

לשאלת סופיות הדיון במשפט העברי

מאת

דניאל קינן*

מאמר זה עוסק בעקרון "סופיות הדיון במשפט העברי". המאמר מתחקה אחר האפשרות של בחינת פסק הדין מחדש בשל הבאתן של ראיות חדשות. חוקרים שונים קבעו כי עקרון סופיות הדיון הוא עקרון זר למשפט העברי. לא ניתן ליישם את עקרון סופיות הדיון בשל החשיבות הרבה שהמשפט העברי מייחס למשפט ולדיינים העוסקים בו כשליחי האל. מתוך כך לא יהיה זה נכון לכבול את השופטים ולמנוע את הבאתן של ראיות חדשות הנחוצות לחקר האמת אך בשל שיקולי יעילות, זילות הדיינים או יציבות משפטית. מחקר זה המתמקד בתקופה התנאית ולאחריה, בתקופה האמוראית, בהן התעצבה עיקרה של התורה שבעל פה, מעלה תמונה שונה מאוד.

ממקורות תנאיים עולה כי התאפשרה רק סתירת מסקנות הביניים בתוך ההליך הדיוני, אך אין מתאפשרת בהם סתירתו של פסק דין סופי. הדים להלכה זו נשמעים גם בתקופה האמוראית אם במפורש בדבריו של רב ואם במשמע מתוך התנגדות שמשמיעים אמוראים אחרים לרעיון של סתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות. בתקופה האמוראית יש נכונות רבה יותר לוותר על עקרון סופיות הדיון כדי להתחקות אחר האמת. כך עולה מפסיקותיו השונות של רב נחמן בבבלי ובירושלמי ומפסיקותיו של ר' אלעזר בתלמוד הירושלמי. אולם גם בשלב זה מדובר בסתירת פסק דין בדיון שבו ההכרעה נעשתה מבלי להסתמך על עדויות. רק בפסיקתו של רב נחמן על פי התלמוד הירושלמי ניתן למצוא סתירתו של פסק דין שהתקבל תוך הסתמכות על קבלת עדויות בעניין, הלכה למעשה. ככל הנראה סתירת פסקי הדין בתקופה האמוראית רווחה יותר בנוגע לפסיקה שנעשתה על פי נטיית לבו של הדיין ומבלי שהוא מסתמך על עדויות של עדים.

לבסוף עוסק המחקר גם בעמדתם של חכמי ימי הביניים, שבתקופתם כבר התקבלה ההלכה כרב נחמן. בשלב זה סתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות היא עובדה מוגמרת. ואולם למרות זאת, יש במחקר זה דוגמאות לקיומו של עקרון סופיות הדיון, במובנים מסוימים, גם בדברי חכמי ימי הביניים שהיוו תשתית לפסיקה המאוחרת יותר בידי ר' יעקב בעל הטורים ור' יוסף קארו בספרי פסקיו הידועים, הבית יוסף והשולחן ערוך.

מחקר זה המציג את עקרון סופיות הדיון כעקרון שנהג בתקופה התנאית ואצל רוב האמוראים לגבי פסקי הדין בין בדיני ממונות ובין במשפט הפלילי העברי. ומתוך כך יכול

* ד"ר דניאל קינן משמש כמרצה וחבר סגל בפקולטה למשפטים בקריה האקדמית אונו ומרצה מן החוץ במרכז האקדמי למשפט ולעסקים ברמת גן.

לשמש תשתית לתקנות חדשות שיביאו להתדיינות יעילה יותר בבתי הדין הרבניים וימנעו בהם סחבת וסרבול.

א. מבוא; 1. סופיות הדיון ושאלת המחקר; 2. השיקולים לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון. ב. הבאת ראיות חדשות על פי משנת סנהדרין; 1. נוסח המשנה וחלקיה; 2. ביאור המשנה. ג. היסודות האמוראיים לסתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות; 1. ביאור משנת סנהדרין על פי התלמוד הירושלמי; 2. ביאור משנת סנהדרין על פי התלמוד הבבלי; 3. סוגיית בבא בתרא והשלכותיה על פרשנותה של משנת סנהדרין. ד. סופיות הדיון במקורות תנאיים; 1. הברייתא בסוגיית בבא בתרא; 2. סופיות הדיון במי שנגמר דינו למיתה. ה. סופיות הדיון במקורות אמוראיים; 1. מימרתו של רב בעדות אישה; 2. דברי רב בסוגיית בבא בתרא בירושלמי; 3. עדות עד אחד ועדים שאינם כשרים בעדות אישה. ו. עיון חוזר בשאלת סופיות הדיון בתלמוד; 1. ההבחנה בין הליך שמעידים בו עדים לבין הליך שמשמשות בו ראיות אחרות; 2. ההבדל שבין סוגי ההליכים ועקרון סופיות הדיון; 3. המחלוקת בין התלמודים באשר לסתירת פסק הדין בהליך שבו העידו עדים; 4. בחינת פסקי האמוראים באשר לסתירת הדין לאור ההבחנה שבין סוגי ההליכים. ז. סופיות הדיון בספרות הבתרא-תלמודית. ח. אחרית דבר.

א. מבוא

1. סופיות הדיון ושאלת המחקר

אחת השאלות היסודיות בכל שיטות המשפט¹ היא אם מסקנות הדיון המשפטי הן חלוטות או שמא בנוסחות מסוימות ניתן לבחון אותן שוב.

החתירה לסיום ההתדיינות ולפסק דין חלוט עתיקת יומין היא. כבר במשפט הרומי נודע הכלל: "Res Judicata". בתחילה הייתה משמעותו שאין להיזקק שוב לבית המשפט בשל אותו עניין אפילו אם התביעה נדחתה מסיבות טכניות או פורמליות בלבד. זכותו של התובע באותו עניין אבדה.² מאוחר יותר התגמש הכלל, והיה ניתן להביאו מחדש אך בלא שתהיה בו סתירה כלשהי לפסיקתו של בית המשפט. פסיקת בית המשפט נתפסה כאמת משפטית מוחלטת שאי אפשר לסתור אותה.³

במשפט הישראלי נקבעה סופיות דיון בהיקף רחב בדומה לשיטת המשפט האנגלו-אמריקאי:⁴ השתק עילה כשאחד הצדדים מנסה לתבוע שוב את הנתבע בשל אותה עילה שכבר נדונה בעבר בבית המשפט וכבר ניתן בה פסק דין, והשתק פלוגתא כשאחד הצדדים מנסה להעלות שוב טענה שכבר התבררה בין הצדדים בתביעה קודמת ביניהם.

1 נינה זלצמן מעשה בית דין בהליך האזרחי 1-25 (1991).

2 R.W. LEE, ELEMENTS OF ROMAN LAW 457 (2nd ed. 1949).

3 M. Chigier, *The Doctrine of Res Judicata*, 8 THE JEWISH LAW ANNUAL 122 (1989).

4 זלצמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 8-12.

השתק הפלוגתא מתקיים אפילו בנוגע לטענה שהוכרעה בפסק דין שלגביו מתקיימים הליכי ערעור.⁵

השאלה בדבר סופיות הדיון מתעוררת בנקודות שונות במהלך המשפט ולאחריו: לאחר מסקנות בדיון מוקדם, לאחר מסקנות ביניים המתקבלות במהלך ההתדיינות, לאחר פסק דין סופי, ואף לאחר שכבר בוצע פסק הדין.

מחקר זה יתמקד בתקופה התנאית ולאחריה, בתקופה האמוראית. מתוך כך העיסוק בתקופה הבתראת-למודית ישמש רק לשם ביסוס התאוריה שהתגבשה בנוגע לתקופות קדומות אלו.

במקורות מהתקופה התנאית ובמקורות התלמודיים נבחנה שאלת סופיות הדיון בעיקר בקשר לקיום דיון מחדש משתי סיבות שונות: א. בשל הימצאותן של ראיות חדשות; ב. בשל מסקנה שנתקבלה בטעות בשל טעות שבדין. מחקר זה יעסוק בשאלת סופיות הדיון מהסיבה הראשונה בלבד ולא בשל מסקנה שנתקבלה בטעות בשל טעות שבדין ואסביר: בחינת המסקנות שוב בשל הימצאותן של ראיות חדשות או בשל טעות שבדין גוררת שאלה נוספת: מיהו הגוף שיבצע את הבחינה המחודשת? הבחינה המחודשת יכולה להיעשות בפני אותו הרכב שקיבל את המסקנות או בפני הרכב אחר המשוחרר מהמחויבות למסקנות שהתקבלו קודם לכן.

כיום מכונה ההליך שבו נבחנות המסקנות בפני גוף אחר: "ערעור". בשאלת קיומו של מוסד זה במשפט העברי עסקו רבים, ועדיין נותרה שאלה זו ללא הכרעה של ממש. אין ממצאים חד-משמעיים שמצביעים על קיומו של מוסד שכזה בתקופת המשנה או בתקופת התלמוד.⁶ ניתן לומר כי האפשרות לבחינה מחודשת בידי ערכאת ערעור אינה מטופלת בתקופות אלו, אך מכל מקום יש עדויות לקיומו של מוסד זה בתקופות מאוחרות יותר.⁷

5 שם, בעמ' 246–255.

6 אשר גולאק יסודי המשפט העברי חלק ד 179 (1913). גולאק הבחין בין החזרת הדין על סמך יסוד ראייתי לבין החזרת הדין על סמך יסוד משפטי בפרק שבו הוא מתאר את גמר הדין. הוא סבר שבשני המקרים קיימת אפשרות לעיון מחודש אחר פסק הדין, החזרה על יסוד ראייתי נעשתה באותו בית הדין עצמו שפסק את הדין, ואילו החזרה על סמך יסוד משפטי נעשתה בעיקר בערכאת ערעור. מאמר זה עוסק בהחזרת הדין על יסוד ראייתי ומורה כי בנושא זה חל שינוי ניכר בין התקופה התנאית לבין התקופה האמוראית המאוחרת. מכל מקום, על פני הדברים נראה כי גם החזרת הדין על סמך יסוד משפטי בתקופות אלו הייתה מצומצמת ביותר. גולאק קובע כי למן היסוד הייתה קיימת ערכאת ערעור עוד בתקופה התנאית המוקדמת, והוא קושר בין ערכאת הערעור לבין ה"חזרה" על סמך יסוד משפטי מוטעה. אולם כשבוחנים את המקורות ששימשו ביסוד השערתו זו ניתן לחלוק על כך: גולאק סבר שהמקור הראשוני שעסק בחזרת הדין (מייחס אותו לתקופת הסנהדרין) הוא: "דיני ממונות מחזירין בין לזכות ובין לחובה, דיני נפשות מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה". הוא אמנם כתב שמקור זה סתום, אך דייק כי מעצם האפשרות לחזרת הדין "יש לשער שהיתה נעשית על ידי בית דין גדול" (שם, בעמ' 180). לא ברור כלל שחזרת הדין האמורה במשנה (סנהדרין, ד, א) משמעותה חזרה מפסק הדין. ייתכן מאוד שהחזרה נעשתה כל עוד נמשך הדיון, בדומה לאמור במשנתנו "כל זמן וכו'". המשנה הזו אינה עוסקת בהליכים המאוחרים לגמר הדין אלא במהלכי הדיון עצמו ועד לפסיקתו בלבד (כפי שאראה בהמשך). בהמשך מציין גולאק מקור מאוחר יותר מהתקופה

האפשרות לפתוח את מסקנות הדיון מחדש בשל הימצאותן של ראיות חדשות אינה תלויה באפשרות לפתוח את מסקנות הדיון בשל טענות משפטיות. ניתן להבין את החובה לפתוח את הדיון מחדש בשל הימצאותן של ראיות חדשות אך לשלול את האפשרות לפתוח את הדיון בשל טענות משפטיות. הראיות הן הבסיס לשיקול הדעת בפסק הדין. התשתית הראייתית היא שמניחה את האפשרות לבית הדין להסיק מסקנות משפטיות ולהחיל את הדין על המקרה הנדון. הימצאותן של ראיות חדשות יש בה כדי לשמוט את הקרקע מתחת לפסיקה. השאלה בדבר פתיחת הדיון מחדש בשל הימצאותן של ראיות חדשות היא אפוא בסיסית יותר, ובה יעסוק מחקר זה.

2. השיקולים לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון

מחד מתן האפשרות לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון מאפשרת לבית המשפט להגיע להחלטה הנכונה ביותר מתוך אפשרות לבחון ראיות חדשות או טענות משפטיות חדשות. הסיכוי להתחקות בדרך זו אחר האמת ולהגיע לתוצאה צודקת ומתאימה לנסיבות המקרה גדל, מאידך האפשרות לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון יש בה כדי לפגוע בוודאות המשפטית, ביעילות עבודתו של בית המשפט ובכבודו. בכל נקודת זמן ההחלטה אינה

התנאית הלכה זו: "דן את הדין זיכה את החייב חייב את הזכאי... מה שעשה עשוי וישלם מביתו ואם היה מומחה לרבים פטור מלשלם" (בכורות, כח, ב). גולאק סבור שמקור זה נשנה בתקופה של רדיפות שבהן רבו בתי דין של הדיוטות.

לדעתי, דווקא היסוד של סופיות הדיון הוא שעולה ממנו. הקביעה היא כי הפסק יישאר כפי שהוא גם אם יסודו בטעות. החלוקה היא רק בעניין חיובו של הדיין לשלם. גולאק הוסיף והביא מימרה של רב אסי שאותה לדעתו יש לייחס לתקופה מוקדמת יותר – תנאית: "טעה בדבר משנה חוזר, טעה בשיקול הדעת אינו חוזר". גם מימרה זו כשלעצמה סתומה, ולא ברור ממנה מתי מתבצעת החזרה. לא בכדי הוצרך גולאק להוסיף בציטוט מקור זה אחר התיבה "חוזר" בסוגריים את התיבה "הדין". מכל מקום אין במקור זה התייחסות למוסד של ערעור, ולכל היותר ניתן לראות במקור זה אפשרות לעיון מחודש (אף לאחר שנפסק הדין) על יסוד טעות הלכתית יסודית ברורה. בהמשך מביא גולאק מקור אמוראי, דבריו של רב ספרא: "שנים שנתעצמו בדין [...] ואם אמר כתבו ותנו לי מאיזה טעם דנתוני – כותבין ונותנין לו", המובא בתלמוד (סנהדרין, לא, ב) כמקור המאפשר ביקורת של בית הדין הגדול על בית הדין המקומי אך מבלי שתהיה לו הסמכות לסתור אותו (אפי' זו הובאה בראשונים: יד רמ"ה, סנהדרין, לג, א, ד"ה "כי אתא רב אמר"; שו"ת חכמי פרוניציה, ח"ב, יא, ד"ה "תשובה יראה"). יש לציין כי חובת הנימוק היא בעלת חשיבות עצמית גם מבלי שיתאפשר לסתור את פסק הדין בערכאה אחרת. עצם כתיבת הטעם מחייבת את הדיינים לסדר את דבריהם ולשקול אותם טוב יותר מאשר פסיקה שאינה מנומקת. מלבד זאת, החשיפה הציבורית שמקבל פסק הדין שיש בו טעם – די בו כדי להטיל אחריות רבה יותר על הדיין בכתיבתו. לכן לא ברור כלל שכתובת טעם הדין כללה גם פנייה לערכאה גבוהה יותר. כמו כן חלק מהראשונים הגבילו את היכולת לדרוש נימוקים רק למצב שבו נכפתה על בעל הדין התדיינות לפני בית דין מקומי – שאינו מומחה דיו (תוספות ד"ה "ואם אמר כתבו" סנהדרין, לא, ב; ר' יוסף קארו, שו"ת אבקת רוכל, סי' יז). מכל מקום רב ספרא משתייך לדור השלישי-רביעי לאמוראי בכל, וייתכן מאוד שבדבריו יש שינוי מסוים מההלכה שהייתה מקובלת קודם לכן.

7 שמחה אסף בתי הדין וסדריהם אחרי חתימת התלמוד 74–86 (1923).

סופית. קשה לראות בהכרעה משפטית שכזו הכרעה סופית, וממילא היא חסרה פן חשוב במהותו של הדיון המשפטי – סיום הסכסוך. בדרך זו עלול להיפגע גם מעמדו של בית המשפט – החלטותיו ומסקנותיו נתפסות בדרך זו כשביריות ולא החלטיות. המתדיינים ובית המשפט עלולים למצוא עצמם בהליך משפטי שאין לו סוף, והיעילות בעבודתו של בית המשפט עלולה להיפגע מאוד.

מכאן הצורך לאיזון בין הערכים השונים:⁸ ההתחקות אחר האמת לעומת הוודאות, היעילות ומניעת זילותו של בית המשפט.

בדין הישראלי נעשה האיזון באופן שיש אפשרות לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון אך זו אינה בלתי מוגבלת: בהליך האזרחי נקבע זמן של ארבעים וחמישה ימים לערעור ושלושים יום לערעור על החלטת ביניים.⁹ הערעור על פסק הדין הוא בדרך כלל בזכות, ואילו הערעור על החלטת ביניים – ברשות בלבד. הערעור עוסק בעיקרו בשאלות משפטיות ולא בשאלות שבעובדה.¹⁰ נקבעו כללים מיוחדים לקיומו של דיון חוזר בפסק דין במשפט פלילי בסעיף 31 לחוק בתי המשפט.¹¹

ככל שנמצאים על ציר ההתדיינות בשלב מתקדם יותר הבחינה המחודשת פוגעת יותר בוודאות המשפטית, ביעילותו ובסמכותיותו של בית הדין. אין דומה בחינה מחודשת של החומר הראייתי בעקבות ראיה חדשה שנוספה בשלב שמיעת הראיות או מיד לאחריו, לבחינה מחודשת בעקבות ראיה שהובאה לבית המשפט לאחר שכבר נתקבל פסק הדין או לאחר ביצוע פסק הדין בפועל.

אופיו של הדיון כולו מושפע במידה רבה ממתן האפשרות לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון. כשאין אפשרות כלל לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון – השופטים חשים אחריות רבה יותר, וכמותם גם המתדיינים עצמם. לעומת זאת בדיון משפטי שבו ניתן ביתר קלות להביא לבחינה מחודשת של מסקנות הדיון יוכלו השופטים לקבל החלטות ביתר חופשיות בידיעה שבנסיונות מסוימות יהיה ניתן לשנות את ההחלטה.¹² מתוך כך גם המתדיינים יתנהלו בדיון בחופשיות מסוימת אחר שהם מודעים לאפשרות של שינוי מסקנות הדיון באמצעות ראיות חדשות.

שאלת סופיות הדיון קשורה בטבורה לשאלה כללית יותר – שאלת הפורמליזם המשפטי. המצדדים בפורמליזם ייטו שלא לאפשר בחינה מחודשת של המסקנות, ולעומתם המסתייגים מהפורמליזם מתוך כמיהה להכרעה צודקת יהיו נכונים לאפשר בחינה מחודשת של המסקנות כדי להגיע לחקר האמת.

8 זלצמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 12–24.

9 ס' 397–398 לתקנות סדר הדין האזרחי, התשמ"ד–1984.

10 תקנה 457 לתקנות סדר הדין האזרחי.

11 חוק בתי המשפט [נוסח משולב], התשמ"ד–1984.

12 אשר מכלוביץ "סופיות הדיון במשפט העברי" דיני ישראל א 27 ה"ש 100 (התש"ל) הסביר כך את היכולת של הדיין לדון בדיני ממונות שלא בפני בעל הדין – בשל האפשרות לחזור בדיני ממונות מה שאין כן בדיני נפשות. וראו ב"י, חו"מ, סוף ס"י טז.

רבים מהחוקרים מדגישים את הפן הדתי שבמשפט העברי ואת השלכותיו על סדרי הדין במשפט העברי. השופטים נתפסים כשליחי האל וציפיותיהם של המתדיינים ושל החברה כולה מהם גבוהות במיוחד. יש ציפייה מהשופטים שיגיעו לחקר האמת. לפיכך חוקרים אלה שוללים את עקרון ספיות הדין ומבכרים את ההתחקות אחר האמת על פני כל ערך אחר.¹³ אין מקום לעיקרון של ספיות הדין במשפט העברי משום שהוא עלול להקשות או למנוע את חקר האמת.¹⁴ במשפט הדתי השופט הוא שליח האל, וככזה הוא אינו יכול להגיע לתוצאה שהיא אינה האמת.¹⁵ גם המתדיינים מצפים לדבר האל במשפט, ועל כן אין להגביל את הדיינים בכללים דיוניים המונעים מהם להגיע לחקר האמת. יש לדעתם לצמצם ככל שניתן את הפער שבין האמת המשפטית לבין האמת העובדתית, ולכן יש להימנע מגישה דוקנית בדיני הראיות.

חוקרים אלו התבססו בעיקר על הפתיח של המשנה בסנהדרין:¹⁶ "כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין", ועל הפירוש שניתן לפתיח זה בפסיקה הבתרת-למודית האפשרות לסתירת הדין בשל המצאתן של ראיות חדשות אפילו לאחר שכבר בוצע פסק הדין.¹⁷ למעשה, יש לא מעט היבטים פורמליים גם בדין העברי.¹⁸ ההתחקות אחר האמת אינה חזות הכול: הדיין שנתפס כשליח האל מחפש אחר כללים ברורים,¹⁹ איים של ודאות שבאמצעותם יוכל להכריע את הדין ולהקל מעליו את האחריות הרבה שהוטלה עליו.²⁰ הדין הפלילי העברי מדגיש במיוחד היבטים פורמליים מתוך השאיפה לפסיקה שתשקף

13 אליאב שוחטמן סדר הדין בבית הדין הרבני כרך 8 (2011) כתב על שיטתו הדיונית של המשפט העברי כי היא "לא פורמליסטית ביסודה" וכדוגמה לכך הביא שם, בעמ' 9, התייחסות מפורשת לאפשרות סתירת הדין כך: "כידוע, אין המשפט העברי מכיר בעקרון 'מעשה בית דין'; אם ניתן פסק דין סופי, ונתגלתה לו לאחד מבעלי הדין ראיה חדשה, שמכוחה מתברר כי פסק הדין מוטעה, או שבית הדין עצמו הגיע למסקנה שטעה בדין. במקרה זה יש לסתור את הדין ולדון בכל העניין שנית". לאחר שהביא את האפשרות לסתירת הדין במשפט העברי שאין נוהג בו עקרון "מעשה בית דין", כתב: "במשפט העברי, גובר אפוא, השיקול של הצורך לדון דין אמת בין הצדדים, על כל שיקול אחר" (שם, כרך ג, בעמ' 1297). כן ראו שם, בעמ' 1298: "גישתו של המשפט העברי נובעת מאופיה של שיטת משפט זו כשיטת משפט דתית ומחובתו של הדיין לדון דין אמת".

14 מיכאל בריס "סתירת טענות וסתירת הדין: ספיות הדין בשיטת הרמב"ם" משפטי ארץ א – דין, דין ודין 222 (התשס"ב).

15 מכלוביץ, לעיל ה"ש 12, בעמ' 22–23. בפסק הדין של בית הדין הרבני הגבוה לערעורים שהביא שם (ער תשיז/18, א' נ' ב', פד"ר ב, עמ' 262): "מטרת משפט התורה ומגמתו הוא שיהיה פסק הדין אמת לאמתו = אמת – לפי הטענות והבירורים שהיו לפני בית הדין; לאמתו – אמת בתוצאות".

16 משנה, סנהדרין, פ"ג, ח.

17 רמב"ם, סנהדרין, ז, ו-ז, שו"ע חו"מ, כ, א.

18 יובל סיני "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים-למקומו של כלל בהליך הדיוני" עיונים במשפט עברי ובהלכה: דין ודין 94 (י' חבה וע' רדזינר עורכים, התשס"ז).

19 חיים כהן "על המידות והשיעורין" שנתון המשפט העברי ג-ד 217–232 (התשל"ו-התשל"ז).

20 על מידת הפורמליזם בבתי הדין הרבניים במדינת ישראל ראו שולמית דרנס "חוסר פורמליזם בסדרי הדין בבתי הדין הרבניים בישראל" דיני ישראל י-יא כז-קכד (התשמ"א-התשמ"ג).

בכירור את שליחותו של האל.²¹ יש לא מעט כללים פורמליים בדין העברי שנועדו לשרת את האנשים בחייהם היום-יומיים שהוודאות היא צורך בסיסי להתנהלותם בהיותם ניצבים בפני האל יום ויום ושעה שעה, "משפט ללא שופטים", כהגדרתו של שופט בית המשפט העליון לשעבר זילברג.²² ערך הוודאות²³ ומניעת זילותו²⁴ של בית הדין זוכים להתייחסות רבה במקורות ומבססים את האפשרות להעמדת העיקרון של סופיות הדיון גם במשפט העברי.²⁵ משה צ'יגייר²⁶ הסביר כי בכל הנוגע לתובע יש אפשרות רחבה יותר להגביל את הבאת הראיות משום שכיוון ההליך יהיה נכון לצפות ממנו להיערך במישור הראייתי. בכך הלך צ'יגייר בכיוון שונה מעט מהמקובל בהציגו שיקול מסוים לקיומו של עקרון סופיות הדיון במשפט העברי. מחקרי זה יוסיף ויציג מקורות מתקופות המשנה והתלמוד שמהם ניתן ללמוד על קיומו של עקרון סופיות הדיון במשפט העברי בהיקף רחב יותר.

ב. הבאת ראיות חדשות על פי משנת סנהדרין²⁷

1. נוסח המשנה וחלקיה

כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין.

אמרו לו²⁸ כל ראיות שיש לך הבא מכאן עד שלשים יום מצא²⁹ בתוך שלשים יום סותר לאחר שלשים יום אינו סותר אמר רבן שמעון בן גמליאל מה יעשה זה שלא מצא בתוך שלשים ומצא לאחר שלשים.

21 אהרן אנקר "יסודות במשפט הפלילי העברי" משפטים כד 177 (1994).

22 מנחם זילברג כך דרכו של תלמוד 59 (1961).

23 ערך הוודאות עולה גם מתוך דבריו של רבי דוסא בן הרכינס לר' יהושע בן לוי: "אם באין אנו לדון אחר בית דינן של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו" (משנה, ר"ה, פ"ב, ט). מתוך החתירה לוודאות בהיתר עגונות נקבע אף להלכה כי עד שהעיד והתירו את האישה על פיו – הריהו כשניים כך שאין מתחשבים עוד בעד אחר (מסוגו) כדי לאסרה (רמב"ם, גירושין, יב, יח). וראו בהמשך, ברייתא, בבא בתרא, לא, ב.

24 כתובות קי, א: "הפוכי מטרתא למה לי", בבלי כתובות, כו, ב: "חיישינן לזילותא דבי דינא".

25 בצדק הניח אדרעי (אריה אדרעי "בהוראה או טעות על חובת הציות במחשבת ההלכה" עיוני משפט כד 463, 509 (2011)) כי יש עיקרון של "מעשה בית דין" בדין העברי מתוך הצורך לקיום מערכת משפטית נורמטיבית. הוא הדגיש בעיקר את שחיקת מעמדו של בית הדין בהיעדרו. אדרעי עסק במאמר זה בהוראות הלכתיות מוטעות תוך חלוקה בין טעות שבעובדה או בהלכה ידועה לבין טעות שבסברא. בוו האחרונה הוא הראה כיצד יפה כוחו של בית הדין ותוקף קביעותיו. רק בסוף המאמר הוא השליך ממסקנותיו על דיון שנפלה בו טעות והסיק שגם בו תתקיים סופיות. ההיגיון ההלכתי שעליו הצביע אדרעי מוצא ביטוי רחב במקורות השונים המובאים בהמשכו של מאמר זה.

26 Chigier, לעיל ה"ש 3, בעמ' 126–129.

27 משנה, סנהדרין, פ"ג, ח.

אמרו לו הבא עדים ואמר אין לי עדים אמרו הבא ראיה ואמר אין לי ראיה ולאחר זמן הביא ראיה ומצא עדים³⁰ הרי זה אינו כלום אמר רבן שמעון בן גמליאל מה יעשה זה שלא היה יודע שיש לו עדים ומצא עדים לא היה יודע שיש לו ראיה ומצא ראיה

אמרו לו הבא עדים ואמר אין לי עדים הבא ראיה ואמר אין לי ראיה ראה שמתחייב בדין ואמר קרבו פלוני ופלוני והעידוני או שהוציא ראיה מתוך אפונדתו הרי זה אינו כלום.

במקור זה פתיח ושלושה חלקים. בפתיח יש הכרזה על אפשרות תמידית לעיון מחודש במסקנות הדיון אם נמצאו ראיות חדשות.³¹ בשני החלקים הראשונים יש מחלוקת בין רבן שמעון בן גמליאל לבין חכמים, ובחלק השלישי הלכה פשוטה ללא מחלוקת. בשני החלקים הראשונים חכמים מעדיפים את קיומו של סדר הדין על אף הפגיעה המסוימת בחקר האמת. בחלק השלישי לא הוצגה מחלוקת אף שגם בחלק השלישי הוצב מחסום בפני המעוניין להביא ראיות. נראה שמדובר בהלכה מוסכמת, משום שבחלק זה יש חשד של ממש שאין מדובר בראיות אמתיות אלא בבידוי ראיות,³² ולכן אין מתחשבים בראיות אלו. החלק הראשון של המשנה עוסק בכלל דיוני שנכפה על בעל הדין.³³ הוקצב לו זמן של שלושים יום להביא ראיותיו מבלי שהיה לו חלק פעיל – הוא רק לא הביא ראיותיו בתוך שלושים יום. לעומת זאת בחלק השני לא הוקצב לו זמן כלשהו. הוא רק נשאל על ראיותיו והשיב שאין לו עוד ראיות.

- 28 כך בכ"י מינכן ובדק"ס, סנהדרין, לא, אות (ס), כתב שזו הגרסה שמובאת בכל הראשונים וברמב"ם בפ"ז מהל' סנהדרין כתב: "אמרו לו הדיינין". בדפוסים: "אמר לו" וכך גם במהרש"ל, אולם ציין כי במהרש"ל מדובר בטעות דפוס.
- 29 נוסח המשנה בפירוש המשנה לרמב"ם: "הביא" במקום "מצא" שלפנינו וכך גם בכ"י מינכן (ובדק"ס, שם, אות (ע) מקורות נוספים לגרסה זו). ייתכן שהנוסח "מצא" שלפנינו הושפע מנוסח טענתו של רשב"ג: "מה יעשה ולא מצא [...] וייתכן שהנוסח "מצא" מלמד שגם ההבאה בתוך שלושים ימים אינה חופשית, ועל המביא להסביר את נסיבות "המצאת" הראיות בשלב זה.
- 30 נוסח המשנה בפירוש המשנה לרמב"ם: "מצא עדים ומצא ראיה". ייתכן שנוסח זה התקבל בשל היעדר האפשרות לומר: "הביא עדים", שהלא העדים באים בעצמם ולא ממש מביאים אותם. לכן בשני הנוסחים מופיע הלשון "מצא" כלפי העדים. האחידות בנוסח המשנה ברמב"ם הושגה באמצעות הקדמת ההתייחסות לעדים ולאחר מכן שימוש באותה לשון גם כלפי הראיות.
- 31 ראו גולאק, לעיל ה"ש 6, בעמ' 175: "[...] אולם לפי דינינו בעל דין יכול להביא ראיה בכל זמן שירצה, וגם אחרי שיצא פסק דין יכול הוא להביא ראיות חדשות ולסתור את הדין". שוחטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 1297.
- 32 על בידוי ראיות במקרא ראו מאיר מלול "בידוי ראיות במקרא" דיני ישראל כב 203 (התשס"ג).
- 33 על פי דברי המאירי (בית הבחירה, סנהדרין, לא, א): "שכבר הפקיעו הבית דין כל זכויותיו".

2. ביאור המשנה

שאלה ראשונית בקשר לפירוש המשנה היא מהו היחס בין הפתיח הקובע כלל גורף לבין המשכה של המשנה שבו נבחנת האפשרות להבאת ראיות חדשות במהלך הדיון בלבד?³⁴ למעשה, המשנה כולה עוסקת בהגבלות שונות על האפשרות לקבל ראיות במהלך הדיון ומציגה מחלוקת בעניין זה. על פניו נראה שיש פער גדול בין הפתיח לבין חלקיה האחרים.³⁵

לכאורה העיון במשנה זו על חלקיה השונים מורה כי ניתן להעמיד כללי דיון מסודרים על אף הפגיעה שיש בהם בחקר האמת.³⁶ עמדה זו מובאת בסתם (תנא קמא – חכמים לעומת דעתו היחידאית של רשב"ג).³⁷

34 חיים לוין הציג במאמרו "לביאור משנת רביה אחרונה" בר אילן יג 73 (התשל"ו) שאלה זו בתחילת המאמר ואף הציג את האפשרות שהפתיח מתבאר באמצעות המשכה של המשנה, אך בהמשך (בעמ' 76), מבלי להסביר מדוע, קבע כי הפתיח מורה על אפשרות תמידית לעיין מחדש במסקנות הדיון באמצעות ראיות חדשות. מתוך כך הוא הצביע על סתירה שבין התוספתא, המאפשרת להביא ראיות חדשות עד לגמר הדיון בלבד, לבין הדעות השונות במשנה, שלפיהן ניתן בוודאי להביא ראיות חדשות גם לאחר גמר הדיון – דרך כלל.

35 מכלוביץ במאמרו, לעיל הע"ש 12, בעמ' 28, ניסה לגשר על פני פער זה ופירש שהבבא הראשונה – שבה הוגבלה הבאת הראיות לשלושים יום – עוסקת באפשרות לחזרת הדיון לאחר פסק הדין. הוא תיאר את פסק הדין שניתן כך: "כביכול נותנים פסק דין על תנאי שלא ייסתר תוך תקופת שלשים הימים; עברה התקופה מתגבש פסק הדין ושוב אין לסותרו". הדוחק בפרשנות זו גלוי: מדוע יאמרו בית הדין לבעל הדין לאחר שכבר נפסק הדין שהוא יכול להביא ראיות נוספות במשך שלושים יום? בכל אופן הקושי נותר בעינו לפחות בנוגע לבבא השלישית, שבה בוודאי מדובר במצב שבו טרם נפסק הדין – בעל הדין הרואה שהוא מתחייב בדין מביא ראיה חדשה. בהמשך (שם, בעמ' 29) הוא מבכר את דברי הרמב"ם, המתאר את הבבא השלישית כניסיון להביא ראיות לאחר שכבר התחייב בדין. אך דומה שהרמב"ם לא "גרס" כך במשנה, וזו רק פרשנותו למשנה – שאין להגביל את בעל הדין בתכנון הבאת הראיות שלו כל עוד נמשך הדיון בעניינו. ראיה לכך מחיבורו של הרמב"ם "פירוש המשנה", שם (מהד' קאפאח, הוצ' מוסד הרב קוק, נשים – נזיקין עמ' קיב) מופיע הנוסח: "ראה שהוא מתחייב [...]".

36 אין מדובר דווקא בכללים פורמליסטיים מובהקים בהיבט של ניתוק בין משפט לבין ערכים, הפיכת המשפט לכללים טכניים מחייבים, אלא בקביעת כללי ראיות שיש להם הצדקה ערכית במרבית המקרים. שלום אלבק מסביר כך בספרו הראיות בדיני התלמוד 233 (1987) את ההגבלות על הבאת הראיות במשפט העברי במשנת סנהדרין, וכדרכו מסביר באמצעות עיקרון זה את כל ההלכות הנוגעות לפסלותן של הראיות במשפט העברי. במרבית המקרים, סבור ת"ק, יש לאמוד שהבאתן של ראיות במרווח זמן גדול זו מזו מלמד שהן אינן מהימנות, ואף שבאומדן זה יש מחלוקת במשנה מכל מקום בחלק האחרון: "ראה שהוא מתחייב בדין [...]". יש אומדן ברור שהראיות הללו בדויות ולכן אין על כך חולק.

37 רשב"ג נוקט כאן עמדה מנוגדת לפורמליזם, וכבר מצאנו שאביו, רבן גמליאל, צידד בשתי משניות בסוף פרק שני של מסכת ברכות בפלורליזם מסוים ולמעשה התחשב בנסיבות מיוחדות כשחרג מהלכות ידועות: הוא עצמו קרא בלילה שבו נשא אישה קריאת שמע על אף הקביעה הכללית של חכמים שחתן פטור מכך. המשנה מספרת שרבן גמליאל עצמו היה מלמד את תלמידיו את הלל האמור, והם שהוכיחו אותו על החריגה מהכלל. הוא אינו עונה תשובה עניינית אלא משיב להם כך: "איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת".

פסיקת ההלכה בתלמוד הבבלי בעניין זה מנוגדת למסקנה זו. העיון בפסיקה זו שופן אור על פרשנותה של המשנה כולה:

כבר בדורות הראשונים של האמוראים נפסק בחלקה הראשון של המשנה כדעתו של רבן שמעון בן גמליאל, שהקביעה לזמן מוגבל להבאת הראיות לא תמנע מבעל הדין שמצא ראייה מאוחר יותר, להביא אותה לבית הדין.³⁸ כך על פי דבריו של רבה בר רב הונא בתלמוד. לעומת זאת בחלק השני, העוסק בבעל דין שנדרש להביא ראיותיו והשיב שאין לו, נפסק כחכמים³⁹ ששוב לא יוכל להביא ראייה לאחר מכן, על פי דברי רבה בר רב הונא (בשם ר' יוחנן⁴⁰).

מכאן שבתלמוד לא ראו במחלוקות שבין רשב"ג לחכמים במשנה מחלוקות חופפות שביסודן השאלה המשפטית העקרונית – הצבת גבולות דיניים-פורמליים.

מדוע בכלל נפסק במחלוקת שבין רשב"ג לחכמים כדעת היחיד במחלוקת הראשונה בניגוד לכללי הפסיקה התלמודיים? על השאלה האחרונה ניתן לענות באמצעות הפתיח של המשנה, שכאמור תומך כללית בפתיחת הדין – אך אם כן מהי הסיבה להכרעה כדעתם של חכמים במחלוקת השנייה?

ככל הנראה החלק השני אינו עוסק רק במישור העקרוני – בקביעת כללים דיניים בידי בית הדין. בחלק השני במשנה, בדומה לחלק האחרון, קיים חשש לשקר.⁴¹ בעל הדין כבר

בדומה לזה מובא במשנה שלאחריה כי רבן גמליאל רחץ בתוך ה"שבעה" על אשתו, וכשנשאל על כך השיב שהוא "איסטניס". בהמשך מסופר שרבן גמליאל קיבל תנחומים על טבי עבדו שמת. גם כאן הוא נשאל על כך – מההלכה שהוא עצמו לימד. הוא שוב משיב להם בנימה אישית – שמדובר בעבד כשר [...] דומה שדוגמאות אלו מתקשרות לכדי חוסר נכונותו של רבן גמליאל להשלים עם פורמליזם הלכתי נוקשה, וייתכן שאת גישתו זו המשיך בנו, רבן שמעון בן גמליאל, בדרך שבה התבטא במשנתנו.

38 וכך נפסק להלכה בשו"ע, חו"מ, כ, א. ראו גם תקנה קיז לתקנות הדיון של בתי הדין הרבניים, התש"ך.

39 פסיקה זו חריגה ביחס לכללי ההכרעה במחלוקת שרבן שמעון בן גמליאל היה צד לה – מכונה "ראיה אחרונה" בתלמוד, גטין, עה, א. אייזיק הירש וייס דור דור ודורשיו ח"ב, עמ' 174 הערה 1, תמה על הכרעה זו. לדעתו, פסיקתו של רשב"ג מתאפיינת בסברה ישרה בכלל ובמקרה זה בפרט.

40 בדק"ס, שם, אות (א) כתב שתוספת זו איננה בכ"י מינכן ובכ"י פלורנץ, ברש"י דפוס שונוצינו, ביד רמ"ה כאן, ובהגהות אשרי. ובהמשך באות (ב) הצדיק הגרסה המחסירה את התוספת.

41 יש שהסבירו את עמדתם של חכמים בפסקה השנייה באמצעות הכלל הידוע "הודאת פיו כמאה עדים דמי". לפי הסבר זה אין מדובר בחשש שקר בבבא השנייה אלא בהודאתו של בעל הדין (ראו נתיבות המשפט, שו"ע, חו"מ, כ, א). לוי"ן "לביאור משנת ראייה אחרונה", לעיל ה"ש 34, בעמ' 82 תלה את ההבחנה שבין הבבא הראשונה לבין הבבא השנייה בהודאת פיו של בעל הדין, וכך הוא מסביר את ההבדל בתוצאה: בבבא הראשונה: "אינו סותר" ובבבא השנייה: "הרי זה אינו כלום". בדומה לזה אם כי שונה מעט, גם מכלוביץ, לעיל ה"ש 12, בעמ' 30–31, הסביר את עמדת חכמים השוללת את האפשרות להביא ראיות חדשות אחר שקבע בעל הדין שאין לו עוד ראיות על פי "תורת המנע" ובדרכו של אייזיק הירש וייס סדר הדיון (מחקרים במשפט התלמוד) 141–143 (ניו-יורק, התש"ח). מכלוביץ הסביר כי שלילת האפשרות להביא ראיות נוספות נובעת מהמצג שהציג בעל הדין ובבחינת שלא יצא חוטא נשכר. הדוחק בהסברים מסוג זה טמון בחוסר ההרמוניה שבמשנה. הבבא הראשונה לדידם משקפת מחלוקת

אמר שאין לו עוד ראיות. הוא לא אמר: יש לי אבל איני מוצא אותם או חושב שהן אבדו.⁴² הוא אמר אמירה חד־משמעית ומרצונו – שאין לו. בחלק הראשון, שבו נדרשת הכרעה ברורה בין הכלל הדיוני לבין "חקר האמת", יש הכרעה ברורה: ניתן לחזור ולבחון את מסקנות הדיון משהתקבלו ראיות חדשות – הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. החלק השני עוסק בהוראה מעשית לדיין מתוך חשש לראיות בדויות. מכיוון שהחשד במקרה זה קל מהחשש בחלק האחרון של המשנה, נפלה בו מחלוקת.⁴³ חכמים הורו שלא לקבל ראיות במצב דברים זה, ואילו רשב"ג לא ראה בהתנהלות זו פגם כה חמור המבסס חשד לבידוי ראיות.⁴⁴ עתה יש לחזור לשאלה שהוצגה קודם לכן: מהו היחס שבין הפתיח של המשנה הקובע כלל גורף – סתירת הדין בכל שלב משלבי הדיון – לעומת החלקים האחרים של המשנה שבהם יש עיסוק בהגבלת היכולת להביא ראיות במהלך הדיון בלבד? דומה שהגישור על פני פער זה מצוי בפירוש הביטויים: "כל זמן" ו"סותר את הדין". הביטוי "כל זמן" בהקשר של בחינה מחודשת של מסקנות הדיון לאורן של ראיות חדשות ניתן להסבר בשתי משמעויות: א. משמעות רחבה: תמיד – בכל שלב משלבי הדיון אולי אף משגמר הדין ואף אחר שכבר בוצע; ב. משמעות מצומצמת: אין הגבלה של זמן בדבר הבאת הראיות כל עוד נמשך הדיון ולא התקבלה הכרעה סופית. גם הביטוי "סותר את הדין" הוא דו־משמעי: משמעות רחבה – בחינה מחודשת של פסק הדין לאחר שכבר ניתן ואולי אף בוצע, ומשמעות מצומצמת – בחינה מחודשת של מסקנות ביניים,⁴⁵ כאלו שהתקבלו במהלך הדיון בלבד, או של התהליך כולו, עד לאותו השלב.

עקרונית, השנייה קשורה להודאת בעל הדין או למצג שעשה והשלישית בכלל קובעת כלל מעשי פרקטי ומנותקת מהמשנה כולה, וכלשונו של מכלוביץ שם, בעמ' 29: "נראה לנו, כי אגב הדיון המתנהל בכבא ג' הובאו, בבא ד', משום הקשר האסוציאטיבי [...]".

42 ראן פירוש המשנה לרמב"ם שם, ד"ה "פונדתו".

43 ראו אלבק, לעיל ה"ש 36, בעמ' 130–131, 232–233.

44 על חלוקה שכזו בין הבבא הראשונה לבין שתי הבבות האחרונות, העוסקות בחשד לבידוי ראיות, ניתן ללמוד גם מספר הפסקים "הלכות גדולות", שם חילק ר"ש קיירא בין הפסיקה בכבא הראשונה – שבה הלכה כרשב"ג – לבין הבבות הבאות שאותן ציטט לאחר פסיקת ההלכה בכבא הראשונה וקבע בהן הלכה כנפרד (הלכות גדולות לר"ש קיירא, מהד' הילרסהיימר, ח"ג, עמ' 77).

45 על קיומם של שלבי ביניים בדין העברי ניתן ללמוד מהתוספתא בסנהדרין, פ"א, הל' ב–ו. שם יש עיסוק בסטייה מההליך הרגיל באמצעות פשרה. עד מתי ניתן להציע לצדדים פשרה? תחילה (הל' ב) מובא בסתם – "נגמר הדין" אין רשות לכך – אך בהמשך (הל' ו) ר' שמעון בן מנסיא מגביל זאת לשלב מוקדם יותר בדיון: "עד שלא שמע את דבריהם"; "מששמע את דבריהם ואינו יודע להיכן הדין נוטה". בתלמוד הבבלי, סנהדרין ו, ב מובאת התוספתא בשינויים מסוימים כברייתא ושם בין הראשונים יש מחלוקת באשר לשלב "נגמר הדין": רש"י שם, ד"ה "נגמר הדין" מדבר על שלב שבו נפסק הדין, וכבר הודיעו לצדדים את תמציתו, אך טרם ניתן לצדדים פסק דין כתוב, ואילו בתוספות שם, ד"ה "נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע" מתפרש "נגמר הדין" כשלב מוקדם יותר שבו הדיינים רק הכריעו בינם לבין עצמם את הדין אך

מהי הפרשנות המתאימה יותר לפשוטה של משנה זו? דומה שדווקא המשמעות המצומצמת של שני הביטויים היא המתאימה ביותר לפשוטה של משנה זו. בדרך זו מסתלק לו אותו פער שבין הפתיח לבין המשכה של המשנה: אכן, הכלל הגדול הוא שבכל שלב משלבי הדיון ניתן להביא ראיה. החלקים הבאים במשנה בוחנים חריגים לכלל הזה: לאחר שהוקצב זמן להבאת ראיות, לאחר שבעל הדין אמר שאין לו ראיות, או כשקיים חשד של ממש לבידוי ראיות אחר שהובאו ראיות רק לקראת סוף הדיון, כשידו של מביא הראיות על התחוננה. פירוש זה הוא פירוש הרמוני, המשלב היטב בין חלקיה השונים של המשנה.⁴⁶

בדרך זו ה"דין" מתפרש כההליך (משפט) ולא כפסק דין, וכך גם מתפרשת המילה "דין" פעמים רבות במשנה.⁴⁷

כאמור,⁴⁸ ככל שהדיון נמצא בשלב מתקדם יותר, כך החשיבות הנודעת לעקרון סופיות הדיון רבה יותר. האפשרות לסתור את שלבי הדיון השונים טרם פסק הדין טובה מאפשרות לסתור את פסק הדין עצמו. גם מסיבה זו נכון להעדיף את הפירוש המצמצם את הפתיח ולא את זה המרחיב אותו.

ההשוואה לתוספתא המקבילה למשנתנו מגלה כי שם ננקטה בבירור אפשרות מצמצמת.⁴⁹

טרם הודיעו לצדדים על ההכרעה. בדומה לזה ניתן להצביע על סיום שלב חקירת העדים כשלב ביניים. כך ניתן ללמוד מנתיבות המשפט שכתב (חו"מ, ל, ס' יא, ס"ק כא) שאנשים שראו את עדות העדים וחקירתם בבית הדין יכולים להעיד על כך בבית דין אחר ואין בכך פסול – עד מפי עד.

46 הרמב"ם, דיינים, ז, ו-ז ביאר את המשנה על פי ההלכה המקובלת בתקופה הבת-תלמודית: שאף לאחר פסיקת הדין ניתן לסתור את פסק הדין. הוא הבחין בחוסר ההרמוניה שבפירוש המשנה לפי הביאור ההלכתי ולכן צירף את הבבא האחרונה, העוסקת באדם המביא ראיות התומכות בו לקראת סיום הדיון – לאחר שראה שהוא מתחייב בדין – עם הבבא הקודמת, העוסקת באדם שהודה שאין לו עוד ראיות. בבבא זו אין ציון של שלב בדין כמו בבבא האחרונה, ולכן באמצעות הצירוף של שתי הבבות יחד הסביר הרמב"ם שאם אמרו לו שיביא ראיותיו ואמר שאין לו ולאחר מכן חייבוהו "כיון שראה שנתחייב אמר קרבו פלוני ופלוני והעידוני או שהוציא ראיה מתוך אפונדתו אין זה כלום [...]". על פי הרמב"ם, שתי הבבות האחרונות עוסקות באדם המנסה להביא ראיה לאחר שכבר נפסק הדין, אך מדובר בראיה חשודה – אחר שבעל הדין הודה שאין לו ראיה ואחר שראה שהתחייב בדין, אין משמעות לאותה ראיה. כך התגבר הרמב"ם על חוסר ההרמוניה שבפירוש ההלכתי למשנה. בריס, לעיל ה"ש 14, בעמ' 230–240, התייחס לקושי שבצירוף הבבות ברמב"ם שם ונדרחק להסביר זאת באמצעות גישה מחודשת של הרמב"ם: צירוף סתימת בעל הדין את טענותיו לכוחו של בית הדין להגביל במצב שכזה את היכולת להבאת ראיות. לדעתו, רק בדרך זו, על פי הרמב"ם, מוגבלת יכולתו של בעל הדין להביא ראיות מאוחר יותר.

47 ראו כתובות, פ"ב, ט, פ"ד, א; סנהדרין, פ"ב, ד, פ"ו, א, פ"ז, ה, פ"י, ג, ו; בכורות, פ"ד, ד; מכות, פ"א, ו; אבות, פ"ד, ז, פ"ו, א. במקומות רבים במשנה קשה להכריע אם מדובר בפסק הדין או בהליך: כתובות, פ"ב, ט, פ"ט, ב וג; אבות, פ"א, א, פ"ה, ח ועוד.

48 ראו לעיל בעמ' 157.

49 פרשנות מצומצמת בפתיח של המשנה מביאה לאחידות במקורות התנאים, המשנה והתוספתא, בניגוד לדבריו של חיים יצחק לויין מחקרים במדרשי ההלכה ובספרות התלמודית

התוספתא בסנהדרין⁵⁰ קובעת במפורש כי האפשרות להביא ראיות חדשות קיימת רק עד גמר הדין.⁵¹ בתוספתא לא מוזכר הביטוי "סותר את הדין", ובמקומו מופיע הביטוי "וסותרין דבריו של זה" – ככל הנראה לדבריו של בעל הדין השני וראיותיו. דבריו וראיותיו של בעל הדין השני מביאים למסקנות ביניים מסוימות (מטות את הדין לכיוון מסוים) שעליהן ניתן לחלוק באמצעות ראיות חדשות כל עוד הדין מתקיים.⁵²

64 (1987), בהתייחסו לסתירת הדין עד לגמר הדין בלבד בתוספתא כן: "הלכה זו עמודת בניגוד גמור לרישא דמתניתין [...] ", ובהמשך, שם: "וכן פשוט הוא שהלכה זו חולקת על שיטת רשב"ג במשנה [...]".

50 תוספתא סנהדרין (צוקרמאנדל), פ"ו, ד.

51 בריס, לעיל ה"ש 14, בעמ' 235, ניסה להסביר את התוספתא באופן שתתאים לאמור במשנה. לדעתו גם התוספתא לא הגבילה את הבאת הראיות החדשות למשך זמן ההתדיינות בלבד. הוא הסביר כי לשון "הבאת ראיות" נופלת רק על הבאה בזמן ההתדיינות, ואילו לאחר גמר הדין אין מדובר בהבאה סתמית אלא בסתירת הדין, וכמובן שלשם סתירת הדין "קיימות דרישות סף גבוהות יותר". התוספתא התייחסה תחילה להבאת ראיות בזמן ההתדיינות, ורק לאחר מכן, בהמשכה של התוספתא, יש התייחסות גם לסתירת הדין באמצעות ראיות חדשות (כך על פי ביאורו את דברי הרמב"ם שם). הקושי בדבריו בולט. בתוספתא אין כל התייחסות ברורה למצב של סתירת הדין לאחר שכבר נפסק הדין, וההסתמכות על דברי הרמב"ם אינה יכולה לרפא בעיה זו. גם אם נקבל את דבריו, שלשון הבאת הראיות מתאימה רק לשלב ההתדיינות, אי אפשר להבין מהו הצורך בהדגשה בתוספתא עצמה, בפתיח "עד שיגמר הדין". זו הגבלה מיותרת אם אכן הבאת הראיות מבחינה לשונית מתייחסת רק למהלך ההתדיינות.

52 ההשוואה למקבילה בתוספתא מעלה מסקנות חשובות נוספות: בתוספתא מוצעת אפשרות למנוע את חוסר הוודאות בתוך כדי הדיון – לקצוב לאדם זמן להביא ראיותיו – אפשרות שמופיעה גם במשנה. כאן ר"מ הוא שמצדד בהגבלת זמן להביא ראיות, ואילו חכמים הם שמתנגדים לכך – במשנה העמדה שהובאה כאן בשם ר"מ מובאת בסתם (מתאים לכלל – סתם משנה ר"מ), ואילו את עמדת חכמים החלוקים כאן מציג רשב"ג במשנה. הבבא השנייה במשנה – שבה בעל הדין עונה לשאלת הדיינים ואומר בעצמו שאין לו עוד עדים או ראיות – שנויה במשנה כמחלוקת נוספת בין רשב"ג לחכמים ומובאת בתוספתא כהלכה מוסכמת. נוסף על כך מובא חריג – ניתן להביא ראיות חדשות גם אם אמר בעל הדין שאין לו עוד ראיות, אם יביא ראיה שלא היה יכול בזמן שאמר כך להביא את אותן ראיות שהוא מביא היום.

מעניין שסכימת ההלכות כפי שהן מופיעות בתוספתא תואמת להפליא את ההלכה העולה בתלמוד הבבלי: בבבא הראשונה – אין לקצוב זמן להבאת ראיות – הלכה כחכמים, הבבא השנייה – מוסכמת – אין לקבל ראיות אחר שבעל הדין אמר בעצמו שאין לו עוד ראיות. ולבסוף אם קיימת הוכחה שלא היה יכול להביא ראיות אלו בזמן הודאתו, הוא יוכל להביא ראיות אלו. ההלכה האחרונה תואמת את סיפורו של רב נחמן והיתום בסוגיה בבבלי ואת הפסיקה של רב שמואל בר יהודה בשם רב יוחנן בהמשך הסוגיה. הקשר שבין ההלכה האמוראית לבין מסקנות התוספתא מעלות שאלה מרתקת (על רקע ההתעלמות המוחלטת מהתוספתא הזו בתלמוד): שמא הייתה מסורת להלכה תנאית שכזו אצל מי מחכמי האמוראים אך מסורת שלא הייתה מגובשת לכדי "ברייתא"? שאלה כללית יותר, החורגת מתחומו של מחקר זה, היא אם ניתן להצביע על שרידי מסורת תנאיות שכאלו במקומות אחרים בתלמוד.

[...] לעולם מביא עדיותיו וראיותיו לבית דין עד שיגמר הדין [...] או עד שיתנו לו זמן⁵³

נתנו לו זמן הביא בתוך הזמן מקבלין הימנו לאחר הזמן אין מקבלין הימנו דברי ר' מאיר וחכמי אומ' אפילו הביא אחר שלש שנים⁵⁴ מקבלין הימנו וסותרין דבריו של זה⁵⁵.

יש לך עדים אחרים⁵⁶ ואמ' אין לי אלא אילו⁵⁷ יש לך ראיות אחרות ואמ' אין לי אלא אילו לאחר זמן מצא עדים אחרים וראיות אחרות אין מקבלין הימנו עד שיביא ראיה שלא היה יודע מעולם בהן [...]]

ג. היסודות האמוראיים לסתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות

המשנה אפוא מתייחסת למסקנות חלקיות במהלך הדיון שאותן ניתן לסתור באמצעות ראיות והיא אינה עוסקת בסתירתו של פסק הדין. אם כן, מהיכן פשטה ההלכה שניתן תמיד לסתור את מסקנתו הסופית של הדיון – פסק הדין? הרמב"ם⁵⁸ מביא את משנת סנהדרין כמקור לכך:

53 אייזיק הירש וייס סדר הדיון 143 (התשי"ח) כתב שקציבת הזמן היא תוספת – לאחר שכבר נפסק הדין, פסק הדין לא נכנס לתוקף עד לאחר אותו הזמן. סביר יותר שמדובר בקציבת הזמן בתוך כדי הדיון, כך לפחות משמע במשנה המקבילה ובחלק הבא בתוספתא.
54 האפשרות שנוקטים חכמים – שלוש שנים – ככל הנראה נאמרה על דרך הגזומה וכדי להדגיש את הניגוד בין עמדתם לעמדתו של ר"מ, שכן אין לצפות שהליך יתמשך זמן כה רב בתקופה זו. ואולם ייתכן שההליך ייקטע מסיבה כלשהי – אי-הגעת עדים, פירוק בית הדין וכו', ולכן האפשרות אמנם קיימת אך בוודאי אינה מצויה.

55 אלבק, לעיל ה"ש 36, בעמ' 232, הביא רק את החלק האחרון בתוספתא ושזר אותו עם הפתיח של המשנה ועם דבריו של רב נחמן לכלל שיטה אחת: "נמצאנו למדים, שאין זמן קצוב לגמור את הדין, ויכולים בעלי הדין להתדיין לעולם, כלשון התוספתא [...]". אלבק התעלם מההקשר שבו נאמרו הדברים בתוספתא. ההקשר מורה על אפשרות לדיון מחודש רק במסקנות הביניים. בפתיח של התוספתא נאמר במפורש שלאחר גמר הדין אין אפשרות להביא ראיות ולסתור את הדין, לא הובאה כל דעה חולקת בפתיח זה אלא רק בהמשכה של התוספתא, שכאמור עוסקת בסתירתן של מסקנות ביניים בתוך ההליך עצמו.

56 וייס, לעיל ה"ש 53, מעיר שבשונה מהמשנה, בתוספתא החלק הזה מובא כשאלה (חקירה) ותשובה. לדעתו, בתוספתא משמע שדווקא בדפוס כזה אי אפשר לקבל ראיות נוספות אלא אם כן יוכיח בעל הדין שלא היה יכול להביא אותן קודם לכן או שלא היו ידועות לו.

57 לויין מחקרים במדרשי ההלכה, לעיל ה"ש 49, בעמ' 67, עמד על ההבדל שבין נוסח המשנה באשר לתשובתו של בעל הדין לשאלה אם יש לו עדים או ראיות: "אין לי" לבין נוסח התוספתא: "אין לי אלא אלו". לדעתו, הנוסח של התוספתא מכיל ביטול או כפירה בראיות בדומה למה שמוזכר בירושלמי בשם ר' לא ור' זירא. ר' יוחנן, שהתיר הבאת ראיות שלא היו ידועות קודם לכן לבעל הדין, אפשר זאת רק בתנאי המשנה כשאמר: אין לי ולא כשביטל ראיותיו.

58 הל' סנהדרין, פ"ז, ו.

מי שנתחייב בבית דין והביא עדים או ראייה לזכותו, סותר את הדין וחוזר הדין, אע"פ שכבר נגמר הדין כל זמן שהוא מביא ראייה סותרת, אמרו לו הדיינים כל ראיות שיש לך הבא מכאן ועד שלשים יום אף על פי שהביא ראייה לאחר שלשים יום סותר את הדין מה יעשה אם לא מצא בתוך שלשים ומצא לאחר שלשים.

השאלה עודנה במקומה – מדוע פירש הרמב"ם כך את המשנה שלא כפשטה? תשובה לכך ניתן למצוא בעיון בשני התלמודים – הבבלי והירושלמי – בסוגיות שעסקו במשנה זו. בבבלי עצמו יש רק רמיזות לאפשרות של סתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות, אך בתלמוד הירושלמי הדברים נאמרים במפורש.

1. ביאור משנת סנהדרין על פי התלמוד הירושלמי⁵⁹

הלכה יג' אמ' רבן שמעון בן גמליאל כו' רבי יוחנן בשם רב הושעיה תלתא אמורין⁶⁰ חד אמר כל זמן שמביא ראייה סותרת את הדין וחד אמר הביא בתוך שלשים סותר לאחר שלשים אינו סותר וחד אמ' לעולם אין סותר עד שיביא ראייה שלא היה יודע בה כל עיקר

ר' יוחנן, בשם רב הושעיה, מסכם את פסיקת האמוראים⁶¹ על פי המשנה בשלוש דעות: יש מי שצייד בדעה שכל זמן שמביא ראייה סותרת את הדין על פי האמור בפתוח של המשנה. יש מי שאפשר לסתור את הדין רק בתוך שלשים יום, ויש מי שלא אפשר כלל לסתור את הדין, אלא אם כן בעל הדין הוכיח שלא ידע על ראייה זו. אשר לדעה השלישית עלתה תמיהה בתלמוד: מהיכן צמחה? שהלא הבבא השנייה עוסקת רק באדם שהודיע שאין לו עוד ראיות, ואכן מובאות שתי דעות נוספות בעקבות בבא זו: רבי לא ורבי זירא: "חד אמר עד שיבטל ראיותיו וחד אמר עד שיכפור בראיותיו".

פסיקה אמוראית זו, שיש בה למעשה ארבע דעות, מתבססת על הפרשנות שהפתיח של המשנה מכיל דעה עצמאית – כל זמן שמביא ראייה סותרת את הדין. למונחים: "כל זמן" ו"סותר את הדין" ניתנה משמעות רחבה: אפילו לאחר גמר הדין ניתן לסתור את הדין – ללא

59 ירושלמי, סנהדרין, ג, יב (כא, ע"ד).

60 וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 147, הביא את פירוש קרבן העדה כאן, ולפיו מדובר בדעות שונות של תנאים במשנה כולה. וייס קיבל תחילה פירוש זה ודחה את פירושו של הפני משה, שלפיו שלוש הדעות הן של אמוראים שנחלקו בפרשנות דעתו של רבן שמעון בן גמליאל. לבסוף ציין ש"אמורין" כאן פירושו "נאמרו": שלוש שיטות בראיה אחרונה, ללא קשר למשנה.

61 לוי"ן "לביאור משנת ראייה אחרונה", לעיל ה"ש 34, בעמ' 77, עמד על כך שהביטוי "אמורין" אינו אמוראים, משום שלא ייתכן שר' יוחנן יביא בשם ר' הושעיה דעות של שלושה אמוראים אחרים. לדעתו מדובר בשלוש דעות תנאיות. בהמשך, שם, הוא תמה, שהלא אם תימנה גם דעתו של רשב"ג, נמצא שיש שם ארבע דעות ולא שלוש ע"ש. סביר יותר שמדובר בפסיקות האמוראים המזוהות עם דעת חכמים במשנה – מעין סיכום אפשרויות הפסיקה במשנה. בדרך זו אכן ניתן למנות רק שלוש דעות.

הגבלת זמן. גם הדעה האמוראית השנייה, החולקת, המגבילה את סתירת הדין לשלושים יום, נותנת משמעות רחבה לביטוי "סותר את הדין". במשנה עצמה בבבא הראשונה דובר על אדם שנתבקש להביא ראיות בתוך שלושים יום – במהלך הדיון – ואילו הפסיקה האמוראית קובעת בפשיטות שיש להביא ראיה בתוך שלושים יום בלבד כדי לסתור את פסק הדין. מדובר בפסיקה כללית – סדר דין ובו התייחסות לפסיקה הקודמת – כל זמן שמביא ראיה, סותר את הדין.

בדומה לזה רבי לא ורבי זעירא גם הם הפכו את המקרה במשנה לסדר דין: לפי אחד מהם אם ביטל ראיותיו בעצמו לא יוכל אחר כך להביא ראיות, ולפי השני אם שלל ראיות מסוימות (ידועות) בעצמו, שוב לא יוכל להביא ראיות אלו. מיד לאחר מכן מובאים המקרים הבאים בתלמוד, ומהם עולה כי לבסוף נפסקה ההלכה כמו הדעה האמוראית הראשונה: שכל זמן שמביא ראיה סותר את הדין במוכן הרחב ביותר, ואפילו לאחר שכבר בוצע פסק הדין:

רבי לוי הוה ליה דין עם חד בר נש על עסק בתים והוון דיינין קומי רבי לעזר
לאחר גמר דין הביא ראייה שאל לר' יוחנן אמר ליה כל זמן שמביא ראייה
סותר הדין רבי אבמכיס הוה ליה דין עם חד בר נש על עיסק ריחייא והוון
אידיינין קומי רבי לעזר לאחר גמר דין הביא עדים שאל לרבי יוחנן אמר ליה
אדיין את לזו כל זמן שמביא ראייה סותר את הדין ולמה תרין עובדין רבי לוי
לא איתעבד ליה גזר דין רבי אבמכיס איתעביד ליה גזר דין

ביאור

א. רבי לוי עמד בדין עם אדם אחר, והדיון עסק בבתיים (בעלות על הבתים?). הדיין היה רבי אלעזר. לבסוף לאחר שהכריע בדיון ביניהם (פסק את הדין) הביא אחד מהם ראיה חדשה. רבי אלעזר שאל את ר' יוחנן מה לעשות, ⁶² ור' יוחנן הציג את הפתיח האמור במשנה: "כל זמן שמביא ראייה סותר את הדין". ככל הנראה רבי אלעזר, על פי הכרעה זו, הפך את פסק הדין והתחשב בראיה החדשה.

ב. מקרה דומה נוסף: רבי אבמכיס עמד בדין עם אדם אחר והדיון עסק ברחיים (בעלות על רחיים?) גם כאן היה הדיון לפני ר' אלעזר, וגם כאן רק לאחר שנגמר הדין הובאו עדים

62 השאלה של ר' אלעזר יכולה להתפרש כספק בפרשנות המונח "כל זמן שמביא ראייה סותר את הדין" – אם הוא מכיל גם את האפשרות של סתירת פסק הדין לאחר שכבר ניתן, או כפי שהציע וייס, לעיל ה"ש 53, עמ' 149, כספק בפסיקת הדין – אם יש למזג את הדעה השלישית, המצריכה הוכחה שאותה ראיה "חדשה" לא הייתה ידועה קודם לכן, עם הדעה הראשונה, שכל זמן שמביא ראיה סותר את הדין. מכל מקום תשובתו של ר' יוחנן היא ברורה ופשוטה, שכל זמן שמביא ראיה סותר את הדין במוכן הרחב.

על ידי אחד מבעלי הדין. גם כאן שאל ר' אלעזר את ר' יוחנן, ושוב⁶³ הובא הפתיח של המשנה: "כל זמן שמביא ראייה סותר את הדין". התלמוד ממשיך ומקשה: מדוע יש צורך בשני מקרים המלמדים את אותו הדבר? והתשובה היא שהמקרה השני מחודש יותר – שם כבר נעשה גזר דין – ככל הנראה בוצע פסק הדין,⁶⁴ ובכל זאת נהפך הדין עם הצגתה של ראייה חדשה.

2. ביאור משנת סנהדרין על פי התלמוד הבבלי⁶⁵

בתלמוד הבבלי אין הכרעה ברורה שכזו – שתמיד ניתן לסתור את פסק הדין – אך יש רמיזות לכך. הסוגיה כולה עוסקת בעיקר בהכרעת ההלכה – כחכמים או כרבן שמעון בן גמליאל בשתי הבבות. כאן לא התפרש הפתיח של המשנה כדעה עצמאית. בתחילה מובאת פסיקתו של רבה בר רב הונא בנוגע לבבא הראשונה, שם פסק כרבן שמעון בן גמליאל, ולאחר מכן פסיקתו של רבי הלכה בבבא זו כחכמים. התלמוד⁶⁶ מתקשה בכפילות שבפסיקתו ומשיב שרבה בר רב הונא פסק כך לא רק לכתחילה אלא אף בדיעבד.

מה פירוש לכתחילה ובדיעבד בעניין זה? ניתן לומר שלכתחילה הכוונה שאין לקבוע מראש הבאת ראיות בתוך שלושים יום, והפסיקה הכפולה מלמדת שאף בדיעבד אם קבעו זמן בכל זאת יש לאפשר הבאתן של ראיות חדשות. אולם סביר יותר שלכתחילה פירושו כל עוד לא נפסק הדין, ובדיעבד הכוונה היא אחר שכבר נפסק הדין. פרשנות זו מתאימה יותר לסופו של דיון זה: "קא משמע לן דאי עביד מהדרין ליה" רק לפי פירוש זה יש מה להחזיר – את הדין.

זו רמיזה או יותר מכך לאותה מסקנה שעולה בבירור מהתלמוד הירושלמי. אולם יש לשים לב שהאמירה בכבלי הרבה יותר מסויגת – רק כשהנהיגו הגבלה שכזו בדיון וקבעו זמן מסוים להבאת הראיות, ואותו בעל דין לא עמד בזמן ונפסק הדין נגדו, רק אז הוא יוכל להביא ראיותיו ולסתור את הדין.

אין כאן אמירה גורפת באשר לאפשרות לסתור את הדין לאחר פסק הדין באמצעות ראיות חדשות.

בשלב זה מביאה המשנה פסיקה נוספת של רבה בר רב הונא בשם ר' יוחנן. הפסיקה עוסקת בבבא השנייה – מחלוקתם הנוספת של רשב"ג וחכמים – וכאן פסק רבה בר רב הונא בשם ר' יוחנן כחכמים. גם כאן נשאלת השאלה באשר לכפילות בפסיקת ההלכה מאחר

63 בתשובתו השנייה של ר' יוחנן התווסף לפני הציטוט: "אדיין את לזו" ופירש הפני משה, שם, ד"ה "אדיין את לזו" שפירוש הדברים הוא תמיהה על ר' אלעזר שעדיין מוסיף לשאול.

64 כך פירש הפני משה שם, ד"ה "ולמה תרי עובדין".

65 בבלי, סנהדרין, לא, א-ב.

66 מדובר בתוספת סתמאית, וככל הנראה מאוחרת. נקודת המוצא, אמירה כפולה ומיותרת של רבה בר רב הונא, אינה "אלא שני נוסחאות ממאמר אחד של רבה בר רב הונא", כדבריו של אלבק, לעיל ה"ש 36, בעמ' 462, ה"ש 19).

שהוא פסק גם שאין הלכה כרשב"ג. ההסבר לכפילות נעוץ בפסיקה שונה וחולקת בשם ר' יוחנן, ולפיה אין הלכה כרשב"ג גם בנוגע לבבא הראשונה.
אם כן, עד כה עסק התלמוד בדיון בשתי הבבות ובפסיקת הלכה בהן. רבה בר רב הונא פסק בבבא הראשונה כרשב"ג, שאין להגביל את בעל הדין בהבאת ראיות לזמן מסוים, וכחכמים בבבא השנייה, שאם אמרו לו להביא ראיה ואמר שאין לו, שוב לא יוכל להביא ראיות מאוחר יותר.
עתה מובא בתלמוד סיפור מעשה שממנו ניתן להבין שאפשר לסתור אפילו את פסק הדין באמצעות ראיות חדשות:

ההוא ינוקא דתבעוהו לדינא קמיה דרב נחמן. אמר ליה: אית לך סהדי? – אמר ליה: לא. – אית לך ראיה? – אמר ליה: לא. חייביה רב נחמן. הוה קא בכי ואזיל. שמעוהו הנך אינשי, אמרו ליה: אנן ידעינן במילי דאבוך. – אמר רב נחמן: בהא – אפילו רבנן מודו, דינוקא במילי דאבוה לא ידע.

הסיפור עוסק ביתום שתבעו אותו בקשר לחוב שחב אביו. הדיון נערך לפני רב נחמן, ומשאותו יתום ענה לרב נחמן שאין לו עדים או ראיות, חייב אותו רב נחמן בדין. לאחר מכן נחלצו לעזרתו אנשים ששמעו את שאירע ואמרו שהם יכולים להועיל לו בתביעתו. רב נחמן אפשר להם לסייע ליתום ולהפוך את הדין. הוא הסביר שבעניין זה אין מחלוקת בין רשב"ג לבין חכמים מאחר שניכר שהיתום אינו בקיא בחיובים שקשורים לאביו.
מחד רואים בבירור שרב נחמן הופך את פסק הדין ממש כפי שנעשה בתלמוד הירושלמי, ומאידך יש מרחק רב בין הסיפורים השונים בשני התלמודים:
בתלמוד הירושלמי מדובר בדיון קלאסי שהפיכת פסק הדין בו נעשתה באמצעות הסתייעות בפתיח של המשנה. לעומת זאת בבבלי מדובר בסיפור חריג – ביתום המוחזק כמי שאינו בקיא בנכסי אביו. בבבלי המשנה אינה מסייעת, ומעייניו של רב נחמן נתונים רק להסביר מדוע פסיקתו אינה סותרת את דברי חכמים במשנה. אי אפשר אפוא להסיק בבירור מסיפור מעשה זה על האפשרות להפוך את פסק הדין בכל מקרה אחר באמצעות ראיות חדשות. אפשר להסיק כלל מצומצם יותר – אפשרות להפוך את פסק הדין בראיות חדשות כאשר ברור שבעל הדין שהביא את הראיות לא היה יכול להביא אותן קודם לכן.
כלל מעין זה מופיע בסוף הסוגיה⁶⁷ ללא התייחסות לאפשרות להפוך את הדין אחר שכבר נפסק:

ויכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן: לעולם מביא ראיה וסותר, עד שיסתתם טענותיו, ויאמרו לו: הבא עדים! ואומר: אין לי עדים! הבא ראיה! ואומר: אין לי ראיה. אבל באו עדים ממדינת הים, או שהיתה דיסקיא של אביו מופקדת ביד אחר – הרי זה מביא ראיה וסותר.

67 בבלי, סנהדרין, לא, ב.

רב שמואל בר יהודה, בשם רבי יוחנן, אומר דברים ברורים. הוא משתמש בפתיח של המשנה ורואה בו כלל – תמיד ניתן לסתור את המסקנות עד שיאמר בוודאות שאין לו עוד ראיות, ואולם גם אז אם הביא ראיות שלא היה יכול להביא אותן. בזמן שנשאל על ראיותיו הוא יכול לשוב ולהביא ראיות ולסתור. אין בדבריו התייחסות לסתירת פסק הדין. אפילו המונח "סתירת הדין" אינו מופיע בדבריו אלא רק האפשרות לסתור.⁶⁸

משנת סנהדרין התפרשה אפוא בסוגיה הבבלית כעוסקת בבחינה מחודשת של מסקנות הביניים – סתירת ההליך כל עוד הדיון נמשך – ולא באפשרות של סתירת פסק הדין לאורן של ראיות חדשות. יש כאמור לעיל במבוא פער של ממש בין ערעור על מסקנות ביניים לבין ערעור על פסק הדין הן מבחינת זילותו של בית הדין והן מבחינת הפגיעה בוודאות המשפטית.

3. סוגיית בבא בתרא והשלכותיה על פרשנותה של משנת סנהדרין

הפרשנות המצומצמת של משנת סנהדרין, עיסוק בסתירת מסקנות ביניים בלבד בשל הבאתן של ראיות חדשות, עולה יפה גם מסוגיה תלמודית אחרת שעוסקת באפשרות של סתירת פסק הדין בעקבות הבאתן של ראיות חדשות:⁶⁹

זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה.

אמר רב נחמן: אוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא⁷⁰ [...] הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא. אמר רב נחמן: אנן אחתינה אנן מסקינן ליה, לזילותא דבי דינא לא חיישינן. מתיב רבא, ואיתימא רבי זעירא [...].

68 דבריו תואמים להפליא את הדברים המובאים בתוספתא לעיל. גם שם אין מוזכרת סתירת הדין, ואף שם הפתיח של המשנה משמש כלל אצבע – ניתן להביא ראיות כל משך הדיון – עד לגמר הדין.

69 מכלוביץ (לעיל ה"ש 12, בעמ' 32) בחר לבודד את סוגיית בבא בתרא ממשנת סנהדרין והכתיר את הסוגיה "זילותא דבי דינא". לדעתו אין כמעט קשר בין סוגיה זו למשנת סנהדרין, ולכן הוא הסתפק כמעט רק בהפניה למקורות שונים בסכמו את הדברים כך: "זו הנה סוגייה מסובכת העוסקת בעיקרה בחזקה ורק אגב כך, בענייננו [...] חשיבות סוגיה זו לענייננו אינה מצדיקה דיון מפורט בה". התייחסות זו תואמת את הגישה הרבנית המסורתית שבה לא נעשתה השוואה מעין זו. ואולם הדברים בהמשך המאמר מלמדים כי רק השוואה זו יש בה כדי להניח את היסודות הנכונים להבנת ההלכה התנאית בסוגיית סופיות הדיון.

70 כאן נכנס בשלב מאוחר יותר לדעתו של וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 162, דיון בנוגע למעמדם של עדים שהוכחה עדותם. וייס סבור שהמקרה הובא בתחילה בשלמותו, ולכן הושמט כאן דיון זה.

א"ל: אנא סברי למעבד עובדא, השתא דאותיבתן את ואותבן רב המנונא בסוריא – לא עבדינן בה עובדא. נפק עבד עובדא.⁷¹ מאן דחזא סבר טעותא היא בידיה, ולא היא, אלא משום דתליא באשלי⁷²; רברבי; ⁷³ דתנן, רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.⁷⁴

ביאור

הסוגיה בבבא בתרא עוסקת בפסיקה של רב נחמן בנוגע לבעלות בקרקעות. במהלך הדיון התברר כי ידו של אחד הצדדים על העליונה מתוך הראיות שהביא. רב נחמן פסק אפוא לטובתו. לאחר מתן פסק הדין חזר המפסיד והביא ראיה נוספת. עתה היו לצדדים ראיות במעמד שווה. רב נחמן הכריז כי הוא יתחשב בראיות החדשות וישנה את פסקתו. הוא הכריז כי אינו חושש שבכך יביא לזלזול בבית הדין. רבא ששמע את דבריו הקשה עליו

71 בכ"י מינכן לא מופיעות המילים "נפק עבד עובדא". וכך בכ"י פלורנס, בכ"י אוקספורד, רומא, בכה"ג וביד רמה כאן. וראהו דק"ס, בבא בתרא, לא, ב. אולם כתב, שם, באות (ג) שהוא טעות סופר והביא מקורות אחרים שבהם מופיעות המילים הללו. לא ברור כלל מדוע הכריע כך בעל הדק"ס. מכל מקום, לפי גרסה זו, מוכנותו של רב נחמן להפוך את פסק הדין בעקבות ראיות חדשות לא יצאה בסופו של דבר אל הפועל. בהמשך, שם, אות (ס) הביא את דברי הריטב"א, שאף הוא ככל הנראה לא גרס "נפק עבד עובדא", ולפיכך הסביר שרב נחמן עצמו הוא שמצא לעצמו אסמכתא להפיכת פסק הדין ממקור תנאי אחר. לפי גרסה זו אין לגרוס "מאן דחזא" – לא היה מה לראות, שכן לא נעשה מעשה. רק רב נחמן הוא שסבר תחילה שטעות הייתה בידו בדרך ההכרעה שלו בעניין זה אך לאחר מכן מצא סימוכין לדבריו. דווקא לגרסה זו יש אפוא סימוכין ברורים בכתבי היד ובראשונים. יש הבדל מהותי בין הגרסאות, משום שהלכה שלא הגיעה לכלל מעשה נחשבת למקור סמכותי פחות מהלכה שכבר נהגו כמותה בפועל – נפסקה למעשה. על כך ראו מנחם אלון המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו כרך א 795 ואילך (מהדורה שלישית, 1988), ובכרך ב, בעמ' 218–219.

72 בערוך (מהד' ח"י קאהוט, עמ' שטו) פירש: "אשל" שהוא מין אילן חשוב – ובענייננו חכמים גדולים. ואולם יעקב נחום הלוי אפשטיין מבואות לספרות האמוראים 259, כתב שפירושו חבלים גדולים, ואילו עץ האשל קרוי "אתלא" בארמית.

73 הראיה שהובאה – משנת עד אחד בכהונה – וההסבר שעליה הועתקה ממסכת כתובות, כו, א, שם מקומה של המשנה, והדיון עליה עולה יפה. ניכר שלצורך הראיה נעשו התאמות עריכתיות בסוגיית בבא בתרא: ראשית, בלשונו של רב נחמן: "אנן אחתינן ליה ואנן אסקינן ליה". ההורדה והעלייה היא לשון המתאימה לדיון במשנת כתובות – העלאת אדם למדרגת כהונה והורדה ממנה (ראו אפשטיין, לעיל ה"ש 72, בעמ' 259). אין ללשון זה מובן בהקשר של הפסיקה בנוגע לקרקע. שנית, כדי שהראיה תהיה "אשלי רברבי" הוכנסו בדברי רב אשי המילים: "דכולי עלמא לא חיישינן לזילותא דבי דינא". דבריו של רב אשי שרירים וקיימים גם מבלי שיתייחס לנושא של זילות בית הדין, ואולם ללא התבטאותו זו של רב אשי כביכול, מעשהו של רב נחמן מתאים לדעתו של רשב"ג במשנה אך לא לדעתו של ר' אלעזר שחלק עליו. בסוגיה בכתובות לא מוזכרת התייחסות של רב אשי לנושא זילות בית הדין. האוקימתא שעשה עומדת בפני עצמה. ניכר אפוא שבסוגיית בבא בתרא היה צורך לרווח את שיטתו של רב נחמן באמצעות פרשנות שהוכנסה לתוך דבריו של רב אשי כאן. ראו גם וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 162.

74 בכלי, בבא בתרא, לא, א-ב.

מברייתא⁷⁵ שממנה משמע שאין להפוך את פסק הדין באמצעות ראיות שהובאו לאחר מתן פסק הדין. רב נחמן אמר לרבא כי בתחילה חשב לעשות מעשה ולהפוך את פסק הדין בעקבות הראיות החדשות, ואולם לאחר קושיה זו ולאחר שרב המנונא בסוריא הקשה גם הוא עליו בעניין זה, לא אעשה מעשה. לאחר מכן מסופר שעשה מעשה (הפך את פסק הדין). התלמוד ממשיך ומספר כי מי שראה זאת חשב שמדובר בטעות, אך למעשה רב נחמן פעל כך על פי מקור תנאי אחר – משנה ובה דעות שונות של תנאים. מחלוקת התנאים באותה משנה התפרשה כמחלוקת בשאלה אם יש לחשוש מלהפוך את פסק הדין בשל ביזיון בית הדין. המשנה שהובאה כסיוע לרב נחמן עוסקת בייחוסו של אדם ככוהן על פי עדותו של עד אחד ומביאה מחלוקת תנאים בעניין זה. אין בה התבטאות מפורשת בנוגע לאפשרות להפוך את פסק הדין כלל. התלמוד העמיד את המשנה באופן שבו יש קול לפסול את בן הכוהן ולאחריו עדותו של עד יחיד המכשירה את בן הכוהן. לאחר מכן באים שניים הפוסלים את בן הכוהן, ולבסוף בא עד אחר וטוען שבן הכוהן כשר. שני העדים המעידים על כשרותו של הבן מצטרפים, ולפיכך הבן נחשב שוב לכשר.⁷⁶ אחר כל שלב שכזה יש הכרעה בדבר מעמדו של הבן, והשאלה העולה היא אם ראוי לשנות את ההכרעה בעקבות קבלתן של ראיות חדשות, שמא יש בכך משום זילות בית הדין. מדובר אפוא באוקימתא שיש בה דוחק.⁷⁷ האמוראים נאלצים להקים סיפור שלם סביב האמור במחלוקת התנאים כדי לקשור אותה לשאלת זילות בית הדין.

רב אשי השתמש באותה אוקימתא אך העמיד את המחלוקת בנושא אחר: האם ניתן לקבל בנושא של "ייחוס" גם עדויות יחידות, נפרדות? וזאת משום שבעדויות בנושאים מסוימים יש דרישה ברורה לעדות משותפת של שני העדים, כך למשל בעדות נפשות.⁷⁸ באופן זה רב אשי מסביר שהתנאים מאוחדים ביניהם באפשרות להפוך את פסק הדין בעקבות ראיות חדשות ושאינן לחשוש בכך לביזיון בית הדין.⁷⁹

75 הברייתא והעולה ממנה מובאים בחלק הבא העוסק בהלכה התנאית.

76 הובא בשו"ע, אבה"ע, ג, ז.

77 ראו וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 175. וייס הגיע למסקנה כי לא מקור זה היה לנגד עיניו של רב נחמן כשהפך את פסק הדין. לדעתו, רב נחמן חילק בין הברייתא שממנה הקשו עליו לבין המקרה שלפניו. במקרה שלפניו אין כל בעיה בסתירת הדין – להחזיר את המצב לקדמותו – ואילו בנוגע לעדות אישה, המקרה המופיע בברייתא, יש מורכבות רבה בהוצאתה של האישה מתחת בעלה. במקרה האחרון יש צורך בעדות ברורה, ואין כאן רק בעיה של זילות בית הדין. בחלוקה שעשה וייס יש היגיון מסוים, אך קשה להגדיר אותה ביסודות משפטיים ברורים, והיא אינה נתמכת בפשטה של הסוגיה.

78 ראו בבלי, מכות, ו, ב.

79 כאמור לעיל, מדובר בתוספת בלבד בדבריו של רב אשי, תוספת שאינה מופיעה בסוגיה המקורית בכתובות.

השלכותיה של סוגיית בבא בתרא על פרשנות משנת סנהדרין

במעשהו של רב נחמן יש כדי לבסס את ההלכה המאוחרת בדבר האפשרות להפוך את פסק הדין באמצעות ראיות חדשות, ואולם בלי כל ספק ההלכה המאוחרת לא ינקה רק מסיפור זה. הניסוח של ההלכה ברמב"ם לעיל, כמו גם בשולחן ערוך,⁸⁰ קרוב למשנת סנהדרין בפירושה הרחב – כל זמן שמביא ראיה סותרת את הדין. האם פרשנות שכזו עולה בקנה אחד עם פסיקתו של רב נחמן?

כדי לענות על שאלה זו יש לעיין תחילה בסוגיית בבא בתרא:

אם אכן פסיקתו של רב נחמן תואמת את האמור במשנת סנהדרין – "כל זמן שמביא ראיה סותרת את הדין" – מה המקום להקשות עליו מברייתא אחרי שמשנה מפורשת תומכת בדבריו? מדוע הוא עצמו נרתע מלעשות מעשה בשל שאלה זו? ולבסוף מדוע מחפשים לרב נחמן "אשלי רברבי" בדמות משנה שלפי פשטה אינה עוסקת בשאלה זו? רק האוקימתא היא שקושרת את המשנה לשאלת סופיות הדין.⁸¹ מדוע לא ניגשו לסייע לו בחבלים חזקים יותר בדמותה של משנת סנהדרין?

שאלה זו מתחזקת נוכח הפער שבין המשנה בכתובות שהובאה כסיוע לרב נחמן לבין פסיקתו של רב נחמן עצמו. רב נחמן הפך את הדין מבלי שהוא התחשב בכך שהייתה פסיקה ברורה על פי שני עדים בתחילה. הוא לא ראה שום הבדל משפטי בין מצב זה לבין מצב שבו באות שתי כיתות של עדים בכת אחת.

רב נחמן הוצג כמי שעסק רק בזילות בית הדין ולא בשאלה עקרונית בדיני הראיות.⁸² לעומת זאת המשנה בכתובות, על פי אותה אוקימתא, עוסקת גם בשאלה העקרונית – באשר למצב החזקתי שנוצר מהפסיקה על פי העדות הראשונית על כשרותו של הבן.⁸³

80 שו"ע חו"מ, כ, א.

81 השאלה אף מתחדדת נוכח העובדה, שעליה עמדתי לעיל, שהראיה שהובאה מקורה בתלמוד בכתובות, והיה צורך לעבדה כדי להתאים את מסקנותיה לאפשרות של הפיכת פסק הדין ככלל מוסכם במשנה.

82 ניכרת התערבות עריכתית בהתעלמות מהשאלה העקרונית בדיני הראיות: האם פסק הדין כשלעצמו יוצר מציאות חדשה (חזקה)? רק ההתעלמות משאלה זו אפשרה לקשר בין המעשה שבו היה מעורב רב נחמן לבין מחלוקת התנאים במשנת כתובות. העריכה יצרה מכנה משותף הנוגע לזילות הפסיקה אף שזו לא הבעיה המרכזית בהפיכת פסק הדין. בירושלמי שהובא לעיל לא הזכיר רב נחמן את זילות בית הדין, ודומה שהוא הציג עמדה מהותית יותר כלפי משמעותו של פסק הדין – שאין בו כדי ליצור עובדה כלשהי (חזקה). רק כך ניתן להבין את התגובה המושמעת שם מפיו של רב: "כשנתתה על פי בית דין נתתה".

83 ואלו דברי רש"י בכתובות, כו, ב, ד"ה 'ואנן מסקינן ליה': "ואי קשיא תרי ותרין נינהו אוקי תרי לבהדי תרי ואוקמינן אחזקיה קמייתא? דאסקיניה ע"פ (על פי) עד הראשון שהוא נאמן דהא אכתי אין עוררין דקול לאו עוררין הוא!". הרמב"ן בחידושי שם בכתובות הסתמך על חזקת האב – שתועיל לבן – ולא על עדותו של העד היחיד שהעיד תחילה, וכך התגבר על פער זה. ובתוס' שם, ד"ה "אנן אחתינן" הוכיח שאין חזקת האב מועילה לבן. לדעתו, הכשרת הבן קשורה להלכה דבה עוסקת המשנה – אכילת תרומה ובספק דרבנן... ועוד בתוספות שם, ציטט בשם רש"י בשונה מהמופיע לפנינו: רק "אע"ג דתרי ותרין נינהו אוקי תרי להדי תרי ואוקי

אין ספק שרב נחמן והמסייעים לו לא ראו במשנת סנהדרין מקור תנאי המאפשר את סתירתו של פסק הדין באמצעות ראיות חדשות⁸⁴ כאמור, מדובר בפרשנות דחוקה במשנת סנהדרין. משנת סנהדרין עסקה בסתירת מסקנות ביניים או בסתירת ההליך עצמו כל עוד הוא מתמשך, ולא בסתירת פסק הדין.

מסקנה

הבבלי לברו אפוא לא היה יכול לשמש מקור הלכתי לאפשרות להפוך את פסק הדין בכל שלב באמצעות ראיות חדשות. התלמוד הירושלמי בעניין זה נתפס בעיני הפוסקים כמשלים את מסקנותיו של הבבלי. כך נקבעה להלכה⁸⁵ האפשרות לסתור גם את פסק הדין באמצעות ראיות חדשות על פי הפרשנות הרחבה שניתנה בירושלמי לפתיח במשנה: "כל זמן שמביא ראייה סותרת את הדין".

ד. סופיות הדיון במקורות תנאיים

החלק הקודם עסק בהתגבשות ההלכה המאוחרת בדבר האפשרות של סתירת פסק הדין אפילו אחר שכבר בוצע באמצעות ראיות חדשות. יסודותיה של הלכה זו במקורות האמוראיים, ובעיקר באמוראי ארץ ישראל כפי שעולה מהסוגיה בתלמוד הירושלמי. חלק זה יעסוק במקורות תנאיים שעולה מהם תמונה שונה, שאין להפוך את פסק הדין בעקבות המצאתן של ראיות חדשות. מקורות אלו מבססים את העקרון הידוע במשפט המודרני כעקרון "סופיות הדיון". הצורך בוודאות ואולי גם החשש מפני זילותו של בית הדין מבססים את עקרון סופיות הדיון בהלכה התנאית.⁸⁶

גברא אחזקתיה", ובסוף אותו דיבור המתחיל הביא פירושו של רש"י שלפנינו, אך הובא בשם רבינו יצחק בר ברוך ודחה סברתו.

84 וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 173–174, הסביר הסבר שונה את היחס שבין משנת סנהדרין לבין עמדתם של האמוראים בסוגיית בבא בתרא. הוא יצא מנקודת הנחה שהכותרת במשנת סנהדרין מאפשרת את סתירת הדין באמצעות ראיות חדשות בכל עת, ולכן פעל רב נחמן כפי שפעל, ואולם רבא ורב המנונא לא ראו בעדות המכחישה את העדות הראשונית ראייה חדשה. ראייה חדשה אמורה להיות כזו שלא דנו בה קודם לכן – עובדות חדשות – ואילו כאן מדובר בעובדות שדנו בהן בעבר ועתה הן רק מוכחות. מדובר ביצירת ספק בלבד, ולכן אין להתחשב בראיות "מחודשות" אלו. הדוחק בדבריו בולט. אין בדבריו התמודדות עם השאלה הבסיסית: מדוע רב נחמן, והמסייעים לו, לא הביאו כראיה את משנת סנהדרין? כמו גם עם השאלה הנובעת ממנה: מהו המקום להתקפה החזיתית של רבא ורב המנונא אחר שדבריהם נשענים רק על פרשנות מסוימת במשנת סנהדרין?

85 שו"ע חו"מ, כ, א.

86 מכלוביץ, לעיל ה"ש 12 בעמ' 22 סמך את העדר סופיות הדיון במשפט העברי דווקא על ההלכה התנאית הקדומה: "לעומת כל זאת הועדפה האמת בכל מקרה בהלכת התנאים הקדומה [...]". כוונתו ככל הנראה למשנת סנהדרין וכפי הבנתו שם.

1. הברייתא בסוגיית בבא בתרא

בתלמוד הבבלי בסוגיית בבא בתרא (לעיל) הובאה ברייתא שממנה הקשה רבא או ר' זירא על רב נחמן. ניתן ללמוד מהברייתא שאין להפוך את פסק הדין תוך הסתמכות על ראיות חדשות, וזו לשון הברייתא:

שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה – הרי זו לא תנשא, ואם נשאת – לא תצא;

רבי מנחם ברבי יוסי⁸⁷ אומר: תצא. אמר ר' מנחם בר' יוסי: אימתי אני אומר תצא? בזמן שבאו עדים ואח"כ נשאת, אבל נשאת ואח"כ באו עדים – הרי זו לא תצא!

ביאור

הברייתא כתובה בעברית אך תוכנה קצר וסתום. כדי להבין את הברייתא יש צורך לעמוד תחילה על שני כללים בדיני הראיות במשפט העברי:

1. אם באים שני עדים ומעידים עדות מסוימת, ולאחר מכן באים עדים אחרים, ותוכן עדותם סותר את דברי העדים הראשונים, הרי שבית הדין אינו יכול להכריע מבחינה עובדתית בנוגע לעדותם השונה.⁸⁸

2. בהיעדר הכרעה מבחינה ראייתית חוזר המצב לחזקתו הקודמת.⁸⁹ כך למשל אם שניים מתדיינים בעניין בעלות על קרקע מסוימת, ולכל אחד מהם יש עדים מעידים על בעלותו, הקרקע תיוותר אצל המחזיק בה בפועל טרם הבירור בבית הדין.

אם ניישם את הכללים הללו בעניין אישה המוכרת כנשואה שהתקבלו בעניינה שני זוגות של עדים שכל אחד מהם מוסר עדות הסותרת את עדותו של הזוג האחר, הרי שהמצב חוזר לחזקתו הראשונית: האישה בחזקת נשואה. כלומר, שאם בא זוג עדים ואמר שהאישה הנשואה גורשה או שהתאלמנה, ובא זוג אחר ומעיד שהאישה לא התגרשה או לא התאלמנה, האישה תישאר בחזקתה הקודמת – נשואה.⁹⁰

בברייתא נקבע, לכאורה בניגוד לכללים הללו, כי כששני עדים מעידים על מות הבעל ושני עדים מעידים שלא מת, או כששני עדים מעידים שהאישה התגרשה ושניים מעידים שלא התגרשה, שהאישה לא תינשא, אך אם נישאה – לא תצא. למרות החזקתה של האישה כנשואה אין מוציאים אותה מהבעל השני שנישאה לו. קביעה זו ללא ספק טעונה הסבר.

87 בכ"י פלורנץ – יוסף בשני הפעמים ובכ"י המבורג הושמט בכלל "בר' יוסי".

88 ובלשון התלמוד, בבלי, יבמות, צג, ב: "מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני!"

89 מסיבה זו הכריע רב נחמן תחילה בסוגיית בבא בתרא לתת את הקרקע למי שהיה לו גם עדות על שהייתה הקרקע של אביו. הערעור על פסק זה נבע מכך שאותם עדים שהוכחשו הם שהעידו על כך. אם היה מדובר בחזקה ידועה, איש לא היה מערער על כך.

90 בבלי, כתובות, כב, ב.

הקושי שעלה בקביעה זו מתיישב באמצעות עקרון סופיות הדיון – לאחר גמר דין:⁹¹ "ר' מנחם בר' יוסי אומר תצא" – עמדתו תואמת לכללי הראיות שהובאו קודם לכן. ר' מנחם בר' יוסי מסייג את דבריו: אם באו עדים ראשונים שהתירו את האישה והיא הותרה על ידי בית הדין, נישאה ורק לאחר מכן באו העדים שסתרו את העדויות הראשונות, אז שוב לא תצא. אין להפוך את פסיקת בית הדין באמצעות עדות חדשה אחר שפסק הדין כבר בוצע. ר' מנחם בר' יוסי אינו חולק לגמרי על תנא קמא אלא מסייג את עקרון סופיות הדיון לשלב מאוחר יותר שבו ההסתמכות על פסק הדין כבר הביא לנישואיה של האישה. במקרה שכזה שוב אין לקבל עדות סותרת ולהפוך את פסק הדין.⁹²

ר' מנחם בר' יוסי ראה לנכון להדגיש הבהרה זו בצורה של מחלוקת, באמרו "תצא", ורק אחר כך תיאר את ההסתייגות. המחלוקת שנראית תחילה קיצונית משמשת דרך ספרותית בדבריו של ר' מנחם בר' יוסי כדי להדגיש את ההבחנה בין קבלת עדות סותרת לאחר מתן פסק הדין לבין קבלת עדות סותרת לאחר שפסק הדין כבר בוצע. זהו שלב מתקדם יותר, ולכן עקרון הוודאות יגבר בשלב זה על ההתחקות אחר האמת.

חשוב לציין כי בסוגיית בבא בתרא העיסוק באפשרות לסתור את פסק הדין באמצעות ראיות חדשות נבחן בראי ביזיון בית הדין בלבד.⁹³ אולם דומה שההלכה התנאית במקרה זה אינה עוסקת רק בשאלת ביזיון בית הדין אלא גם או בעיקר בשאלת הוודאות שהיא בולטת במיוחד באישה הבאה להינשא בשנית. הברייתא משמשת מקור השראה לאמוראים כשהם קבעו להלכה כי בעדויות פסולות או עד יחיד – היתר האישה להינשא בידי בית הדין ימשך לעמוד בתוקפו אפילו לאחר שהגיעו ראיות סותרות לאחר מכן.⁹⁴

אם כן הברייתא בסוגיית בבא בתרא משקפת את ההלכה התנאית שבה נהג עקרון "סופיות הדיון" לאחר שכבר נפסק הדין, או לכל הפחות משבוצע פסק הדין, ואילו במהלך הדיון היה אפשר להביא בכל שלב ראיות חדשות שיש בהן כדי לסתור את מסקנות הביניים.

91 בהמשך המאמר מובאת המחלוקת שבין הבבלי לבין הירושלמי בפרשנותה של ברייתא זו ובאפשרות לסתור את פסק הדין שנתקבל על סמך עדות עדים באמצעות עדות המאוחרת לפסק הדין. הפירוש הפשוט של הברייתא מדבר בעד עצמו, ולכן בשלב זה אין צורך להיזקק למחלוקת המאוחרת שנפלה בעניין זה בתלמוד.

92 הקביעה "לכתחילה לא תינשא" (שבה יש סתירה לכאורה לאמור) אופיינית בכל מקום שבו מתעוררת בעיה בנישואים החדשים – זו למעשה פסיקה על דרך הזהירות בשל התוצאות הקשות ולזות השפתיים שעשויה להיווצר מאוחר יותר. אחרי שהאישה כבר נישאה בשנית, אין מקום לאותה זהירות, מפני שיציאתה כשלעצמה היא תוצאה קשה.

93 שוחטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 429, כתב שהחשש לביזיון בית הדין נובע רק מחמת שאין טעות ברורה בפסק הדין מאחר שהדין התקבל על פי שני עדים, ואלו הבאים עתה יכולים רק להכחישם. כשמתברר שהראיות שקריות בבירור, אין כלל חשש לזילותו של בית הדין. ראו עוד חידושי הריטב"א, ב"ב, לב, א, ד"ה לזילותא; מאירי, בית הבחירה, ב"ב, לב, א. 94 ראו בבלי, יבמות, פח, ב.

הברייתא הובאה בכמה מקומות נוספים בתלמוד⁹⁵ ובהם היא אינה מתפרשת כפשוטה. האמוראים מציעים אוקימתות שונות, ובדרך זו מתאינת אותה הלכה תנאית קדומה, ומתקבלת ברייתא התואמת את ההלכה האמוראית.⁹⁶

2. סופיות הדיון במי שנגמר דינו למיתה⁹⁷

במקורות מהתקופה התנאית העוסקים בדיני נפשות רווחת גישה זהירה המצמצמת מאוד את הוצאתם לפועל של דיני הנפשות.⁹⁸ די אם נזכיר את הקביעה של ר"ע בברייתא:

"סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש [...] ר"ע אומר כולם נעשים עדים ואין עד נעשה דיין".

ר"ע לא מאפשר למצות את הדין עם הרוצח אך בשל העובדה שהסנהדרין עצמם הם שראו את מעשה הרצח. בתלמוד⁹⁹ הטעימו הלכה זו עם החובה על בית הדין ללמד זכות על הנדון בפניהם.¹⁰⁰

מעניין שדווקא בשאלת סופיות הדיון במי שכבר נפסק הדין לגביו למיתה קובעת המשנה¹⁰¹ "שאיין סותרים את דינו". הקביעה הזו מופיעה עם תיאורים מופלאים בנוגע לתדירות הנמוכה שבה בוצעו דיני נפשות בבתי הדין השונים שאכן תואמת את הגישה המתוארת לעיל:

- 95 בבלי, כתובות, כב, ב.
 96 על פרשנות מקורות תנאיים שלא כפשטם ראו ש"י פרידמן "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא" עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית, לכבוד פרופ' ז' דמיטרובסקי 163 (ישראל משה תא-שמע ואח' עורכים, התש"ס).
 97 וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 135–136, התייחס רק לשלילת האפשרות לסתור את הדין לאחר שכבר בוצע פסק הדין. לדעתו כל עוד לא בוצע פסק הדין, ניתן לקבל ראיות חדשות. וייס נסמך בכך אל המשנה בסנהדרין (ו, א), אולם אין בדבריו הכרח. המשנה אינה מזכירה כלל הבאתן של ראיות חדשות. במשנה מדובר רק על לימוד זכות – שיש בו כדי להציל את המורשע. בניגוד לסתירת הדין שמשמעותה עיון מחודש במסקנות הדיון, לימוד הזכות נוגע בנקודות הקשורות למעטפת הדיון, נקודות מוצא מסוימות שבהתברר שהן אינן כאלו, יש מקום להציל את הנדון. כך למשל טענת אי-שפיות של הנדון, כורח או צורך וכו'. לימוד הזכות הוא חריג, ואין למתוח אותו הרבה מעבר למידותיו כפי שעשה וייס.
 98 מדובר בתופעה ידועה במחקר. ראו אנקר, לעיל ה"ש 21; יאיר לוברבוים צלם אלוהים בהלכה ובאגדה (2004). לוברבוים ייחס זאת לקשר שעשו חז"ל בין צלמו של אלוקים לבין דמותו של האדם, ומכאן שהריגתו יש בה פגיעה כביכול באל.
 99 בבלי, ר"ה, כו, א.
 100 על ההגנה הניתנת לנאשם כמדיניות שיפוטית במשפט העברי ראו אהרן קירשנבאום "והצילו העדה" – הסנגוריה הפלילית במשפט העברי" דיני ישראל כב 9 (התשס"ג). שם, בעמ' 26–27, העיר קירשנבאום על ההנמקה של האמוראים להלכה התנאית: "אין עד נעשה דיין" שמגמת ההגנה על הנאשם כפי שהיא מופיעה אצל התנאים נמשכה אצל האמוראים, אלא שהאמוראים "הלכו צעד נוסף קדימה והסמיכו מדיניות זו לתורה שבכתב".
 101 משנה, מכות, פ"א, י.

מי שנגמר דינו וברח ובא לפני אותו¹⁰² בית דין אין סותרים את דינו.
 כל מקום שיעמדו שנים ויאמר מעידין אנו באיש פלוני שנגמר דינו בבית דין
 של פלוני ופלוני ופלוני עדיו הרי זה יהרג.
 סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ.
 סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית [...].

המשפט הראשון במשנה קובע מפורשות שאין סותרים את הדין של מי שכבר נגמר דינו.¹⁰³
 מה פירוש "אין סותרים את דינו"? האם אך מפני שהאדם שהורשע ברח יש מקום לדון אותו
 מחדש? ככל הנראה הכוונה היא לפתוח מחדש את הדיון בעניינו אחר שהוא הביא ראיה
 חדשה¹⁰⁴ או רצה לטעון טענה חדשה.
 כך ניתן להבין את הביטוי "סותרים את דינו", המובא במשנה זו, והוא דומה מאוד
 לאמור במשנת סנהדרין לעיל: "סותר את הדין", שם מובא הכלל שלפיו ניתן להביא ראיות
 לסתור את מהלך הדיון או מסקנות חלקיות במהלך הדיון.
 ההתייחסות במשנה להגעתו שוב לאותו בית הדין נעשית לשם פישוט ההלכה – כדי
 להימנע מהצורך בעדות נוספת. ההלכה הבאה במשנה מתייחסת למצב שבו המורשע הגיע
 לבית דין אחר. גם במצב זה אין פתיחה של הדיון מחדש, אך במצב זה כבר יש צורך לקבל
 עדות על גמר הדין למיתה, וזהו אפוא הליך מסורבל יותר.
 המשנה קובעת אפוא עיקרון של סופיות דיון אפילו¹⁰⁵ בדיני נפשות.

102 בפירוש המשנה לרמב"ם, מהד' קאפח, עמ' קנד, לא כתוב "אותו" – לאו דווקא אותו בית הדין
 – ובין המשפט הפותח את המשנה לבין המשפט השני העוסק בעדים המעידים על הרשעתו
 של פלוני נוספה המילה "אלא". גרסה זו יוצרת אחידות במשנה באשר גם המשפט הראשון
 וגם המשפט השני מתארים אפשרות של ביצוע פסק הדין בהסתמך על הליך שכבר התבצע
 בבית דין אחר. לפי גרסה זו אין צורך להניח שמדובר בסתירת דין בשל טענות לראיות חדשות
 אלא לסתירת הדין מתוך חוסר היכולת לכאורה להסתמך על הרשעה שנעשתה בבית דין אחר.
 אך ביתר הראשונים ובתלמוד הגרסה כמו שהובאה כאן.

103 המשנה כולה עוסקת בדיני נפשות, ולכן ברור שמשפט זה גם הוא מתייחס לדיני נפשות.
 104 מכלוביץ, לעיל ה"ש 12, בעמ' 25, ביסס על פי משנה אחרת, העוסקת בהוצאה לפועל של
 הנדון למוות (סנהדרין פ"ו, א), את סופיות הדיון בדין הפלילי. במשנה זו מתוארת אפשרות
 של חזרת הדין עד לשלב שבו בוצע פסק הדין ולא לאחריו. בניגוד לדין הישראלי, שבו גם
 במשפט הפלילי ניתן לבצע דיון חוזר בתנאים מסוימים.

105 וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 132–133, הסביר את מניעת קבלתה של העדות המאוחרת בדיני
 נפשות כהכרחית. לדעתו, אם היה ניתן לקבל ראיות חדשות לאחר פסק הדין בדיני נפשות, אי
 אפשר היה כלל לבצע את דיני הנפשות. הוא ראה בהחלטה אם לקבל עדות לאחר שנגמר הדין
 בדיני נפשות כהחלטה אם לדון דיני נפשות אם לאו. וייס בוחר להעמיד בצורה קיצונית את
 אפשרות סתירת הדין בדיני נפשות. היה ניתן לקבל כללים מסוימים בדבר סתירת העדות בדיני
 נפשות שהיה בהם כדי להבטיח קיומו של הדין בסופו של דבר – כך למשל הגבלה בזמן של
 תקופת הערעור. החשש שהעלה וייס גם אינו מתאיין לגמרי – אחר שניתן בכל זאת להזים את
 העדים אפילו לאחר גמר הדין. וייס בחר להתייחס דווקא לחריג בדיני נפשות: "הרגו אין
 נהרגין", שם, ולא בעצם האפשרות בכל זאת לקיים דין הזמה בדיני נפשות גם לאחר גמר הדין.

בתלמוד¹⁰⁶ מבחינים בין אדם שנגמר דינו בארץ ישראל לבין מי שנגמר דינו בחו"ל על פי הדיוק מהמילים "אותו בית דין". אדם שנידון בארץ שוב אין צורך להרשיעו מחדש בחו"ל, אך במצב הפוך – כשההרשעה נעשתה בחו"ל וכעת המורשע בא לפני בית הדין בארץ – יש צורך להרשיעו מחדש בשל "זכות הארץ".¹⁰⁷

בתלמוד הובאה ברייתא שבה מופיעה חלוקה זו:

דנאי, רבי יהודה בן דוסתאי אומר משום רבי שמעון בן שטח: ברח מארץ לחוצה לארץ – אין סותרין את דינו, מחוצה לארץ לארץ – סותרין את דינו, מפני זכותה של ארץ ישראל.

האוקימתא שנעשתה על ידי האמוראים במשנה¹⁰⁸ תואמת את ההלכה בברייתא, אך ללא ספק יש דוחק מסוים בהעמדת המשנה באופן זה. במשנה אין אפילו רמז להבחנה בין ארץ ישראל לבין ארצות אחרות. אותה אפשרות לזכות את המורשע תוך עיון חוזר וגילוי טעות שבהיסק מוגדרת במשנה כחזרת הדין ולא כסתירתו.¹⁰⁹ האמירה במשנה היא כללית – בדבר ביצוע הדין במי שכבר נגמר דינו אך לא הוציאו אותו להורג באותו מעמד מחמת בריחתו של הנדון. מכל מקום, מדובר בחריג לכלל שלפיו אין לסתור את הדין בדיני נפשות. האוקימתא מצמצמת את הכלל אך אינה מאיינת אותו. חזרת הדין אינה נעשית כאן על בסיס ראייתי אלא מתוך זכות הארץ – דנים מחדש את הנדון בכל אופן.¹¹⁰

אם כן, בין התנאים רווחה ההלכה שלפיה אין לאפשר קבלת ראיות וסתירת הדין בהתאם לאחר גמר הדין. בעל הדין נדרש להביא ראיותיו כל עוד מתנהל ההליך ולא לאחריו. מלבד זאת נחלקו התנאים אם יש מקום להגביל אדם בהבאת ראיותיו, וכן מתי ראוי שלא לקבל עדויות מחשש לראיות בדויות. בחלק זה עלה שוב הפער שבין ההלכה מהתקופה התנאית לבין עמדתם של האמוראים בעניין: רב נחמן כמו ר' אלעזר מוצאים לנכון לקבל ראיות חדשות גם לאחר שכבר פסקו את הדין.

106 בבלי, מכות, ז, א.

107 וכך נפסק להלכה ברמב"ם, הל' סנהדרין, יג, ח. ואולם הרמב"ם צמצם חריג זה וכתב שם שאם אותו בית הדין שדן אותו בחו"ל הוא זה שאמור לבצע עתה את פסק הדין בא"י, אז אין לסתור את הדין.

108 בין המפרשים לא נמצא הד לפרשנות זו. יש רק התייחסות למסקנה העולה מהתלמוד: החלוקה בין א"י לחו"ל. לפיכך סתירת הדין התפרשה בהקשר זה על רקע האפשרות למצוא זכות למורשע ולזכותו. ראו רש"י שם, ד"ה "אין סותרין", עיקר תוס' יו"ט על המשנה (אות לח). המפרשים טורחים בעיקר על ביאור שיכלול בתוכו מסקנות הלכתיות, ופעמים רבות אין הם כוללים התייחסות לפירוש המשנה כפשטה.

109 ראו משנה סנהדרין, פ"ד, א, פ"ה, ד, פ"ו, א.

110 וכך גם בירושלמי, א, ח (לא, ע"ב). ושם במקום הביטוי: "סותרין את דינו" בברייתא נאמר שם כך: "תני רבן שמעון בן גמליאל מחוייבי מיתות שברחו מן הארץ לחוצה לארץ ממיתין אותן מיד ברחו מחוצה לארץ לארץ אין ממיתין אותן מיד אלא דנין בתחילה". בירושלמי מפורש שמדובר בדיון מתחילה ללא קשר לראיות חדשות.

בנקודה זו עולות כמה שאלות: האם האמוראים זנחו לגמרי את ההלכה מהתקופה התנאית? האם היו באמוראים הראשונים מי שבכל זאת הזכירו הלכה זו? ולבסוף, האם ניתן לשלב את ההלכה הקדומה בהלכה המקובלת כיום? בשאלות אלו ואחרות יעסוק החלק הבא.

ה. סופיות הדיון במקורות אמוראיים

עד כה הוצגו זו מול זו קביעות מנוגדות באשר לאפשרות לסתור את פסק הדין באמצעות ראיות חדשות: מקורות תנאיים השוללים אפשרות שכזו ומקורות אמוראיים מאוחרים יותר המאפשרים זאת. יש לצפות שבתפר שבין התקופה התנאית לתקופה האמוראית יימצאו שרידים לאותה עמדה שהייתה מקובלת בתקופה הקודמת.

1. מימרתו של רב בעדות אישה

עמדה כזו נשמעת מפיו של רב,¹¹¹ מראשוני האמוראים בבבלי:¹¹²

תצא מזה ומזה וכו'. אמר רב: לא שנו אלא שניסת בעד אחד, אבל ניסת על פי שני עדים – לא תצא.

מחכו עליה במערבא: אתא גברא וקאי, ואת אמרת לא תצא! לא צריכא, דלא ידעינן ליה [...] סוף סוף תרי ותרי ניהו [...] אמר רב ששת כגון שניסת לאחד מעדיה. היא גופא באשם תלוי קיימא? באומרת ברי לי. אי הכי מאי למימרא?

אפי' רבי מנחם ברבי יוסי לא קאמר – אלא כשבאו עדים ואח"כ ניסת, אבל ניסת ואח"כ באו עדים לא אמר! דתניא: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה – הרי זו לא תנשא, ואם ניסת – לא תצא, ר' מנחם ברבי יוסי אמר: תצא; א"ר מנחם בר' יוסי: אימת אני אומר תצא? בזמן שבאו עדים ואח"כ ניסת, אבל ניסת ואח"כ באו עדים – הרי זו לא תצא!

111 מימרתיו של רב קשורות לא אחת עם המסורת התנאית, ומתוך כך אמוראים מאוחרים יותר משתדלים להעמיד את דבריו באופנים שונים כדי להתאים אותם להלכות שהשתנו בתקופה האמוראית. דוגמה לכך היא התבטאותו של רב בנוגע להתחייבות ללא מעשה קניין "דברים הנקנים באמירה" (בבלי, כתובות, קב, א-ב). ראו יצחק ברנד "עיסקאות בנכסים מופשטים – בין תנאים לאמוראים" 224 וה"ש 112 (עבודת דוקטור, הפקולטה למשפטים, האוני' העברית, התשס"ב).

112 בבלי, יבמות, פח, א.

כי קאמר רב – נמי בזמן שבאו עדים ואחר כך ניסת, לאפוקי מדר' מנחם בר' יוסי. ואיכא דאמר: [...] כמאן? כר' מנחם בר' יוסי [...].

ביאור

המשנה ביבמות¹¹³ קובעת שאישה שבעלה נעלם, ובאו עדים ואמרו שבעלה מת, ועל סמך עדות זו התירוה להינשא, ולבסוף בא הבעל, הרי שאישה זו אסורה הן על הבעל הראשון והן על הבעל הנוכחי – "תצא מזה ומזה".

בתלמוד (בבלי, פח, א) הובאו דבריו של רב המבחיין בין היתר שהתקבל על פי עד אחד לבין היתר שהתקבל על פי שני עדים. כאשר ההיתר נעשה על פי עד אחד, יש אפשרות שישתנה פסק הדין אף אחר שכבר בוצע והאישה נישאה. לעומת זאת כאשר הפסק ניתן על פי שני עדים, אז פסק הדין שהאישה הסתמכה עליו לא ישתנה והאישה לא תצא. בתלמוד הובאו דבריו של רב מיד אחרי ציטוט המשנה – כלומר אחר שבא ההרוג ברגליו. ולכן מציין התלמוד שדבריו עוררו גיחוך בארץ ישראל.

בשלב זה נעשה מאמץ להקים בכל זאת את דבריו של רב. הוצעו שלוש אפשרויות:

1. רב אמר את דבריו במקרה דומה לאמור במשנה, אך כשלא בא ההרוג ברגליו, אלא באו עדים בלבד שהעידו שראו אותו חי. ההיתר יעמוד בתוקפו רק אם האישה טוענת שברור לה שבעלה מת, והיא נישאת לאחד מהעדים שהתירוה להינשא.

בשלב זה נשאלת השאלה: אם כן מהו החידוש בדבריו של רב?

כאן מובאת הברייתא ובה מחלוקתם של תנא קמא ור' מנחם בר' יוסי. על פי הברייתא, יוצא שחידושו של רב הוא מרחיק לכת – אפילו אם שתי כיתות העדים הגיעו בבת אחת יש אפשרות שאם נישאת לא תצא!?

התלמוד דוחה אפשרות זו ומסביר שדברי רב נאמרו גם הם רק אם כבר נישאת ואחר כך באו עדים שקבעו שבעלה לא מת.

לפי הסבר זה, דבריו של רב מנוגדים לדברי ר' מנחם בר' יוסי ובאו לשלול את דבריו. 2. רב לא אמר כלל את דבריו בנוגע למשנה אלא כמימרה עצמאית – לא תצא אם באו עדים ואחר כך נישאת – ודעתו כדעת ר' מנחם בר' יוסי.

3. רב אשי הסביר את דברי רב כמתייחסים למשנה, ואולם אין הכוונה שלא תצא מבעלה הנוכחי אלא כלפי הבעל הראשון – שאליו תוכל לחזור אחר שנישאה בהיתר לשני, דינה כאנוסה.

האפשרות הראשונה, שלפיה עמדתו של רב מנוגדת לדעתו של ר' מנחם בר' יוסי נראית דחוקה ביותר: דבריו של רב לפי אפשרות זו – "לא תצא" כשנישאת על פי עדים – אמורים רק כשהאישה אומרת ברי לי שהבעל מת, היא נישאה לאחד מעדיה, ובטרם באו העדים הטוענים שהבעל הראשון עודנו חי.

113 משנה, יבמות, פ"י, א.

ההצעה של רב אשי דחוקה עוד יותר, היות שהיא טעונה הוספה משמעותית לקביעתו של רב "לא תצא" – "מהיתרה הראשון". בפרשנות זו העיקר חסר מן הספר. סביר יותר שרב אמר את דבריו כמימרה עצמאית התואמת את עמדתו של תנא קמא¹¹⁴ או את עמדתו של ר' מנחם בר' יוסי כפי שעולה מהלשון השנייה שהובאה בתלמוד.

2. דברי רב בסוגיית בבא בתרא בירושלמי

בתלמוד הירושלמי¹¹⁵ מובא סיפור זה:

[...] כהדא ראובן אוכל שדה בחזקת שהיא שלו, והביא שמעון עדי' שמת אביו מתוכה. מפקין לה מראובן ויהבין לשמעון. אלא הלך ראובן והביא עדים שלא מת אביו מתוכה. אמר רב נחמן בר יעקב: אנא אפיקתיה מראובן אנא מחזרנה ליה. רב אמר כשנתתה על פי בית דין נתתה מיכן והילך המוציא מחבירו עליו הראייה.

ביאור

ראובן היה מוחזק בשדה שהוא שלו. שמעון הביא עדים שהשדה הייתה של אביו עד שמת [ואם כן שמעון אמור להיות בעליו של השדה כיוורש של אביו]. מוציאים השדה מראובן ונותנים אותו לשמעון. הלך ראובן והביא עדים שסתרו את עדיו של שמעון ואמרו שהשדה לא הייתה של אביו של שמעון עד שמת. אמר רב נחמן בר יעקב: אני הוצאתי מראובן [את השדה] ואני מחזיר לו. רב אמר כשנתת על פי בית דין נתת. מכאן ואילך המוציא מחברו עליו הראייה.¹¹⁶

הסיפור בפסיקתו של רב נחמן מזכיר את הסיפור שמופיע בבבלי בסוגיית בבא בתרא. גם כאן יש דיון בבעלות במקרקעין שהוכרע באופן מסוים, ולבסוף אחר שבאים עדים לאחר פסק הדין רב נחמן פועל על פי העדויות החדשות והופך את הדין. ואולם קיימים כמה הבדלים מהותיים שמהם ניתן ללמוד שמדובר בסיפור אחר:¹¹⁷ א. בסיפור זה אין כל התייחסות לעדות על חזקה – של מי מהם; ב. ההכרעה הראשונית מתבססת רק על העדים

114 רש"י, שם, בד"ה 'כי קאמר רב נמי' ובד"ה 'ולאפוקי מדרכי מנחם', מסביר דווקא לפי הלשון הראשונה שדברי רב נאמרו כמימרה עצמאית, ללא קשר למשנה, ודבריו אפוא תואמים את דעתו של תנא קמא בכרייתא, משום שרב אמר שלא תצא אם ההיתר שלה התקבל על פי עדים. רב לא תלה זאת בשום תנאי אחר, ומכאן שפסק כתנא קמא. לעומת זאת על פי הלשון השנייה דבריו של רב נאמרו בנוגע למשנה. המשנה מדברת על נישואין על פי היתר לפני בואו של הבעל. רב אפוא קבע שהיא לא תצטרך לצאת מבעלה השני גם אם באו עדים שטענו שהבעל חי משום שהיא כבר נישאה בהיתר. בכך פסק רב כרבי יוסי בר' יהודה.

115 ירושלמי, בבא בתרא, ג, ד (יד, ע"א).

116 וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 163, העיר שההמשך: "מי מודיע [...]", הועתק לכאן ממסכת קידושין, א, ה (ס, ע"ג), והעיר: "ואין לו שום ענין ממשי לכאן".

117 חלק מהראשונים ראו בשני הסיפורים כסיפור אחד: הרמב"ן, ב"ב, לא, ב, ד"ה 'אנא' בשם ר"ח, נימו"י, ב"ב, טז, ב (דפי הרי"ף), ד"ה 'אגן אסקינן ליה'.

המעידים על היות הקרקע של אבותיו של שמעון; ג. העדים שהובאו לאחר גמר הדין אינם מוסרים עדות עצמאית על היות הקרקע של אבותיו של ראובן כפי שמופיע בסיפור בתלמוד הבבלי, אלא הם רק מתייחסים לעדות של העדים הראשונים ואומרים שהקרקע לא הייתה של אבותיו של שמעון; ד. דבריו של רב נחמן לאחר קבלת העדות השנייה: בבבלי ההתייחסות היא לבעל הדין שזכה בדין בתחילה: אני הורדתי ואני מוציא ואיני חושש לזילות בית הדין, ואילו בירושלמי ההתייחסות היא לראובן, זה שהפסיד בדין תחילה: אני הוצאתי אותו ואני אחזיר אותו; ה. תגובתו של רבא לדברי רב נחמן אינה מופיעה בתלמוד הירושלמי. רבא קשור לרב נחמן, ודבריו בתלמוד הבבלי נראים כמי שנאמרו בתוך סיפור הדברים וכך אף תגובתו של רב נחמן. זהו חלק מובנה מאותו סיפור, והיעדרו בירושלמי מעלה תהיה נוספת באשר לזיהוי בין שני הסיפורים.

יש כאן יותר מדי שינויים מהותיים בסיפור אחד, ולכן קרוב לוודאי שמדובר בסיפור אחר. כך או כך בירושלמי מופיעים מיד דבריו של רב הנראים כתגובה¹¹⁸ למעשהו של רב נחמן – תגובה השוללת את המעשה. רב מדבר פה במפורש על מעשה בית דין – עקרון סופיות הדיון. תחילה פעלת כבית דין עד שנתת את פסק הדין, ועתה אין לך עוד רשות לשנות זאת אלא בראיות ברורות: "המוציא מחברו עליו הראיה". העדים השניים סותרים את העדות הראשונה ומביאים למצב של ספק¹¹⁹ בלבד. אין הם בבחינת ראייה שיכולה להפקיע את פסק הדין הקודם.

3. עדות עד אחד ועדים שאינם כשרים בעדות אישה

כאמור, עקרון סופיות הדיון שהיה ידוע בתקופה התנאית נדחה בתקופה האמוראית, ותחתיו העדיפו את ההתחקות אחר האמת אף לאחר שכבר נפסק הדין. עקרון הוודאות המשפטית שממנו נגזר עקרון סופיות הדיון לא נדחה לגמרי, ושרידים מעיקרון זה בכל זאת נמצאים בהלכה האמוראית ואפילו זו המאוחרת.

118 לא מן הנמנע שמדובר במימרה עצמאית של רב שנערכה כתגובה למעשהו של רב נחמן המאוחר לו. וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 163, רצה להגיה בשל קושי זה במקום "רב" רב המנונא או רבא או רבנן אמרי... אך לדעתי אין צורך בכך.

119 הרי"ן מגאש (ב"ב, לא, ב) הסביר כך את דברי ר' מנחם בר' יוסי ואלו דבריו שם: "אלמא אע"ג (אף על גב) דאתו סהדי השתא דאשת איש היא ואלו אתו מעיקרא מקמי דתנסיב לא הוה שבקינן לה לנסובי כיון דלבתר דאינסיב הוא דאתו לה הני סהדי ואכתי ספק א"א (אשת איש) היא, מספק לא מפקינן לה מתותי גברא דהא איכא סהדי דנישאת על פיהם דקא מסהדי דלאו א"א (אשת איש) היא ולא מפקינן לה מתותי האי בעל שני אלא בראיה דהך בעל ראשון לא מת א"נ (אי נמי) לא גרשה הכא נמי אע"ג (אף על גב) דאתו סהדי השתא דאבהתיה היא ואלו אתו מעיקרא לא הוה נחתינן ליה להאיך, כיון דלבתר דאתחתו ליה להאיך הוא דאתו להו הני סהדי ואכתי ספיקא היא דהא איכא סהדי אחריני דקא מסהדי דאבהתיה דהאיך הוא אמאי מסלקינן ליה מספיקא נוקמיה בידיה כדאיתא עד דמייתי ראייה ברורה דאבהתיה היא ולא דאבהתיה דהך והוה עליה אידך הממע"ה (המוציא מחברו עליו הראיה)".

פסיקת הדין בעדות אישה על פי עד אחד, אפילו שאינו כשר לשאר עדויות,¹²⁰ יוצרת סופיות מסוימת. עדות דומה, הסותרת את העדות הראשונית, לא יהיה בה כדי לסתור את פסק הדין המתיר את האישה להינשא.

כך למשל אם הגיע אדם אחד וטען שאישה זו מת בעלה. על סמך דבריו התיר בית הדין את האישה להינשא, ולאחר מכן בא אדם אחר וטען שבעלה חי. במקרה שכזה היתר האישה יישאר כשהיה.

כלל זה רווח בתלמוד בשמו של האמורא עולא:¹²¹

דאמר עולא: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, והאי דקאמר לא מת הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים.

חשיבותו של עקרון הוודאות בנוגע לעדות אישה אינה צריכה ביאור. אפילו אישה שרק הותרה להינשא וטרם נישאה עשויה לחוות טלטלה נפשית אם פסק הדין ייסתר והיא תיאסר. קבלתן של עדויות פסולות או חלקיות בעדות אישה מתאפשרת באמצעות חזקות מסוימות שיש בהן כדי להביא למסקנה כי במציאות אכן מת בעלה של אישה זו. חכמים הם שקבעו את הכללים על סמך אותן חזקות, ולכן ניתן בידם גם לקבוע את עקרון סופיות הדיון במצבים מסוימים. לעומת זאת עדותם של שני עדים נתפסת כבירור הטוב ביותר מבחינה משפטית – על פי האמור בתורה – ולכן האמוראים שללו את האפשרות שלא לקבל עדות עדים לאחר שהתקבל פסק דין המתיר את האישה להינשא. ההתחקות אחר האמת המשפטית מחייבת לקבל את עדות העדים. אי אפשר לדעתם להתעלם מעדות העדים אך בשל הצורך הרב בוודאות בעדות אישה. מכל מקום, כשהבירור נעשה בכלים מעשיים יותר, כאלו שעוצבו בידי חכמים, ברור שיש מקום להתחשב בצורך בוודאות ולמנוע במידת האפשר את סתירת פסק הדין.

ו. עיון חוזר בשאלת סופיות הדיון בתלמוד

בחלקים הקודמים של המאמר הונחה תשתית רחבה באמצעות פסקים מהתקופה האמוראית להלכה המאוחרת, שלפיה אין מניעה לפתוח מחדש בעקבות ראיות חדשות את הדיון לאחר שכבר נפסק הדין, ואפילו לאחר שכבר בוצע פסק הדין:

בתלמוד הבבלי, המעשה ברב נחמן בסוגיית בבא בתרא (לעיל). רב נחמן, אחר שפסק את הדין בדבר הבעלות במקרקעין לטובת בעל הדין שלו היו הראיות הטובות ביותר להיות הקרקע שלו, הפך לאחר מכן את הדין משום שהתקבלו ראיות נוספות על ידי בעל הדין

120 כך על פי הלשון השנייה בסוגיה ביבמות, פח, ב וכך פסק להלכה הרמב"ם, גירושין, יב, יח – יט.

121 בבלי, כתובות, כב, ב. וגם ביבמות, פח, ב; שם, קיז, ב; כתובות, יט, ב; שם כב, ב; שם כג, א ועוד.

השני. בדומה לזה, גם בתלמוד הירושלמי, שם, ר' אלעזר בשני מקרים שונים הופך את פסק הדין מתוך שהובאו לפניו ראיות חדשות, וזאת לאחר שפסק באופן מסוים על סמך הראיות שהיו לפניו.

אולם האם באמת ניתן לראות פסיקה אחידה בכל המקרים הללו? השאלה עולה בעיקר בעקבות המעמד השונה של הפסיקה על פי עדים במשפט העברי לעומת פסיקה על פי ראיות פסולות או ראיות נסיבתיות. טרם העיסוק בשונות שבין הפסקים לאורה של הבחנה זו יש לעמוד בקצרה על קיומה של ההבחנה במקורות.

1. ההבחנה בין הליך שמעידיים בו עדים לבין הליך שמשמשות בו ראיות אחרות

הפסיקה על פי עדים מופיעה במקרא כהכרחית בדיני נפשות, וכמאמר הפסוק: ¹²² "על פי שניים עדים או שלשה עדים יומת המת [...]", ואולם בחלקים רחבים אחרים במשפט העברי ניתן להכריע את הדין באמצעות עד אחד, ראיות פסולות או ראיות נסיבתיות.¹²³ כך למשל מופיעה במקרא האפשרות של השומר¹²⁴ להביא את הפגר של הבהמה שהייתה מופקדת אצלו ולטענתו מתה, ובכך להיפטר מחיוביו כשומר.¹²⁵ הפטור ניתן אף שהשומר לא הביא שני עדים שהיו עמו בזמן ששמר על הבהמה, וממילא לא ראו את המוות ואת הנסיבות שהיו באותו הזמן – שהשומר לא פשע או התרשל בשמירתה.

הרמב"ם¹²⁶ מתאר את הפסיקה שלא על פי עדים בדיני ממונות כך:

יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שידוע, כיצד [...]

וכן כל כיוצא בזה שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת, אם כן למה הצריכה תורה שני עדים? שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר.

122 דברים יז 6.

123 ראו חיים חפץ "מקומן של ראיות נסיבתיות במשפט העברי משפטים א 67 (התשכ"ח).

124 שומר שכר, החייב בגניבה ואבידה ופטור באונס – כאשר המקרה לא היה בשליטתו כלל.

125 שמות כב 12: "אם טרף יטרף יבאהו עד הטרפה לא ישלם". ראו גם דבריו של אבא שאול בבב"ק, יא, א: "יביא עדודה" ופירש רש"י שם (ד"ה 'יביא עדודה') נכילה. בדומה לזה, גם כאשר לענישתו של המוציא שם רע בטענת היעדר בתולים מופיעה במקרא האפשרות להוכיח את העלילה באמצעות הבאת הבגד המוכתם בדם (דברים כב 17): "והנה הוא שם עלילת דברים לאמר לא מצאתי לבתך בתולים ואלה בתולי בתי ופרשו השמלה לפני זקני העיר". וראו פי' רשב"ם שם.

126 משנה תורה, סנהדרין, כד, א.

שני הבדלים ברורים עולים מדברי הרמב"ם הללו בין הליך שבו פסיקת הדין נעשית בהסתמך על עדות שני עדים לבין הליך שבו פסיקת הדין נעשית על סמך ראיות אחרות:

1. מידת השכנוע הפנימי של הדיין באשר למציאות העובדתית הנוגעת למקרה המונח לפניו. בפסיקה על פי עדים הוא אינו צריך להיות משוכנע שהמציאות העובדתית תואמת את עדות העדים. הוא יכול להסתמך על עדות העדים ולהניח שכך אכן היו פני הדברים.¹²⁷ לעומת זאת פסיקה על פי ראיות אחרות מאפשרת לדיין לפסוק את הדין על פי אותן ראיות רק אם הוא השתכנע שכנוע פנימי עמוק באשר למציאות העובדתית הנוגעת למקרה המונח לפניו.

2. לא בכל תחומי המשפט בדין העברי ניתן לפסוק את הדין תוך הסתמכות על ראיות אחרות מלבד עדות עדים. הרמב"ם פותח כך את ההלכה¹²⁸ – שבדיני ממונות ניתן לפסוק את הדין גם ללא עדות עדים. ההבחנה הזו עולה בפשטות מכל אותם המקורות הדורשים בבירור הרשעה באמצעות שני עדים בלבד.¹²⁹

ההבדל שבין ההליך שבו נפסק הדין בהסתמך על עדות העדים לבין ההליך שבו נפסק הדין בהסתמך על ראיות אחרות אינו מתמצה בהבדלים אלו.

חפץ¹³⁰ סבור שעדות העדים בבית הדין יש בה מעין פסק דין זוטא באשר לתשתית הראייתית. הוא תיאר את העדים כגוף הנבדל מבעלי הדין ומהדיינים והוא גוף מעין-שיפוטי.¹³¹ הוא הסתמך על כל אותן הלכות המקשרות בין העדים והופכות אותם לגוף אחד¹³² ועל הלכות רבות המשותפות לעדים ולדיינים ובמיוחד על ההקבלה שבין פסולי

127 אין מדובר במקרה שבו עולה חשד לעדות שקר, שאז מצווה הדיין לחקור ולדרוש ולא להסתמך הסתמכות עיוורת על עדות העדים (דין מרומה – משנה תורה, סנהדרין, כד, ג).

128 לכאורה המשך ההלכה, שבה עומד הרמב"ם על ההבחנה בין פסיקה על פי עדות עדים לבין פסיקה על פי ראיות אחרות ומסביר שההבחנה קשורה למידת השכנוע של הדיין, אינו ברור. הרמב"ם היה צריך להביא את ההבחנה הראשונית באשר לאפשרות הרחבה לפסוק את הדין על פי עדות עדים בכל תחומי המשפט לעומת האפשרות המצומצמת לפסוק את הדין באמצעות ראיות אחרות רק בחלק מתחומי המשפט? אולם הרמב"ם עוסק כאן בדיני הממונות, והצורך בעדות עדים לשם הרשעתו של אדם הוא פשוט וידוע ומיותר לצינו. ההבחנה שהביא הרמב"ם בסוף ההלכה חשובה כשלעצמה. ואילו השאלה שהעלה הרמב"ם וההבחנה שבעקבותיה אינן אלא דרך ספרותית כדי להדגיש את ההבדל הגדול הזה שבין שתי דרכי הפסיקה הללו.

129 דברים יט 15.

130 חיים חפץ "מקומה של עדות במשפט העברי" דיני ישראל ט, נא-פג (התשל"ח-התש"ם).

131 בשיטות המשפט השונות דבריו של בעל הדין משמשים ראיה בהליך המשפטי, ואילו במשפט העברי מובחנים דבריו של בעל הדין, והם בבחינת טענות בלבד ולא בגדר עדויות. כך עולה מדרשת הפסוק (דברים יט 17): "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים [...]". כפי שהובאה בתלמוד (שבועות, ל, א): שני האנשים – עדים, אשר להם הריב – בעלי הדין, לפני ה' – דיינים. לפיכך עד שיש לו נגיעה בדין ייחשב לבעל דין ולא לעד. ראו שו"ת הריב"ש ס' קסח.

132 שתיים מהלכות אלו הובאו במשנה, מכות, א, ז-ח: הזמה – "עד שיהו שניהן זוממין [...]". ו"עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה". הלכה נוספת: "תרי כמאה" בתלמוד הבבלי במסכת יומא, פג, א.

העדות לבין פסולי הדיינות.¹³³ חלק מפסולי הדיינות נלמדו ישירות מפסולי עדות.¹³⁴ הסתמכותם של הדיינים על דברי העדים מבלי ששוכנעו בצדקת דבריהם מוכיחה גם היא את הטענה בדבר הכוח המיוחד שיש לעדים להניח תשתית עובדתית לפני הדיינים.

2. ההבדל שבין שני סוגי ההליכים ועקרון סופיות הדיון

השאלה המתבקשת מן האמור היא אם בשאלת סופיות הדיון קיים הבדל בין הליך שבו הדיינים מסתמכים בפסיקתם על עדות עדים לבין הליך שבו הדיינים מסתמכים בפסיקתם על ראיות אחרות.

ההליך שבו עדים מעידים מתאפיין בקו פורמליסטי:¹³⁵ יש בו כללי קבילות רבים, אין משמעות למספר העדים המעידים באופן מסוים כל עוד מדובר בשני עדים, העדות צריכה לכלול מרכיבי חובה מסוימים, ולבסוף דרך קבלת דבריהם בבית הדין – מבלי לשכנע את הדיינים.

לעומת זאת ההליך שבו הדיינים נדרשים להכריע את הדין בהסתמכם על ראיות אחרות מתאפיין במעורבות רבה של הדיינים בגיבוש התשתית הראייתית. אין בהליך זה כללי קבילות, תחתיהם נדרש הדיין לאחריות רבה ולפסיקה רק אחר ששוכנע עמוקות בתשתית העובדתית שהונחה לפניו.

קל להבין את סתירת פסק הדין שהתקבל באמצעות כל אותן ראיות אחרות מלבד עדים יותר מ סתירת פסק הדין בהליך שבו העידו עדים:¹³⁶

הליך שבו הדיין מקבל על עצמו את האחריות ופוסק על פי ראיות פסולות או חלקיות הוא הליך שהתנאי לתקפותו הוא השכנוע הפנימי שלו. השכנוע הזה יכול בהחלט להשתנות בשל הבאתן של ראיות חדשות, ולכן מראש הוא פסק דין כביכול זמני – כל עוד לא הוכח אחרת.

ראיות חדשות עלולות לשנות את התמונה מן הקצה לקצה, והן מאפשרות לדיין להפוך את פסק הדין בהתאם.

לעומת זאת ההליך שבו מעידים עדים מתאפיין כאמור בפורמליזם, ובו הדיין פחות מעורב בהנחת התשתית העובדתית. אפילו כשמגיעים עדים אחרים במהלך הדיון וסותרים

133 משנה, נדה, פ"ו, ד.

134 כך למשל פסול קירבה שנלמד מפסולי עדות (סנהדרין כו, ב).

135 Shimshon Ettinger, *The Rolle of Withness in Jewish Law*, 22 DINÈ ISRAEL 20 (2003).
אטינגר דייק מדברי הרמב"ם, במשנה תורה (הלכות יסודי התורה, פ"ז, ז), שהשווה את החובה לשמוע לנביא אחר שעשה אות ומופת לחובה לקבל את עדותם של שני עדים, על היעדר שיקול הדעת בקבלת העדים. אין חובה להשתכנע אך יש חובה לקבל את הדברים ולפעול על פיהם כצו התורה: "על פי שניים עדים יקום דבר".

136 מי שלא מודע להבחנה זו שבין פסיקה על פי עדות עדים לבין פסיקה על פי ראיות פסולות, עשוי להגיע למסקנה הפוכה, שדווקא סתירה באמצעות עדים היא פשוטה יותר, ואילו הסתירה באמצעות ראיות פסולות בעייתית יותר. הבחנה הפוכה זו נעשתה בשו"ת אבני נזר, חו"מ סי' א. שוחטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 1301, הביא את דבריו וכתב שלא נפסק כך בשו"ע.

בעדותם את העדות הראשונית אין באפשרותם של הדיינים להכריע בין העדויות השונות. אין אפשרות בדיון שכזה להפוך לגמרי את פסק הדין – לכל היותר בית הדין יישאר במצב של ספק על פי הכלל הידוע בדיני הראיות במשפט העברי: "תרי כמאה". נמצא שיש פחות היגיון באפשרות של סתירת הדין בדיון שבו העדים הם שהניחו את התשתית העובדתית. הדיון כולו מכוון יותר לאמת משפטית ולא לאמת העובדתית. וגם התוצאה של קבלת ראיות חדשות לאחר פסק הדין אינה יכולה בכירור לשנות את פסק הדין תוך קביעה ברורה שדברי העדים הראשונים הם שקריים. יש פחות הצדקה לסתור את פסק הדין כשהתכלית היא יצירת ספק בלבד. אם נתרגם מצב זה למונחים ערכיים, נמצא שבשאלת סתירת פסק הדין שנפסק על פי עדים שוב ערך הוודאות אינו עומד מול ערך ההתחקות אחר האמת. אי אפשר כאן להתחקות אחר האמת. עקרון הוודאות ניצב מול אפשרות של הכרעה משפטית מתוך ספק בלבד. במצב דברים זה לא מן הנמנע שעקרון הוודאות יגבר.

3. המחלוקת בין התלמודים באשר לסתירת פסק הדין בהליך שבו העידו עדים

בשתי סוגיות מקבילות¹³⁷ בתלמוד הירושלמי יש עדות למחלוקת עקרונית בין חכמי ארץ ישראל לבין חכמי בבל בנוגע לאפשרות של סתירת פסק הדין בהליך שבו העידו עדים: 138 במסכת כתובות¹³⁹ יש מקבילה לסיפור שמופיע במסכת בבא בתרא: שניים שבאו לפני רב נחמן והתדיינו בקשר לבעלות על שדה. האחד מחזיק בה, והשני שהביא עדים שהקרקע הייתה של אביו עד יום מותו, ולכן הקרקע צריכה להיות בבעלותו כיוורש. רב נחמן הוציא תחילה את הקרקע מהמחזיק בעקבות העדות. לאחר מכן הביא המחזיק הראשון עדים האומרים כי אביו של השני לא היה בעליה של השדה עד יום מותו. רב נחמן החליט בעקבות הראיות החדשות להפוך את פסק הדין ולהחזיר אותה למי שהחזיק בה תחילה. בסוגיה המקבילה בבבא בתרא מובאת מיד דעתו של רב האומר:

"כשנתתה על פי בית דין נתתה מיכן והילך המוציא מחבירו עליו הראייה".

ואילו בסוגיה שלפנינו מובא כך:

"רבנין דהכא סבריין כן, רבנין דתמן אמריין משעה שיצאת עדו' ברורה יצאת כן".

137 וייס, לעיל ה"ש 53, בעמ' 163–173, מתאר את התפתחות הסוגיות המקבילות בירושלמי בעניין זה ומעלה סברות באשר להעתקות שהתחוללו בין הסוגיות השונות, חלק ממסקנותיו מובאות כאן.

138 בנוגע לניתוח המחלוקת בין אמוראי בבל לבין אמוראי א"י בשאלה זו ראו אלבק, לעיל ה"ש 36, בעמ' 234–239.

139 ירושלמי, כתובות, ב, ב (כו, ע"ב).

כלומר, שדעתו של רב מופיעה בסוגיה זו כמייצגת את המקובל בין האמוראים הבבליים. ועוד ניתן ללמוד מכאן שיסודה של השיטה הבבליית נעוץ בדיני העדויות – שקביעת הדין נעשתה על פי עדות ברורה, ואילו העדים שבאים לאחר מכן לכל היותר יכולים ליצור ספק. אין בספק זה כדי לערער את הוודאות המשפטית ולהפוך את פסק הדין.¹⁴⁰ בהמשך מתחוויר מקורה¹⁴¹ של המחלוקת בפרשנות לברייתא שהובאה שם:¹⁴²

”שניים אומרי’ מת ושנ’ אומרי’ לא מת לא תינשא ואם נישאת לא תצא, שני’ אומרי’ נתגרשה ושנים אומ’ לא נתגרשה לא תינשא ואם נישאת תצא.”

על ברייתא זו נאמר שם בתלמוד:

”על דעתיהון דרבנן דתמן ניחא היא מיתה היא גירושין, על דעתיהון דרבנן דהכא מה בין מיתה מה בין גירושין? [...] הדעת מכרעת לידי מיתה שאילו יבוא הוא מכחש.”

האמוראים הבבליים לא הבחינו בין המקרה הראשון, עדי מיתה, לבין המקרה השני, עדי גירושין. בשניהם הם הסבירו שאם העדים באו יחד תצא האישה אפילו בדיעבד, ואילו אם נישאה ורק אחר כך באו עדים שמכחישים את עדות המתירים – לא תצא. כך ככל הנראה הם הסבירו את ההבחנה שבין שני המקרים – מבלי שיש משמעות לתוכן העדות, מיתה או גירושין. האמוראים הירושלמים לא הבחינו בדרך זו. לדידם אין משמעות לבואם של העדים השניים לאחר פסיקת הדין. תמיד יש לראות זאת כאילו שניים מעידים כך ושניים מעידים ההפך – עדות מוכחשת. במצב זה יש לחזור לחזקה הראשונית – האישה נשואה, ולכן תמיד תצא. את הפסיקה ”לא תצא” האמורה בברייתא בנוגע לעדות מיתה הסבירו כהכרעה מסברה – סביר יותר שהעדים שמעידים על מיתה לא ישקרו משום שברגע שהבעל יגיע הרוג ברגליו, יתברר השקר.¹⁴³

בהמשך מובאים ניסיונות של אמוראים ירושלמיים, ר’ חזקיה ור’ יוסי, להוכיח את השיטה הירושלמית לפי העקרונות של השיטה הבבליית. סוגיה זו מבחינה בבירור בין המסורת הבבליית לבין המסורת הארץ-ישראלית בשאלת הבחינה המחודשת של פסק הדין במקום שבו הפסק התקבל על פי עדות עדים.

140 בניגוד לכך בקרבן העדה, שם, ד”ה ”רבנן דתמן” נקשרה דעת החכמים הבבליים לבעיית זילות הדין, ככל הנראה מתוך תפיסה אחדותית.

141 בשתי הסוגיות המקבילות, בכתובות וביבמות, יש עיסוק רב בפרשנות של הברייתא הנזכרת לפי כל אחת מהשיטות. ההתייחסות למעשהו של רב נחמן הוא בבחינת תוצאת אגב של המחלוקת העיקרית בפרשנות הברייתא.

142 לחלק הזה מקבילה בשינויים מעטים בירושלמי יבמות, י, ג (י, ע”ד).

143 הכרעה זו מלמדת על אפשרות הכרעה מסברה גם במקום שבו יש עדים. ייתכן שגם בנקודה זו יש פער בין הבבלי לירושלמי: אמוראי בבל ראו בתהליך שנערך על פי עדים תהליך פורמליסטי במהותו, שבו כללי העדות מלמדים שבמצב של שתי כיתות עדים הסותרות זו את זו אי אפשר להכריע.

על פי האמור עד כה, נמצא שההתנגדות שהביעו רבא ורב המנונא לניסיונו של רב נחמן¹⁴⁴ להפוך את הדין בסוגיית בבא בתרא בתלמוד הבבלי¹⁴⁵ לא הייתה מקרית. היא תואמת את המסורת הבבליית המיוחסת לרב בסוגיית בבא בתרא בתלמוד הירושלמי¹⁴⁶.

4. בחינת פסקי האמוראים באשר לסתירת הדין לאור ההבחנה שבין סוגי ההליכים

בחינתם של הפסקים השונים שהובאו בסוגיות התלמוד בהקשר של סופיות הדיון מעלה כי רק פסיקתו של רב נחמן בסוגיית בבא בתרא נעשתה על סמך עדות עדים. פסיקתו של רב נחמן בסמוך למשנת סנהדרין ופסיקותיו של ר' אלעזר שהובאו בתלמוד הירושלמי ככל הנראה הסתמכו על ראיות אחרות.

פסיקת רב נחמן בעניינו של היתום

בסמוך למשנת סנהדרין, "כל זמן שמביא ראייה סותר את הדין", הובא פסק של רב נחמן בנוגע לילד יתום שנתבע בגין חוב שחב אביו. משלא הביא הילד ראיה לסתור את התביעה ואמר שאין לו ראיה, קיבל רב נחמן את התביעה וחייבו בדין. אנשים ששמעו את בכי הילד בשל החיוב בדין הציעו את עזרתם. הם העידו עדות שיש בה כדי לדחות את התביעה. רב נחמן קיבל את עדותם ופטר את הילד מתשלום החוב. רב נחמן ציין שבמצב דברים זה אפילו חכמים במשנה שחלקו על רבן שמעון בן גמליאל ולא אפשרו קבלת ראיות לאחר שבעל הדין אמר שאין לו ראיות, היו מאפשרים קבלת הראיות החדשות במקרה זה. שכן אין לצפות מילד שיכיר את הראיות הנוגעות לחובות של אביו. אמנם בסיפור מעשה זה לא מוזכר מה היה טיב הראיות של התובעים את היתום, אך ניתן ללמוד על כך מהשאלה שהופנתה אל היתום: "אית לך סהדי? – אמר ליה: לא. – אית לך ראיה? – אמר ליה: לא". ניתן להבין שבאותו מקרה לא הייתה התביעה מגובה בעדות עדים – כי אז לא הייתה מועילה כל ראיה אחרת שהיה מביא היתום כנגד העדים.

פסיקתו של ר' אלעזר בתלמוד הירושלמי

כאמור, בתלמוד הירושלמי¹⁴⁷ מובאים שני סיפורי מעשה שבהם הפך בסופו של דבר ר' אלעזר את פסק הדין בעקבות קבלתן של ראיות חדשות לאחר שכבר ניתן פסק דין. בסיפור השני, סיפורו של ר' אבמכיס, התקבלו הראיות החדשות לאחר שכבר בוצע פסק הדין. גם

144 על עצמאותו של רב נחמן בפסיקת הדין והסתמכותו על סברא בהכרעה ראו אייזיק הירש וייס דור דור ודורשיו ח"ג, עמ' 159 ובהערה 10, שם הסתמך בקביעתו זו על פסיקתו זו בסוגיית בבא בתרא.

145 בבלי, בבא בתרא, לא, ב.

146 ירושלמי, בבא בתרא, ג, ד (יד, ע"א).

147 הסיפורים הובאו לעיל בעמ' 168–169.

כאן אין פרטים באשר לתשתית הראייתית שהביאה את ר' אלעזר לפסוק בדין. בסיפור הראשון, הסיפור בר' לוי, כתוב במפורש שלאחר גמר הדין הובאה ראייה, ובעקבותיה הפך ר' אלעזר את הדין אחר שר' יוחנן הורה לו לעשות כן על פי האמור במשנה: "כל זמן שמביא ראייה סותר את הדין". הראיה היא סתמית ואינה עדות עדים. כך מעלה ההשוואה לסיפור השני שבו הובאו עדים אחרי גמר הדין. בסיפור השני נאמר במפורש שהובאו עדים. לכן ככל הנראה בסיפור הראשון הובאה ראייה כלשהי שגרמה לר' אלעזר להפוך את הדין. גם כאן ניתן לדייק אפוא שמלכתחילה לא הוכרע הדין באמצעות עדות שני עדים, משום שבאופן זה לא היה ניתן לסתור את העדות באמצעות ראייה אחרת אלא רק באמצעות שני עדים אחרים. בסיפור השני כאמור צוין שלאחר גמר הדין הובאו עדים, ור' אלעזר קיבלם. לכאורה, כאן אי אפשר לדייק כפי שנעשה בסיפורים הקודמים שהכרעת הדין הראשונית לא הסתמכה על עדות עדים אלא על ראיות אחרות.

אולם לכשנתבונן נראה שהתלמוד עצמו שאל מדוע הובאו שני סיפורים זהים זה אחר זה. אין הכוונה לייתור שבהבאת שני הסיפורים אלא על התנהגותו של ר' אלעזר: מדוע הוא ראה צורך לחזור ולשאול את ר' יוחנן אם יש מקום לקבל את הראיות החדשות לאחר שכבר נגמר הדין. הלא ר' יוחנן כבר אמר לו אמירה גורפת שיש לקבל את הראיות החדשות בכל עת כבר בסיפור הראשון, סיפורו של ר' לוי. התשובה לכך בתלמוד היא שהסיפור השני התרחש לאחר שכבר בוצע פסק הדין. לאחר ביצוע פסק הדין יש ציפייה גבוהה יותר לוודאות, ולכן החידוש בסתירת פסק הדין לאחר ביצועו הוא גדול יותר, וזו אפוא הסיבה שר' אלעזר נצרך שוב לשאול את ר' יוחנן על כך.

ההתייחסות לשני הסיפורים הללו בתלמוד כסיפורים זהים, לבד מהשוניות בשלב סתירת פסק הדין, משליכה על טיב הראיות שהובאו בתחילה בכל אחד מהסיפורים הללו. לו בסיפור השני היה פסק הדין הראשוני מבוסס על עדים, הייתה זו סיבה טובה כשלעצמה לר' אלעזר לחזור לר' יוחנן. ההתייחסות לייתור בחזרתו של ר' אלעזר לר' יוחנן מלמדת אפוא שגם בסיפור השני, סיפורו של ר' אבמכיס, הדין נפסק תחילה שלא על פי עדות עדים.

שני הסיפורים שהובאו לעיל, העוסקים בפסיקתו של רב נחמן, האחד בתלמוד הבבלי והשני בתלמוד הירושלמי, הם הפסקים היחידים שבהם נעשה דיון חוזר על בסיס עדויות חדשות אחר שכבר נפסק הדין על סמך עדות שני עדים. שני הסיפורים הללו לא נותרו ללא תגובה על בסיס ההלכה הקדומה. בתלמוד הבבלי רבא ורב המנונא הקשו על רב נחמן מברייטא. לפי חלק מהגרסאות, הביקורת שהוטחה ברב נחמן הניעה אותו בסופו של דבר מהחזרת הדין בפועל.¹⁴⁸ בתלמוד הירושלמי הובאו דבריו של רב בסמיכות למעשהו של רב נחמן, ודבריו של רב הובאו בניגוד לסתירת הדין שביצע רב נחמן.

אמת, כפי שהובא לעיל, מדובר במחלוקת שיש לה שורשים במסורות שונות בבבלי ובירושלמי. חכמי בבלי לא אפשרו את סתירת הדין על יסוד עובדתי בהליך שבו העידו שני עדים, ואילו בירושלמי לא ראו בכך בעיה. אולם בסופו של דבר, פסיקת הלכה למעשה

148 ראו לעיל ה"ש 54.

באופן זה נעשתה בוודאות רק בידי רב נחמן בסיפור המובא בתלמוד הירושלמי (בבא בתרא).

נמצא שבתקופה האמוראית עדיין לא התבסס הרעיון שלפיו ניתן לסתור פסק דין שהתקבל על סמך תשתית ראייתית שהניחו העדים באמצעות עדויות חדשות. רב נחמן נמצא פוסק יחידאי שמאמץ גישה זו. כידוע, רב נחמן משלב בפסיקותיו גם את סמכותו כראש הגולה, ופסיקתו לא תמיד נאמנה להלכה שרווחה בתקופתו. בתקופה המאוחרת יותר רווחה ההלכה כרב נחמן – לפיה ניתן תמיד לסתור את הדין אפילו כשפסק הדין הראשון נפסק לאחר שהעידו עדים. אולם גם בין הפוסקים המאוחרים ניתן להבחין בקיומו של עקרון סופיות הדיון במידת מה, ובכך יעסוק החלק הבא.

ז. סופיות הדיון בספרות הבתרא-תלמודית

בין הפוסקים רווחה ההלכה כרב נחמן,¹⁴⁹ וכך נקבעה גם ההלכה בשו"ע:¹⁵⁰

הביא האחד עדים שהיא של אבותיו ושאלה שני חזקה, והרי היא תחת ידו, והביא האחר עדים שאכלה אלו השנים עצמם, (והרי היא תחת ידו), נמצא עדות החזקה של שניהם מוכחשת, מעמידין אותה ביד זה שהעידו עליו עדי החזקה שהיא של אבותיו, ומורידים אותה לתוכה. חזר השני והביא אף הוא עדים שהיא של אבותיו, שהרי נמצאת גם עדות זו מוכחשת, חוזרים בית דין ומסלקים ממנה אף הראשון [...]

כשבוחנים את האפשרות של סתירת הדין לאחר פסיקת הדין ולאחר שכבר בוצע פסק הדין, עולה שאלה מעניינת: האם ניתן בכלל לחזור בדיוק למצב שבו היו הצדדים טרם ביצוע פסק הדין?

כלל ידוע בדיני ממונות הוא "המוציא מחברו עליו הראיה". על פי כלל זה, הטוען לבעלות בנכס שבו אדם מוחזק זה מכבר, הוא שצריך להביא הוכחה לבעלותו. המחזיק בנכס בפועל – מוחזק ידו על העליונה, אי אפשר להוציא את הנכס מידו בלא ראייה ברורה. ההלכה שפסק רב נחמן – סתירת הדין לאחר ביצוע פסק הדין – מעלה את השאלה אם לאחר סתירת הדין יחזור הנכס לנקודת המוצא שבה החל הדיון – הנכס, במקרה זה הקרקע, תחזור למי שהחזיק בה בפועל ראשון והשני הטוען לה יצטרך להביא ראייה. או שמא לפחות באשר למוחזקותו תועיל פסיקת הדין, ומוחזקותו הראשונית תיחשב כמי שאבדה, והקרקע תיחשב לפנויה ששניים הם הטוענים לה. שני הטוענים לקרקע יצטרכו לחלוק את הקרקע ביניהם או לגבור זה על זה על פי הכלל הידוע: "כל דאלימ גבר".

149 רי"ף, בבא בתרא, פ"ג, טז, ב (דפי הרי"ף); רא"ש, בבא בתרא, פ"ג, יא; רמב"ם, טוען ונטען, טו, ה.

150 שו"ע, חו"מ, קמו, כו.

שאלה זו תלויה במידה רבה בניתוח פסיקתו של רב נחמן. רב נחמן קבע כי הוא שהוריד לקרקע והוא שיוציא ממנה את מי שהכניס. כלומר, שהוא שיוציא את בעל הראיה הטובה יותר, שהעדים מעידים שהקרקע הייתה בחזקת אבותיו, והוא שהחזיק בה שנות חזקה. מה היה המצב ההתחלתי בבוא הטוענים לקרקע לדין: האם הייתה הקרקע פנויה או שמא הקרקע הייתה מוחזקת בידו של בעל הראייה הנחותה, עדי חזקה בלבד?

אם מדובר בקרקע שהייתה פנויה מלכתחילה, החזרת הדין היא עניין פשוט – פינויה. אך אם הייתה הקרקע תחילה בידי בעל הראיה הנחותה ולאחר פסק הדין הוא הביא עדויות נוספות ובכך הביא לשוויון, כאן החזרת הדין תהיה מורכבת יותר – ייתכן שפסיקת הדין תאיין את אותו יתרון שממנו נהנה במצב ההתחלתי – מוחזקות בקרקע.

עיון נוסף בפסיקתו של רב נחמן מעלה שאלה נוספת בעניין הפיכת פסק הדין: האם יש צידוק לקבל ראיות סותרות ולסתור את פסק הדין במקום שבו בסופו של דבר המחלוקת בין הצדדים לא תוכרע – בשל הספק שנוצר? אולי רק במקום שבו מלכתחילה הוציא בית הדין את המוחזק בקרקע על סמך עדויות לטובת הטוען השני ניתן עתה לסתור פסק דין זה ולקבל ראיות חדשות. רק בפסק דין ראשוני שבו הוציאו את המוחזק ניתן להפוך את הדין ולהגיע להכרעה ברורה באמצעות החזקה הראשונית, מה שאין כן בפסק דין ראשוני, שבו לא הייתה קיימת מוחזקות לבעל הראיה הנחותה.

השאלה הזו נשאלת מנקודת מוצא שלפיה מוחזקותו של בעל הראיות הנחותות נשמרת גם לאחר שיצא מן הקרקע לאחר שהפסיד בדין.

בשתי השאלות הללו נחלקו המפרשים:¹⁵¹

יש שראו¹⁵² במעשה בית הדין הראשוני איבוד מוחזקותו של המפסיד בפסק הדין הראשוני, ואולם רבים¹⁵³ צידדו בקיום מוחזקותו של המפסיד בפסק הדין הראשוני. משנסתר פסק הדין, תחזור אפוא הקרקע למפסיד שהיה מוחזק בה תחילה.

אשר לשאלה השנייה, רבים¹⁵⁴ צידדו בסתירת פסק הדין אף שמשמעות הסתירה יצירת ספק בלבד. לדידם, ספק זה יוכרע על פי הכלל הידוע "כל דאלים גבר".¹⁵⁵ לעומתם יש השוללים¹⁵⁶ אפשרות זו. הם סבורים כי במקום שבו הוכרע פסק הדין הראשוני באמצעות עדים ומבלי שהייתה מוחזקות ראשונית של המפסיד, העדויות המאוחרות יביאו ליצירת ספק בלבד, ולכן אין לאפשר זאת.

151 כדי לשמור על הרצף הובאו כאן שמות המחברים בלבד. בהמשך מובאים דבריהם בפירוט תוך ציון המקורות במדויק.

152 בריטב"א ובנימוקי יוסף על מסכת בבא בתרא, שם.

153 בפירוש המיוחס לרבינו גרשם, הרמב"ן והרשב"א בשם ר"ח, וכך מופיע בסיפור סתירת הדין בידי רב נחמן בירושלמי.

154 הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, הרשב"ם ועוד.

155 ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, עמ' תשלה-ו; שם, כרך ט, עמ' רעח; שם, כרך יב, עמ' קכו; שם כרך יד, עמ' צט, קכ.

156 הרמב"ן והרשב"א.

חלק מהמפרשים והפוסקים, ובהם הרי"ף¹⁵⁷, לא התייחסו למצב ההתחלתי ורק קבעו שלאחר סתירת הדין יידרשו הטוענים לגבור זה על זה – על פי הדין הידוע "כל דאלים גבר". לשאלה הראשונית, באשר לשימור מוחזקותו של המפסיד בדין, אין תשובה מפורשת¹⁵⁸ בדבריהם, אך באשר לשאלה השנייה, סתירת פסק הדין במקום שבו לא תהיה הכרעה סופית, יש תשובה חיובית ברורה.

הרמב"ם¹⁵⁹ כתב שהקרקע הייתה מלכתחילה פנויה, ומתוך כך הוא מגיע למסקנה שלאחר סתירת הדין – כל דאלים גבר. גם מתוך דבריו אי אפשר לדעת בוודאות אם במצב שבו למפסיד בדין הייתה מוחזקות, הקרקע הייתה חוזרת אליו לאחר הבאתן של הראיות לטובתו, או שמא לא היה בית הדין מתחשב עוד בחזקה זו. אך גם מתוך דבריו ניתן לענות בחיוב על השאלה השנייה: ניתן לסתור את הדין גם במקום שבו הראיות החדשות לא יאפשרו הכרעה ברורה אלא יוותר ספק בלבד. לעומתם בפירוש המיוחס לרבנו גרשם¹⁶⁰ מובא כך:

אמר רב נחמן אנן אחתינה לה הוא דאייתי מעיקרא סהדי דהוי דאבהתי ונטלנו ניכסי מהאי דהוי מוחזק בהו ויהבינהו ליה וכיון דהדר אידך ואייתי סהדי דאבהתי הואי סלקין להא דיהיבנא ליה ומהדרי להו להאי [...].

בפירוש המיוחס לרבנו גרשום אפוא נקבע בבירור שסתירת הדין מתקיימת במצב שבו בעל הראיות הנחותות היה מוחזק לכתחילה בקרקע. מוחזקותו של הראשון נשמרת אפילו שהיא כבר הופסקה בעקבות פסק הדין הראשוני שבו הפסיד. ברמב"ן¹⁶¹ וברשב"א¹⁶² מובא פירוש דומה בשמו של רבינו חננאל.

חיזוק להלכה זו ניתן למצוא בסיפור סתירת פסק הדין בידי רב נחמן בירושלמי¹⁶³ שם מתואר המצב הראשוני שבו ראובן מוחזק בלבד, ושמעון הביא עדים כי הקרקע הייתה של אבותיו. לאחר סתירת הדין חוזרת הקרקע לידי ראובן.

157 שם. בדומה לזה ראו גם הרא"ש שם והרשב"ם, בבא בתרא, לא, ב, ד"ה דאבהתי.
158 ניתן לדייק בדבריהם שאין זה משנה מה היה המצב ההתחלתי, היות שגם אם הייתה למפסיד בדין מוחזקות ראשונית, היא תאבד בשל פסיקת הדין. לכן ראשונים אלו לא התייחסו למצב הראשוני. כך למשל דייק הריטב"א בחידושיו למסכת בבא בתרא, לא, ב ובאופן דומה גם בנימוקי יוסף (בבא בתרא, פ"ג, טז, ב בדפי הרי"ף): "אנן אחתיניה הפסדנוהו ונתנו זכות לחיבור: אנן אסקינן ליה. בזכותו כשהיה קודם שנפסק הדבר ושניהם שוין ולא חיישינן [...]."
ההשבה למצב הקודם – רק באשר ליזכות ולא לעצם ההכנסה למקרקעין אף שאת הפסד הוא מתאר כהפסד ממשי – ככל הנראה משום שהמפסיד היה מוחזק תחילה.

159 שם.

160 בבבא בתרא, שם.

161 בחידושים למסכת בבא בתרא, לא, ב, ד"ה "אנן אחתינן ליה ואנן מסלקינן ליה".

162 בחידושים למסכת בבא בתרא, לא, ב, ד"ה "אמר רב נחמן אנן אחתינן ליה ואנן מסקינן ליה ולזילותא דבי דינא לא חיישינן".

163 ירושלמי, בבא בתרא, ג, ד (יד, ע"א).

הרמב"ן בחידושו דייק מפירושו זה שאילו המצב ההתחלתי היה העדר מוחזקות של מי מהם, לא היה מקום לשמוע עדויות חדשות ולקיים כתוצאה מכך דין "כל דאלימ גבר" במקום ההכרעה שהתקבלה תחילה. הרמב"ן מביא את דברי הרשב"ם והרי"ף, שכאמור לא התייחסו למצב ההתחלתי, ומדייק מהם שאפילו במקום שבו סתירת הדין תביא לספק בלבד ולמצב של "כל דאלימ גבר", ניתן לקבל את הראיות החדשות ולסתור את פסק הדין. הרמב"ן מזהה את שני הסיפורים העוסקים בפסיקתו של רב נחמן בסתירת הדין כסיפור אחד, ומכאן הוא מסיק שבמצב ההתחלתי יש מוחזקות של המפסיד בדין. אף שהוא מסיים בדברי הערכה רבה לר' יצחק אלפסי, הוא כותב שלא יוכל לקיים פסיקה שכזו אפילו אם יקבל את שיטתם, משום שבמצב של שתי כיתות עדים המכחישות זו את זו אין לאפשר כל דאלימ גבר.

נמצא שגם בגלגולה המאוחר של הלכת סתירת הדין – פסק הדין – יש הכרה מסוימת בקיומו של מעשה בית דין, אם משום שרעיון היעילות אינו מאפשר לקבל ראיות חדשות במקום שבו יתקבל לכל היותר ספק לאחר שמיעתן, ואם משום שהמוחזקות של בעל הדין הופקעה ממנו למעשה, ולכן אי אפשר להתחשב בה עוד.

עקרון סופיות הדיון לא הופקע לגמרי, אף לא בהלכה המאוחרת. יתר על כן, מבחינה פרקטית בתי הדין בתקופות מאוחרות יותר הרגילו את המתדיינים, כדבר שבשגרה, לאחר מסכת העדויות לתת הודיות שאין להם עוד כל ראיות בעניין הנדון. בכך איבדו המתדיינים את היכולת להביא ראיות אחרות ולסתור את פסק הדין. בדומה לזה גם יש תקנה בתקנות הדיון בבית הדין הרבני, תקנה סח, שבה יש הוראה לבית הדין לשאול את הצדדים אם יש להם עוד טענות וראיות ולרשום בפרוטוקול את הודאתם בדבר סיום הטענות והראיות.¹⁶⁴

החשיבות שבקיום עקרון סופיות הדיון אפוא לא הייתה זרה לפוסקים. הם קיימו את העיקרון מבחינה מעשית הן בפרשנות לאותה הלכה שהוזכרה לעיל והן באמצעות תקנות¹⁶⁵ או נהגים בבית הדין.

ח. אחרית דבר

מחקר זה מניח תשתית רחבה לקיומו של עקרון "סופיות הדיון במשפט העברי". ההלכה הראשונית כפי שהיא עולה ממקורות תנאיים שונים מתירה את סתירת מסקנות הביניים בתוך ההליך הדיוני, אך אין מתאפשרת בה סתירתו של פסק הדין. הדים להלכה זו נשמעים גם בתקופה האמוראית אם במפורש בדבריו של רב ואם במשמע מתוך התנגדות

164 שוחטמן, לעיל ה"ש 13, בעמ' 431–432 וה"ש 40 ו-49.

165 ראו שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' נט, שם תקנו הקהל תקנה ולפיה אי אפשר יהיה להביא ראיות לאחר שיעברו כמה ימים מאז הכריז בית הדין על הבאת הראיות. הרשב"א אישר תקנה זו וקבע ש"הפקרן הפקר".

שמשמיעים אמוראים אחרים לרעיון של סתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות. בתקופה האמוראית יש נכונות רבה יותר לוותר עקרון סופיות הדיון ולהתחקות אחר האמת. כך עולה מפסיקותיו השונות של רב נחמן בבבלי ובירושלמי ומפסיקותיו של ר' אלעזר בתלמוד הירושלמי. אולם גם בשלב זה מדובר בסתירת פסק דין בדיון שבו ההכרעה נעשתה מבלי להסתמך על עדויות. רק בפסיקתו של רב נחמן על פי התלמוד הירושלמי ניתן למצוא סתירתו של פסק דין שהתקבל תוך הסתמכות על קבלת עדויות בעניין, הלכה למעשה. ככל הנראה סתירת פסקי הדין בתקופה האמוראית רווחה יותר בנוגע לפסיקה שנעשתה על פי נטיית לבו של הדיין ומבלי שהוא מסתמך על עדויות. לבסוף הובאו דבריהם של חכמי ימי הביניים, שבתקופתם כבר התקבלה ההלכה כרב נחמן. בשלב זה סתירת פסק הדין באמצעות ראיות חדשות היא עובדה מוגמרת אף במקום שבו התקבלה ההכרעה על פי עדויות. ואולם למרות זאת יש במחקר זה דוגמאות לקיומו של עקרון סופיות הדיון במובנים מסוימים גם בדברי הראשונים שהיוו תשתית לפסיקה המאוחרת יותר בידי ר' יעקב בעל הטורים ור' יוסף קארו בספרי פסקיו הידועים, הבית יוסף והשולחן ערוך.

יש חשיבות רבה בהצגת עקרון סופיות הדיון כעיקרון שאינו זר למשפט העברי. היעדר סופיות הדיון היום בבתי הדין הרבניים¹⁶⁶ העוסקים בדיני ממונות מקשה מאוד על המתדיינים. במקום היעילות שאמורה לאפיין את בתי הדין תוך חתירה לפסיקה מהירה והימנעות מעינוי הדין, הצדדים חווים לא פעם סחבת וסרבול. לעתים הם קשורים להיעדרה של סופיות בבתי הדין הרבניים אפילו לאחר פסק הדין.

התשתית הקיימת במקורות לעקרון סופיות הדיון היא תשתית רחבה, ואפילו אם בממד ההלכתי הידוע לנו היום נעשה צמצום רב בעיקרון זה, אין מניעה לשוב ולחדש אותו באמצעות תקנות מאחר שאין מדובר בעיקרון שיש בעניינו זרות מוחלטת במקורותינו. ומי ייתן ויתקיים בנו: "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצנו ככתחילה והסר ממנו יגון ואנחה" [...].

166 מציאות זו רווחת אך מתוך אותה תפיסה שהוצגה בתחילת המאמר ולפיה יש להעדיף במשפט העברי את החתירה אחרי הצדק על פני כללים פורמליסטיים, ולכן גם האפשרות למנוע את סתירת הדין בדרך שהוצעה בתקנות הדיון (תקנה סח) אינה מיושמת. לא סוד הוא שבתי הדין אינם רואים עצמם מחויבים באותן תקנות הדיון בכלל ובעניין זה בפרט, ועל כך במאמרה של דרנס, לעיל ה"ש 20.