

מִינְוֵי שׁוֹפְטִים

מִינְוֵי שׁוֹפְטִים



מִינְוֵי שׁוֹפְטִים

סוגית מינוי שופטים

דברים פרק טז

יח שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לָהֶם בְּכֹל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוּה
אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשֹׁבְטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשֹּׁפֵט
צֶדֶק:

יט לא תִּטָּה מִשֹּׁפֵט לא תִּכְיֹר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד
כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֹר עֵינַי חֲכָמִים וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקָם:

כ צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תַּחֲיֶה וַיִּרְשֹׁתְךָ אֶת הָאָרֶץ
אֲשֶׁר יְהוּה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:

כא לא תִטַּע לָךְ אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצִל מִזֶּבַח יְהוּה
אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָךְ:

כב וְלֹא תִקֵּים לָךְ מִצֵּבָה אֲשֶׁר שָׂנֵא יְהוּה אֱלֹהֶיךָ:

אוצר החכמה

דברים פרק א

טז וְאַצִּוֶה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר שָׁמַע בֵּין
אֲחֵיכֶם וּשְׁפֹטֶתֶם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ:
יז לא תִּכְיֹרוּ פָּנִים בַּמִּשְׁפָּט כִּקְטַן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא
תִּגְוְרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא וְהַדָּבָר
אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תִּקְרְבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו:

שמות פרק יח

יג וַיְהִי מִמְחֲרַת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לְשַׁפֵּט אֶת־הָעָם וַיַּעֲמֵד
הָעָם עַל־מֹשֶׁה מִן־הַבֶּקֶר עַד־הָעֶרֶב:

יד וַיִּרְא חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל־אֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר
מֶה־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם מִדּוּעַ אַתָּה
יוֹשֵׁב לְבִדְדָךְ וְכָל־הָעָם נֹצֵב עֲלֶיךָ מִן־בֶּקֶר עַד־עֶרֶב:

טו וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחַתְּנוּ כִּי־יבֹא אֵלַי הָעָם לְדָרֹשׁ
אֱלֹהִים:

טז כִּי־יְהִי לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין
רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת־תּוֹרֹתָיו:

יז וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא־טוֹב הַדְּבַר אֲשֶׁר אַתָּה
עֹשֶׂה:

יח נָבֵל תִּבֶּל גַּם־אַתָּה גַּם־הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי־כָבֵד
מִמָּךְ הַדְּבַר לֹא־תוֹכֵל עֲשֹׂהוּ לְבִדָּךְ:

יט עֲתָה שָׁמַע בְּקֹלִי אִיעֲצָךְ וַיְהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֲיִי
אַתָּה לְעָם מוֹל הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאתָ אֹתָהּ אֶת־הַדְּבָרִים
אֶל־הָאֱלֹהִים:

כ וְהִזְהַרְתָּה אֹתָהֶם אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ
לָהֶם אֶת־הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן:

כא וְאַתָּה תַּחֲזֶה מִכָּל־הָעָם אַנְשֵׁי־חַיִל יִרְאִי אֱלֹהִים
אַנְשֵׁי אָמֶת שְׂנֵאִי בְּצַע וְשִׁמְתַּת עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי
מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמֵשִׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת:

כב וְשִׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת וְהָיָה כָּל־הַדְּבַר הַגָּדֹל
יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל־הַדְּבַר הַקָּטָן יִשְׁפָּטוּ־הֵם וְהִקַּל מֵעֲלֶיךָ
וְנִשְׂאוּ אֹתָךְ:

כג אִם אֶת־הַדְּבַר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצוּךְ אֱלֹהִים וַיִּכְלַתָּ
עִמָּד וְגַם כָּל־הָעָם הַזֶּה עַל־מְקוֹמוֹ יָבֹא בְּשָׁלוֹם:

כד וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חַתְּנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמַר:

כה וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי־חַיִל מִכָּל־יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם

רָאשִׁים עַל-הָעָם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים
וְשָׂרֵי עֶשְׂרֵת:

כּו וְשָׁפְטוּ אֶת-הָעָם בְּכָל-עֵת אֶת-הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן
אֶל-מֹשֶׁה וְכָל-הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפּוּטוּ הֵם:

כז וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-חֲתָנּוֹ וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל-אֲרָצוֹ:

[א] על מקומה של המצוה בספר דברים

בשלושה מקומות מדברת התורה על דבר מינוי שופטים לישראל. לראשונה בפרשת "ואתה תחזה" (שמות יח), אותה פרשה ש"הותיר יתרו" לתורה. פעם אחרת באותו עניין, בתחילת ספר דברים (פרק א), שעה שמשה מוכיח את העם "איכה אשא לבדי טרחכם משאכם וריבכם". על פרשת מינוי השופטים ההיא, הקשורה בחותן משה, עוד ידובר להלן (פרקים ו-ח) כאשר נצטרך לחלק בין מרכיבי הפרשה שהיו לשעה, ובין מרכיביה שהיו לדורות. בל נשכח כי עצם הפרשה התעוררה בדיעבד, או עקב תשומת לבו של יתרו למצוקת משה וישראל מבחינה מינהלית (כך לפי חומש שמות), או עקב יזמת משה עצמו לאור "טרחכם משאכם וריבכם" (כך לפי חומש דברים). בין כך ובין כך ריח חזק של בדיעבד נודף מהסוגיא. ואם דורשים את יתרו לשבח על חלקו בפתרון הבעיה, הרי קשה להשתחרר מן ההרגשה שמוטב היה אילו לא היתה בעיה, ויכול היה משה להמשיך ולמלא את תפקידו "מן הבוקר עד הערב". כך גם במקום השלישי (במדבר פרק יא) אנו מוצאים את האתחלתא של הסנהדרין בת שבעים האיש ("אספה לי שבעים איש") במסגרת סוגיא מינהלית ולא משפטית, ואף היא של בדיעבד לגנאי וביזמת משה רבינו ("למה הרעות... האנכי הריתי... לא אוכל אנכי לבדי לשאת"). גם אם שומעים רמז בין המספר שבעים ובין הסנהדרין הגדולה, בלשון הכתוב אין אנו שומעים את המרכיב של מערכת משפטית, כי אם זה של מערכת מינהלית ("ואצלתי מן הרוח... ושמתי עליהם, ונשאו אתך במשא העם"). אולם, כפי שייראה להלן (פרק ב) הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קעו) רואה בציווי ("אספה") יסוד למצות מינוי שופטים, במיוחד משום שצויו "לי" ("אספה לי שבעים איש"), והרי כל "לי" אצל הקב"ה הוא לדורות (ספרי בהעלותך שם), כי כל הקשור והדבוק בו יתברך ("לי") יש בו מן הנצח שלו. בזה שונה פרשת השופטים בהעלותך המסתיימת בצווי ה' אל משה, מן הפרשה אצל יתרו אשר כל כולה הצעה והסכמה בין יתרו לבין משה, ובין החזרה על הפרשה בריש חומש דברים, בה משה מספר אך ורק על יוזמתו הוא בלי אפילו להזכיר את יתרו. ואם אמנם כל הפרשה בהעלותך הורתה ולידתה בבדיעבד של "ויהי העם כמתאוננים", הרי אין זה נופל ממצות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" שהיא הלכה לדורות

(רמב"ם, ספר המצוות, עשה כ) למרות שלדעת מפרשים מסוימים היא תוצאה ישירה מחטא העגל - והרי אין לך גנאי גדול מזה!

רק כאן בפרשת שופטים מצינו את מצות מינוי שופטים מנוסחת כשאר תרי"ג מצוות התורה, ללא זיקה היסטורית. לפי חלוקת הרמב"ן (הקדמה לדברים) את מצוות חומש דברים לשלוש קבוצות (חזרות, מבוארות, מחודשות), תימנה מצוה זאת בין המבוארות, באשר ראשיתה כציווי כבר ב"אספה ליי". [אמנם מצינו התייחסות למערכת משפטית כבר בפרשת משפטים - "עד האלהים יבוא דבר שניהם", "אלהים לא תקלל", אבל ציווי מאת ה' לא מצינו עד ל"אספה ליי"]. אין צורך אפוא, לומר כי מצוה כזאת שכל התורה כולה עומדת עליה (כלום תיתכן מערכת של מצוות התורה ללא מערכת משפטית!), נתחדשה בתורה שבכתב כמצוה מחודשת במשנה תורה. ואולי בעומק הענין אפשר לומר שמצות מינוי שופטים ידועה עקרונית משבע מצוות בני נח - וכי מי איכא מידי שבן נח חייב עליו ובני ישראל פטורים ממנו! אולם זה גופא תלוי במחלוקת רמב"ם - רמב"ן, כאשר לפי הרמב"ם בני נח מצווים להושיב דיינים רק לדון שש המצוות האחרות, ואילו לפי הרמב"ן המצוה היא מקיפה לדון בכל הענינים המתעוררים בחברת אנשים (הענין בא לידי ביטוי בפירוש הרמב"ן לפרשת שמעון ולוי שהרגו את כל אנשי שכם).

טרם נגש לברר את עצם מהות המצוה כמצוה במנין תרי"ג, יש מקום לדון על מקומה של מצוה (מבוארת) זאת בחומש דברים בכלל, ובפרשת שופטים בפרט.

(1) ספורנו טז, יח, ד"ה שופטים ושוטרים.

אחר המצוות להמון, ציוה ענייני מנהיגיו, והם המלכים והשופטים והכהנים והנביאים אשר בתיקונם יתוקן עניין ההמון, ובקלוקולם יקולקל, כמו שהעיד הנביא באמרו: "שריה בקרבה אריות שואגים, שופטיה זאבי ערב, לא גרמו לבקר. נביאיה פוחזים אנשי בוגדות, כוהניה חללו קדש חמסו תורה" (צפניה ג, ג-ד).

דברי הנביא צפניה שהביא הספורנו מהדהדים אצלנו עד עצם היום הזה - "שריה בקרבה אריות שואגים, שופטיה זאבי ערב". בעוד המון העם עובר על יוצר עמל בלי חוק, בזה שמפירים את

החוק ('שלטון החוק'), הרי השופטים הרחיקו לכת באשר "יוצרים עמל עלי חוק". כאן עצם שלטון החוק בנוי על "עמל", כל אחד לפי השקפת העולם שלו ("איזם") הקובעת את הנורמה הרצויה אצלו, ועל הנורמה הזאת של עמל הוא קובע את 'שלטון החוק'.

אבל, מלמדנו הספורנו, המנהיגים לא רק קובעים אמות מידה מסולפות המחייבות את ההמון, אלא עקב התנהגותם הם כמנהיגים הם גורמים לכך שהמון העם יאבד את אמונו בחוק, אותו מיצגים המנהיגים ("חללו קודש חמסו תורה") ואשר אותו מנצלים לטובתם האישית.

(2) ספורנו דברים לב, טו

"וישמן ישורון ויבעט". הנה גם בעלי העיון שבהם הנקראים "ישורון" - מן "אשורנו ולא קרוב" (במדבר כד, יז), עשו כמו הבהמות הכועטות בכני אדם שנותנים להם מזון.

"שמנת עבית", הנה אתה "ישורון" - קהל תופשי התורה ובעלי העיון - פנית אל התענוגים הגשמיים, ובוזה "עבית" מהבין דקות האמת, כאמרו "וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו כהן ונביא" (ישעיה כח, ז).

"כשית". כאמרו "כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם" (שם מד, יח).

"ויטש אלוק עשהו", ולפיכך נטש ההמון "אלוק עשהו" "וינבל צור ישועתך". בזהו, כי "מרעה אל רעה יצאו" (ע"פ ירמיה ט, ב).

דברי הספורנו ברורות מללו. האמת היא דקה עד מאוד, כאשר רק כחוט השערה מבדיל בין האמת ובין השקר. "העובי" של המנהיגים הרוחניים, אשר פנו אל התענוגים הגשמיים, מטשטש את הגבול הדק והעדין המקיף את האמת ואת היושר השכלי. הרדיפה אחרי הגשמיות מכניסה "נגיעות" פסולות לכל הכרעה, שוחקת את מידת האמת, והופכת להיות ראשיתה של תהליך כמתואר בהמשך הפסוק.

הספורנו מפרש בשונה מן הפירוש המקובל בפסוק, כאשר הוא רואה שנושא הפעל "ויטש" אינו "ישורון" אלא המון העם המושפעים ממנו. התשתית החזקה של ישורון - אשר בגללה זכה לתואר זה של שבח - נותנת חסינות נגד הידרדרות מוחלטת אל "ויטש... וינבל". לא כך אצל המון העם, אשר בראותם את "שמנת עבית" של "ישורון", מאבד כליל את אימונו "במערכת", ומתרחק לגמרי מדרך התורה עקב אכזבתו מנושאי דגלה.

שלא כפירוש הספורנו, החזקוני אינו רואה את מצותנו כמגשרת בין המצוות להמון שבפרשת ראה, ובין מצוות מנהיגיו הבאות בפרשתנו. לדבריו, יש לראות סמיכות פרשיות בין מצותנו המיוחדת ובין מצוה אחת בלבד שבסוף פרשת ראה.

(3) חזקוני, ד"ה שופטים ושוטרים.

פרשה זו נסמכה כאן לומר לך: אף על פי שאתה חייב ללכת שלוש פעמים בשנה למקום הכהנים, ושם תשאל מהם משפטים וחוקים, כל זה לא יספיק לך עד שיהיו לך שופטים ושוטרים בכל שעריך.

אחרת משתיהן היא שיטת הנצי"ב, הרואה במצוותנו כאן סימן לקשר ההדוק שבין פעולת עם ישראל ובין פעולת הקב"ה שהיא תוצאה ממנה.

(4) "העמק דבר", פסוק יח, ד"ה שופטים ושוטרים תתן לך.

סמך עניין (זה) לברכת ה' (פסוק יז), דברכה מצויה בזמן שמכבדים את הדיינים כמו שכתבתי בספר שמות כב, כח.

והרי לשונו שם:

ומבואר ב(מדרש) רבה מסמיכות המקרא לאזהרה הקודמת, דבשביל אשר "אלוהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר" (פסוק כז), בשכר זה, "מלאתך ודמעתך לא תאחר" (פסוק כח), היינו שתבוא ברכת התבואה בזמנה, מאשר אין כן להיפך. וכמרומוז בספר רות: "ויהי בימי שפוט השופטים,

ויהי רעב בארץ". ופירושו, בזמן ששפטו את שופטים
בביזיון וקללה, על כן היה רעב בארץ.

אחרת מסביר הגאון ר' מאיר שמחה, בעל "משך חכמה",
הרואה סמיכות פרשיות בין עניין המשפט ובין עניין הקרבנות
שבסוף פרשת ראה. צד שווה יש בין שניהם והם נמצאים משלימים
זה את זה.

אורי תלמיד

(5) משך חכמה טז, כא, ד"ה לא תטע לך אשרה.

...והנה באמת הקרבנות והמשפט בהצטרפותם המה דבר
אחד, להדביק ולקרב לבב בני ישראל לאביהם שבשמים.
וזהו עבודה בבחינת "ובכל מאדך", זהו ממונו של אדם. רק
המשפט הוא על ענין מה שבין אדם לחברו, והקרבנות הוא
לזכך את נפשו המגואלה ממעשים רעים ומהרהורים רעים
בחטאות ועולות, ולכן לא ניתנה כפרה על מה שבין אדם
לחברו רק במשפט. וזה כיונו במכילתא: "למה נסמכה פרשת
המשפטים לפרשת מזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל
המזבח", כי בכללות שניהם נתקיימה אומה בשלימותה. ובא
וראה כמה שחשב שמעון הצדיק (אבות א, ב) ג' דברים
שהעולם עומד: - תורה, עבודה, גמילות חסדים, ורבן שמעון
בן גמליאל (שם יח) חשיב שלושה: - דין, אמת ושלוש. והנה
אם תעשה מוגבלות (= הקבלות), תראה כי "אמת" זו "תורה",
ו"גמילות חסדים" זה "שלוש", ו"דין" נגד "עבודה", וכמו
שביארתי.

ומה נפלא מאמרם ז"ל (סנהדרין ז, ב): "כל המעמיד
דיין שאינו הגון" - והוא שופט לתועלתיות כבוד או ענין
אחר - "כאילו מעמיד אשרה אצל המזבח". כי זה מכוון
אחד, שחושבים שהקרבנות המה תועליותו (של הקב"ה),
וכן המשפט יעשו לתועליות השופט.

[ב] מצות מינוי שופטים

כאמור, הציווי על מינוי שופטים בפרשתנו בא לאחר ציווי מוגבל יותר, בפרשת בהעלותך, שם דובר על בית הדין הגדול של שבעים ואחד (או, לפי דעה אחרת בחז"ל, שבעים עיין סנהדרין פרק א, ו.) בלבד.

1) רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה קעו:

וכבר נכפל הציווי למנות שבעים זקנים, והוא אומר ויתעלה למשה: "אספה לי שבעים איש" (במדבר יא, טז). ואמרו ז"ל (ספרי שם): "כל מקום שנאמר "לי" - הרי הוא קיים לעולם (מדהוא קיים לעולמי עולמים - הנצי"ב שם): "וכהנו לי" וגו' (שמות כה, מא) - כלומר, שזה ציווי תמידי, ואינה מצוה לפי שעה, אלא חובה למשך הדורות.

ואמנם היה מקום לומר כי במצוה לשעה קא עסקינן, באשר היא מופיעה כחלק מהותי ממאורעות לשעה (המתאוננים, מתאווים וכו'). אבל לא המסגרת ההיסטורית בה כתובה, היא הקובעת את תוקפה ומהותה, קובע סגנון הכתוב אשר בו מנוסחת המצווה. אם בניסוח של סיפור דברים בעלמא, אין היא מצוה דאורייתא כלל ועיקר ("וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'" - מצות תפילת שחרית דרבנן). אולם אם המצוה מנוסחת בסגנון של ציווי, גם אם היא כתובה בהקשר היסטורי, הרי הסגנון של כתיבת המצוה קובע, והיא נחשבת כמצוה דאורייתא. כך מבאר בעל ספר החינוך את האיסור דאורייתא "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה עד היום הזה", וזה לשונו: ... והאי "לא יאכלו" לא נאמר על דרך סיפור, כלומר, מפני שארע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד. אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו (עכ"ל).

מצוה מתוך תרי"ג המצוות היא זו, ולכן תוקפה הוא "כימי השמים על הארץ" (על פי לשונו של הרמב"ם בשורש ג' לספר המצוות), כך שהיא נוהגת אפילו בזמן שלנו נראה כאילו אין בה צורך.

(2) עמק הנצי"ב לספרי שם, ד"ה הא בכל מקום (שנאמר "לי" קיים לעולם).

אף על פי דזה הפרשה לכאורה אינו מצוה לדורות, ורק על פי בקשת משה ניתן לו לעזר ולסעד ולצורך של ישראל, מכל מקום כיון דכתיב "לי", ודאי היא לעולם ולעולמי עולמים, אפילו לעתיד, ולא (= כשלא) יצרכו להם ישראל (בכך ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"), מכל מקום יתמנו זקנים לשמו של הקב"ה.

ואכן, טעם הולך וטעם בא, והמצוה שבתרי"ג לעולם עומדת.

לאחר הציווי על סנהדרין גדולה בספר במדבר, מוסיפה התורה ללמד, כאן בספר דברים, על מינויים אחרים, בצוותה בצורה כוללת על "שופטים ושוטרים... בכל שעריך... לשבטיך".

(3) רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה קעו:

...ובתנאי מצוה זו, שהממונים האלה יהיו דרגה למעלה מדרגה, והוא: שממנים בכל עיר עשרים ושלושה דיינים שמתקבצים כולם במקום אחד בשער העיר הראויה למניין זה (מאה ועשרים איש - סנהדרין פרק ב) וזוהי סנהדרין קטנה. וממנים בירושלים בית דין הגדול של שבעים דיינים וממנים אחד על אותם השבעים - והוא ראש הישיבה, והוא שקוראים לו חכמים גם "נשיא", והכל יתקבצו במקומם המיוחד להם. ובמקום שאנשים מועטים (פחות ממאה ועשרים), שאינו ראוי לסנהדרין קטנה, ממנים בו על כל פנים שלושה, להוציא לפעל את הדינים בדברים קטנים, ואלה מעבירים את הדברים הגדולים למי שלמעלה מהם.

בהרחבה זו של המצוה, מונה הרמב"ם את שלושת סוגי בתי הדין. ואם גילינו כי מבמדבר יא, בית דין הגדול נלמד, וכי בית דין של כ"ג דרשו חז"ל מ"ושפטו העדה" (= 10) "והצילו העדה" (= 10), הרי עשרים, והטייה לחיוב היא על פי רוב של שניים הרי כ"ב, ואין בית דין שקול, הווי כג; מנין לנו מקור המצוה למנות בית דין של שלושה באותן הערים שאין בהן ק"כ איש?

(4) הגאון ר' ירוחם פישל פערלא בפירושו לספר המצוות של רבינו סעדיא גאון, כרך ג עמוד 209

... אבל מצוה וחובה מהיכא תיתי (= מנין באה)? ... נהי דמסתברא דגם עיר כזו אין להניחה בלא בית דין כלל, מכל מקום הרי אין לנו בזה מצוה בקרא, וכי היכי (= וכשם) דאין עיר כזו בכלל המצוה להושיב בה סנהדרין קטנה, הכי נמי בית דין של שלושה לא שמענו!

(5) הרב פערלא, שם.

נראה דדברי הרמב"ם בזה מבוארים בהדיא (= במפורש) בברייתא (סנהדרין טז, ב), דתניא: מניין שמעמידין שופטים לישראל? תלמוד לומר, "שופטים תתן" וכו'. שופטים לכל עיר ועיר מניין? תלמוד לומר "שופטים לשעריך". ... ודאי משמע דבכל העיירות כולן נצטוונו להושיב בית דין, אין קצבה למספר יושביה ... אלא דלענין סנהדרי קטנה, סבירא להו מסברא דאין עיר ראויה לסנהדרין בפחות ממספר זה (של ק"כ) מטעמא דמפרשינן בגמרא (שם יז, ב).

ואמנם הלשון "בכל עיר ועיר" שנוי במכות ז, א; תוספתא סנהדרין סוף פרק ג; ירושלמי מכות סוף פרק א; וספרי שופטים פיסקא קמד.

ולאחר שנתברר לנו מדברי הרב פערלא כיצד לומד הרמב"ם מן המקרא על מינוי שופטים אף בעיר שיש בה פחות ממאה ועשרים איש, ממשיך הוא להביא ראיה נוספת מדברי הרמב"ן בתחילת פרשתנו. משם משמע, לא רק שמצווים אנו למנות בכל עיר בית דין של שלושה, אלא כי זה הוא עיקר מצות מינוי שופטים.

(6) הרב פערלא שם, עמוד 210.

... מבואר מדבריו (של הרמב"ן) דסבירא ליה דעיקר המצוה למנות דיינים ושופטים כבר שמענו מקרא ד"ונתן בפלילים" (שמות כא, כב) ומקרא ד"עד האלוהים יבא דבר שניהם" (שם כב, ח). אלא דכאן (בפרשת שופטים) ביאר הכתוב תנאי המצוה ודקדוקיה ("מצוה מבוארת" לפי לשונו

של הרמב"ן בהקדמתו לספר דברים). וכיון דהנך קראי ד"זנתן בפלילים" ו"עד האלוהים יבא דבר שניהם" בדיני ממונות כתיבי, דלא בעו יותר משלושה, הרי מבואר בקרא דמצוה להעמיד בית דין של שלושה, וזו היא עיקר המצוה. אלא דגלי קרא (בחומשים במדבר ודברים) דמתנאי המצוה גם כן להעמיד בית דין הגדול במקדש וסנהדרי קטנה במקומות ידועים. ואם כן על כל פנים במקום שאינו ראוי לסנהדרין, ודאי איכא מצות עשה למנות בית דין של שלושה...

אבל לא על שופטים בלבד ציוותה התורה, כי אם על שוטרים אשר יוציאו לפועל את משפט השופטים.

(7) ספרי, שופטים, פיסקא א:

שופטים ושוטרים: ר"א בן שמוע אומר, אם יש שוטרים יש שופטים, אם אין שוטרים אין שופטים.

(8) ובמדרש רבי תנחומא לפרשת שופטים:

שופטים אלו הדיינים, ושוטרים אלו פרנסים שמנהיגים את העדה. ר"א אמר: אם אין שוטר אין שופט; כיצד? כיון שנתחייב אדם בבית דין לחברו, אם אין שם שוטר שיוציא ממנו, כיון שפירש מן הדיין אין סיפק ביד הדיין לעשות לו כלום, אלא אם כן מוסרו ביד שוטר, והשוטר מוציא ממנו.

לא שתי מצוות, כי אם מצוה אחת בת שני חלקים, אשר כל אחד מהם כרוך בחברו ואין לו עמידה בלעדיו. אין פלא אפוא שבין כל מוני המצוות, ואפילו אלה המונים (בניגוד לדעת הרמב"ם) את פרטי המצוות כמצוות נפרדות, לא נמצא מי שמנה מינוי שופטים ומינוי שוטרים כשתי מצוות.

וגם בכך לא סגי! לא משפט אמת לבד והוצאתו אל הפועל דורשת התורה בשעה שהתגלה ריב ודין ודברים בין שני אנשים, אלא אף נקיטת אמצעים כדי למנוע מראש סכסוכים כאלה, וכדי להעמיד את העם על הדרך הישרה גם בין אדם לחברו וגם בין אדם למקום.

(9) רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה קעו:

הציווי שנצטוינו למנות דיינים... ויכריחו את הסוטים מדרך האמת (ללכת) בה. ויצוו על הטוב ויזהירו מן הרע, ויוציאו לפועל את העונשים על העברייין, כדי שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה מסורים לרצון כל אדם ואדם... וכן ממנים מפקחים המבקרים בשוקים ובודקים דרכי בני אדם במשאם ומתנם, כדי שלא יעשו עול אפילו בדבר מועט...

לכאורה מוסיף הרמב"ם על דברי התורה בכתבו את הדברים הנ"ל בדבר תפקידם של השופטים בפעולה מונעת, ובדבר פעולתם המשטרתית המתמדת של כפייה מצד השוטרים, כדי לכופף על העם את משפטי התורה ולדאוג לביצועם. והרי כל מי שלמד רמב"ם יודע שכל פסקיו בנויים על אדני מקורות בחז"ל ומקראות התנ"ך. לעתים נראה שהביטוי השגור על פינו ש"הרמב"ם פוסק" יש בו מן הטעות, באשר לאמתו של דבר נכון יותר לומר ש"הרמב"ם מביא את הפסק". כלומר, פעלו של הרמב"ם היה ללמוד ולהבין את כל הספרות התורנית בתנ"ך ואצל חז"ל ולסלול לו את הדרך למסקנה (= פסק הלכה) אשר אליה הגיעו חז"ל עצמם. עליו היה לפלס לו נתיב בין כל אותם הכללים שחז"ל הנחילו לנו בהבנת דבריהם, כגון: יחיד ורבים - הלכה כרבים, הלכה כרבי עקיבא מתבירו ולא מחבריו, מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם, ועוד עשרות רבות של כללים, אשר לא אחת כאילו סתרו זה את זה בסוגיא מסוימת, ועל הנשר הגדול היה לראות כיצד היתה ההכרעה הסופית אצל חז"ל. לאמתו של דבר, הביטוי "הרמב"ם פוסק" כמו "החתם סופר פוסק", דהיינו קובע את יישום ההלכה המקובלת למצב חדש עליו לא דיברו ולא פסקו לפני כן (כגון "הפסק" של מרן החזון איש בענין חשמל וכדו') שייך למה שמצינו בשותי"ם של הרמב"ם, ולא במה שקיבלנו במשנה תורה שלו. באותם המקומות ואותן ההלכות שבהם אמנם פסק הרמב"ם במשנה תורה ללא מקור בחז"ל, הוא מציין זאת על ידי "יראה לי". מהיכן למד אפוא הרמב"ם את ההגדרה הרחבה שלו בתפקיד השופטים? טיפול בשאלה מעין זו מאפיין את דרכו של הגאון ר' יעקב צבי מעקלענבורג בפירושו "הכונן והקבלה", המגלה לא רק את מקורותיהם של דברי חז"ל בכתובים ("והיו הכתב והקבלה תואמים יחדיו"), כי אם אלה של פסק דינו של הרמב"ם.

(10) הכתב והקבלה, דברים טז, יח, ד"ה לשבטיך.

...ולפי שאין זה (ההגדרה הרחבה של תפקידי השופטים על ידי הרמב"ם) במשמעות "שופטים", לכן הוסיף קרא "לשבטיך", להורות שהשופטים והשוטרים האלה יהיו לשרים ולמושלים עליך. "שבט" הוא מעניין "שבט מושלים" (ישעיה יד, ה), "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) שהוא כינוי לשררה ולממשלה, כאמרם (סנהדרין ה, א): "שבט", אלו ראשי גלויות הרודין בעם בשבט. הנה במלת "לשבטיך" יורנו כוח הממשלה הניתן לשופטים שיוכל למנות שוטרים הנוגשים בעם, "המסבכים בעיר" וכו'. ולמ"ד (במלה) לשבטיך כלמ"ד (בפסוק) "ויבן את הצלע לאשה", (שפירושה) להיות אשה, ככה "לשבטיך" (פירושה) להיות שבטיך, שבט מושלים עליך.

(11) ומסיים בעל ספר החינוך, מצוה תצא:

וזאת אחת מן המצוות המוטלות על הציבור כולן שבכל מקום ומקום. וציבור הראוי לקבוע ביניהם בית דין כמו שמבואר במסכת סנהדרין, ולא קבעו להם, ביטלו מצות עשה זו, ועונשן גדול מאוד, כי המצוה הזאת עמוד חזק בקיום הדת.

עד כאן המצוה המוטלת על הציבור למנות דיינים. אבל עוד דרישה לתורה מאת הממנים, כי ימנו דיינים שמלכתחילה נראה להם כי ישפטו משפט צדק.

(12) רש"י, פסוק יח, ד"ה ושפטו את העם.

מנה דיינים מומחים וצדיקים לשפוט צדק.

ונשאלת השאלה, מניין לנו לפרש את ציווי "ושפטו" על הממנים, ולא על הדיינים עצמם, כך שפירוש הכתוב היה: הציבור מצווה למנות הדיינים, והם הדיינים מצווים לשפוט משפט צדק. מפרשי רש"י הגדולים עוסקים בשאלה זו. נציגה תחילה את דעתו של רבינו אליהו מזרחי (הרא"ם) המבחין בין לשון הכתוב בנסתר

(״ושפטו״), ובין לשון נוכח (״ושפטתם״), כדרך המקראות המוסבים על הדיינים עצמם.

(13) רבינו אליהו מזרחי, ד״ה ושפטו את העם.

״ושפטו את העם משפט צדק״, מנה דיינים מומחים וצדיקים לשפוט צדק (רש״י). פירוש, האי ״ושפטו״ א״תתן לך״ שהוא המינוי קאי (= מוסב), כאילו אמר - מנה לך שופטים שישפטו את העם משפט צדק, וזה כשיהיו מומחים וצדיקים. ״מומחים״, שידעו הדינים, ו״צדיקים״ שלא יעוותו הדין. (והציווי הזה של ״ושפטו״ הוא) לא ציווי לדיינים שישפטו צדק, דאם כן הוה ליה למכתב ״ושפטתם״ (בנוכח) דומיא ד״לא תטה משפט״, ״לא תכיר פנים״, ו״לא תקח שוחד״ (פסוק יט) שכולם לנוכח.

אבל בספרי שנו: ״משפט צדק״, והלא כבר נאמר ״לא תטה משפט״, מה תלמוד לומר ״משפט צדק״? זה מינוי הדיינים (עד כאן לשון הספרי). דמשמע דהא דפירש ״ושפטו״ למינוי הדיינים ולא לציווי הדיינים, הוא מפני שכבר נאמר ״לא תטה״ שהוא ציווי לדיינים שישפטו צדק. ולא ידעתי למה לא יהיו שניהם לציווי לדיינים, ויהיה ״ושפטו״ מצות עשה ו״לא תטה״ מצות לא תעשה.

השכיל אמנם המזרחי לפרש את רש״י, אבל נתקל בקושי אצל מקורו של רש״י, שהוא הספרי. משיב על קושיתו, בעל גור אריה (המהר״ל), המבין אחרת את דיוק הספרי ״והלא כבר נאמר״.

(14) ״גור אריה״, שם, ד״ה מנה דיינים מומחים:

...ונראה דהכי פירושו, דהוי למיכתב ״ושפטו את העם״ בלחוד, ולא הוי למיכתב כלל ״משפט צדק״, דהא כבר הוזהיר (הדיין עצמו) ש״לא יטה משפט״. ואם כן (ששניהם מוסבים על הדיינים), ״ושפטו את העם״, רצונו לומר שישפוט (הדיין) משפט שהוא אמת. ולפיכך (מזה שהוסיפה התורה לכתוב ״משפט צדק״) צריך לומר דרצונו לומר, ״מנה דיינים

מומחין". והשתא צריך קרא שפיר - למדרש שיהיו ממנים דיינים מומחים שישפטו משפט אמת, דאם ימנו דיינים שאינם מומחים, אע"ג דודאי לא יטה משפט (בזדון), שיעשה לפי חכמתו ודעתו, אין זה בכלל "לא תטה משפט" (המוסב על הדיין), ואף כי טועה, הרי הוא דן לפי ראות עיניו, מכל מקום מצוה הוא שלא לעשות כך (כלומר למנות דיין העלול לטעות בדין), אלא מצוה לשפוט צדק ולא בטעות. ועל כרחק הך מצוה (היא) למנות דיינים מומחים כדי שידונו דין צדק. ופירוש זה נכון וברור דדרשה דספרי כהוגן הוא.

המהר"ל אינו מבין את לשון הספרי "והלא כבר נאמר" כמפנה אותנו אל ייתור מסוים בכתובים, וממילא לצורך לשנות את נושא "ושפטו" מן הדיינים אל הממנים. כוונת "והלא כבר נאמר" הוא לומר שהיות והדיינים נצטוו לא להטות את הדין, הייתי מבין שהכוונה רק כאשר במזיד ובזדון הוא בא לעוות את הדין. אבל מזה היה משתמע שאין החברה צריכה להימנע ממינוי שופט העלול להטות את הדין עקב אי ידיעת החוק. לכן קמ"ל קרא "ושפטו את העם משפט צדק", שחובה מוטלת על הצבור שתמיד המשפט יהיה "משפט צדק" - לא מעוות ואף לא מוטעה.

ובדרך אחרת מבין הדברי דוד, בעל הט"ז, את דברי רש"י (אבל לא את דברי הספרי) בעניין מצות "ושפטו". הוראה כוללת היא זאת, המוטלת איפוא על הציבור הממנים, בכך שתולה התורה את הציווי בדין "בכל שעריך".

(15) דברי דוד, שם, ד"ה ושפטו את העם וגו'.

"מנה דיינים מומחים". דאין לומר דמזהיר לשופטים שישפטו צדק, כמו שאמר "לא תטה משפט", דאם כן קשה היאך תלויה אזהרת דיינים במה שאמר "בכל שעריך" - בכל עיר. על כרחק פירש דקאי (= שמוסב) על הממנים הדיינים שימנו מומחים הראויים לעשות משפט צדק, דהיינו שכל עיר ועיר תברור את החשוב שבאותה עיר.

אמנם לשון הספרי אומר מצות עשה (מנה דיינים מומחים) ומפרשי רש"י נימקו זאת כל אחד לפי דרכו. ואולם הרמב"ם בסדר

המצוות לא מנה מצות עשה למנות דיינים מומחים וצדיקים לשפוט צדק, ובעקבותיו הלכו בעל הטור ובעקבותיו המחבר מרן הבית יוסף. אולי הרמב"ם הבין את הפסוק 'כפשוטו', כלומר: שופטים... תתן... כדי שישפטו את העם משפט צדק. ושמה אפילו נראה ב"ושפטו" לשון ציווי, הרי זהו ציווי עקיף ("ושפטו" = הם ישפטו = עליהם לשפוט) בניגוד לשאר המצוות בענין הדיינים המנוסחים כולם בציווי לנוכח ("לא תטה משפט" "לא תכיר פנים" וכדו').

אבל אם אין הרמב"ם מונה מצות עשה המוטלת על הצבור, הרי שלא השמיט מצות לא תעשה באותו כיוון של מצוה המוטלת על הצבור.

(16) רמב"ם ספר המצוות, לא תעשה רפד

האזהרה שהוזהר בית דין הגדול או ראש גלות מלמנות דיין שאינו בקי בחכמת התורה, וימנה אותו בגלל מעלות שיש בו, הרי הוא מוזהר על כך. אלא אין מביטים במינויים התורניים אלא לבקיאות האדם בחכמת התורה וידיעת ציוויה ואזהרותיה והתנהגות במעשים המתאימים לכך. והאזהרה מלמנות ממונה בגלל מעלות אחרות הוא אמרו יתעלה "לא תכירו פנים במשפט" (דברים א, יז). ולשון הספרי: "לא תכירו פנים במשפט" - זה הממונה להושיב דיינים. כלומר, שאזהרה זו אינה אלא לאדם שיש לו הרשות למנות דיינים על ישראל, שהוזהר מלמנותם בגלל דבר מכל מה שהזכרנו לעיל. אמרו: שלא תאמר: איש פלוני נאה - אושיבנו דיין, איש פלוני גבור - אושיבנו דיין, איש פלוני ממון - אושיבנו דיין, איש פלוני יודע בכל לשון - אושיבנו דיין. ונמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכאי, לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע, לכן נאמר "לא תכירו פנים במשפט".

שתי דרישות דורשת התורה מאת דייני העם: (א) חכמתם בתורה (ב) יראת חטאם המתבטאת ב'התנהגות במעשים המתאימים לכך' (תרגום ר"י קאפח) או (לפי תרגום אבן תיבון)

בינהגתו וחזקתו במעשים טובים. אמנם התקשו המפרשים להבין את הרמב"ם, אשר בין ה"מעלות" אשר בגללן חשב למנות דיין הוא מונה "קרובי" ו"הלוני ממון". ושמא יש לפרש שמזה שהלוח לו ממון רואים שיש לו תכונה טובה לגמול חסדים (שהרי הממנה אינו עומד במשפט לפניו שיש לחשוש שיטה את הדין לטובתו). בענין "קרובי" קשה לקבל את הפירוש שהוא חזן הקורא יפה את הפיוטים (= "קרובות"). סביר יותר לומר שהממנה מכירו כאחד מבני משפחתו "הקרוב" (= הדומה) אל משפחת הממנה, שהיא בודאי משפחה מיוחסת.

בפירושו לספרי (מקור דברי הרמב"ם) גם התלבט רבי דוד פארדו.

(17) ספרי דבי רב, דברים פיסקא טז.

ונראה ד"נאה" דקאמר לאו דוקא, אלא נאה במעשיו ובמידותיו שדיבורו בנחת עם הבריות... מפני שהוא אהוב לבריות יהיו דבריו נשמעים... "קרובי"... דמצוה לקרב את קרוביו, סד"א ליתן לו גדולה זו הואיל ומכל מקום תלמיד חכם הוא, אע"ג דאיכא דעדיף מיניה... "יודע בכל לשון", פשוט, שזה אחד מן הדברים שאמר שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן...

על כל פנים, שתי דרישות הן לעיכובא: חכמתו בתורה, ויראתו הקודמת לחכמתו כפי שבאה לידי ביטוי בהתנהגותו ובהנהגתו. ואם חסר המועמד בשתי דרישות אלה, אפילו הוא בעל סגולות ומעלות חשובות אחרות, אין למנותו כדיין בישראל. ובסוגיא אחרת קבע הרמב"ם את היחס בין שתי מידות אלה:

(18) הלכות מלכים א, ז.

והוא (כלומר הבן יורש את המלכות מאביו) שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה, היה ממלא ביראה אף-על-פי שאין ממלא בחכמה, מעמידים אותו במקום אביו ומלמדים אותו, וכל מי שאין בו יראת שמים, אף-על-פי שחכמתו מרובה, אין ממנים אותו למינוי מן המינויים שבישראל.

כבר ראינו שיש דיין היוצר עמל בלי חוק, משום שאינו בקי בתורה ובמצוותיה. חסרה לו חכמת התורה ושליטה בידיעת מצוותיה, ולכן בעל כרחו יגיע לעיוות הדין (עמל בלי חוקי). אולם יש דיין שאמנם בקי בחכמת התורה, אבל חסר לו היסוד לכל התורה כולה, הלא הוא יראת שמים. דיין כזה יטה את המשפט בצורה עוד יותר חמורה, כאשר יהיה בבחינת "יוצר עמל עלי חוק" - יבסס את פסק דינו (עקב העדר יראת שמים) על המקורות, אותם יעקם על פי השקפותיו ודעותיו הנפסדות.

יוצר החכמה

(19) ספר החינוך מצוה תי"ד

שנמנע בית דין הגדול או ראש הגלות שלא יעמיד דיין לשפוט את העם שלא למד חכמת התורה... ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, והעובר על זה ומינה דיין שאינו הגון, מחמת עשרו או טיב מדותיו וכו', ביטל לא תעשה זו ועונשו גדול מאוד, שכל עונש דיני שקר שידון אותו דיין מחמת חסרון ידיעתו, תלוי עליו (הממנה), כי הוא הגורם.

ובעקבות בעל החינוך, המאשים בכל חומר הדין את הממנה ולא את הממונה על כל עיוות הדין, "כי הוא הגורם", הולך בעל ערוך לנר (סנהדרין ז, ב), הטוען כי הממנה כבר עבר על לאו זה בשעה שמינה את הדיין שאינו הגון, ועוד טרם דן שלא כראוי. שייך, איפוא, איסור זה לכל אותם האיסורים עליהם עוברים "משעת עשייה", עוד טרם הגיעה התקלה הצפויה, כגון נטיעת אשרה לפני שעבדה וכיוצא בזה.

[ג] בתי דין בארץ ובחו"ל, וב"ד בזמן הזה

1234567 ח"ח

בצוותה על מינוי שופטים נקטה התורה בלשון "בכל שעריך אשר ה' אי נותן לך", שכמקובל משמעותה היא ארץ ישראל. נשאלת איפוא השאלה האם נוהגת מצוה זו בכלל גם בחוץ-לארץ, ואם כן באילו תנאים.

(1) מכות ז, א (במשנה):

סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ.

מן המשנה אין לדייק מאומה על מצוות מינוי שופטים. ניתן רק ללמוד כי סנהדרין, שמינו אותה כדין, יכולה לשפוט אף בחוץ-לארץ. צריכים אנו, איפוא, מקור ללמוד כי לא תחולת המשפט לבדה היא שנוהגת בחוץ-לארץ, אלא שגם מצות מינוי שופטים חלה שם. ומקור זה מצינו בברייתא למשנה הנ"ל.

(2) מכות שם:

"והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם" (במדבר לה, כט), מלמד שסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ, אם כן מה תלמוד לומר "בכל שעריך" - "בשעריך" אתה מושיב בתי דין בכל פלך ופלך (= אזור) ובכל עיר ועיר, ובחוצה לארץ אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר.

אמנם הפסוק הנ"ל כתוב בסוף פרשת ערי מקלט. אבל כבר הוכיח רבי דוד פארדו בפירושו לסוגיא בספרי [לשון הספרי, ד"ה בכל מושבותיכם: בארץ ובחוצה לארץ] כי לא על ערי מקלט מדובר כי אם על הנאמר לעיל "ושפטו העדה והצילו העדה" (משם לומדים את עיקר דין סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה) דהיינו מצות מינוי שופטים.

(3) ספרי דבי רב פיסקא קסא

על כרחך לאו על ערי מקלט קא מיירי... דהא בהדיא כתיב (דברים יט, א-ב) "וירשת אותם וישבת... שלוש ערים תבדיל", וכתיב נמי (שם ח, ט) "ואם ירחיב וכו' ויספת". אלא על כרחך לומר... על מינוי שופטים... ותיבת "אלה"

"וזהיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם" קאי אדלעיל דכתיב "ושפטו העדה והצילו העדה"...

ובביאור לספרי פרשת מסעי פיסקא קס, שם כותב הספרי (ד"ה ערי מקלט תהיינה לכם" - לה, יג) 'אין לי אלא שקולטת בארץ, בחוצה לארץ מנין? ת"ל "לגר ולתושב בתוכם", כותב רבי דוד פארדו כי הכוונה לכוח הקליטה של ערי מקלט בארץ ישראל לבני חוצה לארץ אשר גלו לעיר מקלט שבארץ ישראל.

(4) רמב"ם הלכות שופטים א, ב

אין אנו חייבים להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד. אבל בחוצה לארץ אינם חייבים להעמיד בית דין (אלא - גירסת הכסף משנה) בכל פלך ופלך. שנאמר "תתן-לך בכל שעריך אשר ה' אלקיך נותן לך לשבטיך".

ואמנם בעקבות דברי הברייתא במכות כותב הרמב"ן בתחילת פרשתנו: "ונראה מזה שחייבים למנות סנהדרין בחוצה לארץ, ולא בכל עיר ועיר כארץ ישראל אלא פלכים פלכים", (ומעיר בעל משנה למלך: "דבחוצה לארץ, תפסת מועט תפסת"!.) ברם, לולא דברי הברייתא הנ"ל מוכן היה הרמב"ן לסבור אחרת.

(5) רמב"ן, דברים טז, יח.

ציוה בתורה "עד האלוהים יבא דבר שניהם" (שמות כב, ח), "ונתן בפלילים" (שם כא, כב), אם כן מצוה שיהיו לישראל פלילים (= דיינים), ובאר בכאן שישימו השופטים בכל עריהם כאשר יתן להם השם את הארץ. כי בחוצה לארץ אינם חייבים למנות להם בית דין, אבל כאשר יצעק המעוות, יעמדו עליו הראויים לשפוט, ובמשפטיהם ישפטוהו, או יעלה לארץ בזמנה (כשיש בה בית דין) ושם ישפטוהו במקום המשפט.

לא רק הבדל כמותי (פלך - עיר) יש כאן, אלא הבדל בעצם מהות ותפקיד בית הדין. רק כאשר יצעק המעוותי אז ממנים בית

דין לדון לגופו. תהום מפרידה בין תפיסה זו של תיקון מעוות ובין תפיסת מינוי דיינים כפי שניסח אותו הרמב"ם.

(6) רמב"ם שם הלכה א.

אוצר החכמה... "שופטים" - אלה הדיינים הקבועים בבית דין, ובעלי דינים באים לפניהם. "שוטרים" - אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינים, המסבבים בשוקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם על פי הדיינים. וכל שיראו בו עוות דבר מביאים אותו לבית דין ודנים אותו כפי רשעו.

זהו שלטון חוק התורה בכל המדינה בארץ ישראל, כולל פיקוח על כל הנעשה וכולל איתור העוברים על החוק, כל זאת לעומת המצב בחו"ל ששם מופעל בית הדין לא על ידי שוטרים אלא אך ורק "כאשר יצעק המעוות". בעל ספר החינוך מצביע על מקורם של הדיינים הדנים בחו"ל, אפילו במסגרת המצומצמת ההיא.

(7) ספר החינוך, מצוה תצא.

ונוהגת מצוה זו, כלומר סנהדרי גדולה וקטנה ובית דין של שלושה, בארץ ישראל שיש שם סמיכה, אבל לא בחוצה לארץ, שאין סומכין בחוצה לארץ. אבל מכל מקום, כל הנסמך בארץ, ראוי לשפוט אפילו בחוצה לארץ, וזהו מה שאמרו זכרונם לברכה "סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ".

הוסיף בעל החינוך טעם הלכתי לדברי הרמב"ן, בתלותו את דין מינוי שופטים בחלות דין "סמיכה" - בזה הלך בעקבות הרמב"ם במשנה תורה.

(8) הלכות סנהדרין ד, א.

אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלושה, צריך שיהיה אחד מהם (כל אחד - לפי כתב יד התימנים) סמוך מפי סמוך. ומשה רבנו סמך יהושע ביד, שנאמר "ויסמך את ידיו עליו ויצוהו" (במדבר כז, כג); וכן השבעים זקנים משה רבנו סמכם ושרתה עליהם שכינה

(במדבר יא), ואותם הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים, ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבנו...

לפי שיטה זו, שמינוי דיינים תלוי באפשרות לקיים "סמיכה", נוכל לומר כי הרמב"ן הנ"ל ובעל החינוך תפשו את שיטת רבי יהושע בן לוי במסכת סנהדרין.

(9) סנהדרין יד, א.

אמר רבי יהושע בן לוי, אין סמיכה בחוצה לארץ.

כלומר, התנא רבי יהושע בן לוי סובר כי בכלל אין סמיכה בחוצה לארץ, כך שמצות מינוי שופטים אינה קיימת שם, לפי השיטה שמצוה זו תלויה בדין סמיכה. אחרת סובר התנא במשנה שבמסכת מכות, ועל דעת שני תנאים אלה נחלקו ה"ראשונים" בדין מינוי שופטים בחוצה לארץ.

שאלה נוספת שעומדת לפנינו לבירור היא, מה דין מינוי שופטים בזמן הזה?

(10) רמב"ן, שם:

בזמן הזה לאחר שבטלה הסמיכה (איש מפי איש עד למשה רבנו שהסמיך את יהושע ואת הזקנים שבדורו) כיון שכל המשפטים בטלים מן התורה (גם בארץ ישראל), דכתיב "וואלה המשפטים אשר תשים" לפניהם" (שמות, משפטים כא, א) - "ולא לפני הדיוטות" (שאינם סמוכים, גיטין פח, ב), ואנן הדיוטות אנן. ואין דיינים בחוצה לארץ אלא תקנה דשליחותיהו עבדינן, (כלומר, דייני חוצה לארץ נחשבים כשליחי דייני ארץ ישראל, ומכוחם של דייני ארץ ישראל יכולים הם לדון בחוצה לארץ, אולם כשבטל המשלח בטל ממילא השליח), אין אנו חייבים במצות מינוי שופטים מן התורה כלל.

ואולם, לא בסמיכה בלבד תלוי הדין, כי אם גם בבית המקדש. כי רק בשעה שאפשר לקיים את "מעם מזבחי", מותר לקיים את המשפט של "תקחנו למות". הגבלה נוספת זו במינוי שופטים

עומדת לכאורה בסתירה לדברי הכתוב עצמו (במדבר לה, כט) העוסק במינוי שופטים: "והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם".

(11) רמב"ן, במדבר לה, כט, ד"ה בכל מושבותיכם.

לימד שתהא סנהדרין נוהגת בחוצה לארץ כל זמן שנוהגת בארץ ישראל, לשון רש"י. וכן הדבר שלאחר החורבן (כשכבר לא ישבה סנהדרין בלשכת הגזית) אינה נוהגת לא בארץ ישראל ולא בחוצה לארץ, כמו שאמרו רבותינו בפרק ארבע מיתות בית דין (סנהדרין נב, ב): "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיו בימים ההם" (דברים יז, ט) - בזמן שיש כהן (מקריב בבית המקדש) יש משפט (סנהדרין), בזמן שאין כהן אין משפט. ושנו במכילתא: מניין שאין ממיתים (כלומר דנים דיני נפשות הדורשים סנהדרין קטנה) אלא בפני הבית? שנאמר "מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות, משפטים, כא, יד) - אם יש לך מזבח אתה ממית, אין לך מזבח אין אתה ממית.

אבל לא מצאתי במצוה שתלוי בזמן הבית שיאמר בה "לדורותיכם בכל מושבותיכם", כי זה יורה אפילו על זמן הגלות בחוצה לארץ, כמו שנאמר בשביתת חג השבועות (ויקרא כג, כא), ובאיסור חדש (שם יד), לחייב בהם בחוצה לארץ בזמן הזה, שלא נתלה אותו בעומר ובמנחה חדשה (הנוהגים כמובן רק בארץ); וכן בחלב (חי"ת בצירה) (ויקרא ז, כה) שלא נתלה אותו (= את איסורו) בקרבנות.

אולם לפני שנביא את דברי תשובתו של הרמב"ן על קושיתו, עלינו להעמיק קימעה בהבנת קושיתו שלו. כי לכאורה תשובתו מיותרת, לפי שכן מצאנו "במצוה שתלויה בזמן הבית שיאמר בה 'לדורותיכם בכל מושבותיכם'!"

(12) "עמק הנצי"ב" לספרי, פרשת מסעי פיסקא ג:

... אבל מקשה הרמב"ן ז"ל... והנה לכאורה דבריו ז"ל תמוהים. דהא כתיב "לדורותיכם" ב(דין) מנורה (שמות כז, כא) וב(דין) חלה (במדבר טו, כא)! (ויכול היה הנצי"ב להקשות גם מדין פסח שני (במדבר ט, י) ועוד מקומות אחרים). וצריך לומר ד"לדורותיכם בכל מושבותיכם" קאמר, (כלומר הרמב"ן מקשה מן המונח הכפול), דמשמע לפי דעתו (של הרמב"ן), דכמו "בכל מושבותיכם" לא שייר (= הוציא) הכתוב מקום ומושב, הכי נמי (גם כן) "לדורותיכם" דסמוך ליה (הכתוב על ידו) לא שייר הכתוב זמן.

ועתה שהבינונו את קושית הרמב"ן מן המונח הכפול "לדורותיכם בכל מושבותיכם", נעבור לתירוצו, אשר בו הוא מוכיח כי אין סתירה בין לשון זה ובין הדין כי אין מצות מינוי שופטים נוהגת בזמן הזה.

(13) רמב"ן, במדבר שם:

ואולי הם (חז"ל, הסוברים כי סנהדרין לדון דיני נפשות, שעליה מדובר כאן במדבר, אינה נוהגת אחר החורבן בשום מקום) דורשים (את תחילת הפסוק) "אלה לכם לחקת משפט", על הסנהדרין הנזכרים בפרשה תמיד (בלשון "עדה"), שנאמר "לפני העדה למשפט" (במדבר לה, יב), "ושפטו העדה" (שם כד). ויאמר שתהיה לנו (סנהדרין זאת) לדורות עדה שופטת אפילו לאחר החורבן (אם כי לא בשעה שבטלה הסמיכה כליל) לדון דיני קנסות (אבל לא מיתה) וגזלות וחבלות וכל שבממון, ושל מלקות ארבעים.

בעוד שהרמב"ן היה אנוס לחדש את חידושו כי אמנם ישנה סנהדרין שפועלת ודנה לאחר החורבן, ואשר לגביה מתקיים הפסוק "לדורותיכם בכל מושבותיכם", משיב הנצי"ב כי אין צורך בחידוש זה, לפי ששונה לשון הכתוב כאן מאשר בשאר מקומות. שינוי זה (בטעמי המקרא) מלמדנו כי אין מקום עוד לקושית הרמב"ן כד שאין צורך אף בתירוצו.

(14) "עמק הנצי"ב", שם:

ומכל מקום יש לומר דלהכי נטעם כאן באתנחתא (מתחת למלה "לדרתיכם"), שהוא המפסיק הגדול, לחלק ביניהם (כלומר בין "לדרתיכם" ובין "בכל מושבותיכם", כך שאין לתפוס אותם כמונח אחד כפול אשר החלק האחד מלמד על השני, כי אם כשני ענינים נפרדים), מאשר אין כן בשאר מקומות, דכתיב "לדרתיכם בכל מושבותיכם" (בלי הפסק ביניהם) דוק ותשכח (= בדוק ותמצא)!

שיטת הנצי"ב שאין המלה "לדורותיכם" כוללת גם את הדורות שלאחר החורבן, אלא אם כן היא באה כאחד עם הביטוי "בכל מושבותיכם" - ובלי אתנחתא שמפרידה ביניהם! - מקבלת סיוע מדברי הספרא על ספר ויקרא. בפרק כב פסוק ג בדברה על איסור הקרבת קרבן בטומאה (הנוהג כמובן רק בזמן הבית) כותבת התורה: "אמר אליהם לדורותיכם, כל איש וגוי".

(15) והספרא פרשת אמור, פרשתא ד, מבאר:

"אמר אליהם" - אלו העומדים לפני הר סיני; "לדורותיכם" - שינהג הדבר לדורות (כלומר בזמן שבית המקדש קיים). אם נאמר (הדין) לאבות (כלומר, דור מקבלי התורה), למה נאמר לבנים (לדורות שמכיבוש הארץ ואילך), ואם נאמר לבנים למה נאמר לאבות? ! לפי שיש (דין) באבות מה שאין בבנים... "וכל בת יורשת נחלה ממתות בני ישראל לאחד ממשפחת מטה אבותיו תהיה לאשה, למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו" (במדבר לו, ח); והרבה מצוות בבנים מה שאין באבות... (לכן) צריך לומר באבות ("אליהם") וצריך לומר בבנים ("לדורותיכם").

ואמנם המושג "לדורות" הוא יחסי: יש לדורות לעומת "לשעה" של הר סיני, ויש "לדורות" לעומת "לשעה" של השלמת התורה. פסח מצרים היה לשעה, ושונה מפסח דורות. נחלת בנות יורשות כשאין בנים הוגבלה למשפחת מטה האבות לשעה (דור באי הארץ), ועוד. לכן מבאר הספרא שהלדורות של מינוי שופטים מתייחס לתקופת ארץ ישראל לעומת תקופת המדבר. להלן בסוגיא נראה

שעוד הלכה בהלכות בתי דין אף הוא לשעה היתה, הלא היא עצת יתרו בענין שרי האלפים וכדו'. וכך מבאר הרשב"ם את הסוגיא בבבא בתרא, בהתאם לדברי הספרא.

(16) רשב"ם לבבא בתרא קכ, א, ד"ה הוצרך לומר לאבות והוצרך לומר לבנים.

שאם נכתב סתם ולא פירש לא האבות ולא הבנים הווה אוקימנא (= היינו מעמידים את הדין) באבות (בלבד), מדלא כתיב "כי תבואו אל הארץ", כדכתב בשאר מצוות האמורות לבנים. אי נמי הווה ילפינן (= היינו לומדים) או בגזירה שווה או בבניין אב, או בקל וחומר מאחת מן המצוות המפורשות לבנים או לאבות, והווי אוקימנא ליה באחת מהן. להכי כתיבי תרווייהו (= שניהם - אבות ובנים - כתובים). ומהשתא נילף מהכא (= ומעתה נלמד מכאן) לכל המצוות הסתומות, שנוהגות בין באבות בין בבנים עד שיפרוט לך הכתוב "כי תבואו" (על הבנים בלבד), או יכתוב לך "זה הדבר", להעמידו בדור הזה (האבות בלבד).

ובכן, בא המפורש בענין הקרבה בטומאה, ומלמד על הסתום שבמקראות כולם. מכאן ואילך שוב אין התורה צריכה לחזור ולכתוב "לדורותיכם" כדי לכלול את כל אותה תקופה שבית המקדש קיים - זאת לומדים מדין זה של הקרבה בטומאה. וכך היא דרכה של התורה שדבריה עשירים (מפורשים) במקום אחד ועניים (סתומים) במקום אחר. אדרבא! נשאלת השאלה, לשם מה כתבה התורה "לדורותיכם" בלמעלה משלושים דינים בתורה, ולא נתנה לנו ללמוד מכאן! הגאון מלבי"ם בפירושו לויקרא כב, ג, 'התורה והמצוה' סעיף סו, מנסה להוכיח כי בכל אחד מן המקומות האלה היה מקום לומר שהדין אינו נוהג לדורות ולתקופה זו של בית המקדש, כך שהיה לה לתורה לכתוב "לדורותיכם". ומאידך רק הלשון "לדורותיכם בכל מושבותיכם" היא שמלמדת אף על התקופה שאין המקדש קיים.

כי כך דרכו של אותו גאון אדיר להראות כיצד כל דברי חז"ל בנויים על אדני לשון הקודש מחד, ומדוייקים בתכלית הדיוק כפירוש מוכח ולא כפירוש אפשרי מאידך. בהקדמתו לפירושו

פרשת שופטים

לחומש ויקרא ("אילת השחר") רשם לנו תרי"ג כללים בדקדוק ובלשון אשר לפיהם ביאר את הקשר בין תורה שבכתב ("התורה") ובין תורה שבעל פה ("והמצוה" - כשם פירושו), אשר מקור שתיהן למשה מפי הגבורה. על זה מסר את נפשו, וויתר על האפשרות שעמדה לפניו להתלבש באיצטלא של אחד מגדולי הדור עם כל הכבוד והיוקרה המתלוים לזה, ויצא למלחמת קודש נגד המשכילים אשר החלו להרוס כל חלקה טובה בתורה. המחיר ששילם המלבי"ם היה כבוד ביותר, כאשר רדפו אותו עד חרמה, הלשינו עליו בפני השלטונות של הגויים ועוד. כי זאת לדעת, הסממן האמיתי של מנהיג בתורה הוא שיודע לאתר את שדה הקרב. עקב מגמתו להוכיח את השלימות של תורה שבכתב ותורה שבעל פה, חידש חידושים נפלאים בעומק הבנת לשון הקודש. ואם הסיבות אשר הניעו אותו לכתיבתו הפוריה הלכו ופחתו, הרי משנתו הלשונית לא זזה ממקומה, ומעז של המחבלים בכרם ה' יצאה לנו מתיקות חידושו בתורה.

מכאן, בין לשיטת הרמב"ן ובין לשיטת הנצי"ב, בזמן הזה שאין לנו לא מזבח ולא סמיכה, אין נוהג מינוי שופטים מדין תורה. ברם, לא בנקל אפשר "לוותר" על מצוה כזו אשר לפי דברי החינוך היא "יסוד גדול בקיום הדת".

(17) ספר החינוך, מצוה תצא.

ויש לנו ללמוד מזה, שאף על פי שאין לנו היום בעוונותינו סמוכים, שיש לכל קהל וקהל שבכל מקום למנות ביניהם קצת מן הטובים שבהם, שיהיה בהם כוח על כולם להכריחם בכל מיני הכרח שיראה עיניהם בממון או אפילו בגוף על עשיית מצוות התורה, ולמנוע מקרבם כל דבר מגונה וכל הדומה לו. ואלו הממונים, גם כן ראוי לישר דרכם ולהכשיר מעשיהם, ויסירו חרפת העם מעליהם, פן יענו אותם על מוסרם שיטלו קורה מבין עיניהם, וישתדלו תמיד בתועלת חביריהם הסמוכים עליהם, ללמדם דרך האמת ולתת שלום בכל כוחם ביניהם, ויטשו וינוחו וישכיתו מלבם כל תענוגיהם, ועל זה ישיתו לבם. ובו יהיה רוב מחשבותם ועסקיהם.

ויתקיים בהם מקרא שכתוב: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד (דניאל יב, ג).

הפירוש המקובל בדברי החינוך האלה הוא, כי לפנינו תקנת חכמים לטובת הציבור. אין להפקיר את המצב, כך שאיש את רעהו חיים בלעו. ואם כי אין אנו מצווים על מינוי שופטים מדאורייתא בזמן הזה בגלל העדר המזבח שבבית המקדש, והעדר הסמיכה, בכל זאת גם בזה תיקנו רבותינו כעין דאורייתא עד - מהרה ייבנה!

ואולם מתוך דברי בעל החינוך עצמו במצוה רי"ז ("מצות שופט שישפוט בצדק") נראה ללמוד, כי מה שכותב "שיש לכל קהל וקהל... למנות ביניהם קצת מן הטובים... למנוע מקרבם כל דבר מגונה..." הוא מתוקף דין מינוי שופטים דאורייתא!

(18) ספר החינוך, מצוה ריז.

וכן בכלל מצוה זו שכל איש שהוא חכם בדיני התורה וישר בדרכיו, שהוא מצווה שידין דין תורה בין בעלי הריב אם יש כוח בידו, ואפילו יחיד יכול לדון מדין תורה, וכמו שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין ג, א): אחד דן את חברו דין תורה, שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך". וחכמים (= אלא שחכמים) הזהירו שלא יהא אדם דן יחידי. ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים שהם חייבים לדין ולא בנקבות.

כלומר, אפילו לאחר ביטול הסמיכה, חייב מן התורה כל יחיד ויחיד לקיים את דבר הכתוב "בצדק תשפוט עמיתך", באותם הדינים שלא נחוץ להם דיין סמוך. ומסביר בעל ערוך השלחן (הוא הגאון ר' יחיאל מיכל עפשטיין, אביו של הרב ברוך הלוי עפשטיין בעל "תורה תמימה" על התורה) באלו דינים עוד היום אין נחוץ דיין סמוך.

(19) ערוך השולחן, חושן משפט א, א.

... וזה שאמרנו שצריכים סמוכים בדיני ממונות מן התורה, היינו דוקא כשדנין על ידי כפיה. אבל ברצון הבעלי דין אין צריך לסמוכים כלל.

[ד] בית דין של השבט

במשנה סנהדרין בפרק הראשון קובעים חז"ל את החלוקה המשולשת בין בתי-הדין. מכלל דבריהם ניתן ללמוד כי בית-הדין הגדול של שבעים ואחד עוסק בענייני הציבור והכלל (כגון עיר נידחת, נביא שקר, זקן ממרה וכדו'), בית-הדין של עשרים ושלושה עוסק בדיני נפשות ובעניינים שעלולים להביא לדיני נפשות, בית הדין של שלושה עוסק בדיני ממונות על סוגיהם השונים. בפרק זה נברר את עניינו של בית-דין המכונה "בית-הדין של השבט", ואשר על מציאותו לומדים מן הלשון "לשבטיך".

(1) רש"י, טז, יח ד"ה לשבטיך.

מוסב על "תתן לך": שופטים ושוטרים תתן לשבטיך בכל שעריך אשר ה' א-לוקיך נותן לך. "לשבטיך", מלמד שמושיבים דיינים לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר.

מפרשי רש"י הידועים טרחו כל אחד ואחד בדרכו הוא לבאר את דברי רש"י. וכיצד הכתוב נקרא על פי פירושו.

(2) רבינו אליהו מזרחי (הרא"ם):

ואם כן יחסר וי"ו מן "בכל שעריך", כאילו אמר "לשבטיך ובכל שעריך".

(3) בעל דברי דוד (הט"ז).

"לשבטיך", מוסב על "תתן לך". לאפוקי (= להוציא) דלא תימא ד"לשבטיך" דבוק עם "בכל שעריך אשר ה' א-לוקיך נתן לך לשבטיך" - אותם שערים שהוא נותן לשבטיך; וזה אינו, דאם כן "לך" למה לי?! ותו, דאם כן ירושלים לא צריכה לשופטים, דהא לא נתחלקה ירושלים לשבטים לחד מאן דאמר סוף פרק מרובה (בבא קמא פב, ב), ובאמת היו עיקר סנהדרין בירושלים!

טעם נוסף מוסיף המהר"ל (בעל "גור אריה"), על דברי הט"ז מדוע אין לפרש כי "לשבטיך" מוסב על "אשר ה' א-לוקיך נתן לך". לאחר מכן הוא חולק על המסקנה שמסיק המזרחי מפירושו

של רש"י, וכל זה תוך דיון מעמיק בלשון הכתוב, שלכאורה אין בו מוקדם ומאוחר והוא לקוי בחסר.

(4) גור אריה, מהר"ל.

דאין לפרש כמשמעו, דלא היו הערים נתונות לשבטים, אלא נתן הארץ בכללה לישראל והם חילקו את הערים לשבטים, אבל עיקר הנתינה לא היה לשבטים. ועוד, דלמה צריך למכתב כלל "לשבטיך", דכיון דכתיב "אשר ה' א-לוקיך נותן לך", למה לי למכתב "לשבטיך", אלא מוסב ל'תתן לך'. והרא"ם פירש דהווי כאילו חסר וי"ו מן "בכל שעריך" וכאילו כתב "לשבטיך ובכל שעריך". ואין צריך לומר כן, דוודאי, אף על פי ד"לשבטיך" מוסב על "תתן לך", לא זזה התיבה ממקומה. אדרבה יחסר הוי"ו ד"לשבטיך"! כאילו (כתוב) "תתן לך בכל שעריך ובכל שבטיך". רק שלא נכתבה הוי"ו, דאם כן הייתי אומר כי סדר המקרא כן - תחילה ממנים בכל עיר ועיר ואחר כך לשבטיך, שכן משמע "ובכל שבטיך"; וזה אינו, דממנים תחילה לשבטיך בית דין החשוב יותר בוררים תחילה. ולפיכך פירש רש"י בפירושו "תתן לך לשבטיך ובכל שעריך", וזה מפני דוודאי יש למנות תחילה בית דין לשבט שבוררים בית הדין החשוב והגדול.

והא דלא כתב "לשבטיך ובכל שעריך", דזה אינו, אף על פי שהיו ממנים תחילה בית דין השבט, בית דין עיר ועיר היו עיקר המשפט. רק שאם היו צריכים לשאול, או שהיה מסתלק מבית דין שבעירם ללכת לבית דין הגדול היה רשאי, מכל מקום בית דין של עיר ועיר הם עיקר המשפט.

דברי רש"י שיש מצוה למנות בתי דין של השבט, נוסף על בית הדין הגדול של שבעים ואחד, יסודם בספרי.

(5) ספרי פיסקא קמד

ומנין שממנים בית דין לכל שבט ושבט? תלמוד לומר "שופטים... לשבטיך".

אולם היה זה מהר"י אברבנאל אשר קבע אחרת:

(6) מהר"י אברבנאל ריש פרשת שופטים

אבל לפי הפשט אין לנו כי אם בתי דינין של הערים ("לשעריך"), ובית דין הגדול אשר בירושלים, ואם היה בית דין אחר כולל לכל שבט, היה ראוי גם כן שיאמר "שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך". ואמנם למה אמר "נותן לך לשבטיך"? ... לפי שמינוי השופטים מסר הש"י לשבטים ולא לנביא הדור.

פירוש זה של רי"א 'לפי הפשט', מעלה שוב את השאלה מה ניתן ללמוד מן הפשט במסגרת לימוד תורה, כאשר בהשקפה ראשונה פירושו סותר את ההלכה הנלמדת מן הספרי. ויתכן שהרי"א רק ביקש לומר שממלת "לשבטיך" הכתובה בסמוך ל"נותן לך", אנו למדים את ההלכה שסמכות מינוי השופטים לדורות הוא בידי כל שבט ושבט עבור כל עיר ועיר שבשבת. זאת בניגוד למינוי השופטים לשעה שמצינו בפרשת יתרו ("ואתה תחזה") ואח"כ בפרשת בהעלותך ("אספה לי") שהממנה היה משה. הלכה זאת של הרי"א אינה סותרת את ההלכה של הספרי, ולכן יכולות לעמוד זו ליד זו. כך פירש הר"ן לסנהדרין כז, ב בסוגית "לא יומתו אבות על בנים", שחז"ל דרשו בעדות בנים (ומכאן איסור קירבה בעדות) בעוד התנ"ך עצמו פירש את הפסוק כפשוטו (עון בנים) בקבעו (מלכים-ב, יד, ו) כי "את בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמור (דברים כד, טז) "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי איש בחטאו ימותו". [ומקורו של הר"ן בפירוש הרמב"ן לויקרא כז, כט ועוד ב"משפט החרס"].

(7) ר"ן סנהדרין כז, ב

איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו אבות בעון בנים, ומדרשו שלא ימותו בעדות בנים. ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב (תהלים סב, ב) "אחת דבר אלקים - שתיים זו שמעתי".

לא הרי בעית "עין תחת עין" שהפשט (ממש) סותר את המדרש (ממון), ולא הרי בעית "ממחרת השבת" שהפשט (שבת בראשית)

סותר את המדרש (א' דפסח), כהרי "לא יומתו אבות על בנים", שאלו ואלו יכולים להתקיים בידינו במישור ההלכתי. גם אם האברבנאל יסכים לדעה שיש בית דין הנקרא בית דין של השבת, יכול ללמוד עליו מפסוקנו ("יתן לך לשבטיך") או מכל מקור אחר, ואין הלימוד ההוא עומד בניגוד להלכה שהוא לומד מתוך פשוטו של מקרא (מינוי שופטים ע"פ השבת ולא ע"פ נביא). לא ההלכות הן הסותרות אהדדי, אלא לימוד הכתוב שונה - ואף הוא אינו סותר.

וכאן עלינו לשאול - מה טיבו של בית דין מיוחד זה? הרי אין מדובר על בית דין לערעורים (עליו ידובר להלן בסוגיא במסגרת הדיון על עצת יתרו "ואתה תחזה"), באשר מושג - מוסד זה אינו במערכת של בתי דין. עיון במקורות ילמד אותנו כי יותר מאשר מדובר על בית דין של השבת (כאילו ממונה על האיזור - פלך כולו מעל ומעבר לבתי דין שבערים השונות שבתוך הפלך) נראה שמדובר על ההשתייכות השבטית (לעומת העירונית) של בעלי הדין המופיעים בפני בית הדין.

(8) תוספות, סנהדרין טז, ב, ד"ה שופטים.

לכל שבט ושבת, אם יש בעיר אחת משני שבטים עושין שתי סנהדראות.

(9) וכך כותב הריב"ש (הרב יוסף בכור שור) ד"ה לשבטיך.

מצוה לשבט לדון את שבטו, שלא יבורו בני זבולון מבני יששכר לשום להם סנהדרין.

"משפטיך תהום רבה" - עומק משפט התורה מי ישורנו! לא רק שהדיין צריך להיות בקי בחכמת התורה ובדרך לימודה, לא רק צריך להיות לאות ולמופת בשמירת התורה ומצוותיה כביטוי ליראת השמים הקודמת לחכמתו. הוא צריך להיות בן שבט של אלה הנידונים לפניו. וכל כך למה? כי עליו לרדת לעומק המניעים של בעלי הדין, מה עשו ולמה, מהי השקפת עולמם במילי דעלמא, כיצד הם רואים את "הנכון" ואת "הלא נכון". כל אלה ואחרים הם פרי תרבות מסוימת, ומי שאינו מכיר ואינו חש את התרבות ההיא, עלול לעוות את הדין ח"ו. וכי אפשר לצפות שדיין בעל חינוך דרום מזרח אירופה (גליציה בלע"ז) יבין לנפשו ולרוחו של

הנידון לפניו בעל תרבות תימן?! עד כדי כך עומק המשפט של התורה!

אף הרמב"ן שואל לתפקידו של בית דין זה - "כי כיון שמנינו בית דין בכל עיר ועיר, הרי בתי דין רבים בכל שבט ושבט"!. לאחר שמסכים עם דברי התוספות הנ"ל, ואף מסכים לדעה שנסתכמה בפי הגור אריה כי הגדולים שבחכמה יושבים בבית דין זה של השבט, מוסיף לפרט לו תפקידים חדשים.

(10) רמב"ן, פסוק יח, ד"ה וטעם לשבטיך.

...ואין בעלי הדין יכולים לכופף זה את זה לדון אלא בפני בית דין שבעירם, לא בפני בית דין שבעיר אחרת, ואפילו היו שני בעלי הדין בעיר אחרת, יכול (האחד) לומר "נלך לפני בית הדין שבעירנו". אבל בית דין השבט יכול לכופף כל אנשי שבטו לדין לפניו; ואפילו היו הנידונים בעירם יכול לומר "לבית הדין הגדול של שבט אזילנא (= נלך)". וכן אם נסתפקו בתי דין של עיירות, יבואו לפני בית הדין הגדול של שבט וישאלו, כדרך שסנהדרין גדולה ממונה על כל בתי הדינים של כל ישראל, כך יהיה בית דין אחד ממונה על כל שבט ושבט. ואם הוצרכו לתקן ולגזור דבר על שבט שלהם, גוזרים ומתקנים, והוא לשבט כגזירת סנהדרין גדולה על כל ישראל, וזה בית הדין הוא המוזכר במסכת הוריות ששנינו בו (הוריות ה, א): הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו שבט על פיהם, אותו השבט חייב (בקרבן) ושאר השבטים פטורים (דברי רבי יהודה). ועל דרך הפשט שיעור הכתוב: שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך בכל שעריך, יאמר שיתנו שופטים לשבטיהם, והם ישפטו בכל שעריהם - שופטי השבט ישפוט כל שעריו.

אם כן לא רק תפקיד שיפוטי (לבית דין הגדול של השבט אזילנא) אלא - ואולי בעיקר - תפקיד ניהולי תורני להדריך את העם בדרך ילכו בה מעל ומעבר להלכה הפסוקה, כפי שנהגו בכל הדורות לתקן ולגזור בהתאם לנסיבות. רק בית הדין של השבט, המכיר היטב את הצורת ההנהגה המיוחדת של בני השבט, יכול

לתקן ולגזור בלי לעבור על זה ש"אין גוזרים גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה" (בבא קמא עט, ב ועוד).

בקשר לתפקיד הראשון, ש"בית דין השבט יכול לכופ כל אנשי שבטו לדון לפניו", כותב הרמב"ן אגב הדיון בענין פילגש בגבעה.

(11) רמב"ן, בראשית יט, ח, ד"ה אוציאה נא אתהן.

ודבר ברור הוא שלא היו חייבים מיתה בדין תורה... ולא נתכוונו למיתה... אבל מפני שהיו חפצים ואומרים לעשות נבלה כאנשי סדום, ראו השבטים לעשות סייג לתורה שלא ייעשה ולא ייאמר כן בישראל, כמו שאמרו "ונבער הרעה מישראל" (שופטים כ, יג). וזה הדין הוא ממה שאמרו רבותינו (מסכת יבמות צ, ב) 'בית הדין מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה'.

ושבט בנימין לא הסכימו בדבר הזה שלא היה בהם חייב מיתה בעינוי הפילגש. ואולי הקפידו עוד בני בנימין על אשר לא שלחו להם מתחילה ועשו ההסכמה שלא מדעתם. ולפי דעתי שזה ענשם של ישראל להינגף בתחילה, מפני שלא היתה המלחמה נעשית מן הדין, והגדר (= סייג) עצמו על שבט בנימין היה מוטל לעשות, ולא עליהם - שמצוה על השבט לדון את שבטו.

באשר לתפקיד השני שמייחס הרמב"ן לבית הדין של השבט, "יוכן אם נסתפקו בתי הדין של עיירות, יבואו לפני בית הדין הגדול של השבט וישאלו", נעיין בדעת הרמב"ם.

(12) הלכות ממרים, פרק א הלכה ד:

כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל, שואל לבית דין שבעירו, אם ידעו - אמרו לו, אם לאו, הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולים לירושלים ושואלים לבית דין שבהר הבית...

אם כן, לדעת הרמב"ם אין תחנת ביניים בין בית הדין של העיר, לבין בית הדין הגדול שבירושלים. כאמור, גם לפי הרמב"ן וגם לפי הרמב"ם אין מדובר על בית דין לערעורים כי אם על בית דין לבירורים, כלומר לברר את ההלכה שנתעלמה בבית הדין שבעיר.

ואם אמנם קיים בית דין של השבט ומוטלים עליו תפקידים שונים, שואל הרב יחיאל מיכל עפשטיין, בעל ערוך השולחן על ארבע חלקי שולחן ערוך, כלום לא הגענו לארבעה סוגי בתי דין, כאשר חז"ל דיברו גם על מינוי שופטים בכל פלך ופלך?

(13) ערוך השולחן, חושן משפט, סימן א סעיף טז:

...עוד היה בית דין של כ"ג לכל שבט ושבט, וכך דרשו חז"ל: שופטים לכל שבט מניין? תלמוד לומר "שופטים לשבטיך" ...עוד אמרו חז"ל (מכות ז, א) דבארץ ישראל מושיבין בית דין בכל עיר ועיר ובכל פלך ופלך, ופלך היא איפרכיא שהרבה ערים שייכות לה.

ויראה לי דדא ודא אחת היא (כלומר שני מאמרי החז"ל הנ"ל אומרים אותו דין). שבזמן בית ראשון שכל שבט ושבט ישב בעריו ולא התערבו השבטים זה בזה, היה בית דין מיוחד על כל שבט בפני עצמו, ואז לא היה בית דין בכל פלך, דמקום בית דין השבט הוא הפלך. אבל בבית שני שהיו השבטים מעורבים זה בזה, ולא היה באפשרי לתקן בית דין לכל שבט ושבט, תקנו בית דין מיוחד בכל פלך ופלך במקום בית דין השבט, וכל הערים שסביבות הפלך היו כפופים לבית הדין של הפלך כמו לבית הדין של השבט שכבית ראשון.

ונראה שזו דעת הרמב"ם ז"ל שכתב (הלכות סנהדרין א, א): "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה (= עיר) ומדינה ובכל פלך ופלך", ולא הזכיר בית דין לכל שבט. ובפרק ה (הלכה א) הזכירם ("ואין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר - אלא על פי

לט

סוגית מינוי שופטים

בית דין של שבעים ואחד". שמע מיניה (מזה שבמקום אחד מדבר הרמב"ם על בית דין של הפלך ובמקום אחר מדבר על בית דין של השבט ניתן להסיק) דסבירא ליה כמו שכתבתי (שהם אותו דבר).

אוצר החכמה

1234567

[ה] סמיכות פרשיות

בפסוקים יח-כ עוסקת התורה במינוי שופטים. בפרק הבא החל בפסוק ב ממשיכה התורה לעסוק בדינים הדורשים הקמת בתי דין כתנאי מוקדם להוצאתם לפועל, ובמיוחד בעניין זקן ממרה. והנה בשלושת הפסוקים שבין שני העניינים האלה, מדובר על איסור אשירה, איסור מצבה ואיסור הקרבת בעל מום על המזבח! הרי לפנינו דוגמה קלאסית לסמיכות פרשיות, כשלכאורה הסמיכות הבלתי-מובנת הזאת אינה אומרת אלא דרשני.

כאמור, אין אנו מתייחסים לחלוקת שלושת הפסוקים בין פרק טז (כא-כב) ובין פרק יז (פסוק א), באשר כבר הערנו על כך שחלוקה זו לא מבית מדרשנו יצאה, ולכן אין לנו עסק אתה.

(1) יבמות ד, א.

ואמר רבי אלעזר: סמוכים מן התורה מנין? שנאמר, "סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר" (תהלים קיא, ח)... ואמר רב יוסף: אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא (בארבעת ספרי התורה הראשונים) במשנה תורה (= ספר דברים) דריש.

(2) מהר"ץ חיות יבמות ד, א

טעם פלוגתם אם דרשינן סמוכים, תליא (= תלויה) בפלוגתא (מסכת גיטין דף ס, א) אי תורה מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה. אם כן, אי מגילה מגילה ניתנה, לא נאמרה התורה בפעם אחת, רק (= אלא) במשך ארבעים שנה, פעם שנה זו ופעם בשנה אחרת, ואיך שייך (לפי דעה זו) למדרש סמוכים, כיון שלא באו המצוות בפעם אחת! מאשר אין כן במשנה תורה (דברים) שבא הדיבור בפעם אחת ממש לישראל, אם כן שפיר שייך למדרש סמוכים.

יש לציין כי תפיסה זו של המהר"ץ במושג "מגילה מגילה ניתנה" יכולה אולי להסתמך על דברי המאירי לגמרא הנ"ל הכותב: "יר"ל כשנאמרה הפרשה למשה היה כותבה ונותנה (לבני ישראל), וכן כולם אחת אחת". מאידך היא עומדת בסתירה לתפיסת

הרמב"ן בענין זה הכותב בהקדמתו לתורה: וברדתו מן ההר כתב (משה) מתחילת התורה עד סוף סיפור המשכן, וגמר התורה כתב בסוף שנת הארבעים, כאשר אמר "לקוח את ספר התורה הזה ושמטם אותו מצד ארון ברית ה' א-לוקיכם" וגוי' (דברים לא, כו); וזה כדברי האומר תורה מגילה מגילה ניתנה (עכ"ל). הרי שלשיטת הרמב"ן אין הכוונה ב"מגילה מגילה" לומר שהתורה נכתבה בעשרות חלקים נפרדים כפי שמשמע מדברי המהר"ץ, אלא שהיא נכתבה בשתי פעמים נפרדות בלבד.

מכל מקום ראינו כי לפי כל הדעות בחז"ל, דורשים סמיכות פרשיות בספר דברים, בו אנו עוסקים כעת. ומעתה נעבור לעיין כיצד הבינו חז"ל את סמיכות הפרשיות בין מינוי שופטים ובין דיני מצבה אשרה ובעל מוס.

אוצר החכמה

אולם טרם ניגש להיבט ההלכתי, אשר הוא הקשור בסמיכות פרשיות, מן הראוי ומן הרצוי לראות את ההיבט ההיסטורי כפי שהתבטא בהנהגת בית המקדש שבנה שלמה.

(3) מדרש דברים רבה פרשה ה סעיף ח

"שופטים ושוטרים". אמר ר' אחא, בא וראה, "שש מעלות לכסא" (מלכים-א, י, יט) ובפרשה זו (שופטים) כתובים ששה דברים בלא תעשה, ואלו הן: (א) לא תטה משפט (ב) לא תכיר פנים (ג) לא תקח שוחד (ד) לא תטע לך אשרה (ה) לא תקים לך מצבה (ו) לא תזבח לה' אלקיך וכו' הרי ששה. והרי הכרוז עומד לפני כסאו של שלמה. כיון שהיה עולה מעלה ראשונה היה כורז "לא תטה משפט", מעלה שניה היה כורז "לא תכיר פנים", שלישית היה כורז "לא תקח שוחד", רביעית "לא תטע לך אשרה", חמישית "לא תקים לך מצבה", ששית "לא תזבח לה' אלקיך, וכו'.

הרי שגם בבית המקדש של שלמה, קשרו את שלושת האיסורים (אשרה, מצבה, מוס) עם מערכת המשפט הקשורה לכסא המשפט עליו ישב שלמה המלך, וכל כך למה?

(4) סנהדרין, ז, ב.

אמר ריש לקיש: כל המעמיד דיין שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל, שנאמר "שופטים ושוטרים תתן לך", וסמך ליה, "לא תטע לך אשרה כל עץ".

אמר רב אשי: ובמקום שיש תלמידי חכמים כאילו נטעו אצל המזבח, שנאמר, "אצל מזבח ה' אלוקיך".

(5) רמב"ם, הלכות סנהדרין ג, ח:

כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להם לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין, אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות, הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תכירו פנים במשפט", מפי השמועה שמעו שזה מדבר כנגד הממונה להושיב דיינים (וכך מפרש גם רש"י אצלנו - עיין לעיל פרק ב)... ועוד אמרו: כל המעמיד לישראל דיין שאינו הגון כאילו הקים מצבה, שנאמר, "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' א-לוקיך"; ובמקום תלמידי חכמים כאילו נטע אשרה, שנאמר, "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' א-לוקיך".

ענין זה, שהרמב"ם משנה במקורות, המשמשים כאסמכתא לדברי חז"ל, ידועה לנו, ועל זאת כותב בעל כסף משנה בהלכות פסולי המוקדשים פרק ב הלכה ב "...שדרך רבינו לסמוך הדבר לפסוק שנראה לו שהוא פשוט ללמוד ממנו הדין יותר מהפסוק שמביא ממנו הגמרא"... ברם, קשה לומר שדווקא דרשת הסמיכות של הרמב"ם אצלנו יותר פשוטה מדרשתם של חז"ל, אדרבא! הפשטות בדרשה נוטה לפירוש חז"ל הרואה בפסוק כא כולו עליה מן המקרה הפשוט אל המקרה החמור (במקום תלמיד חכם), בו בזמן שלפירוש הרמב"ם הסמיכות הפשוטה היא בין פסוק כ ופסוק כב, ואז חוזרים למקרה החמור יותר בפסוק כא!

שתי גישות הן בנסיון ליישב את הסתירה הזאת בדרשת הסמיכות. דרך אחת של הנצי"ב, המניח כי להרמב"ם היתה גירסא אחרת בגמרא, ולכן ממשיך הנצי"ב להסביר את הסמיכות לפי הגירסא ההיא. מאידך גיסא בין גדולי ה"ראשונים" נמצא אצל

מהר"י מקולון גישה אחרת המקיימת את גירסת הגמרא שלנו כגירסא שהיתה לנגד עיני הרמב"ם ובכל זאת מיישבת את הסתירה בין שני המקורות.

(6) הנצי"ב ב"הרחב דבר" לפסוקנו:

הדפוס 1234567

..והרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק ג הלכה ח... ומסתמא כך היה לפניו נוסחת הגמרא. וביארנו בשאלות הנוספות לפרשת משפטים על פי דברי הגאון ז"ל דיש נפקא מיניה לדין דבמקום שאין תלמיד חכם אין איסור להעמיד דיין עם הארץ אם אין לפניו דיין על פי תורה, ואם אי אפשר להשיג (תלמיד חכם) אז אפילו ערכאות שבסוריא (בתי דין של הדיוטות פשוטים) שדנים על פי דעת (= הסכמת) בני אדם כשרים. ואם כן הרי זה כמו דין מצבה שפעם היא כשרה, היינו בימי האבות שהיתה אהובה, (ו)פעם היא אסורה, היינו משעה שנהייתה שנואה (יעוין בפרש"י, רמב"ן וה"עמק דבר" למה אח"כ הפכה המצבה להיות אסורה). מה שאין כן במקום שיש תלמיד חכם אלא שהוא אינו דיין על פי (= בגלל) איזו סיבה שהיא, אסור להעמיד דיין עם הארץ אפילו (אם) אי אפשר להשיג דיין על פי התורה, והרי זה כמו איסור אשרה לעבודה זרה, דלעולם אסור להעמיד, ולפי זה נסמכו יפה שתי האזהרות הללו לכאן.

לא "משמעות דורשין" היא בין הרמב"ם ובין הבבלי, כי אם מחלוקת הלכתית בין הטכסט שלנו ובין אותו טכסט שלפי דעת הנצי"ב היה לנגד עיני הרמב"ם. כי האשרה לעולם אסורה, בין בכל מקום ובין לפני מזבח ה', ולא כך המצבה שידעה תקופות היתר. כמו כן לא תמיד יש איסור בהעמדת דיין "שאינו הגון" במקום שאין שם תלמיד חכם.

אמנם אין הכוונה לומר דוקא שלרמב"ם היתה גירסא אחרת בבבלי סנהדרין שלפניו. יתכן והרמב"ם הסתמך על גירסא בירושלמי, או בכל הספרות התלמודית שהיתה פרוסה לפניו, ואשר אין זה בטוח שהיא הגיעה אלינו בשלימותה. בל נשכח את הרדיפות הבלתי פוסקות של היהודים ואת שריפת ספריהם (הן של התלמוד

והן של ספרי הרמב"ם (עצמו), אשר בודאי גרמו לאבידת חלק מסוים מן הספרות הזאת. ושמעתי פעם מפי הגר"י אברמסקי זצ"ל הסבר בכיוון זה בפשר האבילות של ספירת העומר. הרי ההסבר המקובל הוא משום שמתו אלפים מתלמידי רבי עקיבא, והטעם למיתתם משום שלא נהגו כבוד זה בזה. ומקשים העולם: הרי היו אסונות עוד יותר גדולים בהם מתו הרבה רבבות מעם ישראל, ולא נקבעה להם אבילות. זאת ועוד! הרי מיתתם של תלמידי רבי עקיבא היתה עונש על התנהגותם - וכי תמיד נתאבל כל אימת שהקב"ה מעניש אנשים על חטאיהם!! אלא, הסביר הגאון ר"י אברמסקי, יסוד האבילות הוא בנקודה אחרת. הרי רבי עקיבא הוא "מרא דאתרא" של כל תורה שבעל פה ("כולם אליבא דרבי עקיבא"). אם כן, כאשר מתו אלפים רבים בתקופה קצרה, בודאי "מתו", כלומר נעלמו ונשכחו, כמה וכמה גופי תורה שבעל פה, שלא הועברו הלאה מרב לתלמיד - על אבדן תורה שבעל פה זאת אנו אבלים. ולפי זה יובן יפה שתקופת האבילות היתה בזמן שבין יציאת מצרים ומתן תורה, כי על אבדן תורה אנו אבלים.

אחרת סבור הרב יוסף מקולון (המהרי"ק). לדעתו עמד לפני הרמב"ם הטקסט שלנו בש"ס בבלי, ולא בא הרמב"ם לחלוק על הש"ס שלנו. כוונתו היתה לחלק בין שני סוגי "אינו הגון", אשר על הראשון דיברו חז"ל במסכת סנהדרין, ועל השני מחדש הרמב"ם בהלכותיו. על האבחנה הזאת בין שני סוגים "אינו הגון" כותב בעל כסף משנה (החולק אמנם על המהרי"ק באופן עקרוני) "...ורואה אני דבריו טובים ונכוחים".

(7) שו"ת מהרי"ק, שורש קיז:

על אשר הקשית, מדכתב המיימוני (= הרמב"ם) בפרק ג בסנהדרין דהמעמיד לישראל דייץ שאינו הגון עובר משום "לא תקים לך מצבה", ואילו בפרק קמא בסנהדרין... הרי לך דהפסיק (הכתוב) בפרשת סנהדרין (בין מינוי שופטים ובין יתר הדינים הקשורים "בשעריך" = בית הדין) כדי לכתוב שלושה פסוקים הללו, "לא תטע", "לא תקים" ו"לא תזבח"; על כן נראה לרבינו משה למדרשינהו כולו (= לדרוש את כולם) לענין מינוי הדיינים. וקרא ד"לא תטע"

מזהירינן (= מזהיר אותנו) שלא להעמיד דיין שאינו הגון מפני רשעו, כגון שהוא מקבל שוחד ורודף שלמונים - ואפילו חכם טובא כדואג ואחיתופל! דהיינו דאפקיה (= שמלמד הכתוב) בלשון אשרה שהוא צומח, לאשמועינן דאף על גב דאית ביה צורך (= יכולת) להצמיח דעות ולחשוב מחשבות בבאור ההלכה, אפילו הכי אנן מוזהרים שלא להעמידו דיין, פן יטה משפט או יקח שוחד, כיוון שאינו הגון ("מפני רשעו") ולא ירא א-לוקים.

וקרא ד"לא תקים", מזהירנו שלא להעמיד דיין דלא גמיר (= שאינו מומחה בהלכות), דומיא (=דומה ל-) דאבן דומם דמייתי בפרק קמא בסנהדרין (דף ז, ב) גבי ההיא דבי נשיאה דאוקמי דיינא דלא גמיר (= שמינה דיין שלא היה מומחה), ודריש עליה מתורגמן דריש לקיש "הוי אומר לעץ הקיצה, עורי לאבן דומם" (חבקוק ב, יט)...

ונחזור לדברי רבינו משה: דוודאי אתי שפיר דלא מייתי (= שאינו מביא) קרא ד"לא תטע לך" וגו' (כפי שהגמרא מביאה במסכת סנהדרין על הדיין שאינו הגון) ומייתי קרא ד"לא תקים לך מצבה", שהרי רבינו משה ירד להשמיענו דאפילו הוא ירא את השם, אלא דלא גמיר (= מומחה), דהשתא לא שייך ביה לאו ד"לא תטע לך" וכדפירשתי (משום שאינו יכול לחדש סברות בהלכה כמו האשרה הצומחת), אפילו הכי עובר המעמידו לדיין משום "לא תקים לך" כדפירשתי. ותדע דכן הוא דבאדם כשר אלא דלא גמיר עסיק הרמב"ם וקאי, שהרי לעיל מינה (כלומר, בתחילת אותה הלכה אשר הבאנו למעלה) כתב: "כל סנהדרין או מלך או ראש גלות... אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות"... הרי לך בהדיא דבלא גמיר (כלומר, רק בזה שאינו מומחה) קא עסוק וקאי (= עוסק הרמב"ם).

ומשמע ליה (להרמב"ם) דכולהו הני ג' פסוקים ד"לא תטע" ו"לא תקים" ו"לא תזבח" לעניין מינוי דיין שאינו

הגון - או מצד רשעם או מצד חוסר דעתם קא אתו (באו).
 וכן סמיכות דקרא דלא תזבח נראה לעניות דעתי דסבירא
 ליה לרבינו משה דאתא לאשמועינן שאם עבר הממנה, כגון
 ראש גולה ובית דין, ומינה דיין שאינו הגון מאיזה צד שיהיה
 - או מצד רשע או מצד חוסר דעה, דאין בהמנאתו (=)
 במינויו) כלום, ולא מצי למידן (= ואינו יכול לדון) דיני
 קנסות בחוצה לארץ... והיינו שכתב רבינו משה בסוף פרק
 רביעי (הלכה טו) דהלכות סנהדרין, וזה לשונו: מי שאינו
 ראוי לדון מפני שאין יודע או מפני שאין הגון, שעבר ראש
 הגולה ונתן לו רשות, או שטעו בית דין ונתנו לו רשות, אין
 הרשות מועלת לו כלום עד שיהיה ראוי; שהמקדיש בעל
 מום למזבח אין קדושה חלה עליו.

לכאורה מתבקשת מאליה מסקנת הרמב"ם שאין חוקיות
 במינוי הדיין שאינו הגון, שכן עבר בכך על מה שכתוב בתורה.
 ברם, הרדב"ז מסביר את החידוש בדבריו הן בהווה אמינא והן
 במסקנא.

(8) הרדב"ז, הלכות סנהדרין, ד, טו.

הוצרך לכתוב הכא (כאן), משום דהא כיון דראשי גלויות
 יש כח בידם להפקיר ממון אחרים, שהם במקום המלך; אם
 מינו את מי שאינו ראוי, ליהווי מינויו מינוי - קמשמע לן
 דהוי כמקדיש בעל מום שאין קדושה חלה עליו. ואין חייבין
 לנהוג בו כבוד, והלבוש אשר מתכסה בו הוי כמרדעת
 החמור (!) כדאיתא בירושלמי.

אם כן, יכול אמנם ריש גלותא להפקיר ממון - והפקר בין דין
 הפקר - אבל אינו יכול להפקיר את הממון על ידי מינוי דיין שאינו
 הגון. משרתו הגבוהה ואחריותו מקנה לו גם את הזכות להפקיר
 רכוש - מה שעלול להיראות בעיני השני כעשיית עמל בלי חוק.
 אבל פעולה מחוץ למסגרת המקובלת של החוק - הוראת שעה -
 המותרת, ולפעמים אף רצויה והכרחית, אינה דומה כלל וכלל
 ליצירת עמל עלי חוק, כשניתן בסיס חוקי למעוות של הדיין שאינו
 הגון.

בדבריו של המהרי"ק, מתגלה לנו הרמב"ם כפרשן המקרא, נוסף על היותו הנשר הגדול פוסק ההלכה לדורות. בלי לסטות מן היסודות ההלכתיים של חז"ל, מעבדם הרמב"ם, ואף מעמידם בהדגמות אחרות, מתוך גישה עצמאית של פרשנות בסמיכות פרשיות, הרואה את שלושת הפסוקים האלה באמצע פרשיות הדינים כמכוונות אף הן - כולן - לנושא הכללי של מינוי השופטים.

ונסיים את הדיון על סמיכות הפרשיות בקטעים מתוך דבריו של הרב דוד צבי הופמן בפירושו לספר דברים.

(9) הרד"צ הופמן, דברים, עמוד רצו:

קשר שלוש המצוות שלנו עם הקודם להן יובן עוד יותר אם נעמיק להבין לרוחן. אשרה ומצבה שימשו לגויים לעבודה זרה באופן מיוחד... מצינו בתורה, שהזהירה אותנו שלא יהא לנו אלא מקדש אחד, כדי למנוע מאתנו עבודה זרה, ונצטוינו קודם כל (לעיל יב, ב והלאה) שמיד עם כיבוש הארץ נשמיד את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים עבודה זרה, ואף למקדש ה' לא נרשה אלא מקום אחד, אשר לשם נביא את כל קרבנותינו. אחרי שפרש הכתוב עוד איזה קרבנות יש להביא לבית הבחירה ובאיזה זמנים נצטוינו להיראות לפני הקב"ה שם, ממשיך הכתוב להורות כי מקום המשפט לא יישאר מצומצם למקום הנבחר לבדו, אלא שנמנה שופטים בכל ערי ישראל. אף על פי שאין לנו אלא מקדש אחד, מכל מקום עלינו לקבוע מקומות הרבה אשר שם יושבים הדיינים ודנים בשם ה'. אף על פי ש"א-לוקים ניצב בעדת א-ל", מכל מקום אין זה מגרע את ייחוד בית המקדש. מאידך גיסא אמרה תורה, שעלינו לשמור שמירה מעולה את מקדש ה' שלא יתחלל ח"ו. אסור לנו להכניס לתוכו שום דבר מן החוץ השייך לעבודה זרה באיזה קשר כלשהו, או שהוא תועבה בעיני ה'. זאת אומרת, שהמצוות המתיחסות למקדש הן אלו: המקדש לא יהא אלא אחד, כל מה שמקדישים לה' יש להביא שמה; עלינו לעלות לשם בזמנים ידועים; אבל לעומת זאת, מקומות המשפט. שגם הם נחשבים כמקומות שהשכינה

שרויה שם, יש להקימם בכל ערי הארץ... משפט ה' שמקורו
במקדש, עליו להתפשט בכל הארץ; אבל אסור להכניס חולין
מן החוץ אל המקדש.

[ו] עצת יתרו - ומתן תורה מסיני.

כפי שראינו, קדמו לפרשת מינוי שופטים בפרשתנו שתי פרשיות אשר עסקו אף הן בסוגיה זאת, הלא הן פרשת "ואתה תחזה" שהוסיף יתרו חותן משה, ופרשת "אספה לי" שנצטוו משה על ידי ה' ^{אפר' חלמה}. בעוד פרשת "אספה לי שבעים איש" מלמד רק על המוסד סנהדרין גדולה, שהיא מצוה לדורות ("לי" = לדורות), הרי פרשת חותן משה מעוררת כמה שאלות ואף תמיהות שיש להתייחס אליהן במסגרת סוגיא זאת של מינוי שופטים.

הרי פרשת יתרו כוללת בתוכה את מעמד הר סיני ועשרת הדברות שנאמרו לישראל מפי הגבורה, ובה יסוד יסודות האמונה לכל דור ודור - תורה מן השמים. והנה דווקא פרשה זו מעוררת שאלה העלולה לכאורה לערער את אותנו יסוד גדול, והיא הפרשה אשר הוסיף יתרו לתורה. שהרי כל המצוות ניתנו למשה בסיני, שתיים מפי הגבורה לכל ישראל, והיתר מפי משה רבנו [על פי חז"ל במסכת מכות כג, ב. אמנם מעיר הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם (מצות לא תעשה ה) כי שני הדיברות "אנכי", "לא יהיה לך", כוללים בתוכם לא שתי מצוות בלבד כי אם חמש מצוות]. כיצד ייתכן, איפוא, כי את מצות מינוי שופטים הציע יתרו, וקיבל משה רבנו ("וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר") והיא לא באה מאת השם יתברך כי אם ממקור זר - ואפילו גוי?! עוד ניתן להוסיף על השאלה העקרונית הזאת, ולשאול כיצד ייתכן כי משה רבנו, אדון הנביאים, לא הבין מעצמו את הצורך באותו תיקון שהציע יתרו, ומדוע לא נתנו ה' אשר חננו דעת, להבין זאת לבדו. מהר"י אברבנאל מנמק ומנסח את השאלה הזאת, כשהוא דוחה כל נסיון לצייר את משה רבנו כצדיק מרוחק מהוויות העולם, אשר רק שבילי הרקיע נהירים לו, ואין בינו ובין העולם הזה דבר.

(1) פירוש מהר"י אברבנאל לפרשת יתרו.

השאלה החמישית, בעצת יתרו למשה במינוי השופטים. כי הנה דברי יתרו היו טובים ונכוחים, אבל קל שבקלים יבין וידע שהיתה עצה נבערה לעמוד אדם אחד מן הבוקר עד הערב לשפוט, כי בזה נבול יבול וילאה השופט והנשפטים, ואיך משה רבנו וכל זקני ישראל לא נתנו לב לזה לדעת,

שאם ימנה שופטים על העם שיקל מעליו! ומי לא ידע בכל אלה, שראוי שיהיו השופטים אנשי חיל יראי א-לוקים אנשי אמת שונאי בצע, עד שנאמר "וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר"?! וכבר רבים דיברו על זה מאוד כנגד אדון הנביאים, שהיה חסר בהנהגה המדינית, ומהם אמרו שמפני התבודדותו בנבואה היה בלתי מרגיש בחכמת המידות. והוא שקר! כי שלימות מידותיו יורו על חכמתו בהם, והשם יתברך איך לא למדו דעת ותבונה קלה כזאת?!

טרם נשיב על שאלת מהר"י אברבנאל, יש מקום לדברי רבינו יצחק עראמה, המתיחס לעצם פרשת ואתה תחזה מן ההיבט ההיסטורי וההשקפתי.

(2) בעל עקידת יצחק, שער שלושה וארבעים.

כי תורתנו הקדושה כוללת שלושת העמודים אשר עליהם נוסד העולם הארצי והמוסרי, שהן "הדין" — בין בני החברה האנושית יחד. "האמת", רצונו לומר הכרת האמת להשגת השלמות הנפשית. ו"השלום" — בין אנשי הבית והמשפחה. ולהורות על הכרח קדימת עשיית הדין ורדיפת השלום לחיי האדם עלי ארץ, בטרם יהיין לעלות גם אל השגת השלמות הנפשית על ידי הכרת האמת בעיונים השכליים והרוחניים על דרך התוריי והנבואיי, הקדים הכתוב פה בפרשתנו לספר תחילה ביאת חותן משה ואשתו ובניו אליו אל הר הא-לוקים, המורה על האהבה העזה והאחוה אשר היתה בין בני המשפחה יקרה זאת, אשר היא ראויה להיות לנס ולמופת לכל ישראל. ואחר כך סיפור ישיבת משה רבנו עליו השלום למשפט, ועצת יתרו הטובה אשר יעץ לו בעניין זה, שכל זה מורה על התועלת הגדולה היוצאת לבני אדם מעשיית המשפט בין איש לרעהו, והכרחו לבני אדם, בטרם יחל לספר המעמד היקר הקדוש הנבחר, בתת ה' יתברך תורתו לעמו אשר ממנה נפוצה הכרת האמת בכל הארץ, אשר תמלא באחרית הימים דעת את ה' כמים לים מכסים.

ונשוב לתמיהות מהר"י אברבנאל: אמנם מלשון הכתוב "וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר" נראה לכאורה, כי חידוש הוא זה שחידש יתרו, ומשה קיבל ממנו. אולם לא כך סובר הספרי בדרשתו את הפסוק: "וצוך א-לקים ויכלת עמוד", שממנו משתמע כי לא עצת יתרו יש כאן כי אם מצוות הקב"ה.

(3) ספרי, פרשת בהעלותך, פיסקא.

"והיית לנו לעיניים" (במדבר י, לא), שכל דבר ודבר שנתעלם מעינינו תהיה מאיר עינינו בו, כעניין שנאמר "ואתה תחזה מכל העם". והלא אף ביד משה היה (דין זה של מינוי שופטים) מסיני, שנאמר "וצוך א-לוקים ויכלת עמוד"? (ומדכתיב הכי, שמע מיניה דנצטווה משה להעמיד שרי אלפים ושרי מאות, ונעלם ממנו - רבנו הלל), ולמה נתעלם ממשה - כדי שיתלה הדבר ביתרו.

לא חידוש הוא שחידש יתרו, אלא זכה וכיוון לדעת ה', ו"מגלגלין זכות על ידי זכאיי". ושמא נאמר כי לא כך הדבר, ואמנם החידוש של יתרו הוא, אבל רק בתחום המינחלי מדיני, כך שאין זה סותר את היסוד של תורה מסיני. פירוש זה שולל הנצי"ב מולוז'ין.

(4) פירוש "עמק הנצי"ב לספרי הנ"ל.

דאי לא נתעלם (דין זה), אלא הוסיף וחידש (יתרו) דבר בתיקון המדיני, אין להפציר כל כך ביתרו (שלא ישוב לארצו), שגם המה יש להם תבונה להתייעץ בכל דבר. אבל באמת הפרשה "ואתה תחזה" וגו', איננה תיקון המדיני, אלא מצוה ממצוות ה', ונתעלם מעיני משה. ואם כן גדול כח יתרו מכח העם ותכמתם, דוודאי גברה חכמת התורה והמצוה (אליה כיוון יתרו בעצתו) משכל אנושי.

שונה, איפוא, פרשת "ואתה תחזה", מן הפרשיות שנתעלמו ממשה רבנו. שבחמש הפרשיות הללו לא למד משה רבנו את ההלכה עד שלא בא מקרה לידי (חזון איש אורח חיים סימן קכ"ח), או על ידי זכאי (בנות צלפחד והטמאים בפסח שני), או על ידי חייב (מקלל וזמרי), מה שאין כן בפרשת מינוי שופטים.

(5) עמק הנצי"ב, (שם).

לא תהרהר לומר: אילו לא בא יתרו לא נכתבה פרשה זו, ואם כן יכול להיות שעוד חסרות כמה פרשיות בתורה שלא הגיע סיבה להיכתב! ואין לומר דאחר כך נצטווה, דאם כן היה להכתוב לפרש (זאת), כמו בפרשה במקושש, ונחלות (בנות צלפחד), וטמאי מתים (פסח שני). אלא שכבר היה מצווה ועומד מהר סיני (ולפני שהספיק ללמד את הדין לבני ישראל) ונתעלם ממנו עד שבא יתרו והחזיר לו מדעתו.

הקושי בשיטת הנצי"ב מבואר: לא מצינו שהביאו את פרשת "ואתה תחזה" במסגרת של "נתעלמה ממנו הלכה". בספרנו בנושא ההוא הראינו לדעת כי בדרכים שצוינו לזכור את ההלכות האלה מצויינות רק חמש - ולא שש - הלכות. הן נזכרות על פי מנצפ"ך [מ= מקושש, נ= נוקב שם ה' = מקלל, צ= צלפחד, פ=פסח שני, כ= כזבי (וזמרי)]. ויש הנזכרים בחמש ההלכות האלה על פי הפסוק (במדבר כז, ה) "ויקרב משה את מ-ש-פ-ט-ן לבני ה'" המתפרש כך: מ= מקלל, ש= שבת = מקושש, פ= פנחס, ט= טומאה = פסח שני, נ= נחלה = בנות צלפחד. בין כך ובין כך לא מצינו את פרשת ואתה תחזה נמנית בין סוגיות "נתעלמה ממנו הלכה". ועוד יותר קשה על הנצי"ב: אם, כדבריו, רק החזיר יתרו פרשה שנשכחה, עליו לבאר את דברי חז"ל המפרשים ז' שמותיו של יתרו (בין שאר שמותיו, חובב, רעואל וכו') ואומרים כי נקרא כך שייתר פרשה אחת בתורה. והנה לפי דברי הנצי"ב לא הוסיף יתרו דבר, כי אם הזכיר את הנשכחות, ולולא הוא היתה הזכרת אותה פרשה מתגלגלת בידי זכאי אחר.

(6) פירוש עמק הנצי"ב, לספרי במדבר פסקא עח

יתרו על שם שייתר פרשה אחת בתורה, שנאמר "ואתה תחזה מכל העם" (לשון הספרי). פירוש, שהשאר אחריו ברכה, פרשה של הלכות, והיא "ואתה תחזה" וגו'. וכמה הילכתא גבראותא גמרינן מינה במכילתא ובתלמוד. ולשון "יתר", הוא כמו "אל יותר" (שמות טז, יט) "ויתירו אנשים" וגו' (שם, כ). ואם לפרש שהוסיף פרשה אחת, וכמו "ויתר שהיה קהלת חכם" (קהלת יב, ט), דהא מבואר בסמוך (בספרי

פסקא פ) דבלא יתרו גם כן היה נכתב פרשה זו, אלא הפירוש (של המלה "יתר" הוא) שהשאיר אחריו זכירה לטובה.

ויפה העיר הנצי"ב שיכמה הלכתא גבראותא גמרינן' מפרשת "ואתה תחזה", ובזה הדרה קושיא לדוכתה - האם חסר כאן במסגרת תרי"ג מצוות שניתנו למשה מסיני מפי הגבורה? לשאלה זאת נשיב בהמשך תוך כדי דיון על כל פרשת המצוות הכתובות בתורה לפני פרשת יתרו (כגון מצוות שניתנו לאבות, מצוות פרשת בא ועוד).

לומד, איפוא, הספרי מן הפסוק "וצוך א-לקים ויכלת עמוד", שכבר נצטווה משה רבנו על מצוה זו של מינוי שופטים, וכך מנמק בעל כלי יקר דרשה זאת של חז"ל.

(7) כלי יקר, ד"ה אם את הדבר הזה תעשה.

וודאי משה לא יעשה דבר זה עד אחר שיצווה לו ה', וצריך הוא להימלך בגבורה תחילה, ואם כן היה לו להפוך הסדר ולומר "וצוך א-לוקים" קודם "אם את הדבר הזה תעשה".

אם נעבור מדברי חז"ל שבספרי וניתן דעתנו על דבריהם במכילתא, נראה כי אמנם שנוי הדבר במחלוקת תנאים, והמחלוקת היא בפירושן של המלים "ככל אשר אמר". כלום נושא הפעל "אמר" הוא יתרו ("לקול חותנו"), או השם ("וצוך א-לקים").

(8) מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת יתרו:

"וישמע משה לקול חותנו", ודאי, "ויעש כל אשר אמר" - כל אשר אמר לו חותנו, דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר: "וישמע משה לקול חותנו", ודאי, "ויעש כל אשר אמר" - לו א-לוקים.

והנה הרב אפרים גרבוז זצ"ל בפירושו למכילתא, מבאר את הקשר בין הדברים שבמכילתא ובין אלה שבספרי, וקושר את המחלוקת הזאת במחלוקת אם יתרו קודם מתן תורה בא או לא.

(9) פירוש הר אפרים למכילתא:

ומתפרשים דברי ר' אלעזר הכי: "ויעש ככל אשר אמר לו" - א-לוקים. כלומר, דמיד כששמע מיתרו עשה כאשר אמר לו א-לוקים מכבר, ולא נמלך עכשיו בגבורה, דלא היה צריך לזה, שהרי מכבר (ממתן תורה) שמע כן מפי הגבורה. ורבי יהושע דאמר "ויעש ככל אשר אמר", היינו מה שאמר לו חותנו, הוי פירושו, שעשה לגמרי כעצת חותנו, דהיינו שנמלך בגבורה כמו שאמר לו יתרו ("ויהי א-לוקים עמך" - צא והימלך בגבורה, מכילתא שם), ולית ליה (ואין דעתו) כתנאי דספרי.

ובאמת ר' יהושע לשיטתו בזבחים דף קטז, א, דקסבר "יתרו קודם מתן תורה בא", בעל כורחן פליג אתנא דספרי דאמר אף ביד משה היה (הדין הזה של מינוי שופטים כבר) בסיני. אלא קסבר ר' יהושע שנצטוה משה בזה עכשיו כשנמלך בגבורה, ולאחר ששמע מפי הגבורה לעשות כן, עשה כעצת יתרו.

מסביר, איפוא, בעל הר אפרים: לדברי ר' יהושע, הסבור שיתרו קודם מתן תורה בא, היתה זאת אמנם עצתו של יתרו, אלא שלא יכול היה משה לקבלה, עד שלא שמע מפי ד', ואף יתרו לא נתכוון אחרת בנדון זה. לפי זה לא הזכיר יתרו למשה רבו דבר שלמד ושכח בינתיים, אלא כל כולו של החידוש היה מאת יתרו עצמו. לעומתו, ר' אליעזר הסבור שנושא "אמר" הוא "אלקים", יתפרש "אמר" במשמעות עבר מוקדם, דהיינו כבר אמר. כידוע, פרשנדתא רש"י נקט בדרך זאת בפירושו לתורה, כגון (בראשית ד, א) "והאדם ידע", וכגון (שם כא, ח) "והי' פקד", ממנו לומדים שהמתפלל על חבירו והוא צריך אותו דבר שהוא נענה תחילה.

לדעת ר' יהושע, היתה עצה זו פרי מחשבתו המקורית של חותן משה, ואנו שומעים שוב את תמיחת מהר"י אברבנאל יומי לא ידע בכל אלה.

(10) בעל אור החיים, שמות, שם:

וראיתי לתת לב איך זכה יתרו שתיכתב על ידו פרשה זו. והן אמת כי הוא כיבד משה עבד ה' והנה שכרו שכיבדו ה'. אלא היה יכול (ה') לעשות לו דרך כבוד אחר, לא בדרך זו שיראה חס ושלום כפחות ידיעה בעם ה' עד שבא כהן מדין והשכילם.

ונראה כי טעם הדבר הוא להראות ה' את בני ישראל - הדור ההוא וכל דור ודור - כי יש באומות גדולים בהבנה ובהשכלה. וצא ולמד מהשכלת יתרו בעצתו ואופן סדר בני אדם אשר בחר, כי יש באומות מכירים דברים המאושרים. והכוונה בזה כי לא באה הבחירה בישראל לצד שיש בהם השכלה והכרה יותר מכל האומות. וזה לך האות השכלת יתרו. הא למדת כי לא מרוב חכמת ישראל והשכלתם בחר ה' בם, אלא לחסד עליון ולאהבת האבות. ויותר יערב לחך טעם זה למאן דאמר (זבחים קטז, א) יתרו קודם מתן תורה בא, כי נתחכם ה' על זה קודם מתן תורה לומר שהגם שיש באומות יותר חכמים מישראל, אף על פי כן אותנו הביא ה' אליו ובחר בנו. ועל זה בפרט עלינו לשבח לאשר בחר בנו מצד חסדיו. גם למאן דאמר אחר מתן תורה בא, יש טעם במה שסדר ביאתו קודם, להראות הכונה הנזכרת. שזולת זה אין הכונה הנזכרת נגלית, והבן.

יתכן, סבור רבי חיים בן עטר, שיתרו כיוון לדעת עליון בחכמתו כי רבה היא. הרי לימדונו חז"ל כי לולא ניתנה תורה היינו לומדים "צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול (עירובין ק, ב). כך גם אצל יתרו, בראותו את סדרי בני אדם ידע לכוון אל דעת עליון ולהציע מצדו הוא את אשר ה' עומד לצוות במסגרת מתן תורה. אין הכוונה לחלוקת המערכת המשפטית לבתי דין מסוגים שונים, שהרי אין זו הלכה לדורות, אלא לתנאים הדרושים מאת שופטי העם (אנשי חיל וכו') שאלה הם הלכה לדורות בתורת משה. אמנם הצעתם על ידי יתרו, ואף כתיבתם בתורה שבכתב, אינה מקנה להם מעמד של דין מדיני התורה. רק כתיבת מצוה בתורה בלשון של ציווי מאת ה' אל בני ישראל הוא

המקנה למצוה ההיא את המעמד של מצוה במסגרת מצוות התורה. וכתובה זאת, באשר נעשתה כחלק ממתן תורה עצמו (בין אליבא דמגילה מגילה או אליבא דחתומה ניתנה) מחייבת אותנו כבני ישראל רק מזמן מתן תורה ואילך, אף אם צוה ה' בעצמו (ולא יתרו) את האבות בדבר מצוה מסוימת (כגון ברית מילה, גיד הנשה וכדו') לפני מתן תורה, ואף אם כתיבת מצוה זאת היא לפני פרשת יתרו היא פרשת מתן תורה, אין היא מחייבת אותנו כעם ישראל אלא מזמן מתן תורה ואילך.

(11) רמב"ם פירוש המשניות חולין פרק ז משנה ו

...ושים לב לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו... שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שצוה ה' בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי, לא מפני שאסר ה' על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שצוה ה' על בני נח אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה, אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו אלא ציווי משה רבינו, הלא תראה אמרם: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני - וכל אלה (אבר מן החי, מילה, גיד הנשה) מכלל המצוות.

אף אם יתרו כיוון לדעת עליון, אין זה עושה את דבריו ל"תורה" כי אפילו דעת עליון לפני מתן תורה אינה כלולה בתרי"ג מצוות המהוות "תורת משה" (רבינו), עליו אמר הנביא "זכרו תורת משה". מה שמחייב אותנו הוא 'משה מפי הגבורה'. לכן הקדים הרמב"ם ב"ג העקרים (לפי נוסח "יגדל") את "לא קם כמשה עוד נביא" אל "תורת אמת נתן", כי בהא (משה) תליא מילתא. לכן סיוס התורה "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים".

עוד השכיל רבי חיים בן עטר להחדיר בנו שיאין מוקדם ומאוחר בתורה' אינו עונה על אף שאלה ואינו פותר שום בעיה.

אין מוקדם ומאוחר בתורה' רק מציין לנו עובדה לגבי דרך כתיבת התורה, ובכל מקרה ומקרה שאנו נתקלים בתופעה הזאת יש לשאול מדוע! כך לימדנו רש"י (במדבר ט, א ד"ה בחודש הראשון): פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתח בזו... לדעת בעל אור החיים, למאן דאמר שיתרו בא אחרי מתן תורה, הקדימה התורה לכתוב את עצתו כדי ללמד נקודה יסודית זאת לגבי בחירת עם ישראל כעם ה'.

גישה אחרת מצינו בדברי מהר"י אברבנאל. הנא רואה דרך לבאר את הפרשה על פי השיטה שיתרו קודם מתן תורה בא, ואפילו הכי עדיין איננו רואה כאן הלכה שנתחדשה על ידי יתרו, כי אם הלכה שיתרו הציע, ומשה רבנו שינה אותה, עיבד אותה, וליטש אותה, על פי דרכה של תורה. שינויים אלה הם גם בתוכן הצעתו, וגם בזמן הוצאתה לפועל.

(12) מהר"י אברבנאל, פרשת יתרו:

כי בהיות בא יתרו קודם מתן תורה, היה משה יושב לשפוט את העם מן הבוקר עד הערב, ולא היה ממנה אנשים אחרים לשופטים, כי עדיין לא נתן להם תורה ונימוס שישפטו בו... ומפני זה הוצרך לשפוט את העם בעצמו, לפי שאדם אין שידע עיקר הדינים הא-לקיים לדון בהם עדיין, וגם לא רצה שישפטו את העם שופטיהם באומד הדעת וסברא... והיה דעתו שאז אחרי קבלו התורה והמשפטים ("בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את הא-לוקים על ההר הזה"), בהיות לפניהם סדר ונימוס המשפטים כשלחן ערוך, ימנה את השופטים... אבל יתרו... חשב שמה שהיה משה עושה לצורך שעה כן יהיה תמיד... אמנם לא עשה (משה) הדבר מפני עצתו (של יתרו), לפי שכל אשר יעצו היה בלב משה לעשותו, אבל בזמן ובאופן הראוי, ויתרו אכלה פגה העצה הזאת. ומפני זה בסיפור משנה תורה יחס משה מינוי שופטים לעצמו ולא לעצת יתרו, ואמר שעשהו אחרי מתן תורה ("רב לכם שבת בהר הזה... ואמר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי"). ולכן נאמר כאן "וישמע משה לקול חותנו

ויעש כל אשר אמר", רוצה לומר ששמע דבריו ועשה הדבר מסכים לעצתו, אבל לא בזמן העצה. וגם בדבריו שינה משה מה שעשה מעצת יתרו.

השינוי האחד שהוא יעצו, שמשה מעצמו ימנה השרים לרצונו ולבחירתו, ומשה לא עשה כן אבל אמר לעם "הבו לכם אנשים" וכו'.

השינוי השני, שיתרו יעצו שימנה אנשים "יראי א-לוקים" וכו', בחושבו שישפטו באומד ובסברא, ולכן לא הזכיר "חכמים", אמנם משה אמר "אנשים חכמים ונבונים" ... ולא זכר יראי א-לוקים וכו'.

השינוי השלישי: יתרו אמר שימנה השופטים מיד, ומשה לא מינאם אלא בנסעם מסיני.

השינוי הרביעי: יתרו יעצו שימנה אנשים לענין המשפט בלבד, ומשה מינה אותם השרים עצמם לענין המלחמות גם כן, וכמו שכתוב "איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם" - שהם המלחמות... ולכן תמצא בסיפור מלחמות מדין שהיו פקידי החיל ושרי צבא שרי האלפים ושרי המאות.

ומשכיל הגאון מלבי"ם לדייק מתוך המקרא עצמו שאמנם משה רבנו לא קיבל את דברי יתרו בשלמותם.

(13) פירוש המלבי"ם, שמות יח, כד:

"וישמע משה לקול חותנו": הנה במשנה תורה מבואר שלא בחר את השופטים תיכף, רק בשנה שנייה כשרצו ליסע ממדבר סיני לארץ ישראל, ולמאן דאמר שיתרו בא קודם מתן תורה, שכן מורה פשטות הכתובים, איך אמר ששמע לקול חותנו? ! אמנם כבר ביארתי (שמות ג, יח) שיש הבדל בין שמיעה בקול ובין שמיעה לקול; ששמיעה בקול מורה שקיבל דבריו, ושמיעה לקול מורה ששם לב אל דבריו ושקל אותם בפלס שכלו, ולכן אמר "ויעש כל אשר אמר", שאם היה אומר וישמע בקול, לא היה צריך לומר (אה"כ) שעשה

סוגית מינוי שופטים

נט

כל אשר אמר. אבל ממה שכתב ששמע לקול, שהוא נתן לב לדבריו, לא נודע עדיין שעשה כדבריו, ופירושו שעתה שם לב לדבריו אבל לא יכול (היה) לעשות כן, כי עדיין לא ניתן להם פרשת משפטים. ומשה לא רצה שישפטו לפי סברה ואומדן דעת, רק אח"כ שכבר לימד להם פרשת משפטים אז עשה ככל אשר דבר.

[ז] שבע המידות בדיינים

בפרשת יתרו, יעץ חותן משה שיבחר לו "מכל העם, אנשי חיל נראי א-לוקים אנשי אמת שנאי בצע". לאחר מכאן נאמר: "וישמע משה לקול חותנו ויעשו כל אשר אמר, ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל". שוב מספר משה רבנו לעם בספר דברים א, טו כי "ואקח את ראשי שבטיכם, אנשים חכמים וידועים". מתוך שלושת הכתובים האלה, למדו חז"ל על שבע המידות הדרושות לדיין. אולם, חלוקות הדעות בדבר הגדרתן של המידות הללו, וכן חלוקים המפרשים בדבר דרך לימודן של מידות אלה מן המקראות.

תחילה ניוכח לדעת כי שבע המידות הללו צריך שתהיינה אפילו בדיין היושב בבית-דין של שלושה, הדין דיני ממונות.

(1) רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק ב.

הלכה ו:

כשם שבית דין מנוקין בצדק, כך צריכים להיות מנוקין מכל מומי הגוף, וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולם בעלי שיבה, בעל קומה, בעלי מראה, נבוני לחש, ושידעו ברוב הלשונות - כדי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התרגמן.

הלכה ז:

בית דין של שלושה, אף על פי שאין מדקדקים בהם בכל אלו הדברים (המנויים בהלכה ו' כנ"ל) - צריך שיהא בכל אחד מהם שבעה דברים...

ובכן, שבע מידות אלו לפחות דורשת התורה מאותם הדיינים העוסקים בדיני ממונות בעוד שבדייני נפשות שבסנהדרין קטנה נדרשות תכונות נוספות. אולם במקרה שאין להשיג את הרצוי, ויתרה תורה, ובלבד לשמור על הסדר והחוק, המובטחים על ידי העמדת בתי דין.

(2) דברים רבה, פרשה א, ז.

אמר ר' ברכיה בשם ר' חנינא: צריכין הדיינין שיהא בהן שבע מדות, ואלו הן: - חכמים ונבונים וידועים, וארבע

כמו שכתב להלן (שמות יח) ואתה תחזה מכל העם וגו', הרי שבע. ולמה לא נכתבו שבע כאחת? שאם לא נמצאו משבע, מביא מארבע, ואם לא נמצאו מארבע מביא משלוש, ואם לא נמצאו משלוש מביא מאחד.

(3) ומוסיף הרדב"ז, בפירושו לרמב"ם, סנהדרין ב, ז.

וא"ת, הרי שלא נמצאו שלושה שיהיו להם כל המידות, מה יעשה ישראל ומי ידין להם?! וי"ל, שלא נאמרו דברים אלו אלא לכתחילה, שאם באים להעמיד דיינים, יבקשו מי שיהיו בהם מידות הללו, ואם לא נמצאו ג' יבקשו ב', ויצטרפו עמהם אחד, ואם לא נמצאו שניים יבקשו אחד, ואם לא נמצא (אפילו אחד), יבקשו ג' שיצטרפו בהם המידות הללו בכל שלושתם. ולעולם יבחרו הרע במיעוטו, ולא יעמדו ישראל בלא דיינים, שלא יהיו "אויבינו פלילים" (על פי דברים לב, לא), "ויפתח בדורו כשמואל בדורו"...

(4) ומוסיף עוד הנצי"ב בפירושו לשמות יח, כא.

"מכל העם", לא אמר "מכל ישראל", הורה ברוח הקודש דאפילו אם אין תלמידי חכמים להיות דיינים על פי התורה, ראוי לעשות (דיינים) מהמון העם, כמו ערכאות שבסוריא, שהובאו בסנהדרין פרק ג' (שהיו דיינים שלא היו בקיאים כדיני התורה, ולכן דנים על פי שכלם והבנתם הם, ופסק דינם קיבל תוקף חוקי).

מכאן שבדין של לכתחילה קא עסקינן. ולפי עומק פשוטו של מקרא מובן הדבר. הרי לא בציווי מפי ה' מדובר, שאז אין מקום לומר לכתחילה בלבד (פרט להלכות קרבנות שם נוהג הדין של "שנה עליו הכתוב לעכב"). דיני הדיינים ותכונותיהם מופיעים גם בפרשת יתרו וגם בפרשת דברים במסגרת דיבור ישיר שבתורה (פעם מפיו של גוי - אם קודם מתן תורה בא - ופעם מפיו של אדון הנביאים). יהא הדובר חשוב אשר יהא (והרי בעניני הלכה אין גדול ממשה רבינו), מה שהובא בתורה בסגנון של דיבור ישיר אינו מגיע לדרגת הלכה דאורייתא מחייבת. מעתה ניגש לברר

מדוע בחר משה אנשי חיל בלבד, כשעצת יתרו היתה שיקח גם יראי אלקים וכו'.

(5) פירוש הטור הארוך, שמות יח, כא.

אנשי חיל: אנשים ראויים להנהיג עם גדול, ובזה כל המידות, כי אין אדם ראוי לזה אלא אם כן יהיו בו כל המידות, ואחר כך פרט מי הם אנשי חיל - אותם שהם יראי א-לוקים וכו'.

יוכל אמנם הטור ללמוד זאת מתוך-כך שחז"ל לא דרשו בפסוק זה כשם שדרשו במקביל בספר דברים על הפסוק (דברים א, טו - "אנשים חכמים ויודעים"), "אבל נבונים (המוזכר בפסוק יג בעצה) לא מצא". אילו גם אצלנו לא מצא את מבוקשו יכלו חז"ל לדרוש ביתר תוקף - "אבל יראי א-לקים, אנשי אמת שנאי בצע לא מצא"! שתיקה זו, לפי בעל הטורים, כהודאה דמייא, והיא אומרת כי אמנם מצא משה רבנו את שביקש. אולם הנצי"ב אינו מוכן להסיק כל מסקנה משתיקתם של חז"ל, בגלל שינוי חשוב בסוגי האנשים שעליהם מדובר בפסוק כא (עצת יתרו), ובפסוק כה (ביצוע משה).

(6) העמק דבר, שמות יח, כה, ד"ה אנשי חיל מכל ישראל.

באשר ידע משה שיש הרבה תלמידי חכמים בישראל שאפשר לסמוך עליהם בדברי תורה, על כן בחר רק ב"ישראל", שהם תלמידי חכמים, ושוב לא נצרך לבדוק אחריהם אם הם "יראי א-לקים אנשי אמת שונאי בצע" (כפי שהציע יתרו בחשבו שיקח דיינים "מכל העם"). שאחר שהוא תלמיד חכם מתלמידיו של משה, הרי התורה מדרכתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן. אבל מכל מקום נצרך לבדוק שיהיו אנשי חיל, ויכול להנהיג שררה על הציבור.

(7) ואף החזקוני אינו רואה סתירה בין עצתו של יתרו לנבחריו של משה.

"ויבחר משה אנשי חיל": כגון אלו, היה יכול משה להכיר עשירים, אבל מדת הלב כגון "יראי א-לוקים אנשי

אמת שונאי בצע", אין בשר ודם יכול לראות, רק לפי אומדן הדעת, לפיכך לא הזכירם כאן (כשמדובר על "ויבחר משה"). וגם במשנה תורה לא הזכיר משה רק "חכמים ונבונים וידועים" (דברים א, יג), לפי שכל כך יש ביד אדם להכיר בחבירו אם הוא חכם אם לאו, אבל ירא שמים אינו יכול להכיר.

בעוד הטור, הנצי"ב והחזקוני אינם רואים סתירה בין עצת יתרו ובין הוצאתה לפועל בידי משה בדבר המידות של הדיינים, רואה הספורנו כי אכן אנוס היה משה רבנו לבחור ברע במיעוטו, לפי שלא מצא אנשים שיהיו בעלי כל המידות האלה.

(8) ספורנו, שמות שם.

ויבחר משה אנשי חיל: אחר שביקש ולא מצא אנשים שיהיו בהם כל המעלות שהזכיר יתרו, בחר באנשי חיל בקיאים וחרוצים לברר וללבן אמיתות דבר ולהביאו אל תכלית, יותר מיראי א-לוקים בלתי (= שאינם) אנשי חיל, כאמרם ז"ל שבת סג, א, אם תלמיד חכם נוטל ונוטר כנחש, חגרהו על מתניך; ואם עם הארץ חסיד הוא אל תדור בשכונתו (!)

לפי הספורנו, "אנשי חיל" אינם אנשי מינהל, אלא הם תלמידי החכמים היודעים לברר סוגיא הלכתית עד תום, עד כדי אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. זאת לעומת "יראי אלקים" הם אלה אשר הצטיינותם היא במידות ויראת שמים אולם "אינו יודע בדקדוקי מצוות, ואין חסידותו שלם" (רש"י בשבת סג, א). ברור אפוא, שאין מקום לאנשים כאלה במערכת בתי הדין. דייק רש"י לציין שיאין חסידותו שלם, בהתאם לדברי חז"ל שאין עם הארץ חסיד. הגדרה זאת של הספורנו ב"אנשי חיל" שונה מזו של החזקוני - "שיש בהם כח וגבורה לסבול הטורח ולא יפחדו מהם".

וכאן עולה השאלה: כיצד מתחלקות שבע המידות שבדיינים בין שני הפסוקים, האחד בפרשת ואתה תחזה והאחר בפרשת מינוי שופטים בספר דברים.

(9) ספרי, דברים, פיסקא יג.

אנשים: וכי עלתה על דעתנו נשים? ומה תלמוד לומר אנשים? וותיקים כסופים.

חכמים ונבונים: מה בין נבונים לחכמים? חכמים דומים לשולחני עשיר, שמביאים לראות רואה, כשאינן מביאים יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשאינן מביאים לו לראות מביא משלו ורואה.

[ומבאר רבי דוד פארדו: "חכם" ... זה המקיים תלמודו, כלומר דהשמועות שקיבל מרבותיו שגורים הם בפיו... "נבון" ... שיודע להבין דבר מתוך דבר, אפילו אם אין שואלים ממנו דבר משנה אלא דין מחודש, יודע הוא להבין מדעתו וללמוד זה מדין אחר הדומה לו].

וידועים לשבטיכם: שיהיו ידועים לכם, הרי שהתעטף בטליתו ובא ויושב לפני, איני יודע מעשיו, אבל אתם מכירים אותו שאתם גדלתם אותו, לכך נאמר "וידועים לשבטיכם" שיהיו ידועים לכם.

פיסקא טו:

אנשים חכמים וידועים: זה אחד מז' מידות שאמר לו יתרו למשה, הלך ולא מצא אלא ג' - "אנשים", "חכמים" ו"ידועים".

מן הספרי נראה, כי בפרשת מינוי שופטים שבדברים מנויות ארבע משבע המידות. משה הצליח למצוא רק בעלי שלוש מהן ואילו בעלי המידה הרביעית החסרה "נבונים" - לא מצא. וכך מסביר גם רש"י בהקדימו את הסבר דברי הספרי:

(10) רש"י, דברים א, טו, ד"ה אנשים חכמים וידועים.

אבל נבונים לא מצאתי, זו אחת משבע מידות...

ולא כך סבור הגר"א מוילנא, בהבנת דברי הספרי. בהבנתו את הכתוב על פי עומק פשוטו אין הגר"א רואה כל צורך לומר שינבונים לא מצא, כי כך דרכה של תורה כאשר חוזרת על רשימה,

עושה זאת בדרך כלל ולא בדרך פרט. ומעבר לצד הפרשני של הדבר, רואה הגר"א קושי ברור לומר שבדור דעה זה חסרו אנשים "נבונים".

(11) פירוש אדרת אליהו, דברים א, טו.

"ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידעים ואתן אותם ראשים עליכם": ולא אמר "נבונים", מפני שהם נכללים בכלל ה"חכמים"... וכן אמר בפרשת יתרו "ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל" וגו' (ולא פרט "שנאי בצע" וכו'). ... וכלל דמילתא, כי כל דבר שחוזר ושונה אותו - בכלל ולא בפרט וכמו שכתוב (בראשית א, כו) "...וירדו בדגת הים (ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ)". אבל (בפסוק כח כתוב) "ורדו בדגת הים (ובעוף השמים) ובכל החיה (הרומשת על הארץ)". וכן הוא בהרבה מקומות.

ובספרי (כאן) ובגמרא (עירובין ק, ב) אמרו, שנבונים לא מצא... והוא תמוה, וכי מבני יששכר (דבהי"א, יב, לב "ומבני יששכר יודע בינה") לא היו בדורו של משה?! אבל הפירוש הוא כך: שכל המעלות היו בכולם, שהם ע"ח אלף ושש מאות ראשים, והיה בכל אחד ואחד כל המעלות חוץ מ"נבונים", שבמעט ממקצתם לא היה "נבונים". ובבני יששכר כתיב (שם) "ראשיהם" שכולם היו יודע בינה. וזהו שאמרו (חז"ל בספרי ובגמרות הנ"ל): בדורו של משה שהיו דור דעה, ואין כמותן בכל הדורות, חסר מעט מן המעט ב"נבונים".

ורש"י מבאר לנו את כוונתו של הספרי בבאור "וידועים לשבטיכם", על ידי תוספת המלים שהן פירוש רש"י ממש!

(12) רש"י, ד"ה וידועים.

שאם בא לפני מעוטף בטליתו איני יודע מי הוא ומאיזה שבט הוא, ואם הגון הוא, אבל אתם מכירים בו שאתם גידלתם אותו, לכך נאמר "וידועים לשבטיכם".

אם הדיין הגון הוא לא משה רבנו עצמו יכריע כי אם שבטיהם, באשר בתוכם הוא גדל והם שמכירים אותו ממעשיו היום יומיים, ולא מעמידתו החד-פעמית כשהוא מעוטף בטליתו. וכך מבאר ומנמק הנצי"ב מוולוז'ין.

(13) העמק שאלה לשאלתות, פרשת דברים, סעיף קמ.

ובזה (כלומר במינוי שופטים) אין לחכם הממנה לסמוך על עצמו, כי "האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב", להכי יש לסמוך על דיימי דמתא (= הרושם בתוך הציבור). ו"כל שרוח המקום נוחה הימנו, רוח הבריות נוחה הימנו", ואומרים שהוא הגון. והיינו (פירוש הכתוב) "וידועים לשבטיכם" ומכאן למדנו אזהרה על הממנה שלא ימנה אלא המוחזק (בדעת הציבור) לדון דינא דקשוט.

ומדייק הנצי"ב את אותו יסוד בדבר הגינותם של הדיינים, גם בפרשת "ואתה תחזה", נוסף על הסברו בפרשת מינוי שופטים בחומש דברים.

המורה הנבוכים

(14) העמק שאלה יתרו, שאלתא נא.

...מדכתיב (שמות יח, כד, "ויבחר משה אנשי חיל) מכל ישראל" והוא מיותר - אלא ממאן?! אלא הפירוש שהיו ידועים לכל ישראל שראויים לכך. ועל כורחך, לא משום חכמה נצרך משה לידיעת העם, שהרי משה מבין יותר מהם, אלא (הוצרך לעם) בדינא דקשוט, שהאדם יראה לעיניים, "וכל שהבריות נוחה הימנו (דעת המקום נוחה הימנו)", וכדכתיב: "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו" (משלי כז, כא).

והנה דברי ראש ישיבת וולוז'ין ("אם הישיבות") עשירים במקום אחד (פירושו על התורה - לעיל מקור 4) ועשירים עוד יותר במקום אחר (ביאורו לשאלתות דרב אחאי גאון, אשר בשם העמק שאלה קראו, אותו חיבור אדיר אשר העמידו בשורה הראשונה של גדולי התורה בזמנו). יתרו הציע לבחור "מכל העם" וטעמו עמו שגם לפשוטי העם יש תפקיד במסגרת 'ערכאות שבסוריא'.

ואילו משה הקפיד לבחור "מכל ישראל", כלומר אלה שדעת הבריות נוחה מהם "איש לפי מהללו".

בדרך שונה מזו של הספרי, מבאר הרמב"ם את שבע המידות. אמנם אף הרמב"ם לומד את מקור שבע המידות מן הכתובים, אבל לאו דווקא מאותם שני הפסוקים אשר מהם דייק הספרי את דרשתו.

(15) רמב"ם, הלכות סנהדרין ב, ז.

בית דין של שלושה, אף על פי שאין מדקדקין בהם בכל אלו הדברים (המנויים בהלכה ו בדבר חברי בית הדין של כג) - צריך שיהא בכל אחד מהם שבעה דברים, ואלו הם: חכמה, וענוה, ויראה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להם, ובעלי שם טוב. וכל אלו הדברים מפורשים הם בתורה. הרי הוא אומר "אנשים חכמים ונבונים" (דברים א, יג) - הרי בעלי חכמה אמור. "וידועים לשבטיכם" (שם) - אלו שרוח הבריות נוחה מהם, ובמה יהיו אהובים לבריות? בזמן שיהיו בעלי עין טובה ונפש שפלה וחברתם טובה ודיבורם ומשאם בנחת עם הבריות. ולהלן הוא אומר "אנשי חיל" (שמות יח, כא) - אלו שהם גיבורים במצוות ומדקדקים על עצמם וכובשין את יצרם עד שלא יהא להם שום גנאי ולא שם רע, ויהא פרקם נאה (שלא יצא עליהם שם רע אפילו בילדותם). ובכלל "אנשי חיל" - שיהא להם לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר "ויקם משה ויושיען" (שם ב, יז). ומה משה רבנו עניו - אף כל דין צריך להיות עניו. "יראי א-לוקים" - כמשמעו. "שנאי בצע" - אף ממון שלהם אינם נבהלין עליו ולא רודפין לקבץ הממון - שכל מי שהוא נבהל להון חסר יבואנו (על פי משלי כח, כב). "אנשי אמת" - שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמם בדעתם, אוהבין את האמת ושונאין את החמס ובורחין מכל מיני העוול.

(16) והנה הרא"ם מקשה על דבריו אלה.

ועוד שהרמב"ם זכרונו לברכה מנה הענוה בכלל השבע מידות, והענוה לא הוזכרה לא במידות האמורות בפרשת יתרו, ולא במידות האמורות כאן (בדברים), גם הוא עצמו כתב (שאינן הוא לומד זאת מן הכתובים הנ"ל): "ומה משה רבינו עניו, אף כל דיין צריך להיות עניו", אלמא אינה מכלל המידות, ולא ידעתי היכן מצא כל זה... וצריך עיון.

ושוב חוזרת ועולה השאלה התדירה - מהו מקורו של הרמב"ם! והנה בעוד הב"ח (חשן משפט, הלכות דיינים ז, טו) מניח כי "צריך לומר דלהרמב"ם היתה לו נוסחא אחרת בספרי שלנו" באים אחרים ומציינים כמקור לדבריו את הדברים המובאים, לפי גירסאות אחדות, בשם הירושלמי בדברי הסמ"ג (ספר מצוות גדול). ואפילו אם נאמר כי אין אלה דברי הירושלמי המובאים בסמ"ג, הרי ברור כי גם בעל הסמ"ג וגם הרמב"ם ינקו ממקור אחד משותף, והרמב"ם לא אמר בזה "סברה דנפשיה". וכך העיד הרמב"ם על עצמו באגרותיו, בעדות נאמנה מפי עצמו בדבר פסיקתו במשנה תורה.

(17) רמב"ם, אגרת אל ר' פינחס הדיין

...וזה שאמרת שתמצא בחבור (משנה תורה) דברים הנסתרים, מפני שהם בלא ראייה ואין דעתך צלולה - לא היה לך לומר כן, אלא אילו היו בחבור דברים שהוצאתי אותם מפלפולי ומדעתי, וכתבתי אותם סתם, ולא הבאתי עליהם ראייה - וזה לא עשיתי אותו מעולם. גלה אוזן חכמתך ודע שכל הדברים הסתם שבו (כלומר, שנאמרו סתם ללא מקור) - תלמוד ערוך הוא בפירוש, בבבלי או בירושלמי, או מספרא וספרי, או משנה ערוכה, או תוספתא, על אלה סמכתי ומהם חברתי. ודבר שהוא בתשובת הגאונים אמר בפירוש: 'הורו הגאונים', או 'תקנת אחרונים היא' וכו' וכיוצא בזה. ודבר שהוא מפלפולי אמר בפירוש: 'יראה לי שהדבר כך וכך' או אני אומר: 'מכאן אתה למד שהדבר כך וכך'. וזו היא הראייה, מאחר שהודעתי בתחילת החיבור שכולו מתלמוד בבלי

ירושלמי ספרא ספרי ותוספתא [כלומר, על הטענה 'מפני שהם בלא ראייה', יש לענות שהראיה היא היות הדברים מפורשים באחד מכל הספרים המנויים בתחילת החיבור - ר"י שילת שליט"א]. אבל היה לך לומר שתמצא בו דברים הנסתרים שאין אתה זוכר באי זה מקום נאמרו - זה בודאי יארע לך ולכל חכם שבעולם. שחיבור זה לא יכיר יגיעתי בו אלא חכם גדול כמותך. אבל שאר התלמידים ידמו שהיא כמו הלכות הרב (אלפסי) הולך על סדר התלמוד ומסיר הקושיא והפירוק בלבד. אני נשבע שיש בו כמה פרקים יהיו באותו הפרק הלכות פסוקות מעשרה מקומות או יותר, מן התלמוד והירושלמי ומן הברייתות, שאיני מהלך לא על סדר התלמוד ולא על סדר המשנה, אלא כל ענין וענין מקבץ כל הדינים שנאמרו בו בכל מקום שהם, עד שלא יהיו הלכות אותו הענין מפוזרות ומפורדות בין המקומות. וזו היתה סוף מגמתי בזה החיבור. שאין כח באדם בעולם להיות זוכר כל התלמוד בבלי וירושלמי והברייתות שלושתם [ספרא, ספרי, תוספתא] שהם עיקר הדינים.

כך מעיד הנשר הגדול על פעלו ההיסטורי - והודאת בעל הדין נאמנת עלינו כמאה עדים. [יצויין כאן פעלו הגדול של המהדיר הרב יצחק שילת שליט"א המגדיל לעשות בכתבי הרמב"ם ומזכה את הרבים - יישר חילו!]. נכון שבלימוד משנה תורה אנו לומדים את הרמב"ם. אבל מתוך עיון באגרותיו אנו לומדים על הרמב"ם, ובין תרוייהו אנו למדים מן הרמב"ם. נעבור אפוא, לנושאי כליו של הרמב"ם לעקוב אחרי מקורות דבריו.

(18) בעל "לחם משנה" על הרמב"ם, סנהדרין ב, ז.

...ונראה שרבינו פסק כאותה דגרסינן בירושלמי, והביאו הסמ"ג בעשין צ"ז, וזה לשונו: בית דין של שלושה, אף על פי שאין בהם חומר כבית דין של כ"ג צריכין שיהיו בעלי חכמה שנאמר "אנשים חכמים וידועים", ולא יהיו שונאין את הבריות, שנאמר "וידועים לשבטיכם" - שאהובים לכל... ושיהיה עניו וסבלן, שנאמר "ויצום אל בני ישראל" (שמות

ו, יג, ועיין שם ברש"י בעקבות שמות רבה: צוה עליהם להנהיגם בנחת ולסכול אותם)... ועל כורחין צריך לומר כדברי (= לדברי) הירושלמי דחכמים ונבונים חדא מילתא היא, דאם לא כן שמונה הוו!... ולפי זה עלו דברי רבינו כדברי הירושלמי, אלא שבמקצת הדברים האריך מסברא דנפשיה כדי להטעים הדברים.

על פי "סברא דנפשיה" לא פסק הרמב"ם כעדותו הוא. אולם, סבור ה'לחם משנה' שיש מקום לומר סברא כזאת כדי להטעים את ההלכה הפסוקה, כלומר לתת לה טעם ועוגן. ואולי בדרך זאת אפשר לומר שמקור דברי הרמב"ם בענין 'אהבת הבריות' או 'אהוב על הבריות' הוא בלשון הכתובים "וידועים לשבטיכם". שהרי כבר לימד רש"י (בראשית יח, יט ד"ה כי ידעתיו) שיד"ע משמעה חיבה, על משקל "והאדם ידע את חוה אשתו". לפי זה "ידועים לשבטיכם" פירושו אהובים לשבטיכם, וזה מקור דברי הרמב"ם. [ולפי זה 'ספר המדעי' של הרמב"ם הוא ספר של התדבקות אליו יתברך, כפי שאמנם מעיד תוכן הספר, ואכמ"ל].

ואמנם, כפי שראינו מצא לו הרמב"ם מקור בחז"ל כי יהיה הדיין גם ענו. אולם מדוע בכל זאת נטה הרמב"ם לדעה זאת ולא פסק כפשוטו של הספרי? מוסיף בעל לחם משנה ומסביר:

(19) בעל לחם משנה, שם.

והטעם שפסק רבינו כדברי הירושלמי ודלא כהספרי ודברים רבה, מפני שבגמרא דידן (בבלי) פרק אלו הן הנחנקים (סנהדרין פח, ב) אמרו: "ושולחין בכל המקומות - כל מי שהוא חכם, שפל ברך, ודעת הבריות נוחה הימנו"... וכן בתוספתא דסנהדרין פרק שביעי אמרו: "ובודקין כל מי שהוא חכם וענו ושפל וירא חטא ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה עליו". וכיון דבגמרא דידן ובתוספתא מנו מידת הענווה כדברי הירושלמי, פסק כן רבינו, זה נראה לי לדעתו ז"ל.

אבל יש מן המפרשים הרואים בכל זאת את דברי הספרי כמקור לרמב"ם, ופותרים את מקורה של מידת הענווה בדרכים שונות.

(20) עמק הנצי"ב, דברים פיסקא טו.

1234567 ח"ח"ס
 וצריך לומר דזה נכלל ב"אנשים", כמו "והאיש משה
 ענו מאוד".

ועל יסוד אותה מלה מציע גם בעל "תורה תמימה" מקור
 לדברי הרמב"ם, כי חייב הדיין להיות ענו, אלא שהוא נוקט בדרך
 פסיכולוגית, הבנויה על פירוש הספרי עצמו למלה "אנשים -
 כסופים".

(21) תורה תמימה, דברים א, יג.

...ויש מפרשים (את המלה כסופים) שהוא מלשון בושה,
 ובלשון חז"ל כסיפא מילתא, והוא מענין ענוה וצניעות, כי
 הביישן הוא עניו.

ובעוד שהרמב"ם הגדיר את "אנשי אמת", כאלה "הרדופים
 את הצדק", טוען הנצי"ב כי יתכן ורדיפה זו לא תספיק. לא מידה
 מוסרית יש כאן, כי אם מידה ותכונה שכלית.

(22) העמק דבר, ד"ה: אנשי אמת.

עוד יש לבדוק אם שכלם ישר ונוכח עם האמת. די
 אדם "ירא א-לוקים" ומבקש את האמת, אבל אינו מוצא
 לכוון דעתו אל האמת... ואין הפירוש שהוא אינו משקר,
 דאם כן מיקרי "דובר אמת".

ובעקבות התרגום אונקלוס אומר המהר"ל כי לדיינים
 דרושים כל הכישורים השכליים (נוסף על המידות המוסריות).

(23) גור אריה, ד"ה זו אחת משבע המידות.

אמנם נראה כי "וידועים" כמו שתרגם אונקלוס מלשון
 "מדע". והשתא יהיו "חכמים" "נבונים" "ידועים" נגד
 "חכמה" "בינה" "דעת".

ובכן, אלה הן שבע המידות, שכליות ומוסריות, הדרושות
 לכתחילה מן הדיין, הבא לשבת עם עוד שני דיינים, לדון דיני
 ממונות על פי דין התורה.

כבר ראינו בפרק ב שבסוגיתנו את החשיבות המיוחדת במינוי שופטים הגונים, והאיסור החמור בביטול מצוה זו, אפילו במינוי שופט "בעבור מעלות אחרות שיהא לו... "והזהירה ממנות ממונה בעבור מעלות אחרות" (רמב"ם ספר המצוות, לא תעשה רפד). ואם באמת עברו נציגי הציבור על איסור חמור זה ומינו שופט שאינו הגון, "אין חייבים לנהוג בו כבוד, והלבוש אשר מתכסה בו הוי כמרדעת החמור, כדאיתא בירושלמי" (רדב"ז, הלכות סנהדרין ד, טו).

(24) מנחת חינוך למצוה תיד.

ועל הלאו הזה אין לוקין, כי דבר זה אין לעמוד עליו, הוא יאמר שהוא חכם וכדומה, ועל כן הוא מסור רק לשמים.

[ח] שרי אלפים, שרי מאות וכו'

נוסף על המידות הדרושות לשופט בישראל, דיבר יתרו גם על דרגות מסוימות במערכת השיפוט, הלא הן: שרי אלפים, מאות, חמשים ועשרות. עלינו לברר מה תפקידם של שרים אלה, וכן מה היחס שביניהם ובין מערכת השיפוט הידועה לנו מן התורה - בתי דין של ג (דיני ממונות), כ"ג (דיני נפשות), וסנהדרין גדולה של שבעים ואחד.

אתר החכמה
מחברת 234567

(1) אבן עזרא, שמות יח, כא, ד"ה שרי אלפים.

יש לתמוה, אם פירוש אלה ה"שרים" כמשמעם, והיה מספרם יותר משבעים אלף ותשעת אלפים, וזה רחוק מאוד להיות שרים רבים כאלה, והכתוב אמר: "כפשע ארץ רבים שריה" (משלי כח, ב). ועוד איך יתכן להיות שמינית המחנה ראשי שבטים, כי כן אמר משה "ואקח את ראשי שבטיכם" (דברים א, טו), ותמצא בהם כל המידות הטובות הנזכרות, והם מיוצאי מצרים שלמדו מעשיהם, וכתוב "כמעשי ארץ מצרים" (ויקרא יח, ג). והנה דור המדבר שלמדם משה ארבעים שנה, ולא הוצרכו לעשות אומנות כי לחמם ניתן, ומימיהם נאמנים, והמן מפקח, הפך המינים שהתאוו, מה שאין רגילים לאכול במצרים, ומשה אמר להם בשנת הארבעים "ולא נתן ה' לכם לב לדעת" (דברים כט, ג), והנה יש לתמוה, איך ימצא המספר הנזכר שיהיו כולם חכמים ונבונים! והנכון בעיני, כי שרי אלפים הם שתחת ידם אלף איש עבדיו או נעריו או שכיריו, אולי אלה הם ראשי השבטים, והיה מספרם שנים עשר, ושרי מאות הם רבים ושרי חמשים כדרך "וחמשים איש רצים לפניו" (שמואל-ב טו, א).

(2) כנגדו טוען בעל עקידת יצחק.

והכתוב מוכיח מאד (נגד שיטת אבן עזרא) שאמר: "ויקח משה אנשי חיל מכל ישראל, ויתן אותם ראשים על העם, שרי אלפים וגו'". ואם כדבריו (של אבן עזרא) היה

לו לומר "ויקח משה שרי אלפים וגו' זיתן אותם ראשים על העם".

(3) וכך מסביר מהר"י אברבנאל.

וענינו, שבעיר רבתי עם במדינות, יש דברים שאין ראוי שיעשו אותם כי אם בהתקבל אלף איש ממונים על זה. ויש דברים שיעשו אותם מהסכמת ועצת מאת איש יועצים ממונים עליהם (וכן הלאה)... ואתה תדע שכל מיני אופני היועצים האלה אשר הזכרתי לך פה הנה היום הזה עיר הגדולה ויניצי"א...

ואין ספק אצלי שעל זה נאמר כאן שרי אלפים ושרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות, רוצה לומר "שרי אלפים", שיהיו אלף איש שרים נכנסים בעצה ההיא, ושרי מאות נכנסים בעצה אחרת, ושרי חמשים בעצה אחרת, ושרי עשרות בעצה אחרת. וזה בכל שבט ושבט, כי לא היה המספר מיוחד לנשפטים אלא לשופטים ולמנהיגם, שכפי איכות הדברים המתיעצים היו היועצים ממונים להנהגתם.

רבינו דון יצחק אברבנאל לא נרתע מפני טענת אבן עזרא כי "בפשע ארץ רבים שריה" (משלי כח, ב), וכך הוא משיב לטענה זו: וגם פסוק 'בפשע ארץ רבים שריה' אינו אלא כשיהיו כולם במדרגה אחת, שאין קצתם שרים ונכנעים לקצתם. אבל השרים, כל מה שיעלו למספר יותר גדול, תהיה הנהגת העם יותר מתוקנת, ובלבד שיסודר זה תחת זה, ויעלו כולם לראש אחד.

והנה "ל דרך משלהם.

(4) בבלי, סנהדרין יח, א.

תנו רבנן: "ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות" (שמות יח); שרי אלפים - שש מאות, שרי מאות - ששת אלפים, שרי חמשים - שנים עשר אלף, שרי עשרות - ששת ריבוא. נמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות.

(5) ומקשים התוספות, ד"ה נמצאו.

תימה! הא חסרי להו טובא (הרי חסרים הרבה מן המספר הזה!) דכי מפקת (= כשתוציא מששים ריבואות שש מאות לשרי אלפים, לא משכחת בתר הכי (= לא נמצא אח"כ) ו' אלפים לשרי מאות. וכי הדר מפקת הני (אלה ששת אלפים שרי מאות), לא משכחת בתר הכי לשרי חמשים י"ב אלף, וכל שכן דלא משכחת בתר הכי שרי עשרות שש ריבואות!

וי"מ (= ויש מתרצים) דבכל הני שרים אפשר דהוו זקנים יתירים מבני ששים, דאמר בפרק יש נוחלין (כבא בתרא דף קכא, ב) דלא נמנו פחות מבני עשרים ויתירים מבני ששים. וכשרי עשרות לא חישינן אפילו היו מבני עשרים שהם עצמם היו מן החשבון, וכל אחד שר על תשעה, והוא עשירי. וי"מ דחשבון השררות קחשיב, דתחילתן נימנו שרי עשרות, ומהחשובין שבהם נתמנו לשרי חמשים, והחשובין משרי חמשים נתמנו לשרי מאות, ומשרי מאות בירר החשובים לשרי אלפים.

לא בכדי עשתה הגמרא את החשבון הפשוט של מספר השרים, ("ותנא, מנינא אתא לאשמועינן?!"). אחרי שמנינו את שרי האלפים אין מנכים את מספרם מן הסך הכל, אלא ממנים שרי מאות אף הם מכל העם וכן הלאה; או תחילה ממנים את שרי העשרות, ואחר כך את שרי החמשים, כשרי העשרות נחשבים בתוך אלה אשר עליהם ממונים שרי החמשים, וכן הלאה. הוא שסיכם בעל הלכות גדולות (קיג, א): "נמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות", מאי קמ"ל? - שרים מלגאו. ויפה דייק הרב ר' ראובן מרגוליות (מרגליות הים לסנהדרין יח, א): וממה שאמר הכתוב "ושמת עליהם שרי אלפים" וגו', ולא כתיב "ושמת מהם שרי אלפים" וגו', משמע שעל כל אחד מישראל היה שר האלף שר המאה שר החמשים ושר העשרה, והיינו שגם שר האלף היה תחת סמכותם של השרים אשר למטה ממנו בדרגה, לכל סוג של השרים היו תפקידים מיוחדים.

דבריו האחרונים של הרב מרגליות מביאים אותנו אל שיטת הגר"א. דבריו בנויים גם הם על שיטת חז"ל הרואה ב"שר אלף",

שר הממונה על אלף אנשים, ויחד עם זאת מונים את חשבון כל סוג וסוג של שרים מכל ששים הריבוא של בני ישראל.

(6) אדרת אליהו, דברים א, טו.

"ואתן אותם ראשים עליכם, שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות ושרים לשבטיכם". ...והענין שד' מנהיגים היו לישראל ... וזה הסדר: שרי אלפים היו מנהיגים את העם, והיו ראשים ממש. ושרי המאות, הם היו השופטים ממש. ושרי עשרות, הם היו השוטרים הרודים לקיים את הפסק; ושרי חמישים, הם הלומדים תורה לישראל, והם הזקנים... ולפי שהמשפט אינו נוהג אלא ביום, ואין דנין בלילה, אבל תורה כתיב, "והגית בו יומם ולילה", לכן צריכים הזקנים (שרי החמישים) להיות כפל כנגד השופטים (שרי המאות), שהשופטים אינם צריכים אלא ביום, והם צריכים ביום ובלילה.

ושרי החמישים היו נגד "אנשי אמת" שאמרנו (שרי אלפים הם "אנשי חיל", שרי מאות הם "יראי א-לוקים", ושרי עשרות הם "שנאי בצע"), והוא מעולה שבכולם. ולכן בקללות שקלל ישעיה את ישראל קלל בהם שנאמר (ישעיה ג, א-ג) "הנה ה' מסיר מירושלים ומיהודה... שר חמשים", ואמרו חז"ל (חגיגה יד, א) שיודע לישא וליתן בחמשה חומשי תורה שיש בהם חמשים פרשיות כמו שכתבתי בפירוש ישעיה. ואלו הג' הם היו ראשים. ושרי העשרות היו שוטרים. וכן הג' היו מנהיגים את העם, וכן במלחמה היו אלו מנהיגים, כמו שכתוב "ויקצף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות" וגו' (במדבר לא, יד). וכן "ויקרבו אל משה הפקדים אשר לאלפי הצבא, שרי האלפים ושרי המאות" (במדבר שם, מח). וזה שכתוב בפרשת נצבים (דברים כט, ט) "ראשיכם שבטיכם זקניכם ושריכם כל איש ישראל" וגו'. "ראשיכם", שהיו ראשים על כולם והם שרי האלפים. "שבטיכם", הם שרי המאות שהם שופטים. כמו שכתוב "לא יסוד שבט

מיהודה", "זקניכם", הם שרי החמשים, ו"שטריכם", שרי העשרות שהם השוטרים, ואח"כ "כל איש ישראל".

וכך אמנם פירש הגר"א בביאורו לישעיה שם ד"ה שר חמשים: הוא שררה ראשונה (כלומר, ה"נמוכה" ביותר, כאשר האחרים הם בעלי תפקידי שררה גבוהים יותר), כי שרי העשרות אינם בכלל השרים, עכ"ל. ובעקבות הגר"א, מסביר בעל הכתב והקבלה, הגאון ר' יעקב צבי מעקלענבורג, כיצד שיטת הגר"א עונה על קושיתם של בעלי התוספות, ולשם מה נחוץ לנו מספר כה גדול של "שרים".

(7) הכתב והקבלה, דברים א, טו.

...ודבריו (של הגר"א) קלורין לעינים, ונתיישב בהם תמיהת התוספות והר"ן (סנהדרין יז, ב) דהיכא אמרינן (כיצד יכולה הגמרא לומר) שרי אלפים היו שש מאות, ושרי מאות ששת אלפים, ושרי חמשים י"ב אלף, ושרי עשרות ס' אלף, דהא כדמפקינן (= כשמוציאים) מס' רבבות (שהוא מספר בני ישראל) ת"ר לשרי אלפים, לא משכחת (לא נמצאים) עוד ו' אלפים לשרי מאות (וכן הלאה)... ולדברי הגר"א אין מקום לתמיהתם, כי אף שכולם (מבין ה"שרים" האלה) היו שופטים, מכל מקום כל אחד היה לו עיקר התמנות לבדו. ואחרי שכל אחד מארבע כתות ה"שרים" היו לו התמנות מיוחדת, הנה לא נגעה אחת בחברתה כלל בעיקר התמנותם, ובזה לא יתמעט כמות האחרונים מחמת (מינוי) הראשונים.

והנה לרבותינו היה מספר כל השרים שבעת רבוא ושמונת אלפים ושש מאות, ותמהו כל המפרשים על המספר המופלג למנות שרים רבים מאוד שהם שמינית המחנה, והכתוב אמר, "בפשע ארץ רבים שריה" (משלי כח, ב). הלא שלמה לא מינה רק ששת אלפים כאמור בדברי הימים, והיו ישראל י"ג ריבוא כמו שכתוב בשמואל - כשמנאם דוד - ולסיבת קושיא זו נטו מפרשי הפשט מדעת רבותינו ומפרשים בדרך שיתמעטו מכמות השרים, ולדברי הגר"א, קושיתם מעיקרא ליתא, כי לפי עיקר התמנותם. גם כמותם הוא לפי הראוי.

מדברי הגר"א ניתן להסיק כי רק סוג אחד של בית-דין היה לבני ישראל בהיותם במדבר, הלא הוא "שרי מאות". יתר ה"שרים" לא היו במערכת המשפטית (פרט, אולי, ל"שרי עשרות" שהיו היד המבצעת של שרי המאה) כי אם במערכת המינהלית או הצבאית של החברה. על פי זה מובן היטב מדוע לא מצינו "שרים" אלה אחרי תקופת המדבר. אף מתאים הסבר זה לכל פרשת "ואתה תחזה" כפרשה למצב אחד בלבד - הסדר מיוחד לאותה תקופה של דור המדבר, שדבר אין בינה ובין תרי"ג מצוות, אשר תוקפן הוא "כימי השמים על הארץ" (רמב"ם הקדמה לספר המצוות, השורש השלישי). ואף הגאון הרב פערלא [פירוש לספר המצוות של רבנו סעדיא גאון, כרך ג עמוד 212] מוצא סמך לשיטה זו בדברי רבנו סעדיא גאון, באזהרותיו על פי עשרת הדיברות (דיבור "לא תשא"): נתן הוד לשרי אלפים ומאות בהתהלכי בישימון דוהב (= "די זהב", שהיה להם מכל טוב מאת ה'), ושתי סנהדראות (של שבעים ואחד ושל עשרים ושלושה) בארץ.

היה זה החזקוני אשר פתר אף הוא את בעית מספר דיני ישראל, אבל בדרך שונה מהגר"א. כי בעוד הגר"א ראה שאין "מורידים" מספר זה או אחר מן הסך הכל, משום שכל הששים רבוא התחלקו גם לאלפים גם למאות גם לחמשים וגם לעשרות עקב תפקידיהם השונים, מבאר החזקוני שכל מספרי השופטים הם מחוץ לששים הרבוא. זאת מבאר תוך כדי ביאור פירוש רש"י, שהוא אחת המשימות החשובות של פירוש החזקוני, והעמידה אותו בין ראשי מפרשי רש"י עה"ת.

(8) חזקוני שמות יח, כא ד"ה שרי אלפים.

פרש"י הם היו שש מאות שרים לשש מאות אלף וכו'. ואם תאמר אם כן נמצא דיני ישראל שבעה רבוא ושמונה אלפים ושש מאות שרים (סנהדרין יח, א), בצרי להו שעורא (מקור 5, וכן ברא"ם לרש"י ועוד). על כן צריך לפרש דכל הני שרים היו יתרים על הששים רבוא של ישראל ולא נמנו. ויש מפרשים דכל הני שרים אפשר דהוו זקנים יתירים על ששים שנה, דאמרינן בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קכא, ב) דלא נמנו פחותים מבן עשרים ויתירים מבן ששים.

החזקוני מביא עוד תשובה על שאלת 'בצרי להו שעוראי, ומצינו אותה תשובה מנוסחת היטב אצל רבי דוד פארדו בפירושו לרש"י עה"ת.

מ"ח 34567 12

(9) משכיל לדוד שמות יח, כא ד"ה שרי אלפים

... ולולא דבריהם (תוספות והרא"ם) הייתי אומר דהענין כן - שאחר שנבחרו הת"ר דיינים לשרי אלפים, חוזרים ונכללים גם הם, כלומר הדיינים עצמם, בכלל העם ובמנינם, להיות מפריש שוב שרי המאות גם עליהם. וכן אחר שנבחרו שרי המאות גם הם חזרו לימנות בתוך העם להפריש השרי חמשים. וכן בכולם, באופן דלעולם כל המינויים היו לפי מספר הס' ריבוא. והטעם לזה לפי שגם הדיינים עצמם צריכים דיינים עליהם על דברי ריבותם.

דברי רבי דוד פארדו (בעל ספרי דבי רב על הספרי, שושנים לדוד על המשניות, חסדי דוד על התוספתא ועוד, מגדולי חכמי ספרד אשר העשיר את הספרות התורנית בחיבוריו הנפלאים) עולים בקנה אחד עם שיטת הגר"א שהשרים השונים היו בעלי תפקידים שונים. לכן אין יוצאים מן הענין הכללי רק משום שנבחרו לתפקיד מסוים. ברם, המשכיל לדוד עוד הרחיק לכת וטען כי גם אם נאמר שכל השרים היו במערכת המשפטית, עדיין בחירתו של אחד להיות שופט בערכאות אלו אינה מוציאה אותו מכלל הנמנים, שהרי דברי ריבות שלו יבואו אף הם לפני שופט בערכאה אחרת.

בעוד היה נראה לרוב המפרשים שהסדר זה של "שרים" היה חד-פעמי, כאשר אין בינו ובין המערכת של בתי דין (שלושה, עשרים ושלושה, שבעים ואחד) של מסכת סנהדרין, נראה כי אחרת סבור הרב יצחק זאב הלוי סאלאווייצ'יק ("הגר"י מבריסק"). הגר"י מבין כי אמנם שרי המאות האלה (על פי הגר"א) הם אשר ישבו בבתי הדין של עשרים ושלושה אשר נתמנו על פי דין תורה ("ושפטו העדה... והצילו העדה... לא תהיה אחרי רבים לרעות" - ואין בית דין שקול, הרי עשרים ושלושה).

זאת מבאר הגאון זצ"ל עקב עמדו על הבדל בין ציווי יתרו ובין ביצוע משה, כשהראשון ציוה על "דבר גדול", והשני דיבר על "דבר קשה".

(10) חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה, ד"ה והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך.

ולהלן (פסוק כו) כתיב "את הדבר הקשה יביאון אל משה", וכן כתיב בפרשת דברים (א, יז) "והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו". והביאור בזה, דבאמת שני דינים נאמרו בזה, דהנה הסנהדראות האלה (שמינה משה בעצת יתרו) היו בתי דין של כ"ג, ומשה היה במקום בית דין של ע"א כמבואר בסנהדרין דף טז, דמשה במקום שבעים ואחד הוה קאי. והנה יש שני אופנים שצריכים דוקא בית דין של ע"א: חדא דיש דברים שהם מצד עצמן צריכים דוקא בית של ע"א, כדתנן בסנהדרין דף ב, א, דאין דנים לא את השבט, ולא את נביא השקר, ולא את כהן הגדול, אלא על פי בית דין של ע"א, וכן אין עושין עיר הנדחת אלא ע"פ בית דין של ע"א, ועוד כמה דברים, וכל אלו נקראין דבר גדול, ונכללו בהקרא ד"כל הדבר הגדול יביאו אליך", שצריכין בית דין של ע"א... ועוד יש אופן שני שצריכין דוקא בית דין של ע"א, כגון אם נולד ספק או מחלוקת בדין מן הדינים, שאז גם כן ההכרעה תלויה רק בידי בית דין הגדול, כדכתיב "כי יפלא ממך דבר... וקמת ועלית" וגו' (דברים יז, ח), והיינו "את הדבר הקשה יביאון אל משה". ושני דינים נפרדים הם, חדא דבר גדול - שהדבר מצד עצמו הוא גדול... ושנית דבר קשה, שהוא צריך בית דין הגדול להכריע דינו.

הרי לפנינו ניתוח קלאסי על משקל "שני דינים" מבית בריסק. אולם לא בטכסט של הרמב"ם כי אם מתוך פשוטו של מקרא! יש דבר גדול ויש דבר קשה, ותרוייהו צריכים בית דין של שבעים ואחד, שאת התפקיד ההוא מילא משה רבינו עד לפרשת "אספה ליי" בבהעלותך. [נוכיתי לשמוע מפי בן דורו וידידו של הגרי"ז, הלא הוא הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל (בעל חזון יחזקאל

על התוספתא) פירוש מחודש, אף הוא על משקל "שני דינים". יתרו הגוי הבין שעד כמה שסכום הכסף הנדון בין הצדדים גדול יותר, יש ללכת לערכאות חשובות - גבוהות יותר, ולכן דבר על דבר גדול. ואילו משה רבינו בעל התורה היודע שידין מאה כדין פרוטה' דבר על דבר קשה, כי רק לפי קושי הדין יש לפנות ("כי יפלא") לבית דין גבוה יותר להכריע במה שלא הוכרע בבית דין נמוך יותר].

בית הדין הגדול בן שבעים ואחד עוסק, בין היתר, באותם הדינים אשר "יפלא ממך". והנה במסכת סנהדרין לא מצינו את המושג "בית דין לערעודים", כלומר, שאחד הצדדים יכול לערער בפניו נגד פסק הדין שבערכאה הנמוכה יותר.

1234567 ח"ח"ח

מושג זה הידוע היטב אצל משפט אומות העולם, אינו חלק מתפיסת התורה. והנה מדברי רבינו עובדיה ספורנו נראה שהוא מוצא מקור לזה באותה עצת יתרו.

(11) ספורנו שמות יח, כא ד"ה ואתה תחזה מכל העם

...בעניני פסקי דינים פרטיים יספיקו שרי אלפים שרי מאות וכו', כי אמנם כשיהיו ארבע מדריגות זו למעלה מזו, הנה ישפוט הקטן ראשונה, והצועק על פסק דינו יצעק אל (בית הדין) הגדול ממנו, ומן השני אל השלישי, ומן השלישי אל הרביעי, ובכך יהיו מעטים הבאים לפניך לדין.

[ט] לא תקח שוחד!

נתמנה הדיין בישראל, הגון הוא, ומוכתר בשבע המידות הנדרשות מן היושבים על כס המשפט. נוסף על הציוויים לא להטות משפט ולא להכיר פנים, חוזרת כאן התורה על דרישתה לא לקחת שוחד. ויפלא בעינינו, וכי סלקא דעתך שאותו דיין ייכשל בחטא חמור זה, אשר ההתרחקות ממנו היא יסוד כל מערכת משפט שבעולם, אפילו במקומות ש"אויבינו פלילים"?! כשנעיין בדברי חז"ל בהסבר המושג של לקיחת שוחד, ניוכח לדעת כיצד השכילו הם לגלות לנו את דרישתה הנעלה והמכסימאלית של התורה בענייני שוחד מאת השופט ההגון, דרישה אשר אין דומה לה בכל משפט אחר, ואשר מסוגלים להגיע אליה רק אותם האנשים שעליהם מעיד הכתוב כי "א-להים נצב בעדת א-ל בקרב א-להים ישפטי".

כבר בפירושו על התורה מסביר רש"י, בעקבות הספרי, כי החידוש בציווי התורה בנדון איננו במקרה הרגיל של לקיחת שוחד כדי להטות את המשפט.

(1) רש"י, דברים טז, יט ד"ה ולא תקח שחד.

אפילו לשפוט צדק.

וכך גם מסביר רש"י את שאלת רבא בגמרא, כתובות קה, ב, אמר רבא: מאי טעמא דשוחדא? ומעיר רש"י: למה אסור ליטלו לזכות את הזכאי? אשר לדיוקו של רש"י, שבפרשת שופטים מתכוונת התורה לאסור את לקיחת השוחד "אפילו לשפוט צדק", יש המצביעים על כך שכבר בפרשת משפטים אסרה התורה "ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים" - ולמה כפלה את האיסור כאן?! זאת ועוד, הרי בעברו על לקיחת שוחד כדי לחייב את הזכאי, עובר הוא על "לא תטה משפט" הנאמר למעלה ממנו!

(2) פירוש באר יצחק על רש"י, דברים יז, יט.

יישב רש"י ז"ל האזהרות הכפולות על פי מדרשי חז"ל שבא האזהרות בהדרגה על דרך למעלה מזה ולמעלה מזה, ומה נעים הפירוש הזה!

אבל לא כך מבין את דבריו גדול מפרשי רש"י, רבינו אליהו מזרחי, המוצא את מקור דיוקו של רש"י בכתוב עצמו, ללא התייחסות אל הכתוב שבפרשת משפטים, ואף ללא קשר עם האיסורים האחרים שבפסוק שלפנינו.

(3) הרא"ם ד"ה ולא תקח שוחד.

...וי"מ (= ויש מפרשים) דהא דפירש אותו אפילו לשפוט צדק, הוא משום דאי אפשר לפרשו שלא לשפוט צדק, שהרי כבר נאמר "לא תטה משפט". ואין צריך, אלא מגופה דקרא משמע הכי, דמדכתב ביה "כי השוחד יעור עיני חכמים" וכו', משמע דאפילו לשפוט צדק קמיירי, דאל"כ (= שאם לא כן) מאי כי השוחד יעור דקאמר, דמשמע שהשוחד מוציא בבעל כרחו מן הדרך הישר אל הדרך הנוטה - הרי על מנת כן קיבלו!

ובכן, אסרה התורה כל צורה של לקיחת שוחד בכוונה, ומסביר רבא את טעם הדבר בתשובה לשאלתו הנ"ל: כיון דקביל שוחדא מיניה, איקריב ליה דעתיה לגביה, והווי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו (ואפילו מתכווין לדין אמת - רש"י). מן המקרה של רבי ישמעאל נמצינו למדים כי השוחד פועל את פעולתו אפילו בשעה שהדיין קיבל מאת הבעל-דין את המגיע לו.

(4) פירוש הרא"ש בעקבות כתובות קה, ב.

אמר ר' ישמעאל: בא וראה כמה קשה השוחד, שפעם אחת בא אדם מרחוק והביא (לי) ראשית הגז, והיה לו דין לפני הדיין, ואני הייתי עומד לצד אחר, ואמרתי 'אם יטעון כך וכך יזכה בדין', והייתי מצפה לזכותו תמיד, ואף על פי שלא נתן לי אלא משלי, שאני כהן! להודיעך כמה קשה השוחד שמעוור העינים. והלא דברים קל וחומר: ומה גדול כרבי ישמעאל, שאפילו שאר דברים לא הוי גביה, ואפילו הכי הטה לבו, מקבלי שוחד על אחת כמה וכמה!

וגם בזה לא סגי! כי איסור שוחד חל אף במקרה שלא עבר שום ממון מיד ליד, כי אם טובת הנאה כלשהי, היא פוסלת את המקבל מלעמוד בדין על הנותן.

(5) כתובות, שם.

תנו רבנן: "ושחד לא תקח" אינו צריך לומר שוחד ממון, אלא אפילו שוחד דברים נמי אסור, מדלא כתיב "ובצע לא תקח". היכי דמי שוחד דברים? כי הא דשמואל הוה עבר במעברא, אתא ההוא גברא, יהיב ליה ידיה, אמר ליה (שמואל לזה שעזרו בזה שהושיט לו את ידו), "מאי עבידתיך"? אמר: "דינא אית לי", אמר ליה (שמואל) "פסילנא לך לדינא".

יותר מרחיק לכת הנצי"ב בפירושו לשאילתות דרב אחאי גאון, פרשת שופטים שאילתא קמט. כי שונה נוסחת המאמר של שמואל אצל בעל השאילתות מן הנ"ל שבמסכת כתובות. וכך מביא רב אחאי גאון את המעשה של שמואל: שמואל הוה קא עבר במעברא, אתא ההוא גברא, יהיב ליה ידא. לסוף אמר ליה "אית לי דינא", אמר ליה, "פסילנא לך לדינא".

(6) העמק שאלה לשאילתא קמט, ד"ה לסוף אמר ליה אית לי דינא וכו'.

בגמרא (כתובות קה, ב) איתא דאמר ליה שמואל "מאי עבידתיך", אמר ליה "דינא אית לי"; משמע בשאלו (שמואל) אמאי עבדת (= עשית) הכי, והשיב (זה שעזרו) משום שיש לו דין (אצל שמואל), ואם כן עביד (= עשה את המעשה) מתחילה משום לאקרובי דעתא לגבי דיין. והיינו שכתוב בתשובות מהרי"ק (מורנו הרב יוסף מקולון) שורש י"ו בשם ריב"א (מבעלי התוספות) דעושה (את המעשה אשר ממנו נהנה הדיין) באקראי (ולא בכוונה לשחד אותו) לא פסיל לדינא, אלא אם כן מוכח דעשה לו (את הטובה) בשביל הדיין.

אבל בנוסחא של רבנו ליתא הכי (כלומר, אין הגירסא כך ששאלו למה עשה כך וכו'), משמע (אפוא) דלא שנה (אם היתה לו כוונה להשפיע על הדיין בשעת מעשה אם לאו). וכן הרמב"ם פרק כג מהלכות סנהדרין (הלכה ג) כתב המעשה ולא דייק הכי, עיין שם (ומעשה בדיין אחד שהיה

עולה בדוגית קטנה לעבור בנהר, ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו, והיה לו דין, ואמר לו הדיין: הריני פסול לך לדון).
 ויצויין כי התוספות בכתובות שם ד"ה לא למאן, כתבו כי לא מדובר כאן על פסול לדין מצד הדין, כי אם על חומרא יתירה שנהגו בנדון אנשים רמי המעלה כגון שמואל.

(7) ומוסיף עוד בעל הסמ"ע (ספר מאירת עינים) בפירושו לשולחן ערוך חושן משפט, פרק ט, א:

מאד מאד צריך הדיין לזוהר שלא ליקח שוחד אפילו לזכות את הזכאין, ואם לקחו צריך להחזירו כשיתבענו הנותן. וכשם שהלוקחו עובר בלא תעשה, כך הנותנו עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול". ולא שוחד ממון בלבד, אלא אפילו שוחד דברים...

ומפרש הסמ"ע בדיבור המתחיל שוחד דברים:

... ברצונו לומר שוחד עניינים, כגון ההוא דנטל גדפא מהדיין, או כיסה רוק שלפניו... מיהו אפילו שוחד דברים ממש גם כן אסור, כמו להקדים לו שלום ולא היה דרכו להקדים לו שלום, וכל כיוצא בזה.

ולאחר שראינו כיצד אוסרת התורה כל צורת שוחד שהיא (ממון, מעשה ודיבור) עלינו לברר למה כתבה התורה את האיסור הזה פעמיים ושינתה בדבריה בשני המקומות.

(8) "אדרת אליהו", דברים טז, יט ד"ה כי השוחד יעור עיני חכמים.

ובמשפטים (שמות כג, ח) נאמר, "יעור פקחים". "חכמים" הוא בתורה, ו"פקחים" הוא בענייני העולם בדרישה וחקירה. כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין ז, ב): דרש ר' יאשיה, ואיתימא רב נחמן בר יצחק, מהו דכתיב "בית דוד, כה אמר ה', דינו לבקר משפט" וגו' (ירמיה כא, יב), וכי בבוקר דנים, וכל היום אין דנין! אלא אם ברור לך הדבר (במשפט) כבוקר, אמרהו, אם לאו, אל תאמרהו! ר' חייא בר אבא אמר ר'

יונתן מהכא: "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד) - אם ברור לך הדבר כאחותך (שהיא אסורה לך) אמרהו, ואם לאו אל תאמרהו.

ואלו ואלו דברי א-לוקים חיים, כי הדיין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו - בתורה, צריך להיות בקי בכל חדרי התורה; ובענייני העולם צריך להיות פיקח בכל אופני ערמומית כדי שיבין האמת. ר' יאשיה דרש "דינו לבוקר", שצריך להיות פיקח בכל ערמומית העולם ומלואה, ושיהא האמת ברור לו כבוקר למען לא ישלחו בו פועלי און ידי ערמימותם. ור' חייא דורש "אמור לחכמה אחותי את", שיהיה בקי בכל חדרי התורה, כדבר הזה שידוע לכל שאחותו אסורה (מדין תורה).

וביתר שאת מתוך מבט אחר מבאר הגר"א את היסוד הזה של 'שני דינים' - חכמה ופקחות.

(9) אדרת אליהו, דברים יג, טו ד"ה היטב.

בכדי להיטיב את הדבר... והיינו שלא יהיה מרומה; וזה מה שאמרו (חז"ל), "הדן דין אמת לאמתו"... אבל הנראה שהדיין צריך להיות "חכם" בתורה, שיפסוק את הדין על פי התורה; וצריך להיות בקי בדרך ארץ בכדי שלא יהיה הדין מרומה.. ש"חכמים" נקראים חכמים בתורה, ו"פקחים" נקראים שבקיאים בדרך ארץ. וזהו שאמר "הדן דין אמת" - הוא דין תורה; ויכול להיות שדן על פי דין תורה, אבל הוא מרומה, לכך אמר, "הדן דין אמת לאמתו", לאפוקי (= להוציא) דין מרומה. וזהו "היטב" (הכתוב בפסוק זה), וזהו שאמר הכתוב: והנה אמת נכון הדבר - "אמת" הוא על פי דין תורה; "נכון" - שלא יהיה מרומה.

ואם הגר"א רואה כי רק על ידי אי-לקיחת השוחד יכול הדיין להגיע ל"דין אמת" (= על פי התורה), וגם ל"אמתו" (שלא יהיה מרומה), מבאר הגאון ר' מאיר שמחה אף הוא, כי בזה מגיע הדיין

לאותה מדרגה שעליה אמרו חז"ל ש"נעשה שותף עם הקב"ה במעשה בראשית".

(10) משך חכמה, דברים טז, כא ד"ה והנה ידוע.

והנה ידוע (דברים א, יז) "כי המשפט לא-להים", והוא באמת עניין א-להי, ולא ייתכן להיות אמת רק אם הדיין אינו מקבל שום תועליות לנפשו, לא ממון ושום כבוד בעולם. וכן כשאינו מפחד מבעלי הדין, והוא שופט בלי שום מכוון חוצי (= כוונה חיצונית), רק להוציא האמת והמשפט הגמור. ועל דרך כוונה שניה אפשר כי כווננו לזה באמרם (שבת י, א) "כל דיין שדן דין אמת לאמתו, נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". היינו כמו שלא כיוון הבורא יתברך בהמציאות שום תועלת ותוספת לעצמו יתברך, והוא לאחר שנברא העולם כקודם שנברא העולם, כן הדין דין אמת לאמיתו, היינו בלא שום פנייה, שיתכן להיות לפעמים יוצא דין אמת מפי הדיין גם כן, לזה דייקו "לאמיתו", שיתכוון להוציא הדין באמת, שזהו דבר המקיים את העולם בלא שום תועלת כלל. והנה באמת הקרבנות והמשפט בהצטרפותם המה דבר אחד - להדביק ולקרב לבב בני ישראל לאביהם שבשמים. וזהו "עבודה" בבחינת "ובכל מאדך" - זהו ממונו של אדם. רק המשפט הוא על ענין שבין אדם לחבירו, והקרבנות הוא לזכך נפשו המגואלה ממעשים רעים ומהרהורים רעים בחטאות ובעולות. ולכן לא ניתן כפרה על מה שבין אדם לחבירו רק במשפט (כמו הקרבנות בין אדם למקום). וזה כווננו במכילתא (סוף יתרו): 'למה נסמכה פרשת המשפטים לפרשת המזבח, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המזבח'. כי בכללות שניהם נתקיימה האומה בשלימותה. ובוא וראה במה שחשב שמעון הצדיק (אבות א, ב) בשלושה דברים שהעולם עומד: תורה, עבודה, גמילות חסדים. ורבן שמעון בן גמליאל (שם משנה יח) חישב שלושה: דין, אמת, שלום. והנה אם תעשה מוגבלות (= הקבלה) תראה כי "אמת"

זה "תורה", "גמילות חסדים" זה "שלום", ו"דין" כנגד "עבודה", כמו שביארתי. והנה כמו שאין להבורא יתברך שום תועלת בהקרבנות, כן יאות להיות בהמשפט להשופט, שגם הוא ישפוט לא למטרה חוצי, רק להאמת התכליתי יהיה כל עיונו. ולזה כתב "לא תטה משפט לא תכיר פנים ולא תקח שחד" וכו' לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה' - היינו כוונה אחת (ההשוואה בין משפט וקרבנות). ומה נפלא מאמרם ז"ל: כל המעמיד דיין שאינו הגון - והוא שופט לתועליות כבוד או ענין אחר - כאילו מעמיד אשרה אצל המזבח (עכ"ל). עיין סנהדרין ז, ב דהוה קרי עליהו "הוי אומרים לעץ אבי אתה". כי זה מכוון אחד שחושבים שהקרבנות המה תועליות, וכן המשפט יעשו לתועליות השופט.

ואמנם, משפיע השוחד הן על כוח שיפוטו התורני של הדיין והן על "פקחותו" המעשית בענייני דיומא. נסתלקה האוביקטיביות של האדם העומד בצד ודן בשיקול הדעת על הבעיה שלפניו, ובמקומה "איקריב ליה דעתיה לגביה, והוי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו". ברם, לא רק השופט הממונה על ידי הציבור לשפוט את חבריו מוזהר על תוצאותיה של לקיחת שוחד בכל צורה שהיא, כי גם הקהל המצווים לשמוע בדבריו ולבצע את פסק דינו מוזהרים אף הם בנדון. וכך כותב הרב יוסף בכור שור (ריב"ש), מבעלי התוספות, בדיבור המתחיל "ולא תקח שוחד"; בין הדיינים על הפסק-דין, ובין הקהל שלא לקיים הפסק-דין. כמו כן כותב בעל ערוך השלחן (חושן משפט סימן ט): ולא דוקא דיין אסור בקבלת שוחד, אלא אפילו כל הממונים וכל העוסקים בצרכי ציבור אף שאין ביניהם דין תורה...

לא הדיין בלבד ולא עוזריו בביצוע המשפט וכל העוסקים בצרכי ציבור לבדם מוזהרים על השוחד. הרי כל אדם ואדם בישראל נקרא מידי יום ביומו לעמוד במשפט על עצמו, לדון את עצמו אם ישרים דרכיו ומעשיו ואם לאו, ולהכניס את השינויים הדרושים. על כוחו של השוחד להטות את המשפט הזה עמד מרן הרב אליהו א. דסלר זצ"ל במאמר שורש המוסר.

(11) **מכתב מאליהו, פרק מבט האמת, שורש המוסר:**

...אם אדם חושב באיזו שאלה, שאינה נוגעת לו כלל, אלא שעליו להחליט חות-דעת בה, כגון שאלה מדעית, והוא מתחיל לעיין בה בשעה שאין עדיין לפניו כל החומר שעל פיו הוא עתיד לשפוט, ובתוך העיון הזה לפי שעה נדמה לו שצד אחד מהספק הוא קרוב להיות אמת. הוא לא החליט כלל על זה, והוא יודע שהשערתו היא בתנאי כפול שאם שאר הידיעות שתבאנה לו תהיינה סותרות לה, כבר היא בטלה מעיקרא, ככל טעות שמחמת חסרון ידיעה. כמובן שלא הגיד השערה רופפת כזו לשום אדם, ואף הוא מוכן להשליכה מיד, אם ימצאנה בלתי נכונה. ועתה בא לפניו יתר החומר, והוא מפנה את דעתו לעיון בשאלה מחדש וברצינות. היתכן שאדם זה יהא כבר נוגע בדבר, וירצה לסלף הראיות החדשות?

אמנם נתבונן שוב בהלכות דיינים. אמרה תורה (דברים א, טז): "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק", וביארו חז"ל (סנהדרין ז, ב): "אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חברו, ואזהרה לבעל-דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל-דין חברו". וביאר המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הדין, ד"ה ובפ' תולין): שאפילו היכא שמספר לפניו דברים של אמת ואינו בשקר, כיון שמטעים דבריו לדיין, נכנסו בדעתו לזכותו, ומחפש לו זכותו, ואף אם ישיב אחר כך חברו על דבריו, כיון שדבריו כבר נכנסו באזני הדיין אינו מסלק דעתו מהם".

- ולמה? כיון שבתחילה חשב שהצדק עם הראשון, אף שבשעתו היה רק לפי-שעה, עם כל ההשתמרות כדלעיל, מכל מקום כיון שחשב כך רגע אחד, מעתה הוא כבר נוגע בדבר. כי יש אי-נעימות לאדם כשצריך לשנות דעתו הקדומה, אפילו קלושה כזו, וכבר די בזה לעוות את מאזני המשפט כחוט השערה, ויותר לא צריך.

והנה כל אדם הוא דיין, כי תמיד מוטל עליו לשפוט על דרך הנהגתו ואמתת השקפותיו. אך כשנתבונן בערך הנגיעות המשפיעות עלינו בדיונים אלה, נמצא שהן תקיפות לאין ערך מכל שוחד שיוכלו לתת לשופטים של בית הדין. נתבונן נא: אם אפילו הנחה קדומה קטנטנה כנ"ל כבר עלולה לעות את דקדוק המשפט - משום ההתנגדות הדקה לשינוי הדעת, הבאה מהשפעתן הנסתרת של מידות הגאווה והעצלנות - מה יהא על הנחות קדומות שלנו היוצאות ממידות ותאוות גסות, ושניהלנו את חיינו על פיהם זה כמה שנים!?

אם על התקרבות-הדעת של הנאה כל-שהי כבר אמרו חז"ל "הוי כגופו", ו"אינו יכול לדון אותו דין אמת", איך נקוה אנחנו לבא להחלטה אמתית במקום שכרוכה בזה "ראיית חובה" לעצמנו ממש - כגון להודות על חסרונותינו, ולקבל דעות שעל פיהן נתחייב במה שקשה לנו, ונימנע ממה שחביב עלינו?

ואם הדיין שנטה פעם אחת מן האמת, נתקלקלו כל סדרי מחשבתו, מה נגיד על עצמנו, שמנעורינו הורגלנו ל"תרץ את עצמנו בדוחק", להקטין את ערך כשלונותינו, ולהפריז טובותינו? ואם כבר בימיהם טענו חז"ל שבגלל החולי המידבק של ראיית פנים כבר פסק "לא תכירו", מה נענה אנן, שהכרת פנים לעצמנו כבר נעשית שיטה טבעית מדורי דורות!?! איך נוכל לסמוך על שכלנו שיבוא בשום פעם לידי מסקנות אמיתיות?

אמנם כן הוא, אין השכל מוציא משפט אמת בבעיות מוסריות אלא בה במדה שהלב מנוקה מנגיעות המידות וממילא שאיפה חזקה ובווערת לישרות ולאמת.