הקהילה, אותם אנשים היו תורמים לקהילה ולכן קיבלו תפקיד של כבוד- להיות דיינים. החכמים לא מקבלים את זה ורואים זאת כשוחד.

**שיעור 23 – 23.06.21**

היום נדון על הסמיכה בבבל. בשיעורים האחרונים דיברנו על בתי הדין בתלמוד בארץ ישראל וכעת נעבור למרכז השני בגודלו באותה תקופה. הייתה קהילה יהודית בבבל עוד מאז תקופת הבית הראשון, חלקה עלה לארץ ישראל עם זרובבל ואחר כך עם עזרא ונחמיה. בבבל יש קהילה שכמעט לא ידוע עליה דבר, כאשר בשנת 200, עם חתימת המשנה אנחנו שומעים על הקהילה היהודית בבבל שהופכת להיות לקהילה מרכזית, גם בגלל המעמד העצמאי שלה וגם בגלל ירידה של אנשים מארץ ישראל בעקבות מרד בר כוכבא. מהמאה ה-3 מתפתח בבבל מרכז חשוב של יהודים שבסופו של דבר פירותיו הם התלמוד הבבלי שנערך לקראת שנת 500.

כעת אנחנו שואלים את עצמנו האם היו בתי דין בבל? במיוחד מעניין אותנו נושא המינוי והסמיכה. כזכור, בישראל המינוי בפועל היה בידיו של הנשיא, בעיקר על רקע הסמכות שנינתה לו מצד הרומאים. החכמים רצו להשפיע על המינוי הזה ועשו מאמץ שאלה שהם מסמיכים בישיבות שלהם מטעמם יוסמכו גם ע״י הנשיא, אבל כפי שראינו הדבר לא תמיד עלה בידם.

**איגרת רב שרירא גאון**

היה גאון בבבל במאה ה-10, כ-500 שנה לאחר התלמוד. הוא נשאל ע״י יהודים שחיו בצפון אפריקה על שאלות השייכות לתחום ״המבוא לתלמוד״ – לא שאלות הלכתיות קונקרטיות אל טכניות (מי חיבר את התלמוד?). בין היתר שאלו אותו על התארים שנזכרים בתלמוד, השואלים שמים לב שהתלמוד משתמש בתארים שונים לתאר חכמים (רבי, רבא, רב, מר, רבן, או בשם פרטי בלבד). הרב שרירא גאון עונה להם 1) התואר **רבי** הוא תואר שמציין את **חכמי ארץ** ישראל ומקורו בסמיכה של החכמים ע״י **הסנהדרין** (לא הנשיא). הוא מצטט קטע מהתלמוד בו כתוב שסמיכה מעניקה את השם ״רבי״ בנוסף לרשות לדון דיני קנסות 2) התואר **רב** מציין חכם **בבלי** **שנסמך בישיבות שלהם**. **דבריו של רב שרירא מנוגדים לדעה מקובלת (בפירוש רש״י) שחכמי בבל אינם סמוכים**! על רקע מה שראינו בעבר אפשר לשאול האם התואר ״רב״ מציין סמיכה ״אקדמית״ (=חכם שסיים לימודיו בישיבה ויכול להיות פרשן ומורה) או שהוא מציין סמיכה גם לתפקיד משפטי? רב שרירא לא עונה על השאלה הזו 3) מציין **שהדורות הראשונים**, הדורות שהיו לפני הבית, לא היו להם תארים וכינויים, מעמדם היה בזכות עצמם (לא היו צריכים ״להתרברב״ בתארים הללו). התחילו לשמוע תארים רק אצל רבן גמליאל ורבן שמעון בסוף ימי הבית השני אבל זה עוד לא נפוץ. נוהג התארים התפשט מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי (מאחרי חורבן הבית השני). **הוא מדרג את התארים לפי תואר חשיבות** – בתחתית נמצא התואר רב (תואר לחכמי בבל שנסמכו בישיבות שלהם מבלי להקנות להם לדון דיני קנסות), מעליו נמצא התואר רבי (התואר של חכמי ארץ ישראל הסמוכים סמיכה מלאה), מעליו התואר רבן (פירושו רבינו) שמתאר את הנשיאים והחכמים הגדולים ומעליהם גדול זה שאין לו בכלל תואר.



**תלמוד בבלי, סנהדרין יד ע״א**

ענייננו בשאלה האם יש סמיכה בחוץ לארץ, בבבל? יש אמרה בתלמוד לפיה אין סמיכה בחוץ לארץ. יש כאלה שסבורים בעקבות זאת שהתואר ״רב״ שמשתמשים בו בבבל בגלל שאין שם סמיכה. עם זאת, לא הכרחי להבין זאת כך. להפך, יש כאן קושי כי אם אין סמיכה לא אמור גם להיות תואר. לפי המרצה צריך להבין דברים אלו כ-**אין סמיכה לפי המתכונת שיש בארץ ישראל**, ולא שאין סמיכה בכלל.

**ר׳ שמואל בן עלי (ראש ישיבת בגדד)**

בשלב עוד יותר מאוחר, גאון במאה ה-12, בימיו של הרמב״ם, נאמר כי אם אדם יגיד שאין סמיכה מחוץ לארץ כי כך כתוב בתלמוד יש להסביר לו כי אומנם אין סמיכה מלאה לדון דיני קנסות אבל יש סמיכה חשובה לדיני הודאות והלוואות, לענייני ממונות אחרים שאינם דיני קנסות.

סמיכה בבבל

1. מעניקה את התואר ״רב״.
2. מעניקה רשות לדון דיני ממונות (הודאות והלוואות).
3. לא מעניקה את הסמכות לדון דיני קנסות.

**תלמוד בבלי סנהדרין ע ע״א**

על המשנה שאומרת דיני ממונות ב-3 מביא התלמוד ברייתא שמסייגת זאת ואומרת שאם מדובר בדיין מומחה הוא יכול לדון לבד ולא צריך 3. על כך מובאת אמרה של **רב נחמן** על כך שהוא מומחה שדן דיני ממונות לבדו. כל מי שקרוא תלמוד יודע שרב נחמן לא סתם מומחה אלא דיין ראשי של יהודי בבל. כך אמר גם **רבי חייא**. האמירה שלהם מעוררת תמיהה – במה רב נחמן ורבי חייא מיוחדים כל כך? בארץ ישראל הנשיא נותן אישור למומחה. התלמוד מנסה להסביר 1) מיהו מומחה לרבים? 2) מה זה ״כגון אני״? כנראה לפי רב נחמן ורבי חייא לא מדובר על כל מומחה אלא מישהו כמוהם. התלמוד אומר שהתכונה הראשונה של החכם הוא שהוא **למד והבין** והשנייה היא **שהוא קיבל** רשות ממישהו (כנראה מראש הגולה, מקביל לנשיא בארץ ישראל) לכך. אם הוא לא קיבל רשות מראש הגולה אין לו סמכות לדון. מכאן עולה **שלראש הגולה הייתה הסמכות לתת רשות לדון**. החכמים הם ראשי הישיבות ובישיבות שלהם הם קובעים מי הוא בעל ידע בעוד ראש הגולה מעניק את הסמכות לדון. בהמשך מסופר לנו **שמר זוטרא בנו של רב נחמן** דן דין וטעה. הביאו אותו בפני רב יוסף שאמר לו שאם בעלי הדין קיבלו את דעתו וויתרו על טענות הטעות הוא לא צריך לשלם על כך. ואם הם לא קיבלו אותו על עצמם עליו לשלם. השאלה שנידונה היא חיובו של דיין לפצות בעל דין אם הוא טעה בדין? רב יוסף אומר למר זוטרא שהעניין תלוי בהסכם מול בעלי הדין. מר זוטרא לא קיבל רשות מראש הגולה לדון ולא עולה השאלה האם בגלל שלא קיבל רשות דינו אינו דין (פעל בחוסר סמכות). **מכאן אנחנו למדים שגם אם הוא לא נטל רשות מראש הגולה דינו דין**. בקטע הזה, בהמשך התלמוד הוא למעשה **מכריע שלא דרושה רשות** אם החכם גמיר וסביר.

בהמשך נאמר שרב אבא אמר שאם אדם רוצה לחסם את עצמו מתביעת רשלנות צריך ליטול רשות מראש הגולה. מזכיר לנו את ההלכה הישראלית שאם דיין מומחה הוא פטור. לפי המקור הזה **הרשות מראש הגולה מעניקה לאדם סמכות של מומחה**. נוצר מצב בו יש 2 ערוצים לפטור – 1) נטילת רשות מראש הגולה 2) הסכמה לכך מבעלי הדין. יוצא שאומנם הרשות של ראש הגולה פוטרת את האדם תביעת רשלנות אבל הוא יכולה להשיג את אותו הפטור מבלי לקבל את הרשות אם יש לו הסכמה של בעלי הדין. כבר בשלב הזה אנחנו רואים **שהסוגיה חותרת לייתר את הצורך בנטילת רשות מראש** הגולה (מבלי להכחיש את העובדה שיש לו את הסמכות או את האפקטיביות של הרשות לצורך קבלת הפטור). **הרשות מראש הגולה אומנם קיימת אבל אפשר להסתדר בלעדיה**.

בחלק השני של הסוגיה, עוסקים ביחסים בין ארץ ישראל לבבל. נאמר כי ברור שכל אחד מהמרכזים יכול לסמוך את החכמים שלו, השאלה היא מה קורה מבחינת ״הסמכות הבינ״ל״? לפי התלמוד גם יש הבדל בין סמכות ראש הגולה לסמכות של הנשיא בבבל – לראש הגולה בבבל יש סמכויות ענישה כלפי יהודי בבל ולכן הם בגדר ״שבט״. לעומת זאת לנשיאים אין סמכות להעניש אלא רק ללמד תורה. ההבחנה הזאת הינה הבחנה בבלית – היא לא בהכרח משקפת את המציאות ההיסטורית. יהודי בבל טוענים לראשי הגולה בבל יש סמכות רחבה יותר מאשר זו של הנשיאים בארץ ישראל אך אין זה הכרחי. המרצה מסופק לגבי העניין כי הוא טוען שלנשיאים כן הייתה סמכות אכיפה כלשהי ולא בטוח בכלל שלראש הגולה הייתה סמכות יתרה מזאת של הנשיא בארץ ישראל. לכן ברור להם **שמי שקיבל רשות מראש הגולה לדון בבבל יש לו גם רשות לדון בארץ ישראל**. השאלה הבאה היא האם מי שקיבל רשות מהנשיא בארץ ישראל יכול לדון בבבל? התשובה לכך היא שרבא בר חנה (שהוסמך ע״י הנשיא בארץ ישראל) שאל את רבי חייא מה קורה אם הוא טעה והוא עונה לו שזה תלוי בהסכם בין הצדדים. התלמוד שואל מדוע נדרשים להסכם מאחר שהוא הוסמך ע״י הנשיא והעובדה הזו כשלעצמה אמורה להכשיר את טעויותיו. מכאן אנחנו למדים **שסמיכה מארץ ישראל לא תופסת בבבל**.

מה הייתה המטרה של החלק הראשון של הסוגיה? להראות שלחכמים יש יותר כוח מראש הגולה. פתאום בחלק השני של הסוגיה היא מטפחת את ראש הגולה והופכת אותו לדבר גדול למול ארץ ישראל. הפתרון של הסתירה עולה בהמשך הסוגיה – מסופר לנו על חכם רב רבא שהתקוטט עם אנשי ראש הגולה (מסוכן כי אז לא יאפשרו לו לדון) ואמר שלא מהם הוא יקבל רשות לדון אלא הוא קיבלה אותה משושלת מקבילה לסמיכה שמסתיימת ברבי יהודה הנשיא, הוא לא צריך את ראשי הגולה כי ההסכמה בישיבה שלו שואבת הסמכה מרבי יהודה הנשיא. כאן יש התנגשות בין שתי החזיתות יחד. התלמוד פותר את הבעיה בתירוץ קש (לפי **המרצה**) בכך שהוא סתם דוחה אותם בטיעון שאין בו ממש, הוא לא באמת לא התכוון לדבריו, כאשר ההסמכה שלו היא או מראש הגולה או מהישיבה עצמה. יש כאן ניסיון לצמצם את כוחה של ארץ ישראל.

שאלה נוספת שעלתה בסוגיה היא שאם הסמיכה הישראלית לא מועילה בבבל מדוע רבא בר חנה הלך לקבל רשות מרבי יהודה הנשיא? התלמוד עונה (מעין תירוץ לדעת המרצה) שהאישור מועיל לעיירות שנמצאות בין ארץ ישראל לבבל, אבל לא לבבל עצמה. **הסוגיה כאן מגמתית – מטרתה להראות שחכמים יותר חזקים מראש הגולה ולהוכיח שבבל יותר גדולה מארץ ישראל**.

בסוף הסוגיה מפרטים את הסיפור לפיו רבא בר חנה ירד לבבל וקיבל מהנשיא את הרשות לרדת לבבל ולדון להורות ולהתיר בכורות, כאשר כאן מדובר על כך שההסכמה בבבל ובארץ ישראל היא **אותה הסמכה (מבחינת הסוג שלה) אבל לא מדובר באותו כוח**.

הדעה המקובלת שנפסקה גם כהלכה - בבל אין סמכות לדון דיני קנסות. עם זאת, הסוגיה שלנו מתקשה להסכים לכך.

**שיעור 24 – 29.06.21 – שני גולדרייך**

**סיכום השיעור הקודם:**

* בבל יש סמיכה בישיבה, שמעניקה את התואר "רב".
* יש מוסד של "רשות" מראש הגולה לדון.
* יש סמיכה של חכמים לדון על בסיס של "גמיר וסביר".
* הסמיכה בבבל מעניקה סמכות לדון דיני ממונות ואינה מעניקה סמכות לדון דיני קנסות.

**חכמים וראש הגולה:**

* מי שהוא "גמיר וסביר" נחשב "מומחה" ורשאי לדון יחידי (גם בלא רשות מראש הגולה).
* נטילת "רשות" מראש הגולה מעניקה חסינות מתביעת רשלנות.
* אפשר לקבל חסינות גם בדרך של קבלת הצדדים.
* החכמים בישיבה הם אלו שקובעים מי "גמיר וסביר".

**ארץ ישראל ובבל:**

* הסוגייה קובעת שבבל עדיפה על ארץ ישראל ובכך שלראש הגולה יש סמכות אכיפה וענישה שאין בארץ ישראל.
* לכן סמיכה בבבל (ע"י ראש הגולה) תקפה גם בא"י.
* לעומת זאת, סמיכה בארץ ישראל (על ידי הנשיא) אינה תקפה בבבל.

הקביעה שהסמיכה בארץ ישראל אינה תקפה בבקשה קשה:

* רבי יהודה הנשיא הסמיך את רב וכן את רב בר חנה בשעה שירדו לבבל.
* יש סימנים מאוד מובהקים שחכמי בבל עצמם הכירו בסמיכת הנשיא. יש מסורת מאוד חזקה בבל שהסמיכה של א"י תופסת בבל.

הסוגיה מתרצת זאת בדרכים דחוקות:

* רבה בר רב הונא אמר דברים בעלמה (סתם) רבי הסמיך רק לעיירות בגבולין.

המתח הפנימי בסוגיה:

* במישור הפנימי- הסוגייה מבקשת להקטין את מעמד ראש הגולה לעומת חכמים.
* במישור החיצוני- הסוגייה מבקשת להעדיף את מעמד בבל על פני א"י.

הסתירה הזאת לא נפטרת. מן הסויגה למדים בכל אופן שיש מוסד של סמיכה בבל. גם במישור האקדמי שמעניק את התוא רב וגם במישור המשפטי שמעניק את הסמכות לדון. הסמכות נתונה לידי ראש הגולה אבל החכמים אומרים שגם מי שהוסמך על ידם זה שווה ערך לסמיכה של ראש הגולה.

**דיני עונשין בתלמוד:**

עד עכשיו דיברנו על דיני קנסות ועל דיני נזיקין. עולה השאלה האם בבל ובישראל הייתה סמכות ענישה? השאלה הזאת צריכה להישאל מ2 נקודות מבט. 1. הדין הפנימי- של ההלכה. 2. הדין החיצוני- מבחינת השלטונות הנוכריים.

**תלמוד ירושלמי, סנהדרין א,ג, יח ע"א:**

40 שנה לפני החורבן לא יכלו יותר לדון דיני נפשות. לפי המרצה, אין לזה הוכחות חיצוניות וזה נראה כמו מקור אגדי יותר. יש מסורת יותר מוכת לפיה דיני נפשות בטלו עם החורבן.

 העונשים בדיני העונשין הם מיתה ומלקות. מלקות אפשר להמשיך גם אחרי החורבן אבל מיתה לא אפשרית מרגע שניטלו דיני נפשות.

**תלמוד בבלי, יבמות צ ע"ב:**

יש כאן הענקת סמכות לבית הדין לחרוג מההלכה ולהכות ולהעניש. מספרים על מעשה שהיה בשלטון היווני. על אדם שרכב על סוס בשבת והוא נידון בעונש של סקילה. לא מפני שהגיע לו עונש מוות אלא בגלל שבאותה תקופה בגלל ירידות הדורות היה צורך למען יראו וייראו. סיפור נוסף על אדם שקיים יחסי מן עם אשתו ברשות הרבים, הביאו אותו לבית דין והוא קיבל עונש מלקות. גם כאן, הוא לא היה ראוי לעונש מלקות (עונש מלקות זה רק על עבירת לא תיעשה, אין איסור לקיים מין ברשות הרבים) הענישו אותו מפני שהשעה צריכה לכך. גם כאן בית הדין הפעיל סמכות מחוץ לדין. הסמכות הזאת מאפשרת להעניש גם במקום שאין סמכות להעניש לפי הדין. יש לבית הדין להעניש אפילו עונש מוות.

**תלמוד ירושלמי, חגיגה פ"ב ה"ב עח ע"א:**

פירוש התורה צריך להיות כהלכה. המקור כאן אומר שמותר להעניש לא לפי התורה ולא לפי ההלכה. כאן מופיעה שאלה חדשה: כשאנחנו מדברים על כך שענישה יכולה לחרוג מדין תורה, ניתן לפרש זאת בכל מיני מובנים, או לא לפי דיני הפרוצדורה (הראיות), או לא לפי הדין המהותי וזה אומר שאפשר להעניש על עבירה שאין עליה עונש מוות.

במקור יש מחלוקת באיזה רמה מותר לסטות מדין תורה בנושא הענישה לגבי עדויות.

דעה אחת- אפילו אם אין עדים אפשר להסתמך על שמועה. יש פה הסמכה לוותר על כל הצורך בשני עדים. צריכה להיות שמועה מבוססת. זה יכול להיות לא רק שמועה אלא כל הקלה הקשורה לשני עדים. דעה שנייה- אי אפשר לוותר על עדים כדי להעניש אדם. אבל לא חייב את ההתראה של העדים. (על מנת שעדים יוכלו להיות עדים לעבירה הם צריכים לקרוא לו להפסיק. הדעה הזו אומרת שניתן לוותר על התראה. שני החכמים הבינו את האיסור של ענישה שלא כהלכה כמתייחס רק לפרוצדורה ולא לדין המהותי.

בהמשך, המקור מביא את שני הסיפורים שהובאו במקור הקודם (רכב על סוס בשבת ואדם שקיים יחסים במקום ציבורי). וכאן יש סטייה מהדין גם בפן המהותי. שני המעשים האלו מפרשים את הכלל באופן רחב יותר.

**בבלי סנהדרין יז ע"ב:**

התנאי שתלמיד חכם יהיה בעיר מסוימת הוא שיש בו בית דין עם סמכות אכיפה. חכמים מניחים שבכל עיר מתוקנת יש בית דין שיש לו סמכות להעניש. כיוון שעונש מוות חדל עם החורבן. צריך להניח שמדובר קודם כל על מלקות. וגם הענשה מעבר לדין. חברה לא יכולה להתקיים לאורך זמן בלי שיש משפט ואכיפה.

**איגרת אוריגנס ליוליוס אפריקנוס:**

אוריגנוס היה אב כניסה נוצרי והוא כנראה ידע משהו על הנשיאים באותה עת. הוא מספר שכשהוא ישב בארץ הוא התעניין ביהודים והוא ידע על מעשים שנעשים אצל הנשיא. והוא מפר שהנשיא דן לפי התורה כולל עונש מוות. אומנם לא בפרהסיה גלויה אבל הקיסר כן יודע על זה. במילים אחרות הרומים מתירים לנשיא לדון דיני נפשות. זאת ידיעה מאוד מפתיעה כי לכאורה לפי ההלכה אין דיני נפשות לאחר חורבן הבית השני. צריך להניח שהסמכות הזאת מבוססת על הסמכות השיורית שהנחו לדון דיני נפשות במקום שהשעה צריכה. וכנראה שהשעה צריכה הפכה להיות הנורמה. כאן אנחנו רואים את ההיבט החיצוני, הרומאים בזמנו של יהודה הנשיא הכירו בכוחו של הנשיא עד כדי כך שהתירו לו לדון דיני נפשות.

**משנה מכות ג:**

עונש המלקות מתואר במשנה כרשימה של עבירות שעליהן מלקים. לפי ההלכה של חכמים העונש על כל עבירות לא תעשה שהעונש שלא הוא לא עונש מוות העונש עליה הוא מלכות. כל העבירות שלא נאמר עליהן בתורה עונש מוות, יקבל עונש מלקות. בתורה לא נאמר בפרוש שיש עונש מלקות אלא זה פירוש של חכמים. המשנה מתארת איך מענישים במלקות. כמה מלקים, כופים ידיו על העמוד וכו'. להבדיל מעונש מוות, עונש מלקות לא נידון בסנהדרין שבמקדש ולכן אפשר לדון אות גם אחרי החורבן.

**מכת מרדות:**

**תוספתא מכות ד יז:**

לפני שמכים אדם מסוים בודקים אם אותו אדם בריא כדי לעמוד במלקות שיכו אותו. כדי לא להגיע למצב של עונש מוות. אם הוא לא תקין לא מכים אותו אפילו מכה אחת. אבל, מכת מרדות- אין לה מספר קבוע, היא נועדה לאכוף אדם להתנהגות מסויימת. מכים אותו עד שיתחרט או עד שתצא נפשו. כאן לא חוששים להגיע למצב של עונש מוות כי הדבר תלוי בנענש שפשוט יכול לחזור בעצמו. המשנה בעצם מבחינה בין מכה רגילה למכת מרדות שתפקידה הוא להביא לחינוך ולא רק לענישה.

**מדרש תנאים לדברים פרק כה:**

הבנה בין מכות מרדות למכות בין דין. מכות בית דין עם מספר ועם רצועה מסויימת ואומדים את ביראות הנענש. מכות מרדות זה עד שיתחרט, ברצועה שונה וללא אמידת מצבו הבריאותו של הנענש.

* לפי דין תורה אין עונש מאסר.

**ירושלמי קידושין ד, יב , סו ע"ב:**

המקור מביא את המושג "בית דין וחובשין". חובשין הכוונה היא מאסר. אז כנראה שכן נעשה שימוש במאסר אבל העונש השכיח ביותר היה עונש המלקות והעונש הזה התרחב ע"י יצירת מושג המכות מרדות.

**ירושלמי מגילה ג, ה, עד א"ע:**

סיפור על 3 חכמים שפעלו במאה השלישית, תלמידיהם של ריש לקיש. מסופר שהם דנו אישה בשם תמר. (לא ברור אם זה שם אמיתי שלה או שם סמלי) אם זה שם סימלי כנראה שמדבור על תמר שהתחפשה לזונה כדי להיכנס להריון. כנראה גם כאן העבירה המכוונת היא עבירה של זנות. 3 החכמים ישבו בטבריה ודנו אותה. הענישו אותה בעונש שלא כתוב ואפשר לנחש שזה עונש מלקות. בתגובה, היא הלכה למושל של קיסריה והלשינה עליהם. (כנראה אותה אישה יהודייה עסקה בזנות וכך הגיעה לקשר עם המושל או עם אנשיו). עולה השאלה האם לחמים הייתה סמכות לדון לעונש מכות. הרי היא למלשינה עליהם וזה מרמז שאולי לא הייתה להם סמכות מסוימת. (לא ברור איזו סמכות, סמכות לדון, סמכות להעניש, סמכות בנושע לאישה הספציפית הזו). החכמים בתגובה שולחים מכתב לרבי אבהו שהיה לו קשרים עם השלטונות הרומים. ומבקשים את עזרתו. רבי אבהו עונה להם שהוא כבר עשה מאמצים וכנראה שיחד את השלטונות כדי שהם ימשכו את התלונה והוא הצליח. אבל לגבי תמר, היא כועסת ולא הצלחתי לפייס אותה. מכל הפרשה הזאת לומדים שחכמים הפעילו את סמכויות הענישה שלהן אבל הסמכות היא מוגבלת לא ברור האם ההגבלה נוגעת לסמכות או לעצם הענישה.

לסיכום, הייתה לבתי הדין סמכות ענישה. וכנראה גם סמכות של הרומאים. בבתי הדין של החכמים הרומאים התערבו יותר.

**שיעור 25 – 30.06.21 – שני גולדרייך**

**לסיכום הקורס:**

1. שאלות שענינו עליהם?
* אילו בתי דין פעלו בתקופה זו ומה היה תפקידם?
* מה היה מבנה מערכת המשפט?
* מי היו הדיינים?
* מה היה היקף סמכות השיפוט של היהודים ?
* מה הייתה ההלכה ומה הייתה המציאות ?
1. ימי הבית השני, עד שנת 70:
* התחלנו במורשת המקראית, קראנו את החוקים המקראיים ביחס לשופטים. איך זה התפרש בספרי מקרא ועברנו משם לימי הבית השני.
* הייתה אוטונומיה שיפוטית רחבה שכללה אפילו ת הסמכות לדון דיני נפשות.
* יש לנו שורה של ידיעות ומקורות (יוספוס, הברית החדשה, חז"ל) שהיו משפטים שנערכו באישורים של הרומאים.
* המוסד השיפוטי המרכזי היה הסנהדרין בירושלים, היו גם בתי דין עירוניים ויש לכך עדויות אבל המרכזי היה הסנהדרין. ראינו תיאורים בברית החדשה שמתייחסים לסנהדרין על כך שהם מורשים לדון בדיני נפשות.
* עקבנו אחר משפט ישו. פרשה בעלת חשיבות היסטורית עצומה, האירוע שעומד ביסודה של דת הצרות. המשפט נעשה בסיסה יהודית, על רקע הדין היהודי. למדנו את המפשט כפי שהוא מופיע בברית החדשה. המחברים שתיארו את הסיפור הניחו שהסנהדרין הוא המוסד שבו דנים דיני נפשות. בסיכומו של הפרק דנו בסתירה שעולה בין התיאורים ההיסטוריים של יוסף בין מתתיהו והברית החדשה לבין ספרות חז"ל. הצענו כמה גישות בנוגע לסתירה. גישה שמיישבת בין הצדדים. גישה שמפרידה. לפי המרצה, התיאור של הסנהדרין הוא תיאור אידיאלי, תיאור כפי שהיא ראויה להיות ולא כפי שהוא היה בפועל. לכן, המקורות ההיסטוריים רואים את הסיפור כפי שהוא היה ואילו מקורות חז"ל היו תיאור אייאלי.
1. תקופת המשנה, 70-200:
* סמכות השיפוט לאחר החורבן- לאחר החורבן בטלה הסנהדרין והרומאים ביטלו את המעמד המיוחד שהיה ליהודים, הם נחשבו לאומה כבושה וניטלו מהם הרבה סמכויות. לפי המרצה זה היה המצב לאורך רוב התקופה אבל והיה ליהודים סמכות של בוררים. יש החולקים על כך.
* בית דין לדיני נפשות- חכמים במשך זמן קבעו שדיני נפשות יכולים להיות דנים בבתי דין של דיני משפחה.
* בתי דין לדיני ממונות- אבחנה בין בתי דנים של מומחים לבין בתי דנים של הדיוטות.
* בית הדין המרכזי בינה- פעל כמוסד מחוקק ולאחר מרד בר כוכבא בית הדין עבר לגליל
* היחס לערכאות של גויים- דיברנו על היחס להתדיינות, שימוש בשטרות וכו'.
1. תקופת התלמוד 200-400/500:
* הנשיאות- מוסד פוליטי ראשון במעלה, הנשיא היה המנהיג הפוליטי. דיברנו על ההתפחמות של המוסד מלאחר חורבן הבית השני ועד לרבי יהודה הנשיא שם מוסד הנשיאות היה בשיא פריחתו. מוסד הנשיאות התקיים עד למאה החמישית. למוסד היה גם משמעות משפטית כיוון שהייתה לו הסמכות לסמוך דיינים.
* סמיכה ומינוי- מינוי דיינים.
* דיינים מקומיים ובית הדין המרכזי
* החכמים והנשיא- העימות שהיה בין החכמים לנשיא. החכמים רצו שהדיינים יהיו חכמים יודעי תורה שלמדו בישיבות ולעומת זאת לנשיא, שלו ההי כוח המינוי, מינה גם אנשים שלא היו מכוח החכמים. ניסינו להסביר את המדיניות של הנשיא שהסמיך חכמים שאינם ראויים על פי מאמרו של גדליהו אלון.
* הסמיכה בבבל- ראינו שהיא משקפת מתח דומה. יש שני גופים מרכזיים. מצד אחד ראש הגולה שהוא המנהיג הפוליטי ויש לו סמכויות מטעם השלטון (מקביל לנשיא בא"י). לעומת זאת, החכמים בישיבות שפועלים מכוח ידיעת התורה מעניקים סמיכה מסוימת.
1. דיני עונשין- הדגש לא היה על הדגשים הקלאסיים אלא על הדינים הריאליים. כלומר, סמכות הענישה שהיו ליהודים אחרי שבתי הדין בטלו.

**מבנה המבחן** – בחומר סגור, כולל שאלות פתוחות, חלקן שאלות מופשטות וחלקן מתייחסות לטקסטים שלמדנו – יביא קטע שלמדנו ולשאול עליו שאלות (צריך לדעת את החומרים ברמת התמודדות טקסטואלית). מבנה המבחן הוא בדרך כלל 3 או 4 שאלות עם בחירה.