

מתחרות להשתלבות: דיני אומות העולם במשנת החכמים על רקע הקשרה הרומי

יאיר פורסטנברג*

א. פתיחה

במהלך תקופת המשנה והתלמוד התקיימו בארץ ישראל זו לצד זו כמה מערכות משפטיות מתחרות שיצרו מערך סבוך של נורמות ומוסדות שאליהם נזקקו בני הפרובינקיה הרומית. החל מסוף המאה השלישית לספה"נ אנו עדים למאמץ מנהלי רומי להסדיר במסגרת הארגון הכולל של האימפריה גם את מעמדה של מערכת המשפט היהודית תחת חסות הנשיא ובתוך כך גם את תוקפם של הסדרי בוררות של דיינים יהודים.¹ זאת לאחר שבשנת 212 לספה"נ הפכו היהודים, עם שאר תושבי האימפריה, לאזרחים רומיים, והיו כפופים לפחות באופן פורמלי לחוק הרומי. לעומת זאת, בכל הנוגע לתקופה שקדמה למתן האזרחות קיימת אי-בהירות יסודית בנוגע למעמדן המשפטי והציבורי של שלוש קבוצות של ערכאות וליחס ביניהן: בתי דין מקומיים, החכמים ובית דינו של הנשיא, והערכאות הרומיות.² הממצא בארץ ישראל מתייחד בגיוון שלו בהשוואה לפרובינקיות

* החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים.

עיקרי הדברים הוצגו ביום העיון לכבוד מו"ר פרופ' שמא י' פרידמן, להגל הגיעו לגבורות (מכון שכטר, י"ז באדר, תשע"ז). אני מודה לקורא מטעם המערכת ולפרופ' רנן קצוף על הערותיהם המועילות, ולחברי קבוצת המחקר 'מחשבה פוליטית יהודית' בן-ליד שזכיתי לשתף איתם את מחשבותיי בנושא זה.

1 ראו אמנון לינדר היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית 83-84 (1983) ("על סמכותם של שופטים"), וגם עמ' 148-153 ("על סמכויות השיפוט של רשויות היהודים"). ראו עוד מרדכי א' ראבילו היהודים באימפריה הרומית בראי החקיקה 71-81 (1987) (להלן: *ראבילו*); Jill Harries, *Creating Legal Space: Settling Disputes in the Roman Empire*, in *RABBINIC LAW IN ITS ROMAN AND NEAR EASTERN CONTEXT* 63 (Catherine Hezser ed., 2003) (להלן: *Harries, Creating Legal Space*).

2 לסקירה של המקורות המעידים על פעילותן המקבילה של הערכאות השונות ראו גדליהו אלון "אילין דמתמנין בכסף – לתולדות רשויות הדינים בארץ ישראל בתקופה התלמודית"

אחרות, ונוסף על תעודות הוא כולל גם ספרות משפטית מקומית ענפה בדמותה של ספרות חז"ל, אך אין בכך כדי לסייע ליצירת תמונה קוהרנטית.

הממצא המורכב הוליד בקרב החוקרים תיאורים מנוגדים בתכלית של מערכת השיפוט המקומית, אך משותפת להם הנטייה לפשט את המציאות תחת סמכות אחת. בעבר נטו חוקרים לשחזר מערכת משפט יהודית אוטונומית שהוכרה על ידי רומא תחת ניהולם של החכמים והנשיא,³ ומנגד מקובלת היום העמדה שהיהודים נהרו לערכאות הרומיות, שיכלו לספק להם סעד, בעוד החכמים שימשו רק כבוררים עבור המעטים שראו בהם דמויות סמכותיות.⁴ עם זאת, מעבר לשאלה הפורמלית מי החזיק בסמכות השיפוט, שהעסיקה רבות את חוקרי התקופה, המקורות חושפים מציאות מגוונת ורבת פנים. כפי שהולך ומתבסס בקרב חוקרי האימפריה הרומית, ריבוי מערכות המשפט המובנה בתוך המציאות האימפריאלית ("פלורליזם משפטי") הוביל לתחרות על בחירתם של התושבים (forum shopping), ולהגמשת המנגנונים. יחסי הגומלין בין המנהג המקומי, צורכי האוכלוסייה והאינטרס המנהלי הרומי הזינו את קיומן המקביל של מערכות משלימות

מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ותקופת המשנה והתלמוד ב 15 (1957), ובעקבותיו זאב ספראי הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד 76 (1995); MARTIN; GOODMAN, STATE AND SOCIETY IN ROMAN GALILEE, A.D. 132–212, 155–171 (1983) (*Conflicts of Jurisdiction*) (להלן: GOODMAN).

3 זו דרכו של גדליהו אלון תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד א 132 (מהדורה רביעית, 1967); ובעקבותיו ראבילו, לעיל ה"ש 1, וזאב ספראי "גבוה מעל גבוה וגבוהים עליהם: חכמים ומערכות המשפט בתקופת המשנה והתלמוד" יהדות פנים וחוץ 219 (אברהם שגיא ואח' עורכים, התש"ס) (להלן: ספראי "גבוה מעל גבוה"). כותבים אלו מצביעים על מגבלות האוטונומיה, אך אינם מערערים על עצם קיומה. עם זאת, כפי שהראו חוקרים אחרים אין עדות לארגון בתי הדין תחת החכמים, ולפיכך אם הוענקה מעין אוטונומיה היא צריכה להיבחן ביחס למעמדו העולה של הנשיא במאה השלישית. ראו Shaye J. D. Cohen, *The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century*, in *THE GALILEE IN LATE ANTIQUITY* 157 (Lee I. Levine ed., 1992); חיים שפירא "בית הדין ביבנה: מעמד סמכויות ותפקידים" עיונים במשפט עברי ובהלכה: דיין וריון 305 (יעקב חבה ועמיחי רדזינר עורכים, התשס"ז).

4 ראו (2001) 111 SETH SCHWARTZ, IMPERIALISM AND JEWISH SOCIETY: 200 BCE TO 640 CE מן הממצא בארכיון בבתא הוא מסיק שהיהודים פנו לנציב בכל עניין, ולא נעזרו אפילו בערכאות העירוניות. ראו גם Hannah M. Cotton, *The Rabbis and the Documents*, in *Jews in a Graeco-Roman World* 167 (Martin Goodman ed., 1998) (להלן: Cotton). על פעילותם של חכמים כבוררים ראו HAYIM LAPIN, RABBIS AS ROMANS: THE RABBINIC MOVEMENT IN PALESTINE 100–400 CE, 98–125 (2012) (*Provincial Arbitration: Cases and Rabbinic Authority*); להשוואה בין החכמים כבוררים לבין סמכות הנשיא ראו JILL Harries, *Courts and the Judicial System*, in *THE OXFORD HANDBOOK OF JEWISH DAILY LIFE IN ROMAN PALESTINE* 85 (Cathrine Hezser ed., 2010).

ומתחרות, שלא אורגנו במסגרת היררכית נוקשה, ושהיו נתונים למשא ומתן מתמשך בין המשתתפים השונים.⁵

אי לכך, במקום לנסות ולתאר מבנה סדור וחלוקת תפקידים ברורה, אבקש לאפיין את היחס בין המערכות מתוך נקודת המבט של החכמים כלפי מערכת המשפט הרומית, דרך העיון במעמדם של "דיני האומות". במוקד העיון תעמוד השאלה: מה היא מידת ההסתגלות של החכמים לנוכחותה של מערכת משפטית מתחרה? האם ישנה הכרה בחוק הזר, והאם החכמים מציעים דרכים לפעול לצד מערכת זו או במקומה? כפי שאבקש לטעון, שתי מסקנות הכרוכות זו בזו עולות מתוך העיון במקורות התלמודיים העוסקים בנושא זה.

ראשית, ניתן להצביע על שינוי יסודי במעמדם של "דיני האומות" במשנת החכמים במהלך התקופה שבין סוף המאה הראשונה ועד המאה השלישית, כאשר מתגלה מגמה הולכת וגוברת של השתלבות לצידה של המערכת הרומית. בזמן שתנאים ראשונים הכירו בסמכותה של מערכת חוק אחת בלבד, במקורות מאוחרים יותר אנו מוצאים הכרה בצורך לחלוק את המרחב המשפטי בין מערכות חוק שונות, ובקיומה של המערכת היהודית בצילה של המסגרת הרומית. שנית, קיימת התאמה בין העמדות המשתנות של החכמים כלפי "דיני האומות" לבין דרכי הפעולה של המנהל הרומי ויחסו כלפי החוק המקומי. במילים אחרות, במסגרת התחרות בין מערכות החוק השונות, חכמים פעלו להציב את דיני ישראל אל מול החלופה הרומית, אך זו עצמה עוברת שינויים יסודיים במהלך תקופה מכוונת זו. המעקב אחר הניגוד בין "דיני ישראל" ל"דיני האומות" בספרות חז"ל, מגלה כי העמדות השונות של החכמים כלפי מערכת השיפוט הזרה מקיימות יחסי גומלין עם הגישות הרומיות כלפי החוק המקומי בתחומים שונים ובשלבים שונים במהלך התקופה. לעומת מי שמאפיין את חכמי ארץ ישראל כמתנגדים עיקשים לשלטון רומא, שניצבו כנגדה ונמנעו מכל שיתוף פעולה עמה,⁶

5 גישה זו מתאפשרת בעקבות הסטת המבט מכללי המערכת הרומית (מתוך תפיסה ריכוזית בהשראת המדינה המודרנית) לאופן שבו הנוכחות המשפטית הרומית תפקדה ונוצלה בתוך ההקשר החברתי על רקע החלופות המקומיות. לתיאור בסגנון זה ('מלמטה כלפי מעלה') ראו Caroline Humfress, *Law and Custom under Rome, in Law, Custom and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages* 23, 33–43 (Alice Rio ed., 2011) (להלן: Humfress); Kaius Tuori, *Legal Pluralism and the Roman Empires*, in *Beyond Dogmatics: Law and Society in the Roman World* 39 (J.W. Cairns, Clifford Ando, *Legal Pluralism in Practice*, in P.J. du Plessis eds., 2007) (להלן: Ando); Paul J. du Plessis & Kaius Tuori eds., 2016) (להלן: du Plessis & Tuori).

6 ראו SETH SCHWARTZ, WERE THE JEWS A MEDITERRANEAN SOCIETY? RECIPROCITY AND SOLIDARITY IN ANCIENT JUDAISM 112–118 (2010) (להלן: Schwartz); Ishay Rosen-Zvi, *Is the Mishnah a Roman Composition?*, in *The Faces of Society*

אני סבור כי ניתן לזהות סימנים עדינים של הסתגלות והתאמה למסגרות השיפוטיות הרומיות.

מעבר לשאלה הפרטנית בדבר מעמדם של "דיני האומות" בהלכה הקדומה, אני סבור כי העיון בתפיסות המשפטיות השונות על רקע הקשרן ההיסטורי, תורם גם להערכה מחודשת של טיב פועלם של החכמים ושל מידת השתתפותם בשדה הציבורי והפוליטי. הזיקה של ההלכה לנסיבות המשתנות ולשיח המשפטי הרומי מלמדת שעמדתם של החכמים לא נוצרה בחלל ריק, כביטוי אידיאולוגי להתנגדות לשלטון הזר, אלא מתוך משא ומתן עם הנוכחות המשפטית הרומית, ומתוך מאמץ להתבסס בצילה. תיאור זה של פעילות החכמים מציב מודל ביניים בין שני התיאורים הקוטביים שהוצגו לעיל, זה המעניק לחכמים סמכות מוכרת וזה הדוחק אותם אל מחוץ למעגל הפעילות הציבורית. הפלורליזם המשפטי באימפריה הרומית אפשר למלומדי חוק מקומי לפתח פתרונות משפטיים ולהציע חלופות שיתחרו במנהל המשפט הרומי, ולתוך חלל זה נכנסו החכמים. אם כן, אף על פי שהמקורות התלמודיים אינם מהווים ייצוג שקוף של המציאות המשפטית בארץ ישראל, ואין בהם כדי ללמד על סמכותם המוסדית של החכמים או על הכרה רומית רשמית, הם חושפים את המנגנונים שבאמצעותם ביקשו קבוצות מקומיות לקיים מערכת משפט בצילו של המנהל השיפוטי הרומי.

המאמר מורכב משלושה חלקים העוקבים באופן כרונולוגי אחר מעמדם של "דיני האומות". החלק הראשון יציג את תורתם של חכמי יבנה מראשית המאה השנייה בהשוואה להסדרים מקבילים בני התקופה ממצרים הרומית. החלק השני יתמקד בשינויים שחלו בתחום אחד, מעמד הקרקעות שהופקעו לאוצר הקיסר, וביצירתם של הסדרים חדשים בסוף המאה השנייה המבוססים על תוקפם של חוקי הקרקעות הרומיים. לבסוף, החלק השלישי יבחן את הפרשנות המחודשת של כמה הלכות תנאיות בירושלמי. כאן שוב מתגלה הפער בין העמדה הקדומה המייחסת בלעדיות לדיני ישראל גם כלפי נוכרים לבין העמדה המאוחרת יותר המפנה את בעלי הדין לערכאות הרומיות. במסגרת דיון זו אני מבקש להאיר מחדש מקורות תלמודיים מוכרים תוך שיבוץם בהקשרם המשפטי וההיסטורי הרחב, וקריאתם כתוצרים של הפלורליזם המשפטי באימפריה הרומית.

OF TORAH: STUDIES IN THE TEXTS AND CONTEXTS OF ANCIENT JUDAISM IN HONOR OF STEVEN FRAUDE 487 (Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick & Christine Hayes eds., 2017). (להלן: Rosen-Zvi). שני המחברים מכירים בהיבטים שונים של זיקות משפטיות ותרבותיות של החכמים עם רומא, אך מבקשים לראות בעמדה האידיאולוגית הלעומתית של החכמים את היסוד המארגן את תורתם.

ב. תחרות: עמדת חכמי יבנה כלפי דיני אומות

משנתם של חכמי יבנה מספקת לנו עדות מוקדמת לכך שיהודים פנו למוסדות משפטיים מתחרים שלא ברצון חכמים.⁷ כפי שכבר ציינו חוקרים קודמים, החכמים אינם מתעמתים עם בתי הדין העירוניים היהודיים,⁸ אך הם מסתייגים מפורשות מן הנטייה של האוכלוסיה היהודית לפנות להישפט על ידי גויים,⁹ כלומר בערכאות הרומיות. שתי הדרשות הבאות של חכמי יבנה, המוסכות על הפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" משקפות את ההסתייגות של החכמים מן הנטייה האופיינית של האוכלוסיה המקומית למצוא סעד במערכת המשפט הרומית, ומבחינה זו לא היו היהודים יוצאי דופן:¹⁰

7 ראו מכילתא דרבי ישמעאל, 'שבתא', א (מהדורת הורוביץ־רבין 343): "וכן את מוצא, שכל דבר ודבר שנתנו ישראל נפשן עליהן נתקיימו בידן, וכל דבר ודבר שלא נתנו ישראל נפשן עליהן לא נתקיימו בידן; כגון השבת והמילה ותלמוד תורה וטבילה שנתנו נפשן עליהן נתקיימו בידן, וכגון בית המקדש והדינין ושמיתין ויובילות שלא נתנו ישראל נפשן עליהן לא נתקיימו בידן".

8 GOODMAN, לעיל ה"ש 2, בעמ' 161-162, מציע שבעיני החכמים היו בתי הדין הללו בעלי מעמד זהה לבתי הדין הכפריים, שנהגו בהתאם למנהג השמי המקומי. ספראי 'גבוה מעל גבוה', לעיל ה"ש 3, בעמ' 227-230; זאב ספראי "קהילה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד" קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו 147 (ישעיהו גפני עורך, 2001), מתאר את היחס המורכב של החכמים, שראו את עצמם ראויים לדון, כלפי בתי הדין העירוניים שדנו הלכה למעשה. בכל מקרה, אין כל ביטוי לאיסור להזדקק לבתי דין אלו.

9 לכאורה, תקדימים לאסור פנייה להישפט אצל גויים מצויים גם בספרות קומראן (ברית דמשק, ט 1 (גניזה)), וגם אצל פאולוס (הראשונה אל הקורנתים ו 11-1). עם זאת, ההלכה האמורה בברית דמשק קשה לפירוש, וסביר שהיא מתייחסת להסגרת יהודי לידי גויים (השוו מגילת המקדש, סד 6-13), ופאולוס מתמקד בשיקולים ייחודיים לקהילה הנוצרית. שני המקורות אינם מספקים אפוא רקע מספק לאיסור המצוי אצל התנאים, ולשיקולים המנחים אותם.

10 מקורות נוספים אוסרים פנייה לבתי משפט נוכריים ומוסיפים לכך טעמים תיאולוגיים, אך תיארוכם מעורפל. במדרש תנאים לדברים, טז 18 (מהדורת דוד צבי הופמן 96), הופמן שילב על פי מדרש הגדול לדברים, טז 18 (מהדורת הר' שלמה פיש, שעג) דרשה שלחלקה השני יש מקבילה במדרש תנחומא, משפטים ג: "מלמד שלא ניתנו הדינין אלא לישראל וללמדך שכל ההולך לדין אצל אומות העולם כאלו עובר ע"ז שכך הוא אומר 'שפטים ושוטרים תתן לך' וכתוב אחריו 'לא תטה משפט', 'צדק צדק תרדוף', 'לא תטע לך אשרה', ולא עוד אלא שכל המניח דיני ישראל והולך לפני אומות העולם כפר בהקב"ה תחלה שנאמר 'כי לא כצורנו צורם ואיבינו פלילים' למה שאין חקותיהם טובים" (נשים לב שהספרי, פי' שכג, עמ' 373, דורש את הפסוק "כי לא כצורנו צורם" לעניין הרדיפות הרומיות באמצעות מערכת המשפט). במדרש תנחומא, שופטים א מופיעה אותה פתיחה ולאחריה דרשה אחרת: "לא נתן הקדוש ברוך הוא את התורה ואת המשפטים אלא לישראל בלבד, ומנין אתה למד שישראל ונכרי שיש להם עסק זה עם זה שאסור לישראל לומר

רבי אלעזר בן עזריה אומר, והרי הגוים שדנו כדיני ישראל, שומע אני יהו דיניהן קיימין, תלמוד לומר "ואלה המשפטים", אתה דן את שלהן והן אינן דנין את שלך; מכאן אמרו, גט המעוסה בישראל כשר ובגוים פסול; ובגוים חובטין אותו ואומרין לו, עשה מה שישאל אומ' לך¹¹. היה ר' טרפון אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריאות¹² של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים¹³.

לנכרי לך עמי לערכאות שלכם. ושהוא עובר בלאו, שנאמר 'לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום הללויה'". לסקירת הנימוקים נגד פנייה לבתי משפט נוכריים ראו יצחק ברנד **ערכאות של גויים במדינת היהודים** 21–27 (המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010). בכל מקרה, תורת חכמי יבנה מתייחדת בכך שרק היא מתייחסת לאפשרות שהדיינים הנוכרים ידונו בדיני ישראל.

11 מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין א (מהדורת הורוביץ-רבין 246) (על פי כתב יד מינכן ללא שינוי משמעותי בעדי הנוסח האחרים). הדרשה מצטטת מילולית את משנה, גיטין ט, ח, שיש לה גם מקבילה בתוספתא, יבמות יב, יג (עמ' 44) בעניין חליצה מעושה.

12 כן הוא במרבית עדי הנוסח, למעט כתב יד מינכן וקטע תלמוד מכריכה (דקדוקי סופרים השלם, גיטין חלק רביעי, עמ' דש) הגורסים "ערכאות". יש לשים לב כי המילה "ערכאות" בצורתה השנונת אינה משמשת בפי התנאים במובן של מקום משפט אלא ארכיון מסמכים, כפי שנראה להלן. לביאור של המילה "אגוריאות" ראו DANIEL SPERBER, A DICTIONARY OF GREEK AND LATIN LEGAL TERMS IN RABBINIC LITERATURE 32–33 (1984) (להלן: SPERBER). זוהי למעשה מילה יחידאית במילון התלמודי, והיא מופיעה רק במקבילות למקור זה. לדברי SPERBER, מילה זו גזורה מן agora (שוק, פורום), והוא מפרש זאת בהקשר הנוכחי כטרמין טכני judicial assembly. עם זאת, נראה כי זהו תעתיק קרוב יותר למונח היווני agoraios, המקביל למונח הלטיני conventus iuridicus, המתיחס למרכזים העירוניים בפרובינקיה שבהם נקבע מושב בית המשפט של הנציב הרומי (בימים שנקבעו על ידו), ושסביבו התארגן המנגנון האדמיניסטרטיבי של ניהול השיפוט האזורי. ראו HUGH J. MASON, GREEK TERMS FOR ROMAN INSTITUTIONS: A LEXICON AND ANALYSIS 19 (1974); ראבילו, לעיל ה"ש 1, בעמ' 74.

13 כבלי, גיטין פח, ע"ב. בהמשך נוסף: "לפניהם – ולא לפני הדיוטות". טיבו ומקורו של איסור זה אינם ברורים. במדרשי התנאים על הפסוק "ואלה המשפטים" אנו שומעים על הסתייגות מהוראה למי שאינו ראוי, אך לא איסור לדרון בפני הדיוטות. ראו דרשת ר' שמעון בירושלמי, עבודה זרה ב, ז (מא ע"ד): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם – מה הסימה הזאת אינה נגלית לכל ברייה כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשיריין" (השוו מכילתא דרשב"י כא, א (עמ' 158)). יש רגליים לכך שזו תוספת כבלית, כפי שמציע Amihai Radzyner, "We Act as their Agents" and the Prohibition of Judgement by Laymen: A Discussion of Babylonian Talmud Gittin 88b, 37 AJS .Rev. 257 (2013).

מסתבר שחכמים אינם מתייחסים רק לאפשרות תיאורטית שהיהודים ייזקקו לדיני גויים, אלא הם מתמודדים עם תופעה ממשית של פנייה לערכאות הרומיות, כפי שעולה מן המונח "אגוריאות" המשמש את ר' טרפון. אך מעבר לעצם העדות ההיסטורית, דרשותיהם של שני החכמים מגלות לנו את יחסי הגומלין המורכבים בין מערכות המשפט. מצד אחד, הן ר' אלעזר בן עזריה הן ר' טרפון מתייחסים לאפשרות שהגויים ידונו כדיני ישראל, ומצד שני בדבריהם עולה האפשרות שהחכמים ידונו כדיני האומות: "אתה הן את שלהן והן אינו דנין את שלך". חכמים אוסרים לפנות לערכאות הנוכרים גם אם הם דנים כדיני ישראל, למעט לבקשת עזרה בכפיית הגט על בעל סרבן. ברי כי לא ניתן להבין את ההסדרים שחכמים מגיבים להם ואת האיום הגלום בהם, וגם לא את החלופה שהחכמים מציעים, מבלי להכיר את דרך פעולתו של המנהל המשפטי הרומי בתקופה זו. כפי שנראה, קיימת התאמה מרשימה ומדויקת בין תיאור המערכת הרומית כפי שעולה מן הממצא הפפירולוגי ממצרים של אותה תקופה, לבין משנתם של חכמי יבנה. נפתח אפוא בתיאור מנגנון השיפוט הרומי בפרובינקיות (מחוץ לארץ ישראל) ולמקומו של החוק המקומי בתוכו, ובעקבות זאת נשוב ונעיין בפירוש עמדתם של חכמי יבנה.

מעמד החוק המקומי באימפריה הרומית

באופן עקרוני, הרומאים נמנעו מהחלת החוק הרומי במישרין על האוכלוסייה הנוכרית בפרובינקיות. מצד תורת המשפט הרומית, השותפות בחוק הינה מרכיב של השייכות לקהילה האזרחית, וקבוצות מוגדרות באמצעות שותפותן במערכת נורמטיבית. בהתאם לכך, ה-*ius civile* (חוק המדינה) הוגבל רק לאזרחים רומאים (בניגוד ל-*ius gentium*, חוק העמים), ולא שימש כמכשיר שלטוני. יתרה מזו, קיומן של רמות שונות של נגישות לחוק הרומי נוצל על ידי הרומאים לקביעת היררכיה חברתית ופוליטית. ברמת ניהול האימפריה, הרומאים ביקשו להבטיח יציבות על ידי שמירה מרבית על המסורות המשפטיות והמסגרות החברתיות והפוליטיות. לא היה להם כל עניין לקחת אחריות על ניהול חיי היום יום של האוכלוסייה המקומית או להאחיד את המערכת השיפוטית.¹⁴

14 ראו Humfress, לעיל ה"ש 5, בעמ' 35-38. לסקירה מועילה של הסוגיות הרלוונטיות ראו Hartmut Galsterer, *Roman Law in the Provinces: Some Problems of Transmission*, in *L'Impero Romano e le Strutture Economiche e Sociali delle Province* 13-27 (Michael H. Crawford ed., 1986); Hannah M. Cotton, *Private International Law or Conflicts of Law: Reflections on Roman Provincial Jurisdiction*, in *Herrschen und Verwalten: Der Alltag der Römischen Administration in der hohen Kaiserzeit* 234 (Rudolf Haensch & Johannes Heinrichs eds., 2007). אתגר ניהול השיפוט של קבוצות הטרוגניות מנקודת מבט אימפריאלית והדיאלקטיקה בין איחוד והפרדה נידון אצל Clifford Ando, *Law, Language and Empire in the Roman Tradition* 1-18 (2011).

כך כבר עם הנטייה לקיים את החוקים המקומיים, מעמדם בעיני רומא השתנה ממקום למקום, ועוגן בהסדרים מגוונים. באופן כללי, הנציב הרומי סבב בפרובינקיה לשירות צורכי השיפוט של כלל תושביה (conventus).¹⁵ התושבים לא היו מחויבים למנגנון השיפוט הרומי, אך נעזרו בו רבות ופנו אליו בכל תחומי המשפט, מדיני משפחה וירושה ועד לדיני ממונות והלוואות. הפנייה לערכאה זו הייתה כרוכה במאמץ רב מצד בעלי הדין ודרשה מעורבות של מומחי חוק מקומיים, אך היא סיפקה את הסעד המיטבי ורבים נדרשו לה. אינטראקציה זו יצרה סוגים שונים של יחסי גומלין בין הממסד הרומי ומערכת השיפוט המקומית. במקרה של ערי המדינה היווניות (poleis), בעלות המסורות המשפטיות המוכרות כבר מן התקופה ההלניסטית, זכו אזרחי הערים תחת האימפריה הרומית לאוטונומיה שיפוטית שהוכרה כחוק הפרובינקיה בשילוב עם החוק הרומי.¹⁶ במקרים אחרים, שבהם הנוהג המקומי לא זכה למעמד חוקתי, הרומאים ראו לנכון להפעיל ריבונות אימפריאלית ישירה. הנציב היה מחויב לכללי המנהל השיפוטי שנפסק בפרובינקיה, אך בסמכותו היה לסמוך על הנוהגים והתקדימים המקומיים. כך, כפי שעולה מן הממצא העשיר במצרים, אימצו הרומאים הלכה למעשה את החוק המקומי. מערכת המשפט הייתה רומית אך החוק הנוהג היה מצרי. אף על פי שבאופן עקרוני מצרים נתפסה כמי שאינה ראויה לשיפוט את עצמה, הוכר החוק המקומי על ידי הנציב האחראי על מערכת המשפט כבעל תוקף של מנהג.¹⁷

- 15 ראו לעיל ה"ש 12. לתיאור כינוסי השיפוט של הנציב ראו G.P. Burton, *Proconsuls*, בניגוע לקיומה של המערכת בפרובינקיה יהודה/סוריה פלשתינה ראו Hannah M. Cotton & Werner Eck, *Roman Officials in Judaea and Arabia and Civil Jurisdiction*, in *LAW IN THE DOCUMENTS OF THE JUDEAN DESERT* 23 (Ranon Katzoff & David M. Schaps eds., 2005). השערותם בדבר קיומו של הכינוס השיפוטי של הנציב נשענת במידה רבה על עמדתם בדבר ביטול האוטונומיה השיפוטית היהודית, ולפיכך נוכחות הנציב הייתה הכרחית (שם, בעמ' 36).
- 16 JULIEN FOURNIER, *ENTRE TUTELLE ROMAINE ET AUTONOMIE CIVIQUE. L'ADMINISTRATION JUDICIAIRE DANS LES PROVINCES HELLÉNOPHONES DE L'EMPIRE ROMAIN* (129 AV. J.-C. -235 AP. J.-C.) (2010); Georgy Kantor, *Law in Roman Phrygia: Rules and Jurisdictions*, in *ROMAN PHRYGIA: CULTURE AND SOCIETY* 143 (Peter Thonemann ed., 2013); Georgy Kantor, *Greek Law under the Romans*, in *THE OXFORD HANDBOOK OF ANCIENT GREEK LAW* (Edward M. Harris & Mirko Canevaro eds., forthcoming).
- 17 Joseph Mélèz-Modrzejewski, *La règle de droit dans l'Égypte romaine (état des questions et perspectives de recherches)*, in *PROCEEDINGS OF THE TWELFTH INTERNATIONAL CONGRESS OF PAPYROLOGY*, 318 (Deborah H. Samuel ed., 1970); J.L. Alonso, *The Status of Peregrine Law in Egypt: "Customary Law" and Legal Pluralism in the Roman Empire*, 43 J. JUR. POPYR. 351 (2013).

עדות ברורה להפעלת החוק המקומי המצרי בשיפוט הרומי עולה מקבוצה של תעודות שבהן ביקשו בעלי הדין להפעיל את "דיני המצרים", הכוללים נוהגים משפטיים מקומיים לצד חוקים בעלי מקור יווני. כל מה שאינו רומי כונס יחד בכתב (מעין manual) תחת הכותרת "דיני המצרים"¹⁸ שהוצגו בפני השופטים הרומיים, שאף נעזרו במומחי חוק מקומיים (nomikoi) לשם פירוש מוסמך ויישום ראוי של החוקים. מן התעודות עולה שמעמדו של קורפוס "דיני המצרים" התקבע בשיפוט הרומי במצרים בתחילת המאה השנייה.¹⁹ יתרה מזו, כל המקרים הכוללים התייחסות ל"דיני המצרים" עוסקים בדיני משפחה, ירושה ונישואין. קבוצה אחת של מקרים היא מעניינת במיוחד בהקשר זה ומדגימה את טיב השימוש ב"חוקי המצרים" בערכאות הרומיות במצרים.

בעתירה מפורטת של דיוניסיה נגד אביה כיירמון משנת 186, עתירה שנמצאה באוקסיירינכוס מצרים, מבקשת הבת לדחות עתירה קודמת של אביה לבטל את נישואיה כנגד רצונה.²⁰ מן העתירה משתמע שהאב פנה לערכאות בבקשה ליישם את "דיני המצרים" המתירים לאב לבטל את נישואי בתו, כדי שיוכל לזכות בחזרה בנכסי הנדוניה שעליה הסתכסך עם בתו וחתנו. מנגד, דיוניסיה צירפה תקדימים למקרים קודמים (המתוארכים למחצית הראשונה של המאה השנייה) שבהם נדחו בקשות של אבות לפירוק נישואי בנותיהם בשם "חוקי המצרים", והם אף כוללים ביקורת מצד המגיסטרט הרומי על חוק מצרי לא ראוי ולא אנושי זה. הרומי העדיף לשמוע מן האישה עצמה על רצונה להמשיך

- 18 לסקירה ואפיון של קבוצת תעודות זו ראו Uri Yiftach-Firanko, *Law in Graeco-Roman Egypt: Hellenization, Fusion, Romanization*, in *The Oxford Handbook of Papyrology* 541 (Roger S. Bagnall ed., 2009)
- 19 לדעת בריין, ההתייחסות לתקדימים מן 'החוקים המצריים' במאה השנייה דווקא מלמדת על התהליך המדרוג שבו התגבש החוק המקומי אל מול החוק הרומי. לדבריו, האוכלוסייה פעלה לגיבוש מערכת זו כדי למנוע מדיניות שרירותית מצד הנציב, ולהכפיף אותו לעקרונות חיצוניים וקבועים. ראו Ari Z. Bryen, *Tradition, Precedent and Power in Roman Egypt*, in *Official Epistolography and the Language(s) of Power, Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium and Officium 201* (Stephan Procházka, Sven Tost & Lucian Reinfandt eds., 2016)
- 20 P. Oxy. II 237. לתרגום של המסמך המלא ראו Jane Rowlandson & Roger S. Bagnall, *Women and Society in Greek and Roman Egypt 183–188* (1998). מהלך המשא ומתן העולה מתוך התעודה זכה לפירושים מגוונים, המשקפים תפיסות שונות בדבר מעמדם של החוק המקומי והחוק הרומי בעיני בעלי הדין והמגיסטרטים. ראו למשל Claudia Kreuzsaler & Jakub Urbanik, *Humanity and Inhumanity of Law: The Case of Anna Dolganov, Reichsrecht*, 38 J. Jur. Papyr. 119 (2008). מנגד ראו *Dionysia, and Volksrecht in Theory and Practice: Roman Law and Litigation Strategy in the Province of Egypt* (P. Oxy. II 237, P. Oxy. IV 706, SB XII 10929), in *Administration, Law and Administrative Law: Comparative Studies in Imperial Bureaucracy and Officialdom* (M. Jursa & H. Täuber eds., 2018)

בחיי הנישואין, ובעקבות זאת דחה את דרישת האב לגירושין. מן העתירה המפורטת ומן התקדימים שצורפו אליה אנו למדים שהערכאות הרומיות שימשו בקביעות את תושבי הפרובינקיה להוציא לפועל לא רק את זכויותיהם הממוניות על פי הדינים המקומיים, אלא אף לכפות גירושין, בהתאם לדין המקומי. השופטים הרומאים בחנו בקשות לדון לפי חוקי המצרים, ואף ביקשו שיקריאו בפניהם את החוקים הללו, אך בתחומי מעמד אישי משפחה וירושה היה בסמכותם גם לקבוע שאין לנהוג על פיהם.²¹

ערכאות רומיות הדנות כדיני ישראל

על רקע תיאור יחסי הגומלין בין המנהג המקומי לבין מערכת השיפוט הרומית במצרים נוכל לחזור ולבחון מהי המציאות השיפוטית שאליה מגיבים החכמים, וכיצד המדיניות שהם מציעים משתלבת בהקשרה הרומי הקונקרטי. בניגוד לממצא העשיר ממצרים, אין בידינו כל מידע ישיר בנוגע לדרכי ניהול מערכת המשפט הרומית בארץ ישראל. לפיכך החוקרים מצאו עצמם נחלקים בכל הנוגע למידת האוטונומיה של מערכת המשפט היהודית תחת חסות הנשיא. עם זאת, מידת ההתאמה של המקורות המקומיים, במקרה שלנו ספרות חז"ל, לממצא מפרובינקיות אחרות יכולה להאיר את המציאות המשפטית המקומית. המידע אומנם מועט, אך בעקבות מרדכי ראביל²² אני מבקש לטעון שקיים דמיון משמעותי בין הממצא הפפירולוגי לבין דברי החכמים המלמד שהרומים יישמו בארץ ישראל מדיניות דומה לזו שהופעלה במצרים. בשני המקרים הרומאים לא הסמיכו את מערכת השיפוט המקומית, אך הם הכירו בתוקפו של המנהג המקומי והשופטים הרומאים ניאותרו לדון על פיו.

דרשותיהם של חכמי יבנה מתחילת המאה השנייה מסגירות את חששם מן האפשרות שגויים ידונו כדיני ישראל. אלמלא היינו מכירים את דרכי השיפוט הרומי במצרים מאותה תקופה, היה עולה על הדעת שזוהי רק אפשרות תיאורטית – כאילו לומר לנו שאפילו היו הנוכרים דנים כדיני ישראל אסור להשתתף במוסדות השיפוט שלהם – או כסיטואציה מקרית שבה אירע שבמקרה מסוים התגלה שדין האומות זהה לדיני ישראל.²³ אך לאור נוכחותו של המונח "דיני המצרים" בממצא הפפירוסים, המלמדת על הנהגה המקובלת

21 על מידת ההתערבות של השופט הרומי בחוק המקומי בתחומים שונים ראו José L. Alonso *Juristic Papyrology and Roman Law, in THE OXFORD HANDBOOK OF ROMAN LAW AND SOCIETY* 56, 61 (Clifford Ando, Paul J. du Plessis & Kaius Tuori eds., 2016).

22 ראבילו, לעיל ה"ש 1, בעמ' 73.

23 כך מציע B.S. Jackson, *On the Problem of Roman Influence on the Halakhah and Normative Self-Definition in Judaism, in JEWISH AND CHRISTIAN SELF DEFINITION, VOL. 2: ASPECTS OF JUDAISM IN THE GRAECO-ROMAN PERIOD* 157, 169 (Ed P. Sanders et al. eds., 1981) (להלן: Jackson).

בקרב השופטים הרומאים במצרים להוציא לפועל את הדין המקומי לבקשת התושבים המצרים שפנו אליהם, אין כל מניעה משחזור מציאות משפטית כזו גם בפרובינקיה יהודה הסמוכה. לאור זאת, יש להבין את דברי התנאים כמתייחסים לנוהג של יהודים לפנות אל מנגנון המשפט הרומי בבקשה להוציא לפועל את הדין המקומי, "דיני ישראל".

אך ההקבלה בין המערכות היא חזקה עוד יותר. מעבר לעובדה שהמונח "דיני המצרים" התגבש בראשית המאה השנייה, במקביל לעדותם של חכמי יבנה על הגויים שדנים ב"דיני ישראל", גם הדוגמה הספציפית המובאת בדברי ר' אלעזר בן עזריה משתלבת בקבוצת המקרים המוכרים מן העתירות המצריות. מן העתירה של דיוניסיה אנו למדים על נוהג קבוע במהלך המאה השנייה של אבות שפנו לשופט הרומי כדי לכפות גט על בנותיהם. זהו גם ההקשר היחיד שבו מתירים החכמים להיעזר במנגנוני כפייה של גויים: "גט מעוסה בישראל כשר ובגויים פסול. והגויים חובטים אותו ואומרים לו עשה מה שישאל אומרים לך".²⁴ המשנה בגיטין משקפת אפוא אותה מציאות העולה מתוך הפירושים העוסקים ב"דיני המצרים", לביטול נישואין שנעשו על פי הנוהג המקומי.

בעקבות ממצא זה ניתן גם להבין את טיב ההסתייגות של החכמים מפנייה לערכאות הרומיות. היהודים כמו המצרים נהגו לפנות אל הערכאות הרומיות כדי להכריע בדינים המבוססים על הדין היהודי, אך ר' אלעזר בן עזריה ור' טרפון התנגדו לכך באופן כללי.²⁵ אף על פי שמומחי חוק יהודי היו עשויים לייעץ למגיסטראטים הרומאים שביקשו לתמוך בביצוע הדין המקומי, חששו החכמים מהיטמעות "דיני ישראל" בתוך השיפוט הרומי וממתן סמכות פרשנות לשופט הרומי. כפי שמצינו בתעודות המצריות, השופט הרומאי אף היה עשוי לדרחות את המנהג המקומי כראות עיניו, בתואנה שהוא אינו ראוי ואינו אנושי. לפיכך, החכמים מזהירים שאין להתפתות לקבל את ההצעה הרומית להתחשב בכללי הדין המקומי בערכאותיהם ויש לשמר את עצמאותם של בתי הדין היהודיים, אף על פי שהם אינם מוכרים על ידי הרומאים.²⁶ עם זאת, עם כל הרצון למשוך את הציבור

24 משנה, גיטין ח, ט.

25 נטלי דוהרמן מציעה לפרש את דברי ר' אב"ע בתוך הקשרם במכילתא. לצד דרשתו המבקשת לייצר מחויבות בלעדית לחכמים, למרות סמכותם הלקויה, מוסיף ר' עקיבא דרשה העוסקת בחינוך רבני ומכוננת לייצר את המחויבות הראויה. רשב"י בהמשך רומז לכך שהדין היהודי זקוק לפיקוח נוכרי (יתרו). מעבר לכך, הנטייה של החכמים להעביר את הציווי על הדינים למרה, יוצר מרחב משותף של יהודים נוכרים, שהרי במרה הם נצטוו גם על שבע מצוות בני נוח, ויש בכך הכרה של החכמים על הזיקה בין המערכות. ראו, Natalie B. Dohrman, *The Boundaries of the Law and the Problem of Jurisdiction in Early Palestinian Midrash, in RABBINIC LAW IN ITS ROMAN AND NEAR EASTERN CONTEXT* 83 (Catherine Hezser, ed., 2003). לעומת זאת, קצוף (להלן ה"ש 28, בעמ' 571), מציע שר' עקיבא הסמוך הדורש את הפסוק לעניין אחר, חולק על האיסור לפנות לבתי דין נוכריים.

26 החשש לטשטוש בין החוק המקומי לחוק הפרובינקיאלי המנוהל על ידי הנציב הרומי מוצג בפירוט על ידי ראבילו, לעיל ה"ש 1, בעמ' 74-75. הוא גם מפנה למקורות יווניים ברוח

לכתי הדין היהודיים, מכירים החכמים בחולשתה של מערכת זו, שהיא חסרת שיניים וחסרת יכולת כפייה. לפיכך, אם ישנה כבר החלטה לכפות גירושין, החכמים מתירים לפנות לערכאות הרומיות לביצוע דין ישראל.²⁷

על רקע דלות הממצא הישיר מארץ ישראל בכל הנוגע לדרכי המנהל הרומי, ההקבלה בין דברי חכמי יבנה והמשנה בגיטין לבין העולה מן התעודות ממצרים מהווה עדות יקרת ערך כי גם בארץ ישראל נעשה ניסיון, שאיננו יודעים מה היה היקפו, להפנות דינים יהודיים לערכאות רומיות, ושבתחילת המאה השנייה פעלה הנציבות הרומית, כמו במצרים, לנהל מערכת משפט התואמת ברמה מסוימת את המנהג המקומי. מקובל להניח כי הנגישות לערכאות השיפוט של הנציב הרומי, הביאה איתה אימוץ מהיר של פורמולות משפטיות רומיות מצד האוכלוסייה המקומית שביקשה להבטיח תמיכה רומית לפעולותיהם המשפטיות, כפי שעולה מן התעודות בארכיון בבתא שנכתבו לאחר הקמת פרובינקיה ערכיה בשנת 106. לצד זאת, ומבלי להכחיש מגמה זו, ניכר שגם בארכיון זה התקיימה תערובת בין פורמולות רומיות לתוכן מקומי, ולא בהכרח דחייה של האחד מפני האחר.²⁸ בהתאם לכך, יש מקום לשער שהרצון לשמר את המוסדות המשפטיים

זו. לדעת Katzoff (להלן ה"ש 28, בעמ' 574), זו בדיוק הייתה התוצאה של התביעה כנגד בבתא. הוא משער שהמושל הרומי דחה את ההסדר שעשתה בבתא המבוסס על ההיתר של אלמנה לפי ההלכה היהודית לתפוס את נכסי בעלה בכתובתה, אך בעיניים רומיות הוא נתפס כפעולה אלימה ולא אנושית.

27 ראוי לציין שבניגוד להסתייגות הרומית מדיני המצרים, צפוי שהרומאים ישתפו פעולה עם כפייה על הגט לפי דיני ישראל. בעוד המנהג המצרי מתיר לאב לכפות על בתו להתגרש ובכך מתעלם מרצונה של האישה, כפייה על הגט בהלכה היהודית מיועדת לממש את רצון האישה לגירושין. גישה זו עולה בקנה אחד עם העמדה הרומית המבססת את קיום הנישואין על בחירה חופשית מתמשכת של שני בני הזוג. עוד על עניין זה ראו מאמרי, Yair Furstenberg, *Provincial Rabbis: Shaping Rabbinic Divorce Procedure in a Roman Legal Environment*, *Jew. Q. Rev.* (forthcoming) (להלן: Furstenberg).

28 דוגמה מעניינת מארכיון בבתא להסדר המבוסס על הנוהג היהודי המשתקף בהלכה התנאית שנוסח בשטר יוני שהוגש לבית המשפט הרומי נידונה אצל Ranon Katzoff, "P. Yadin", *21 and Rabbinic Law on Widows' Rights*, 97 *Jew. Q. Rev.* 545 (2007) כפי ש-Katzoff טוען בעמ' 556, ניתוחו מבוסס על כך שבית המשפט הרומי מצופה לשפוט בהתאם לנוהג המקומי ולהסדרים שנעשו על פיו. לדיונים נוספים ברוח זו, ראו JACOBINE G. OUDSHOORN, *THE RELATIONSHIP BETWEEN ROMAN AND LOCAL LAW IN THE BABATHA AND THE SALOME KOMAISE ARCHIVES: GENERAL ANALYSIS AND THREE CASE STUDIES OF SUCCESSION, GUARDIANSHIP AND MARRIAGE* (2007). לגישה קיצונית יותר בנוגע לתרכובת המקומית של חוקים ופורמולות, ראו KIMBERLEY CZAJKOWSKI, *LOCALIZED LAW: THE BABATHA AND SALOME KOMAISE ARCHIVES* (2017).

בפרובינקיה יודאיייה עשוי היה להביא אתו גם אימוץ של מנגנון הדומה לנעשה במצרים, ובהתאם לנטייה השמרנית הכללית של האימפריה הרומית.²⁹

עדות נוספת להיענות של המערכת הרומית לצורכי המנהג המקומי ולדיני ישראל מספקות אותן הלכות העוסקות במסמכים המופקדים בערכיים (ערכאות; ארכיים),³⁰ אלו הם הארכיונים הרשמיים שבהם הופקדו תעודות משפטיות, הועתקו וקוטלגו.³¹ התוספתא מציינת פעמים מספר שהלוואה, קנייה ומכירה כרוכות בכתיבה והעלאה לערכיים. ממקורות אלו עולה שפעולה זו היא פעולה סטנדרטית שאין כלפיה כל הסתייגות מצד החכמים. אומנם פעולה זו כרוכה במעורבות שלטונית, אך מאחר שהיא מבטיחה את הזכויות הקנייניות, היא הכרחית ומתבקשת. לפיכך, ניתן להקנות נכסים לאחרים באמצעות הפקדת שטר קניין בערכיים, וזה עצמו נחשב למעשה קניין.³² במקביל, כאשר האדם קונה נכס מן הגוי התהליך מגיע לסיימו עם הכתיבה וההעלאה לערכיים.³³ העיון בנוסחי הברייתות העוסקות בהליך זה מלמד שאין צורך בצידוק מיוחד כדי לבצע פעולה זו, והנימוק "מפני שהוא כמציל מידם" נאמר מלכתחילה כלפי היבטים אחרים של האינטראקציה עם הנוכרים, כגון הליכה ליריד של גויים, או מסחר בחולו של מועד.³⁴

- 29 Cotton, לעיל ה"ש 4, בעמ' 173, דוחה מפורשות את האפשרות כי קיים הבדל בין הפרובינקיות ברמת ההיזקקות לשיפוט הרומי, על רקע היקף הנוכחות היהודית.
- 30 לצד "ארכיים" ו"ערכיים" המילה ערכאות משמשת ביסודה כמובן של ארכיון, ורק במקורות מאוחרים נוספה לה משמעות של מוסד שיפוט (ראו SPERBER, לעיל ה"ש 12, בעמ' 62-64). עם זאת, אייחד לארכיון את המונח "ארכיים" כדי להבחינו מן המינוח "ערכאות" הרווח לבתי משפט.
- 31 לתיאור ולהדגמת פעילותם של הארכיונים המשפטיים במצרים הרומית והמנגנון הניהולי הכרוך בתחזוקתם ראו JAMES G. KEENAN ET AL., LAW AND LEGAL PRACTICE IN EGYPT FROM ALEXANDER TO THE ARAB CONQUEST: A SELECTION OF PAPYROLOGICAL SOURCES IN TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 62-82 (2014).
- 32 תוספתא, בבא בתרא ח, ב-ג (עמ' 156). יש מי שביקש לפרש הלכה זו כעוסקת בערכיים של יהודים, ולפיכך יש תוקף קנייני למעשה (שמואל שילה דינא דמלכותא דינא (1974) (להלן: שילה)). אך אין כל הבדל בניסוח ההלכה כאן ובמקרים הנידונים בהערה הבאה, שם ודאי מדובר על ערכיים נוכריים. ראו עוד תוספתא, בבא מציעא ו, יז (עמ' 96) לעניין הפקדת שטרי הלוואה.
- 33 תוספתא, מועד קטן א, יב (עמ' 368); תוספתא, עבודה זרה א, ח (עמ' 461); תוספתא, עבודה זרה ו, ב (עמ' 469). דוגמה לרישום נכסים נמצא בארכיונה של בכתא P. Yadin (20). NAPHTALI LEWIS, THE DOCUMENTS FROM THE BAR KOKHBA PERIOD IN THE CAVE OF LETTERS: GREEK PAPYRI 65-70 (1989). ראו עוד Cotton, לעיל ה"ש 4, בעמ' 170.
- 34 השו' לשון התוספתא "לוקחין מן הגוים שדות בתים וכרמים בהמה עבדים ושפחות מפני שהוא כמציל מידם וכותב ומעלה בערכאים", למקבילה בבבלי (בבלי, עירובין מז, ע"א; בבלי, מועד קטן יב, ע"א; בבלי, עבודה זרה יג, ע"א): "הולכין ליריד של עובדי כוכבים, ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות בתים ושדות וכרמים. וכותב ומעלה בערכאות שלהן,

מתגלה אפוא שהיבטים מסוימים של המגע עם מנגנון המשפט הרומי התקבלו ללא סייג גם בעיני החכמים. גם מי שאסר לפנות לבתי הדין הרומיים להישפט לא מצא פסול בהפקדת המסמכים שלו בארכיונים הרומיים. מעבר לכך, גם במקרה זה אנו מוצאים שהמנגנון הרומי תומך בביצוע החוק המקומי, כפי שעולה ממשנה ותוספתא גיטין העוסקות בכשרות מסמכים המופקדים בערכיים, והמבוססות על תורתם של חכמי יבנה:

כל האטרות העולים בערכאות שלגוים אף על פי שחותמיהם גוים כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. ר' שמעון אומר כולם כשירים, לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו להדיוט. (משנה, גיטין א, ה)

כל שטרות העולים בערכאות של גוים אף על פי שחותמיהן גוים – ר' עקיבא מכשיר ככולן וחכמים פוסלי' בגיטי נשים ובשיחרורי עבדים. אמ' ר' לעזר בר' יוסה: כך אמ' להן לזקנים בצידן – לא נחלקו ר' עקיבא וחכמים על שטרות העולים בערכאות של גוים שאף על פי שחותמיהן גוים שהן כשרין, על מה נחלקו על שנעשו בהדיוט שר' עקיבא מכשיר ככולן וחכמים פוסלין בגיטי נשים ובשיחרורי עבדים.

רבן שמעון בן גמליאל אומ': אף גיטי נשים ושחרורי עבדים כשרין במקום שאין ישראל חותם. (תוספתא, גיטין א, ד)

מקורות אלו אנו למדים שכל השטרות הממוניים העולים בערכיים כשרים,³⁵ אף על פי שחותמיהם גוים, ולא מצאנו מי שיחלוק על כך.³⁶ מעבר לכך, לדעת חלק מן התנאים גם גיטי נשים וגם שחרורי עבדים העולים בערכיים וחותמיהם גוים הם כשרים. כלומר, אנו יכולים להניח ששטרות אלו נכתבו ונמסרו כדין ולפיכך הם יכולים לשמש עדות על האישה שנתגרשה ועל העבר ששוחרר. ההבחנה של ר' שמעון במשנה ושל ר' אלעזר בר

מפני שהוא כמציל מידן". יתרה מזו, מן הירושלמי, מועד קטן ב, ד (פא ע"ב) עולה שהמשפט "כותב ומעלה לארכיים" המופיע בסוף ההלכה בנוסח התוספתא מוסב על הגוי המוכר, ומתאר כלאחר יד את אופן ביצוע המכר. ראו אצל ליברמן (תוספתא כפשוטה, מועד ה (מהדורה 2, עמ' 1240-1242)).

35 בבבלי, גיטין י, ע"ב, מסיקה הגמרא שכל שטרי הממון כשרים בהתאם לשיטת שמואל האמורא, שקבע בתלמוד את הכלל "דינא דמלכותא דינא" (ראו גם שילה, לעיל ה"ש 32). אמנם כפי שמציין ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים ח (מהדורה 2, עמ' 788), עיקרון זה אינו מופיע בספרות ארץ ישראל, אך החלופה שהוא מציע שלפיה יציאת הקול בארכיים היא עצמה מעשה הקניין, אף היא אינה מעוגנת בירושלמי כאן. לפיכך נראה כי למרות חסרונו של עיקרון גורף של "דינא דמלכותא דינא", דרכי הקניין הרשמיות תקפות. לעניין זה ראו שלום אלבק יסודות בדיני הממונות בתלמוד 77-78 (התשנ"ד).

36 למעשה, עניין זה תלוי בנוסח התוספתא, גיטין א, ד (עמ' 247) ונוסח המקבילה בבבלי, גיטין יא, ע"א, שנדונה בהרחבה על ידי ליברמן, תוספתא כפשוטה, גיטין ח (מהדורה 2, עמ' 785-788). לפי חלק מעדי הנוסח קיימת עמדה המחמירה יותר בשאר שטרות, מאחר שלא מקפידים בהם על עדי מסירה, אך כפי שמסיק ליברמן שם, אין זה עיקר.

יוסי בתוספתא בין מעשה הדיוט לבין פעולה רשמית של המנגנון הנוכרי היא מאירת עיניים בהקשר הנוכחי. כפי שמתפרש בתלמודים, עמדה זו מניחה שפעולה שנעשתה במסגרת הערכאות נעשתה בהתאם לדרישות ההלכה, ובכלל זה מסירה בפני עדים כשרים.³⁷ כך אומנם גם משמע מדברי רשב"ג המכשיר רק אם ברור שהחותמים אינם יהודים, מאחר שאז אין סומכים על החתימות אלא על עדי המסירה. התלמוד הירושלמי נותן תוקף הלכתי לשטרות שבערניים מתוך כך ש"קול יוצא בארכיים", אך שיקול זה בהכרח נסמך על קיומו של מנגנון פעולה המבטיח את הביצוע הכשר, שמקבל תוקף ציבורי מתוקף הקול שיוצא.³⁸ דיוני החכמים בכשרות הגיטין משקפים מציאות חברתית מעורבת: מקרים של עדים כותים באים לפני החכמים, שטרות הכתובים וחתומים בשפות שונות, ובתוך כך גם גיטין המופקדים במוסדות רומיים. דיונים אלו נושאים חותם ריאלי ומתוכם ניתן ללמוד על יחסי הגומלין בין המנגנון הרומי לקיום המנהג המקומי. אנו למדים אפוא שבערניים נשמרו מסמכים כשרים, גם אם אלה מסמכים יהודיים מובהקים שלא היו מוכרים בחוק הרומי, והנה לנו עדות נוספת שמערכת המשפט הרומית שירתה את צורכי החוק המקומי.

"אתה דן את שלהם"

כפי שראינו, חכמי יבנה התנגדו לכל פנייה לערכאות הזרות, גם אם הן הציעו לבצע את הדין בהתאם לדיני ישראל. אך על רקע ריבוי מערכות השיפוט החופפות והמגע המתמיד עם מגוון סוגים של חוזים והסדרים, לא יכלו החכמים להסתפק בהתנגדות לפנייה לערכאות הרומיות, אלא נדרשו לספק חלופה שיפוטית משלהם גם להסדרים שנעשו על פי הדין הנוכרי. סוף סוף, אם מבקשים למנוע מן האדם לפנות לבית המשפט הרומי, צריך להציע לו סעד גם במקרים שבהם מעורבים גם פרקטיקות ומוסדות נוהגים רומיים. לפיכך לצד האיסור לפנות לערכאות של נוכרים הדנות לפי דיני ישראל ר' אלעזר בן עזריה מוסיף "אתה דן את שלהם", כלומר מותר לחכם לדון בהתאם לדיני האומות.³⁹ גם במקרה זה, מה שיכול להיראות כהלכה תיאורטית, תואם את המציאות השיפוטית

37 ירושלמי, גיטין א, ה (מג ע"ד); בבלי, גיטין י, ע"ב.

38 על דרך ההשערה ניתן להציע שבדומה לתפקידם של מומחי החוק המקומי בפרובינקיות אחרות, גם כאן מומחי הלכה המעורבים במוסד הרומי מאשרים את הפקדת הגיטין ושטרות השחרור.

39 בת' ברקוביץ סוקרת את המקורות העוסקים ביחס כלפי "חוקות הגויים". היא מצביעה על המתח בין ההיתרים השונים להיעזר בדיני האומות ובערכאותיהם (כמו גם השימוש בכלל "דינא דמלכותא דינא") לבין איסור "בחוקותיהם לא תלכו" (ויקרא יח 3), המפותח במכילתא דעריות (ספרא, אחרי מות פרק יג, ט, מהדורת וייס פו ע"א). ראו Beth A. Berkowitz, *Approaches to Foreign Law in Biblical Israel and Classical Judaism through the Medieval Period*, in *THE CAMBRIDGE COMPANION TO JUDAISM AND LAW* 128 (Christine

הרומית, שנשענה במידה רבה על פעילותם של בוררים. מאחר שמערכת המשפט הרומית הייתה מבוססת על שופטים שאינם אנשי מקצוע מוסמכים, הפער בין דין לבוררות היה מצומצם, ונפתח הפתח לפנייה לגורמים אחרים.⁴⁰ אם כן, מאחר שמנקודת מבט רומית ודאי שהחכם אינו שליח של הנציב הרומי ואין לו סמכות לדון בדיניהם, יש להניח כי ראב"ע מתייחס לאפשרות שחכמים יציעו את עצמם כמומחי חוק המספקים שירות של בוררות, על בסיס העקרונות המרכיבים את ההתקשרות בין הצדדים, וזאת כדי לחסוך את המאמץ, הזמן והבירוקרטיה הכרוכים בפנייה לערכאות הרומיות.⁴¹ אם כן, על רקע הטשטוש בין המנגנון הרומי לחוק המקומי ששיטת השיפוט הרומית עצמה קידמה, הצעתו של ר' אלעזר בן עזריה לשמש כחלופה לשיפוט הרומי אינה רק בגדר יומרה דמיונית להחליף את האימפריה, אלא היא תואמת את דרך הפעולה היחידה העומדת לפנייהם. כל מערכת שיפוט נזקקה לטפל ב"דיני ישראל" המשולבת ב"דיניהם".

עדות לכך שהצעתו של ראב"ע לדון לפי דיני האומות לא הייתה תיאורטית אלא נחשבה באותה תקופה בגדר אפשרות ממשית מצויה בהתנהלותו של ר' ישמעאל, בן דור יבנה. מטבע הדברים, ההיזקקות לדיני אומות העולם (כמו עצם ההבחנה בין סוגים שונים של דינים) נדרשה במקרים של התקשרות עם נוכרים, והספרי לדברים מספר על מעשים כגון אלו שבאו בפני חכם זה:

"שמע בין אחיכם", כך היתה מדתו של רבי ישמעאל, כשהיו באין אצלו לדין (אצלו) לפניו אחד ישראל ואחד גוי – אם בדיני ישראל היה מזכה את ישראל, אם בדיני אומות העולם היה מזכה את ישראל. אמר: מה אכפת לי, לא כך אמרה תורה "שמוע בן אחיכם"? רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו צריך,⁴² אם בא לדין בדיני ישראל היה דן בדיני ישראל, בדיני אומות היה דן בדיני אומות.⁴³

- Hayes ed., 2017). אינני בטוח ששתי הסוגיות חופפות, ושאימוץ דינים בתחום האזרחי, שבו ניתן מקום לשיקול דעת של הדיין, נתפס אצל החכמים בגדר "בחוקתיהם לא תלכו".
 40 Harries, *Creating Legal Space*, לעיל ה"ש 1, דנה בפירוט במאפיינים אלו של מערכת השיפוט האזרחית הרומית, במנגנונים המשולבים שהיא יצרה ליצירת הסכמה ובתוקפם של הסכמי הבוררות שנעשו בהתאם להנחיות הרומיות.
 41 כך מציע Goodman, לעיל ה"ש 2, בעמ' 160-161. לדבריו, החכמים פעלו כמומחי חוק (בוודאי בכל הנוגע ל"חוק השמי" שנהג במרחב) והם אף נתפסו כ"קרושים" שמשכו אליהם גם נוכרים שבאו אליהם לבוררות. לצד מומחיותם ומעמדם משכה אליהם קהלים שונים גם ההקלה בדרישות הפורמליות בהשוואה לערכאות הרומיות.
 42 טרמין זה משמש על פי רוב במדרשי ההלכה (בעיקר מדברי ר' ישמעאל) לדחיית פירוש קודם, מפני שההלכה יכולה להילמד ממקום אחר. הוא מופיע רק פעם אחת נוספת בספרי, דברים פי' קט, עמ' 170, ובמקרה הנוכחי הוא אינו מתאים כלל לשימושו הרגיל. נראה אפוא שיש לפרש צירוף זה בדברי רשב"ג בדומה לדבריו להלן (משנה, בבא מציעא ז, א) ולא כטרמין מדרשי ספרי, דברים פי' טז (עמ' 26-27), על פי כתב יד רומי 32.
 43

לפי דרכו של ר' ישמעאל הדרישה לשפוט בצדק אינה קיימת בדין בין ישראל לנוכרי, ויש לדיין היתר לזכות בכל מקרה את ישראל, אך יש לשים לב לשיטה שבה הוא ביצע את מדיניותו המפלה.⁴⁴ אם נפרש שהוא מצא דרך לזכות את ישראל, בין אם הצדדים באו לדין לפניו בדיני ישראל ובין אם באו לדין בדיני האומות,⁴⁵ נתקשה להבין מהו התפקיד של ההבחנה בין דיני ישראל לדיני אומות העולם בתיאור דרכו של ר' ישמעאל. כמו כן, לא ברורה תגובתו של רבן שמעון בן גמליאל "אינו צריך", שהרי כך בדיוק נהג: הוא דן בהתאם לסוג הדין שהצדדים דרשו. לפיכך מסתבר לפרש את לשון הספרי, שר' ישמעאל בחר את מערכת הדינים שבאמצעותה יוכל לזכות את ישראל.⁴⁶ כך אומנם מנוסחת שיטת ר' ישמעאל בבבלי (בבא קמא קיג, ע"א): "ישראל וגוי שבאו לפניך לדין אם אתה יכול לזכותו בדין ישראל זכה ואמור לו כך דיננו בדיני אומות העולם זכה ואמור לו כך דינכם, ואם לאו באין עליו בעקפין דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבה אומר: אין באין עליו בעקפין מפני חלול השם". מנגד, רשב"ג מתקומם כנגד התנהלות זו, וטוען שר' ישמעאל פעל בהתאם לסוג הדין שבחרו הצדדים.

מעבר ליחס המשופר כלפי הנוכרי העולה מתגובת רשב"ג,⁴⁷ אני רוצה לעמוד על ההבדל היסודי בגישות החכמים בני הדורות השונים כלפי ההפעלה של "דיני אומות העולם" כמערכת חוקים חלופית. הגמישות שבה נהג ר' ישמעאל, בן דור יבנה מראשית המאה השנייה, מלמדת כי בעלי הדין פנו אליו כבורר שיכריע בדין בהתאם לשיקול דעתו,⁴⁸ ולפיכך הוא היה חופשי לבחור את השיקול המתאים כדי לזכות את ישראל. במסגרת זו אין תוקף ייחודי ל"דיני אומות העולם", ובכל מקרה הוא אינו מחויב למערכת זרה זו. מאחר שהצדדים פעלו בתוך מרחב משפטי מגוון, יכול היה ר' ישמעאל להצדיק הפעלה של דינים ממקורות שונים, שניתן לטעון שהם צריכים להילקח בחשבון בהכרעת הדין (בדיוק כפי שהשופט הרומי עשה כאשר באו לפניו ליישם את "דיני המצרים"). בד בבד, מביחנתו של ר' ישמעאל לא התקיימו כללים הקובעים מהו הדין הנהוג במקרה של סכסוך בין אנשים המשתייכים למסגרות חוק שונות.

מנגד, תגובתו של רשב"ג, שפעל במחצית השנייה של המאה השנייה, מלמדת על חזירתה של תפיסה אחרת בנוגע לתוקף "דיני אומות העולם". לדבריו, מאחר שבמרחב

44 Rosen-Zvi, לעיל ה"ש 6, רואה בתיאור של ר' ישמעאל לא יותר מקריקטורה של הפולרליזם הרומי. כלומר, החכמים (כדרסם) מציגים את עצמם כמחופף בחזות השלטון הרומי.

45 כך משמע מנוסח מדרש תנאים לדברים, עמ' 9, על פי מדרש הגדול לדברים, עמ' כו-כו.

46 ללמדך, שאם בעל הדין ישראל היה חייב בין בדיני ישראל ובין בדיני האומות, ר' ישמעאל היה נאלץ לחייב אותו.

47 מנחם כהנא "היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים" עט הדעת ג 22, 27-28 (התש"ס), מצביע על המגמה לצמצם בעקבות שיטת ר' עקיבא ואחרים את הפליית הנוכרי, ולדחוק את ההלכות המפלות מן המשנה.

48 להליך זה ראו ירושלמי, סנהדרין א, א (יח ע"א), שם משמע שהתנאים דנו בדרך זו.

המשפטי מתקיימות זו לצד זו מערכות נבדלות, הדיין כפוף למסגרת המשפטית שעליה הסכימו ביניהם בעלי הדין. רשב"ג אינו מפרט מהם העקרונות שלפיהם נבחר דין כזה או אחר,⁴⁹ אך משתקפת מדבריו הכרה בבחירת מערכת חוקים נפרדת ומחייבת. יש להניח כי הנגישות הגוברת של מערכת השיפוט הרומית שינתה את היחס כלפי פעילות הבוררות. מהכרעה על פי שיקול דעת הדיין הפכה הבוררות למעין מסלול לא רשמי וחסכוני לביצוע הדין הרומי. לפיכך הסדר שנעשה מלכתחילה בהתאם לעקרונות המשפטיים הרומיים, ויכול היה להיות ממומש בערכאה הרומית, נידון על פי אותם עקרונות על ידי החכם. במובן זה, גם אם לא זכה רשב"ג למעמד רשמי כנשיא הוא הכיר בתוקפה הנפרד של מערכת השיפוט הרומית, בניגוד לדרכו של ר' ישמעאל לפניו. דבריו מסמנים התרחקות מגישתם של חכמי יבנה, שהכירה במערכת המשפט הזרה רק אם היא תמכה ביישום של דיני ישראל או סיעה לישראל, והתבססותה של ההכרה בתוקף "דיני האומות".⁵⁰

49 נשים לב כי רשב"ג בספרי נוקט לשון יחיד "אם בא לדין" (כך בכל עדי הנוסח הישירים), ומשמע שהבחירה נתונה ביד אחד מבעלי הדין. פרשני הספרי לא נדרשו לעניין או שייחסו את לשון היחיד לדיין. לדעת GOODMAN, לעיל ה"ש 2, בעמ' 161, הייתה הבחירה נתונה ביד בעל הדין הנוכרי. מן הירושלמי בעניין שור נגח (להלן חלק וד) משמע שהנתבע זכאי לבחור את הערכאה. ראו עוד להלן בה"ש 83, ספרות בנוגע לעקרונות הרומיים לבחירת ערכאה במקרה של דין בין אנשים מקבוצות שונות.

50 נשים לב כי דברי רשב"ג כאן עולים בקנה אחד עם גישתו במקומות אחרים שבהם הוא מקנה תוקף הלכתי למנהג המדינה. כך למשל במשנה, בבא מציעא ז, א, הוא מכיר במרחב נורמטיבי מחוץ לתחום ההלכה בנוגע לחיוב מזונות לפועלים, והוא פועל לנטרל את הפערים בין המערכות. במשנה זו, בדומה לספרי לעיל, רשב"ג מגיב בצורה דומה לניסיון של חכם מוקדם לו להפלות בין יהודים לנוכרים, במקרה של ר' ישמעאל בהעדפת בעל הדין היהודי על פני בעל הדין הנוכרי, ובמקרה של ר' יוחנן בן מתיא בדאגה לזכויות היתר של בני אברהם יצחק ויעקב בקבלת מזונות. כנגדם מציב רשב"ג את הכפפות לנורמה הרווחת. מנהג המדינה מחייב את המעסיק, ו"דיני האומות" הם בעלי תוקף מחייב לא פחות מדיני ישראל במקרה של התקשרות עם נוכרים (על היחס בין הלכת המדינה לבין דין תורה בניתוח פרק ז' וכולו במשנה ראו איתי מרינברג "הכל כמנהג המדינה": עיון ביחסי שוכר ופועל – אגדה והלכה מגיבות זו לזו" משלב מ 87 (התשס"ו)). נוסף על דוגמה זו ראו גם משנה, כתובות ו, ד (התחייבות החתן כנגד הנדוניה), משנה, בבא בתרא י, א (דרך כתיבת גט מקושר), ותוספתא בבא מציעא ה, כג (דרך הטיפול בשטר עם ריבית). נשים לב, כי בכל המקרים הללו רשב"ג מאשרר את נהגי כתיבת השטרות. לכך ניתן להוסיף את דבריו בתוספתא, עבודה זרה ג, טז: "המוכר עבדו לגוים יצא בן חורין וצריך גט שיחרור מרבו הראשון. אמ' ר' שמעון בן גמליאל בזמן שלא כתב לו אוננו אבל כתב לו אוננו הרי זה גט שיחרורו". אוננו (ōnē) הוא שטר הקנייה, וכפי שעולה מן ההקשר שם, רשב"ג נותן תוקף הלכתי למעשה המשפטי המתקיים בערכאות נוכריות (ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, נזיקין י, עמ' 342, על תוספתא, בבא בתרא ב, ב). במקורות סתמיים 'מנהג המדינה' משמש בהקשרים מגוונים יותר.

בסעיף הבא נעיין במקרה אחד מפורט שדרכו נוכל לעקוב אחר תהליך ההכרה המדורג בריבוי מערכות החוק ועיצובה מחדש של ההלכה לצד המערכת הרומית בסופה של התקופה התנאית. כפי שנראה, שחקן מרכזי בנטרול המתח בין המערכות מתוך מאמץ לשלב את ההלכה כהשלמה של החוק הרומי הוא ר' יהודה הנשיא, בנו של רשב"ג. לא מן הנמנע אפוא שמעמדם של חכמים אלו וקרבנם למלכות הביאה אותם להקנות תוקף לחוק הרומי ולמנהג המדינה בתחומים מסוימים. עם זאת, כפי שנראה בסעיף השלישי שלהלן, ההכרה בפלורליזם המשפטי ובצורך לחלוק את המרחב בין סמכויות משפטיות שונות לא הייתה מוגבלת לשושלת זו, והיא מצאה לה אחיזה גוברת עם המעבר לתקופת האמוראים.

ג. השתלבות: המקרה של סיקריקון

דין "הסיקריקון" המוזכר במשנה ובתוספתא גיטין עוסק בזכויות הקניין של מי שקרקעותיו נלקחו ממנו נגד רצונו והן מצויות בידי אחר. אף על פי שביאורה של המילה "סיקריקון" אינו מוכרע, והוצעו לה פתרונות כמספר החוקרים שעסקו בה,⁵¹ בעקבות הירושלמי⁵² מקובל כי מדובר בקרקעות שהופקעו על ידי השלטון הרומי, ונמסרו לאחרים.⁵³ לפיכך

51 הסימות *kon* ביוונית הופכת שם לתואר, ולפיכך פירש גרץ שהצירוף המלא הוא "החוקן הנגוע לסיקריים", *ius sicarikon*, והוא מוסב על התקנה של החכמים כנגד גזולי הקרקעות למיניהם. לדעת ספראי (לרשימת המחקרים ראו להלן בה"ש 53) תואר זה מתייחס לחוק הרומי כנגד המילה, *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, שבעטיי הפקיעו הרומאים את נכסי ה"עבריינים" היהודים. אחרים פנו לפתרונות לשוניים מורכבים יותר. גולאק הציע שהמילה נגזרה מן הצירוף 'sun kēruki', שמציין את פעולת ההכרזה שבאמצעותה מכרו הרומאים את הקרקעות שהפקיעו. גיל, מנגד, הציע שהמונח נגזר מ-*sugkechōrēkenē*, קרקע שוויתרו עליה, בהתאם להליך ה-*cessio* הרומי. לפי דבריו, הבעלים המקורי שהקרקע הופקעה ממנו בחובו היה מוותר על הקרקע. ברי כי מבין כל ההצעות הסבירה ביותר היא זו שגוזרת את המילה מ-*sicarius*, רוצח, אלא שהפתרונות שהוצעו אינם מספקים (להצעתו ראו להלן בה"ש 55). הקישור לבריונים מתקופת המרד הגדול הוא מאולץ, ולא ניתן לכרוך אותם עם הרומאים, והמעמד שמיוחס לגזירה על המילה כמו גם לשמו הרומי של החוק, לפי הצעת ספראי, הוא מופרז.

52 ירושלמי, גיטין ה, ו (מו"ע"ב): "בראשונה גזרו שמד על יהודה, שכן מסורת בידם מאבותם יהודה הרג את עשו דכתיב ירך בעורף אויבך. והיו הולכין ומשעבדין בהן ונטולין שדותיהן ומוכרין אותן לאחרים והיו בעלי בתים באים וטורפין והיתה הארץ חלוטה ביד סיקריקון. נמנעו מליקח, התקינו שלא יהא סיקריקון ביהודה". נשים לב כי לפי מקור זה הסיקריקון הוא השלטון עצמו ולא ישראל שקנה את הקרקע וחושש שמה הבעלים המקוריים יטרפו אותה ממנו.

53 ראו אשר גולאק "סיקריקין" תרביץ ה 23 (התרצ"ד); שמואל ספראי "סיקריקון" ציון יז 56 (התשי"ב); שמעון אפלבוים "היהודים בארץ ישראל לאור מדיניות הסברים בפרובינקיות"

מסתבר לפרש כי "סיקריקון" הוא המינוח המקומי ל"פיסקוס" (fiscus), זוהי קופת האוצר הנפרדת של הקיסר הרומי שהחזיק בקרקעות רבות בפרובינקיות,⁵⁴ ובכללן קרקעות של עבריינים, ונכסים עזובים.⁵⁵

מעמדן ההלכתי של קרקעות אלו שימש את החוקרים בכירור היבטים שונים של המציאות הכלכלית והמדינית תחת רומא במהלך התקופה התנאית. המשנה מתארת כמה תקנות בנוגע לקרקעות "סיקריקון", המלמדות על דרכי ההתמודדות של היהודים עם הפקעת הקרקעות מצד השלטון. החוקרים כבר עמדו על כך שמתוך סיפור הדברים במשנה ובתוספתא מתגלה שינוי יסודי ביחס של החכמים כלפי השלטון הרומי. כך לדברי ספראי, בזמן שמלכתחילה "לא הכירו כללם של החכמים חוקית בשלטונה ובבעלותה של רומי על ממונם ועל אדמתם של ישראל", בעקבות היחסים התקינים בתקופה הסוורית (193-235 לספנה"ג) "התמעטו בוודאי מקרי ההפקעות וקבלו יותר

ציון כג-כד 35 (התשי"ט); שמעון אפלכאום "שאלת הקרקע ומרד בר כוכבא" ארץ ישראל ח 283 (התשכ"ז) (להלן: אפלכאום "שאלת הקרקע"; משה גיל והרומאי אז בארץ: אחד עשר פרקים בהיסטוריה של ארץ ישראל 81-99 (התשס"ט) (להלן: גיל והרומאי אז בארץ); משה בנוביץ "בשעת חירום שנו": המעשה הראשון של הקיסר פרטינקס (193 לספירה) ועקבותיו בהלכה התנאית" סידרא יט 7 (התשס"ד) (להלן: בנוביץ). למרות הפירושים השונים וההקשרים המגוונים, מוסכם על החוקרים אלה שדין סיקריקון אינו מתייחס לסתם גזלן קרקעות האונס את ישראל למכור לו (השוו רש"י, גיטין נה, ע"ב) אלא להליך מוכר שנעשה על ידי השלטונות. יוצא דופן בעניין זה הוא דוד רוקח "הערות כוזביות" תרביץ לה 122 (התשכ"ו) (להלן: רוקח), המזהה את הסיקריקון עם הבריונים היהודים, שפעלו לדידו גם במלחמת בר כוכבא.

54 לדיון ומקורות על הפיסקוס כקופת הקיסר, ראו Fergus Millar, *The Fiscus in the First Two Centuries, in Rome, the Greek World and the East: vol. 2: Government, Society and Culture in the Roman Empire* 47 (Hannah M. Cotton & Guy M. Rogers eds., 2004) (: Millar); FERGUS MILLAR, *THE EMPEROR IN THE ROMAN WORLD* 133-201 (1977) (31 BC-AD 337). במקורות תלמודיים מאוחרים יותר קופה זו מכונה 'טימיון' (tameion).

55 אוצר זה היה קרוי בריגל ביוונית basilikon (הרכוש) המלכותי, או ta auktorika, וקרוב בעיניי שהיהודים (ואולי גם אחרים) שסבלו ממוסד זה, שיכשו את שמו קלות, ומנכסי הקיסר Kaisarikon הם עוותוהו לנכסי הרצחן 'סיקריקון'. מחקר קודם זיהה את הסיקריקון עם קרקעות הקיסר דווקא. אפלכאום "שאלת הקרקע", לעיל ה"ש 53, מטעים כי לאחר החורבן הקרקעות המופקעות ביהודה הפכו לרכוש קיסרי (Praedium Caesaris), ולא קרקעות מדינה. כך למשל, בתעודות בכתא מצויות כמה התייחסויות לקרקעות של הקיסר (ראו גיל והרומאי אז בארץ, לעיל ה"ש 53, בעמ' 10). עם זאת, לא מצאנו את צורת הסימונת - kon, בהתייחס לקרקעות אלו, ולפיכך לא נראה לי שסיקריקון מתייחס לקרקעות אלו דווקא, אלא לקופת הקיסר באופן כללי.

פנים של דיני שלטון הנוהג כחוק והמשליט סדרים מתוקנים".⁵⁶ אך מעבר להתייצבות היחסים הפוליטיים, נראה כי מתוך פרטי התקנות מתגלה שינוי יסודי בטיב היחסים בין מערכות החוק. נוסף על הכרה דה־פקטו בכוחו של השלטון, המערכת ההלכתית התאימה את עצמה להתקיים לצדם של המנגנונים הרומיים. בזמן שמלכתחילה נחשבו חוקי הקרקעות הרומיים למעין כוח עליון שיש להתמודד עם תוצאותיו אך אין להכיר בתוקפו הנורמטיבי,⁵⁷ בהמשך הכירו החכמים בחלותם החוקית, והם התאימו אליה את ההלכה היהודית. כפי שאבקש לטעון להלן, ההלכה הסופית בנושא זה אינה מובנת אלא כהשלמה למנהל הרומי.

משנה, גיטין ה, ו מציגה ארבעה שלבים בדין סיקריקון שנמשכו במהלך התקופה התנאית, ומגיעים עד לתקנת ר' יהודה הנשיא:

[1] לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי המלחמה⁵⁸

[2] ומהרוגי מלחמה והלך יש בה סיקריקון.

כיצד? לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל, מבעל הבית

וחזר ולקח מסיקריקון מקחו קיים [...]

זו משנה הראשונה,

[3] ובית דין של אחריהם אמרו הלוקח מסיקריקון נותן לבעלים רביע.

אמת? בזמן שאין בידן ליקח אבל אם יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדן.

- 56 ספראי, לעיל ה"ש 53, בעמ' 64, בעקבות גולאק. נשים לב כי ספראי מדגיש את היחלשות כוח העמידה כנגד רומי, שהביאה עמה הכרה בדיעבד בשלטון זה. גישות אחרות להסבר המגמה המקילה של החכמים מתמקדות בשיקולים לעידוד. "יישוב המדינה" (רוקח ובנוביץ, לעיל ה"ש 53), לצד מדיניות רומית של החזרת הבעלים היהודים לאדמותיהם (אפלכאום).
 57 השוו משנה, בבא קמא י, ה: "הגזול שדה מחבירו ונטלוהו מסיקין אם מכת מדינה היא אומר לו הרי שלך לפניך ואם מחמת הגזול חייב להעמיד לו שדה אחר. שטפה נהר אומר לו הרי שלך לפניך". לפי משנה זו, קרקע שהופקעה עבור חיילים רומיים משוחררים ("מסיקין") דומה לקרקע שנשטפה על ידי נהר.
 58 החוקרים נחלקו ביניהם בשאלה אם "הרוגי המלחמה" הם מן המרד הגדול או מרד בר כוכבא, ובעקבות זאת אם מצוקת הקרקעות במשנה משקפת את המציאות שלאחר החורבן. לדעת ספראי, לעיל ה"ש 53, בעמ' 63-64, מדובר במרד בר כוכבא (בהתאם לפרשנות שהוא מציע למונח "סיקריקון"), שבעקבותיו נעקרו כפרים רבים. אך בעקבות זאת הוא נאלץ להניח שההתיישבות ביהודה המשיכה שם לפי התוספתא "אין משום סיקריקון" (כלומר שהותר לקנות את הקרקע כדי להבטיח את גאולתה מידי הנוכרים). בנוביץ, לעיל ה"ש 53, חוזר לטענה שמדובר במרד הגדול כדי לרווח את התקנות. שמעון אפלכאום "המצב האגררי לאחר חורבן בית שני" מרד בר כוכבא 277 (אהרן אופנהיימר עורך, 1980), מחזיק גם הוא בעמדה זו, וממנה הוא מסיק על משבר אגררי שהביא לפרוץ מרד בר כוכבא. דבריו נדחו על ידי מנחם מור מרד בר כוכבא: עוצמתו והיקפו 59-80 (1991).

[4] רבי הושיב בית דין ונמנו שאם שהת לפני סיקריקון שנים עשר חדש כל הקודם ולוקח נותן לבעלים רביע.

המשנה מתארת תהליך שבו קניית קרקע מן ה"סיקריקון" המחזיק בה שלא ברשות הפכה קלה יותר. לא ברור מהי משמעותו של שלב [1], האם לא הייתה כנמצא תופעת "סיקריקון" שזקקה התמודדות הלכתית,⁵⁹ או שמא לא התקיים הדין המסדיר את בעלותו של הקונה מן הסיקריקון, כפי שעולה מן התוספתא והתלמודים,⁶⁰ אך בכל מקרה משעה שהוצג דין זה מתגלה מגמת ההקלה המתמשכת.

בשלב ראשון, על פי משנה ראשונה, להחזקתו של הסיקריקון לא היה כל תוקף חוקי ולפיכך נדרשה קנייה כפולה. ראשית מבעל הבית, שהוא הבעלים החוקי של הקרקע, ולאחר מכן, כדי להחזיק בקרקע הלכה למעשה, נדרש האדם לקנות את הקרקע גם מן הסיקריקון. אף על פי שהוא אינו מחזיק בקרקע, המשנה הראשונה מחשיבה את הבעלים המקורי לבעל הקרקע, ולפיכך יש לקבל את אישורו לפני כל עסקה ולקנות ממנו ראשון. בשלב הבא, על פי תקנת בית דין שלאחריהם, זכותו של בעל הבית המשיכה להתקיים, הייתה לו קדימות קבועה בקניית הנכס והיה צורך לשלם לו רבע מערך הקרקע, אך למעשה הסדר זה אפשר לקנות את הקרקע במחיר סביר מעבר למה ששולם לסיקריקון. לבסוף, בשלב האחרון, רבי צמצם את זכות הקדימות של הבעלים לשנה הראשונה בלבד, ומשם ואילך כל אחד יכול היה לקנות, אלא שהוא נדרש לפצות את הבעלים ברביע.⁶¹

איי-ההכרה החוקית במעשי השלטון מתגלה בצורה הברורה ביותר בשלב [2], שבו הקונה נאלץ לקנות פעמיים את הקרקע. כאן לא מעורבים כל שיקולים אחרים, ולא נעשה כל ניסיון להקל על הקונה מטעמי "יישוב המדינה". השלב הבא נראה כשלב בעל אופי מעשי, והוא מציע הסדר הוגן המכיר בצורך להמשיך להתחשב בזכויות הבעלים וגם לפצות אותם, אך לא במידה שתמנע כל אפשרות לרכישת הקרקע ממי שמחזיקים

59 לחלופין, SCHWARTZ, MEDITERRANEAN SOCIETY, לעיל ה"ש 6, בעמ' 120, מסיק מן התוספתא כי בעיני היהודים לפני המרד היה לרומא זכות להפקיע קרקעות, אך המלחמה שינתה את יחסם כלפי רומא, ולפיכך מעשי השלטון הפסיקו להיחשב לגיטימיים.

60 כך עולה מן הנימוק המופיע בתוספתא להלכה הראשונה במשנה: "ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון – מפני יישוב המדינה" (תוספתא, גיטין ג, י (עמ' 257); ראו גם בבלי, גיטין נה, ע"ב), משמע שמגבלות הקנייה התבטלו כדי להבטיח התיישבות בקרקע. פרשנות זו מניחה שני מובנים שונים של המונח "סיקריקון", גם כינוי למי שמחזיק את הקרקע שלא ברשות, וגם כינוי להלכה המסדירה את קניית הקרקע מן הבעלים החוקיים של הנכס.

61 התוספתא (תוספתא, גיטין ג, י, בעמ' 258) מוסיפה לתקנתו של רבי "אם יש בידן ליקח הן קודמים לכל אדם", ומשמע שזכות הבעלים הראשונים ממשיכה גם לאחר השנה הראשונה. אם לא נאמר שהמשפט נוסף באשגרא מן השלב הקודם, בהכרח התוספתא חולקת כאן חזיתית על המשנה, והיא מבינה את תקנת רבי כתיקון מינימלי בלבד. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, בעמ' 845, המפרש שתקנת רבי לפי התוספתא רק נועדה למנוע מן הבעלים לאחר זמן לטעון שהיה בידם ליקח.

בה מטעם השלטונות. אם כן, יותר ממה שמתגלה בשלב זה עמדה ברורה לגבי תוקף החוק הרומי,⁶² יש כאן ביטוי לרצון להבטיח החזקה של קרקעות בידיים יהודיות.⁶³

השאלה מתעוררת לגבי טיב תקנתו של ר' יהודה הנשיא. מהו המניע לצמצם את זכותו של בעל הקרקע רק לשנה הראשונה? על פניה, תקנת רבי מזכירה את דין בתי ערי חומה, המאפשר לבעלים לגאול את ביתם במהלך השנה הראשונה של המכר.⁶⁴ עם זאת, יש לתמוה מה לדין בתי ערי חומה ולזכותו של אחר להשתלט על הנכס שהופקע על ידי השלטונות הנוכריים? משה בנוביץ ביקש למצוא בתקנה זו עדות לשעת חירום ולצורך גובר להקל על רכישת קרקעות. למרות הדימוי הכללי של תקופת רבי כתקופה של רגיעה, הוא מצביע על חקיקה רומית מאותם ימים שעודדה תפיסת קרקעות נטושות. לפיכך ביקש רבי להקל על יהודים לקנות את הקרקע מידי הגוי שתפס אותה.⁶⁵ אך נדמה שהפתרון אינו ממין הבעיה, שהרי בין לפני תקנת רבי ובין לאחריה, הקונה לא נדרש לחכות להסכמת הבעלים למכר, אלא רק למצוא אותו ולפצות אותו. אם קיים חשש שרצון הבעלים לקנות בחזרה יעכב את הקונה הפוטנציאלי, הוא מתגמד לעומת דחיית זכות הקניה של הקרקע מן השנה השנייה ואילך. תקנת רבי מבטיחה את זכויות

62 במאמר שהוקדש למקור החיוב לפצות את הבעלים המקורי ברבע מערך הנכס, מצביע יובל שחר על מקבילה רומית שהיוותה לדעתו מקור השראה עבור חכמים לתקנה זו. על פי חוקי הירושה הרומיים, המוריש חייב לשמור לפחות רבע מן הנכסים אצל מי שנחשב יורשו (heres), ולא להעביר לאחרים, במענקים ובמתנות מעל שלושה רבעים מנכסיו (Lex Falcidia). לדעת שחר, החכמים אימצו את התפיסה שיש לשמור לבעל הזכויות על הנכס לפחות רבע ממנו. ראו Yuval Shahar, *Why a Quarter? The Siquarion Ruling and Roman Law, in JUDAEA-PALAESTINA, BABYLON AND ROME: JEWS IN ANTIQUITY and Roman Law, in* (Benjamin Isaac & Yuval Shahar eds., 2012) 227. לטעמי, הדמיון הוא כללי למדי, והנימוק המופיע אצל גאיוס, לפיו יש להשאיר מספיק ליורשים על מנת שיהיו מוכנים לשאת בעול הירושה, אינו רלוונטי כמובן במקרה הזה. בכל מקרה, גם אם ההלכה קיבלה את השראתה מן התקדים הרומי, אין כאן ביטוי לשיתוף פעולה עם המנהל המשפטי הרומי, כפי שנראה בשלב הבא.

63 על היקף ההתיישבות הנוכרית בארץ ישראל, המגולמת בתפיסת הקרקעות על ידי המסיקין\מציקין, ראו משה גיל "מסיקין" קתדרה 105, 33 (2002), הפורט את ההסברים השונים למונח זה. יש שזיהו אותם עם ה-conductores, הם החוכרים הראשיים שהעבירו את הנחלות לחוכרי משנה וארסיס, ולפיכך הם מוזכרים כנוגשי מסים מן העם. ראו למשל Michael I. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (1957) 389. על סוגי החוכרים מן המנהל הקיסרי ראו Dennis P. Kehoe, *Law and the Rural Economy in the Roman Empire* 53-91 (2007). מנגד, גיל זיהה את המסיקין עם החיילים המשוחחרים (missikios), שאומנם היו מעורבים במנהל הרומי, אך זכו לקרקעות ומתוארים כמי שממלאים את הארץ (ספרי, דברים פי' שנו, עמ' 425-427).

64 ויקרא כה 29-30; משנה, ערכין ט, ג.

65 בנוביץ, לעיל ה"ש 53, בעמ' 18-20.

הבעלים במהלך השנה הראשונה בלבד, ואם מטרת התקנה להקל על הקנייה מדוע נוספה הגבלה זו?

נראה אפוא שאין לראות בתקנת רבי תגובה למשבר נקודתי, אלא חיזוק המגמה הכללית להקל על הקונה, אלא שבניגוד לשלב הקודם, רבי מציע פתרון המוכר מן המרחב המשפטי הרומי עצמו, ובכך הוא מציב את הנורמה ההלכתית כמהלך משלים למנגנוני המנהל הרומי, שתקנתו מאשרת הלכה למעשה. כך עולה מן התוספתא הסמוכה:

העריסין והחכורות והאפטרופין אין בהן משום סיקריקון.

היורד לשם חוב, לשם אנפרות אין בהן משום סיקריקון.

אנפרות עצמה ממתנת לבעלים כל שנים עשר חודש.

במקרים הראשונים, השלטון לא מכר את הקרקע לאדם אחר, אלא מסר אותו לידי ישראל שיטפל בנכס בהסדר אריסות, חכירה או כאפטרופוס.⁶⁶ מציאות זו של החזקת נכסי מלכות בחכירה מתמשכת הייתה מקובלת באימפריה הרומית.⁶⁷ לדברי התוספתא מי שקיבל את הקרקע בחכירת משנה לא נדרש לפצות את בעל השדה המקורי, ולא נדרש להעניק לו קדימות. מאחר שהאריסים והחכורות אינם נחשבים לקונים של השדה, אף על פי שהוא ברשותם ובאחריותם, אין להם כל מחויבות כלפי בעל הנכס.⁶⁸

בהמשך, התוספתא עוסקת במי שזכה בשדה בעקבות הפקעת הנכס מן הבעלים בעקבות אי-תשלום חוב או אי-תשלום מיסי קרקע, המגולמים בתשלומי החכירה.⁶⁹ גם במקרים אלו, הלוקח את הנכסים אינו נדרש להתחשב בזכויות הבעלים המקורי. במקרה של חוב, גם אם בעל החוב נעזר במנגנון הרומי שיפרע עבורו את החוב מן הקרקע בהליך של הכרזה ומכירה, פקעה זכותו של בעל הנכס הקודם ולפיכך אין מקום להפעיל את דין הסיקריקון, הנוגע לקרקעות שהופקעו במישרין לצורכי הפיסקוס. מנגד, כדי להסביר מדוע המקרה של היורד לשם אנפרות אינו נחשב למקרה של סיקריקון, התוספתא נדרשת

66 לפיכך, גם ישראל עצמו מטפל בנכסים אלו ייחשב "סיקריקון", והוא מוזכר לצד אריסים וחכורות במשנה ביכורים (משנה, ביכורים א, ב; משנה, ביכורים ב, ג), כמי שאינו מביא ביכורים מאחר שהקרקע אינה שלו.

67 ראו הפניות לעיל בה"ש 63. לדיון בתופעה זו, לעדויות לה בספרות חז"ל ולמושגים ההלכתיים הכרוכים בו בספרות חז"ל ראו יחיעם שורק "מנהגי אריסות הלניסטיים-רומיים המשתקפים בספרות חז"ל" ציון לט 217 (התשל"ד). רלוונטי במיוחד הוא המושג "חכירי בתי אבות" הממיר בירושלמי את "העריסין והחכורות והאפטרופין" שבתוספתא, והוא מלמד על התבססותו של מוסד זה של אריסות עולם.

68 כך על פי הפירוש השני בירושלמי (שהתקבל על ידי ליברמן). בפירוש הראשון מוצע שהקרקע נלקחה מחוכר אחד והועברה לחוכר אחר, ונשמרת זכותו של החוכר הראשון.

69 ראו אשר גולאק "לסדרי המסים הרומאים בארץ" תרביץ א 119 (הת"ש). נראה להוסיף על דבריו שהאנפרות (anaphora) הן במשמעות דומה ל-ekphora, שמוכנו בין השאר "דמי אריסות".

להוסיף הסבר, הנשען מפורשות על הנורמה הרומית: "אנפרות עצמה ממתנת לבעלים כל שנים עשר חודש". על פי תקנה זו, נכס שהוחרם כתוצאה מן החוב לפיסקוס לא נמכר מיד, אלא הוחזק לתקופה מוגבלת שבמהלכה החייב יכול היה לפרוע את חובו ולקבל חזרה את הקרקע.⁷⁰ אם כן, באופן מפתיע הקביעה בתוספתא שלפיה הקרקע ממתנת לבעלים במקרה של אנפרות איננה הלכתית כלל, אלא מצביעה על הנוהל הרומי המשמש יסוד להלכה שלפניה. מאחר שממילא עמדה לרשות הבעלים שנה להחזיר את הנכס, היהודי היורד אחריו לנכסו אינו מחויב כלפיו.

לאור זאת, מתבארת גם כוונתו של רבי בתקנתו האחרונה. כפי שהיא מנוסחת במשנה עיקר חידושה של תקנת רבי טמון בהגבלת זכויות הבעלים לשנה הראשונה (ולא בהרחבת אפשרות הקנייה על ידי אחר כפי שהציע בנוביץ), וזו עולה בקנה אחד עם התפיסה שהקרקע ממתנת לבעלים כל שנים עשר חודש. מלכתחילה, דין סיקריקון נועד לקיים את הבעלות הנמשכת של בעל הנכס, כנגד החזקה הרומית, ולפיכך לפני רבי הוא המשיך להחזיק בזכות הסירוב לקניין. תקנת רבי, לעומת זאת, ביקשה לנטרל את הניגוד בין מערכות החוק ולפיכך היא הגבילה את זכותו של הבעלים הקודם רק באותה מסגרת זמן שגם החוק הרומי מאפשר לו לחזור ולזכות בנכסו. מאחר שתפיסת נכס על ידי הפיסקוס אינה מפקיעה מיידית את הבעלות הקודמת, לפיכך במסגרת זמן זו גם ההלכה מכירה בקדימותו. לעומת זאת, משעה שהנכס חולט על ידי הפיסקוס ונמסר למכירה, ההסדר ההלכתי אינו יכול לערער על מציאות משפטית זו.⁷¹ במצב זה, נותר לרבי יהודה הנשיא ובית דינו רק להציע הסדר משלים, בצורת תשלום פיצוי

70 תהליך הגבייה המדורג מבוסס על הליך הפירעון בחוב פרטי, הנידון בספר 42 של הדיגסטא. לפרטי הליך זה ראו WILLIAM W. BUCKLAND, A TEXT BOOK OF ROMAN LAW FROM AUGUSTUS TO JUSTINIAN 474, 637-639 (1921). לאחר שנה של תפיסה, בעל החוב זכה לבעלות פרייטורית. באמצעות הליך *missio in possessionem*, המעניק זכות החזקה מתוקף צו סמכותי (שם, בעמ' 717). בהתאם לדיני החזקה (*usucapio*) הבעלים המקורי יכול לתבוע עד להשלמת תקופת החזקה של שנה או שנתיים. משך תקופת התפיסה עד להעברת הבעלות היה מותנה בנסיבות הספציפיות (ראו דיגסטא שם, סעיף 1, 31). כך למשל, Millar, לעיל ה"ש 54, בעמ' 54, מביא מקור לצו הדורש לחכות שישה חודשים לפני מכירת טובין שעוקלו מן החייב לפיסקוס (כאן הפיסקוס זכה לעדיפות בהשוואה לבעל חוב אחר, וברומה ליורש, ראו ההערה הבאה). מנגד, במקרים של זכויות מיוחדות של חייבים התקופה התארכה לשנתיים. נראה אפוא שתקופת השנה נקבעה בהתאם לדין האופייני לצו הפרייטורי, שנשען על תקופת החזקה הבסיסית (בקלנד, עמ' 242). על תפקיד ה-*sequester* המחזיק בשעבודים עד ההכרעה הסופית, ראו גיל והרומאי אז בארץ, לעיל ה"ש 53, בעמ' 50-52.

71 דיני החזקה (*usucapio*) מצביעים על מגמה לקבע את בעלות הפיסקוס, בהשוואה לבעלות רגילה, כנגד ערעור מצד הבעלים הקודמים. גאיוס מציין שבעל הנכס שמסר אותו לבעל חובו יכול לזכות בו בחזרה באמצעות חזקה של שנה, אך במקרה שהוא חב לפיסקוס, הוא נדרש להחזיק במשך תקופה ארוכה יותר (G. 2.61). כמו כן, אדם הקונה מן הפיסקוס זוכה

של רביעית מערך הנכס לבעל הנכס. אם כן, בניגוד לכפילות בין המערכות המתחרות שסיפקו הגדרות סותרות של הנכסים, כפי שזו התקיימה מלכתחילה, רבי לא רק הכיר בתקינות המנגנון המנהלי הרומי, הוא גם פעל לשלב את ההלכה בתוך אותו מרחב משפטי, תוך העמדתה כקומה נוספת על גבי דיני הקרקעות הרומיים.

ד. סמכות ענישה: מן המשנה לירושלמי

בסעיפים הקודמים ראינו כי בעוד במשנתם של תנאים ראשונים אין כל הכרה בסמכות השיפוט הנוכרי (על אף הצורך המעשי להיעזר בו), רשב"ג ורבי מוכנים לצמצם בתחומים מסוימים את תחום השיפוט של ההלכה, ומעמידים אותו כמערכת משלימה לצד החוק הרומי. בהקשרים שבהם קיים ממשק גבוה עם המדיניות הרומית, כמו בדיני הקרקעות, קיימת הכרה מצד חכמים אלה בצורך לתאם בין המערכות.⁷² על רקע זה נפנה בסעיף זה לקבוצה אחרת של מקורות, שונים מאוד מאלו שנידונו עד כה, הכוללים גם הם הבחנה בין "דיני ישראל" ל"דיני האומות", וגם בהם ניתן לזהות מגמה מקבילה של הגבלת תחולתו של "דין ישראל" בתוך ריבוי מערכות חוק.

בניגוד למקורות למעלה, שחשפו את קיומם של מנגנונים קונקרטיים שבעזרתם ביקשו החכמים לשלב את דיני ישראל בתוך המרחב המשפטי הרומי, אם בהיבט של בחירת מסגרת שיפוטית ואם בדיני המקרקעין, כאן אנו פוגשים במקורות בעלי אופי תיאורטי, הדנים במעמדו של הנוכרי בהלכה ובדין הפלילי החל עליו. בעוד בסעיפים הקודמים עסקו החכמים באפשרות להשתלב בהקשר השיפוט הרומי מתוך עמדה מעשית, אם מתוך תקנת תקנות אם במסגרת מעשים שבאו לפנייהם, הדיונים העוסקים בענישת

לחסינות מפני תביעה של הבעלים המקורי (Just. Inst. 2.6.14), גם אם אין בידו לבצע חזקה על הקרקע, כמו למשל בקרקעות בפרובינקיות (בקלנדר, שם, בעמ' 252).

72 נדרש עוד מיפוי של התחומים שבהם קיימת מגמה מוגברת של התאמה לשפה המשפטית הרומית, ושל הדרכים השונות להשתלב במרחב הרומי. כנגד הצורך לפנות מקום בתחומים מסוימים לחוק הרומי, במקרים אחרים נדרשת התאמה של ההלכה לעקרונות החוק הרומי כדי לצמצם את החיכוך בין המערכות. ישנם סימנים ברורים למגמה זו ביחס לתחום המעמד האישי, כפי שעולה מן המשנה קידושין ג, יב. ראו Shaye J.D. Cohen, *The Origins of the Matrilinial Principle in Rabbinic Law*, 10 AJS Rev. 19 (1985) ולעת עתה ראו גם מאמרי, יאיר פורסטנברג "מעמד השומרונים בהלכה התנאית על רקע תפיסת האזרחות הרומית" ציון פב 157, 158-161 (התשע"ז), וכן Furstenberg (לעיל ה"ש 27). שחרור עבדים הוא מקרה נוסף שבו נדרשה התאמה למרחב הרומי, מאחר שהעבד המשוחרר של יהודי בעל אזרחות רומית הפך לא רק ליהודי אלא גם לרומי. בעקבות זאת אימצה ההלכה לאחר שנת 212 דרכי שחרור רומיות. ראו אפרים א' אורבך "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד" ציון כה 141, 171-172 (התש"ך).

הנוכרי אינם מניחים שדין זה התבצע. מטבע הדברים, הלכות אלו מייחסות לבית הדין היהודי סמכות שלא היה בכוחו לממש הלכה למעשה במציאות המשפטית הרומית. עם זאת, גם כאן מתגלה כרוסום בדימוי היסודי של מערכת השיפוט היהודית כבעלת סמכות בלעדית, תוך ויתור על סמכותה העקרונית לשפוט במקרים שבהם מעורבים יהודים ונוכרים לטובת מערכת המשפט הנוכרית. בשני המקרים הבאים, הלכות קדומות שהעניקו לבית דין של ישראל סמכות לדון את הנוכרים במקרים שבהם מעורבים יהודים התפרשו מחדש על ידי האמוראים כאילו הן מפנות את בעלי הדין אל הערכאות הזרות, ובכך חזרו והגבילו את חלוקתה של ההלכה. ממקורות אלו עולה לא רק ויתור הלכה למעשה על יכולת השיפוט תחת שלטון רומא, אלא אף הטמעה של תפיסה שיפוטית פלורליסטית, שכניגוד לגישה היסודית של החכמים מעניקה סמכות לערכאות מתחרות. משנה, בבא קמא ד, ג מפלה בין יהודי לנוכרי לעניין דיני נזיקין: "שור של ישראל שנגח של נכרי פטור, ושל נכרי שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם". כבר מן התקופה התנאית נדרשו החכמים להסביר את הדין המפלה, והוצעו לכך כמה הסברים.⁷³ המכילתא דר"י אמנם דורשת "רעהו" – להוציא שור של נכרי שור של כותי שור של גר תושב",⁷⁴ ומכאן שדיני שור נגח אינם חלים במקרה של התנגשות בין-אתנית. אלא שאין בכך כבדי להסביר את חוסר האיזון. לכאורה המסקנה המתבקשת היא שבכל מקרה פטור, כפי שאומנם קובעת המשנה הסמוכה לעניין שור של הקדש.⁷⁵ לשאלה זו נדרשת המכילתא דרשב"י:

רעהו – פרט לאחרין, רעהו – פרט לגר תושב. יכול לא יהא משלם על ידי הגוי ולא יהא הגוי משלם על ידי? תלמוד לומר "שלם ישלם" לרבות שלגוים שלגר תושב. יכול יהו משלמין בתם? חצי נזק במועד נזק שלם? תלמוד לומר "שור רעהו" שור רעהו יוצא כסדר הזה ולא שלאחרין יוצא [כסדר הזה]. ועליהן הוא אומר "הופיע מהר פארן" הופיע פנים כנגד כל באי העולם.⁷⁶

73 כך, למשל, אלבק בפירושו: "שמדרדו להם החכמים כמידתם על שקפחו את ישראל בדיניהם"; ראו גם משה ד' הר "תגובתם של חכמים לשנאת ישראל בעולם ההלניסטי רומי" שנתת ישראל לדורותיה 41, 48-49 (שמואל אלמוג עורך, התש"ם).

74 מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין יב (מהדורת הורוביץ-ריבין, 290).

75 כפי ששואל הבבלי בראש הסוגיה, בבלי, בבא קמא לח, ע"א.

76 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כא, לה (מהד' אפשטיין-מלמד, 187), על פי ההעתקה אצל ליאורה אליאס בר-לבב מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה (התשע"ד). 350

מעבר לדרשת הפסוקים המקומיים, הדרשן נאלץ לתלות את האפליה כנגד הגוי בפסוק "הופיע מהר פארן" המורה על תוקפנות של האל כלפי האומות.⁷⁷ גם בתלמודים מופיעים הסברים מעין זה, ונוספו עוד דרשות ברוח זו. כך למשל בירושלמי: "רב אמר: ראה ויתר גוים" (חבוקק ג 6) התיר ממונן שלגוים. חזקיה אמר: 'הופיע מהר פארן' והופיע פנים כנגד אומות העולם. רבי יוסי בן חנינה אמר: הורידן מנכסיהן".⁷⁸ אם כן, המשנה מנצלת את המציאות המשפטית המדומיינת שבה יהודים מענישים נוכרים על נזקיהם להפלות את הנוכרים ולשלול מהם את זכויותיהם הקניניות. עם זאת, כנגד הגישה המטעימה את האפליה המובנית כנגד נוכרים, הירושלמי מוסיף פרשנות חלופית, "ר' אבהו בשם ר' יוחנן אמר: כדיניהן".⁷⁹ להבנתו, ר' אבהו מציע כאן קריאה שונה מן היסוד לדברי המשנה, התואמת את המדיניות של רבי שראינו בסעיף הקודם.

לדעת ר' אבהו, ניתן להבין כי חיוב נזק שלם במקרה ששור של נוכרי נוגח תואם את דיני האומות, שאינם מבחינים בין מועד לבין תם,⁸⁰ אך מדוע הוא פוטר את שורו של ישראל? נראה אפוא כי כדי להתאים ל"דיניהם" יש להוסיף מאפיין נוסף המוכר מן המערכת הרומית, הנוגע לבחירה בין מערכות שיפוט במקרה של תביעה בין אזרחי קהילות שונות.⁸¹ בכל אחד מן המקרים המשנה מפנה את בעלי הדין לערכאה של הנתבע. לפי דיני התורה, חיובי התשלום במקרה של שור נגח הם רק כלפי "שור רעהו", ולפיכך בכל מקרה אחר, ובכלל זה בהתנגשות בין שור של ישראל לשור של נוכרי, וכן בהתנגשות בין שור ישראל לשור נוכרי – ולא משנה מיהו הנוגח – המזיק פטור מתשלום. אם כן, במקרה שישראל נתבע ששורו נגח, מפעילים את מערכת השיפוט היהודית, ופוטרים את הנתבע מכל תשלום. לעומת זאת, במקרה ששור של גוי נגח, המשנה מפנה את בעלי הדין למערכת השיפוט הנוכרית הנוהגת לפי דיניהם, ומחייבת בתשלום מלא בין

77 לצירוף "הופיע פנים" כלשון עזות פנים ראו גם שמות רבה א, יג (מהדרות שניאן, 57), בעניינה של מרים (פועה) שהופיעה פנים כנגד פרעה וכנגד אביה.

78 ירושלמי, בבא קמא ד, ג (ד ע"ב). יש לשים לב לגלגול דרשות "ראה ויתר גוים". הפרשנות התנאית נוגעת להיתר מצוות של הגויים (מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש ה, עמ' 221 ומקבילות) לעומת האמוראים כאן המייחסים זאת להיתר ממונם של גויים. הבבלי כאן צירף את שני הדברים: מכיוון שלא קיימו את המצוות הקב"ה התיר את ממונם. ברוח זו מפרש הבבלי מחדש את הדרשה על הפסוק "הופיע מהר פארן".

79 בהמשך להערה הקודמת, קיים גם היפוך בהסבר המיוחס לר' אבהו בשני התלמודים. בעוד בירושלמי הוא מייחס לגויים דינים שלפיהם יש לדון אותם, על פי הבבלי הוא סבור שממונם הופקע מהם מכיוון שהם אינם מקיימים אפילו את שבע מצוות בני נוח.

80 כך גם עולה מהגדרת נזקי בהמה בחוק הרומי. ראו 9.1 Digesta בעניין pauperies.

81 אחרת צריך יהיה לפרש (ברוחו של אלבק, לעיל ה"ש 73), שר' אבהו מייחס את הגישה המפלה לדיני האומות. לשון אחר, כפי שהם מפלים אותנו לרעה, אנחנו מפלים אותם לרעה. עם זאת, פירוש זה למילה "כדיניהם" אינו תואם את היישום של דברי ר' אבהו במקרה של התוספתא, מיד בסמוך (ראו להלן).

בשור מועד ובין בשור תם.⁸² לחלופין, כפי שראינו למעלה, השופט היהודי פוסק להם בהתאם למה שהיו מקבלים במערכת השיפוט הזרה, שאליה היה פונה הנתבע. אם כן, מה שנראה כמדיניות מפלה הוא למעשה תוצר של חלוקת סמכויות בהתאם לשיכוך של הנאשם, הפונה לערכאה שלו. זאת בהתאם לכללי השיפוט המוכרים מן העולם הרומי, שלפיהם הולכים אחר מקומו של הנאשם (actor sequitur forum rei). כך, למשל, על פי עדות קיקרו, אנשי סיציליה קיבלו את הזכות להיות נידונים בערכאה מקומית כאשר הם נתבעו על ידי אזרח רומי, ובערכאה רומית כאשר הם תבעו רומאים.⁸³

מנקודת מבטו של ר' אבהו, חלוקת הסמכויות בין דיני ישראל לדיני האומות מוטמעת כל כך במשנה, עד כדי שהמשנה עצמה, במקום לפסוק את עמדתה נסוגה מתחום זה ומפנה את בעלי הדין למערכת הזרה, המיושמת באותו מקרה. ברי כי זו אינה הקריאה הפשטנית במשנה, שאמונה על חוסר שוויון בין יהודים לנוכרים, כפי שהבינו רוב מפרשיה הקדמונים. אף הירושלמי עצמו מייד בסמוך מבטא מבוכה מהלכה מפלה זו שראוי להסתירה מן הגויים,⁸⁴ כפי שעולה מגרסתו לסיפור הסרדיוטות שנשלחו לרבן

82 השו"ת של ר' אבהו ופירוש לתלמוד ירושלמי: בבא קמא פרקים א-ו 112 (התש"ל). פירוש חלופי לירושלמי עולה מדברי הרמב"ם, משנה תורה, נזקים, הלכות נזקי ממון ח, ה: "שור של ישראל שנגח שור של נכרי בין תם בין מועד פטור, לפי שאין הגוים מחייבין את האדם על בהמתו שהזיקה והרי אנו דנין להם כדיניהן". אך מיד מהמשך הדברים עולה שהסבר זה אינו תואם את המקרה ההפוך, ולפיכך הרמב"ם נדרש להוסיף נימוק אחר: "ושור של נכרי שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם, קנס הוא זה לגוים לפי שאינן זהירין במצות אינן מסלקין הזיקן ואם לא תחייב אותן על נזקי בהמתן אין משמרין אותה ומפסדין ממון הבריות". לעומת זאת, הרמב"ם שם כותב: "הטענה הזאת אינה מספקת שהרי הם תופסים גוף המזיק ונפרעין ממנו" (noxae dare בחוק הרומי). בפירוש המשניות הרמב"ם מציע כיוון אחר, המבוסס על דרכו של ר' ישמעאל בספרי, פי' טז (ובבלי, בבא קמא ק"ג, ע"א), שלפיו דיין ישראל בוחר את מערכת הדינים שתוכה את ישראל, בין כנאשם ובין כתובע. אך ספק אם הסבר זה תואם את ר' אבהו המבקש להצדיק את חוסר השוויון במשנה.

83 Cicero Verr. II 2.32. לדיון בקטע זה, ופירוט ההסדרים השונים באסיה הקטנה ראו Georgy Kantor, *Siculum cum Siculo Non Eiusdem Civitatis: Litigation between Citizens of Different Communities in the Verrines*, 21 CAHIERS DU CENTRE GUSTAVE GLOTZ 187 (2010); להחלתה של זכות הנתבע להיות נידון בערכאה בתחומו במשפט הרומי המאוחר (בתקופתו של ר' אבהו) ראו, ARNOLD H.M. JONES, *THE LATER ROMAN EMPIRE* 284-602, 484-485 (1964); Caroline Humfress, *Thinking Through Legal Pluralism: "Forum Shopping" in the Later Roman Empire*, in *LAW AND EMPIRE: IDEAS, PRACTICES, ACTORS* 223, 235 (Jeroen F.J. Duindam et al. eds., 2013).

84 בועז כהן מנסח את הביקורת על הגישה המפלה במשנה מנקודת מבט רומית. ראו BOAZ COHEN, *JEWISH AND ROMAN LAW: A COMPARATIVE STUDY* 24-26, 579-580 (1966) (להלן: COHEN). ראוי לציין את הפתרון הרומי למקרה של נזק בין אזרח לבין מי שאינו אזרח. גאיוס (Inst. 4.37) פותר זאת בצורת פיקציה משפטית. באופן בסיסי החוק אינו חל

גמליאל.⁸⁵ ר' אבהו, לעומת זאת, מציע אסטרטגיה חלופית להתמודדות עם ההלכה המביכה, אך היא חושפת פרקטיקות מוסכמות של בחירה בין מוסדות השיפוט באימפריה הרומית.⁸⁶ המהלך הפרשני הופך חריף עוד יותר בהמשך הירושלמי:

אמר רבי לא: לא על הדא איתאמרת, אלא בהדא דתני רבי חייה "שור של גוי שנגח שור של גוי אחר חבירו אף על פי שקיבל עליו לרדן כדיני ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם". על הדא אתאמרת רבי אבהו בשם רבי יוחנן כדיניהן.

לדברי ר' אילא, ר' אבהו אמר את דבריו לא על המשנה כי אם על התוספתא המקבילה, שם אנו שונים: "שור של גוי שהזיק של <גוי> אחר חבירו אף על פי שקבלו עליהם לרדן כדיני ישראל משלמין נזק שלם שאין תם ומועד בנוקי הגוי".⁸⁷ ההלכה בתוספתא באה להטעים כי חיוב נזק שלם איננו רק ביטוי לנחיתות של הגוי ולהחמרה היתרה עליו כאשר פגע בישראל, אלא זהו הדין גם במקרה ששור של נוכרי נוגח שור של נוכרי אחר. התוספתא מדגישה כי "דיני ישראל" כוללים גם התייחסות לחובותיו של הנוכרי, ולפיכך גם אם יבואו שני נוכרים לבית דין של ישראל ניתן להכריע בדינם בהתאם לדיני ישראל. כפשוטה, התוספתא מייצגת את העמדה המוקדמת שלפיה ישנה בלעדיות לשיפוט היהודי שחל ביסודו גם על הנוכרים. ההלכה מגדירה את המעמד המשפטי של הנוכרים בתחומי הנזיקין, זכויותיהם וחובותיהם, ומחילה עליהם את הכלל "שאינ תם

על מי שאינו אזרח. לפיכך כדי להוציא לפועל את ההליך המשפטי (actio) נגד המזיק, גם הצד הנוכרי הוצג כאילו הוא אזרח, שניתן היה ליישם כלפיו את החוק הרומי.

85 הסיפור מופיע בשלוש גרסאות: ספרי, דברים פי' שמד (עמ' 401); ירושלמי, בבא קמא ד, ג (ד ע"ב); בבלי, בבא קמא לח, ע"א. היחס בין המסורות ושוורשי ההבדלים בין הגרסאות נידונו בין השאר אצל Saul Lieberman, *Achievements and Aspirations of Modern Jewish Scholarship*, 46/47 PAAJR 369 (1980); א"ש רוזנטל "שני דברים" ספר יצחק אריה זלינגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק 463, ובמיוחד ה"ש 48 (יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא עורכים, התשמ"ג). ראוי לציין ההבדל בין רשימת ההלכות המפלות את הנוכרי בכל אחת מן הגרסאות. בעוד הספרי מסתפק בהיתר גזל הגוי, הירושלמי מוסיף את האיסור על בת ישראל להיניק תינוק נוכרי וליילד נוכרית ואת חוסר השוויון בין יהודי לנוכרי לעניין נזקי שור. בהתאם להקשר התלמודי, בבבלי נותרה רק ההלכה האחרונה. יש מקום לעיין מהו הרקע להוספה המאוחרת של הלכה זו, והאם מלכתחילה היא לא נתפסה כהלכה מביכה (ראו לעיל ה"ש 84).

86 לפירוט התפרונות הרומיים ראו, William P. Sullivan, *Consent in Roman Choice of Law*, CRITICAL ANAL. L. 157, 165-166 (2016). 3. סליבאן מצביע על מגמתם של המשפטנים הרומים להגביל את תחולתו של החוק הרומי, ולפנות מקום לשיטות משפט אחרות.

87 תוספתא, בבא קמא ד, א (עמ' 14). אומנם בכתב יד וינה מופיע "שור של גוי שהזיק של ישראל אחד חבירו", אך כפי שעולה מן המילה "חברו", מדובר בשני גויים, כפי שעולה גם מנוסח הדפוס וכ"י עפרורט.

ומועד בנזקי הגוי" המופיע בהסבר דין זה בתוספתא. השיפוט היהודי כולל אפוא גם נוכרים, למרות מעמדם השונה.⁸⁸

לעומת זאת, פרשנותו של ר' אבהו לתוספתא, לפי דברי ר' אילא, הופכת את כוונת התוספתא על פיה. הוא שולל את תוקפו של השיפוט היהודי כלפי הנוכרים, ולפיכך כאשר שני נוכרים קיבלו⁸⁹ עליהם לדון כדיני ישראל, הדיינים מונחים להפנות אותם חזרה למערכת הרלוונטית להם, או לפסוק להם בהתאם לדיניהם.⁹⁰ ההלכה בתוספתא היא ודאי הגונה ואינה מעוררת מבוכה מצד עצמה, וככל זאת ר' אילא בוחר ליישם בה את דברי ר' אבהו, מתוך הפנמה גמורה של מגבלות תחום השיפוט של "דיני ישראל".⁹¹ לפי דרכו, דיני ישראל אינם חלים כלפי הנוכרים וההלכה עצמה נדרשת לפנות את מקומה למערכת השיפוט הזרה, מתוך הכרה במציאות של פלורליזם משפטי.

דינמיקה פרשנית זו, המבקשת לקרוא אל תוך המקור התנאי הפניה למערכת השיפוט הזרה, מתגלה גם במקורות העוסקים בחלוקת העבודה בין דיני ישראל לדיני האומות בנוגע לשבע מצוות בני נוח. קבוצת מצוות זו ויחסה לנורמות המשפטיות בעולם הרומי וההקבלה האפשרית למושג *ius gentium* (חוק העמים) הרומי נידונה על ידי החוקרים מצדדים שונים.⁹² כאן אני מבקש להאיר את השינוי היסודי בהבנת היחס בין שתי המערכות, דיני ישראל ודיני אומות העולם, המופיע בדין המפורט ביחס לאיסורי

88 Jackson, לעיל ה"ש 23, בעמ' 168, מציע בהיסוס לפרש את התוספתא במקרה של *xenokritai*, שופטים זרים לאירומאים, שממונים על ידי הרומאים לדון את בני המקום. לדבריו, חכמים הקפידו שדיינים אלו לא יפעלו על פי הדין היהודי. בכך הוא מפרש את התוספתא ברוח דבריו של ר' אבהו בסמוך.

89 נשים לב כי בירושלמי כאן נאמר "אע"פ שקיבל עליו" בלשון יחיד (הן בכתב יד ליידין הן בכתב יד אסקוריאלי), כך גם מופיע בספרי טז, שראינו לעיל, ובניגוד לתוספתא שם בלשון רבים בכל עדי הנוסח. ונראה שהנתבע זכאי לבחור את הערכאה, והם אינם צריכים להגיע להסכמה היכן להישפט.

90 ר"י לוי מנסה לגשר בין התוספתא לירושלמי וכותב "לפי שדיני ישראל נמשכו בנזקי הגוי אחר דיניהן".

91 ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 35-36, מציע שר' אילא מסב את ר' אבהו על התוספתא, משום שבמקרה של שור של גוי שנגח של ישראל האמור במשנה אין אנו זקוקים להעמדה ב"דיניהם", שהרי הכתוב מיעטו במפורש, ורק בשור של גוי שנגח שור של גוי אנו נזקקים לטעם של "כדיניהם".

92 השו"ע COHEN, לעיל ה"ש 84, בעמ' 26-27, לעומת Jackson, לעיל ה"ש 23, בעמ' 197; מנגד, ראו DAVID NOVAK, THE IMAGE OF THE NON-JEW IN JUDAISM: THE IDEA OF NOAHIDE (Law 19 (2nd edition, 2011)). נשים לב כי לדברי גאיוס *ius gentium* (Inst. 1.1) כולל את החוקים שנקבעו על ידי ההיגיון הטבעי, ומחייבים את כל העמים במשותף. לעומת זאת, בהלכה התלמודית ישנה מגמה ליצירת חץ בין ההלכה המחייבת יהודים לבין מצוות בני נוח. על מגמה זו ראו משה לביא "שבע מצוות בני נוח: אבני הבניין של התפיסה התלמודית, בספריית הכת ובמעשה השליחים" מגילות י 73, 74-78 (התשע"ג).

העריות. שינוי זה מתבאר, כך אני מציע, על רקע ההצבה של השיפוט היהודי בשוליו של השיפוט הרומי. כמובן, עצם הפעלתן של מערכות חוק נפרדות לקבוצות שונות, ישראל ובני נוח, עומד כבר ביסוד הדיון התנאי בדבר חובתם של בני נוח להעמיד מערכת משפט עבור עצמם ("דינים"). עם זאת, רק בפרשנות האמוראים ישנו ביטוי לצמצום תחום השיפוט של ישראל, והפניה לדיני האומות גם במקרים שבהם מעורבים ישראל. זאת בדומה לפרשנות של משנת בבא קמא לעיל. הצעתי להלן מבוססת על ניתוח שהציע דוד סבתו לסוגיה,⁹³ שאותה אני מבקש לקרוא לאור התהליך הכולל שהוצג כאן.

ההשוואה למעשיהם של מצרים וכנען עומדת ברקע איסורי העריות בתורה בפרקים יח 6-כ בויקרא. כך למשל (יח 24-25): "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם: ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה". התורה חוזרת ומדגישה שיושבי הארץ נענשו על כך שלא שמרו את דיני העריות, ומכאן שאיסורי עריות חלים באופן בסיסי גם על אומות העולם. בפרק יח, העוסק באזהרה על איסורי העריות, דורש הספרא "איש – מה תלמוד לומר 'איש איש' להביא את הגוים שיהיו מזהירים על העריות כישראל".⁹⁴ לאחר שהוא מרבה אנשים שונים מקרב ישראל, הספרא כולל את הגויים גם בפתחת המדרש על פרק כ, הפורט את העונשים על עריות: "אם כן למה נאמר 'איש איש' (וי' כ 2)? להביא את הגוים שבאו על עריות האומות שידונו כדיני האומות, שבאו על עריות ישראל שידונו כדיני ישראל".⁹⁵

דרשת הספרא מבחינה בין מקרה שבו גויים עברו על איסור עריות בינם לבין עצמם לבין מקרה שבו מישהו מישראל היה מעורב במעשה. על פי הספרא, תחום השיפוט של דיני ישראל כולל כל מקרה שמעורב בו ישראל. כך, למשל, במקרה של בן נוח שבא על אשת איש ישראל הם יידונו בסקילה ובהתאם לסדר הדין של ישראל. לעומת זאת, בעבירה בינם לבין עצמם, הם מחויבים מיתה לפי דיניהם.⁹⁶ אין צריך לומר שזו מערכת מדומיינת, אך אין בה מקום למערכות שיפוטיות מתחרות, שעשויות לבוא בתחומם של השיפוט היהודי על יהודים. והנה, דרשת הספרא זוכה לפרשנות מחודשת בירושלמי

93 דוד סבתו מצוות בני נוח בספרות התנאית 58-69 (עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים – החוג לתלמוד והלכה, התשע"ד) (להלן: סבתו מצוות בני נוח).

94 ספרא, אחרי מות, פרק יג, א (מהדורת וייס, פה ע"ד). נשים לב, כי ריבוי הגויים על יסוד דרשת "איש איש" מופיע רק במקרה אחד נוסף לגבי נדרים ונדבות של נוכרים (ספרא, אמור, פרשה ז, ב (מהדורת וייס, צח ע"א)).

95 ספרא, קדושים פרשה י, ב (מהדורת וייס, צא ע"ב).

96 הספרא כאן אינו מציין כיצד בתי דין של בני נוח צריכים לפעול. על פי תוספתא סוף עבודה זרה (על פי כתב יד וינה): "לא ניתנה מיתה לבני נוח אלא בסייף בלבד". הברלים נוספים הנוגעים לסדר הדין מופיעים בסוגיות התלמוד (להלן בה"ש 98 ו-101, וכן בכרמית רבה לד, יג (עמ' 325)) והם כוללים: שני עדים, עשרים ושלושה דינים והתראה בדיני ישראל לעומת עד אחד ודיין אחד ושלא בהתראה.

במסגרת עיסוקו בהגדרת הנישואין והגירושין של בני נוח. לאחר שהסוגיה קבעה שבני נוח חייבין רק על הבעולות ולא על הארוסות כישראל,⁹⁷ הירושלמי עובר לדון בדרשתנו:⁹⁸

"איש" – מה תלמוד לומר "איש איש"? אלא להביא את הגוים שבאו על העריות האומות שידונו כדיני האומות, ואם באו על עריות ישראל שידונו אותם כדיני ישראל.

אמר רבי לעזר: מכולם אין לך אלא ארוסת ישראל בלבד, שאם בא על ארוסת ישראל חייב; על ארוסת גוים פטור.

אם בא על ארוסת ישראל חייב(ין), במה הוא מתחייב, בדיניהן, בדיני ישראל? אין תימר [בדיני ישראל] – בשני עדים ובעשרי' ושלשה דיינים {זו} בהתרייה ובסקילה. ואין תימר בדיניהן – בעד אחד ובדיין אחד ושלא בהתרייה (ובסוף) [ובסיף].

[...]

רבי לעזר בשם רבי חנינה: מניין שבני נח {מהרהרין} מוזהרין על עריות כישראל? תלמוד לומר "ודבק באשתו" ולא באשת חבירו, "ודבק באשתו" ולא בזכור ולא בבהמה.

לאחר ציטוט דרשת הספרא מפרש ר' אלעזר מהו המקרה שבו דנים אותם כדיני ישראל, ומעמיד אותו בארוסת ישראל בלבד. לשון מצמצמת זו מופיעה גם בתוספתא על אותה הלכה, וניכר כי גם היא לשון פירוש מאוחרת: "בא על עריות ישראל נידון דיני ישראל, בא על עריות האומות נידון דיני האומות – ואין לך אלא נערה מאורסה בלבד".⁹⁹ לפי פרשנות מחודשת זו, המקרה בדרשה "אם באו על עריות ישראל – ידונו כדיני ישראל" אין משמעו שהם באו על בנות ישראל שאסורות מדין ערווה, כגון בת ישראל נשואה, אלא שהם באו על עריות שרק בדיני ישראל חייבים עליהן. לפיכך, ר' אלעזר נדרש למצוא מקרה שמייחד את איסורי העריות של ישראל, וזהו המקרה של ארוסות, מכיוון ש"על הבעולות הן חייבין, ואינן חייבין על הארוסות".¹⁰⁰ הבבלי המקביל מסביר את השלכותיו של פירוש זה: "בא על עריות ישראל – נידון כדיני ישראל. למאי הלכתא?..."

97 לדיון בסוגיה זו ראו חיים שפירא "נישואי בני נוח בהלכה התלמודית – בין טבע למשפט" דיני ישראל ל' 19 (2015) (להלן: שפירא נישואי בני נוח).

98 ירושלמי, קידושין א, א (נח ע"ב-ע"ג); ראו גם מנחם כ"ץ תלמוד ירושלמי: מסכת קידושין, מהדורה קצרה וביאור 6-8 (התשע"ו).

99 נוסח על פי כתב יד וינה (הרישא נשמט בכתב יד ערפורט מחמת הדומות). סבתו מצוות בני נוח, לעיל ה"ש 93, בעמ' 64, מציע בעקבות ההשוואה לספרא ולירושלמי כי לשון ההסתייגות "ואין לך אלא" נוספה בעקבות פרשנות האמוראים. ונראים דבריו.

100 בעניין מעמד ארוסות בעולם הרומי ראו COHEN, לעיל ה"ש 84, בעמ' 338-343; זאב פלק "על הרקע ההיסטורי של הלכות נוכרים" ציון מד 57 (התשל"ט); ראו מנגד, שפירא נישואי בני נוח, לעיל ה"ש 97, בה"ש 67 בעמ' 35 ו-39. לדבריו, דיני האומות השפיעו על

אלא אמר רבי יוחנן: לא נצרכה אלא לנערה המאורסה, דלדידהו לית להו, דדיינינן להו כדינא דידן".¹⁰¹ מכיוון שמערכת המשפט הנוכרית לא תדון במקרה של ארוסה, שכלל אינו בגדר איסור מבחינתם, המקרה עובר לבית דין של ישראל. בעקבות זאת, הסוגיה בירושלמי ממשיכה לדון, האם יש להפעיל על הגוי שבא על ארוסה מישראל, ונידון בפני ערכאה יהודית, את סדרי הדין של ישראל או של נוכרים.

בדיון התלמודי משתקפת התפיסה שבקרב בני נוח הנישואין אינם כוללים אירוסין. החכמים בירושלמי עמדו על כך שהנישואים הרומיים מושתתים על חיים משותפים ולא על פעולות משפטיות, כפי שאומנם מוגדר בחוק הרומי הקלאסי,¹⁰² והם הסמיכו לכך את לשון הפסוק "ודבק באשתו".¹⁰³ דרשה אמוראית זו עומדת כנגד הדרשה המוקדמת יותר "איש איש" המופיעה בספרא, המרחיבה את חיובי העריות מישראל לנוכרים. אם כן, בעוד לפי המדרש התנאי ישראל והנוכרים חולקים את אותם איסורי עריות, האמוראים מספקים יסוד נפרד לאיסורי הגויים התואם את תפיסת הנישואין שלהם. אך מעבר לעניין נקודתי זה, ברקע הפרשנות המצמצמת והמחודשת של ר' אלעזר לדרשה התנאית עומדת תפיסה חדשה של היחסים בין מערכות השיפוט. סוף סוף, מדוע חרג ר' אלעזר מן הפרשנות הפשוטה של הספרא, שלפיה כל מקרה של עריות שבו מעורב ישראל נידון כדיני ישראל? הפער בין הדרשה לבין פרשנותה הרחוקה יכול להבנתו להתפרש רק אם נניח שינוי עקרוני בנקודת המבט של האמורא. כפי שמפורש בניסוח בבבלי, האמוראים מערערים על הנחת היסוד שלפיה מקרים שמעורב בהם ישראל נידונים כדיני ישראל. ברגיל, ישראל שבא על אשת איש נוכרית, יידון לדעת האמוראים בערכאות נוכריות. המקום היחיד שנותר לשיפוט היהודי לפעול הוא באותה בקעה

הדמיון המשפטי של החכמים אך הם לא תלו את דיני בני נוח בנוהג הרווח, מאחר שהם לא הכירו במערכת משפטית אחרת מלבד זו שלהם.

101 בבלי, סנהדרין נו, ע"ב.

102 ראו סיכומו של אורבניק בעקבות גישת וולטרה: Jakob Urbanik, *Husband and Wife*, in THE OXFORD HANDBOOK OF ROMAN LAW AND SOCIETY 473, 479 (Clifford Ando et al. eds., 2016).

103 לדברי שפירא נישואי בני נוח, לעיל ה"ש 97, חכמים מחילים על בני נוח תפיסה ריאליסטית, בניגוד לנישואי ישראל. לסקירת המגמה הכללית לראות במצוות בני נוח ביטוי ל"חוק טבע" העומדת כנגד ההתגלות כסיני ראו Suzanne Last Stone, *Sinaitic and Noahide* Law; *Legal Pluralism in Jewish Law*, 12 CARDOZO L. REV. 1157 (1991); ראו גם DAVID NOVAK, NATURAL LAW IN JUDAISM 149–173 (1998). מנגד, כריסטין הייז דחתה את הזיקה בין מצוות בני נוח למושג החוק הטבעי, ראו CHRISTINE HAYES, WHAT'S DIVINE ABOUT DIVINE LAW: EARLY PERSPECTIVES 328–370 (2015).

שהניחה לה מערכת השיפוט הנוכרית להתגדר בה. במקום שהשיפוט הנוכרי אינו מצוי יכולים היהודים להוסיף על גביו.¹⁰⁴

כמובן, חלוקת העבודה שמתאר ר' אלעזר היא מדומיינת לא פחות מזו המופיעה בספרא, שהרי אין לבית הדין היהודי כל סמכות לכצע ענישה פלילית, והנוכרי לא ימסור את עצמו לידי בית דין של ישראל שיענישו אותו (בניגוד למקרים שבהם נוכרי ויהודי באו לדין לפני דיין יהודי). עם זאת, עם המעבר מקונסטרוקציה מדומיינת אחת לרעותה, הוגדר מחדש מעמדה של מערכת השיפוט היהודית. העדויות העולות מתוך הירושלמי מלמדות כי בשלב זה החכמים עצמם הכירו בכך שהשיפוט היהודי מצוי בצילה של מערכת השיפוט הנוכרית, ופעילותו מוגבלת על ידי התחום שנקבע על ידי אחרים.

כמו במקרים הקודמים משתקפת גם כאן ההכרה של החכמים במגבלות תחום השיפוט היהודי, ולאור הכרה זו הם נדרשו לפרש מחדש את המקורות שלפניהם. עם זאת, בניגוד למקרים הקודמים אופיים התיאורטי של הדיונים והפרשנויות מקשה למקם את החידוש הפרשני בהקשר היסטורי קונקרטי, ולהשוות אותו למדיניות הרומית. אף על פי כן, יש מקום לציין נקודת מפנה שעשויה הייתה לעודד את המגמה העולה מן הירושלמי. בעקבות חקיקתו של הקיסר קרקאלה בשנת 212 (constitutio antoniniana) הפכו כל תושבי האימפריה ובכללם היהודים לאזרחים רומאים, בעלי נגישות ישירה לשיפוט הרומי. משמעותו והשלכותיו של צעד זה לוטים בערפל גם בקרב חוקרי המשפט הרומי והוא אינו זוכה להתייחסות מפורשת בספרות חז"ל.¹⁰⁵ נראה כי צעד זה אומנם לא ביטל את האפשרות לנהל מערכת שיפוט יהודי נפרדת, אך בטווח הארוך הוא הוביל להסדרת מעמדו של השיפוט היהודי בתוך המסגרת האזרחית הכוללת שאליה הוכנסו היהודים.¹⁰⁶ בהתאם לכך, גם הדין האמוראי כולל לראשונה ניצנים של בירור דבר

104 נראה כי המעבר מן הדרשה התנאית המרבה מ"איש איש" לדרשת האמוראים המבוססת על "ודבק באשתו" תואם את המגמה לייחד למצוות בני נוח תחום נפרד, ולא לראות בהן חלק ממערכת חוק יהודית המוחלת גם על אחרים, כפי שמשמע בדרשה הקדומה. גישה זו עולה בקנה אחד עם ההעצמה של תפיסת מצוות בני נוח כ"חוק טבע" העומד כנגד "חוק סיני" כפי שעולה בפרשנות האמוראית בבבלי. ראו DEVORA STEINMETZ, PUNISHMENT AND FREEDOM: RABBINIC CONSTRUCTION OF CRIMINAL LAW 20–39 (2008).

105 לתיאור השלכות החקיקה ולבירור פער בין המעמד האזרחי הפורמלי לבין מימוש הזכויות האזרחיות בעקבות החקיקה ראו Peter Garnsey, *Roman Citizenship and Roman Law in the Late Empire*, in APPROACHING LATE ANTIQUITY: THE TRANSFORMATION FROM EARLY TO LATE EMPIRE 133 (Simon Swain & Mark Edwards eds., 2004); לסקירה בדבר מעמד היהודים בעקבות החקיקה ראו Oded Irshai, *How Do the Nations Relate to Israel? Rabbis, the Conversion of Goyim and the Constitutio Antoniniana*, in CITIZENSHIP(S) AND SELF-DEFINITION(S) IN THE ROMAN EMPIRE: ROMAN, GREEK, JEWISH AND CHRISTIAN PERSPECTIVES (Katell Berthelot & Jonathan Price eds. forthcoming).

106 ראו לעיל ה"ש 1.

היחס בין הערכאות, ובכלל זה גם התייחסות למידת כפיפותם של היהודים למערכת השיפוט הרומית.

ה. סיכום

ההבחנה ההלכתית בין "דיני ישראל" ו"דיני אומות העולם" מופיעה במשנת התנאים והאמוראים פעמים מספר. עיון צמוד במקורות אלו מלמד כי היחס בין שני גופי החוק משתנה במהלך תקופה זו (מאות 2-3), ומתגלה לפנינו תהליך – ששותפים לו לפחות חלק מן החכמים – שראשיתו בשלילה מוחלטת של השיפוט הזר, והכפפתו לצורכי מימוש מערכת החוק המקומית, ואחריתו בצמצום תחום השיפוט של "דיני ישראל", והעמדתו בצל מערכת השיפוט הדומיננטית. תהליך זה מוצא את ביטויו בשני היבטים משלימים. ברמה אחת, ניתן לזהות תהליך של קבלת סמכות החוק הרומי תוך התאמת ההלכה למציאות המשפטית שהוא יצר. נוסף על כך, החכמים מאמצים עמדה פלורליסטית במקרים שבהם מעורבים יהודים ונוכרים. עמדה זו לא רק מכירה בכך שקבוצות אחרות עשויות להיות כפופות במקביל למערכות חוק נפרדות, אלא באפשרות להחיל חוקים זרים אלו במקרה הצורך גם על היהודים עצמם.

תורתם של חכמי יבנה היא העדות הראשונה להתמודדות עם ריבוי מערכות החוק והיא מלמדת על מאמץ לרכז את השיפוט בידי דיני ישראל. זאת כנגד הנטייה האופיינית בפרובינקיות בתקופה זו למסור לידי הרומאים את הסמכות גם על ביצוע הדינים המקומיים. על רקע זה נדרשו החכמים גם להציע שירותי בוררות, גם להסדרים שנעשו על פי דיני האומות, ובלבד שהפעילות השיפוטית תהיה מרוכזת במידת האפשר בידי ישראל. האווירה העולה ממקורות אלו היא בבירור אווירה של תחרות, ובעוד חכמים מכירים במגבלות כוחם, ואף נאלצים הלכה למעשה לסמוך על המוסדות הרומיים לביצוע דין ישראל, אין הם מכירים בסמכות השיפוט הזרה. גישה זו ניכרת כמובן בדין הסיקריקון, שיסודו בשלילה מוחלטת של התוקף החוקי של הבעלות הרומית על נכסים שנלקחו מישראל. אך משנת סיקריקון גם מעידה על שינוי יסודי ביחס כלפי תוקפו החוקי של המנהל הרומי. מעבר לצורך המעשי לרכוש נכסים מידי הרומאים לשם יישוב הארץ, תקנת רבי (ברוח גישתו של רשב"ג) מבוססת על עקרונות הבעלות הרומיים עצמם. ההסדר שרבי מציע נוסף כקומה שנייה על גבי ההליכים הרומיים המוכרים. כפי שכל עסקה עם נוכרי כרוכה ב"כתיבה והעלאה בערכים", גם במקרה של נכסי הפיסקוס, ההליכים הרומיים מכתבים את זכויות הבעלים היהודי.

לצד יצירתם של הסדרים מעשיים שהציבו הלכה למעשה את דיני ישראל בשולי מערכת החוק הדומיננטית הנוהגת, הדחיקה של דיני ישראל לשוליים וההכרה בפלורליזם המשפטי ניכרים גם בשינוי השיח ההלכתי התיאורטי. כך עולה מן הדוגמאות בחלק הרביעי של המאמר, העוסקות במעמדן של הגויים בדיני העונשים במקרים שבהם

מעורבים יהודים. הן במקרה של נזיקין והן במקרה של עריות, האמוראים נדרשו לפרש מחדש את המקורות התנאיים, בהתאם לתפיסה מחודשת של מעמד דיני ישראל. בניגוד לרוח הריבונית של המקורות התנאיים המבקשים להחיל את דיניהם גם על הנוכרים, ולמקם אותם בתוך מערכת החיובים ההלכתית, האמוראים מסתפקים בהפניית הנוכרים למערכת השיפוט שלהם עצמם, ומצמצמים את תחום השיפוט התיאורטי שלהם למרחב הצר שנותר והותר להם.

התהליך שתואר כאן לא התרחש כמוכחן בחלל ריק והוא מצטרף לעדויות אחרות בדבר מגמת ההשתלבות של תורת חכמי ארץ ישראל במרחב המשפטי הרומי.¹⁰⁷ לצד אימוץ של מוסדות משפטיים רומיים אל תוך ההלכה, או ניסוח ההלכה בהתאם לקטגוריות רומיות, נדרשו החכמים במהלך המאות השנייה והשלישית לבחון באופן מתמיד גם את תוקפו של הדין הזר, ולהגדיר בהתאם את מרחב השיפוט היהודי. ניתן לראות בתהליך זה ביטוי פשוט להסתגלות הרבנית לנוכחות הרומית, וכנגד הניסיון הראשוני להתעלם ממנו ולהעלים אותו ביצירה ההלכתית, נוכחותו הולכת וגוברת במקורות המאוחרים יותר. בד בבד, השינוי בעמדת חכמים עשוי לשקף את השלבים השונים במנהל השיפוטי הרומי בפרובינקיה.

כפי שראינו, דברי חכמי יבנה תואמים היטב את אופייה של המעורבות הרומית באותם מקומות שלא זכו לאוטונומיה שיפוטית, כמו במצרים של אמצע המאה הראשונה. כנגד הניסיון להשליט את השיפוט הרומי על הדין המקומי, וביטול סמכותם של המוסדות המקומיים, ביקשו החכמים להציב חלופה מוחלטת ולהמעייט במידת האפשר את הזיקה למערכת הזרה. גישה חלופית עולה לקראת סוף התקופה התנאית, במשנת רבי. מעבר לקשריו האישיים עם השלטון הרומי, ישנן עדויות להכרה רומית חלקית בסמכויות השיפוט של הנשיא¹⁰⁸ וזו הביאה איתה גם שיתוף פעולה שיפוטי, תוך חלוקת עבודה בין המערכות. מאוחר יותר, בעקבות החקיקה האנטונינית הפכו היהודים לאזרחים רומאים,

107 מחקר מקיף שאני שוקד עליו בוחן את מכלול היבטיה של מגמה זו שהטביעה את חותמה על עיצובה והתפתחותה של ההלכה בצלו של המשפט הרומי, ובהשוואה למציאות המשפטית בפרובינקיות אחרות. נוסף על המחקרים שהוזכרו לעיל (בה"ש 27 ו-72), ראו בינתיים לדוגמה: Natalie B. Dohrmann, *Law and Imperial Idioms: Rabbinic Legalism in a Roman World, in Jews, Christians and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity* 63 (Natalie B. Dohrmann & Annette Y. Reed eds., 2012). דוגמה חשובה נוספת מופיעה במחקרם של אורית מלכה ויקיר פז, בנושא שבויי מלכות ושבויי ליסטות (אני מודה להם ששיתפו אותי במסקנות מחקרם טרם פרסומן).

108 לעדותו של אוריגנס ראו ישראל ל' לויין "מעמד הנשיא במאות השלישית והרביעית: מקורות ומתודולוגיה" קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו 103, 126-127 (ישעיהו גפני עורך, התשס"א). לכך יש גם להוסיף את סמכות המינוי של הנשיא על בתי הדין המקומיים.

צעד שככל הנראה הגביר את נגישותם של היהודים למערכת השיפוט הרומית. אין פלא אפוא שדווקא בשלב זה אנו מוצאים את החכמים מוותרים על הדימוי הריבוני בדבר סמכותם השיפוטית על הגויים לטובת האפשרות שיחול עליהם במקרים מסוימים השיפוט של בני נוח. בתהליך מורכב המשלב תקנות, מעשים ופרשנות, על רקע תהליכי טמיעה במרחב הרומי, הפנימו החכמים היבטים מסוימים של מציאות הפלורליזם המשפטי אל תוך השיח ההלכתי.