

מוקדש לזכרו של אבי לוי ז"ל
שהיה בין שומעי סוניה זו
ולא זכינו להוסיף וליהנות ממאור פניו
כי נתבקש לישיבה של מעלה.

נטילת רשות לדון

ראשי פרקים

- א. מהותה של ה"רשות"
 1. האם צריך רשות על מנת לדון?
 2. ראיות לצד שאין לדון ללא רשות
 3. ראיות לצד שניתן לדון גם ללא רשות
 4. לשונותיו של רש"י
 5. מהותה של ה"רשות" בבבל
 6. מהותה של ה"רשות" בארץ ישראל
 7. המימרות בעניין ה"רשות" – על רקע ה"סמיכה"
 8. מדוע דין קל מהוראה?
 9. מדוע הרשות פוטרת מתשלום?
- ב. סמכותו של ראש הגולה
 1. מהו מקור סמכותו של ראש הגולה?
 2. נימוקי הראשונים, ומשמעות הדרשה "לא יסור שבט מיהודה"
 3. מדוע "דינא בשרירתא תליא"?
- ג. ה"רשות" בשיטת הרמב"ם
 1. הרשות וכפיית בעלי הדין
 2. מי שנטל רשות ואינו מומחה – האם יכול לדון?
 3. משמעות הרשות – לדין יחידי בלבד

א. מהותה של ה"רשות"

הגמרא בסנהדרין ה ע"א, עוסקת בעניין נטילת רשות לדון:

תנו רבנן: דיני ממונות בשלשה, ואם היה מומחה לרבים – דן אפילו יחידי.
אמר רב נחמן: כגון אנא, דן דיני ממונות ביחידי. וכן אמר רבי חייה: כגון אנא, דן דיני ממונות ביחידי.
איבעיא להו: כגון אנא – דגמירנא וסבירנא ונקיטנא רשותא, אבל לא נקיט רשותא – דיניה לא דינא; או דילמא – אף על גב דלא נקיט רשותא דיניה דינא?
תא שמע: דמר זוטרא בריה דרב נחמן דן דינא וטעה. אתא לקמיה דרב יוסף, אמר ליה: אם קיבלוך עלייהו – לא תשלם, ואי לא – זיל שלים.
שמע מינה: כי לא נקיט רשותא – דיניה דינא, שמע מינה.
אמר רב: האי מאן דבעי למידן דינא, ואי טעה מיבעי למיפטרא – לישקול רשותא מבי ריש גלותא. וכן אמר שמואל: לישקול רשותא מבי ריש גלותא.
מאי רשותא? כי הוה נחית רבה בר חנה לבבל, אמר ליה רבי חייה לרבי:
בן אחי יורד לבבל, יורה? – יורה. ידין? – ידן. יתיר בכורות? – יתיר...

1. האם צריך רשות על מנת לדון?

הגמרא מזכירה כאן כמה וכמה פעמים את המונח "רשות", אך אינה מבארת, מהי המשמעות של אותה רשות, ולשם מה היא נצרכה. הנפק"מ היחידה שמזכירה הגמרא היא, שדין שנטל רשות, פטור מתשלומים אם טעה בדין. אך האם זוהי כל מהותה של נטילת הרשות? באופן ספציפי יותר, נשאלת

השאלה, האם חייב הדיין ליטול רשות על מנת שיהיה כשר לדון? האם רשאי לדון רק מי שקיבל רשות מן הנשיא או מראש הגולה, או כל אדם שבקי בדיני ממונות?⁴

2. ראיות לצד שאין לדון ללא רשות

ניתן להביא מן הסוגיה כמה ראיות, שגם אם אין בהן הוכחה מוחלטת, הרי הן מלמדות לכאורה, שאכן אין אדם רשאי לדון מבלי שנטל רשות:

א. עצם הלשון "רשות", משמעה, בפשטות, שפעולה זו היא שנותנת לדיין את ההיתר לדון, ובלעדיה אסור לו לדון.

ב. כך משמע גם בתשובה לשאלה "מאי רשותא". הגמרא מביאה את השיחה שבין רבי חייא לבין רבי (על רבה בר חנה): "יורה? – יורה, ידין? – ידין, יתיר בכורות? – יתיר". בפשטות, השאלה והתשובה עוסקות בעצם הזכות של רבה בר חנה לדון – האם ידין או לא? כלומר, שללא רשות זו, אסור היה לו לדון.

ג. כך נראה גם מן העובדה, שרבי חייא נוקט בחדא מחתא, הוראה, דין והתרת בכורות. לגבי הוראה מפורש להלן, ש"יתלמיד אל יורה אלא אם כן נטל רשות מרבו". וכן לגבי התרת בכורות, משמע להדיא בגמרא (במעשה של רב והדיין עליו), שללא קבלת רשות, אין אדם רשאי כלל להתירם⁵. מהשוואת כל השלושה זה לזה משמע, שגם לגבי דין, אסור לאדם לדון ללא נטילת רשות. הראיה אינה נובעת רק מסמיכות דין והוראה בדברי ר' חייא, אלא גם מן הסברה – מדוע יהיה דין קל מהוראה, שלדון מותר גם ללא רשות, ואילו להורות אסור ללא רשות?

ד. ההוה אמינא של הגמרא היא, שללא נקיטת רשות אסור לאדם לדון יחידי. אמנם המסקנה היא שונה, אך משמע מכך, שגם הגמרא הבינה באופן ראשוני את הביטוי "רשות" כפשוטו, ולא רק כדרך לפטור מתשלום אם טעה.

ה. ניתן להעלות גם קושיה מסברה, המסייעת לצד זה. אם יכול אדם לדון גם ללא רשות, וכל משמעותה של הרשות היא לפטור את הדיין מתשלום אם טעה, לשם מה יצרו חז"ל מושג זה של "נטילת רשות"? האם כל מטרתו של מושג זה היא לבטח את הדיינים מפני חסרון כיס?

3. ראיות לצד שניתן לדון גם ללא רשות

מאידך, ניתן להביא כמה ראיות, המצביעות על כך שיכול אדם לדון גם ללא נטילת רשות מן הנשיא או ראש הגולה:

א. מסקנת הגמרא לגבי יחיד מומחה היא, שכל מי שהוא בגדר "גמיר וסביר" דינו דין, אף על פי שלא נטל רשות. אמנם, ניתן לומר, שזהו הדין רק בגמיר וסביר, ואילו הדיוטות צריכים רשות על מנת שיהיו כשרים לדון.

ב. מימרת רב, "האי מאן דבעי למידן דינא, ואי טעה מיבעי למיפטרא – לישקול רשותא מבי ריש גלותא", עוסקת בפשטות לא רק בגמיר וסביר, אלא גם בהדיוטות. למרות זאת, היא עוסקת בפטור מתשלום, ולא בעצם הזכות לדון. משמע, שה"רשות" נצרכת רק לצורך הפטור מתשלומים, ולא לעצם ההיתר לדון. וכן הניסוח "האי מאן דבעי..." משתמע, שהדבר נתון לרצונו של האדם, שיש כאן עצה טובה – אמנם כל אחד רשאי לדון, אך אם אדם מעוניין לדון וגם להפטר מתשלום במקרה של טעות, עליו ליטול רשות מראש הגולה⁶.

4. ברור, שאם שני בעלי הדין קיבלו עליהם את הדיין, כל אדם רשאי לדון להם, ואפילו שלושה רועי בקר (נסנהדרין פ"ג, ב). השאלה היא, האם לשלושה חכמים שלא נטלו רשות, יש תוקף של בית דין, והם יכולים להזמין אדם לדין גם מבלי שקיבל עליו את דינם.

5. וכן מפורש בבכורות (פ"ד, ד), לפי דרכנו להלן, ש"מומחה" היינו מי שנטל רשות.

6. לכאורה ניתן לפרש, שרב בא לומר שני דברים: א. מי שרוצה לדון צריך ליטול רשות. ב. מי שרוצה להיפטר מתשלום צריך ליטול רשות. אך אין נראה כך, מכמה טעמים: ראשית – בפשטות רב אומר אמירה אחת ולא שתיים. שנית – אם כל מי שרוצה לדון צריך ליטול רשות, אין עוד טעם לחלק השני של "אי טעה", שהרי כל מי שדן פטור מלשלם, שהרי כבר נטל רשות. לפי זה, היה רב צריך לנסח את דבריו: "האי מאן דבעי למידן דינא,

ג. בדף ג ע"א⁷ אומר רב אחא בריה דרב איקא, שמדאורייתא יחיד כשר לדון, אלא שחכמים הצריכו שלושה, מחשש ליושבי קרנות, שאינם בקיאים בדינים, ועלולים לדון שלא כראוי⁸. מקשה הגמרא, שגם שלושה עלולים להיות יושבי קרנות, ומתצת, שאי אפשר שלא יהיה ביניהם אחד שיודע בדינים. אם נאמר, שאין אדם רשאי לדון אם לא נטל רשות, הרי אין כל חשש ליושבי קרנות, לא ביחיד ובוודאי שלא בשלושה, שכן יושבי קרנות לא יקבלו רשות לדון.

נראה, שמתוך ראיות אלו ואולי גם נוספות, תפשו הראשונים⁹, שאכן אין צורך בנטילת רשות על מנת לדון, והדבר תלוי רק ברמת הידע של האדם – הדיוט רשאי לדון רק בשלושה, ואילו מי ש"גמיר וסביר" רשאי לדון גם יחיד. הנפק"מ היחידה של הרשות, לפי זה, היא שדיין שנטל רשות פטור מלשלם אם טעה¹⁰. אלא שאם כן, עלינו עדיין לענות על התמיהות שהצגנו לעיל – אם אכן כל מהותה של הרשות היא הפטור מתשלום, מדוע היא נקראת בשם "רשות" ולא "פטור"? מדוע בכלל יצרו חז"ל את הפטור הזה? כיצד נסביר את הלשונו המראות לכאורה שאין לדון ללא רשות? ומדוע דין קל יותר מהורהא, שאין להורות ללא רשות, אבל מותר לדון גם ללא רשות?

4. לשונויותיו של רש"י

אולם קודם שנציע פתרון לעניין, נעיין בפירושו של רש"י לסוגיה.

על המימרא "האי מאן דבעי למידן דינא, ואי טעה מיבעי למיפטרא – לישקול רשותא מבי ריש גלותא", אומר רש"י: "לישקול רשותא – דכיון דברשות נחת, לא משלם".

אילו היתה כל מהותה של ה"רשות" רק פטור מתשלום, אין בדבריו של רש"י שום תוספת על מה שכבר נאמר בגמרא, שמי שקיבל "רשות" אינו משלם. ברור מלשונו של רש"י, שה"רשות" אינה זהה לפטור, אלא היא מתפרשת כפשוטה, שנותנים לו היתר לדון, והפטור הוא רק תולדה של ההיתר הזה. רש"י בא לנמק את דברי הגמרא: מדוע מי ש"נטל רשות" פטור מלשלם? – משום שהוא ירד לדון בהיתר, ולפיכך אין לחייבו בתשלום אם טעה¹¹.

בשיחה שבין ר' חייא לרבי, מפרש רש"י: "ידין – ברשות, ויפטר מלשלם".

בדיבור קצר זה, אנו מוצאים את שני הצדדים של הבעיה שהעלינו. מחד, רש"י מוסיף את הפטור מלשלם, דבר שאין לו רמז בגמרא כאן. נראה ברור, שרש"י סבר, שאין לפרש את השאלה כפשוטה, "האם ידן או לא ידן", שכן כל אדם שבקי בדיני ממונות רשאי לדון, ואין צורך בנטילת רשות לשם כך. הנפק"מ היחידה של נטילת הרשות, היא הנפק"מ שהזכיר רב לעיל, להיפטר מתשלומים. לפיכך מסביר רש"י את השאלה, שמשמעותה היא האם רבה בר תנה יפטר מלשלם, ולא האם ידן או לא.

מאידך, בדומה לדיבור הקודם, רש"י אינו מסתפק בפטור מתשלום, אלא מוסיף גם את הרשות לדון. השאלה אינה האם ידן ויפטר מלשלם, אלא האם ידן ברשות ויפטר מלשלם. הרשות אינה זהה לפטור מתשלום, אלא עומדת בפני עצמה – אם ידן ברשות, אז יהיה פטור מלשלם.

לישקול רשותא מבי ריש גלותא, ואי טעה מיפטרי. ועוד – כפי שהזכרנו בפנים, סגנון הדברים הוא של עצה, ולא של איסור, שאין לדון ללא רשות.

7. ציונים לגמרא ללא הזכרת המסכת, הם ממסכת סנהדרין.
8. הבאתי את הגמרא על פי הבנת רש"י ורוב הראשונים. הרי"ח מפרש גמרא זו באופן אחר, ואין כאן מקומו.
9. כך מוכח ברש"י, כדלהלן, ברמב"ם (הלכות סנהדרין, פ"ב, י – יא), ביד רמ"ה (ה ע"א, בסוף ד"ה "אמר רב", נקיטתי השתא מהא שמעתא...), ובר"ן (ג ע"א, בתחילת ד"ה "אלא מעתה"). במאירי נראה לכאורה שאכן צריך רשות על מנת לדון, שכן הוא אומר (ה ע"ב, ד"ה "כשם"): "כשם שהתלמיד צריך רשות לדון, כך הוא צריך להורות באיסור והיתר...". מאידך, הוא אומר (שם, ד"ה "דיני ממונות בשלשה הדיוטות"), שיחיד מומחה הוא כשלושה הדיוטות בכל מקום, ויחיד מומחה רשאי לדון גם ללא רשות. משמע, שגם שלושה הדיוטות רשאים לדון ללא רשות. וצ"ע.
10. עיין להלן בפרק ג', שלדעת הרמב"ם יש לרשות נפק"מ נוספת, שדיין שנטל רשות יכול לכפות את בעלי הדין לדון לפניו.
11. להלן, בסעיף 9, ננסה להסביר, מדוע באמת מי שדן בהיתר פטור מלשלם אם טעה.

בכתובות צד ע"ב, מספרת הגמרא כך :

אמיה דרמי בר חמא כתבתיהו לנכסה לרמי בר חמא בצפרא. לאורתא, כתבתיהו למר עוקבא בר חמא.

אתא רמי בר חמא לקמיה דרב ששת, אוקמיה בנכסא. אתא מר עוקבא לקמיה דרב נחמן, אוקמיה בנכסא.

אתא רב ששת לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: מאי טעמא עבד מר הכי?

אמר ליה: ומאי טעמא עבד מר הכי?

אמר ליה: דקדים!

אמר ליה: אמו בירושלים יתבינן, דכתבינן שעות?!

– אלא מר, מאי טעמא עבד הכי?

אמר ליה: שודא דדייני.

אמר ליה: אנא נמי שודא דדייני!

אמר ליה: חדא, דאנא דיינא ומר לאו דיינא; ועוד, מעיקרא לאו בתורת הכי אתית לה.

ומפרש רש"י: "אנא דיינא – על פי ראש גלותא והישיבה".

בפשטות, הביטוי "אנא דיינא על פי ראש גלותא והישיבה", מכוון לאותה רשות לדון שבה אנו עוסקים, שניתנת על ידי ראש הגולה. וכן רואים גם בסוגייתנו, שרב נחמן אכן נטל רשות מראש הגולה, ולפיכך הגמרא מסתפקת בהבנת דבריו "כגון אנא", אולי הכוונה דווקא למי שנטל רשות. אם נאמר, שחייבים ליטול רשות בכדי לדון, יובן היטב הביטוי "אנא דיינא ומר לאו דיינא" – אני, רב נחמן, נטלתי רשות מראש הגולה, ולפיכך אני דיין ורשאי לדון, ואילו אתה, רב ששת, לא נטלת רשות, ולפיכך אין אתה דיין כלל.

מאידך, אם אכן מי שלא נטל רשות אסור לו לדון, כיצד באמת דן רב ששת בעניין זה? יתרה מזו – גם רב נחמן עצמו, לא טען בתחילה את הטענה "מר לאו דיינא", שדינו של רב ששת כלל אינו דין, אלא שאל את רב ששת לנימוקי פסק הדין שלו. רק כאשר נימק רב ששת את הפסק ב"שודא דדייני", טען כנגדו רב נחמן, ש"מר לאו דיינא".

5. מהותה של ה"רשות" כבבל

נראה להסביר את העניין כך: באמת, כפי שתפשו הראשונים, כל אדם שבקי בידי ממונות רשאי לדון (בדינים הנידונים גם בבבל, שאינם צריכים סמוכים דווקא). אולם ה"רשות", היא מינוי של אדם לדיין – כדיין בפועל, בבית דין מסוים, או כדיין בכח, אדם הראוי לדון. הדבר דומה למצב הנהוג כיום – כל אדם הבקי בידי ממונות רשאי לדון, גם אם אין לו אישור על בקיאותו ואין הוא דיין במקצועו. ואכן, פעמים רבות מרכיבים בית דין של שלושה תלמידי חכמים, שאינם בגדר "דיינים". אולם ישנו מעמד של "דיין", שפירושו, מי שנתמנה בפועל לתפקיד של "דיין", או שקיבל אישור המעיד על כשירותו לתפקיד זה. לכל תלמיד חכם מותר לדון, אך הדיין הוא מי שתפקידו לדון – הוא האחראי על הדין במקום, הכתובת הטבעית שאליה פונה כל מי שזקוק לדין.

נראה, שבכך נפתרות השאלות שהעלינו לעיל. ה"רשות" אכן אינה רק פטור של האדם מתשלום אם טעה, אלא היא נתינת רשות לדון. אמנם אין זו "רשות" במובן המקביל לגמרי ל"רשות" בהוראה ובהתרת בכורות, שכן גם בלעדיה מותר לאדם לדון, אך בדומה להן, גם היא שינוי מעמדו של האדם, מינויו כדיין. חז"ל לא יצרו את המוסד של "רשות", רק בכדי לפטור את הדיין מתשלומים, אלא זהו מוסד טבעי, הדרך למנות אנשים לתפקיד של דיינות¹².

כך נפתרות גם השאלות שהעלינו ברש"י. אכן, ה"רשות" אינה זהה לפטור מתשלומים, אלא היא מושג בפני עצמו, של מינוי האדם כדיין, ורק כתולדה מכך הוא פטור מלשלם אם טעה בדין. כך מובנת

12. להלן נסביר, מדוע מינוי של אדם כדיין, גורם לכך שהוא פטור מלשלם אם טעה בדין.

גם הגמרא בכתובות, על פי פירושו של רש"י¹³ – אכן רב ששת היה רשאי לדון, כמו כל אדם הבקי בדיני ממונות, אך "שודא דדיינא" מסורה רק ל"דיינא", לבעל תפקיד של "דיין", ולא לכל מי שכשר לדון¹⁴. הבנה זו של ה"רשות", כמינוי לתפקיד של דיינות, כתובה בעצם במפורש בדבריו של היד רמ"ה בסוגייתנו (בד"ה "אמר רבי"): "...אית ליה לריש גלותא רשותא למנוי מאן דבעי...".

6. מהותה של ה"רשות" בארץ ישראל

אולם יש להוסיף כאן עוד נדבך, להשלמת התמונה. יסודה של ה"רשות", אינו בבבל, ברשות שנותן ראש הגולה, אלא בארץ ישראל, ב"סמיכה" שסומכים חכמי ארץ ישראל את תלמידיהם.

אין כאן המקום להאריך בכל עניינה של הסמיכה, אולם ממקורות רבים ניתן להוכיח, שביסודו של דבר, הסמיכה אינה אלא אותו מושג טבעי עצמו, של מינוי חכמים כדיינים, בכח או בפועל:

במשנה בדף לז ע"א, המתארת את סדר ישיבת הסנהדרין, מתואר גם המצב הטבעי של סמיכה: "...ושלוש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניו... הוצרכו לסמוך, סומכין מן הראשונה...". כלומר, שלא כל אדם שהיה ראוי לכך היה נסמך, אלא רק כאשר הוצרכו לסמוך, כאשר היה צורך למנות אדם כדיין בסנהדרין (וכפי שמפרש רש"י: "כגון שמת אחד מן הדיינים"), היו סומכים את הראוי ביותר לכך, ובכך ממנים אותו כחבר בבית הדין.

הירושלמי, באופן כללי, מכנה את הסמיכה "מינוי"¹⁵, ואף אומר¹⁶ ש"תמן קריי למנוייה סמיכותא"¹⁷. כלומר, שהסמיכה זהה למינוי של החכם כדיין בבית דין, ורק בלשונם של בני בבל, נתייחד למינוי שבארץ ישראל מונח מיוחד – "סמיכה"¹⁸.

בלשון הרמב"ם, ניתן לראות זאת במקומות רבים, בעיקר בפרק העוסק בסמיכה, פרק ד'¹⁹. בהלכה ג' שם, אומר הרמב"ם במפורש: "ואין סומכין סמיכה, שהיא מינוי הזקנים לדיינות, אלא בשלושה...".

13. הרי"ח, המובא שם בתוד"ה "אמיה", מפרש את הגמרא באופן אחר, שאינו שייך לענייננו. אך דומה, לפי הסברנו, שפירושו של רש"י מסביר טוב יותר את הביטוי "מר לאו דיינא".

14. המילה "דיינא" היא שם, "דיין", ולא פועל, "אדם שעושה דין". כך מוכח גם בגמרא בדף ג ע"א, שמבדילה בין "שופט" לבין "דיינא" – "שופט" הוא פועל, "אדם העושה משפט", ואילו "דיינא" הוא שם של בעל מקצוע, מי שתפקידו לדון. וכפי שמפרש שם רש"י: "לגבי דיינא – אצל דין הרגיל, ולא אצל הדיוט".

בראשונים מצאנו שתי שיטות עיקריות בהבנת מהותו של "שודא דדיינא", ולפי שתיהן ניתן לתת טעם לדברי רב נחמן, ששודא דדיינא מסורה רק לדיינים, בעלי תפקיד, ולא לכל חכם הכשר לדון:

הרשב"ם (בבבא בתרא לה ע"א, ד"ה "שודא דדיינא") מסביר את ה"שודא", שהדיין אומד בדעתו עם מי הצדק, אף על פי שאין לו ראייה גמורה. לפי דרך זו נראה להסביר, שרק מי שמשמש כדיין בפועל, יש לו ניסיון מספיק, על מנת להכריע הכרעה מעין זו, שמבוססת על נטיית הלב.

לעומתו, רבינו תם (שם, בתוד"ה "שודא דדיינא") מפרש, שהדיינים יתנו את הממון למי שירצו, בלא טעם, ואין כאן ניסיון להגיע אל חקר האמת. נראה להסביר את דעתו, שבמצב שאין אפשרות להגיע אל הצדק, הדיינים נכנסים להכרעה שרירותית, על מנת לקיים את הסדר, שלא תימשך המריבה בין בעלי הדין לעולם. משימה זו, להשליט סדר ציבורי, מסורה רק לדיין, האחראי על ענייני הדין במקום, ואילו סתם תלמיד חכם, יכול אמנם לעשות צדק, אך אין זה תפקידו להשליט סדר.

15. עיין דוגמאות רבות, בירושלמי ביכורים פי"ג ה"ג, וסנהדרין פ"א ה"א (בפסקה "סמיכת הזקנים").

16. בסנהדרין שם.

17. תרגום: שם (- בבבל), קוראים למינוי "סמיכה".

18. נראה להסביר את שינוי הלשון בין ארץ ישראל לבין בבל, בעובדה זו עצמה. בארץ ישראל היתה הסמיכה זהה למינוי דיינים – כל דיין שנתמנה לבית דין בארץ ישראל, נסמך לשם כך על ידי החברים הוותיקים באותו בית דין, והפך ממילא ל"סמוך". אמנם אירע לפעמים, שאדם נסמך שלא כחבר בבית דין מסוים (כגון במעשה של ר' יהודה בן בבא, שסמך את החכמים לשם עצם הסמיכה – דף יז ע"א), אך מהותה הראשונית והטבעית של הסמיכה, היתה מינוי לדיינות. אולם בבבל, נוצר פיצול בין המושגים – המינוי של דיינים בבתי הדין בבבל, כבר לא היה זהה במעמדו למינוי שבארץ ישראל, שהרי לא ניתן לסמוך בחו"ל, והדיינים המתמנים בבבל אין להם אותן הסמכויות כמו לאלו שנתמנו בארץ ישראל. לפיכך, ייחדו ביטוי מיוחד, "סמיכה", למינוי שבארץ ישראל, על מנת להבדיל בינו ובין המינוי שבבבל, שיש לו מעמד שונה. (אמנם הביטוי "סמיכה" נזכר כבר במשנה, כפי שציטטנו לעיל. נראה להסביר, שבא"י השתמשו בשני הביטויים, "מינוי" ו"סמיכה", ללא הבחנה, ואילו בבבל הפרידו ביניהם, וייחדו למינוי שבא"י רק את הביטוי "סמיכה").

19. ציונים למשנה תורה ללא הזכרת ההלכות, הם מהלכות סנהדרין.

יתרה מזו – בהלכות רבות נוקט הרמב"ם את אותה הלשון של "נתינת רשות", לגבי הסמיכה שבארץ ישראל. כך למשל בהלכה ח': "יש לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון...". הרמב"ם אף נוטל מימרות, שנאמרו בגמרא לגבי ה"רשות" ללא הזכרת ה"סמיכה", ופוסק אותן לעניין הסמיכה, כגון הלכה ט' שם, "וכן יש לסומכין ליתן רשות עד זמן...", שמקורה בדף ה ע"ב, "הרי אתה ברשותינו עד שתבוא אצלנו". משמע מכל אלו, שהסמיכה ונטילת הרשות הן מושג אחד, של מינוי אנשים כדיינים בבית הדין. השוואה זו בולטת במיוחד בהלכה י"ד שם, שבה משווה הרמב"ם בין מעמדו של מי שקיבל רשות מראש הגולה, ובין מעמדו של מי שנסמך על ידי בית דין בארץ ישראל, ומשתמש לגבי שתי הפעולות באותו המונח עצמו – "נתינת רשות".

מתוך כך, מתבאר העניין ביתר שאת. בארץ ישראל, אכן היתה ה"רשות", רשות כפשוטה – מי שלא קיבל רשות לדון, שלא נסמך, כמעט שלא היה ראוי לדון. לפי כל הדעות, חלק ניכר מדיני הממונות אינו נידון אלא בסמוכים. לפי חלק מן הראשונים²⁰, אף אותם דינים שניתן לדונם בהדייטות בבבל, זה מכך תקנה, שנתקנה רק למקומות שאין בהם סמוכים, ואילו בארץ ישראל בזמן הסמיכה, ניתן היה לדון בהדייטות רק בדיני הודאות והלוואות. יש להוסיף עוד, שלפי שיטת רבא (בדף ג ע"א), אפילו דיני הלוואות, אינם כשרים בהדייטות אלא מתקנת חכמים בלבד, ומדאורייתא, בכל עניין ועניין כשרים לדון רק דיינים סמוכים. לפיכך, כאמור, משמעותה המקורית של ה"רשות" היא כפשוטה ממש, רשות שרק היא המתירה לאדם לדון, בדומה להוראה והתרת בכורות.

ננסה לתמצת את העניין בהירות: נתינת הרשות, היא מינוי החכם כדיין בפועל, וכך גם הסמיכה, היא מינוי לדיינות. המונח "נתינת רשות", משמעותו היא כללית, מינוי דיינים בכל מקום שהוא, ואילו המונח "סמיכה", מיוחד למינוי הנעשה בארץ ישראל, על ידי חכם שהוא בעצמו סמוך איש מפי איש עד משה רבינו. לפיכך, המושג "נתינת רשות", יש לו שתי משמעויות הלכתיות שונות – נתינת רשות שנעשית על ידי סמוך בארץ ישראל, נותנת לנסמך את מלוא התוקף של "סמוך", ואילו נתינת רשות שנעשית בבבל, יש בה רק את הצד של מינוי לדיינות, ואין לה את התוקף ההלכתי של הסמיכה. במובנה המקורי, בארץ ישראל, אכן היתה ה"רשות" רשות כפשוטה, שכן בלעדיה לא היה אדם ראוי לדון. בבבל, כל היכולת לדון, מבוססת על התקנות, המאפשרות לדון בדינים מסוימים גם ללא סמיכה. מתוך כך, כבר אין הבדל מוחלט שכזה בין מי שקיבל רשות לבין מי שלא קיבל, שהרי שניהם הם בגדר "לא קיבל רשות" ביחס לארץ ישראל, וזכותם לשפוט היא רק מכח תקנת חכמים. לפיכך, ה"ו שות" בבבל, היא אמנם שינוי מעמדו של החכם והפיכתו ל"דיין", אך גם בלעדיה מותר לו לדון.

7. המימרות בעניין ה"רשות" – על רקע ה"סמיכה"

לפי כיוון זה, מוסברות יפה מימרות האמוראים העוסקות ב"רשות" של ראש הגולה שבבבל, שהן באות על הרקע, של מושג ה"סמיכה" שבארץ ישראל. בבבל נוצר מצב, שהחכמים לא היו סמוכים, ונוצר הצורך להגדיר, אילו הלכות שייכות רק בסמוכים, ואילו שייכות גם בחכמים ודיינים שאינם סמוכים.

הבריתא אומרת: "ואם היה מומחה לרבים, דן אפילו יחידי". המשמעות הפשוטה של המושג "מומחה" או "מומחה לרבים", היא "סמוך"²¹, והוא כולל, לפיכך, שלושה מרכיבים בבת אחת: א. אישור על חכמתו של האדם. ב. מינויו כדיין בפועל. ג. סמיכה, איש מפי איש עד משה רבנו.

20. עיין ברמב"ן, בפסקה "וראייתו בתוספות בזה דחוקים" (עמ' ט"ז במהדורת מכון התלמוד הישראלי), וביד רמ"ה בדף ג ע"א, ד"ה "ברם צריך למידע". (שיטת התוספות בדף ג ע"א, ד"ה "שלא", היא שונה, אך היא נכנסת לדחוקים גדולים מאד בגמרא).

21. המילה "מומחה" מתפרשת בדברי כל הראשונים כ"סמוך", וכך נראה בפשטות מן הסוגיה בדף ב ע"ב – ג ע"א, ובעוד מקומות. הביטוי "מומחה לרבים" נדיר יותר, ויש בו פרשנויות שונות. הרמב"ן (בפסקה "והוי יודע... עמ' ח' במהדורת מכון התלמוד הישראלי) והרמב"ם (עיין להלן, בפרק ג' סעיף 2), פירשו את המושג "מומחה לרבים", כמושג שונה מ"מומחה" סתם, ולדעתם הוא מציינן חכם שאינו סמוך. הכסף משנה (עיין שם) פירש מושג זה, כמדרגת חכמה גבוהה יותר מאשר "מומחה". לעומתם, רבינו חננאל (בסוגיאנתו) והתוספות (ד"ה "ואם", ועיין גם בד"ה "מומחה"), משתמשים במושגים "מומחה" ו"מומחה לרבים" ללא הבחנה, ומשמע שאין הבדל מהותי בין שני מושגים אלו (ועיין להלן בהערה 45). נראה להביא ראיה לשיטה זו, מפשטות הסוגיות בדף כג ע"א ודף לג ע"א,

הגדרה כוללת זו, היתה מספיקה בארץ ישראל, שבה אכן הופיעו בדרך כלל כל שלושת המרכיבים ביחד. אולם בבבל, כאמור, נוצר פיצול בין המרכיבים – היו חכמים, שחלקם אף ממונים בפועל כדיינים, ללא שהיתה להם סמיכה. נשאלת אם כן השאלה, איזה מן המרכיבים הוא הנצרך לענייננו, שיהא כשר לדון יחידי? האם רק מי שקיבל "סמיכה" בארץ ישראל כשר לכך? – מדברי רב נחמן, "כגון אנא דן דיני ממונות ביחדי", אנו למדים, שלעניין זה אין צורך בסמיכה דווקא, שהרי רב נחמן לא היה סמוך²². אך הגמרא ממשיכה ושואלת, איזה מרכיב מן השניים הנותרים כן נחוץ לכך? האם צריך גם את המינוי בפועל – נטילת רשות, או שמא די בעצם חכמתו של האדם – "גמירנא וסבירנא!" והתשובה היא, שלעניין דין ביחיד, אין צורך אפילו במינוי בפועל, אלא די ב"גמיר וסביר" בלבד²³.

באופן דומה, נראה להסביר גם את המימרות של רב ושמואל. מדברי שמואל, מביאה הגמרא רק את סיוס המשפט, "לשקול רשותא מבי ריש גלותא". משמע בבירור, שעיקר חידושה של המימרא אינו בכך שישנה דרך להפטר מתשלומים – ידוע לנו מכבר, שנטילת רשות פוטרת מתשלום, ושמואל בא רק לחדש, שרשות זו נטילת **מראש הגולה**. ובאותו אופן נראה להסביר גם את המימרה של רב, שהובאה בשלמותה. נראה, שהמימרות של רב ושמואל באות על רקע המשנה בבכורות (ד', ד), האומרת שדיין שדן דין וטעה, אם היה מומחה פטור מלשלם²⁴. כאמור לעיל, משמעות המילה "מומחה" (לעניין דין) זהה ל"סמוך". אך רב ושמואל מתחדשים, שלעניין הפטור מתשלום, אין צורך דווקא ב"סמיכה", בנטילת רשות מחכמי ארץ ישראל, אלא ניתן ליטול רשות זו גם בבבל, מריש גלותא. המרכיב החשוב לעניין תשלומים, הוא קבלת הרשות, המינוי כדיין, ואין הכרח בסמיכה דווקא לשם כך.

8. מדוע דין קל מהוראה?

לפי דרך זו, נראה ליישב גם את התמיהה שהעלינו לעיל – מדוע דין קל מהוראה, שמותר לדון גם ללא רשות, אף על פי שאסור להורות ללא רשות? לפי דרכנו, שהסמיכה היא נתינת רשות, שאלה זו היא בעצם שאלת הגמרא (ב ע"ב – ג ע"א), מדוע דיני הודאות והלוואות כשרים גם בהדיוטות, ולא רק בסמוכים. תשובת הגמרא היא, שחכמים הכשירו הדיוטות לדינים אלו, בכדי שלא תנעול דלת בפני לוין. וכפי שמסבירים הראשונים²⁵, גם בשאר הדינים הכשרים בהדיוטות קיימים טעמים מעין זה.

שם מופיע הביטוי "מומחה לרבים" במקביל לביטוי "מומחה", ואין כל הבחנה ביניהם. ועיין עוד בשתי ההערות הבאות.

22. אמנם, צריך עיון, מה מלמדנו ר' חייא, האומר גם הוא "כגון אנא דן דיני ממונות ביחדי". הרי ר' חייא היה סמוך, ואם כן ברור מן הברייתא שהוא רשאי לדון יחידי, ואין כל חידוש בדבריו. ייתכן לומר, שבזמנו של ר' חייא, שהיה בעצמו ממסדרי הבריות, לא היתה ברייתא זו שנויה, ור' חייא בא להשמיענו את עצם הדין של הברייתא, ולא כרב נחמן, שבא להוסיף חידוש על גבי הברייתא. וכך רואים בירושלמי (פ"א ה"א), שהדין שמומחה רשאי לדון ביחדי, מופיע כחידוש של ר' אמי, ולא כברייתא. (לכאורה, ניתן להביא מקושה זו סיוע לפירוש הכסף משנה (עין בהערה הקודמת), ש"מומחה לרבים" זו מעלה גבוהה יותר מ"מומחה" סתם. לפי פרשנות זו, ניתן לומר, שחידושו של ר' חייא הוא, שאין הוא רק "מומחה" אלא "מומחה לרבים". אמנם אנו יודעים שר' חייא הוא סמוך, אך איננו יודעים האם הוא בגדר "מומחה לרבים", ור' חייא משמע לנו, שחכם בדרגתו הרי הוא כבר "מומחה לרבים" ורשאי לדון יחידי. אך אין לומר כך, שהרי גם הכסף משנה מודה, שחכם סמוך ("נטל רשות מבית דין") רשאי לדון יחידי, גם אם הוא רק בגדר "מומחה" ואינו "מומחה לרבים". אם כן, גם לשיטתו, ברור שר' חייא רשאי לדון יחידי, ואין לדבריו כל חידוש. אין לומר שזהו עצמו חידושו של ר' חייא, שחכם סמוך רשאי לדון יחידי גם אם אינו "מומחה לרבים", שהרי מניין לנו שר' חייא אינו "מומחה לרבים"? כמו כן, אין זה מסביר את הקשר הגמרא, האומרת "וכן אמר ר' חייא", שהרי לפי זה חידושו של ר' חייא ודאי אינו כחידושו של רב נחמן, שלא היה סמוך).

23. לפי דרך זו, אין הכרח לפרש כפירוש הרמב"ם והרמב"ן (עין בהערה 18), ש"מומחה לרבים" משמעו חכם שאינו סמוך. בפשטות נראה, שפירוש זה נובע מתוך סוגייתנו, הפותחת בברייתא של "מומחה לרבים", ומסיקה שכל "גמיר וסביר" יכול לדון יחידי, גם אם אינו סמוך. מכך הסיקו הרמב"ם והרמב"ן, ש"מומחה לרבים" שבברייתא, אין משמעו "סמוך". אך לפי דרכנו אין בכך הכרח – הברייתא באמת דיברה בסמוך, אך הגמרא מבארת, שאין צורך דווקא בסמיכה לשם כך, והמרכיב הנצרך לענייננו הוא עצם החכמה. הרמב"ן גם נדחק להסביר בסוגיה בדף כג ע"א, שה"מומחה" שם, אין משמעו כסתם "מומחה" שבשי"ס, דהיינו סמוך, אלא הוא "מומחה לרבים" שאינו סמוך. לפי דרכנו אין צורך להידחק גם בדוחק זה – באמת המשנה והברייתות שם מדברות בסמוכים, אך הדין נכון גם בדיינים שאינם סמוכים, משום שלא הסמיכה היא הגורם המשמעותי לעניין זה, אלא החכמה.

24. ניתן להביא כמה דוגמאות לכך, שמימרות של אמוראים באות על רקע משניות ממקומות אחרים, מבלי שמשניות אלו מוזכרות במפורש.

25. עיין במקורות המצויינים לעיל בהערה 17.

כלומר: מעיקר הדין, אדרבה, דין חמור מהוראה, שהרי מדאורייתא אין צורך ברשות על מנת להורות, אך יש צורך ברשות – בסמיכה – על מנת לדון. אלא, שמתוך הטעמים של נעילת דלת וכדומה, הקלו חכמים לגבי דין, שגם מי שלא נטלו רשות – הדיוטות – רשאים לדון בחלק מן הדינים. מאידך, בהוראה ראו חכמים צורך להחמיר, ש"תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו"²⁶.

9. מדוע הרשות פוטרת מתשלום?

לפי דברינו, כאמור לעיל, הפטור מתשלום אינו עצם מהותה של ה"רשות", אלא תוצאה שלה. מהותה של הרשות, היא מינוי האדם כדין, וכתולדה ממינוי זה, הוא פטור מלשלם אם טעה בדין. יש לברר, מדוע באמת מי שנתמנה כדין, זוכה בזכות זו, שהוא פטור מלשלם?

ראינו לעיל את דבריו של רש"י (בד"ה "לישקול רשותא"): "דכיון דברשות נחת, לא משלם". מדברים אלה משמע, שכל מי שמותר לו לדון, פטור מתשלום. כך רואים בדברי רש"י גם בדף ג ע"א. הגמרא שם שואלת פעמיים, לפי שיטת ר' אבהו ולפי שיטת רב אחא בריה דרב איקא, מדוע ג' הדיוטות אינם פטורים מלשלם אם טעו. בשתי הפעמים מסביר רש"י את ההו"א לפטור, באותו הנימוק. בד"ה "אלא מעתה טעו" אומר רש"י: "דכיון דברשות רבנן נחתי – הוה להו כמומחין, וכל המומחה לבי"ד, אם טעה פטור מלשלם". וכן בד"ה "טעו לא ישלמו", מנמק רש"י: "דהא ברשות נחתי אפי' מדאורייתא". (תשובת הגמרא שם היא, שמשום חששות שונים, החליטו חז"ל שלא לפטור הדיוטות מתשלום אם טעו).

היסוד, שכל מי שמותר לו לדון פטור מלשלם, ניתן לפירושים שונים. בפשטות נראה להסביר, שיש לחייב בתשלום על טעות, רק את מי שנכנס לעניין שאינו בתחום סמכותו. אדם שפעל בהיתר ובתום לב, גם אם טעה, אין הוא אשם בכך. התורה או חז"ל, שהתירו לו לשפוט, הם שהחליטו משיקולים שונים, שעדיף להוריד את רמת הדרישות מן הדיין, ולהתיר ליותר אנשים לשפוט, אף על פי שבאופן זה קיים סיכון מסוים של טעויות. לפיכך, זוהי טעות שנגזרת באופן טבעי מעצם ההלכה, שהתירה לאנשים מסוג זה לדון, ואין לתלות את האחריות בדין הפרטי²⁷.

היד רמ"ה (בד"ה "אמר רבי") מקשה על היסוד שקובע רש"י, שהרי ליחיד דגמיר וסביר, או לג' הדיוטות, מותר לדון, ואף על פי כן, הם חייבים לשלם, אם לא נטלו רשות. כלומר, שלא כל מי שמותר לו לדון פטור מתשלום אם טעה, אלא זהו פטור מיוחד למי שנטל רשות מראש הגולה.

קושיית היד רמ"ה משלושה הדיוטות, היא תמוהה מאד. שהרי, כפי שהזכרנו, הגמרא עצמה שואלת שאלה זו²⁸, מדוע ג' הדיוטות שטעו חייבים לשלם, ומתוצאת תירוץ שונים. אדרבה, משם יש דווקא ראייה לרש"י, שהרי הגמרא מניחה באופן ראשוני, שמי שדן בהיתר אינו צריך לשלם, אלא שיש טעמים מיוחדים, המצריכים לחייב ג' הדיוטות בתשלום.

את הקושיה מיחיד דגמיר וסביר, שחייב לשלם אם לא נטל רשות, נראה לתרץ על פי אותם תירוץ שנותנת הגמרא, שמסיבות שונות החליטו חכמים שלא לפטור מתשלום ג' הדיוטות שטעו. התקנה לחייב הדיוטות בתשלום, לא היתה ספציפית, שהדיוטות שטעו חייבים לשלם, אלא שינוי אופיו

26. דברינו בפסקה זו הם לפי רבא, הסובר שכל האפשרות של הדיוטות לדון, היא מתקנת חכמים בלבד. לפי רב אחא

בריה דרב איקא, שבהלוואות הדיוטות כשרים לדון מדאורייתא, ניתן להסביר באופן דומה, שחכמים לא רצו להחמיר בדין, אף על פי שהחמירו בהוראה, מחשש לנעילת דלת. ניתן להעלות גם נימוק נוסף להבדל שבין דין לבין הוראה: הוראה, בדרך כלל, מחדשת הלכה כללית, ולפיכך, טעות בהוראה עלולה להכשיל ציבור שלם לתקופה ארוכה, כגון המעשה שמביאה הגמרא באותו תלמיד (בדף ה ע"ב). דין, לעומת זאת, מתייחס תמיד למקרה פרטי, ואין הציבור לומד ממנו למקרים אחרים, אלא כל מקרה ומקרה בא מחדש למשפט.

27. לפי הסבר זה, ולפי דברינו לעיל שהסמיכה היא נתינת רשות לדון, ניתן להבין את דברי רש"י המצוטטים לעיל, שמי שנכנס לדין ברשות חכמים, הרי הוא כמומחה. לפי ההבנה הפשוטה, שיתרונו של ה"מומחה" נובע מחמתו היתרה, או מן המעלה המיוחדת של ה"סמיכה", קשה להבין, מדוע ברגע שחכמים התירו להדיוטות לדון, כבר הפכו כל ההדיוטות להיות כמומחים. לפי דברינו הדבר מובן – יתרונו של ה"מומחה" (לעניין הפטור מתשלום), נובע מעצם העובדה שקיבל רשות, שהתורה התירה לו לדון, ואם חז"ל מתיירים לכל הדיוט לדון, הרי כל ההדיוטות הם כמומחים לעניין זה.

28. אמנם התוספות בדף ג ע"א, ד"ה "אלא" ו"כ"ש", פירשו את שאלות הגמרא באופן אחר, אך לפי פרשנותו של רש"י, אין כל קושיה עליו.

של הפטור. מעתה, הפטור אינו חל על כל מי שיש לו רשות כללית לדון (כגון הדיוט, שרשאי לדון בשלושה, או גמיר וסביר, שרשאי לדון אף ביחיד), אלא רק על מי שקיבל רשות אישית לדון. באופן אחר – לא כל מי שמוטר לו לדון פטור, אלא דווקא מי שנשלח לדון, שמונה כדין. היסוד הסברתי הוא אותו היסוד – אדם שהוטלה עליו החובה לדון, שנקבע כאחראי על הדין במקום מסוים, גם אם טעה בדינו, אי אפשר לבוא אליו בטענות, מדוע נכנס לדון בעניין זה, שהרי זו היא סמכותו וחובתו. העיקרון הוא אותו העיקרון, "כיוון דברשות נחת – לא משלם", אלא שה"רשות" הפוטרת מתשלום, אינה רשות כללית, אלא דווקא רשות אישית, מינוי²⁹.

היד רמ"ה עצמו, אומר בנימוקו הראשון, שהפטור הוא משום הפקר בית דין – התורה התירה לראש הגולה להפקיר ממון, ולפיכך מי שמונה על ידי ראש הגולה, גם אם טעה פטור מלשלם. יש לשים לב להבדל שבין הנימוקים. הנימוק של רש"י, קושר בין הרשות לבין הפטור באופן פנימי – אדם שדן ברשות, אין כלל מקום לחייבו בתשלום. לעומת זאת, הנימוק של היד רמ"ה, משום הפקר בית דין, הוא נימוק חיצוני – בעצם, צריך היה הדיין לשלם, אלא שראש הגולה הפקיר את ממונו של המתחייב בדין, על מנת לפטור את הדיין מלשלם לו את הממון שהפסיד³⁰.

מדוע, באמת, מפעילים כלי זה של "הפקר בית דין"? מהו הטעם שמחייב את ראש הגולה, למצוא דרך כל שהיא שתפטור את הדיין מלשלם על טעותו?

נראה לומר בפשטות, שהנימוק הוא, משום שאם יהיה הדיין חייב לשלם, יימנעו בני אדם מלהתמנות כדיינים. אמנם כל הדיוט רשאי לדון, אך רוב הדינים באים לפני הדיינים הממונים, ואם הללו יצטרכו לשלם על כל טעות, ירדו מנכסיהם. ראש הגולה, שמתפקידו לבנות מערכת של בתי דין (כדלהלן), חייב להבטיח את הדיינים שהוא ממנה, מפני סיכון זה. לפי דרך זו, כאמור, אין הפטור נובע ישירות מעצם המינוי כדיין, אולם הוא הכרחי מבחינה מעשית, על מנת שאנשים הראויים לכך, יסכימו לשמש בתפקיד של דיין.

ב. סמכותו של ראש הגולה

הגמרא דנה ביחס שבין הרשות שנותן ראש הגולה בבבל, ובין הרשות הניתנת בארץ ישראל:

פשיטא. מהכא להכא ומהתם להתם – מהני, ומהכא להתם – נמי מהני, דהכא שבט והתם מחוקק, כדתניא: "לא יסור שבט מיהודה" – אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט; 'ומחקק מבין רגליו' – אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים".
מהתם להכא מאי?

תא שמע: דרבה בר חנה דן דינא וטעה. אתא לקמיה דרבי חייא, אמר ליה: אי קיבלוך עלייהו – לא תשלם, ואי לא – זיל שלים. והא רבה בר חנה רשותא הוה נקיט! שמע מינה: מהתם להכא – לא מהני, שמע מינה.

ולא מהני? והא רבה בר רב הונא, כי הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא, אמר: "לאו מיניכו נקיטנא רשותא, נקיטנא רשותא מאבא מרי ואבא מרי מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי!"
– במילתא דעלמא הוא דאוקים להו.

מדברים אלו של הגמרא עולה, שאף על פי שהרשות הניתנת בארץ ישראל, הסמיכה, יש לה תוקף גדול יותר, לעניין היכולת לדון דיני קנסות וכדומה, יש גם יתרון לרשות הניתנת בבבל, על פני זו שבארץ ישראל. רשותו של ראש הגולה מועילה בכל מקום, ולפיכך, דיין שנטל רשות מראש הגולה, פטור

29. באופן אחר ניתן לומר, שכשם שחכמים חששו ליושבי קרנות שיקפצו לדון מבלי ללמוד, ולפיכך לא פטרו הדיוטות מתשלום, כך חששו לאנשים שאינם בגדר "גמיר וסביר", שיקפצו לדון ביחיד, מבלי שהם ראויים באמת לכך. לפי דרך זו, נשאר כפשוטו ממש העיקרון, שכל מי שמוטר לו לדון פטור מלשלם, אלא שישנם נימוקים ספציפיים, לחייב בתשלום ג' הדיוטות או יחיד מומחה, אם לא נטלו רשות אישית. (הסברתי כאן את הטעם על פי רב אחא בריה דרב איקא, משום שלפי רש"י (בדף ה ע"א, ד"ה י"ד אפילו ביחיד), ההיתר של יחיד מומחה לדון, הוא רק לדעה זו).

30. אמנם גם רש"י הזכיר בסוגיינתנו את המושג של "הפקר בית דין" (בד"ה "שבטי"), אך נראה, שאין זה על מנת להסביר את הפטור מתשלום, אלא את עצם סמכותו של ראש הגולה למנות דיינים.

מלשלם אם טעה, גם אם הדין התקיים בארץ ישראל. לעומת זאת, רשותו של הנשיא שבארץ ישראל, מועילה רק בתחומי ארץ ישראל, ואם דיין זה טעה בדינו בחו"ל, הרי הוא חייב לשלם³¹.

1. מהו מקור סמכותו של ראש הגולה?

אלא שיש להבין, מהו מקור הסמכות של ראש הגולה למנות דיינים? הנשיא שבארץ ישראל, ידוע לנו בדרך כלל כראש החכמים, או לפחות כאחד מן הגדולים שבהם, כגון הלל הזקן, רבן יוחנן בן זכאי, רבן גמליאל, רבן שמעון בן גמליאל, ר' יהודה הנשיא, ועוד. כמובן, הנשיא הוא גם סמוך מפי סמוך עד משה רבינו. ראש הגולה, לעומת זאת, פעמים שאינו מוכר לנו כלל כנמנה בין החכמים, ובוודאי שאינו גדול חכמי דורו. ההבדל שבין שני נושאי המשרה הללו, מוצג באופן ברור בדברי הרמב"ם, בפירוש המשנה לבכורות פרק ד' משנה ד'³²:

...הנותן רשות, הוא ראש גלות העומד בבבל, ואין מתנאיו שיהא חכם, וראש ישיבה העומד בארץ ישראל, ומתנאיו, שיהא טובהק מאד בחכמת התורה, עד שלא ימצא שלם יותר ממנו כלל בארץ ישראל בומן שהעמידוהו.

לאור דברים אלו, עומדת בפנינו שאלה כפולה: מדוע בכלל יש לראש הגולה, שאיננו חכם, סמכות למנות דיינים, ומדוע סמכותו אף גבוהה מזו של הנשיא?

בסוגייתנו אין הסבר לעצם סמכותו של ראש הגולה, אולם מובא מקור ליתרונו על פני הנשיא. אם נבין את הסיבה ליתרון זה, נבין גם את הסיבה לעצם סמכותו של ראש הגולה.

לכאורה, הנימוק ליתרונו של ראש הגולה על פני הנשיא, הוא מן התורה, מדרשת הפסוק "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו". אולם, הראשונים נותנים נימוקים אחרים ליתרון זה, ואינם תופשים את הדרשה כמקור הבלעדי לכך. ננסה לבחון את נימוקיהם של הראשונים, ואת היחס שבין נימוקים אלו לבין הדרשה.

2. נימוקי הראשונים, ומשמעות הדרשה "לא יסור שבט מיהודה"

רש"י אומר (בד"ה "שרודים את העם"), שראשי הגולה יכולים לרדות את העם בשבט, משום "שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס". כלומר: ההבדל בין ראש הגולה ובין הנשיא הוא הבדל פוליטי. השלטון הפרסי שבבבל, נתן לראש הגולה סמכויות מעשיות נרחבות להנהיג את חיי היהודים בארץ זו, ואילו השלטון הרומאי שבארץ ישראל, לא השאיר בידי הנשיא כל סמכות מעשית, ולנשיאים נותרה רק הסמכות הרוחנית – "שמלמדים תורה ברבים".

התוספות בחולין (יח ע"ב, ד"ה "כיון"), מנמקים גם הם את נחיתותו של הנשיא לעומת ראש הגולה, בנימוק מעשי – "משום דאיכא בבבל ראש גולה, ועשיר ממנו".

נראה, שרש"י והתוספות לא תפשו את הדרשה כמקור לסמכותו של ראש הגולה, וזה משני טעמים: א. ברור, שאין בפסוק זה קביעה מוחלטת, שבכל עת הסמכות שבבבל עדיפה על זו שבארץ ישראל. שהרי, בתקופה ארוכה לאחר מתן התורה, לא היה כלל יישוב יהודי מחוץ לארץ ישראל, וגם כאשר היה יישוב כזה, בתקופות רבות המרכז הרוחני והמעשי היה דווקא בארץ ישראל. קשה להעלות על הדעת, שהפסוק שבתורה בא ללמדנו את הדין לגבי מצב מסויים, בתקופה מסויימת שבעתיד הרחוק – שכאשר יהיה ראש גולה בבבל, סמכותו תהיה גבוהה מזו של הנשיא שבארץ ישראל. ב. גם אם ניכנס לדוחק עצום זה, הרי בפסוק אין כל רמז, לראש הגולה ולנשיא, לבבל ולארץ ישראל. הכתוב (על פי מדרשו) רק מתאר שני סוגים של סמכות – מעשית ורוחנית, והבריתא היא המיישמת אותם למציאות שבימיה, לראש הגולה ולנשיא. כמו כן, גם בכתוב וגם בבריתא, אין כל רמז לעניין נתינת הרשות, אלא הם עוסקים בסמכויות – המעשית והרוחנית – עצמן, ולא בנפק"מ שלהן. ממילא, אין בפסוק כל

31. עיין ברמב"ם, פ"ד, יד, שמציג בדרך זו את הדברים, שלכל אחת מן ה"רשויות" יש יתרון וחסרון לעומת חברתה, ואפילו דיין סמוך חייב לשלם אם טעה בבבל.

32. כל הציטוטים מפירוש המשנה, הם מתרגומו של הרב יוסף קאפח שליט"א, בתוספת פיסוק וכתוב מלא.

קביעה הלכתית, לגבי ראש הגולה, או לגבי בעל הסמכות המעשית בכלל, ולא ניתן ללמוד ממנו, שבעל הסמכות המעשית מוסמך למנות דיינים.

לפיכך יש לפרש, שהגמרא הביאה את הדרשה, לא בכדי ללמוד את עדיפותו של ראש הגולה מן הפסוק, אלא בכדי ללמוד זאת מן הברייתא. הפסוק מתפרש כפשוטו, כברכה והבטחה לשבט יהודה, שתמיד ייצאו משבט זה מנהיגים לעם ישראל. גם הברייתא, אינה לומדת מן הכתוב הלכה כלשהי. הברייתא מוסיפה על פסוק הפסוק שני נקודות: ראשית, היא מבחינה בין שני סוגי הנהגה המופיעים בפסוק – "שבט" ו"מחוקק", ומפרשת אותן, כהנהגה מעשית והנהגה רוחנית. שנית, היא מצביעה על התגשמותה של ברכה זו בפועל, באותה התקופה – בבבל נמצאת בידי שבט יהודה ההנהגה המעשית, ואילו בארץ ישראל, שאין בה הנהגה מעשית לישראל, נמצאת בידי שבט יהודה ההנהגה הרוחנית. הגמרא מביאה את הברייתא, לא בכדי לחדש הלכה, אלא בכדי לתאר את המציאות, שבידי ראשי הגולה ישנה סמכות מעשית, ואילו בידי הנשיאים ישנה סמכות רוחנית בלבד. כלומר: לגמרא ברור, שלעניין מינוי הדיינים, בעל הסמכות המעשית עדיף על בעל הסמכות הרוחנית, והיא מביאה את הברייתא רק על מנת להעיד על המציאות באותה תקופה.

לפי היד רמ"ה³³, לעומת זאת, אכן נלמדת מן הפסוק הלכה, ש"הרשן הכתוב לרדות את ישראל בשבט". נראה להסביר את הלימוד כך: הכתוב, כפשוטו, הוא ברכה והבטחה ליהודה, שבכל עת, גם בזמן שלא יהיה בישראל שלטון עצמי מלא, ייצאו משבטו של יהודה בעלי "שבט" ו"מחוקק". משמע מכאן, שבכל עת, גם כאשר אין מלכות בישראל, יש היתר למנהיגי העם לרדות את ישראל בשבט. יש לשים לב – הפסוק אינו מלמד על עדיפות מיוחדת של ראש הגולה, שכן לכל מנהיגי ישראל יש את ההיתר ההלכתי להנהיגם בכח. אלא, שרק לראש הגולה יש גם את היכולת המעשית לעשות כן, וזהו הגורם לעדיפותו על פני הנשיא. העדיפות של ראש הגולה בנתינת רשות, אינה נלמדת מן הכתוב לכשעצמו, אלא היא נובעת מעדיפותו כוחו המעשי. וכפי שמתבטא היד רמ"ה, משום ש"שיריתא (-) (ח) דשבט עדיפא", ו"דינא בשיריתא תליא" – הדין תלוי בכח המעשי.

לעומת ראשונים אלו, התולים את עדיפותו של ראש הגולה ביתרון מעשי, תולים התוספות בסנהדרין (ד"ה "הכא") את עדיפותו, ביתרון הלכתי. הם מסבירים, שיתרונו של ראש הגולה הוא, משום שהוא היורש ההלכתי של בית דוד, שכן הוא צאצא ישיר של בית דוד דרך זכרים. הנשיא, לעומת זאת, אף שגם הוא מתייחס אל בית דוד, ייחוסו הוא דרך נקבות, ולפיכך אין הוא יורשו של בית דוד על פי ההלכה³⁴.

לכאורה קשה על פירוש התוספות, שהברייתא לא הזכירה, כסיבה להבדל שבין ראש הגולה והנשיא, את הגורם של ירושה, אלא הביאה את הפסוק "לא יסור שבט מיהודה", שאין בו רמז לעניין זה. נראה, שהתוספות בסנהדרין הבינו כמו רש"י והתוספות בחולין, שהברייתא הובאה רק כתיאור של המצב העובדתי, ולא על מנת ללמד את עצם ההבדל ההלכתי שבין הסמכויות. אלא שלדעתם, ההבדל העובדתי שבין הנשיא לבין ראש הגולה, לא נוצר כתוצאה מנסיבות מעשיות, אלא כתוצאה מהבדל הלכתי. ראשי הגולה נהגו שררה ורדו את העם בשבט, משום שהם יורשי בית דוד, ואילו הנשיאים לא הרשו לעצמם לעשות כן, משום שאינם היורשים האמיתיים של המלכות.

3. מדוע "דינא בשיריתא תליא"?

ראינו, שרוב הראשונים, מלבד התוספות בסנהדרין, נותנים נימוקים מעשיים לעדיפותו של ראש הגולה: שררה פוליטית, עושר, וכדומה. יש לשאול, כיצד מקנה הכח המעשי הזה, גם סמכות הלכתית? מדוע מי שיש בידו יכולת מעשית, הוא הזכאי למנות דיינים, וסמכותו אף עולה על סמכותו של הנשיא, בעל הסמכות הרוחנית?

33. בד"ה "פשיטא" ו"יורוקמין".

34. התוספות לומדים הבדל זה שבין הייחוסים מן הירושלמי (כלאים פ"ט ה"ד), אך הירושלמי עצמו, לא תלה בעובדה זו את ההבדל שבסמכות לתת רשות.

בפרק ד' הלכות י"ג – י"ד, אומר הרמב"ם כך :

ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הן עומדים, ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום, ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו. שנאמר: "לא יסור שבט מיהודה" – אלו ראשי גלויות שבבבל. וכל דיין הראוי לדון, שנתן לו ראש גלות רשות לדון, יש לו רשות לדון בכל העולם אע"פ שלא רצו בעלי דיניו, בין בארץ בין בחוצה לארץ, אע"פ שאינו דן דיני קנסות...

נראה, שהרמב"ם הבין את הבריתא, בדומה לדרכו של היד רמ"ה. הכתוב "לא יסור שבט מיהודה", מחדש הלכה, שגם בזמן הגלות ישנה סמכות להנהגת עם ישראל, והיא ראשית לדון את העם גם בעל כורחם³⁵. אולם הרמב"ם מוסיף ביטוי, המבהיר את מהות העניין: "ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הן עומדים". כלומר: סמכות זו של ראשי הגולה, היא מעין סמכותו של המלך. ראש הגולה אינו חייב להיות דווקא חכם מסמכמי ישראל – סמכותו אינה נובעת מתוקף מעמדו הרוחני, אלא מתוקף דיני המלכות, שעניינה הוא הסידור המעשי של אורחות החיים של עם ישראל.

בתחילת הלכות סנהדרין, אומר הרמב"ם: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים... שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך". מצוה זו חלה על הציבור כולו, אך מי הוא המקיים אותה בפועל? – האחריות לכך מוטלת על הנהגת הציבור, בין אם זו הנהגה רוחנית או הנהגה מעשית. כל מי שיש בידו את היכולת לקבוע את סדרי החיים של הציבור, הוא האחראי לקיומן של החובות הציבוריות, ובכלל זה מינוי דיינים. וכך כותב הרמב"ם בפרק ג' הלכה ח': "כל סנהדרין, או מלך, או ראש גולה, שהעמידו לישראל דיין...". אלו הן הרשויות המנהיגות את העם בתקופות השונות, ועליהן מוטלת החובה להעמיד שופטים ושוטרים³⁶.

אך עדיין עלינו להבין, מדוע לראש הגולה יש עדיפות על פני הנשיא. הרי שניהם מחזיקים בעמדות הנהגה, ואם כן, על שניהם מוטל במידה שווה, התפקיד למנות דיינים בישראל!:

נראה להסביר זאת בכך, שעניינו של המשפט, אינו רק להורות את הדין, מי חייב ומי זכאי, כדוגמת הוראה של איסור והיתר. אחד מתפקידי המרכזיים של בית הדין, הוא לכפות את הדין על החייב, ולהחזיר את הממון לבעליו. תפקידים של הדיינים הוא להשליט את הדין בפועל, ולא רק לפסוק אותו. לפיכך, יש עדיפות דווקא לבעל הכח המעשי, למי שיש בידו את היכולת להוציא אל הפועל את הדינים, שפוסקים הדיינים המתמנים על ידו³⁷.

אמנם, יש לשים לב, שסמכות זו, הניתנת בידי בעל הכוח המעשי, אינה בלתי מוגבלת. אותה הלכה שציטטנו, העוסקת בסמכותו של ראש הגולה, כוללת גם סייג על סמכות זו: וכל דיין הראוי לדון, שנתן לו ראש גלות רשות לדון, יש לו רשות לדון בכל העולם...

וכך מפורש בהלכה הבאה (פרק ד' הלכה ט"ו):

מי שאינו ראוי לדון, ספני שאינו יודע או ספני שאינו הנון, שעבר ראש גלות ונתן לו רשות, או שטעו בית דין ונתנו לו רשות, אין הרשות מועלת לו כלום, עד שיהא ראוי. שהמקדיש בעל מום למזבחה, אין הקדושה חלה עליו.

כלומר: נותני הרשות, בית דין או ראש הגולה, יכולים למנות כדיין, רק את מי שראוי לכך. יש בידם את הסמכות למנות דיינים – לבחור, מבין הראויים לכך, מי ישמש כדיין בפועל. אך אין סמכות זו יכולה ליצור דיינים – להפוך את מי שאינו ראוי, עם הארץ או אדם בלתי הנון, ל"דיין", בהבל פיהם של בית הדין או ראש הגולה.

35. בפירוש המשנה (בכורות פ"ד, ד) משמע קצת, שהרמב"ם תפש את הדרשה כמלמדת ממש על בבל וארץ ישראל, ועל הבדלי ההנהגה שביניהן. וצריך עיון, כפי ששאלנו לעיל, כיצד ניתן ללמוד זאת מן הפסוק. כמו כן, משמע שם, שדווקא בני שבט יהודה יכולים לשמש כראשי הגולה, ואילו מנהיג שיקום לעם ישראל משבט אחר, אין לו את אותה הסמכות.

36. והשווה לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ד, י: "שאינו ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמות".

37. יש להעיר, שלפי פירוש רש"י (שנראה מתאים מאד למציאות ההיסטורית), התולה את עדיפותו של ראש הגולה במעמד הפוליטי שלו בממלכת פרס, ברור שלא היתה לו כל סמכות מעשית בארץ ישראל, שנסלטה בידי רומי. אף על פי כן, דיין שנתמנה על ידי ראש הגולה, יכול לדון גם בארץ ישראל. נראה להגדיר זאת (וכן נראה גם בלשון הרמב"ם בהלכה שציטטנו), שבעל השררה הגדולה ביותר בעם היהודי כולו, הוא המוגדר כ"עומד במקום המלך" לגבי כל העם, ולפיכך מינוי שלו הוא בעל תוקף בכל מקום.

יש לשים לב גם לדיוק לשונו של הרמב"ם: "שעבר ראש גלות ונתן לו רשות, או שטעו בית דין ונתנו לו רשות". חזקה על בית דין, שאינם נותנים רשות למי שאינו ראוי לכך, ורק טעות עלולה להביא למקרה כזה³⁸. ראש הגולה, לעומת זאת, עלול גם לעבור במזיד ולתת רשות למי שאינו ראוי. כלומר: ההלכה מודעת לכך, שייטכן שראש הגולה ינסה לנצל באופן בלתי ראוי את הסמכות הניתנת בידיו, למנות דיינים³⁹. אף על פי כן, עדיין מופקדת סמכות זו בידיו, משום שהוא זה שיכול להשליט את הדין בפועל, מתוך ציפייה שישתמש בסמכותו רק כראוי וכמשפט.

יש להעיר עוד, שבפירוש המשנה לבכורות (פ"ד, ד'), מוסיף הרמב"ם עוד הגבלה על סמכותו של ראש הגולה – שיהא מינויו בהסכמת אנשי מקומו. מי שזכה במשרה זו בזכות קירבתו למלכות וכדומה, ולא בהסכמת הציבור, אינו זכאי למנות דיינים. לשתי הגבלות אלו יש עיקרון משותף – אמנם ההלכה מכירה בסמכותו של בעל הכח המעשי, ונותנת בידיו גם סמכות הלכתית, למנות דיינים, אך אין פירוש הדבר, ש"כל דאלים גבר". גם מינוי הדיינים, וגם מינוי ראש הגולה עצמו, חייבים להיעשות כראוי וכמשפט, ולא בכח השררה גרידא.

ג. ה"רשות" בשיטת הרמב"ם

1. הרשות וכפיית בעלי הדין

לאחר שעסקנו בעניין נטילת הרשות באופן כללי, ברצוני לדון בכמה נקודות המיוחדות לשיטת הרמב"ם בעניין זה. תחילה, נתבונן שוב בהלכות י"ג – י"ד בפרק ד', שהובאו כבר לעיל:

ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הן עומדים, ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום, ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו...

וכל דין הראוי לדון, שנתן לו ראש גלות רשות לדון, יש לו רשות לדון בכל העולם אע"פ שלא רצו בעלי דיניו, בין בארץ בין בחוצה לארץ, אע"פ שאינו דן דיני קנסות. וכל דין הראוי לדון, שנתנו לו בית דין שבארץ ישראל רשות לדון, יש לו רשות לדון בכל ארץ ישראל ובעיירות העומדות על הגבולים אע"פ שלא רצו בעלי דיניו, אבל בחוצה לארץ אין רשותן מועלת לו לכופ את בעלי דיניו. אע"פ שיש לו לדון דיני קנסות בחוצה לארץ, אינו דן אלא למי שרוצה לדון אצלו, אבל לכופ את בעלי דיניו ולדון להם אין לו רשות, עד שיטול רשות מראש גלות.

מדברים אלו עולה, שלדעת הרמב"ם, יש לנתנת הרשות נפק"מ נוספת, מלבד הפטור מתשלום אם טעה. דין שנטל רשות, כאשר הוא נמצא ב"תחום שליטתו" של מי שנתן לו את הרשות, יכול לכפות את בעלי הדין לדון. לעומת זאת, מי שלא נטל רשות, או מי שנטל רשות אך אינו נמצא בתחום שבו תקפה רשותו, אינו יכול לכפות את בעלי הדין, אלא רק לדון את מי שמעוניין לדון לפניו.

ככל הידוע לי, אין לדון זה מקור מפורש בגמרא⁴⁰, ואין הוא נזכר בשאר הראשונים⁴¹. נראה, שהרמב"ם הבין, שחלק מהגדרתה של ה"רשות", היא היכולת לכפות את בעלי הדין. יש לדקדק – שלא

38. עיין גם בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "ולא נשאר בחילוקים, אלא שאינו מומחה ונטל רשות – אין מקום לאפשרות זו, כי לא יתן בית דין רשות לשאינו מומחה, ואם עשה כן אינו מועיל כלל..."

39. נראה, שבגלל חשש זה, חוזר הרמב"ם במקומות כה רבים, על כך שאין כל משמעות לרשות לראש הגולה לאדם שאינו ראוי לה. נוסף על ההלכות שציטטנו, מופיע עניין זה, באופן זה או אחר, גם בפ"ג, ח – ט; פ"ד, ד; פ"ו, ד; פירוש המשנה לסנהדרין פ"ג, א, ובכורות פ"ד, ד.

40. הכסף משנה מביא מקור לדברי הרמב"ם, מן המעשה ברבה בר חנה, שטעה בדין, ומכיוון שהיה זה בבבל, ורשותו של רבה היתה מן הנשיא שבא"י, אמר לו ר' חייא: "אי קיבלוך עליהו – לא תשלם, ואי לא – זיל שלים". משמע מכאן, שאילו היתה לו רשות מראש הגולה, היה רשאי לדון אפילו אם לא קיבלוהו בעלי הדין עליהם, דהיינו בכפייה. אולם ראה זה תמוהה מאד לעני"ד, שהרי משמע בפשטות, שדינו של רבה היה דין בין אם קיבלוהו ובין אם לאו, אלא שאם לא קיבלוהו, צריך לשלם אם טעה. ואם כן, זו ראייה לסתור, שכן מעשה זה מלמד, שגם מי שאין לו רשות דינו דין, אף על פי שלא קיבלוהו. כך מוכח גם ברמב"ם, בפרק ו' הלכה ג', שמומחה שלא נטל רשות ולא קיבלוהו, דינו דין אם לא טעה. לפי הכס"מ, הלכה זו מנוגדת לנאמר אצלנו, שדין סמוך אינו יכול לכפות דין בבבל, משום שאין לו רשות בבבל. ראייתו של הכס"מ מבוססת על הנחה, שישנם רק שני מצבים – "קבלה" או "כפייה", ללא כל מצב ביניים. אולם נראה, שלפי הרמב"ם ישנו מצב ביניים, שבין "קיבלוהו" לבין כפייה. "קיבלוהו", הוא מצב, שבו שני בעלי הדין מקבלים עליהם במפורש את סמכותו של הדיין. לעומת זאת, כאשר אחד מבעלי הדין נגיש אל הדיין לבדו, וחברו התייצב לדון רק בעקבות הזמנתו של הדיין, אין זו "קבלה", אף על

כמו הנפק"מ של פטור מתשלום, שמופיעה רק בפרק ו', מופיעה נפק"מ זו בפרק ד', בהלכות העוסקות ביסוד דין נטילת רשות. בכל משפט בהלכה זו, המזכיר את נתינת הרשות לדון, מופיעה הכפייה לדון, כחלק בלתי נפרד מן הרשות עצמה. משמע, שהרמב"ם תפש זאת כחלק ממהותה של ה"רשות" – נתינת הרשות, היא נתינת רשות לכפות את בעלי הדין.

בשיטתם של שאר הראשונים הסברנו, שבבבל ה"רשות" אינה רשות כפשוטה, שבלעדיה לא ניתן לדון, אלא שהיא שינוי מעמדו של האדם, מינויו כדיין, והיא נקראת "רשות", בהמשך למצב המקורי בארץ ישראל, שבו לא היה ניתן לדון ללא רשות – סמיכה. על פי הבנתו של הרמב"ם, גם בבבל, יש ב"רשות" צד של רשות כפשוטה – אמנם כל אדם רשאי לדון, אך רק מי שנטל רשות, רשאי לדון בכפייה. כפי שכבר הסברנו, חלק מהותי מעניינו של המשפט היא השלטת הדין בפועל, כפיית החייב ממון להתייצב לדון ולקיים את פסק הדין. במובן הזה, של הכפייה לדון, אכן רק מי שנטל רשות רשאי לדון.

ניתן להסביר את העניין, מדוע רק מי שנטל רשות רשאי לכפות, על פי הסברנו לעיל, על מהותה של הרשות. מי שלא נטל רשות, איננו בגדר "דיין", הממונה על הדין. לפיכך, הוא רשאי אמנם לפסוק דין למעוניינים בכך, אך אין מוטלת עליו האחריות, להשלטת הדין על מי שמסרב לדון. רק לדיין, שהוא האחראי על הדין במקום, יש את החובה והזכות לכפות את הדין על בעלי הדין.

אולם נראה, שניתן למצוא בדברי הרמב"ם נימוק אחר לעניין זה. בפרק ז' הלכה א', אומר הרמב"ם

כך:

אחד מבעלי דינין שאמר "איש פלוני ידון לי", ואמר בעל דינו "פלוני ידון לי", הרי אלו שני הדיינים שבירר זה אחד וזה אחד, הם בוררים להן דיין שלישי. ושלשתן דיין לשניהן, שמתוך כך יצא הדין לאמתו.
אפילו היה האחד שביירו בעל⁴² הדין חכם גדול וסמוך, אינו יכול לכוף את בעל דינו, שידון אצל זה, אלא גם הוא בורר מי שירצה.

יש לשים לב ללשונו של הרמב"ם. אין הרמב"ם אומר: "אפילו היה האחד... חכם גדול וסמוך, אינו יכול לכוף את בעל הדין, שידון אצלו", אלא "אינו יכול לכוף את בעל דינו, שידון אצל זה". "אינו יכול לכוף", מוסב על בעל הדין שבחר את הדיין, ולא על הדיין עצמו. אין הרמב"ם מתייחס אל הדיין, שאין הוא רשאי לכפות את בעל הדין לדון לפניו, אלא ההתייחסות היא אל בעל הדין, שאין הוא רשאי לכפות את חברו, לדון אצל הדיין שהוא בחר. כלומר: הבעיה במצב של ברירת דיין, היא העובדה שאחד מבעלי הדין הוא זה שקובע בפני מי יתקיים המשפט. שני בעלי הדין צריכים להיות שווים לחלוטין בכל מהלך הדין, ואם אחד מהם קובע אצל מי יתקיים הדין, הרי זו פגיעה בשוויון והעדפה שלו על פני חברו. אפילו אם הדיין שנבחר הוא חכם גדול וסמוך, שרשאי בעצם לדון יחידי, כאן אין הוא רשאי לדון לבדו, משום שמשמעות הדבר היא, שבעל דין אחד כפה את חברו לדון אצל דיין מסויים.

לעיל ראינו, שדיין שנטל רשות, יכול לכפות את בעלי הדין לדון אצלו. בפשטות, המדובר הוא באותו המצב, שבעל דין אחד ניגש אל הדיין ותובע את חברו, ואז הדיין כופה את הנתבע לבוא ולדון לפניו. כלומר, שההלכה בפרק ז', האומרת שאין הדיין יכול לכפות את בעל הדין לדון אצלו, מדברת דווקא

פי שלא היה צורך לכפותו לבוא. במצב של "קיבלוהו" כל אדם רשאי לדון, ואילו במצב של כפייה רק דיין שנטל רשות רשאי לדון. במצב הביניים, סתם אדם אינו רשאי לדון יחידי, משום שאין כאן קבלה מפורשת אלא רק היענות להזמנתו של הדיין, אך מכיוון שאין כאן כפייה, מומחה רשאי לדון גם אם לא נטל רשות. זה היה מצבו של רבה בר חנה בבבל, ולפיכך דינו היה דין, אך אם טעה חייב לשלם. (כך משמע גם ברי"ף, הגורס במקום "אי קיבלוך...". – "אי את קרית להו זיל שלים, ואי אינהו קרו לך לא תשלם". כלומר, שרק מצב שבעלי הדין קראו ביוזמתם לדיין, הוא המוגדר כ"קיבלוהו", ואילו מצב שבו הדיין הוא זה שקרא לבעלי הדין, אף על פי שנענו לקריאתו ובאו ללא כפייה, אינו בכלל "קיבלוהו").

41. רש"י, כפי שכבר הזכרנו לעיל, אומר (בדף ה ע"א): "ידין – ברשות, ויפטר מלשלם". משמע, שהנפק"מ היחידה של הרשות, היא הפטור מתשלומים. התוספות (שם, בד"ה "דין"), כשהם מגדירים את אפשרות הכפייה לדון, אינם מחלקים בין מי שנטל רשות ובין מי שלא נטל רשות, ובפשטות משמע, שדין שניהם שווה.

42. כך היא גירסת כתבי היד (מפי הרב יוסף קאפח שליטי"א); בדפוסים: "בעלי".

במי שלא נטל רשות⁴³, ואילו מי שנטל רשות יכול לכפות. ויש לשאול – מדוע במקרה שהתובע פנה אל דיין שנטל רשות, אין קיימת אותה הבעיה, שנמצא שבעל דין אחד כופה את חבירו לבוא בפני דיין מסוויים⁴⁴? נראה להסביר, שבמקרה שהדיין נטל רשות, אין זו בחירה של בעל הדין, שהחליט לפנות דווקא אל איש פלוני – ראש הגולה, או הנשיא, הם שבחרו באדם זה וקבעו שאליו יפנה כל אדם לדון. לפיכך, אין כאן כל העדפה של אחד מבעלי הדין על פני חבירו, שהרי לא האחד כפה על חבירו היכן לדון – חכם זה נתמנה להיות "דיין", והוא הכתובת הטבעית שאליה פונה כל תובע.

2. מי שנטל רשות ואינו מומחה – האם יכול לדון?

בפרק ב' הלכה י"א, כותב הרמב"ם כך:

אחד שהיה מומחה לרבים, או שנטל רשות מבית דין, הרי זה מותר לו לדון יחידי, אבל אינו חשוב "בית דין"...

כלומר, שמותר לאדם לדון יחידי, באחת משתי אפשרויות: או אם הוא מומחה לרבים, אפילו אם לא נטל רשות, או אם נטל רשות, אפילו אם אינו מומחה לרבים.

לעומת זאת, בפרק ו' הלכה ד', אומר הרמב"ם:

אבל מי שאינו מומחה, ולא קבלו אותו בעלי דיניו, אף על פי שנטל רשות, הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים. לפיכך, אין דיניו דין, בין טעה בין לא טעה...

מהלכה זו ברור, שכל מי שאינו מומחה, גם אם נטל רשות, אסור לו לדון יחידי⁴⁵. ולכאורה, הדברים מנוגדים לדברי הרמב"ם בפרק ב', שמי שנטל רשות רשאי לדון יחידי, אפילו אם אינו מומחה לרבים.

הלחם משנה (בפרק ב') אומר, שאכן מי שאינו מומחה, אינו רשאי לדון אפילו אם נטל רשות. את ההלכה בפרק ב', שממנה משמע שגם מי שאינו מומחה רשאי לדון יחידי, הוא מעמיד באוקימתא, שמדובר בכגון שקיבלוהו עליהם. במקרה כזה, אין צורך במומחה, וכל אדם רשאי לדון, כפי שמפורש בפרק ז' הלכה ב', וכפי שמשמע להדיא גם בהלכה בפרק ו' עצמה, שרק כשלא קיבלוהו אינו יכול לדון.

הלחם משנה עצמו מקשה על תירוץ זה, שהרי במקרה שקיבלוהו עליהם, כל אדם רשאי לדון, ומדוע נקט הרמב"ם דווקא מומחה או מי שנטל רשות? תירוץ הוא, שבכך בא הרמב"ם להשמיענו רבותא ביחס לפרטים הנזכרים בהמשך ההלכה, שאפילו מי שנטל רשות, אינו חשוב בית דין, כיוון שהוא יחיד, וגם אין לו לדון יחידי לכתחילה. לענין תירוץ זה דחוק מאד, שהרמב"ם נוקט לשון מטעה בעליל ברישא, רק על מנת להשמיענו רבותא ביחס לסיפא. גם אם רצה הרמב"ם להשמיענו חידוש זה, יכול היה להאריך מעט בלשונו, ולא היה מוכרח לנקוט לשון המביאה לידי טעות.

43. על כרחנו, לאור הקושיה, יש להעמיד, שהמדובר ב"סמוך" הנמצא בחו"ל, שאז הסמיכה אינה נותנת לו את הסמכות של נתינת רשות, ואין בה אלא עדות על חכמתו. ואכן ההקשר של "סמוך" הנזכר כאן, הוא הקשר של גדלותו של החכם, ולא של הסמכות המוקנית לו ע"י הסמיכה.

44. ראש הישיבה, הרב רא"ם הכהן, פירש את הכפייה של בעלי הדין, שהמדובר במקרה שבו אף אחד מהם לא תבע את חבירו בפני הדין, אלא הדיין כופה את שניהם לבוא ולדון בפניו. במצב כזה, אין כאן העדפה של האחד על פני חבירו, ולפיכך הדיין יכול לכפות את בעלי הדין לבוא לפניו.

לענין קשה מאד לומר כך. בפשטות, משפט של דיני ממונות מתחיל רק מתוך תביעה של אדם כלפי חבירו, ואם שני הצדדים אינם מעוניינים לבוא לדון, בית הדין לא יתערב וכפה עליהם לעשות כן. ודאי הוא, שהתובע זכאי למחול על המגיע לו, ואם כן, מדוע יכפה אותו בית הדין לבוא ולתבוע? (נראה, שאין להביא ראיה מפייא, א, שהשטרות סובבים מיוזמתם בעיר ומחפשים אחר מעשי עוול שלא הובאו לבית הדין. הדוגמאות שם, הן של תיקון השערים והמידות, שבהם אין אדם יחיד שיתבע, ובית הדין עומדים על המשמר כנציגי הציבור. (המשפט "וכל שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין ודין אותו כפי רשעו", נראה שכוונתו היא לדברים שבין אדם למקום, ולא לדיני ממונות. ראשית, מדובר בו באדם יחיד, ולא נזכר בעל דינו של אותו אדם. ועוד, שהלשון "רשע" מתאימה לעברות שבין אדם למקום. תפקיד זה של השוטרים, למנוע עבירות שבין אדם למקום, נזכר גם בהלכות יום טוב פ"ו, כא). גם אם נפרש שהשוטרים מחפשים גם אחר מעשי עוול פרטיים, ודאי לא נאמר שם, שכופים גם את התובע לבוא לדון, ואין הוא רשאי להימנע מלתבוע).

45. עיין להלן, בסעיף 3, ששלושה יכולים לדון גם אם אינם מומחים, והלכה זו נאמרה לגבי יחיד בלבד.

אך יתרה מזו – עצם האוקימתא הזו, שמדובר בקיבלוהו, היא דוחק עצום. ראשית, אין זה נזכר כלל בהלכה זו. ושנית, כל הקשר ההלכותי (י' – י"א) עוסק בעצם המניין הכשר לדון, מדאורייתא ומדברנן. המדובר הוא, אם כן, בעיקר הדין, ולא ב"קיבלוהו", שהוא מצב שתלוי בהסכמתם של בעלי הדין, ואין הוא חלק מכללי הדין הרגילים.

ועוד – ברור מן הגמרא, שיחיד מומחה רשאי לדון אפילו בלי שקיבלוהו, שהרי בקיבלוהו כל אדם רשאי לדון יחידי. וכן מוכח גם מדברי הרמב"ם עצמו⁴⁶. אולם לפי הלחם משנה, שהלכה זו בפרק ב' עוסקת דווקא במקרה שקיבלוהו עליהם, אין הרמב"ם משמיע במפורש בשום מקום את הדין, שמומחה יכול לדון ביחידי אף על פי שלא קיבלוהו. שהרי, הוא משמיע את ההלכה שיחיד מומחה רשאי לדון, רק במקרה של קיבלוהו, שאין בו הבדל בין מומחה לשאר אדם⁴⁷.

הכסף משנה (שם), דוחה את האפשרות, שהלכה זו עוסקת במקרה שקיבלוהו עליהם. הוא מתרץ תירוץ אחר, שיש לחלק בין "מומחה" ובין "מומחה לרבים". לדעתו, "מומחה לרבים", משמעו "דגמיר וסביר", וזו מדרגה גבוהה יותר של ידע מ"מומחה" סתם⁴⁸. לפי דברי הכסף משנה, יוצא שישנן שלוש מדרגות: א. מי שאינו מומחה, שאינו רשאי לדון כלל ביחידי⁴⁹. ב. "מומחה" סתם, שרשאי לדון ביחידי אם נטל רשות. ג. "מומחה לרבים", שרשאי לדון ביחידי אפילו אם לא נטל רשות.

לעניין קשה מאד לקבל את פרשנותו של הכסף משנה, משתי סיבות:

ראשית – הפרשנות ש"מומחה לרבים" משמעו רמה גבוהה יותר מאשר "מומחה" סתם, מבוססת על הגמרא, האומרת "דגמירנא וסבירנא", ועל הפרשנות, ש"גמיר וסביר" משמעו רמה גבוהה יותר של ידע. אולם ברמב"ם עצמו אין רמז לכל זה. הרמב"ם אינו מזכיר את "גמיר וסביר", אלא נוקט רק את הביטוי "מומחה לרבים". בביטוי זה לכשעצמו, אין כל משמעות של רמת ידע גבוהה יותר. אין להניח שהרמב"ם סמך על כך, שנשאב את פירושו של הביטוי מתוך הגמרא!

שנית – כפי שנראה להלן, בפירוש המשנה לרמב"ם מוגדרים במפורש המונחים "מומחה לרבים" ו"גמיר וסביר", באופן אחר מדבריו של הכסף משנה.

נראה, שהדברים מתבארים היטב, מתוך השוואה לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה. בפירושו לסנהדרין (פ"ג, א'), מפרט הרמב"ם באילו תנאים רשאי אדם לדון, כדיין יחידי או בשלושה. בתוך הדברים, אומר שם הרמב"ם:

ועניין "מומחין" – שיהו מבעלי החכמה, חכמת התורה, בקיאים בלשונות האמורים בעניינן⁴⁹, ויש בהם יכולת להקיש וללמוד דבר מדבר. כמו שביאר התלמוד, באמרו: "כגון אנא – דגמירנא וסבירנא", כלומר, שאני זוכר את הלשונות, ויודע אני לפרש ולהקיש, ולהכין את העניינים. אדם שזה תיאורו, מותר לו לדון אפילו יחידי, ואף על גב דלא נקיט רשותא כריש גלות, ובתנאי שיתפרסם אצל בני אדם שהוא כך, והוא עניין אמרו: "מומחה לרבים".

כלומר: בדומה לדרכו של הכסף משנה, אכן יש יש הבדל בין "מומחה" ובין "מומחה לרבים", אך הבדל זה אינו ברמת הידע של החכם⁵⁰, אלא בהכרה שהציבור מכיר בחכמתו של אותו חכם. "מומחה"

46. בהלכה הנזכרת בהערה הבאה.

47. אין לומר, שדין זה נלמד מפיו, ג, שבה רואים, שמומחה שלא נטל רשות דינו דין גם אם לא קיבלוהו (אלא שצריך לשלם אם טעה). שהרי זהו דוחק גדול מאד, שהרמב"ם משמיעו דין זה רק בדרך אגב, במשתמע מתוך הלכות הטועה בדין, ולא בפרק ב', שבו הוא עוסק במניין הדיינים.

48. הכסף משנה אינו מפרש מהו הגדר של "גמיר וסביר". נראה שכוונתו, להגבילה המופיעה ברב שרירא גאון (מובא ברא"ש וביד רמ"ה בסוגיותנו) וברבינו חננאל, שרק חכם חשוב בדורו כרב נחמן, רשאי לדון יחידי. אולם אם נדייק בדבריהם של רב שרירא ורבינו חננאל, אין הם מבחינים בין הביטויים "מומחה" ו"מומחה לרבים" באותו אופן שמבחין הכסף משנה. אדרבה, הם משתמשים בלשונות אלו כלשונות מתחלפות וללא הבחנה ביניהן. משמעות "מומחה לרבים", לפי רב שרירא, היא כפי שנראה להלן ברמב"ם – מומחה הידוע לרבים כמומחה. כלומר, שגם ה"מומחה" וגם ה"מומחה לרבים" הם בגדר "גמיר וסביר", אלא שה"מומחה לרבים" הוא זה שחכמתו התפרסמה בציבור. רבינו חננאל אינו מבחין כלל בין "מומחה" לבין "מומחה לרבים", ומשמע שאלו מושגים זהים. נראה מלשונו של רבינו חננאל, שהוא לומד את ההגבלה שיהיה חשוב כרב נחמן, מן המילים "כגון אנא", ולא מן הביטוי "מומחה לרבים" (ועיין לעיל בהערה 18).

49. כלומר: בסוגיות של דיני ממונות (הרב קאפח בהערה שם).

שמומחיותו התפרסמה אצל בני אדם, הרי הוא כבר בגדר "מומחה לרבים". על מנת שיהיה אדם רשאי לדון יחיד, אין די בעצם העובדה שהוא בקי בדיני ממונות, אלא צריך שתהיה גם הכרה בחכמתו של אותו אדם, אישור חיצוני על מומחיותו. לא כל אדם יכול לטעון שהוא "גמיר וסביר" ולדון יחיד, אלא רק מי שהוכר כמומחה רשאי לעשות כן.

לפי זה, מתיישבת בפשטות הסתירה שבין פרק ו' לבין פרק ב'. אכן, כמפורש בפרק ו', מי שאינו מומחה אינו רשאי לדון כלל ביחיד⁵², גם אם נטל רשות. ההלכה בפרק ב', עוסקת רק במומחה, שרק הוא רשאי לדון יחיד, אלא שהיא מתארת שני אופנים לאישור החיצוני על מומחיותו: האופן האחד, הוא האופן שראינו בפירוש המשנה – "מומחה לרבים", מי שהציבור מכיר במומחיותו. ואילו האופן השני, הוא מי שנטל רשות מבית דין, שבית הדין אישר את מומחיותו. בפירוש המשנה לא הזכיר הרמב"ם אפשרות זו, של נטילת רשות מבית דין, משום שאין היא קיימת בזמננו, שבטלה הסמיכה. אך בעצם, זוהי הדרך הראשונית לאשר את מומחיותו של אדם, שבית דין סומכים אותו ומעידים בכך על היותו ראוי לדון. אדם שנטל רשות מבית דין, ודאי שהוא מומחה⁵¹, ומכיוון שיש לו אישור על מומחיותו, הרי הוא רשאי לדון יחיד, גם אם אין הוא בגדר "מומחה לרבים", שאין חכמתו מפורסמת לרבים⁵².

יש לשים לב גם לדקדוק לשונו של הרמב"ם. בפרק ב' הוא אומר: "או שנטל רשות מבית דין". רק מי שנטל רשות מבית הדין רשאי לדון יחיד, ולא מי שנטל רשות מראש הגולה. בית הדין הוא סמכות תורנית, ולפיכך רשות שלו מהווה אישור על מומחיותו של האדם. ואילו סמכותו של ראש הגולה היא ציבורית – הוא מנהיג הציבור, ולפיכך הוא יכול למנות כדיין את מי שראוי לכך, אך אין הוא מהווה סמכות תורנית, ולפיכך, רשותו לכשעצמה אינה מהווה עדות על כך, שאכן אדם זה ראוי לדיינות. מי שנטל רשות מראש הגולה, יוכל לדון יחיד, רק אם תתווסף לכך גם הכרה של הציבור במומחיותו, שיהיה "מומחה לרבים"⁵³. לעומת זאת, בפרק ו' אומר הרמב"ם "אף על פי שנטל רשות" סתם. כאן המדובר במי שאינו מומחה, שקיבל רשות באופן כלשהו – בין שעבר ראש גלות ונתן לו רשות, ובין שטעו בית דין ונתנו לו רשות⁵⁴, שאין רשות זו מועילה כלל.

3. משמעות הרשות – לדיין יחיד בלבד

העולה מדברינו בפרק זה הוא, שמלבד עצם המינוי כדיין, יש ל"רשות", לדעת הרמב"ם, שלוש נפק"ם למעשה:

- א. הנפק"ם המפורשת בגמרא, ומופיעה בכל הראשונים – שדיין שנטל רשות פטור מלשלם אם טעה בדינו, בעוד שמי שלא נטל רשות, אפילו היה מומחה לרבים, צריך לשלם אם טעה.
- ב. דיין שנטל רשות, יכול לכפות את בעלי הדין לדון לפניו, ואילו מי שלא נטל רשות אינו יכול לכפות.
- ג. דיין שנטל רשות מבית דין, הרי הוא רשאי לדון ביחיד, גם אם אינו מפורסם לציבור כמומחה.

50. נראה ברור מדברים אלו של הרמב"ם, שהגדר של "גמיר וסביר" אינו ייחודי ל"חשוב בדורו" וכדומה, אלא כל מי שבקי בדיני ממונות, ויש לו את היכולת הסברתית להקיש ולדמות דבר לדבר, הרי הוא בכלל "גמיר וסביר". כך רואים גם בפרק ו' הלכה ט', שגם בזמננו ישנם "מומחים לרבים", ואף ישנם כמה כאלה, ולא יחיד בדור.

51. עיין לעיל בפרק ב' סוף סעיף 3, ובעיקר בדברי הרמב"ם המצוטטים בהערה 35 שם.

52. הרמב"ם לא נזקק לפרש את הביטוי "מומחה לרבים" במשנה תורה, משום שמוכן זה של הביטוי, עולה מתוך ביטוי זה עצמו – שהמומחה ידוע לרבים כמומחה. בכל המקומות שבהם מופיע הביטוי "מומחה לרבים" במשנה תורה, הוא מתפרש היטב במוכן זה, של מומחה המוכר לרבים כמומחה. אמנם מי שהתרגל לפירושים אחרים לביטוי, אינו מפרש אותו באופן ראשוני במוכן זה, אך דומה שזו היא המשמעות הפשוטה ביותר של ביטוי זה, ולפיכך לא ראה הרמב"ם צורך לפרשו.

53. עיין גם בפירוש המשנה לבכורות פ"ד, ג, שלגבי התרת בכורות, אין לראש הגולה כל סמכות לתת רשות, אלא רק לבית הדין שבארץ ישראל. רשות להתיר בכורות, אין בה צד של מינוי, אלא היא רק אישור על כך שאדם זה בקי במומים. לפיכך, הרשות לכך ניתנת רק על ידי בית הדין, שרק הוא יכול להעיד על חכמתו של אדם. רשות לדון, לעומת זאת, כוללת לא רק אישור על חכמתו של האדם, אלא גם את מינויו לתפקיד הציבורי של "דיין", וצד זה יכול לקבוע גם ראש הגולה.

54. כלשון הרמב"ם בפרק ד' הלכה ט"ו.

נראה מדברי הרמב"ם, שכל שלוש נפק"מ אלו, שייכות רק ביחיד, ואילו במצב של שלושה שדנים, אין כל נפק"מ אם אותם שלושה נטלו רשות או לא (אלא אם כן הם "סמוכים", שאז יש להם את היכולת לדון בקנסות וכדומה). ננסה להראות זאת בדברי הרמב"ם, ולאחר מכן ננסה להסביר את מהות העניין.

לגבי הנפק"מ השלישית, פשוט הדבר, שכל עניינה הוא בדין יחידי דווקא. כפי שאמרנו לעיל בדעת הרמב"ם, על מנת לדון ביחיד צריך אדם שני תנאים: א. שיהיה מומחה. ב. שמומחיותו תקבל אישור חיצוני, על ידי הציבור ("מומחה לרבים"), או על ידי בית דין ("נטל רשות מבית דין"). לגבי שלושה שדנים, אין כלל צורך שיהיו מומחים, ובודאי שאין צורך באישור חיצוני על חכמתם. כך מוכח בכמה מקומות, ומפורש בפרק ה' הלכה ח':

אבל שאר דיני ממונות, כגון הודאות והלואות, אינן צריכין מומחה, אלא אפילו שלשה הדיוטות, ואפילו אחד מומחה, דן אותן⁵⁵.

לגבי הנפק"מ השניה, נראה גם כן, שההגבלה שמי שלא נטל רשות אינו יכול לכפות, חלה רק על דין יחיד, ואילו שלושה דיינים, יכולים לכפות את הנידון לדון בפניהם, גם אם לא נטלו רשות.

בפשטות, ניתן להוכיח זאת מעצם ההלכות שפוסק הרמב"ם בדיני ממונות, שודאי הן מחייבות כפייה של הנידון, ואינן תלויות רק ברצונו והסכמתו של בעל הדין לבוא לדין. אם נאמר, שרק דיינים שנטלו רשות מראש הגולה רשאים לכפות אדם לדין, הרי במקומו של הרמב"ם, ודאי לא היו הדיינים נוטלים רשות מראש הגולה שבבבל (אף על פי שבזמן הרמב"ם היתה עדיין משרה זו קיימת). לגבי ההלכות של דיני קנסות וכדומה, מציין הרמב"ם במפורש, שאין הן נוהגות בזמנו. אך ודאי שההלכות של שאר דיני ממונות, נהגו גם בזמנו ומקומו של הרמב"ם, וגם כאשר היה צורך בכפיית בעל הדין.

אולם דומה, שניתן ללמוד זאת לא רק מכללא, אלא גם מהלכה העוסקת במפורש בכפיית בעלי הדין. בפרק ו' הלכה ט', כשהרמב"ם עוסק בכפיית בעלי הדין זה את זה ללכת לדון בעיר אחרת, הוא אומר:

וכן הדין בזמן הזה, שאין שם בית דין גדול, אבל יש מקומות שיש בהן חכמים גדולים מומחין לרבים, ומקומות שיש בהן תלמידים שאינם כמותן, אם אמר המלוה: "נלך למקום פלוני שבארץ פלונית, לפלוני ופלוני הגדול, ונדון לפניו בדין זה", שכופין את הלוה והולך עמו. וכן היו מעשים בכל יום בספרד.

ברור, שדייני ספרד לא נטלו רשות מראש הגולה שבבבל, ואף על פי כן, ניתן לכפות את הלווה לבוא לדין לפניהם. אם דיינים שלא נטלו רשות אינם יכולים כלל לכפות את בעל הדין לבוא לדין, ודאי שאין הם יכולים לכפותו לבוא לעיר אחרת! אין לומר, שדין זה הוא דין מיוחד במומחין לרבים, שבהם מדבר הרמב"ם כאן, שהם דווקא יכולים לכפות אף על פי שלא נטלו רשות. שהרי, הרמב"ם אומר במפורש (בפרק ד' הלכה י"ד), שאפילו היה הדיין סמוך⁵⁶, אינו יכול לכפות בחו"ל, אם לא נטל רשות מראש הגולה. נראה ברור, שעצם הזכות של בתי דין אלו לכפות, נובעת לא ממעלתם היתרה, אלא מעצם היותם בית דין של שלושה. כלומר: הזכות הבסיסית לכפות את הנידון לבוא לדין, קיימת לכל בית דין של שלושה, למרות שלא נטלו רשות מראש הגולה. ואילו בית דין של "מומחים לרבים", המפורסמים לציבור כחכמים גדולים יותר משאר חכמי הדור, יכול לכפות אפילו בעלי דין ממקומות אחרים.

כך נראה גם מפשטות לשונו של הרמב"ם בהלכה זו עצמה (פרק ד' הלכה י"ד), האומרת שמי שלא נטל רשות אינו יכול לכפות את בעלי הדין, שהיא שנויה כולה בלשון יחיד: "דיין" ולא "בית דין".

55. אמנם בתחילת הלכה זו הגדיר הרמב"ם את ה"מומחים", כ"סמוכין בארץ ישראל", אך בכמה מקומות (כגון בפרק ו' הלכות ב' - ד') הוא משתמש בלשון "מומחה", במשמעות של "יבקי בדיני ממונות", ולא במשמעות של "סמוך", וכפי שהגדיר הרמב"ם במפורש בפירושו המשנה שהובא לעיל. לפיכך נראה שכוונתו בהלכה זו היא, שלדיני קנסות צריך דווקא מומחים-סמוכים, ואילו לשאר דיני ממונות אין צורך במומחים כלל. וכך מוכח גם מן המשפט "ואפילו אחד מומחה דן אותן", שבודאי אין צורך בסמוך על מנת לדון יחיד, אלא הכוונה ל"גמיר וסביר", אף על פי שאינו סמוך.

56. כפי שכבר אמרנו לעיל, הרמב"ם אינו מפרש את "מומחה לרבים" כדרגה גבוהה יותר של חכמה, אלא שיש אישור של הרבים על מומחיותו. ואם כן, ודאי הוא שאין ל"מומחה לרבים" יתרון על פני "סמוך", שקיבל את האישור מבית הדין. כמו כן, בפרק ז' הלכה א' אומר הרמב"ם, שאפילו "חכם גדול וסמוך" אינו יכול לכפות.

לגבי הנפק"מ הראשונה, רוב הראשונים סוברים, שהיא שייכת גם בשלושה, ולא רק בדין יחיד. לא רק יחיד שטעה בדין צריך לשלם, אם לא נטל רשות, אלא גם שלושה שלא נטלו רשות חייבים לשלם אם טעו. כך משמע גם בפשטות מן הגמרא. כפי שכבר הזכרנו לעיל, בדף ג ע"א שואלת הגמרא פעמיים, לפי ר' אבהו ולפי רב אחא בריה דרב איקא, מדוע שלושה שטעו בדין חייבים לשלם. וכן בדף ל ע"א דנה הגמרא, כיצד מחלקים את התשלום בין שלושת הדיינים, במקרה שפסק הדין לא ניתן פה אחד, אלא על פי דעת הרוב. אף על פי כן, נראה להביא כמה ראיות מדברי הרמב"ם, שרק יחיד שטעה בדין חייב לשלם, ואילו שלושה שדנו פטורים מלשלם בכל מקרה, גם אם לא נטלו רשות:

א. בדומה למה שראינו לגבי כפיית בעל הדין, גם בכל ההלכות העוסקות בטעות הדיין (פ"ו, א - ד), נוקט הרמב"ם לשון יחיד דווקא. וכך גם בפירוש המשנה לבכורות פרק ד' משנה ד', שם מפרט הרמב"ם דינים אלו. אמנם, זו לכשעצמה אינה ראייה גמורה, משום שניתן לומר, שהרמב"ם נקט לשון יחיד אך כוונתו היא בין ליחיד ובין לשלושה. אך להלן נראה שאין לומר כך.

ב. בפרק ה' הלכה י"ח, מגדיר הרמב"ם מהו "בית דין":

יחיד שהוא מומחה לרבים, אע"פ שהוא דן דיני ממונות יחיד, אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין, ואפילו היה סמוך. אבל השלשה, אע"פ שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות ואין אני קורא בהם "אלהים", הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין.

וכך רואים גם במקומות נוספים⁵⁷, ששלושה נחשבים "בית דין", ואילו יחיד, גם כאשר מותר לו לדון, אינו נחשב "בית דין".

נשווה זאת להלכה האחרונה בין ההלכות של טעות הדיין, פרק ו' הלכה ד':

אבל מי שאינו מומחה ולא קבלו אותו בעלי דיניו, אע"פ שנמל רשות, הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים. לפיכך אין דינו דין, בין טעה בין לא טעה, וכל אחד מבעלי דיניו, אם רצה, חוזר ודן בפני בית דין.

ברור מן הסיפא, שהרישא עוסקת במצב שדנו בפני מי שאינו בית דין, דהיינו יחיד. אם דנו בפני יחיד שאינו מומחה, יכולים לחזור ולדון בפני בית דין - שלושה. משמע מכך, שבכל ההלכות הללו, העוסקות בטעות הדיין, דיבר הרמב"ם רק בדין יחיד. אילו היתה כוונת הרמב"ם בהלכות אלו בין ליחיד ובין לשלושה, מה המקום לומר, שאם דנו בשלושה שאינם מומחים, חוזרים ודנים בפני בית דין - הרי גם השלושה הראשונים הם "בית דין"?

ג. יתרה מזו - עצם הדין הנאמר בהלכה זו, שמי שאינו מומחה אינו זכאי כלל לדון, שייך רק ביחיד ולא בשלושה, כפי שמפורש בפרק ה' הלכה ח', שהבאנו לעיל. כלומר, שהלכות אלו של טעות הדיין, מדברות רק ביחיד ולא בשלושה.

ד. הזכרנו כבר, שפשטות הגמרא בדף ל ע"א נראית מנוגדת לדברינו, שהרי דנים שם כיצד לחלק את התשלום בין שלושת הדיינים במקרה של טעות. כלומר, שגם שלושה שטעו בדין צריכים לשלם. אולם אדרבה, מכאן ראייה שהרמב"ם לא סבר כך, שהרי הרמב"ם אינו מביא כלל גמרא זו בהלכותיו, ואינו פוסק, כיצד יש לחלק את התשלום בין הדיינים! יש להבין אמנם, כיצד מתיישבת דעתו של הרמב"ם עם דברי הגמרא, אך השמטה זו מלמדת בבירור, שלדעת הרמב"ם, שלושה שדנו וטעו אינם משלמים על טעותם⁵⁸.

57. בפרק א' הלכה ד', ובפרק ב' הלכות י" - י"א.

58. ייתכן להציע פיתרון לסתירה לכאורה שבין הרמב"ם לגמרא, שהרמב"ם למד את דעתו, דווקא מסוגיית הגמרא שם. במסקנת הדברים אומרת הגמרא: "ולמאן דאמר 'זכאי', משלמי!! ולימרו ליה: 'אי לאו את בהדן, לא הוה סליק דינא מידי'!" ההבנה הפשוטה של השאלה (כך למשל הבין היד רמ"ה) היא, מדוע ישלמו שני הדיינים שהיו בדעת הרוב, גם את חלקו של השלישי, הרי לבדם לא היו יכולים לדון. אולם ייתכן שהרמב"ם פירש, שהשאלה היא על עצם התשלום - מדוע בכלל ישלמו הדיינים, הרי כל אחד ואחד מהם לא היה יכול לדון לבדו, ואין להטיל עליו את האחריות. כיוון אפשרי אחר לפיתרון הוא, שהרמב"ם למד ממקום אחר, ששלושה אינם משלמים, בכך מחלוקת סוגיות.

יש להעיר עוד, שגם בדברי רבותיו של הרמב"ם, הרי"ף ורובנו חננאל, ניתן למצוא ראיות בכיוון זה, ששלושה שטעו אינם משלמים. גם הרי"ף, כמו הרמב"ם, השמיט לגמרי את הדין על חלוקת התשלום בין הדיינים. וכן גם בדברי הרי"ף בסוגיית טעות הדיין, מוכח שהוא מדבר בדין יחיד בלבד. הגמרא בדף ג ע"א, שמלמדת בפשטות ששלושה

כל דברינו בעניין שלוש הנפק"מ של ה"רשות", שכוון שייכות רק ביחיד ולא בשלושה, עולים בעצם בפשטות מתוך דברי הרמב"ם עצמו, בסיומו של פרק ה', שצוטט כבר לעיל:

אבל השלשה, אע"פ שאינן סמוכין והרי הן הדימויות ואין אני קורא בהם אלהים, הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין... כללו של דבר, הרי הן לענין הודאות והלואות וכיוצא בהן, כבית דין הסמוך לכל הדברים.

כלומר: ראינו לעיל, שה"רשות" כוללת שני צדדים. עצמותה של הרשות, היא מינויו של האדם כדיון, וצד זה קיים בכל רשות, בין בארץ ישראל ובין בבבל. בנוסף על כך, ישנו הצד המיוחד של ה"סמיכה", שהוא קיים רק ברשות של ארץ ישראל. הצד של הסמיכה, הוא הכרחי בכדי לדון בידינו קנסות וכדומה, ולפיכך, הוא נחוץ לכל מניין של דינים – דיני קנסות נידונים רק בשלושה סמוכים, ומי שאינם סמוכים אינם יכולים לדון בדינים אלו כלל. לעומת זאת, לגבי אותם דינים שאינם צריכים סמוכים, יש משמעות ל"רשות" רק מצד המינוי שבה. צד זה, של המינוי, יש לו משמעות רק לגבי היחיד, ואילו שלושה אינם זקוקים למינוי בכדי להיות "בית דין". לפיכך, לגבי דינים אלו, שלושה הדימויות שווים לשלושה סמוכים.

מדוע באמת אין שלושה דינים זקוקים כלל ל"רשות" ומינוי מראש הגולה? – נראה לענות על כך, על פי דברי הרמב"ם בפרק א' (הלכות א', ד'):

מצות עשה של תורה, למנות שופטים ושופטים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך. שנאמר: "שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך"... עיר שאין בה מאה ועשרים⁵⁹, מעמידין בה שלשה דינים, שאין בית דין פחות משלשה...

בית הדין הקטן ביותר, הוא של שלושה, ובכל עיר צריך להעמיד בית דין כזה. גם אם במקום מסויים אין חכמים שנטלו רשות מראש הגולה, חלה על אנשי המקום החובה, להעמיד להם בית דין של שלושה, מבין החכמים המצויים במקום. לפיכך, כל בית דין של שלושה יש לו את מלוא הסמכות של בית דין. סמכותו של בית דין זה, נובעת מן המצוה להעמיד בתי דין בישראל, ולפיכך אין הוא זקוק לקבל סמכות ומינוי מראש הגולה.

המצב של דין יחיד, לעומת זאת, הוא מצב חריג, שאינו נכלל בכלל החובה להעמיד בתי דין, שהרי בית דין צריך להיות של שלושה ולא פחות מכך. לפיכך, אין לדין היחיד אותן סמכויות של בית הדין. אם נטל רשות מראש הגולה, אז מקבל הדין חלק מסמכויות אלו, אך עדיין אין הוא נחשב כ"בית דין" לכל דבר. מקור סמכותו אינו מצד עצם החובה להעמיד מערכת משפטית, אלא רק מצד רשותו של ראש הגולה. כפי שכבר ראינו, הרמב"ם גוזר את זכותו של ראש הגולה לתת רשות, מדין המלך. כלומר: יש כאן חריגה, שנובעת מדין המלך ולא מן המערכת המשפטית הרגילה.

נתבונן, על פי דרך זו, בפרטי הזכויות שמקנה הרשות. כפי שכבר ראינו לעיל, הזכות לדון יחיד, ניתנת רק למומחה, שיש אישור חיזוני על מומחיותו, על ידי הכרת הציבור או על ידי רשות בית הדין. אמנם מותר ליחיד מומחה לדון, אך אין הכרח לאפשר ליחידים לדון, ולפיכך יש מקום להגביל אפשרות זו, שרק מומחה בעל אישור זכאי לדון. אולם שלושה אינם צריכים להיות מומחים, ובודאי שאין הם צריכים רשות, משום שגם במקום שאין בו מומחים, חובה להעמיד בית דין. אי אפשר להטיל הגבלות

חייבים בתשלום אם טעו, גם היא לא הובאה ברי"ף. וכן בפירוש הר"ח בדף ג', אין הוא מזכיר את השאלות "אלא מעתה טעו לא ישלמו" ואת תשובותיהן. קצת קשה גם להלום את התשובה "כל שכן דנפשי יושבי קרנות", על פי פירושו של הר"ח ל"יושבי קרנות", ולמהותה של התקנה. מכל אלו ייתכן אולי לומר, שבפני ראשונים אלו עמדה גירסה אחרת בגמרא בדף ג'. וצ"ע.

59. -) ולפיכך אינה ראויה לסנהדרין של עשרים ושלושה.

כאלו על זכותם של שלושה לדון, שהרי בכך נמנעת מציבורים מסויימים האפשרות, לקיים את החובה של העמדת בית דין.

היכולת לכפות את בעלי הדין, וכן הפטור מתשלום לדיין שטעה, הם זכויות בסיסיות של המערכת המשפטית. כפי שכבר הסברנו, לא ייתכן בית דין ללא יכולת כפייה, משום שתפקידו של בית הדין אינו רק להורות את הדין, אלא גם להשליטו בפועל. כמו כן, אין לחייב את דיני בית הדין בתשלום אם טעו בדינם – חובה עליהם לעמוד כבית דין ולשפוט את הציבור, ואין להטיל עליהם את האחריות, לתוצאות הנובעות ממילוי חובה זו. לפיכך, בית דין של שלושה דיינים, יש לו את הזכויות הללו באופן טבעי, ואין הוא זקוק לרשותו של ראש הגולה. לדיין יחידי, לעומת זאת, אין את הזכויות הללו, שהרי אין הוא נחשב כ"בית דין", ואין עליו חובה לעמוד ולדון את בני המקום. רק אם נתמנה כדיין על ידי ראש הגולה, הוא זוכה בזכויותיו של בית הדין, משום שבאופן חריג, ראש הגולה מינהו כדיין, כאחראי על הדין במקום מסויים, אף על פי שאין הוא "בית דין".