

## שיעור שביעי

# בדין נעילת דלת ועבדין שליחותייהו

### תקנת נעילת דלת ועבדין שליחותייהו

תוס' (ג ע"א, ד"ה שלא) עוסקים בתקנת נעילת דלת בפני לווין, ואגב תקנה זו הזכירו את הדין של 'עבדין שליחותייהו' שמקורו במס' ב"ק (פד ע"ב), וכן בגיטין (פח ע"ב).

יש לדון ולברר האם גדר עבדין שליחותייהו הוא מן התורה, היינו שמן התורה יש תוקף לבית דין שאינן סמוכין לדון מכח שליחות ב"ד הסמוכים או שזו רק תקנת רבנן.

הר"ן (ב ע"ב בד"ה וברין) עומד על שאלה מפורסמת שדנו בה הרבה מן הראשונים: מדוע הגמ' אמרה אצלנו שהטעם שאפשר לדון שלא במומחין הוא משום תקנת נעילת דלת, בעוד שהגמ' הנ"ל בגיטין אומרת שהטעם הוא משום דשליחותייהו קעבדין, וא"כ מדוע זקוקים אנו לשני טעמים ולא די בטעם אחד?

היה מקום לומר, ששני הטעמים הללו משלימים זה את זה ומכוונים לדבר אחד. כך אומר מהר"ם על התוס' (הנ"ל), שלדידו תוס' סברו שזה טעם אחד ורש"י (לקמן יג ע"ב) נחלק עליו וסובר שהם ב' טעמים. וביאור דבריו בקצירת האומר, שנעילת דלת היא הסיבה לתקן - משום נעילת דלת, ושליחותייהו זה מה שתיקנו, או איך תקנו.

אמנם, הר"ן לא הולך בזה הדרך, ואומר שא"א להבין ששני התקנות משלימות אחת את השניה, כי א"כ היה אפשר להסתפק בתקנת נעילת דלת כבדרישה וחקירה.

לכן ביאר הר"ן, שישנן שתי בעיות בדיינים שאינם מומחין; האחת, שאסור לדיין שאינו מומחה וסמוך לדון, כיון שהוא מערער את כל מערכת המשפט והצדק שבתורה. והשניה, שדיין שאינו סמוך ודן אין דינו דין כלל, מחמת שלא התירה לו התורה לדון.

אמור מעתה, מה שאמרה הגמ' בגיטין שנלמד מ'לפניהם' - ולא לפני הדיוטות ולא לפני עכו"ם וכו' זה איסור תורה לדון בפני הדיוטות מפאת כבוד הדיינים והחכמים שמזולזל ע"י זה. וחוזן מזה יש גם דבר נוסף שאין תוקף לדין כזה.

לכן הוצרכו חכמים לבוא ולתקן משום נעילת דלת שא"צ מומחין, כדי לומר שמפני תקנת הלווין והמלווין גם אם הם לא מומחין ודנו - הדין יהיה קיים, מכח הפקר ב"ד

הפקר וכדו'. אבל עדיין מה נעשה עם האיסור הקיים בדבר, הלא אין כח ביד חכמים להפקיע סתם כך איסור תורה! לכן בא דין שליחותייהו לומר שהחכמים מוחלים על כבודם היכא דליכא מומחין, וממילא אין את האיסור הזה, כי האיסור הוא מחמת כבוד החכמים והם מוחלים על כבודם.

וכך מתבאר הגמ' בגיטין: אביי שואל את רב יוסף כיצד הוא דן, הלא אף אם יש תקנת עיגון בגט [ולכן הדין קיים] עדיין יש איסור 'לפניהם ולא לפני הדיוטות'! ענה לו רב יוסף - שליחותייהו קעבדי. שוב שאלו אביי - א"כ מדוע בגו"ח צריך דווקא מומחין ואין גדר שליחותייהו? ע"ז ענה לו רב יוסף שכל מה שמוחלין חכמים על כבודם הוא דווקא במקום שזה מצוי וראו צורך למחול על כבודם [ואפילו בא"י, כי זה מצוי], אבל בגו"ח דלא שכיחי לא מחלו [אפילו בבבל, שבדבר לא מצוי לא ראו צורך להתיר לדון שם].

לכאורה מוכח משיטת הר"ן דעבדין שליחותייהו תוקפו מן התורה, כי אם הוא מועיל נגד איסור 'לפניהם ולא לפני הדיוטות' משמע שהתורה נתנה כח לחכמים למחול על כבודם וזה יועיל אף נגד דין תורה.

בסו"ד כתב הר"ן שזו השיטה הנכונה מתלמידי הרמב"ן שאמרו כן משמו.

ברם, כאשר מתבוננים אנו בפירוש הרמב"ן למסכת יבמות (מו ע"ב ד"ה ובעי), ששם הגמ' עוסקת בגר האם בעי מומחין בב"ד של גירות או לא, ומשמע מלשונו שם ששליחותייהו זה דין דרבנן ולא דאורי', וז"ל:

וקשיא לן, כיון דגר דצריך שלושה משום משפט דכתיב ביה ליבעי נמי מומחין, שהרי אפילו עשרה והן הדיוטות שדנו אין דיניהם דין מן התורה... ואפשר דגר צריך שלושה גמרא ומשפט כתיב ביה אסמכתא וכי גמירי שלושה גמירי מומחין לא גמירי. ואי קשיא למאי דאמרינן דבעינן מומחין בזמן הזה דליכא מומחין בעונות היכי מקבלינן גרים, איכא למימר נפקא לן הא מהיכא דנפקא לן הרצאת דמים דגרסינן בכריתות בפ' ד' מחוסרי כפרה (ט' א') אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדורותיכם כתיב.

הרמב"ן רוצה לומר בריש דבריו שאין צורך במומחין בגירות כלל, כי אם צריך מומחין בימינו א"א לקבל גרים אף מדין שליחותייהו, כי שליחותייהו מועיל רק מדרבנן ולא מדאורי' לכאורה, וא"כ כיצד יחשב זה גר מן התורה? ולכן הניח הרמב"ן שמראש קבלה היתה בידם שצריך שלושה בגר אבל לא צריך מומחין.

א"כ מוכח מתחילת דבריו ששליחותייהו תקף רק מדרבנן ולא מן התורה, ולא כהבנת הר"ן מתלמידיו.

אמנם, בסוף דבריו הרמב"ן סיים כך:

ואפשר דמן התורה אפילו הדיוטות דנין בשליחותייהו דמומחין.

א"כ בסו"ד נטה לבאר שבאמת שליחותייהו מועיל גם מן התורה, ולזה כנראה כוון הר"ן בדבריו.

ברם, מ"מ מכלל שאלה לא יצאנו. להבנתו הראשונה של הרמב"ן ששליחותייהו הוא רק דין דרבנן, מדוע צריכים גם תקנת נעילת דלת וגם שליחותייהו, הלא שתי התקנות הללו מכוונות לאותו דבר, ואינו יכול לבאר כביאור הר"ן וכיצד יבאר?

כך יקשה גם לרשב"א (שם) שהבין ג"כ כהבנתו הראשונה של הרמב"ן ששליחותייהו לא יועיל בגר אם צריך בו מומחין, וא"כ מדוע בהודאות והלוואות צריכים אנו לשתי תקנות?

הנתיבות (סימן א ס"ק א) מעוצם הקושיא מגרות ועוד מכריח לומר ששליחותייהו מועיל מדין תורה ולא רק מדרבנן. אבל הוא לא הבין כר"ן ששליחותייהו בא לפטור את בעיית האיסור לדון שלא במומחין, אלא הוא אומר שמתחילה שליחותייהו זה גזירת התורה שהדיוטות יכולים לדון בשליחות המומחין, וא"כ נתמה לדבריו מדוע צריך תקנת הלווין - הלא מדאו' הדיוטות כשרים בכל גווני?

נצטרך לבאר לדבריו, שאע"פ ששליחותייהו זה דין תורה התורה לא התירה להדיוטות לדון בכל מקרה, אלא היא נתנה כח לחכמים להחליט מתי להתיר להדיוטות לדון ומתי לא, וחכמים קבעו דבר זה ע"פ הצורך, וזה פירוש תקנת הלווין.

ומ"מ לשיטת הרשב"א והרמב"ן בהבנתו הראשונה לא בארנו עדיין מדוע הוצרכו לשתי תקנות, הלא שתי תקנות אלו מועילות רק מדרבנן ולא מדין תורה ודי באחת מהן!

ועוד ננסה לבאר את דברי הרמב"ן - מה ראה לחזור ולבאר בסו"ד ששליחותייהו מועיל מן התורה, מדוע לא יכל לעמוד בדעתו הראשונה?

האמרי בינה (הל' דיינים סימן א) שואל שאלה כללית - כיצד אפשר לומר ששליחותייהו תקף מן התורה, מנין לנו דבר זה וכיצד למדנו דבר זה מתוך דברי תורה?

ועוד שאל חידושי הרי"ם על הרשב"א, קשיא דידיה אדידיה; דביבמות (הנ"ל) ראינו שסבר ששליחותייהו מועיל רק מדרבנן ולכן בגרות חייבים לומר דלא גמירי מומחין כנ"ל, והנה בגיטין (פח ע"ב) כתב:

במילתא דלא שכיח לא עבדין שליחותייהו. וא"ת היאך מקבלים גרים בזמן הזה דהא בעי שלושה וכדאיתא בהחולץ דמשפט כתיב ביה והא נמי מילתא דלא שכיחא היא וכדאמר' לעיל גרות לא שכיחא, י"ל דהא נמי תקנה היא כתקנת הודאות והלוואות ומצינו האמוראים בפרק החולץ שהיו מקבלים גרים ואף אנו שלוחי הראשונים אנו.

הרשב"א שם מיישב שגם בגירות יש תקנה של שליחותייהו שמחמתה מקבלים גרים גם בימינו. מוכח א"כ מדבריו שם שזה מועיל גם מן התורה!

הגרנ"ט בא ליישב את הקושיות הללו ע"פ הרמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"ח) שכותב שב"ד בחו"ל דנים אפילו בהדיוטות מכח שליחותייהו, זאת לאחר שבפתח דבריו אמר שכל שלושה הדיוטות יכולים לדרון. א"כ מדוע הוצרך לפרש בסיפא שזה דווקא מטעם שליחותייהו ולא ככל שלושה שיכולים לדרון?

מבאר הגרנ"ט, שבגדר 'סמוכין' או 'מומחין' יש שני ביאורים. האחד, שהדיין נסמך איש מפי איש עד משה רבינו והוא כמובן גמיר וסביר. והביאור השני הוא שדיין סמוך היינו דיין שניתן לו כח לדרון אנשים אף בכפייה ולא רק בדקבלוהו עלייהו. היינו, או שנאמר שהסמיכה עוסקת במעלתו של הדיין או בתוקפו וכוחו של הדיין.

א"כ, מייסד הגרנ"ט, שדין שליחותייהו שהתחדש הועיל לייחס לדיינים שאינם סמוכים את הכח של הסמוכים בלבד, אבל לא לייחס להם את המעלה של הסמוכים כנ"ל, דאל"כ נוכל להכשיר כל אחד שפסול לדרון מכח שליחותייהו, ומדוע יש כאלו שפסולים לדרון? אלא ע"כ צריך לומר ששליחותייהו רק נותן כח לדיינים מסוימים שחסר להם את התוקף והכח הזה, אבל לא בא להחשיבם כסמוכים לענין מעלת הדיין.

עפ"ז אפשר לבאר את הרשב"א שאינו סותר את עצמו. לענין קבלת גרים אנו זקוקים לשני טעמים - גם לשליחותייהו וגם לגזה"כ 'לדורותיכם' המלמדת שגם בימינו אפשר לגייר ללא סמוכין, כיון שמה שאמרה תורה 'לדורותיכם' דלא בעינן סמוכין היינו לענין מעלת הדיינים שאינם צריכים להיות סמוכים איש מפי איש בגירות אלא גם אם לא נסמכו כשרים. אולם עדיין אין זה מועיל לבאר כיצד אפשר לקבל גרים בזמן הזה מצד כח הדיינים - מי נתן לדיין שאינו סמוך כח ותוקף לגייר אדם? וע"ז

מיישב הרשב"א מכח שליחותיהו, שזה ודאי מועיל לייחס לדיין שאינו סמוך את כח הסמוך.

אם כנים הדברים, יוצא שבמקום שבו הדיין צריך גם את כח הדיינים וגם את מעלת הדיינים - שם שליחותיהו יועיל רק מדרבנן, כי אין דין שליחותיהו יכול להאציל את מעלת הסמוך לשאינו סמוך, משא"כ במקום שבו לא צריך את מעלת הדיין אלא רק את כוחו ותקפו - יועיל שליחותיהו מדין תורה.

ולאור דבריו ניתן להבין מדוע צריך ב' טעמים להתיר הדיוטות; בשביל לבוא להתיר לדון בהדיוטות ולא במומחין צריך לטעם של תקנת הלווין, שבגיניו יתן מעלה לשאינו סמוך כסמוך. ומטעם שליחותיהו ניתן לאותו דיין גם כח ותוקף של ב"ד.

ולכן מובנים דברי הרמב"ם - בתחילת דבריו הוא דיבר לענין מעלת הסמוכין, שהתירו להדיוטות לדון ונתנו להם מעלה כאילו הם ממש סמוכים בהודאות והלוואות, ובהמשך הרמב"ם בא להוציא משאלת הרשב"א בגיטין - שלא תאמר כיצד יכול הדיוט לדון אם אין לו כח של ב"ד, אלא שליחותיהו קעבדינן וממילא יש לנו את הכח של הסמוכין ומן התורה הדיוטות יכולים לדון עפ"ז.

וכך אפשר לבאר גם את הרמב"ן הנ"ל: בתחילת דבריו הוא בא להתמודד עם הבעיה של מעלת הדיינים ששליחותיהו לא מועיל עבורה, ולכן נזקק לומר שבגירות לא בעינן מומחין כלל, אבל בסו"ד הוא מתייחס לכח הדיינים, ואומר שמצד הכח של הדיינים אולי שליחותיהו כן מועיל מן התורה [ואע"ג שאינו מועיל לענין מעלת הדיינים].

נהדר אנפין לדברי הר"ן, הוא אמר ששליחותיהו נצרך כדי להתיר את האיסור של 'לפניהם ולא לפני הדיוטות', ותקנת לוויין היא הסיבה שגרמה לחכמים להתיר את האיסור בהודאות והלוואות. א"כ אפשר לומר שרצה לומר ששליחותיהו יועיל לתת כח לדיינים שאינם סמוכים וממילא הם לא עוברים על האיסור של לפניהם ולא לפני הדיוטות, כי האיסור נאמר לכאלו שאין להם כח לדון, אבל אם יש להם כח אז אינם עוברים על האיסור.

ואעפ"כ הוצרך לבאר גם את תקנת הלוויין, כי לענין מעלת הדיינים שליחותיהו לא מועיל, ולכן צריך שחכמים יראו צורך וסיבה לתת כח להדיוטות לדון, והסיבה לזה היא תקנת הלוויין.

## שליחותא דקמאי

רש"י ביאר שדין שליחותייהו פירושו שליחותם של דיני א"י. וכ"מ ברמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"ח), ששליחותייהו היינו שליחות של דיני א"י.

וכן בר"ן (הנ"ל) משמע שזהו גדר שליחותייהו; שליחות של דיני חו"ל-בבל מטעם דיני א"י, שאלו מוחלים על כבודם כדי שיוכלו לדון גם במקום שאינם נמצאים שם. כלומר, שחבל הראשונים הללו מדברים על דין שליחותייהו במקום שיש דינים סמוכים בעולם, רק שאינם נמצאים בבבל, ולכן יש להם אפשרות להאציל מכוחם על דיני בבל שיוכלו לדון ללא סמיכה.

אמנם, תוס' (גיטין פח ע"ב ד"ה במילתא) מתייחסים גם למציאות בת ימינו שאין לנו כלל סמוכין, וז"ל:

וא"ת היכי עבדין שליחותייהו והא עכשיו אין מומחין בא"י ומי יתן לנו רשות וי"ל דשליחות דקמאי עבדין

כך כתבו גם הרשב"א (שם) ונפסק בטור (חו"מ סימן א), שיש גדר מחודש בשליחותייהו שהוא 'שליחות דקמאי'.

אמנם, דברים אלו צריכים ביאור לאור תשובת הריב"ש (סי' רעא) הדין ב'נקיטת רשות' מריש גלותא (כדאיתא במכילתין ה ע"א), האם אדם שקיבל רשות מריש גלותא יכול גם לתת רשות לבאים אחריו או לא.

תוס' (שם ד"ה נקיטנא) נוקטים שמי שיש לו רשות יכול לתת רשות, היינו שיש הקבלה בין סמיכה שסמוך יכול לסמוך, לבין נקיטת רשות שמי שקיבל רשות יכול לתת. וראייתם עמם מכך שאמר רבה בר רב הונא שקיבל רשות מאביו ואביו מרב ורב מרבי חייא ורבי חייא מרבי, משמע שמי שנקט רשות יכול לתת גם לבאים אחריו.

אולם הריב"ש (שם) חלק על תוס', ודחו את ראיית התוס' כדלהלן:

וכי תימא: אין צריך ליטול רשות מריש גלותא עצמו, אלא כיון שנטל א' רשות מריש גלותא, יכול הנוטל רשות ליתן רשות לאחר. וכן אחר לאחר, לעולם. כדאמרינן התם, דרבה בר בר חנה כי הוה מנצי בהדי דבי ריש גלותא, אמר: אנא מינייכו לא נקיטנא רשותא, אנא נקיטנא רשותא מאבא מרי, ואבא מרי מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי. דאלמא שהנוטל רשות, יכול ליתן רשות לאחר, וכן אחר לאחר. וכן הוכיחו מכאן קצת מן החכמים ז"ל. הא ליתא, דודאי בגמרא

משמע, דרשותא דקאמר רבה בר בר חנה, נטלו מרבי עצמו. דאמרינן התם: מה רשותא? כי הוה נחית רבה בר בר חנה לבבל, אמר ליה רבי חייא לרבי: בן אחי יורד לבבל. יורה יורה, ידין ידין, יתיר בכורות יתיר. דאלמא: מרבי גופיה נקיט רשותא, אלא שהיה ע"י רבי חייא. וא"כ משמע דמאי דאמר רבב"ח: אנא נקיטנא רשותא מאבא מרי, ר"ל שאמרתי לאבא מרי, שיאמר לרב, שיאמר לרבי חייא, ורבי חייא שיאמר לרבי. אבל לעולם, צריך שיטול רשות מריש גלותא, או מן הנשיא עצמו. אלא שאין צריך שיהיה הנוטל רשות בפניו. או שמתחלה, יתן הנשיא רשות בפירושו: שיוכל לתת רשות, וכ"כ הרא"ה ז"ל. ועוד, שאף אם נודה לסברא ההיא: דבסתם, כל מי שנטל רשות, יכול ליתן רשות; עדיין אי אפשר לתלות בזה, ענין הסמיכה הזו. כי מי יודע: שכל הנותן רשות, נטל רשות מאחר, ואותו אחר מאחר; עד ראש הגולה או הנשיא, ולא פסק מהם בנתים? ועוד, שכיון שעתה, בטלו ראש גולה ונשיא, וכ"כ בספר חושן משפט (סי' ג' סעיף י"ב) שעתה, אין לנו ראש גולה ולא נשיא, ואין בהם מי שיתן רשות. וא"כ, איך יתן רשות, הבא מכחם? ולא עדיפי, מגברא דאתו מחמתיה. ולא דמי לסמיכה, שכל הנסמך סומך, אף על פי שהראשון איננו. לפי שכיון שנסמך, הרי הוא סמוך כמו מי שסמכו, ויכול לסמוך אחרים. אבל הנוטל רשות מריש גלותא או מן הנשיא, אינו כמו ריש גלותא או כמו נשיא, אלא, שנותן רשות מכח ריש גלותא או מכח הנשיא, ושליחותיהו קא עביד. וכל שבטל כח ריש גלותא וכח הנשיא, נתבטל הרשות.

הריב"ש מבאר את דברי הגמ', שרבה בר רב הונא התכוון שהוא אמר לאביו שיאמר לרב וכו' שיבקשו עבורו רשות, אבל לא שהם עצמם נתנו לו רשות, או שמדובר שם כאשר הנשיא עצמו נתן רשות בפירושו לרבי חייא שיוכל גם לתת רשות, הלא"ה - אינו יכול לתת רשות ללא הנשיא.

והוזקק לבאר כן דקשה לו מסברא בתרי; חדא, דמי יאמר שלא פסקה הרשות באמצע ובאמת היא עברה באופן רציף מריש גלותא או הנשיא עד אליו? ועוד, נקיטת רשות אינה כסמיכה, שבסמיכה כאשר אדם נסמך הוא עצמו יכול לסמוך אף אם מת מי שסמכו, כי מעתה הרי הוא כמוהו. אבל אם אדם קיבל רשות מריש גלותא ומת ריש גלותא - היאך יוכל אותו אחד שקיבל רשות לתת רשות, הרי כל כוחו הוא מחמת ריש גלותא, וכבר פקע כוחו במות ריש גלותא!<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ועיין שם שהביא ראייה מבעל ששלח שליח לתת גט והעביר השליח לשליח אחר וכן הלאה, שאם הבעל מת כל השליחויות בטלו, כי כולם בסוף מכח בעל קאתו, וה"ה להכא.

מכל מקום, עולה לכאור' מדברי הריב"ש, שהבין שדין שליחותייהו פועל כמו שליחות רגילה הקיימת בכל מקום בתורה, וכמו שליחות הבעל, ומשום הכי כשמת אותו אחד שנתן רשות בהכרח שליחותו בטלה. לדבריו יוצא שאין דבר כזה שליחות דקמאי, שהרי בשליחות רגילה ודאי שאין דבר כזה שהשליח ישאר בשליחותו כאשר מת המשלח, וה"ה להכא.<sup>2</sup> וא"כ ע"פ הדברים האלו זקוקים אנו לביאור אחר כיצד בימינו אפשר לזון מטעם שליחותייהו בעוד שהמשלחים הלא הם הסמוכים אינם בין החיים.

בשו"ת חת"ס (או"ח ח"א סימן פד) דן בראיתו של 'למדן אחד' לכך שיש שליחות לעכו"ם מן התורה לחומרא, מהגמ' במסכת ע"ז (נג ע"ב) האומרת שברגע שישראל עבדו לעגל הם גילו דעתם שנח להם בע"ז וממילא כאשר גוי עובד אשרה הוא אוסר אותה כי זה נחשב בשליחות של יהודי.

והביא החת"ס שתלמידו דחה ראייה זו, דמה שאמרה הגמ' 'שליחותייהו' אין הכוונה שליחות ממש אלא שזה ברשות של ישראל, כלומר שמעשה העגל הוכיח שישראל לא התנגדו לע"ז, וממילא האשרה נאסרת.

והחת"ס הביא ראייה לדברי תלמידו מדין שליחותייהו שלנו, שגם אצלנו אין זו שליחות ממש אלא נתינת רשות לדיינים שאינם סמוכים לדון. אמנם גם לדבריו סוגיא זו צריכה לפנים - מה הפירוש 'שליחות דקמאי'?

הר"ן (דף ה ע"א ד"ה אי קבלוך) עוסק בביאור דברי רב יוסף למר זוטרא "אי קבלוך עלייהו לא תשלם ואי לא זיל שלים", שרש"י פירש שלא קיבלו פירושו שאמרו לו שידון אות דין תורה, ותוס' שם הקשו לפרש"י ע"ש, לכן הר"ן מביא ביאור שלו לדברי רב יוסף, וז"ל:

אלא ודאי הכי עיקר הפירוש אי קבלוך עלייהו סתם פטור מן התשלומין מאחר שהוא מומחה וקבלו עליהם בעלי דינין הרי הוא כאלו נקט רשותא מריש גלותא ופטור מתשלומין ודין הוא שהרשות שנותנין לו בעלי הדין על עצמן עומדת לו במקום נטילת רשות מריש גלותא לכל העולם שהם שליטים על עצמן כמו ריש גלותא על כל ישראל. ואי לא קבלוך עלייהו זיל שלים אחר שטעית ולא נטלת רשות מריש גלותא.

<sup>2</sup> ואע"פ שאפשר לומר שכל מה שהשוה בין שליחות רגילה זה רק לענין 'נקיטנא רשותא', מ"מ אין זה מן הנמנע לומר עפ"ד שאם נבאר דין שליחותייהו ככל שליחות שבתורה, אין פשר והבנה במושג 'שליחות דקמאי'. ועיין בשו"ת באר יצחק (לגרי"א ספקטור, אה"ע סימן טז ענף ד) שבאמת השווה בין שליחותייהו לכל שליחות, ולכן כתב שאם בית הדין שאינן סמוכין לא דנים ע"פ דין תורה כראוי הרי זה כשליח לדבר עבירה שאינו שליח וממילא בכה"ג אין דינם דין.



אומר הר"ן, שאם קבלו אותו בעלי הדינים עליהם הרי הוא כאדם שקיבל רשות מריש גלותא לדון, מכיון שכמו שריש גלותא שליט על כל ישראל ויכול להחליט מי דן כן בעלי הדינים שליטים על עצמן ויכולים לתת למישהו רשות לדון אותם.

יוצא מדבריו, שהבין שנתנית הרשות של ריש גלותא היא בעצם מכח זה שהוא שולט על ממונם של ישראל ויכול להחליט להעניק כח לאדם מסוים שיוכל בעצמו לשלוט על ממונם של ישראל. היינו שברגע שאדם קיבל כח לפסוק ולדון - גם אם טעה בשיקול הדעת הוא פטור לא מצד כח הפקר ב"ד הפקר וכדו', אלא מצד זה שאותו אחד ששולט על ממונם של בעלי הדין האציל את סמכותו לאותו דיין והרי הוא כידא אריכתא שלו.

הרמ"א (חו"מ סימן ג סעיף ד) פוסק:

רשות שנותן המלך עכו"ם בזמן הזה, אינו כלום ומיהו אם קבלוהו הקהל על פי כתב המלך, יכול לדון (טור). וי"א דאם גמיר וסביר מהני ליה רשות המלך (ריב"ש סימן רעא) או השר הממונה בעירו, דזהו בכלל דינא דמלכותא להושיב דיינים ושופטים מי שירצה; ומכל מקום מי שעושה זה בלא רשות הקהל, מצער הצבור ועתיד ליתן את הדין.

ומבאר הש"ך (ס"ק טו) שמה שמועילה רשות המלך אם גמיר וסביר זה כמו רשות שנותן ריש גלותא וכמ"ש הריב"ש. יוצא לדבריהם, שהמושג נקיטת רשות הוא כעין דינא דמלכותא, כלומר שלריש גלותא או המלך יש אפשרות לתת כח לדיינים מסויימים לדון [ע"פ דין תורה כמובן] דאלמלי זה איש את רעהו חיים בלעו.

הריב"ש (בתשובה, סימן רכח) כותב גם כן בצורה פשוטה ששליחותיהו אינו כגדר שליחות רגיל, דהרי שליח ב"ד שהולך לבצע את הדין היינו דווקא במקום שב"ד פסקו כבר את הדין והשליח רק הולך ומבצע, אבל בדבר של חיוב וזכות לבע"ד ודאי שאין השליח יכול לעשות מעצמו. ועפ"ז מבאר הריב"ש את המושג 'שליחותיהו' כך:

והא דאמרי' בפ' החובל (ב"ק פד ע"ב), ובפ' המגרש (גיטין פז ע"ב), דבהודאות והלוואות עבדינן שליחותיהו, ההוא לאו שליחות גמור הוא, אלא רוצה לומר, דבמילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס, אנחנו נעשה עצמנו כאלו אנחנו שלוחיהם. וכאלו ב"ד הגדול שבארץ ישראל, הממונין על כל ישראל מימות משה רבינו ע"ה, תקנו דבהנהו מילי יוכלו לדון מחכמי חוצה לארץ בלא סמיכה.

הוי אומר, ששליחותייהו היינו שאנו עושים עצמנו כשלוחים שלהם, כלומר שזה דבר הבא מיוזמתנו ולא מיוזמת ב"ד סמוכין שבא"י, אלא שאנו נוהגים כאילו ב"ד הגדול שבא"י שהיה מימות משה תקנו שנוכל לדון בחלק מהדברים ללא סמוכין (וכ"מ קצת במאירי ב"ק פד ע"ב ע"ש). וצריך ביאור לדבריו.

לאור הדברים האמורים למעלה, נראה שכוונת הריב"ש היא, שכמו שבנקיטת רשות אדם יכול לדון ע"י שקיבל כח מאדם שיש לו שליטה בממונם של ישראל, הלא הוא ריש גלותא, כך אנו מניחים שב"ד הגדול מימות משה תקנו שברבות הימים כאשר לא יהיו סמוכין, ע"מ שיהיה סדר ודין ומשפט בעם יוכלו לדון דיינים שאינם סמוכין בהסכמת עם ישראל ובקבלתם את הדיינים.

ביאור הדברים: מחד, צריכים אנו לכח ב"ד הגדול שיתירו לעשות כדבר הזה ולא נצטרך לדון דווקא בסמוכין. אבל מאידך, אין הדבר תלוי אלא בנו - בעם, שכאשר הם יסכימו להשליט עליהם את אותם אנשים שהם גמירי וסבירי, אע"פ שאינם סמוכים הם יוכלו להוציא ממון. וכך מתבאר לנו המושג 'שליחות דקמאי' - כעין נקיטת הרשות שפועלת ע"י נתינת כח לדיין מטעם בעל השלטון, כך גם בדיינים שאינם סמוכים הם יכולים לדון ומקבלים את כוחם מטעם העם ששולט בממונו, ואנו מחשיבים את זה כביכול הם דיינים מטעם ב"ד הגדול הסמוכים.

יש להעיר, שאין זה אומר בהכרח ששליחות דקמאי מועיל רק מדרבנן ע"פ הביאור הנ"ל. כי אפשר לומר שכאשר קיבלו העם עליהם שפלוני ופלוני ידונו אותם, ממילא הדין חל מן התורה, כיון שב"ד הגדול מימות משה קבעו שדבר זה יהיה אפשרי לדורות אע"פ שאין סמיכה בעולם, וכמו שבקיבלו עליהו הדבר מועיל אפילו מן התורה לכאורה [אולי מהפסוק 'לא יסור שבט' כדאיתא בגמ']. דאל"כ כיצד יכול אדם לכפות על דין ולהוציא ממון בעל כרחו של אדם, וה"ה לגדר שליחותייהו.