

פשרה – מבית ומחוץ: הוויכוח על הפשרה כדיון אסטרטגי בתקופת המשנה

מיכאל רוטנברג

תקציר

הפשרה בהיותה אלטרנטיבה לדיון ולהכרעה המשפטיים מעלה שאלות לא פשוטות על הדרך ליישומה של הצדק האלוהי במציאות. בהיותה כזו, הפשרה עוררה דיון נוקב, יוצא דופן בניגודיות העמדות שבו. הפשרה אינה נזכרת במקרא ואף לא במקורות מימי הבית השני ומראשית ימי התנאים, והדיון בעניינה עלה באמצע המאה השנייה לספירה, לאחר מרד ברכוכבא, והמשיך גם לדור הבא, דורו של רבי יהודה הנשיא. המאמר מבקש להבין את ההקשר ההיסטורי, הפנימי והחיצוני, של הדיון על הפשרה. הטענה העיקרית היא שהדיון על הפתרון הסמימפטי הזה משקף למעשה דיון על האסטרטגיה הנכונה במאבק נגד אלטרנטיבות משפטיות וחלופות הנהגה שקמו למעמד החכמים בעת ההיא, כאשר הכוונה היא בעיקר לאדמיניסטרציה הרומאית, להנהגה 'החילונית' של ראשי הקהל ולתעמולה הנוצרית.

מילות מפתח:

חז"ל, פשרה, אסטרטגיה, צדק

הקדמה

מחלוקות וסכסוכים הם לחם חוקם של הבריות מאז ומעולם. מערכות חוק ומשפט רבות הוקמו ברחבי העולם כדי למנוע את היווצרותם וליישבם אם נוצרו. תורת ישראל אינה יוצאת דופן מבחינה זו, ואף היא מבקשת לתת מענה של 'אמת ומשפט שלום' (זכ' ח 16) באמצעות מערכת ענפה של 'חוקים ומשפטים צדיקים' (דב' ד 8). דיני התורה שבכתב ושבעל־פה נידונו בהרחבה אצל חכמי ישראל לדורותיהם ומדפיו של 'ארון הספרים היהודי' עמוסים עד מאוד מריבוי היכול הספרותי בתחום המשפטי-הלכתי. אולם למעשה, נוסף למערכת החוק, קיים אפיק אחר ליישובם של סכסוכים ומחלוקות שונות, ידוע פחות אולם שכיח לא פחות, והוא אפיק הפשרה,¹ שאינה נזכרת בתורה שבכתב ואף לא במשנה, אלא

¹ על הפשרה ויחסה אל הדין ראו: מ' אלון, 'הדין, האמת, השלום והפשרה (על שלושה וארבעה עמודי המשפט והחברה)', מחקרי משפט, 14 (תשנ"ח), עמ' 269–341; מ' רוטנברג, 'היסודות הערכיים של הפשרה, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א; א' ליפשיץ, 'הפשרה במשפט העברי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד; הרב ד' מילר, 'פשרה, דין וגישור', תחומין, כה (תשס"ה), עמ' 287–291; א' ורהפטיג, 'היש אמת בפשרה?', תחומין, כה (תשס"ה), עמ' 264–276; ב' ליפשיץ, 'פשרה', מ' הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר, רמת גן תש"ע, עמ' 83–104 (גרסה מוקדמת למאמר זה: ב' ליפשיץ, 'פשרה', י' אונגר (עורך), קובץ משפטי ארץ, א, עפרה תשס"ב, עמ' 137–151; H. Shapira, 'The Debate over Compromise and the Goals of the Judicial Process', *Dine Israel*, 26–27; 183–228 (2009–2010).

לציטוט (מדעי הרוח) – מ' רוטנברג, 'פשרה – מבית ומחוץ: הוויכוח על הפשרה כדיון אסטרטגי בתקופת המשנה', חמדעת, יב (תש"ף).

פרטי המחבר:

ד"ר מיכאל רוטנברג

ר"מ בשיבת קרני שומרון, מרצה באוניברסיטת תל אביב

דוא"ל: miroten@zahav.net.il

רק בברייתא ובתוספתא ובמקצת גם בתלמודים. הפשרה עשויה להופיע במציאות ובספרות בשני מובנים.

המובן הראשון הוא הצעת פשרה כפתרון לסכסוך או לקונפליקט כלשהו, המונע את הצורך בהתדיינות משפטית. במובן זה, ניתן להניח שרעיון הפשרה הוא עתיק יומין וימיו כימי קדם, שכן הוא אינטואיטיבי, מופיע בתרבויות רבות, ואולי אף בכולן, ומתקיים כחלק בלתי נפרד מההוויה האנושית, ממגרשי המשחקים של הילדים ועד למסדרונות הפוליטיים והבין לאומיים. המובן השני של הפשרה, שבו אני מבקש לדון במאמר זה, הוא הפשרה הנעשית בבית הדין עצמו או בסמוך אליו, אשר משמשת כאלטרנטיבה למשפט. האפשרות להציע פשרה במקום ההליך המשפטי או במקביל אליו אינה מובנת מאליה, ובוודאי אינה מוסכמת על הכול, באשר היא מטילה צל על מוחלטות הדין ועל הצדק והאמת הנחשפים באולם המשפט, ולכן ניתן לצפות שהיא תיתקל בהתנגדות. נוסף על כך, בעוד הפשרה במובנה הראשון אינה זקוקה למשנה הלכתית סדורה, בהיותה וולונטארית מיסודה, וכך היא מוזכרת במשנה,² הרי שהפשרה במובנה השני טעונה אישור והכוונה מדויקים, מפאת היותה מהלך שאינו מובן מאליה. שניות דומה קיימת גם במושג 'גישור', אשר במובנו האינטואיטיבי הוא עתיק יומין, אולם במובנו השני, כאלטרנטיבה למערכת המשפט, הוא מודרני ושנוי במחלוקת.

במאמר זה לא נדון ביסודות הפשרה ובפרטיה עצמם,³ אלא נבקש להתמודד עם שתי נקודות ולטעון לקיומו של קשר עמוק ביניהן: האחת נוגעת לחריפות הנדירה של הדיון על הפשרה, כפי שיוצג לקמן. ננסה להבין מה גרם למתנגדי הפשרה להשתמש בביטויים חסרי תקדים, מה היו נימוקיהם ומהם נימוקי המחייבים. השנייה נוגעת לעובדה שעניינה של הפשרה לא נידון במפורש בימי הבית השני ובראשית ימי התנאים אלא בעיקר במאה השנייה לספירה. ננסה להבין אם ישנה משמעות להקשר ההיסטורי שבו נידונו הדברים לראשונה בספרות חז"ל. בתקופה זו, במיוחד לאחר מרד בר כוכבא באמצע המאה השנייה לספירה, חלו שינויים משמעותיים במבנה החברה היהודית ובמוסדות הסמכותיים שלה, במקביל להעמקת השפעתו של השלטון הרומאי. כמו כן, במאה זו התבססה הדת הנוצרית (על אף היותה נרדפת בידי הרומאים) כדת עצמאית, המעמידה אלטרנטיבה ואיום ברזמנית ליהודי ארץ ישראל.⁴ הטענה שאבקש להציג היא שהפשרה אינה רק כלי סמי-משפטי גרידא ליישוב סכסוכים בין בני אדם, אלא משמשת כאסטרטגיה להתמודדות עם קשיים ואתגרים, מבית ומחוצה, מה שעשוי להסביר את העיתוי שבו הופיע הדיון עליה וגם את ההתנגדות החריפה שעוררה.⁵ הבנת מכלול דרכי התמודדותה של החברה היהודית עם קשייה הפנימיים ויריביה מבחוץ מצריך ראייה רחבה הנשענת על נתונים היסטוריים רבים ומגוונים, ומגמת המאמר היא להאיר את תפקידו של כלי אחד מיני רבים בהתמודדות זו, הפשרה והשימוש שעשו בה חכמים לחיזוק יכולת העמידה שלהם באתגרי השעה. החידוש במאמר הוא כפול: הוא מבקש להאיר את הדיון הפנימי החריף על הפשרה לאורם של האירועים וההקשרים ההיסטוריים, ובכך לחשוף ממד נוסף בכלי משפטי זה; והוא גם מבקש להצביע על אחת הדרכים בהן נטו חז"ל בבואם להתמודד עם קשיי הזמן ואתגריו.

² למשל, משנה, כתובות י, ו. על ההקשר הלשוני האפשרי בין שני המובנים הללו ועל משמעותו האטימולוגית של השורש פש"ר ראו: א' ליפשיץ, 'פשרה ופשרה', עלי משפט, ח (תש"ע), עמ' 395–426.

³ ראו: מ' רוטנברג, 'היסודות הערכיים של הפשרה' (לעיל הערה 1), חלק ב (פרקים ג–ז).

⁴ ראו מאמרו של י' פורסטנברג, 'מתחרות להשתלבות: דיני אומות העולם במשנת החכמים על רקע הקשר הרומי', דיני ישראל, לב (תשע"ח), עמ' 21–58, ובפרט בהע' 2–4, הסוקר בקצרה את שתי הגישות המנוגדות להבנת היחס שבין מערכת המשפט היהודית ומקבילתה הרומאית.

⁵ המחקר מיעט להתייחס להקשר ההיסטורי של הפשרה. ראו למשל: B. Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*, New York 1966, p. 191.

במובן זה, ייתכן שיתברר כי הפשרה החז"לית כוללת משמעויות נוספות שרק לאחרונה מתווספות לדיון הציבורי והמשפטי על השימוש בפשרה.⁶

מתבקשת כאן הערה מתודולוגית ועניינית. הדיון שלהלן אינו דיון היסטורי במובנו המדויק, שכן הוא אינו פורס את מכלול המקורות העומדים לרשותו של חוקר תקופת חז"ל, כמו למשל המשפט הרומי, ואף אינו בוחן את דברי חכמים במבט ביקורתי. כוונת הדברים היא להציג את הדיון בהקשרו הרחב מנקודת מבטם של החכמים עצמם, ללא קשר לשאלה אם אומנם תמונה זו היא אכן התמונה המדויקת מבחינה ראלית,⁷ שכן להבנתי היא מציגה את תפיסת הנושא בעיני חז"ל.

פרק ראשון: הדיון על הפשרה

הסוגיה העוסקת בנושא הפשרה נמצאת בבבלי שכתבלי סנהדרין (ו ע"א–ע"ב),⁸ אשר כפי הנראה מקורה⁹ בתוספתא סנהדרין פרק א.¹⁰ להלן שתי הדעות העיקריות:

1. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע,¹¹ וכל הבוצע – הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע – הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר: 'בָּצַע בְּרַךְ נֶאָץ ה'' (תה' י 3), אלא יקוב הדין את ההר, שנאמר: 'כי המשפט לא־להים הוא' (דב' א 17). וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר: 'תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון' (מל' ב 6).

2. רבי יהושע בן קרחה אומר: מצווה לבצוע, שנאמר: 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם' (זכ' ח 16). והלא במקום שיש משפט – אין שלום, ובמקום שיש שלום – אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום – הוי אומר: זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר:

⁶ על מכלול ההיבטים הפילוסופיים והחברתיים התומכים ברעיון הפשרה, ולמעשה בהליכי הגישור המגוונים הקיימים היום, שהם גלגוליה המודרניים של הפשרה, על אף שינויי סגנון ותוכן מהותיים, ראו א' דויטש, פישור – הענק המתעורר. תל אביב תשנ"ט. הסתייגות מהיבטים אלו ראו רוטנברג (לעיל הערה 2), פרק יג. להיבט נוסף ראו: ח' שיין וג' שיין, 'גישור ישראלי ופשרה יהודית', שערי משפט, ג, 1 (תשס"ב), עמ' 111–139; וכן פרק נרחב בספר שאני מקווה להוציא לאור העוסק בין היתר בשאלות אלו. על היבטים תרבותיים נוספים ראו מ' אלברשטיין, תורת הגישור, חיפה תשס"ח.

⁷ להרחבה בעניין העמדה ההיסטוריוגרפית של חז"ל, ראו: י' גפני, 'היסטוריה, היסטוריוגרפיה ודימויי העבר בספרות חז"ל', בתוך: מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשע"ח, עמ' 583–600.

⁸ לשם קלות הקריאה מובא כאן נוסח דפוס וילנא. סינופסיס של עדי הנוסח לסוגיה זו ולשאר המסכת הבבלי מציא צל מ' סבתו, 'כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו, עמ' 23–7. הערת על שינויים משמעותיים במקומם.

⁹ ראו רוטנברג (לעיל הערה 1), עמ' 31–36, ושם הצבעתי על השיקולים שלפיהם נראה שהבבלי אכן לקוחה מהתוספתא. בדומה לדעתו של י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 241–262, ובשונה מדעתו של ח' אלבק, מבוא לתלמודים. תל אביב תשמ"ז, עמ' 67. אף על פי כן, משיקולי בהירות הקריאה, העדפתי את הציטוט מהבבלי, מפני שהוא כולל אגב הילוכו אף את ההערות האמוראיות.

¹⁰ למקבילה למקור התנאי ראו ספרי דברים, פרשה יז, בשינויים מסוימים. על מקורות תנאיים נוספים העוסקים בעניין זה ראו רוטנברג, היסודות הערכיים של הפשרה (לעיל הערה 1), פרק ו, עמ' 67–82. סוגיות מקבילות מצויות בירושלמי, סנהדרין א, א (ב, ב); שם ב, ג (יא, א). על ההבדלים שבין הבבלי והירושלמי ראו רוטנברג (לעיל הערה 1), פרק ט, עמ' 98–102.

¹¹ לא התייחסתי להבדל האפשרי בין המונח 'ביצוע' למונח 'פשרה', מפני שלדעתי אין לכך משמעות לענייננו. על כך ראו: חידושי הרמ"ה על הסוגיה כאן; שו"ת תמים דעים לראב"ד, סי' קז; ב' ליפשיץ, 'פשרה' (לעיל הערה 1), עמ' 144, הע' 35; א' ליפשיץ, 'הפשרה במשפט העברי' (לעיל הערה 1), עמ' 38–42; H. Shapira, 'The Debate Over Compromise and the Goals of the Judicial Process', *Dine Israel*, 26–27 (2009–2010), pp. 183–228; I. Lipschutz, "'Biz'u'a" and "Pesharah": Three Possible Interpretations', *Dine Israel*, 31 (2017), pp. 105–157.

‘ויהי דוד עושה משפט וצדקה’ (שמ”ב ח 15), והלא כל מקום שיש משפט – אין צדקה, וצדקה – אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו צדקה – הוי אומר: זה ביצוע.

לפנינו ניגוד קיצוני בין עמדתו של ר’ יהושע, הסבור שעשיית פשרה במקום הדין הקבוע בתורה היא מצווה, עשיית רצון האל, ולא רק פתרון יעיל או פרקטי, ובין עמדתו של ר’ אליעזר, הסבור שלא רק שהמפשר חוטא, אלא אף המברך ומשבח את הפשרה הוא מנאץ שם שמיים, לא פחות. הסיבה לקוטביות החריפה ברעיון הפשרה היא שמדובר בהצעת פתרון אלטרנטיבי לדין הקבוע בתורה במקרה הנידון, ובהיותה כזו היא מעלה בעיה לא פשוטה. את הבעיה הגדיר ברכיהו ליפשיץ כך:

משמעותם של הפשרה ושל הביצוע היא הסכמה לכך שהדין לא יתנהל מכוח הדין, דין תורה, אלא שהוא יתנהל – מכוח הסכמתם של הצדדים – על מסלול שונה ממנו: המסלול של הדין שמחוץ לדין. ודוק: אין זו הסכמה לתוצאה שתושג ושתוצג על ידי הדיינים... זוהי הסכמה להתדיין, במלוא מובן המלה, אלא שהתדיינות זו מתנהלת במערכת שונה ונפרדת מזו של מערכת הדין..... הליך הפשרה הוא **אנושי**, ואילו הליך הדין הוא **אלוהי**.... המתדיינים במסלול הדין עומדים לפני ה’. המתדיינים במסלול הפשרה עומדים לפני הדיין.¹² (ההדגשות במקור – מ”ר)

ראוי לשים לב לנימוקים של בעלי הדעות הקוטביות, המחייב והשולל. ר’ יהושע מצביע על ניגוד מובנה בין ‘משפט’ ובין ‘שלום’, וגם בין ‘משפט’ ובין ‘צדקה’, לא רק כבעיה פרשנית לפסוקים אלו, אלא כאתגר הקיים מצד עצמו, כניגוד בין שני ערכים סותרים המייצגים את ערכי הדין והחוק מצד אחד, ואת ערכי החברה והחמלה מצד שני. הפתרון לאתגר זה, לדעתו, היא הפשרה.

לעומתו, ר’ אליעזר טוען שייקוב הדין את ההר’, ובכך הוא מודה שאכן קיים ‘הר’ כלשהו המכשיל את יישומו הישיר של הדין, אלא שלדעתו אל לו לדין להתכופף או לחרוג ממסלולו הישיר מכל סיבה שהיא, לא מפני קשיי ביצוע ויישום במציאות ולא מפני ערכים ‘חברתיים’ כמו ‘השלום’ או ‘הצדקה’, הנדמים לעיתים כ’הר’. לדעתו, הדין זהה במידה מקסימלית עם האמת והצדק, והחלתו מהווה מטרה כללית יותר וחשובה יותר מאשר השגת שלום במקרה המסוים הנידון לפנינו. חיזוק לדבריו הוא מוצא בפסוק המצביע על מקורו האלוהי של המשפט כנימוק התומך בדעתו באשר לאי־היכולת לסטות כמלוא נימה מהמשפט.

נראה שמבחינה רעיונית־ערכית¹³ הדיון התנאי בשאלת הפשרה, ובכללל גם אופן ניתוחה של הבריייתא, משקף דיון בשאלה אם יש להעדיף ערכים שמבטאים את הכפיפות לצו האלוהי או ערכים המשקפים את הפן החברתי־אנושי. מצד אחד, ניצבים ערכים כמו ערך האמת – שעל אף שיש לו קיום גם בממד האנושי, הרי שכשמדובר במשפט התורה הוא מקבל תוקף נשגב בהרבה; או ערך הצדק – שנימוקיו יכולים להיות מבוססים על מוסר אנושי, אך מועצמים בהרבה כשמדובר במחויבות למוסר שמימי. המאפיין של ערכים אלו הוא זיקתם הישירה לאל, הנובעת ממחויבותו של היחיד לתת דין וחשבון לעצמו ולא־לוהיו

¹² ראו: ב’ ליפשיץ (לעיל, הערה 1, בגרסה המוקדמת), עמ’ 144–145; ח’ שפירא, “כי המשפט לאלהים הוא” – על הזיקה בין האל להליך השיפוטי במקרא ובמסורת ההלכתית, מחקרי משפט, כו (תש”ע), עמ’ 51–89.

¹³ בבריייתא שהובאה לעיל מצויות גם שלוש דעות ביניים, שכל אחת מהן מציגה דרך ייחודית להתמודדות עם השאלות העומדות בבסיס הסוגיה, אך לצורך הנידון במאמר כאן הן רלוונטיות פחות, ולכן הושמטו. לניתוח התשתית הערכית־פילוסופית של כלל הדעות השנויות במחלוקת זו בבריייתא שם, ראו: רוטנברג (לעיל הערה 1), עמ’ 29–87; ע’ רדזינר, צדק צדק תרדוף: תפיסות שונות של צדק שיפוטי במשנת התנאים, י’ שטרן (עורך), צדק שלי, צדק שלך: צדק בין תרבויות. ירושלים תש”ע, עמ’ 59–110, ובמיוחד עמ’ 96 והלאה.

על מידת דבקו בערכים אלו. מנגד, ניצבים ערכים שניתן לכנותם 'ערכי החברה', כמו ערך השלום – המבטא את המחויבות לקיומה של מסגרת משותפת; או ערך הצדקה – המבטא את האחריות לחלקים החלשים יותר בחברה. המאפיין של הערכים הללו הוא היותם מבטאים את זיקתו של היחיד לחברה ולעם שהוא פועל במסגרתם, אף שאין להכחיש שגם הם נסמכים על זיקה לאיל ולתורתו, שהרי ספרי הנביאים והכתובים מלאים בפסוקים המשקפים ערכים אלו. במקום אחר¹⁴ דנתי בהרחבה בתובנות אלו ובמשמעותן הערכית בהקשרים רחבים.

העמדות המקוטבות בשאלת הכללתה של הפשרה במסגרת פעולותיו של בית הדין אינן נחלתם של ר' יהושע בן קרחה ור' אליעזר בלבד. בספרות חז"ל מצויים מקורות נוספים שמהם משתמעת הכרה ברורה ביתרונותיה של הפשרה בתחום הנהגת החברה והסדרת יחסי השלום בין בני האדם.¹⁵ עם זאת, מבדיקת מקורות נוספים מתקבל הרושם שדעתם של חכמים רבים לא הייתה נוחה כלל וכלל מהכנסת הפשרה לתוך היכל המשפט, תוך ציון המגבלות החברתיות של הדין, דבר שיש בו ביקורת רמוזה על מערכת החוק והמשפט.¹⁶ מתברר אפוא שהשימוש בפשרה כאלטרנטיבה לדין עמד במרכזו של דיון נוקב ואף קיצוני בין התנאים, כאשר הטיעונים שנשמעו בעד השימוש בפשרה ונגדו מבטאים דילמה ערכית-אולוגית, הנוגעת למהותו של הדין האלוהי, ההלכה, מצד אחד, ולמחויבות של האדם והדין לערכים 'חברתיים' כמו שלום וצדקה, מצד שני.

ההסבר שהוצע כאן למחלוקתם של התנאים עדיין אינו מספק פתרון מלא לשאלת חריפותה של המחלוקת, המתבטאת בכך שר' אליעזר מגדיר את עושה הפשרה כ'חוטא' ואף את התומכים בו כ'מנאצים את האיל'. לא פחות. מחלוקות אידיאולוגיות והלכתיות רבות מצויות בין דפי המשנה והתלמודים, ועד כמה שידוע לי, באף אחת מהן לא נמצאה התבטאות קיצונית כל כך.

בנקודה זו אני מבקש להעלות השערה, שייתכן שסוגיית הפשרה הועלתה כאפשרות ראלית דווקא בתקופה מסוימת, ובהקשרים מסוימים, כפתרון לקשיים שהם תולדת הדור והשעה, אך דווקא הקשרים אלו הם שעוררו את המתנגדים – ובראשם את רבי אליעזר – לנקוט לשון חדה וחריפה כל כך.

השערה זו מניחה שהדיון במקורות התנאיים שהובאו לעיל ממוקם בעיקרו בתקופה מוגדרת, ואכן, רוב התנאים שדבריהם נשנו בתוספתא שייכים לדור שלאחר מרד ברכוכבא.¹⁷ חלקם עוד היה בכינוס החכמים בכרם ביבנה, כמו רבי אליעזר בנו של ר' יוסי

¹⁴ ראו רוטנברג (לעיל הערה 1), עמ' 151–167.

¹⁵ מכילתא דרבי ישמעאל, עמלק ד (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 196). בכת"י אוקספורד, מינכן ובדפ"ר אין שינויים של ממש. נוסח דומה מאוד נמצא במכילתא דרשב"י, יתרו יח 16 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 132).

¹⁶ במכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 246–247), ללא שינויים של ממש מכתה"י ומדפ"ר. ראו גם את דבריו של רבן שמעון בן גמליאל במשנה, אבות א, יח, על פי פירושו של ר' מונא, במסכת דרך ארץ (פרק שלום הל' ב), הובא גם בירושלמי, מגילה ג, ו (כו, א), ובירושלמי, תענית ד, ב (כא, א). עוד בעניין פרשנות דברי רשב"ג ראו מה שכתב שפרבר, דרך ארץ זוטא, פרק השלום הלכה ב, בביאור (עמ' 207), וכן בדבריו של הנצי"ב מוולוז'ין, בשו"ת משיב דבר, חלק ג סימן י; רוטנברג (לעיל הערה 1), עמ' 134–135; א' ליפשיץ (לעיל הערה 1) עמ' 131. גם מ' אלון, 'הדין, האמת, השלום והפשרה' (לעיל הערה 1), עמ' 271, ראה לנכון לפרש את דברי רשב"ג ברוח דבריו של ר' יהושע בן קרחה.

¹⁷ ב"צ רוזנפלד מונה את כל החכמים ששייכים, או שייתכן לשייך אותם, לדורו של ברכוכבא. כל החכמים המשתתפים בדיון על הפשרה אינם מופיעים ברשימותיו. ראו: ב"צ רוזנפלד, 'החכמים בדורו של ברכוכבא ויחסם למרד'. ד' גרא ומ' בן זאב (עורכים), אוהב שלום – מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשס"ה, עמ' 319–360.

הגלילי (בבלי, ברכות סג ע"ב), אבל בעיקר אנו שומעים עליהם בכינוס הגדול באושא, לאחר מעבר הסנהדרין לשם.¹⁸

מתברר אפוא שעיקרו של הדיון התנהל בדור אחד, בדור שלאחר מרד בריכוכבא. וכך מתעוררת השאלה, העומדת במרכזו של מאמר זה – האם אירועי התקופה הסוערים, מבית ומחוץ, תרמו להעלאתו של הדיון ההלכתי דווקא בעת הזו? ננסה להשיב על כך, בזהירות המתבקשת, ותחילה נפנה את מבטנו אל המתרחש בזירה היהודית הפנימית.

פרק שני: העימות הפנימי על המשפט ואפשרות הפשרה

בתקופה שבה נידונה סוגיית הפשרה, באמצע המאה השנייה לספירה, הגיעו לשיאם מספר תהליכים, שחלקם החלו עוד במאה הקודמת, אשר יצרו מצב שבו מעמד בתי הדין שדנו על פי דיני תורה התדרדר עד מאוד, הביקוש לשירותיהם הצטמצם, ומעמד החכמים ירד לשפל חסר תקדים. התהליך הראשון הוא דמוגרפי בעיקרו. כתוצאה מהמרד הגדול וחורבן בית המקדש בשנות השישים של המאה הראשונה לספירה ומרד בריכוכבא בשנות השלושים של המאה השנייה נהרגו יהודים רבים מאוד,¹⁹ ובכללם רבים מן החכמים, 'והיה העולם שמם' (בבלי יבמות סב ע"ב). בתנאים אלו, כאשר מספר החכמים הפוטנציאליים למענה הלכתי לסוגיו קטן עד מאוד, וכאשר הקהילות נחלשו, התפזרו, וכל איש או משפחה נלחמו כשלעצמם כדי לשרוד בתנאי הקיום הקשים, יכולתם של חכמים לדון ולהנהיג את צאן מרעיתם על פי דיני התורה נחלשה אף היא עד מאוד.²⁰ אפשר שיכולת זו נחלשה מחמת השפעתם של גורמי חוץ, כמו איסור קיסרי לדון דיני ממונות, אך הדבר אינו משנה את התמונה מעיקרה.²¹

כמו כן, כבר במהלך המאה הראשונה לספירה אשר בה הייתה יהודה נתונה הלכה למעשה, באופן זה או אחר, תחת שלטון רומאי, חלו שינויים באופן התנהלות השלטון הרומאי כלפי התושבים היהודיים בארץ ישראל, והוא הפך ריכוזי יותר ויותר. אומנם בתי הדין היהודיים נהנו מאוטונומיה מסוימת, שאותה זאב ספראי הגדיר כ'מפתיעה ומעוררת

¹⁸ על הכינוס באושא ראו שיר השירים רבה ב, ג. דיון על המדרש הזה כבר קיים אצל י"א הלוי, דורות הראשונים: ספר דברי הימים לבני ישראל, ד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 727; ד' יעבץ, תולדות ישראל, ד, 165–169. לדיון עדכני יותר ראו: א' אופנהיימר, 'שיקום היישוב היהודי בגליל', צ' ב"צ רוזנפלד, ר' יוסי הגלילי והנהגת בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 80–82; ב'צ' רוזנפלד, ר' יוסי הגלילי והנהגת חכמים ערב מרד בריכוכבא, סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 105. על רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ידוע לנו שהיה משבעת תלמידיו האחרונים של ר' עקיבא (קהלת רבה יא, י), ואף הלך עם רשב"י לרומא (בבלי, מעילה יז ע"א). עוד עליו ראו: י"נ אפשטיין, 'משנת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, חלק ב, כרך א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 221–248. על רבי יהושע בן קרחה מסופר שהיה יושב כאחד מגדולי הדור עם רבן שמעון בן גמליאל הנשיא, אביו של רבי (בבלי, בבא מציעא פד ע"ב; תוספתא, כלים בבא בתרא ב, ג); ומדבריו החריפים אל רבי אלעזר ברבי שמעון (בר יוחאי) מסתבר שהיה בן גילו של האב, רשב"י (בבלי, בבא מציעא פג ע"ב). יש דעה שהיה בנו של רבי עקיבא (רש"י, שבועות ו ע"א; רשב"ם, פסחים קיב ע"א) ויש חולקים על כך (תוספות, שבת קנ ע"א; בבא בתרא קיג ע"א; בכורות נח ע"א). ראו: ש' ספראי, 'התאוששות היישוב היהודי בדור יבנה', צ' ב"צ רוזנפלד, ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 18–24.

¹⁹ אומנם א' אופנהיימר, 'מעמד החכמים בתקופת המשנה: מדמויות מופת למנהיגות לאומית-דתית', י' גפני (עורך), קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו, כרך א: העת העתיקה. ירושלים תשס"א, עמ' 85–102, סבור שלאחר חורבן הבית השני החכמים היו שכבת עילית, אף שלא נשאו תארים או תפקידים, ונתפסו כדמויות מופת. מעמד הסנהדרין התבסס ונוצרה חלוקת סמכויות ותיאום בינו ובין מעמד הנשיא. עם כל זה, ומבלי להיכנס לדיון היסטורי מדויק, נראה שיכולת הדיון והשיפוט של החכמים נפגעה קשות אף אם נתפסו כדמויות מופת. על מעמדם של חכמים בהיבטים נוספים של ההנהגה הציבורית ראו: ח' ז' ספראי, 'תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים', י' שחר (עורך), בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה: ספר זיכרון לאריה כשר, (תעודה, כה), רבת אביב תשע"ב, עמ' 223–273.

²¹ הד לכך נמצא כנראה בירושלמי, סנהדרין א, א (יח ע"א): 'תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות. אמר ר"ב בן יוחי בריך רחמנא דלינא חכים מידון'.

תמיהה²² על רקע המדיניות הרומאית בשאר חלקי האימפריה. אולם אף הוא הצביע על כך שמדובר באוטונומיה חלקית ביותר, שכן השלטונות התערבו בשיפוט היהודי אפילו בנושאים דתיים פנימיים כמו כפיית הבעל למתן גט לאשתו. התהליך צבר תאוצה נוספת לאחר החורבן, כאשר נכנסה יהודה תחת ניהול המערכת האדמיניסטרטיבית הישירה של הרומאים. חיובי המיסים ושאר חיובי הממון והגוף למלכות הוטלו על האוכלוסייה במישרין בידי השלטונות, שלשם כך הפעילו מערכת גבייה ולא הסתמכו על מערכת הממשל והגבייה העצמיים של היהודים, כפי שהיה עד החורבן.²³ הסמכות הרומאית המקומית נטלה לידיה את הפיקוח על הנהגת היישובים ומוסדותיהם, הביטחון הציבורי וכדומה, ובכלל זה המוסדות המשפטיים בתחום המשפט האזרחי²⁴ ובתחום המשפט הפלילי.²⁵ הגדרתה המדויקת של האוטונומיה השיפוטית לאחר החורבן, מבחינת המשפט הרומי, אינה מוסכמת בין החוקרים,²⁶ אולם דומה שקיימת הסכמה על כך שבתי הדין של חכמים, אם אכן פעלו באופן מערכתי, פעלו בסמכות חלקית בלבד, במקביל למערכות משפטיות אחרות, ותחת פיקוח השלטון הרומאי.

לירידת קרנה של הנהגת החכמים ולעלייתה של המעורבות הרומאית נודעה השפעה של ממש על אופייה של האליטה היהודית, שמתוכה נתמנו אנשים לתפקידי מפתח בחברה היהודית. השינוי במוקדי ההשפעה הביא לעלייתם של כוחות חדשים בהנהגת הציבור לאחר החורבן. אותם חוגים שסייעו לרומאים בדרכים שונות, תוגמלו במשך השנים ובמיוחד לאחר המרד, ובעקבות הפקעת הקרקעות המסיבית והטלת המיסים הכבדים נוצרה שכבה של אנשים 'תקיפים ובעלי זרוע' שהשתלטו על ההנהגה בכוח. יש להניח שמשכבה זו באו רוב ה'גבאים' וה'מוכסים', אשר עדויות על מעשיהם, שלא תמיד היו לטובתה של האומה, מפוזרות במקומות רבים.²⁷

שכבת הנהגה זו תפסה כאמור את עמדות ההנהגה של העיר היהודית ופעלה במקביל לחכמים, אך לא תמיד בשיתוף פעולה אתם. ישנם מקורות רבים המעידים שהיו בעיר 'ראשים' נוסף ל'זקנים', כלומר הנהגה 'חילונית' המקבילה להנהגת החכמים.²⁸ הבחנה זו חזרה ונשנתה במקומות רבים, וייתכן שבמידה מסוימת השלימו החכמים עם דואליות זו ואף תחמו את שטחי הפעילות והסמכות בינם לבין יריביהם בהנהגה.²⁹ עם זאת, המתיחות המתבקשת מממציאות זו, בין החכמים ובין בעלי הזרוע, על הנהגתו של העם, הביאה לירידת קרנם של החכמים והם לא נתפסו בעיני הציבור כמנהיגי הציבור האולטימטיביים. ז'

²² ראו: ז' ספראי, 'גבוה מעל גבוה – וגבוהים עליהם: חכמים ומערכות המשפט בתקופת המשנה והתלמוד', א' שיגא ואחרים (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 222.

²³ ראו: ספראי, התאוששות היישוב היהודי (לעיל הערה 19) עמ' 24.

²⁴ ראו: א"מ ראבילו, 'השיפוט האזרחי בא"י משנת 63 לפסה"נ ועד שנת 70 לסה"נ', א' כשר ואחרים (עורכים), יון ורומא בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 131–142.

²⁵ ראו ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א. תל אביב תשל"ו, עמ' 46–47.

²⁶ לסקירה ממצה של הדעות השונות בעניין זה, ראו: ח' שפירא, 'בית הדין ביבנה: מעמד, סמכויות ותפקידים', י' חבה וע' רדזינר (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה: דיין ודיין, רמת גן תשס"ז, עמ' 309–315. לעמדה קיצונית יותר, שיש לדון בהנחותיה ובמסקנותיה, באשר לחוסר הסמכות של חכמים בעת ההיא, ראו: S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, Princeton 2001, pp. 110–121. להתייחסות נוספת ראו מאמרו של פורסטנברג (לעיל הערה 4), עמ' 27–30, והע' 14–21 שם.

²⁷ ראו למשל תוספתא, בבא מציעא ח, כו (מהדורת ליברמן, עמ' 108–109): 'הגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין והשאר עושין בהן צרכי רבים'. וראו עוד בבבלי, בבא קמא צד ע"ב; סנהדרין כה ע"ב. עוד על כך ראו: ספראי, 'התאוששות היישוב היהודי' (לעיל הערה 19), עמ' 24.

²⁸ כך למשל, שזפר, ראשה של גדר, עיכב את עדי קדוש החודש מליך לבית דינו של רבן גמליאל בשבת. השווה המשנה והברייתא שבבבלי, ראש השנה כב ע"א.

²⁹ ראו למשל ספרי דברים, פסוק כ, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 32), העוסק בהבחנה הקיימת בפסוק 'ותקרבון אלי ככל ראשי שבטיכם וזקניכם'. דיון נרחב על ברייתא זו ומקבילותיה ראו אצל ג' אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 25), עמ' 111–112. עוד בעניין מערכת היחסים המורכבת שבין חכמים להנהגה 'החילונית', ראו שם בעמ' 306 והלאה. דיון נוסף אצל: ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה; ז' ספראי וח' ספראי, 'חכמים במאבק על הנהגת הקהל', ז' ספראי וא' שיגא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 261–281.

ספראי טען שמציאות דואלית זו באה לידי ביטוי גם במישור המשפטי, שכן בתקופה זו פעלו במקביל בקהילה היהודית שתי מערכות משפטיות, זו של חכמים וזו של הקהילה, כאשר עיקר הסמכות והכוח, גם במישור הטלת הסנקציות, היה דווקא בידי בית הדין הקהילתי. מציאות זו יצרה פוטנציאל לעימות, שלא מומש היות שחכמים הכירו במגבלות כוחם, ולא רק שלא שללו את בתי הדין הללו באופן גורף, כפי שנהגו ביחס לבתי הדין הרומיים, אלא אף עודדו את קיומם, כחלק מהמאמץ הכולל שלהם לשימור הקהילה.³⁰ ש' כהן אף הוסיף וטען שהחכמים במאה השנייה לספירה פעלו בשולי החברה, היו בעלי השפעה ציבורית מועטה, ולא מילאו תפקידים משמעותיים בתחומי השיפוט האזרחי ובהנהגת הציבור.³¹ לאחרונה הביע ח' שפירא את דעתו³² כי בניגוד למקובל במחקר עד כה, בית הדין שביבנה לא עסק כלל בתחום המשפט האזרחי, מעבר לתפקידיו החשובים כמתקן תקנות, כמכריע בהלכות השנויות במחלוקת וכאוסף 'עדויות' שונות, נוסף לתפקידו כאחראי על קביעת לוח השנה. שפירא טען כי לאחר חורבן בית שני ביטולה של הסנהדרין היה מוחלט, ואף בתקופת נשיאותו של רבן גמליאל לא חזרה עטרה ליושנה, ככל שהדברים נוגעים לתחום השיפוט. בלי להכריע בשאלות אלו, דבריהם מצטרפים לתמונה הכוללת על המעמד החלש, או המוחלש, שבו נמצאה מערכת השיפוט של חכמים באותה העת.

השינויים במישור החברתי לא הסתכמו בחילופי ההנהגה ובעיצוב הריבוד החברתי מחדש. האדמיניסטרציה הרומאית קבעה סדר שונה להנהגה המוניציפלית בארץ ישראל, והיו לכך השלכות לא מעטות על חיי היהודים בתקופה זו. הערים³³ כולם אורגנו במסגרת ה'פוליס' היוונית-רומית, כאשר לכל עיר כזו יש מעמד אוטונומי כלפי אזרחיה של העיר והגלילות. הן שימשו כצינור המקשר בין התושבים לבין השלטון מרכזי בכל הקשור לענייני המיסים, והייתה להם סמכות בקשר לכך. אך החשובה יותר מבחינתנו היא הידיעה שמעבר לעצמאות בעניינים המוניציפליים והכלכליים, הייתה להם מידה מסוימת של סמכות שיפוטית בתחום המשפט העירוני ובתחום המשפט האזרחי. שיטת המשפט במקומות אלו הייתה יוונית-הלניסטית ושולבו בה יסודות משפטיים רומיים בתחום האזרחי.³⁴ מערכת שיפוט זו ינקה את כוחה מהנציב שבארץ ישראל, שהיה נוהג לסייר בתחומי מדינתו לעיתים קצובות ולדון דיני ממונות בין התושבים, ולידו פעל חבר אנשים שהיה מעין מועצה משפטית והורכב ממלומדים בעלי השכלה משפטית-מקצועית.

צירופם של כל התהליכים שתוארו לעיל: היחלשות היישוב והתגברות הפיקוח הרומי, שהביאו לירידת כוחם של החכמים, בד בבד עם עלייתם של מעמדות חזקים בעלי השפעה; הקמת בתי דין עירוניים-קהילתיים, שלא תמיד נשמעו לקול החכמים, בלשון המעטה; וארגונה של העיר בדרך המבנה הרומאית, על מוסדות השיפוט הנוכריים העצמאיים שלה –

³⁰ ספראי, 'גבוה מעל גבוה' (לעיל הערה 22), עמ' 230–232, מסיק זאת לאור ביטויים כמו 'בית דין מכין וחובשין' המופיע אחד מהתנאים להגדרתה של עיר כראויה ליישובה (ירושלמי קידושין ד, יב [סו ע"ד]; בבלי, סנהדרין יז ע"ב), אף שבית דין של חכמים אינו רשאי לחבוש עבריינים בבתי הסוהר. אבחנות אלו טעונות דיון ממוקד שאין כאן מקומו.

³¹ ראו: S. J. D. Cohen, 'The Place of the Rabbi in Jewish Society of Second Century', L. Levin (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York 1992, pp. 157–174. ח' שפירא, 'בית הדין ביבנה' (לעיל הערה 26), בהע' 20, מציין שלמעשה קדם לו בכך צ"פ חיות, 'הדיינים היהודיים בא"י משנת 70 ועד שנת 500', שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה–תשנ"ו), עמ' 429–443.

³² ראו: שפירא, 'בית הדין ביבנה' (לעיל הערה 26), במיוחד בעמ' 327–334. שפירא מקדיש מקום נכבד לסקירת העמדות השונות במחקר, ראו שם, עמ' 306–309, 311–314, 328. שפירא מסתמך בין היתר על ניתוח תוספתא, סנהדרין פרק ז. לפרשנות אחרת לפרק זה, המשליכה על הבנת תפקידיו של בית הדין ביבנה, ראו י' רוזנצבי, "פרוטוקול" בית הדין ביבנה? – עיון מחודש בתוספתא סנהדרין פרק ז', תרביץ, עחד, (תשס"ט), עמ' 447–477.

³³ אף שעל פי העולה ממחקרים שונים, רוב העם התגורר בכפרים ובעיירות, הרי שכאשר נזקקו הללו למשפט ישנה סבירות גבוהה שהם עלו אל העיר הגדולה, מקום מושב הדיינים, ולכן דברינו נשאר בתוקפם.

³⁴ ראו מה שכתב ראבילו (לעיל הערה 24). מחקרו זה של ראבילו מוגבל לשנת 70 לסה"נ, אולם הוא עצמו חזר והרחיב את מסקנותיו אף מעבר לתאריך זה. ראו: א"מ ראבילו, היהודים באימפריה הרומית בראי החקיקה: בעקבות מחקרו של ג'אן יוסטר, ירושלים תשמ"ז.

כל אלו גרמו לכך שנוצרה הנהגה אלטרנטיבית לזו של החכמים, לא רק במישור הציבורי אלא גם במישור המשפטי. שינויים אלו אתגרו את חכמי התקופה, וסביר להניח שהם חיפשו דרכים שונות כדי לשמר ככל האפשר את נאמנותם של המוני בית ישראל לתורה ולדיניה.

הדרך האולטימטיבית לכך הייתה בנייתה מחדש של המערכת המוסדית, שנפגעה קשות בתקופת החורבן, וחזוק מעמדה של הנשיאות כאינסטנציה העליונה של מערכת זו. ואכן, בתקופת הביניים שבין המרד הגדול ומרד ברכוכבא נעשו כמה ניסיונות לחיזוק מעמדה של הנשיאות בפרט ומשפט התורה בכלל. כך היה בתקופתו של רבן יוחנן בן זכאי,³⁵ וכך גם בימי רבן גמליאל דיבנה, עם עליית רחזרתו להנהגת הסנהדרין. אנו מוצאים במשנה עדויות א, ז, עדות על כך שרבן גמליאל הלך 'ליטול רשות מן ההגמון שבסוריא', ויש לשער,³⁶ שהכוונה היא לקבל ממנו סמכות להנהגה ולנשיאות. רבן גמליאל, שנהג נשיאותו בין השנים 85–115 לסה"נ, ביסס והרחיב את המשפט ההלכתי בתחומי חיים רבים ועשה זאת בסמכותיות רבה, שעוררה כידוע עימותים חריפים עם חבריו להנהגת החכמים באותה תקופה: רבי אליעזר ורבי יהושע, ואף רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה, שנתמנה במקומו מאוחר יותר. אולם לאחר מרד ברכוכבא וגלות הסנהדרין מיבנה התדרדר מעמד החכמים ומשפט התורה לשפל נוסף.³⁷

אחת מן הדרכים שנקטו חכמים הייתה לשלול באופן גורף את ההזדקקות למערכות המשפט הנוכריות, ואנו מוצאים את רבי טרפון אומר (בבלי, גיטין פח ע"ב): 'כל מקום שאתה מוצא אגוריות של גויים אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר "לפניהם" – ולא לפני גויים'.³⁸ בספרות חז"ל מצויים ביטויים רבים לאיסור זה, אולם בפועל נראה שיהודים לא מעטים נזקקו לערכאות של גויים,³⁹ וכך מצאנו שרבי עקיבא (בן דור יבנה!) מכשיר שטרות העולים בערכאות של גויים אף על פי שחותמיהן גויים.⁴⁰ מלבד דרך האיסור, נקטו חכמים גם בדרך ביקורתית-צינית על כישורי עשיית הצדק של 'פילוסופים' אלו, וכך אנו מוצאים בתלמוד הבבלי במסכת שבת קטז ע"א, לדוגמה, אגדה יפהפייה על יחסו המזלזל של רבן

³⁵ הספרות עליו רחבה ביותר. ג' אלון הוא מראשי המדברים בנושא, ראו: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, 'ירושלים תשכ"ז', עמ' 219–273. עוד על כך ראו למשל: ש' ספרא, 'בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן', י' גפני (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: לקט מאמרים, ירושלים 1994, עמ' 62–85; ש' ספרא, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 319–340.

³⁶ ג' אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 25), עמ' 73. וראו שם דיונו המפורט בשאלה מתי בדיוק חלה התפנית הזו על כל מרחב השלכותיה.

³⁷ אופנהיימר, היישוב היהודי (לעיל הערה 20) עמ' 89–92, טוען כי בתקופת אושא עסקו חכמים בשיקום מוסדות ההנהגה, בביצור מעמדם העצמי ובחידוש היצירה הרוחנית. ביטוי לתהליכים אלו הוא רואה בהחרפת היחס לעמי הארץ, כמו מאמרו של רבי מאיר 'כל המשיא ביתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני הארץ' (פסחים מט ע"ב). בכך נפתחה הדרך לתקופתו של רבי יהודה הנשיא, כדבריו. אולם גם אם נקבל את דבריו על מגמת ההתאוששות בהנהגת החכמים, אין בכך לסתור את שכתבנו למעלה, על השפל שבו היה מצויה הנהגה זו בעת ההיא.

³⁸ על אף הביקורת החריפה הזו על השימוש במערכת המשפט הנוכרית, לא נמנעו חכמים מצורות שונות של שיתוף פעולה עם הנוכרים, כולל במערכת המשפט. ראו ג' אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 25), עמ' 342–347; לתיאור תהליכי של שיתוף הפעולה הזה, בהקשרו ההיסטורי והתודעתי, ראו: י' פורסטנברג, בין תחרות להשתלבות (לעיל הערה 4). לקורותיו של שיתוף פעולה דומה ואמביוולנטי בימי הביניים באירופה ראו אצל י' כץ, בין יהודים לגויים. ירושלים תשכ"א, עמ' 57–75. דיונו של כץ נוגע גם לבעיית משקלו של המוסר במערכת ההכרעות של הפוסקים.

³⁹ ראו ספרא, 'גבוה מעל גבוה' (לעיל הערה 22), עמ' 224–225. שפירא, 'בית הדין ביבנה' (לעיל הערה 26), עמ' 312, חזק טענה זו גם על סמך המידע העולה מתעודות מדבר יהודה, שבהן נמצאו מסמכים משפטיים בשפות זרות, ואף תוכנם אינו עולה בקנה אחד עם ההלכה.

⁴⁰ תוספתא, גיטין א, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 247). ראו גם משנה גיטין א, ה. עוד על כך ראו: י' נאמן, 'בתידין, שופטים ודיינים בהיבט היסטורי', ש' רוז (עורך), קובץ הציונות הדתית, ד: מוקדש לכבודו של ד"ר זרח ורהפטיג, ירושלים תשס"ב, עמ' 466–470.

גמליאל לשופטים הנוכריים, כשהוא מגלה את חרפתו של אחד השופטים המקצועיים האלו שהעמידה ההנהגה הרומאית.⁴¹

אולם מסתבר שבתחרות על ליבו של העם לא די בשלילת הלגיטימיות והאפקטיביות של המערכת המתחרה. יש להעמיד מולה מערכת משפטית יעילה וצודקת, העשויה לכלול גם אלטרנטיבות חדשות. בלי לדון כלל בשאלת אופיים של בתי הדין היהודיים לאחר החורבן, שהיא אחת מן השאלות המרתקות ביותר במחקרה של תקופה זו, אפשר להניח במידה רבה של סבירות שפעילותם הושפעה מכך שחז"ל חיפשו דרכים כדי למנוע מהציבור הרחב ללכת לבתי משפט שאינם עושים ברצון חכמים.⁴² להלן נמנה דרכים אלו.

דרך אפשרית אחת שננקטה הייתה מתן האפשרות לבעלי הדין לבחור בעצמם את ההרכב הרצוי בעיניהם, מבחינת זהות הדיינים או מבחינת מספרם. כך עולה מהמשנה, סנהדרין ג, א: 'דיני ממונות בשלשה – זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד, ושניהם בוררים להם עוד אחד',⁴³ המספקת לנו עדות על קיומה של מערכת משפטית על פי בוררים שאינם מהווים בית דין קבוע. איננו יודעים בוודאות מתי החלו לתת לגיטימציה לבחירת הדיינים. אשר גולאק⁴⁴ סבור שמוסד שיפוטי דינמי זה החל לפעול רק לאחר מרד ברכוכבא, כאשר גזרה המלכות על בתי הדינים הקבועים של ישראל, אולם גדליהו אלון⁴⁵ סבור שישודות ההליך הזה החלו עוד בימי רבן גמליאל, אף כי סביר להניח שהם התחזקו לאחר כישלון מרד ברכוכבא.

דרך נוספת שנקטו חכמים, מחוסר ברירה, הייתה לוותר על הדרישה האולטימטיבית של ידיעת התורה כתנאי לנאמנותו של הדיין, ולהסתפק במידותיו הטובות ובנאמנותו העקרונית לדיני תורה. נראה שלכך מכוונת מחלוקתם של רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי במכילתא דרבי ישמעאל (עמלק, פרשה ב):

ר' יהושע אומר: בני אדם שהם בטילים ממלאכתם יהיו דנין
את העם בכל עת. ר' אלעזר המודעי אומר: בני אדם שהם
בטילין ממלאכתם ועוסקים בתורה יהיו דנין את העם בכל
עת.⁴⁶

דרישות מינימליות אלו מהדיינים מעידות על מצוקת העיתים שגרמה לכך שנתמנו דיינים שאינם ראויים לתפקידם, למורת רוחם של חכמים, שאינם עומדים אפילו בתנאי הסף המצומצמים הללו. ואכן, במקומות רבים תלו חכמים את סירחונם של הדור באותם 'דיינים' שאינם הגונים, שנתמנו משיקולים שאינם לגופו של ענין.⁴⁷ נכונותו של רבי יהושע לוותר

⁴¹ ישנם חוקרים המייחסים את חיבור ה'קולאטור' לתקופה זו, מתוך מגמת אפולוגטיות מול המשפט הרומאי. ראו: א"מ ראבילו, על ה'Collatio legum mosaicarum et Romanarum', שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 231–262.

⁴² פורסטנברג, בין תחרות להשתלבות (לעיל הערה 4), עמ' 35, ניסח זאת כך: 'חכמי יבנה התנגדו לכל פנייה לערכאות הזרות, גם אם הן הציעו לבצע את הדין בהתאם לדיני ישראל. אך על רקע ריבוי מערכות השיפוט החופפות והמגנע המתמיד עם מגוון סוגים של חוזים והסדרים, לא יכלו החכמים להסתפק בהתנגדות לפנייה לערכאות הרומיות, אלא נדרשו לספק חלופה שיפוטית משלהם גם להסדרים שנעשו על פי הדין הנוכרי'.

⁴³ דיון על ההנמקה הערכית למבנה הזה של בית הדין ולזיקתו לשאלת הפשרה, ראו אצל ז' ורפהטיג, מחקרים במשפט העברי, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ה, עמ' 23–29.

⁴⁴ ראו: א' גולאק, יסודי המשפט העברי, ד, תל אביב תרפ"ג, עמ' 30–32. ראו גם שם, עמ' 178 והלאה.
⁴⁵ ג' אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 25), עמ' 138–140. לתיאור מקיף של השוואת הפשרה והבוררות שנהגו בעם ישראל עם המשפט הרומאי, ראה כהן (לעיל הערה 5), עמ' 651–709.

⁴⁶ הציטוט לפי מהדורת הורוביץ-רבין (ישנה מקבילה במדרש שכל טוב [מהדורת בוכר] לשמות פרק יח). הרחבה משמעותית במחלוקת רבי יהושע ורבי אלעזר, ראו אצל מ' כהנא, מכילתא לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 320–288.

⁴⁷ למשל, בבבלי, שבת קלט ע"א מצינו: 'תניא, רבי יוסי בן אלישע אומר: אם ראית דור שצרות רבות באות עליו – צא וברוך בדיני ישראל, שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל'. בבבלי, סנהדרין ו

על ידיעת התורה של הדיין באה ככל הנראה כדי למנוע מעמי הארצות מלהיזקק לערכאות של גויים, ועל כן לא יהיה תמוה להניח שיהיו חכמים שיהיו מוכנים לוותר אף על הדין עצמו, שממילא לא היה יכול להתקיים כראוי בהעדר ידיעתו אצל הדיינים החדשים. אף רבי אלעזר המודעי עצמו, העומד על כך שהדיינים יהיו עוסקים בתורה, מפרש את הביטוי 'יראי אלוהים' כ'אנשים שעושים פשרה בדין'.⁴⁸ ההקשר של הסוגיה בסנהדרין שם מלמדנו שהרתיעה מלדון דין תורה נובעת גם מן החשש מהטעות שבדין ומתוצאותיו, אלא שזה עצמו מעיד על תחושת החולשה שהייתה מנת חלקם של חכמי ישראל שבאותה העת.

לדעתי, על רקע זה סביר מאוד⁴⁹ יהיה לראות את התבססותה של הפשרה כדרך אלטרנטיבית נוספת בקרב חכמי הדור ההוא במאבקם לשמר את מעמדם של החכמים בתוך המערכת הסבוכה של הזרמים והכוחות השונים בעם ישראל. כפי שהודגש לעיל, אין זו טענה היסטורית במובנה המדויק, אלא הקשבה לאופן שבו חכמים מבטאים את השקפתם על המציאות שבה חיו ופעלו. לכן, אין בדבריי כדי לשלול גורמים חיצוניים נוספים שגרמו לכך שהעיסוק בפשרה יתחזק, אך מכיוון שחכמים לא הזכירו זאת, ניתן להסיק שבעיניהם – ובעיניהם בלבד – משקלם של גורמים אלו היה זניח. עם חורבן הבית, ועוד יותר לאחר כישלונם של מרד ברכוכבא, אפסו הסיכויים לשיקומם הקרוב של מוסדות ההנהגה השלמים של עם ישראל, אפילו בצורתם המוקטנת כבשלהי ימי בית שני. בנסיבות אלו ראה ר' יהושע בן קרחה, ועימו חכמים נוספים, חובה עליונה להרחיב את מגוון אפשרויות הפסיקה העומדות בפני היושבים על מדין ולאפשר להם לכלול גם שיקולים חברתיים ובינאישיים, המתבטאים במידת השלום והצדקה, בתוך פסקי הדין שלהם. ההנחה המובלעת במהלך כזה היא שאם המוני בית ישראל יראו בבתי הדין כתובת מוצלחת לפתרון סכסוכים, יישמר, ואף יתחזק, מעמדה של התורה כמערכת משפטית מובילה בעם ישראל ומעמדם של חכמי התורה יעלה בהתאם. אין מדובר בתרגיל שיווקי גרידא, המבקש להעלות את רמת הפופולריות של בתי הדין. מדובר במהלך המבקש לפתוח אפשרויות נוספות בפני הדיינים, מעבר לדין תורה, באופן שימצב אותם כמורי הדרך לשארית הפליטה של יהודי ארץ ישראל: גם במצבים שבהם קשה, לא אפשרי או לא רצוי לפסוק על פי הדין הכתוב.

לכך מצטרף שיקול נוסף: הנימוק של השכנת שלום בין בעלי הדין מקבל משנה תוקף לאור המתחים הקיימים בחברה הישראלית לאחר החורבן. נדמה, שראייה הצופה פני עתיד הביאה את רבי יהושע בן קרחה למסקנה שמתחיות אלו בין שכבות שונות בעם ישראל, עשירים מול עניים, חכמים מול עמי הארצות, אך גם מול השכבה האמידה, אינם בעיה בתחלוף. אפשר שלכך רומזים שני הביטויים שבדבריו, שכן 'שלום' הוא בין שני בעלי דין ממעמד שווה, ואילו 'צדקה' שייכת בין בעלי דין שאינם ממעמד שווה. תובנה זו מעלה בהרבה את ערכה של הפשרה ועשויה להצדיק את הכללתה במסגרת 'מעשה בית דין'.

מתברר אפוא שהעיתוי להעלאת הדיון על הפשרה לא היה מקרי, לפחות לא בעיניהם של חכמי התקופה, גם אם מבט היסטורי ראלי עשוי להעלות שקולים נוספים. בתקופה זו

ע"ב השוו זאת להעמדת אשרה אצל המזבח. דיון על כך ראו אצל ג' אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 25), עמ' 140.

⁴⁸ באותו מקום, במכילתא דר' ישמעאל, נחלקו התנאים הללו בביאור הדרישות מהדיינים שהציב יתרו. בעוד שרבי יהושע פירש את הביטוי 'יראי אלוהים' כ'אנשים שיראים מן המקום בדין', הרי שרבי אלעזר המודעי הסביר שהכוונה היא ל'אלו שעושים פשרה בדין'.

⁴⁹ דברים ברוח זו כתב גם ראב"ל (לעיל הערה 41). בין השאר, אני מבקש להוסיף על דבריו את המבט הפנומני על הוויכוח שהתעורר בעקבות השימוש בפשרה. דבריי מצטרפים לדברי מ' אלון (לעיל הערה 1, עמ' 334–335), הרואה אף הוא בנסיבות ההיסטוריות הייחודיות של אותה תקופה רקע לדבריו של רשב"ג על שלושת עמודי העולם: הדין, האמת והשלום, שאותם הוא רואה כמכוונים לפשרה. ניתן לטעון לקיומן של השפעות הדדיות בין העולם ההלניסטי למקבילו היהודי, אולם טיעון זה אינו שולל יצירה יהודית עצמאית המגיבה לאתגר הרומאי. ראו בעניין זה: י"ל לוי, יהדות ויוונית בעת העתיקה: עימות או מיזוג?, ירושלים תש"ס. עוד בעניין הקשר שבין הגמשת סדרי הדין ובין הפשרה שתידון בסמוך, אם כי לא בהקשר ההיסטורי, ראו: מ' בריס, 'הגמשת סדרי הדין ההלכתיים: האם "אופקית" או "אנכית"? עיון בשיטות התוספות והרמב"ם בסוגיות יחיד מומחה, פשרה וקבלת פסולים', י' אונגר (עורך), קובץ משפטי ארץ, א, עפרה תשס"ב, עמ' 179–220.

שלאחר מרד ברכוכבא, שבה נמצא היישוב היהודי בארץ ישראל בשפל המדרגה,⁵⁰ מרכזי תורה רבים חרבו, תלמידי חכמים רבים נהרגו או גלו, סביר יהיה להניח שזמינות הדיון המסודר בבתי הדין של חכמים הייתה נמוכה ביותר. ייתכן שעל רקע זה עלה הרעיון למסד את הפשרה כחלק מן המערכת המומלצת על ידי חכמי ההלכה ליישוב סכסוכים. השיקול של חכמים היה שיש מקום להעדיף 'פשרה' לטובת הפשרה (אף על פי שהתמיכה בפשרה אינה מוצגת כלל כפשרה!) מאשר להקפיד על הדין המדויק, הקפדה העלולה לדחוף אנשים לבתי הדין של ערכאות.⁵¹ מנקודת ראות זו, תתפרש המצווה שבפשרה, לפי רבי יהושע בן קרחה, לא רק כמצווה להשכנת שלום בין איש לרעהו, אלא כמצווה לשמר את הנאמנות לדיני ישראל ולהימנע מקבלת עול משפט הגויים מבחינה קטגורית או ספציפית. נמצא שהפשרה אינה רק הצעת פתרון סמימפטי לסכסוכים פרטיים כאלטרנטיבה לדיני תורה, אלא היא מציעה מהלך אסטרטגי המגדיר מחדש את מרחב הערכים של משפט התורה ומאפשר לקהלים רחבים יותר לחסות תחת כנפיו.

אומנם מכיוון שמדובר בויתור על עיקרו של המשפט, במהלך 'העוקף' את 'ההר' של ההתנגדות האפשרית, ואינו 'נוקב' אותו, אך טבעי יהיה למצוא דעה שתתנגד בחריפות לכל ויתור קל שבקלים בעניין הנוגע ללב ליבו של השיפוט התורני. נראים הדברים שבדיוק בנקודה זו נחלק רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי על רבי יהושע בן קרחה. לדעת רבי אליעזר משפט על פי דיני התורה משמעו קבלת ההוראה האלוהית במקרה הנידון וחולשת הדעת שפשתה בתודעת רבים מהעם, אף שניתן להבינה, אינה מצדיקה ויתור על מרכיב מהותי כל כך. התנגדותו של רבי אליעזר להכללת הפשרה בין האפשרויות העומדות לפני הדיינים קיימת גם במישור הערכי-הלכתי, לאור תפיסתו את מושג הדין, וגם במישור הציבורי, כאסטרטגיה של הכרה בחוסר האפשרות לדון על פי דיני תורה. זו כנראה הסיבה להתנסחותו החריפה, חסרת התקדים, של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי לשלילת הרעיון של הכנסת הפשרה לבתי הדין.

פרק שלישי: פשרה כאסטרטגיה של מאבק

כעת אפשר לצעוד צעד נוסף ולבחון אם הפשרה עשויה להיות מהלך אסטרטגי משמעותי לא רק כלפי פנים, בתוך החברה היהודית גופה, אלא גם במישור ההתמודדות עם אחת התנועות האידאולוגיות המשמעותיות ביותר שפעלו בארץ ישראל בתקופה זו. כזכור, התנאים החלוקים בפרשה זו חיו במאה השנייה לספירת הנוצרים, ובעת ההיא התבססה הנצרות עד כדי עמדה של ויכוח עם חכמי ישראל, שלא נשאר רק בגדר הוויכוח התאולוגי המופשט, אלא ביטא מאבק עז על נפשם של ההמונים. רבים הם הביטויים למאבק איתנים זה, שהתחולל ממש בתקופה זו,⁵² אך אנו נתמקד בהיבט אחד בלבד. חשוב להעיר כאן פעם נוספת את אשר הוזכר כבר לעיל: הרעיון המוצע להלן אינו מתיימר לטעון לנכונות היסטורית מלאה במובנה המדויק כגורם הבלעדי המסביר את המהלכים הראליים. כוונת המאמר היא לטעון, בהסתמך על עובדות ועל ביטויים בדברי חכמים, שהמבט המוצע להלן היה ככל הנראה מבטם של חכמים, אף שייתכן שהיו גורמים ונתונים רבים אחרים שעיצבו את המציאות במובנה הראלי.

⁵⁰ החומר המחקרי על כך רב ועדיין לא מוצה עד תום. ראו: ח' וז' ספראי (לעיל הערה 20); א' אופנהיימר (לעיל הערה 20); ז' ספראי, הקהילה היהודית (לעיל הערה 29); ז' ספראי, 'מצב היישוב היהודי בארץ-ישראל לאחר מרד ברכוכבא', א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד ברכוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 182–214. למעמד החכמים עצמם בתקופה זו ראו: עדיאל שרמר, עולמם של החכמים בחברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה: תורה, יוקרה ומעמד ציבורי, בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית (קובץ בעריכת מנחם כהנא, ורד נעם, מנחם קיסטר, דוד רוזנטל), ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2018, עמ' 553–582. ⁵¹ הדים לבעייתיות של מערכת בתי הדין באותה תקופה עולים גם מן הדיון המצוי בתחילת מסכת סנהדרין על בתי דין של הדיוטות, על דיונים בהרכב חסר, של שני דיינים במקום שלושה ועוד. ⁵² ראו למשל: מ' קיסטר, 'תלישה בשבת והפולמוס הנוצרי-יהודי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, גג, עמ' 349–366.

יסודותיה של הגישה הנוצרית נטועים עמוק בכתביו של פאולוס, המבסס את רעיון החסד כאחד מעיקרי האמונה הנוצרית. לדעתו, יכולת האדם להיחלץ מן הגזירה הקדומה היא רק בכוח החסד האלוהי, ולא בכוח מעשיו שלו. דוד פלוסר הראה⁵³ שמושג 'הצדקה' הוא אבן יסוד בחשיבה הפאולינית, וכמעט תמיד הוא מופיע בעימות עם הנומוס, החוק, אשר באופן עקיב⁵⁴ מכוון כלפי התורה האלוהית של ישראל. לדבריו, עיקרה של התפישה הפאולינית ניתנת להגדרה כ'השגת צדקה על ידי אמונה' – ולא על ידי מעשה התורה, ופאולוס חזר על כך במקומות רבים.⁵⁵ ייתכן שהדים לטענותיו ולרעיונותיו מצויים, על דרך הניגוד כמובן, במאמרי חז"ל באותה תקופה, כמו מאמרו של רבן שמעון בן גמליאל: 'לא המדרש עיקר אלא המעשה' (משנה, אבות א, יז).⁵⁶

ההתנגדות למצוות התורה לא נשארה רק בצד האידאולוגי. מונח הצדקה מקבל בכתבי פאולוס משמעות של מעשה חסד ללא תמורה, והוא מנחה את מאמיניו לראות בעשיית חסד את הדרך הראשית לישועה. על כן הושם ערך 'הצדקה' בהנהגותיה של הכנסייה הנוצרית, הלכה למעשה, במרכז הפעילות החינוכית והמעשית. במאות הראשונות לספירה אנו יודעים שהכנסייה הנוצרית שמה דגש רב על עשיית מעשי צדקה וחסד, וחשיבותם הייתה רבה מאוד בעיני ראשי הכנסייה וגם בעיני מתנגדיה. למשל, אב הכנסייה אוסביוס מתאר את התנהגות הנוצרים במילים אלו:

חסידותם של הנוצרים הופיעה באור בהיר לעיני כל עובדי האלילים, כי הנוצרים היו היחידים שהראו במעשיהם מידת רחמנות ואהבת הבריות בתוך המצוקה הגדולה. אחדים מהם עסקו יום יום בקבורת המתים... אחרים אספו את מזי הרעב שבעיר למקום אחר וחילקו ביניהם לחם. כשדבר זה נודע, היללו את אלהי הנוצרים והודו כי רק הם הנוצרים הם החסידים באמת ויראי ה', כי הוכיחו זאת במעשיהם.⁵⁷

אך לא רק במעשי חסד נודעו הנוצרים הראשונים. רובם היו בעצמם מן 'הרעבים והצמאים לצדקה', וממילא אין להתפלא על כך שהיו ביניהם כאלו שהאמינו שהעשיר אף לא יכול לזכות במלכות שמיים.⁵⁸

חז"ל לא היו אדישים כלל וכלל לתופעה זו, ואורבך⁵⁹ הוכיח בפירוט רב שרבות מן ההלכות שמגדירות את חובת הצדקה וכן מאמרי האגדה המפארים ומרוממים אותה נאמרו בתקופה זו, במאה השנייה והשלישית לסה"נ, כחלק מההתמודדות עם המתקפה הנוצרית. לדבריו, תגובתם של חז"ל נשאה אופי אמביוולנטי, שכן מצד אחד חז"ל לחמו בתוקף נגד

⁵³ ראו: ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות, תל אביב תשל"ט, עמ' 362–366.

⁵⁴ פלוסר (שם) מציין כי באופן נדיר הוא מחיל את חובת קיום החוק בעבר והשחרור ממנו על ידי האמונה הכריסטולוגית גם על עובדי אלילים, אך 'אין זה אלא נסיון של פריצת שווא... אך אפשר לראות בנקל, שמעבר לאיאלו שעשועי בזק בלתי מחייבים – הנומוס, המותקף, אצל פאולוס מכוון תמיד למעשים שבמסגרת תורת ישראל'.

⁵⁵ לדיון בתפיסה הפאולינית על הנומוס לעומת השקפת חז"ל, ראו: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 261–270.

⁵⁶ לעימותים פרשניים נוספים בין היהודים והנוצרים הראשונים, ראו: מ' הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל אביב 1992.

⁵⁷ מתוך: *Historia ecclesiae*, IX, 8, 14, מובא אצל א"א אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 16 (נדפס גם בתוך: א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1). לאחרונה יצאה מהדורה עברית של כתביו. ראו: אוסביוס מקיסריה, תולדות הכנסייה, (תרגום: ר' פרנק), ירושלים תשס"א.

⁵⁸ ראו אורבך, שם, עמ' 18–20.

⁵⁹ שם.

מעשי הצדקה של הגויים, הגדירו אותה כחטא או כחטאת,⁶⁰ ואף אסרו לקבל צדקה מהגויים בהגדירם את הנזקקים לה כ'אוכלי דבר אחר' הפסולים לעדות;⁶¹ ומצד שני חז"ל הגדירו את החובה ההלכתית שבמצוות גמילות חסדים⁶² והדגישו שבכך ממלא האדם אחר הדרישה לחיקוי האל וההליכה בדרכיו⁶³ בדומה לאבות הכנסייה.⁶⁴ חז"ל נהגו כך, כפי הנראה, כדי להראות ולהודיע לכל העם שערכי הצדקה ודרכי יישומה המצויים בתורה הם חלק בלתי נפרד מעולם המושגים העצמי שלה, ועל כן אין כל צורך ללכת ולרעות בשדות זרים. הדגשה זו הייתה חיונית הן מבחינה לימודית והן מבחינה חינוכית כדי למנוע תחושת נחיתות או קנאה כלפי דגל ה'חסד' שהניפו הנוצרים.

ומכאן לענייננו. אף אם אין כאן 'הוכחה' חד-משמעית, הצעת הסבר המתקבלת על הדעת – בהחלט יש כאן. ייתכן שנושא הפשרה עלה על שולחנם של חכמי ישראל דווקא בתקופה זו, כחלק מהתמודדותם של חכמים⁶⁵ עם מתקפת התעמולה הנוצרית, שאף אם לא לכדה ברשתה את כל המוני העם, הרי שטענותיה בוודאי נשמעו והכו שורש. טענותיהם של הנוצרים היו נגד החוקיות 'היבשה' של חוקי התורה, וכאלטרנטיבה הם הציגו תורה שכולה התבססה על הצדקה ועל האהבה והשלום. נראים אפוא הדברים שבהעלותו⁶⁶ את רעיון הפשרה ובהעדפתו על פני הדין צמצם רבי יהושע את הביקורת שיכולה הייתה להישמע נגד חוקי התורה והראה לפשוטי העם כיצד יש בהלכה מקום לשיקולי חסד וצדקה. למותר לציין שאין בדברים אלו כדי להטיל דופי בתורתו של רבי יהושע ולהחשידו בהטיה אפולוגטית ולהציגו כמי שמגלה פנים בתורה שלא כהלכה. הטיעון המוצג כאן הוא שקשיי המציאות הראלית כפי שנפרסו כאן המריצו את רבי יהושע למציאת מענה של ממש בתורה לאלטרנטיבה הנוצרית.⁶⁷

מעבר לרעיון הפשרה עצמו, יש במעשה זה כדי ללמד על אסטרטגיית התגובה של חכמים נגד מתקפות תעמולה חיצונית המתרגשות ובאות לעולם. לדעת רבי יהושע, יש להגדיר במדויק את 'נקודת האמת' שבתוך טיעוני היריב, להצביע על מקומה הנכון בתוך תורת ישראל ולשלוף אגב כך את כל הפיתוח השלילי והמוטעה שנקט היריב. רבי יהושע בן קרח ראה לנכון להדגיש את רעיון הפשרה כאלטרנטיבה ראויה העדיפה על פני ההתדיינות המשפטית דווקא בתקופה זו, כדי לחזק את יכולת ההתמודדות של החכמים עם הדוקטרינה הנוצרית. עם זאת, בהחלט ייתכן שדרכו של רבי יהושע בהתמודדות עם העמדה הנוצרית

⁶⁰ ראו בברייתא בבבלי, בבא בתרא י' ע"ב, על הפסוק במש' יד 34: 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת'. דיון בברייתא זו, בנוסחאותיה ובמקורותיה המקבילים ראו אצל אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות' (לעיל הערה 57), עמ' 1–3.

⁶¹ בבלי, סנהדרין כו' ע"ב. אומנם בעל המימרה שם הוא אמורא בבלי, רב נחמן, אך הוא מבטא מגמה שהחלה עוד בימי התנאים. ראו גם פסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים), צה' ע"ב. וראו אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות' (לעיל הערה 57), עמ' 23–25.

⁶² מדרש תהלים (בוכר) קיח, יז. עמ' 486. למדרש זה יש מקבילות רבות בדברי חז"ל. ראו בבלי, סוטה יד ע"א: 'מה הוא רחום אף אתה רחום' וכו'. ניסוח מוקדם יותר של המימרה הזו מצוי אצל אבא שאול, בן המאה השנייה לסה"נ, שהיא התקופה הרלוונטית לענייננו. ראו: מכילתא דר' ישמעאל, שירה ג (מהד' הורוביץ רבין, עמ' 127).

⁶³ ראו הפניות לאיגרת אריסטאס אצל אורבך, 'מגמות דתיות וחברתיות' (לעיל הערה 57), הע' 144. ואומנם, מצאנו את רבי יהושע בן קרח כשהוא מתנצח עם המינים (למשל, הסיפור המובא בבבלי, שבת קנב ע"א), שקרוב לוודאי שאלו הם הנוצרים הראשונים. להוכחת הטענה שחז"ל היו מודעים לדימום בעיני הגויים ראו: מ"ד הר, 'שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל', ע"צ מלמד (עורך), ספר זכרון לבנימין דה פריס: קובץ מחקרים של חבריו ותלמידיו, תל אביב תשכ"ט, עמ' 149–159.

⁶⁴ קבלת רעיון מזרם דתי אחד למשנהו, או לכל הפחות הצבעה על צמיחה הדדית באותה תקופה ועל רקע דומה, מצויה בתחומים שונים. על עצם התופעה נכתב רבות. לדיון ראשוני ויסודי ראו: מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (מהדורה ב), כרך א, ירושלים תשל"ג, עמ' 56–58, ובהע' 38, 40, 44 שם.

⁶⁵ השאלה הסבוכה של אפשרות ההשפעה ההדדית בין חז"ל ובין זרמים דתיים או תרבותיים חיצוניים אינה יכולה לבוא לידי ביטוי במסגרת זו, ומאמרים רבים נכתבו ונכתבים בהקשרים שונים של השפעות אלו. לדיון יסודי אך ראשוני ראו: מ"ד הר, 'השפעות חיצוניות בעולמים של חכמים בארץ ישראל: קליטה ודחייה', קפלן ומ' שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים וישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 83–105.

לא התרחשה במרחב הציבורי, מתוך שיקולים 'חינוכיים' ברמת החברה והעם, אלא במרחב ההלכתי הפנימי, מתוך מודעות לתהליכים משפטיים וחברתיים המתרחשים בקהילות שכנות.⁶⁸ המענה שרבי יהושע ביקש לספק, כך אני משער, היה מכוון לתלמידי בית המדרש, במגמה להצביע על רוחב דעתה של תורה, הכוללת משפט וצדקה, חסד ואמת, לא פחות ממה שהיה מכוון לציבור הרחב.

אם דברינו נכונים, הרי שלא מן הנמנע יהיה להניח שגם התנגדותו החריפה של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי לרעיון זה נבעה מאותו שורש. ברור ומובן מאליו, וכך עולה במפורש מיחסו לאהרן הכהן, שרבי אליעזר אינו חולק על עצם ההליכה לפשרה כיוזמה אנושית ברוכה ומקובלת, אלא רק על עשייתה בתוך כותלי בית הדין, כאלטרנטיבה לדיני התורה. רבי אליעזר ראה בהליכה לקראת הערכים שאותם ייצגו באופן בולט הנוצרים, פשרה שהיא עצמה מסוכנת ביותר. כך גם אפשר יהיה להבין את המאמר התומך והנלווה לשלילתו את רעיון הפשרה, ולפיו כל מי שמברך את הבוצע הרי הוא מנאץ. זהו ביטוי חריף, יוצא דופן, ולפיו יש בויתור על הדין האלוהי מעין כפירה בעיקר, כפי שאומנם נהגו כך הנוצרים, ועל כן השווה זאת לניאוף ה'.

סיכום

הדיון על השימוש בפשרה כאלטרנטיבה למערכת המשפט הקבועה, הדנה על פי דיני תורה, נוגע אפוא להבנת מקומה ותפקידה של התורה במציאות הדינמית. דיון מעמיק זה יכול להיווצר בבתי המדרש, ללא כל קשר לאירועים חיצוניים כלשהם, ואפשר שאומנם כך קרה, אך לעיתים הוא עולה על פני השטח, ובעוצמה רבה, דווקא על רקע אותם אירועים.

בסקירה זו ביקשתי להראות, שייטכן מאוד – ואין הדברים יוצאים מכלל השערה – שלמסכת ההתרחשויות שבמאה השנייה לספירה נודעה השפעה ממשית על התקיימות של הדיון על הפשרה. חורבן הבית השני, והזעזועים הרבים שספגה החברה היהודית בעקבותיו, ובכלל זה אף מערכת המשפט וההנהגה הציבורית, חייבו את חכמי התורה, בתוקף אחריותם כמנהיגי הציבור, לנקוט יוזמות חדשות שיש בהן כדי לעמעם ולהחליש את המתחים הקיימים בחברה היהודית. צורך זה הועצם והוכפל נוכח העובדה שנגד הכאוס הפנימי ניצבה אלטרנטיבה בדמות מערכת המשפט הרומאית לסוגיה השונים, והדבר המריץ עוד יותר, כך אני משער, את חכמי התורה 'להתפשר' על הדין ועל האמת, ולפעמים אף על הדין האמיתי, ולעודד עשיית פשרות – ובלבד שיעשו בידי דייני ישראל. הפועל 'להתפשר' הושם במירכאות מפני שמנקודת מבטו של רבי יהושע אין בכך פשרה כלל, שהרי זוהי הדרך המועדפת על פני הדין לכתחילה, אולם אפשר שכך זה נתפס על ידי הסביבה.

בה בעת, במעגל החיצוני שהיו לו נקודות מגע רבות מספור עם האוכלוסייה היהודית המוכה והמדולדלת ניצבה האמונה הנוצרית, על דרשניה ומאמיניה, שנופפו בדגלי חסד והצדקה ואף פעלו בשמם הלכה למעשה פעולות רבות לטובת העניים והנדכאים. בשם דגלים אלו נישאו מסרים בגנותם של דיני התורה ומצוותיה, וכך נוצר הרושם שרעיונות 'חברתיים' אלו, המושכים את הלב ומנחמים את העני בצערו, אינם קיימים במארג הדעות היהודי המסורתי.

תמונת מצב זו זירזה אף היא, כך אני מבקש להציע, את השימוש בפשרה אף במקום שקיים ניגוד מוחשי לדיני התורה, וזאת כדי לכלול בפסקי הדין ובמערכת המשפט כולה ערכים משמעותיים כמו חסד, השלום והצדקה. בה בעת, דווקא מניעים אלו הם שהחרידו חכמים לא מעטים, ובראשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, אשר סירבו בתוקף להכניסה לתוככי בתי הדין (אף שהודו ביתרונותיה של הפשרה החוץ-משפטית) ואף כינו

⁶⁸ השוו לדבריו של י"י יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס, עמ' 85: 'במאות השנייה והשלישית היו כל מיני יהודים וכל מיני נוצרים. כולם היו נתונים במאבק ברומא הפגנית... זרימת רעיונות הדדית בין יהודים לנוצרים בעת הזאת ובהקשר הזה צריכה להיחשב אפשרות סבירה ביותר'.

מהלך כזה בכינויי גנאי חריפים. עוצמת ההתנגדות יכולה להיות מובנת בהיותה נובעת מעמדה ערכית יסודית על הממד הא־לוהי של התורה אל מול הממד האנושי של מקבליה, כטיעון פנימי 'בית מדרשי', אך ניתן להבינה גם כחלק מההתנגדות להשלמה עם חולשת בתי הדין לאחר החורבן, וכן כנובעת מהחשש הגדול מפני 'פשרה' לכאורה עם רעיונות הנצרות, והכללתם בתוך מערכת המשפט התורנית.

אם הדברים שהוצעו לעיל נכונים, הרי שבהתבוננות רחבה יותר, ייתכן שיש לפנינו שתי אסטרטגיות שונות לחלוטין להתמודדות עם ביקורת פנימית או חיצונית, הנשענת ונסמכת על חולשה ספציפית, מוצדקת או שאינה מוצדקת, הקיימת במערכות הדתיות. האסטרטגיה האחת היא זו של רבי יהושע בן קרחה, שזיהה את החולשה שנתגלתה במשפט התורה בעת ההיא, אגב המתקפה הנוצרית והאלטרנטיבה הרומאית והצביע על הערכים שמהם אפשר ליצור מענה, ערכי השלום והצדקה, ויישם זאת הלכה למעשה ברעיון הפשרה. האסטרטגיה השנייה היא זו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שסירב לשמוע ביקורת כלשהי על התורה, כנראה מפני שיש בכך מעין הודאה בחולשתה; סירב 'לייפות' את פניה בהגמישו את הדין לטובת הפשרה; ולכן התנגד בתוקף להכללתה של הפשרה במערכת המשפט. לדידו, חיזוק היהדות מבפנים, והמאבק כלפי אמונות ואלטרנטיבות זרות מבחוץ, צריכים לכלול צעדים אחרים מלבד הפנמתם של ערכים ורעיונות הנראים כחדשים בתוך המערכת הקיימת, צעדים שיביאו לפשרה במובן הרחב של המושג. גישתו של רבי אליעזר מעניקה משקל מכריע למניע השלילי וההרסני של העמדה הביקורתית האלטרנטיבית, ה'חיצונית', הרומאית או הנוצרית, ועל כן היא דוחה על הסף את הביקורת הכלולה או הרמוזה בה.

ההלכה, כידוע, היא כדעתו של רבי יהושע בן קרחה.

Compromise – Inside and Outside: The Debate on the 'Compromise' as a Strategic Debate During the 'Mishna' Period

Michael Rotenberg

Abstract

Compromise, as an alternative to legal discussion and decision raises difficult questions about the implementation of the divine justice in reality. Consequently, there is a heated debate among Tana'im about the compromise, exceptional contrast positions in it. But compromise is not mentioned in the Bible, nor the sources from the Second Temple and the early days of Tana'im. The discussion on this started in the middle of the second century AD, after the Bar Kochba revolt, and continued to the next generation, the generation of Rabbi Judah the Prince. The article seeks to understand the historical context, internal and external, of the discussion about compromise. The main argument is that the debate about this semi-legal path actually reflects a discussion about the right strategy in the struggle against legal alternatives and leadership alternatives established at that time, with the intention of mainly Roman administration, the 'secular' leadership of the heads of the audience, and Christian propaganda.

Keywords:

sages, compromise, strategy, justice



(Online) Journal homepage: <https://www.hemdat.ac.il>

