

חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר

פתיחה

כמו בשיעור הקודם, גם השבוע נחרוג מהדיונים בנוגע ליחסי ישראל והגויים, בעקבות לימוד הסוגיות במסכת על הסדר. הסוגיה השבוע עוסקת בשאלה כיצד יש לפסוק להלכה במקרים של מחלוקת ואי הסכמה עם פוסק אחר. הגמרא בעבודה זרה מביאה מספר מימרות בשם ר' יהושע בן קרחה בעניין זה, וביניהן המימרא הבאה:

"ת"ר: הנשאל לחכם וטימא - לא ישאל לחכם ויטרה, לחכם ואסר - לא ישאל לחכם ויתיר; היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמניין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר; ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה" (i.t).

הברייתא קובעת שבמקרה ואדם שאל חכם שאלה וקיבל ממנו תשובה הלכתית מסוימת, אסור לו לברר שנית את ההלכה עם חכם אחר. בדברי הגמרא מובא רק מקרה שבו האדם רוצה להקל לאחר שהחכם הראשון אסר. מה הדין במקרה שבו אדם רוצה לשאול חכם נוסף, לאחר שהכח הראשון התיר לו? נראה כי שאלה זו תלויה בהבנת הסוגיה:

- א. ניתן להבין כי רק במקרה שהחכם הראשון אסר יש איסור לשאול חכם נוסף. אך כאשר החכם הראשון התיר אין כלל בעיה להמשיך לשאול
- ב. הגמרא הציגה את המקרה המציאותי בו אדם שאסרו עליו רוצה להתיר את המאכל או החפץ. אולם, באופן עקרוני גם אם החכם הראשון התיר אסור ללכת לחכם אחר כדי לקבל ממנו תשובה שונה.

כפי שנראה בהמשך שתי אפשרויות אלו תלויות בהבנות השונות של הראשונים בסוגיה.

בנוסף, מדברי התוספות על אתר (ד"ה הנשאל) וראשונים נוספים בסוגיה משמע שיש דיון כפול בסוגיה:

1. כלפי האדם השואל - האם מותר לאדם לשאול חוות דעת הלכתית נוספת לאחר שהלך לרב שיפסוק לו את ההלכה.
2. כלפי הפוסק - האם מותר לפוסק לפסוק כנגד פסק קודם של רב אחר. גם בעניין זה ניתן לחלק בין פוסק הלכה שנשאל לאחר ששאלו פוסק אחר, ובין מקרה של בית דין שדן לאחר פסיקה של בית דין אחר.

לפני שנעיין בדברי הראשונים על הסוגיה, נעיר על נקודה מעניינת. למרות שהראשונים על אתר דנים באריכות בסוגיה זו, הרמב"ם, הטור והשו"ע כלל אינם מזכירים סוגיה זו להלכה. היחיד שמזכיר סוגיה זו הינו הרמ"א, ובעל 'ערוך השלחן' מסביר נקודה זו:

"ודע שלא נמצא דין זה דחכם שאסר אין חברו יכול להתיר לא ברמב"ם ולא בטור והרי גמ' מפורשת היא בכמה מקומות ולא ראיתי מי שהעיר בזה והנלע"ד דס"ל לרבותינו אלה דעכשיו אחר שנתפשטו ספרי הש"ס והפוסקים לא שייך כלל דין זה שהרי כבר נתבאר דין זה אינו אלא כשנחלקו בסברא בעלמא ועכשיו אין לך דבר הוראה שאין לה ראייה מאיזה גמ' או איזה פוסק ורחוק הוא בכלל להורות בסברא בעלמא..."

(י"ד רמב סג)

כפי שנראה בהמשך האפשרות שחכם ישנה פסק של חכם אחר תלויה בשאלה האם החכם הראשון טעה בדבר משנה או בשקול הדעת. 'ערוך השלחן' מציע כי הרמב"ם והטור סברו כי במצב כיום אין מצב שניתן להגדירו כטעות בעקבות סברה שאחד החכמים מחדש הואיל ודברי הראשונים והפוסקים מצויים בפני כל. בעקבות כך הם הבינו שהיום תמיד ניתן להביא ראייה לפסק זה ולכן הסוגיה אינה רלוונטית. הסברו של ערוה"ש מבוסס על הבנתו מה הכוונה במילים שקול הדעת.

הרב י.ה. הנקין (שו"ת בני בנים ח"ג סימן ח) מביא את דברי 'ערוך השלחן', אך אינו מסכים לדבריו. לדעתו דווקא כיום ישנה חשיבות רבה יותר לסברה של הפוסק, הואיל והוא צריך להכריע כאיזו דעה לפסוק. לאור כך הוא מסביר שהרמב"ם והטור סברו שלאחר שחיבורם שלהם יתפרסם לא תהיה מחלוקת יותר, ולכן למעשה סוגייתנו לא תהיה להלכה. הסבר זה מבוסס על דברי הרמב"ם במספר מקומות (לדוגמה בהקדמתו למשנה תורה) שמטרת כתיבת משנה תורה היא בירור ההלכה ומניעת המחלוקת והספקות שנוצרו לאחר חתימת הגמרא. כאמור, להלכה הרמ"א מביא את הסוגיה ודן בה הלכה למעשה, וכן רוב הראשונים על אתר דנים בה.

לשאל חכם במועד ב'?

מהו הטעם לאיסור זה? המאירי (i.t) מביא שני טעמים אפשריים:

1. משום כבוד הראשון.
2. משום דין 'שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא'.

שטעה ופטור מלשלם. יתכן ומחלוקתם במסכת סנהדרין היא כמחלוקת במסכת ע"ז- המאירי סובר שאין מחויבות לשמוע לפוסק ולכן הטעם הוא משום כבוד הראשונים. לעומת זאת לדעת הר"ן יש חיוב לשמוע לפסקי החכם ולכן הטעם הוא שווייה חתיכה דאיסורא.

ישנן השלכות נוספות בין הטעמים השונים בעיקר לאור מספר הלכות הקשורות לדין 'שווייה אנפשיה חתיכה דאיסורא'. השלכות אלו מבוססות על ההנחה שהטעם של שווייה אנפשיה נאמר עם כל גדריו ההלכתיים, ולהלן נביא כמה דוגמאות:

- האם יש חילוק בין שאלות הלכתיות שקשורות לחפצא מול שאלות לגבי הגברא. דין שווייה אנפשיה שייך רק בחפצא, ולכן לפי טעם זה יתכן כי שאלות כמו האם הגט כשר אינן נכללות בכלל זה. כמו כן יהיה חילוק בין שאלות בדיני איסור והיתר (חפצא), ובין שאלות בדיני ממונות (גברא).
- במקרה שהשואל אינו בעל המעשה ולכן הוא אינו יכול לאסור את החפץ שאינו שלו.
- בראשונים אנו מוצאים מספר מקרים בהם נפסק שאם השואל שואל בדרך מסוימת, אין כלל בעיה וניתן לשאול לאחר מכן רב נוסף (עיין בדברי הרא"ש סימן ג). כך למשל במקרה בו השואל מציג את השאלה בצורה עקרונית ולא שואל מה ההלכה במקרה שאירע לו. כאשר השאלה מוצגת בצורה כללית של בירור ההלכה מותר לשאול רב נוסף לאחר מכן. כמו כן אם השואל אומר לחכם שהוא מתכוון לשאול רבנים נוספים אין כלל בעיה לפי שני הטעמים.

מחלוקת בין הפוסקים

הראשונים בסוגיה בעבודה זרה מסבירים כי הסוגיה שם דנה במקרה של טעות בשקול הדעת, ולכן לא ניתן לשנות את הפסק של החכם הראשון. אולם אם החכם טעה בדבר משנה, אין דבריו נחשבים כפסיקת הלכה כלל וניתן לשאול חכם אחר. דברי הראשונים בעניין זה קשורים לסוגיית הגמרא בסנהדרין (ג). הדנה בגדרי חכם שטעה והאם הוא חייב לשלם. מפאת אריכות הדברים נעין רק בדברי הפוסקים שדנים בעניין זה לאור הסוגיה בע"ז. וכף פוסק הרמ"א להלכה:

"חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת, אבל אם יש לו קבלה שטעה, או שטעה בדבר משנה, יוכל להתיר. ואפילו אם טעה בשקול הדעת, יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו. ולכן אין איסור לשואל (לשואל) לשני, ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור. ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שקול הדעת. וכל זה באותה הוראה

ניתן להציע מספר נפקא מינות בין בטעמים. הנפקא מינה הראשונה הינה המקרה שהעלינו לעיל אודות השאלה האם ניתן לשאול שוב על מנת להחמיר. לפי הטעם הראשון של כבוד החכם, אין לחלק בין המקרים ואסור לאדם הפשוט לשאול חכם נוסף לאחר שהלך לראשון. לעומת זאת לפי הטעם השני, האיסור הוא רק כאשר החכם הראשון אסר עליו והאדם קיבל עליו את פסיקת החכם כאיסור.

נפק"מ נוספת בין שתי האפשרויות הנ"ל הינה מה יהיה הדין בדיעבד? נניח שהאדם הלך ושאל חכם שני אשר התיר לו את המאכל או את החפץ. המאירי פוסק כי מכיוון שהטעם של כבוד הראשון עיקר, לכן בדיעבד אם כבר שאל חכם נוסף והוא התיר לו אז מותר. לעומת זאת הריטב"א פוסק שגם בדיעבד אסור:

"פירוש חכם ראוי להוראה וטימא, לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר. פירוש לא תימא לא ישאל לכתחילה דוקא ומשום כבוד הראשון, אלא אפילו בדיעבד אם שאל אין טהרתו והתירו של אחרון כלום, דכיון דקמא חכם וראוי להוראה כשהורה עליה לאסור או לטומאה שווייה חתיכה דאיסורא..." (ט).

כשיטת הריטב"א סוברים הרבה מהראשונים וכן כתבו הראב"ד, הרשב"א והר"ן. נראה כי יתכן וניתן להביא ראיה לשיטת המאירי מדברי הירושלמי במסכת שבת (פרק יט ה"א) שם אנו מוצאים את הברייתא הנ"ל ומיד לאחריה מובא סיפור ממנו עולה שהבעיה העיקרית היא שהחכם הראשון יקפיד על השואל ועל החכם השני.

יתכן ומחלוקת ראשונים זו קשורה גם לסמכות החכם להורות הלכה, ולמשמעות פסיקתו. המאירי בסוגיה בסנהדרין (ג). שדנה בחכם שטעה בהוראתו כותב כך:

"ומ"מ אם היו הבעלים מפקפקים ובא חכם והכריחו בע"כ אם בדי לפרוע אם בהוראה שהאכיל בע"כ לכלבים, יראה שבמומחה שנטל רשות פטור שכך ראוי לו להכריח ולנגוש, אבל בהוראה חייב שלא היה לו להכניס עצמו בכך, אלא יגלה דעתו והשומע ישמע או יאכיל לכלבים כדי להפרישו מאיסור..."

מדברי המאירי משמע שתפקיד החכם הוא לקבוע את ההלכה כפי שנראה לו, אך אין לו סמכות להכריח את האדם לעשות כדבריו. הפסיקה היא בגדר המלצה או חוות דעת מקצועית אך היא אינה מחייבת. מסתבר שלפי המאירי ישנו הבדל בין דיין ובית דין שדנים, ובין חכם שנשאל שאלה הלכתית. לעומת זאת הר"ן חולק על המאירי וסובר שאין הבדל בין חכם שהגיע להוראה ובין דיין. לפי הר"ן, אם החכם למד והגיע להוראה, פסיקותיו מחייבות, ולכן אם טעה הוא מקבל את הגדרים של דיין

עצמה, אבל במעשה אחר, פשיטא שיכול להורות
מה שנראה אליו" (יר"ד רמב"ל).

הרמ"א פוסק להלכה את העקרון האומר כי אם הטעות היא בשקול הדעת אין לשנות את הפסיקה אלא אם כן החכם הראשון מודה שיש לשנות את הפסק. לעומת זאת אם הטעות הינה בדבר משנה ניתן לשנות את הפסק הראשון. בימינו ישנה שאלה מה מוגדר כדברים של שקול הדעת ומה כדבר משנה, וזאת לאור ריבוי הספרים והדעות. כאשר נראה שההבדל יהיה בין טעות שנובעת מאי הכרה של אחד המקורות ההלכתיים ובין מחלוקת שנובעת מדרך הכרעת ההלכה. שקול הדעת משמעותו דרך ההכרעה הלכה למעשה וזאת על ידי שקלול המקורות השונים. כפי שאנו מכירים בסוגיות רבות ישנה מחלוקת כיצד לפסוק בימינו למרות שקיימת פסיקה בעקבות הש"ע. אך עצם ההשלכה בימינו אינה פשוטה, ויתכן וזה נכלל בשקול הדעת בזמן הזה.

הסבר זה של המונח שקול הדעת בימינו, קרוב להסברו של בעל המאור בסוגיה בסנהדרין:

"שמעתי משום חכם גדול מחכמי דורינו שלפנינו דהאידינא לית לן טועה בשקול הדעת. שהרי כל ההלכות פסוקות בידינו או מן הש"ס או מן הגאונים שאחר הש"ס. הלכך לא משכחת האידינא טועה בשקול הדעת. אלא כל הטועה בדבר משנה הם טועים. ואני אין נראה לי דברים הללו **אלא כל מי שאין טעותו מתבררת מן המשנה או מן הש"ס מפורש בלי ספק לאו טועה בדבר משנה הוא אלא בשקול הדעת כעין ההיא...** אף כל כיוצא בו שאין לברר טעותו ממשנתו ומהש"ס שלנו מפורש טועה בשקול הדעת הוא. ומה שפסקו הגאונים אחר סתימת הש"ס מדעת מכרעת ולא מהלכה ברורה ופסוקה מן הש"ס כסוגין דעלמא הוי. **ומאן דטעי ביה טעי בשקול הדעת ולא בדבר משנה**"

(מצוטט מדברי הרא"ש סנהדרין פ"ד, ו).

בעל המאור מתייחס בסוף דבריו לשאלה האם מחלוקת על פסקי חכמים קודמים נחשבת כטעות בשקול הדעת או כטעות בדבר משנה. לא נכנס כאן לעניין זה ולהשגת הראב"ד על דברים אלו, אלא נעיר על עקרון אחד. בימינו הספרים רבים, אך ניתן למצוא דעות שונות וגישות שונות בהכרעת ההלכה במציאות משתנה. בעקבות כך נראה כדברי בעל המאור שגם בימינו יש טעות בשקול הדעת שנובעת מגישות שונות כיצד להכריע הלכה למעשה, ובדבר זה אין להחזיר את החכם הואיל ואינה טעות בדבר משנה.

בעקבות דברי הרא"ש פסק הרמ"א כי אם החכם הראשון הורה להתיר אסור לחכם השני לאסור. הש"ך (שם) אינו מקבל פסק זה הואיל ולדעתו הטעם העיקרי להלכה אינו משום כבוד הראשון אלא משום שוויה אנפשיה. מפסק

הרמ"א משמע שהטעם הוא משום כבוד החכם הראשון ולכן אין לשנות את פסקו בין להתיר ובין לאסור. אך הש"ך מעיר שדעת רוב הראשונים שהטעם העיקרי הוא שוויה אנפשיה ולכן הדין נאמר רק על מקרה שבו החכם הראשון הורה להחמיר וכעת השני רוצה להקל, ולא על מצב הפוך. כשיטת הש"ך כתב גם בפתחי תשובה:

"עבה"ט ועיין בתשובת רדב"ז החדשות סימן שס"ב שחולק ג"כ על זה אלא אם טעה בשיקול הדעת והתיר מחזירין הוראתו ואוסרים אפילו בעל כרחו דאין חכמה ואין עצה נגד ה' (וכן עשה מעשה בעצמו בסימן שצ"ג שם) ואפילו המתיר בעצמו אינו רשאי לנהוג קולא בדבר כיון דלדעת הרוב טעה בשיקול הדעת ע"ש" (אות כ).

אם כן ישנה מחלוקת בין הפוסקים האם מותר לחכם להתיר לפי שקול דעתו למרות שרוב הפוסקים סוברים שיש להחמיר¹. שאלה זו עולה עולה בסימן זה כלפי פסיקה ציבורית, ודיון דומה מצאנו בין הראשונים בסנהדרין לגבי דרך פסיקת ההלכה. הרא"ש כותב שעל החכם להכריע לפי שקול דעתו ויש לבחון האם דבריו נאמרו רק לגבי פסיקה עבור עצמו או שמא גם בפסיקה ציבורית.

אמנם נושא זה חורג מנושא השיעור שלנו², ואנו נזכיר רק את דברי הרב משה פיינשטיין בהקדמתו לשו"ת אגרות משה. בדבריו שם הוא עומד על החובה של החכם לברר את ההלכה לפי שקול דעתו, וכי אסור לו לסמוך על דברים שנכתבו בדורות קודמים 'בצורה עיוורת':

"כל תלמיד חכם ומורה הוראה יעיין בהדברים ויבחן בעצמו אם להורות כן. וכאשר יראה שאני לא סמכתי כסומא בארובה, אף על חבורי רבותינו אלא בדקתי בכל כחי להבין שהם נכונים... אני מבקש לכל מעיין בספרי שיבדוק אחרי דברי, ואז יורה למעשה".

בית דין לערעורים

עד כה עסקנו בשאלה האם ניתן לשנות פסק הלכה של פוסק. שאלה נוספת הינה האפשרות לשנות פסק דין של דיין או של בית דין לאחר שהוא ניתן. שאלה זו שונה מהשאלה הקודמת ונוגעת לדיון נרחב שהיה בראשית

1 יתכן והמחלוקת תלויה בשאלה האם יש איסור לטמא דבר שהינו טהור. הרב תמר (עלי תמר, ירושלמי שבת יט, א ד"ה ולא כן) מעלה אפשרות להסביר את מחלוקת האחרונים בדרך זו: לדעת הרמ"א כמו שאסור לטהר את הטמא יש איסור לטמא את הטהור, ולעומת זאת הש"ך סובר שאין בכך איסור אלא האיסור הינו לפי הגדרים של שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

2 ראה בעניין זה במאמרי- 'שגגת תלמוד עולה זדון', דף קשר לתלמידי ישיבת עציון גליון 943, ובמאמרו של אחי הרב דרור- 'דרכים בפסיקת הלכה', המעיין מה, ד תשס"ה 50-62.

מוצאים מספר עקרונות שעולים בשאלה זו וכן באופן כללי ביחס למשפט היהודי. נציג את שתי הגישות השונות כפי שעולה מתוך כתביהם.

הרב חיים הירשנזון בספרו מלכי בקודש ח"א דן בשאלת בית הדין הגבוה לערעורים. בתשובתו שם הוא מוכיח כי אין מקור הלכתי למוסד זה ועל פי ההלכה קשה מאוד לשנות דין שנפסק. מתוך דבריו עולה גישה בסיסית בנוגע להלכות שבסדר חושן משפט. לשיטתו ההלכות מתחלקות לשני סוגים: הלכות שיסודם במשפט המוסר וקשורות לדיני הצדק, והלכות שיסודם במשפט הנימוסי המדיניים.

שני סוגי המשפט הגיעו מה', אך קיים הבדל בין שני סוגי המשפט בנוגע לסמכות המשפט. המשפט המוסרי תקף בכל זמן וגם בגלות, והוא המוסר של כל איש ישראל ונמצא בידו של כל יהודי. לעומת זאת המשפט הנימוסי תלוי בהנהגה, ולכן אין הוא שייך בגלות הואיל ואין סמכות משפטית בידי ראשי העם. לשיטתו, ניתן לחדש הלכות מהתחום השני לפי קודי הצדק והמוסר הנהוגים בכל העולם ובחברה הגויית בימים אלו שעוסקים בחידוש בתי הדין בארץ ישראל. לאור כך הוא כותב שיש להקים בית דין גבוה לערעורים ועל ידי כך בתי הדין יקבלו תוקף מדי המדינות השולטות.

לעומתו, הרב עוזיאל בשלב ראשון התנגד להקמת בית דין זה. הרב עוזיאל סבר שישנה בקרה משפטית בתוך ההלכה ולכן לא היה צורך בבית דין גבוה לערעורים. מכיוון שכל דיין צריך לפרסם את השיקולים שהנחו אותו בפסק הדין הרי ניתן לבחון את פסק הדין, ובמקרה של טעות לשנותו. המנגנון של הביקורת העצמית בתוך הבית דין מקביל למוסד של ערעור, ולכן אין צורך בהלכה בבית דין לערעורים.

הרב עוזיאל סובר שהכלל של 'בי דינא בתר בי דינא לא דייקי' לא נאמר בדרך אזהרה וציווי, אלא עניינו הנהגת בית דין:

"וזוהו פירושם של הדברים: בי דינא בתר בי דינא לא דייקי, וכיון שזו אינה אזהרה ולא איסור אלא דבר הרגיל בין בתי דינים, לכן לא פסק מרן את המאמר הזה בהלכותיו, ואף הרמב"ם לא פסקו אלא בהלכות עדות (פרק ה' הלכה ה') להשמיענו עיקר הדין בדוקקין אחר העדים, והכי דאיק לשונו דכתב: 'ולעולם אין בית דין בודקין אחר בית דין אחר אלא מחזיקין אותו שהן בקיאים ולא יטעו אבל בודקין אחר העדים'. ומדכתב ולעולם אין בית דין בודקים משמע דאינו לעכובא אלא דאינם חייבים לבדוק, ולכן אינם רגילים, דמוקמינן כל בית דין אחזקתו שהוא בודאי דן על פי הדין והאמת"

(משפטי עוזיאל ח"מ סימן א אות טו).

המאה ה-20 בין החכמים בארץ ישראל. בשנת תרע"ח התחיל פולמוס בנוגע לבתי הדין הרבניים בארץ ישראל, והיו אף שהעמידו בשאלה את התוקף של דיני חושן משפט בעולם המודרני. בעקבות כך החל דיון בקרב החכמים האם להקים בית דין גבוה לערעורים בארץ ישראל. בתקופה ההיא כבר היה מקובל בעולם שישנה ערכאה משפטית של ערעורים, והשאלה שעלתה בפני החכמים היא האם יש להקים מוסד כעין זה בבתי הדין הרבניים. מצד אחד היה לחץ ציבורי ולחץ מצד השלטונות להקמת גוף זה, אולם מאידך לא מצאנו גוף הלכתי כעין זה בהיסטוריה היהודית וכן ממספר סוגיות ופוסקים עולה שאין אפשרות כזאת.

כפי שראינו בשיעור זה האפשרות לערער על פסק דין הוא רק במקרה של טעות בדבר משנה, וגם אם יש טעות בשיקול הדעת לא ניתן לשנות את הפסיקה. אמנם בשו"ת מהר"ח אור זרוע מצאנו שהייתה מסגרת כלשהי של ערעורים, וכך נאמר שם:

"ולכתוב מאיזה טעם דנו, לא ידעתי מה יועיל דאם הנדון ילך לפני חכמים הגדולים ויאמר להם כך דנוני אם טעה בדבר משנה יכתבו לו כן ויחזור הדין".

אולם מדברים אלו הגדרים אינם ברורים. לעומת זאת בדברי הגמרא בבא בתרא (קלח:) עולה בצורה חד משמעית שלא ניתן לשנות את פסקי בית הדין על פי הכלל האומר ש"בי דינא בתר בי דינא - לא דייקי". עקרון זה מובא בדברי הסמ"ע להלכה:

"הגה, וכתב בדרכי משה סוס"י כ' בשם תשובה שבסוף חזה התנופה ז"ל ראובן ושמעון שבאו לדין ויצא אחד מהם זכאי, ושוב חזר בעל דינו ותבעו בפני ב"ד אחר, אין זקוק לו לירד עמו לדין ולא להשיב על טענתו, וגם אין הבי"ד רשאים לשמוע דבריו כלל אחר שכבר יצא זכאי מב"ד הראשון" (טב,).

בדומה לכך מובא גם בשם ספר חזה התנופה, שאם בעל הדין חוזר ותובע בפני בית דין שני, הנתבע אינו מחויב להתייצב בפני בית הדין. זאת משום שהיות וכבר ניתן פסק דין, לא ניתן לחייב ללכת לבית דין לערעורים.³

דיון מעניין בשאלה זו התקיים בין הרב חיים הירשנזון, ובין הרב עוזיאל כאשר היה רבה של יפו.⁴ בויכוח זה אנו

3 ראה את סיכומי ההלכתי של הרב י.מ. לאו- שו"ת יחל ישראל סימן קא.

4 עיקרי הדיון מופיעים בספרו של הרב הירשנזון מלכי בקודש ח"א, ובח"ב בתשובה שהוא כתב לקונטרס חוק ומשפט שפרסם הרב עוזיאל כנגד שיטתו. המקור העיקרי של שיטת הרב עוזיאל הינה בשו"ת משפטי עוזיאל ח"מ סימן א ואנו נתייחס בעיקר לדבריו שם. דמותו של הרב הירשנזון הינה ייחודית בין בזמנו והן בימינו. וראה בהפניה קצת על אישיותו-

מתאימים עם החיים בכל עת וזמן ובכל תקופה ותקופה".

הרב עוזיאל מתנגד לגישתו של הרב הירשנזון והוא מבין אחרת את משמעות משפטי התורה בדיני חושן משפט. שאלה זו עומדת בבסיס דיונים רבים בנושאים אלו וכאן אנו מוצאים את שתי הגישות היסודיות בנושא.

בשורה התחתונה, הרב עוזיאל חזר בו וכתב שיש להקים בית דין לערעורים, למרות שעקרונית אין בו צורך הלכתי. וכך הוא מנמק את הסיבה להקמת בית דין זה:

"מהאמור אתה למד שאמנם בהקונסטיטוציה המשפטית של עם ישראל לא היה בית דין מיוחד לערעורים אלא בית דין הגדול ובית הועד, ואין זה מפני שקדמונינו התנגדו לבית דין של ערעורים אלא מפני ששקדו על תקנת בתי הדין שבישראל להרימם במדרגה משפטית גבוהה מאד שכל הנכנס לדין יכנס בלב שלם ובטוח ובאמונה גמורה לשופטיו, ולכן בחרו לתת לבעלי הדין זכות הבחירה בדיינים והטילו עליהם לברור להם בית דין יפה. ובכל זאת נתנו גם זכות הבקרת לכל רב אשר ימצא טעות בדין ובהוראה וחייבוהו לחוות דעתו ולגלות את הטעות שבדין.

אולם אם העם דורש, או שהשעה צריכה לכך היום להכניס יפיפותו של יפת באהלי שם וליסד בית דין לערעורים, אין אנו רשאים לאטום את אזנינו מדרישתם וחייבים ומשועבדים אנו להם למלא את בקשתם זו... וחובה עלינו לתת ספוק נפשי לדרישת העם ולקרבתם על ידי כך למשפטי התורה.

ואם עדיין ימצא מי שלבו נוקפו וחושש לומר שאין לנו לחדש דבר שלא מצאנוהו מפורש, ושגם בבית דין של ערעורים יש מקום לומר "בי דינא בתר בי דינא לא דייק" אף אני אשיב ואומר שבמקום שהצבור מתקנים תקנה זו באופן כללי, וכל העומדים לדין סברו וקבלו למפרע שכל אחד מהם יכול לערער בפני בית דין לערעורים המקובל לכך, בזה אין שום ספק בדבר, שבית דין מצווים לכתוב כל פסקי דינם באופן ברור ומנומק, כדי שתהיה עליו אפשרות הבקרת, וזכאים בית דין של ערעורים לשוב ולדון בדין זה הואיל ושני הצדדים וגם בית הדין הראשון קבלו אותם עליהם לשוב ולברר את דינם בלי שום פקפוק".

שיעור זה הינו השיעור האחרון לשנה זו. אנו נמשיך בעזרת ה' את סדרת השיעורים על מסכת עבודה זרה בתחילת חודש אלול.

קיץ טוב!

במקרה שעולה חשד של טעות, בית הדין מחויב לבדוק את הפסק הראשון ולבררו, ויש לו סמכות גם לשנות אותו. לאור כך הוא מסביר את דברי ספר חזה התנופה:

"בספר מלכי בקדש (שם ע' 63) השיג על דברי אלו שהם נסתרים מדברי הרא"ש שכתב בתשובתו... ואני משיב ואומר שאדרבה מדברי הרא"ש מוכח כמו שכתבנו שאין כאן איסור, אלא מדת דרך ארץ וכבוד בית דין, שלא להחזיקם לבית דין טועים, וזהו מה שכתב "ולא יתכן לי" ולא אמר ואסור לכתוב פסק אחר, ודברי הסמ"ע הם הם הדברים שכתב הרא"ש בתשובות חזה התנופה: ראובן ושמעון שבאו לדין ויצא אחד מהם זכאי ושוב חזר בעל דינו בפני בית דין אחר אינו זקוק לירד עמו לדין ואין בית דין רשאי לשמוע דבריו כלל. אמנם דבר ברור הוא שאין דברים הללו אמורים אלא כשלא ראו בית דין פסק הראשון, ומתוך כך לא הכירו טעותו, הילכך אינם רשאים להחזיק אותו לבית דין טועין ולהזדקק שנית אבל אם הכירו טעותם רשאים ומצווים להזדקק ולדון דין אמת.

אולם דבר מובן מאליו הוא: שלא אמרו בי דינא בתר בי דינא לא דייק אלא בפסק הבא לפנינו שאין אנו מכירים בו טעות, אלא שיש להסתפק ולומר שמא לא כך היה המעשה כגון שלא הכירו בית דין את החולץ והחולצת, בכגון זה הוא דלא מחזקינן טעותא ולא סתרינן דינא, אבל כל היכא שמתוך הפסק ניכר לנו טעות הפוסק הראשון, לא רק שאנו רשאים לבקר ולגלות טעותו, אלא שגם חייבים אנו משום האמת לחוות דעתנו ולהעמיד את הדין הראשון על טעותו וגם לסתור את דינו...".

לפי הרב עוזיאל אין צורך בהקמת בית דין לערעורים הואיל ומנגנון זה קיים בתוך המערכת השיפוטית של בתי הדין. בנוסף לכך הרב עוזיאל מתנגד לחלוקה בין שני סוגי ההלכות בתוך ההלכה כפי שכתב הרב הירשנזון:

"מסכים אני בכלל לכל דבריו הנכבדים של הרה"ג הנ"ל, כותיה ולא מטעמיה; אין אני מסכים לאותה החלוקה המוסרית והמדינית, לפי שאני סובר כי בתורת ישראל המוסר והמדיניות הן חטיבה אחת מוצקה שאי אפשר לחלק ולהפריד ביניהם, תורת ישראל היא תורת המוסר ותורת החברה, והממלכה הישראלית היא ממלכת השלום בכל דרכיה מבחינה חברתית, נמוסית, מוסרית ומדינית, ולא עוד אלא שגם המדיניות שלה מיוסדת על משפטי ומצוות התורה. מעלה יתירה ישנה בתורת ישראל על כל שאר הדתות בזה שהיא תורת החיים, ומצותיה חקיה ומשפטיה