

סמכותה של ארץ ישראל בקידוש החודש ובסמיכת זקנים *

"כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיה ב)

א

במס' סנהדרין דף יא, ב: "ת"ר אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו, אם עיברוה בגליל אינה מעוברת. א"ר יהודה בריה דר"ש בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום."

ובתוספות ד"ה 'אין', כתבו: "וקשה קצת דבברכות (דף סג, א) נפקא לן מדכתיב 'כי מציון תצא תורה' והכא מייתי מלשכנו תדרשו? ונשאלו בקושיה.

והצל"ח בברכות שם תירץ, שבסנהדרין המדובר בעיבור השנה ובברכות בקידוש החודש. ויש חילוק בין שניהם, שבקידוש החודש הדין הוא 'אתם' — אפילו מוטעין, ובדיעבד אם טעו וקידשו שלא כדין החודש מקודש, אך בעיבור השנה אין השנה מתעברת בטעות. ומשום כך הפסוק 'כי מציון תצא תורה' מתאים לקידוש החודש, שיש לו תורה בפני עצמו, שהרי דינו שונה מכל התורה כולה, בכך שהחודש מתקדש גם שלא כדין, אך עיבור השנה שווה בדינו לכל התורה כולה, ואם כן אי אפשר לדרוש בו את הפסוק 'כי מציון' אלא את הפסוק 'לשכנו תדרשו'.

אולם בדעת הרמב"ם אי אפשר לתרץ כן, שהרמב"ם (הלכות קידוש החודש סוף פרק א) הביא את הפסוק 'כי מציון' גם על קידוש החודש וגם על עיבור השנה, משמע ששניהם שווים בעיניו.

והנראה לומר בזה, שהגמרא בברכות עוסקת בעיבור שנים בחוץ לארץ, שם מתאים הפסוק 'כי מציון', כי בחוץ לארץ אין תורה, וכמו שדרשו על הפסוק (איכה ב) 'מלכה ושריה בגוים' — אין תורה. ואפילו מי שסבר שאם עיברוה בגליל מעוברת, מודה שאם עיברוה בחוץ לארץ אינה מעוברת, כמבואר כאן בירושלמי ונפסק להלכה ברמב"ם (שם), שאם עבר וקבע ועיבר בחוץ לארץ לא עשה כלום. אך הפסוק 'לשכנו תדרשו' בא ללמדנו, שגם בארץ ישראל עצמה יש להעדיף את האיזור הקרוב ביותר למקדש, דהיינו ארץ יהודה. ובאמת ייתכן שלחנניה, הסובר שאם עיברוה בגליל אינה מעוברת, כל שכן חוץ לארץ, ואינו הוא נזקק לפסוק 'כי מציון'. אך החולקים

* על-פי שיעור כישיבת קרית-ארבע.

עליו וסוברים שרק לכתחילה צריך לעבר ביהודה, אבל בדיעבד אם עיברו בגליל מעוברת, וכך היא ההלכה, אינם יכולים ללמוד מהפסוק 'לשכנו תדרשו' אלא את החיוב לעבר לכתחילה סמוך למקדש, אולם אין הם יכולים לפסול את עיבור השנה בחוץ לארץ אפילו בדיעבד, אלא מהפסוק 'כי מציון'.

ב

מאחר שהוכחנו שעיבור השנה בחוץ לארץ אינו מועיל אפילו בדיעבד, יוקשה עלינו, כיצד הועיל עיבורו של ר' עקיבא בנהרדעא? אמנם הגמרא במסכת ברכות (דף סב, א) אומרת שר' עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל, אך לפי הסברנו האמור, שהפסוק 'כי מציון' בא ללמדנו שאין תורה אלא בארץ ישראל, ובחוץ לארץ אין כל סמכות לעבר שנים, מה בכך שר' עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל, הרי אי אפשר לעבר שנים בחוץ לארץ אפילו בדיעבד?!

בשו"ת 'אבני נזר' (אורח חיים סימן שיד) תירץ, שיושבי ארץ ישראל נקראים קהל, כלומר הם נחשבים לציבור כללי אחד ולא כפרטים בודדים, ולכן לא נעשו ישראל ערבים זה לזה אלא כשנכנסו לארץ, כי רק אז נעשו לכלל אחד, וכמו שפירש המהר"ל מפראג. וכשגדול הדור יוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ נמצא שראשו של הציבור שבארץ ישראל אינו בארץ כרגע אלא בחוץ לארץ, וכולהו בתר ראשם גרירי, לכן כל מה שיעשה הראש הגוף מסכים על ידו. ואם כן, כשגדול הדור מקדש חדשים בחוץ לארץ, הסכמתו של הציבור בארץ גורמת לכך שהקידוש כאילו ייעשה בארץ.

ולענין תירוצו מוקשה, מכיון שרק יושבי ארץ ישראל נקראים קהל, זה שירד לחוץ לארץ אינו עוד בכלל הקהל ואין הקהל נגרר יותר אחריו. ואם כן ר' עקיבא עיבר שנים בחוץ לארץ גם בלי הסכמת הקהל בארץ ישראל וכיצד הועיל עיבורו? ואולי כונת 'אבני נזר' לומר, שר' עקיבא יצא על מנת לחזור ולכן הוא נחשב עדיין לחלק מן הקהל, ומכיוון שהיה גדול הדור כל הקהל נגרר אחריו אפילו בהיותו בחוץ לארץ. נמצא אפוא, שהסכמת הקהל בארץ ישראל לדעת ר' עקיבא היא הסמכות לעיבור השנים. אך מהרמב"ם משמע, שאפילו יצא שלא על מנת לחזור יכול לעבר שנים בחוץ לארץ, וזו לשונו (הלכות קידוש החודש סוף פרק א'): "ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בא"י ויצא לחו"ל ולא הניח בא"י כמותו הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחו"ל". וכן מבואר בירושלמי כאן, שירמיהו, יחזקאל וברוך בן נריה עיברו שנים בחוץ לארץ, והרי הם ידעו שלא ישובו מהרה לארצם. ומירושלמי זה יש להקשות יותר על 'אבני נזר', הלא במשך חמשים ושתיים שנה לא עיבר איש ביהודה (שבת דף קמה, א) ובכל זאת עיברו ירמיהו וחבריו שנים בחוץ לארץ, למרות שלא היה איש אחד בארץ ישראל שישכים לעיבורם, וכיצד הועיל עיבורם? ודוחק לומר שקדושה ראשונה בטלה גם לענין זה והוכשרו כל הארצות בעולם לעבר שנים, כי מסתבר שעיבור שנים אינו תלוי בכיבוש הארץ אלא בקדושת הארץ וקדושה זו לא בטלה עם החורבן (וכעין רמז לדבר מה שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין ד, ו: "וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עו"ל מצרים ראויה לסמיכה").

ועוד יש להקשות על סברת האבני נזר, שבני ארץ ישראל נגררים אחר גדול הדור אפילו כשהוא בחוץ לארץ, אם כן מדוע צריך אותו גדול להיות סמוך דווקא, הרי לא הוא המקדש, אלא בני ארץ ישראל, דיינו איפוא שהוא יהיה הגדול בתורה שכולם מכירים בגדלותו, אולם סמיכה ממש למה לי ?

ועוד, לסברת האבני נזר, אותו גדול בחוץ לארץ שלא הניח כמותו בארץ צריך להיות בעיקר גדול בחישוב השנים ולא דווקא בחכמה. כי אנו צריכים רק שבני ארץ ישראל יגררו אחריו ויסמכו על חישובו ונמצא שהם המקדשים והמעברים, אם כן מה לנו ולחכמתו בשאר חלקי התורה ? ומהרמב"ם, שכתב רק 'גדול בחכמה', משמע שאין אנו מתחשבים בגדלותו בחישוב, אלא בגדלותו בחכמה בכלל (עיי' ב'ענינים למשפט' למו"ר הגר"י אריאלי זצ"ל, ברכות דף ס"ג, א, שהוכיח כן בדעת הרמב"ם שלא כדעת האור"שמו' בהלכות קידוש החודש ד, טו).

ג

והנראה לענ"ד לומר בזה הוא, שמהפסוק 'כי מציון תצא תורה' למדים אנו שסמכות ההוראה ניתנה בארץ ישראל בלבד, ולכן כל מי שנסמך בארץ, כיוון שכל סמכותו אינה יונקת אלא מכותה של ארץ ישראל, שרק בה מועילה הסמיכה, לכל מקום שהולך תורת ארץ ישראל וסמכותה הולכות עמו. ומשום כך גם כשהוא מקדש חדשים ומעבר שנים בחוץ לארץ הוא עושה זאת מכת ארץ ישראל וניתן לומר עליו 'כי מציון תצא תורה', שהרי תורה זו של ציון היא.

במה דברים אמורים ? בשלא הניח כמותו בארץ ישראל, כי רק אז ניתן לומר עליו שתורת ארץ ישראל נמצאת עמו בחוץ לארץ, אבל כשנשאר בארץ גדול בתורה כמותו עדיין יש תורה בארץ ישראל ואין הכרח לומר שתורת ארץ ישראל מצויה עתה בחוץ לארץ. ולפי זה אין אנו זקוקים לגדלות בחישוב השנים דוקא, אלא בגדלות בחכמה התורה בכללה.

ולדברינו, כשיש סמוכים בחוץ לארץ יכולים הם לקדש חדשים ולעבר שנים אפילו כשאין בארץ יהודי אחד, וכירמיהו בשעתו, כי אין צורך שהקידוש יעשה בארץ דווקא, אלא שייעשה מכת תורת ארץ ישראל וסמכותה.

ובזה יש ליישב לשון תמוהה שנקט ספר החינוך בהרבה מקומות בספרו — 'זוהגת מצוה זו בארץ ישראל' (כגון במצוה מז, ענישת הורג אדם בסיף; מצוה נא, דין קנס בשור תם; מצוה נב, דין שור הנסקל; ועוד). ותמהו עליו המפרשים — הרי דינים אלו נוהגים גם בחוץ לארץ ? ולדברינו יש אולי לומר, שכוונת החינוך היא, שסמוכים הדינים דיני קנסות או דיני נפשות בחוץ לארץ, עושים זאת מכת תורת ארץ ישראל וסמכותה, ומבחינה עקרונית נכון לומר על כך שבעצם עיקר המצווה אינו נוהג אלא בארץ, ומה שניתן לקיימה גם בחוץ לארץ אין זאת אלא מכות ארץ ישראל.

(ועל דרך זו יש גם לפרש את דברי ר' יהודה הלוי בכוזרי מאמר ב, כג, המונה בין מעלותיה של ארץ ישראל גם את ההלכה שאין דנין דיני קנסות אלא בארץ ישראל.

וקשה, הרי מי שנסמך בארץ יכול לדון דיני קנסות אפילו בחוץ לארץ? אלא על כרחין כנ"ל, שהסמכות לדון דיני קנסות נתונה לארץ ישראל בלבד, ומי שנסמך בארץ ויצא לחוץ לארץ דן שם דיני קנסות מכה יניקת ארץ ישראל.

וכעין זו מצינו במכילתא פרשת בא יב, ד: "עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה א"י יצאו כל הארצות... אם תאמר דן אנכי מן הנביאים שנדבר עמהם בחו"ל? יש אומרים נדבר עמו — עם יחזקאל — בארץ ונדבר עמו בחוץ לארץ, שנאמר 'היה ק"ח דבר ה' 'היה' — שנדבר עמו בארץ, 'היה' — שנדבר עמו בחוץ לארץ". כלומר, נבואתו של יחזקאל בחוץ לארץ ינקה מכוח נבואתו בארץ ישראל.

ואכן יש קשר הדוק בין סמכות בית הדין והגבואה, שעיקרם בארץ ונופם נוטה לחוץ לארץ והלך הנוף בתר עיקר, כפי שהסביר זאת ר' יהודה הלוי בכוזרי ג, לט: תורתנו יוצאת מן המקום אשר יבחר ה' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם, ואנחנו מצויים לשמוע אל השופט כמו שאמר הכתוב, ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', וכל זה בזמן שהסנהדרין וכל שאר המשמרות ששקדו על שלמות אורח החיים של העם נשארו בהוייתם ודבק בהם העניין האלקי ללא כל ספק, אם על דרך גבואה, או באמצעות סיוע ממרומים והארה עליונה. ובפרט חשבון העיבור אשר לדעת ר' יהודה הלוי (שם ב, סג) הוא חכמה נפלאה התלויה בגבואה. ועיין אגרות רא"ה א, קג על ההשפעה של סגולתה הנבואית של ארץ ישראל על ההגיון התורני והפסיקה ההלכתית).

ד

שיטת הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה קנג) שמצווה זו מסורה לבית הדין הגדול בלבד. ולשיטה זו יש להקשות, כיצד אפשר לעבר שנים ולקדש חדשים בחוץ לארץ והלוא בית הדין הגדול מקומו בלשכת הגזית וחוץ למקומו אין לו סמכות של בית דין גדול, כגון לעניין זקן ממרא? אמנם קושיה זו קשה לא רק על עיבור וקידוש בחוץ לארץ, אלא על כל עיבור וקידוש בארץ שלא על ידי בית הדין הגדול. אלא שקושיה זו כבר תירצה הרמב"ם באומרו (הלכות קידוש החודש ה, א): "או בית דין הסמוכים בא"י שנתנו להן הסנהדרין רשות" (בית הדין הגדול מכונה כאן כנראה 'סנהדרין'). אולם הסבר זה עונה רק על השאלה — כיצד יכול היה בית דין אחר לקדש את החודש כשבית הדין הגדול ישב במקומו בלשכת הגזית, שבהסמכתו של בית הדין הגדול לקידוש הוא נחשב כאילו הוא קידש בעצמו. אך כבר הוכחנו, שאפשר היה לקדש חדשים בחוץ לארץ אפילו כשלא היה יהודי אחד בארץ, כגון על ידי ירמיהו, וכיצד הועיל קידושו ללא בית דין גדול? וקושיה זו קשה גם על התקופה שאחרי גלות הסנהדרין ממקומה ארבעים שנה לפני החורבן, וכבר הקשה אותה הרמב"ן בספר המצוות שם. וה'מגילת אסתר' תירץ, שרק לעניין זקן ממרא אמרו שהמקום גורם, אבל לעניין קידוש החודש בית הדין הגדול נחשב לכזה גם במקום אחר. וצריך עיון בדבריו אם גם בחוץ לארץ יש לו דין של בית הדין הגדול לצורך קידוש החודש.

ועיין חידושי הגר"ח (המשוכפלים א"ב עמ' רט) שכתב, ששני דינים הם בגדר בית הדין הגדול: האחד — דין במקום, שבית הדין היושב בלשכת הגזית הוא בית הדין הגדול, והשני — דין בגברא, שאותם חכמים שנתמנו כחברי בית הדין הגדול יש להם מעמד מיוחד גם כשאינם יושבים בהרכב מלא בלשכת הגזית. ולקידוש החודש די לנו בחברי בית הדין הגדול מהסוג האחרון.

ובשו"ת נפש חיה (סימן א) כתב, שבעצם גם הרמב"ם מודה שלצורך קידוש החודש כל בית דין סמוכין ראויים לכך, אלא כדי שלא תיעשה התורה כשתי תורות, אם כל בית דין יוכל לקדש חדשים כראות עיניו, קבעה התורה שבית הדין הגדול הוא המוסמך לקדש חדשים בלבד. ולפי זה מבואר, שאין צורך בבית הדין הגדול דווקא, אלא כל בית דין שהוא גדול בדורו שכל בית ישראל סומך עליו, הוא בית הדין הכשר לקידוש החודש. ומשום כך מי שיצא לחוץ לארץ ולא הגיח גדול כמותו בארץ יכול לקדש חדשים משום שהוא הגדול ואין מי שחולק עליו.

ועל שניהם יש להקשות מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל: "כל מה שאמרנו מקביעות ר"ח על הראיה ועיבור השנה מפני הצורך אין עושינו אותו אלא סנהדרין שבא"י או בי"ד הסמוכין בא"י שנתנו להם הסנהדרין רשות". משמע, מדבריו, שבאמת יש צורך בבית הדין הגדול דווקא, או בבית דין שקיבל רשות מבית הדין הגדול. ואם כן תסתער עלינו שוב קושייתנו, כיצד קידש ירמיהו את החודש כשלא היה בית דין גדול כלל ועיקר?

ואולי יש לומר, שהרמב"ם לשיטתו בהלכות גירושין (ב, טו) שפסק, "אמר כשהוא בריא כתבו ותנו גט לאשתי ואח"כ נבעת... אם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול", ודייקו המפרשים מדבריו שאין הגט בטל מהתורה אלא רק פסול מדרבנן, שמכיוון שמינה את השליח בעודו בריא שלוחו של אדם עומד במקומו גם לאחר שנשתטה" (עיין 'קצות החושן סי' קפח). ולפי זה בעצם שלוחו של אדם עומד במקומו גם לאחר מותו, אלא שבגירושין למשל אין האשה אסורה לאחר מותו ואין את מי לגרש, וכן בממון, אחרי מותו עובר הממון לידי יורשיו. אך בקידוש החודש, כשראה בית הדין הגדול שהוא צריך לגלות ממקומו ולהתבטל הוא יכול היה למנות כל בית דין אחר שיעמוד במקומו ויקדש חדשים.

וכיוון ששליח עושה שליח, יכול בית הדין הראשון שנתמנה על ידי בית הדין הגדול, למנות בית דין אחר וכן הלאה עד סוף כל הדורות. ועיין גיטין (דף כט, א): "שליח בא"י עושה כמה שלוחין. אמר רב אשי, אם מת ראשון בטלו כולן. אמר רב בר רב אשי, הא דאבא דקטנותא היא, כולהו מכח מאן קאתו? מכח דבעל קאתו, איתיה לבעל איתנהו לכולהו, ליתיה לבעל ליתניהו לכולהו". ועיין 'קצות החושן' (שם), שהוכיח ממר בר רב אשי כשיטת הרמב"ם שגם אחרי מות המשלח הראשון (אחרי הבעל) לא בטלה השליחות, משום שהשליח עומד במקום המשלח. ואם כן הוא הדין בקידוש החודש, אפילו לאחר שהתבטל בית הדין הגדול יכלה השליחות לעבור מדור לדור וכל בית דין בדורו, בין בארץ ובין בחוץ לארץ, אם רק היו בו סמוכין הראויים לכהן בבית הדין הגדול, יכול היה לקדש חדשים.

ומצאתי שכן כתב המהר"י בי רב בקונטרס הסמיכה (עמ' עז במהדורת הרי"ל מימון), שלדעת הרמב"ם, המינוי עובר מדור לדור. ועין השגת הרלב"ח על המהר"י בי רב (שם, עמ' סה), שלפי תקנת הלל השני, שעליה אנו סומכים היום, כשאין סמוכין סומכים אנו על חשבוננו וברגע שיהיו סמוכין יחוייבו הם לקדש חדשים. אך לפי המבואר בדעת הרמב"ם בלי בית דין גדול אפילו הסמוכין אינם יכולים לקדש חדשים. ובשלמא כשהיו עוד סמוכין עבר המינוי מדור לדור, אך משבטלה הסמיכה בטלה רציפות המינוי ושוב צריכים אנו לבית הדין הגדול שיקדש בעצמו או שימנה בית דין אחר לקדש חדשים ובלי בית דין גדול אפילו כשהיו סמוכין לא יוכלו לקדש חדשים.

ה

והרמב"ן שנחלק על הרמב"ם וסובר שאין צורך בבית דין הגדול דווקא לקידוש החודש, ייתכן שחולק עליו בסברה זו ששליחות מועילה לדורות אפילו כשבית הדין הגדול כבר לא קיים יותר. ובוהו תוסבר לנו מחלוקת נוספת ביניהם בעניין קידוש החודש, לאחר ביטול הסמיכה, שדעת הרמב"ם (בספר המצוות שם) היא: "זוה שהיותנו היום בחו"ל מונים במלאכת העיבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חודש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו וקבענו יו"ט בשום פנים, אבל מפני שבי"ד הגדול שבא"י כבר קבעוהו זה היום... ואנחנו אמנם נחשב היום שקבעו הם, רוצה לומר בני ארץ ישראל בו ראש חודש, כי במלאכה הזאת עצמה (כלומר, בחשבון) מוגין וקובעין לא בראיה ועל קביעותם נסמוך לא על חשבוננו. ואני אוסיף לך ביאור, אילו הנחנו דרך משל שבני א"י יעדרו מא"י, חלילה לאל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל... הנה חשבוננו זה לא יועילנו כלום בשום פנים". אולם הרמב"ן חולק עליו שם וסובר שהלל השני עמד וקידש את כל החדשים ועיבר את כל השנים עד שייבנה בית המקדש (כנראה רצונו לומר, עד שיעמוד לנו שוב בית דין של סמוכין). ומה שאמרו (סנהדרין דף יב, א), אין מעברין את השנה לפני ראש השנה ואם עיברוה אינה מעוברת, לדעת הרמב"ן אין זה אלא מדרבנן וכשאין אפשרות אחרת מעברין גם לפני ראש השנה.

ועיין שו"ת אבני נזר אורח חיים, סי' שיא (וכן סי' שי), שהקשה על הרמב"ן מברכות (דף ל, ב), שאם שכח לומר 'יעלה ויבוא' בליל ראש חודש אין מחזירין אותו משום שאין מקדשין החודש בלילה, ולדעת הרמב"ן שהלל קידש את כל החדשים מראש הרי כבר נתקדש החודש לפני ליל ראש חודש ומדוע לא יתוור אם לא אמר 'יעלה ויבוא' ? ותירץ האבני נזר, מכיוון שאין אדם יכול להקדיש דבר שלא בא לעולם לא יכול היה הלל לקדש את כל החדשים מראש. אך דבר שהוא מחוסר זמן אפשר להקדיש. ולכן בלילה שעדיין לא הגיע זמן הראוי לקדש לא הועיל קידושו של הלל, אך ביום שהוא זמן הראוי לקידוש מועיל קידושו של הלל למפרע. והרמב"ם סובר שצריך גם בית דין הראוי לקדש, ומשום כך רק אם יש יהודים בארץ ישראל יש כאן בית דין הראוי לקדש ואז מועיל הקידוש למפרע.

ויש להעיר על דבריו שתי הערות :

א. כיצד יכול קידושו של הלל להועיל למפרע כשבזמן חלותו של הקידוש אין בית דינו בחיים ? ולא מצינו איגלאי מילתא למפרע אלא כשיש אפשרות לדבר לחול גם בזמן חלותו של הדבר. וידועה ראייתם של האחרונים לסברא זו מחולין (דף עא, א) שלמאן דאמר בכור למפרע הוא קדוש אם חתך את הבכור במעי אמו והשליך את אבריו אין הבכור מתקדש למפרע, משום שאין לקדושה על מה לחול עתה אין היא חלה גם למפרע. ואולי ה'אבני נזר' יחלק בין בכור, שעצם החפצא של הקדושה אינה קיימת בזמן תחולתה, לבין קידוש החודש שרק בית הדין המקדש אינו קיים בזמן חלות הקידוש. ועל זה באה ההערה הבאה :

ב. דמיונו של ה'אבני נזר' בין הקדש של דבר שלא בא לעולם במחוסר זמן לבין קידוש החודש צריך עיון לענ"ד. הקדש — פירושו שפעולת ההקדשה נעשתה כבר אלא שאין לה על מה לחול כשהדבר עדיין לא בא לעולם, ובמחוסר זמן נחשב הדבר כאילו בא כבר לעולם. אך קידוש אינו הקדש, שהרי הזמן עצמו אינו דבר ממשי שניתן להקדשה, אלא הקידוש הוא הוא עיקר החפצא שעדיין אינו בעולם. ולא מועיל כאן מחוסר זמן, שרק כשהזמן הוא תנאי צדדי שחסר עדיין אומרים אנו שכיוון שסופו לבוא מאליו אין הוא נחשב כחסר, אך במקום שהזמן הוא עיקר הדבר המתקדש על ידי קידוש בית דין כשעדיין לא הגיע הזמן חסר עיקר המעשה ואיך הוא יכול לחול אחר כך מאליו ? ודוק.

ועל כן נראה כפירושו של המהר"י בי רב בקונטרס הסמיכה (עמ' רט בהוצאת הרי"ל מימוז), שהרמב"ם לשיטתו (הלכות סנהדרין ד), שכלל ישראל בארץ ישראל יכול לחדש את הסמיכה. וכיוון שהלל פרסם את חשבון הלוח גם הדיוטות שבארץ ישראל כסמוכין הם לעניין קידוש החודש, וכמו שהסברנו לעיל כשהיו סמוכין בארץ שליוותיהו דבית הדין הגדול קעבדי, הוא הדין היום שיש לנו סמוכין רק לדבר אחד — קידוש החודש — שליוותיהו דבית הדין הגדול קעבדינן. אך הרמב"ן לשיטתו, שליוות כזאת אינה מועילה, ולכן חולק על הרמב"ם וסובר שהלל קידש את כל החדשים מראש. ואת קושייתו של ה'אבני נזר' על הרמב"ן מייעלה ויבוא' בלילה צריכים אנו ליישב, שמהרה ייבנה המקדש וישובו שופטינו ככראשונה ואולי כבר למחרת ליל ראש חודש זה ישב בית הדין ויקדש על פי הראיה וראש חודש יחול ביום אחר ועל דעת זה לא קידש הלל את החודש, ולכן אם שכח יעלה ויבוא' בלילה אינו חוזר (וזה שבשחרית חוזר אף על פי שאולי עוד היום יתברר שאינו ראש חודש הוא משום לא פלוג).

1

ועדיין שיטת הרמב"ם צריכה עיון, כי מה שכתב המהר"י בי רב שהרמב"ם לשיטתו, שלחכמי ארץ ישראל יש הכוח לחדש את הסמיכה, אינו מסביר לנו כיצד יכולים בני ארץ ישראל לקדש כיום חדשים, שהרי כידוע לא חודשה עדיין הסמיכה

בארץ ישראל בזמן הזה? והיה נראה אולי לומר בדוחק על פי 'קצות החושן' (סי' ז
 ס"ק ג) שכתב בדעת הרמב"ם, שמה שאין סומכין עד שיהיה ראוי לכל הדברים, הכוונה
 היא רק לפסול הגוף, כגון סומא באחת מעיניו, שמכיוון שאיננו ראוי לכל הדברים פסול
 גם לדיני ממונות. אך מי שאיננו בקי בדבר אחד הרי הוא סמוך לדברים אחרים, משום
 שאין זה פסול עצמי, אלא חסרון הניתן לתיקון על ידי למוד. ואם כן יש לומר, שאפילו
 מי שבקי רק בדבר אחד הרי הוא סמוך לאותו דבר. ואחרי גלילה הלל השני את סוד
 העיבור וכל הדיוט שבישראל יודע מתי יהול ראש חודש, הרי כל אחד נחשב כסמוך
 לעניין זה. ואף שבטלה הסמיכה לענין קידוש החודש על פי הראיה, כי לכך צריכים
 בית דין המוסמך לקבל עדות, לא בטלה לענין קידוש החודש על פי החשבון, שלכך
 אין צורך במומחיות מרובה, שהרי החשבון גלוי וידוע לכל. ולפי זה לפני כל ראש
 חודש אנו מסמיכים את יודעי הלוח שבארץ ישראל לקדש את החודש על פי חשבונם
 (ואולי זאת כוונת התפילה בברכת החודש 'חברים כל ישראל', שהרי לשם חידוש
 הסמיכה לדעת הרמב"ם יש צורך בהסכמת כל חכמי ארץ ישראל). אולם הדוחק
 שבפירוש זה נראה לעין כל, שאין זה מסתבר כלל שמי שאיננו חכם בתורה וכל
 ידיעותיו מסתכמות ביכולת לקרוא לוח כהלכה ייחשב ל'סמוך'. וזו לשון הרמב"ם
 (הל' סנהדרין ד, ח): "ויש להן למנות כל מי שירצו לדברים יחידים והוא שיהיה
 ראוי לכל הדברים. כיצד? חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה יש
 לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר". משמע מפורש
 שלא כ'הקצות' ואין סומכין אלא מי שראוי להורות בכל התורה כולה. אמנם ה'כסף
 משנה' הקשה שם על הרמב"ם "צ"ע מנין לרבינו שצריך שיהיה ראוי לכל הדברים?"
 כבר כתב ה'לחם משנה' שהדבר מבואר בירושלמי חגיגה. אלא שמהירושלמי שם משמע
 קצת כ'הקצות', וז"ל הירושלמי: "כהדא ריב"ל מני לכל תלמידיו והוה מצטער על חד
 דהוה בכי בעיניו ולא הוה יכיל ממנייתה. וימגיניה לדברים יחידים? הדא אמרה,
 הראוי לכל הדברים ראוי לדבר אחד, ושאינו ראוי לכל הדברים אפילו לדבר אחד אינו
 ראוי". משמע אפוא, שאין הוכחה מדברי הירושלמי אלא שמי שפסול לדבר אחד
 משום פסול הגוף פסול לכל הדברים, אך מי שאיננו יודע בדבר אחד יתכן שיהיה
 כשר לדברים אחרים. אך הרמב"ם בהכרח לא חילק בין השנים והשווה פסול הגוף
 לחוסר ידיעה. ומה שהוכיח 'הקצות' מסמיכתו של רבי לרב סמכו לכל הדברים חוץ
 מהתרת בכורות משום שלא היה בקי במומין, כוונתו בודאי להוזה אמינא בגמרא,
 שרב לא היה בקי במומין ולכן לא נסמך אלא לדברים אחרים. אך לפי המסקנה,
 שאדרבא זה שרב לא נסמך לבכורות הוא משום שהוא בקי במומין יותר מאחרים ושרי
 מומי דלא ידעי אינשי ואמרי כי האי גוונא שרא רב ואתו למשרי מום עובר, אין ראייה
 שמי שאיננו בקי בדבר אחד ראוי לסמיכה. ואפילו לפי ההוזה אמינא שרב לא היה בקי
 במומין נראה שרק מי שחסר לו דבר אחד בלבד אבל ברוב חלקי התורה הוא בקי אפשר
 לסומכו דרובו ככולו, וחסרון כזה ניתן לתיקון. אבל מי שאיננו יודע אלא לוח בלבד
 לא מסתבר שאפשר לקרותו סמוך, אפילו לדעת 'הקצות'. ומכיוון שהרמב"ם לא הצריך
 שיהיו בארץ ישראל חכמים הבקיאים ברוב התורה וכן המציאות מוכיחה שהיו תקופות

שלא היו בארץ אלא יהודים ספורים בלבד ולא דוקא חכמים, על כרחנו לומר הסבר אחר בדעת הרמב"ם.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם הוא ששני דינים הם: קידוש על פי הראיה וקידוש על פי החשבון, ובית דין יכול לקדש על פי שניהם, אך בקידוש על פי החשבון אין צורך דוקא בבית דין, מאחר שאין כאן קבלת עדות וחקירה אין גם צורך בפסק דין אלא רק בקידוש. אולם סמכות הקביעה בקידוש על פי הראיה נתונה רק למי שנחשב עיקרו של עם ישראל והוא הציבור בארץ ישראל, ואכן הרמב"ם בהלכות קידוש החודש הולך לשיטתו בהלכות סנהדרין, שכשם שלדעתו כוח הסמיכה נתון בידי הציבור בארץ ישראל משום שרק כאן יש לו דין ציבור, הוא הדין לעניין קידוש החודש רק ליושבי ארץ ישראל יש הכוח והסמכות לקדש חדשים משום שרק הם נקראים ציבור.

ועיין 'צפנת פענח' סנהדרין דף יד, א ו"ל: "אין סמיכה בחו"ל, בירושלמי פ"ג דביכורים (ה"ג) יליף לה מקרא דאין ישיבה רק על אדמתך, ור"ל דקביעות ליכא רק בא"י. וכן הגדר דאין ציבור בבבל, עיין בירושלמי פסחים ופ"ב דתענית, וכן אין אוכלוסא בבבל, ברכות דף ג"ה. ועיקר הגדר דשם קביעות וציבור ליכא לנו בחו"ל". ושם בדף מג, ב הוסיף להסביר על פי רעיון זה גם את עניין הערבות שלא נעשו ישראל ערבין זה לזה על הנסתרות עד שעברו את הירדן, משום שרק אז נעשו לגוף אחד ולציבור מאוחד (ואולי יש להטעים את הדבר יותר, שלא רק בגלל הסמכות צריכים אנו את הציבור שבארץ ישראל שהוא יקדש חדשים, אלא גם בגלל תוכנו של הקידוש. שהרי עיקר מטרתם של הקידוש והציבור הוא קביעתם של המועדים בזמנם, ובמועדים בא לידי ביטוי רעיון אחדותו של הציבור בעליית כולם ליגל ובמה שאמרו שברגל כל ישראל חברים. לכן רק הציבור, ואין ציבור אלא יושבי ארץ ישראל, הוא הקובע את המועדים).

ובספר תרועת מלך על מסכת ראש השנה סי' נ"ב כתב על פי הגמרא ראש השנה, דף כג, שראש בית דין אומר 'מקודש' וכל העם עונים אחריו 'מקודש מקודש', שבקידוש החודש יש צורך גם בבית דין וגם בעם, ולכן עכשיו שהחשבון ידוע אין צורך בבית דין שיקבע אך עדיין יש צורך בעם שיקדש. ולכן הצריך הרמב"ם את יושבי ארץ ישראל שיקדשו את החדשים בזמן הזה. אולם גם לפי פירוש זה צריכים אנו למה שכתבנו, מדוע צריכים אנו את יושבי ארץ ישראל דווקא, אלא על כרחין כי רק הם נחשבים לציבור. או שגם העם האומר 'מקודש מקודש' אחרי ראש בית הדין שותף הוא לבית הדין בקידוש החודש, ושיתוף זה לא ייתכן אלא בציבור שיש לו קשר עם בית הדין ויש לו סמכות במינויו וזהו רק הציבור שבארץ ישראל לשיטת הרמב"ם.

גמצא אפוא, שאין דין קידוש החודש נמשך להרמב"ם משיטתו בעניין הסמיכה, אלא ששני דינים אלו נמשכים מסברה אחת, שיש ליושבי ארץ ישראל סמכות מיוחדת ומעמד מיוחד המתבטאים בהלכות רבות, ונראה שהמקור העיקרי לכך הוא הפסוק 'כי מציון תצא תורה'.

הסבר זה בדעת הרמב"ם, גראה לענ"ד מוכרח מטעם אחר, שלפיו מוכח שאפילו לשיטתו שיש כוח בידי חכמי ארץ ישראל לחדש את הסמיכה, אין להם כוח למנות סמוכין לקדש חדשים. וזו לשון הרמב"ם (הלכות סנהדרין ד, א): "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבא"י למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות". וקשה, מדוע נקט הרמב"ם דיני קנסות דווקא? וכבר עמדו רבים על דברים אלו של הרמב"ם והקשו, מניין לקח הרמב"ם חידוש זה, ומה כוונתו בסוף דבריו באומרו: "והרבר צריך הכרע"? (עייין במאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א בעניין זה בספרו 'עמוד הימיני', שבעקבותיו הלכתי בדברים שלהלן אם כי אין בית המדרש בלא חידוש).

ושם בהלכה ב: "כיצד היא הסמיכה לדורות? שקורין לו רבי ואומרין לו אתה סמוך ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות". משמע שדיני קנסות חמורים יותר מדינים אחרים ולכן אומרים לו 'אפילו דיני קנסות', וצריך עיון — מדוע חמורים הם מדינים אחרים? ובגמרא במסכת סנהדרין, שמשם לקח הרמב"ם הלכה זו, לא נאמר 'אפילו'?

ויש לחקור בגדר הסמיכה, אם זה שקורין לו 'רבי' הוא דבר אחד וזה שנותנין לו לדון דיני קנסות הוא דבר אחר, או שבכך שקורין לו 'רבי' נותנין לו גם לדון דיני קנסות? (עייין 'ענינים למשפט' שדן בזה).

עייין ר"ן סנהדרין דף ה, א, שהביא בשם הרמב"ן שסמיכה היא מינוי, דהיינו שנותנים לו רשות לדון, שמעתה אם טעה פטור מלשלם. ויש ללמוד מדבריו ששני דינים הם בסמיכה: א. כח הוראה, שרק מי שהוא סמוך איש מפי איש עד משה רבנו מוסמך לפרש את התורה ולהורות בה הלכה למעשה. ב. כוח הוצאה לפועל לכופף את בעלי הדין לבוא לפניו ולהוציא מהם ממון, וגם כוח זה יונק הסמוך מרבו ורבו מרבו עד משה רבנו ע"ה. כלומר, למשה היו שתי סמכויות — סמכות הוראה וסמכות שלטון, וכל סמוך מקבל ממנו שתי סמכויות אלו. ולפי זה מה שקורין לו 'רבי' נותנים לו בזה את כוח ההוראה, וכשנותנין לו רשות לדון דיני קנסות מעניקין לו את סמכות השלטון ואת כוח ההוצאה לפועל.

ובזה ייושבו לנו כמה תמיהות.

א. כיצד מועילה סמיכה לחצאין, או לזמן, כגון 'הרי אתה ברשותנו עד שתבוא אצלנו', ו'דין ידין יתיר בכורות אל יתיר'. דממה נפשך, אם הוא סמוך וראוי להורות, כיצד ניתן להגבילו ולהתנות עמו? וכן קשה מסנהדרין (דף יד) שר' עקיבא סמך את ר' מאיר ולא קיבלוהו עלייהו, מדוע תלויה סמיכתו בקבלתם? וכן מה שאמרו שם (דף ה, א) מהתם להכא לא דהכא שבת והתם מחוקק, ומדוע לא יוכל הסמוך לדון דיני קנסות בבבל, והלא סמוך הוא לדיני קנסות? וכי יש בכוחו של ריש גלותא היונק את סמכותו מדינא דמלכותא שקיבל רשות ממלך פרס (עייין רש"י שם ד"ה 'שרודים את העם') להגביל את כוח הסמיכה דאורייתא? ועוד קשה ממה שאמרו שם (דף יג, ב) 'ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו, שאלמלא הוא נשתכחו דיני

קנסות מ'ישראל', מדוע נקטו דיני קנסות דווקא ולא שאר הדברים התלויים בסמיכה, כגון קידוש החודש, שקיומו של העם תלוי בהם יותר מדיני קנסות (ומצינו שהרומיים התגכלו לקידוש החודש יותר מדברים אחרים)?

ולדברינו מבואר, כי בסמיכה יש שני דברים: כוח הוראה וכוח שלטון להוציא ממון. הכוח הראשון תלוי בעיקר בידיעותיו של הסמוך שצריך להיות ראוי להורית בכל התורה כולה. אך הכוח השני תלוי במציאות, שאם אי אפשר לתת לו כוח שלטון בפועל אין הוא יכול להיסמך לגמרי. וכן אם המסמיכים רוצים להגביל את סמכותו של הנסמך יכולים הם לעשות זאת בכך שמוסרים לו כוח שלטוני מוגבל על תנאי במקום או בזמן, אף על פי שאין הם יכולים להכחיש את ידיעותיו ולכן גם אינם יכולים להתנות על כוח ההוראה שלו, אלא רק על כוח שלטוני. וזאת אולי כוונת הגמרא שלא קיבלו את ר' מאיר אף על פי שר' עקיבא רצה לסומכו, ושייתכן שבאותה תקופה של שמד אי אפשר היה לתת לו כוח שלטוני בפועל, כמו שראינו שגורה המלכות שכל הנסמך ייהרג, ומכיוון שלא יוכל להשתמש בכוח הסמיכה למעשה אם כן גם לכתחילה לא ניתן לו כוח כזה (עייני מה שכתב בזה מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א בעמוד הימיני, שלדעתו כל הסמיכה היא רק מינוי ולדברינו יש בה שני כוחות).

ועל פי זה יובן גם מדוע אמרו 'שאלמלא אותו האיש נשחכחו דיני קנסות מ'ישראל', שאמנם יכול היה ר' יהודה בן בבא לסמוך אותם להוראה, כגון לקידוש החודש, אך מכיוון שהמלכות גורה שכל הנסמך ייהרג לא יכול היה לסמוך אותם גם לדיני קנסות וכמו שביארנו, שלזה צריך כוח שלטון בפועל, וייתכן שר' יהודה בן בבא הביאם למקום שבו הובאו לדין דיני קנסות והוא נתן להם כוח לדין דיני קנסות בפועל ממש, ואלמלא מעשה זה היו משתכחים דיני קנסות מ'ישראל. ובוה יובן מדוע היה צריך ר' יהודה בן בבא להסתכן כל כך, הרי יכול היה לסומכם גם שלא בפניהם וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות סנהדרין ד, ו) ? ולהנ"ל אתי שפיר, שכנראה גזירת המלכות היתה לעקור את כל האוטונומיה המשפטית מ'ישראל ולכן גזרו על הסמיכה ושמא אף על ההתדיינות בבית הדין התורני בכלל. ור' יהודה בן בבא עשה מעשה בית דין וסמך אותם לדיני קנסות על ידי שהביא בפניהם דיני קנסות למעשה ולשם כך היה צורך לרכוז במקום אחד, שאליו הובאו גם המתדיינים למעשה. וצריך עיון.

ובזה מוסבר יפה מה שדייקנו מלשון הרמב"ם בנוסח הסמיכה 'הרי אתה סמוך ויש לך לדין אפילו דיני קנסות', מהו לשון 'אפילו', שכסומוכים אותו אומרים לו שלא רק כוח הוראה נותנים לו אלא אפילו כוח שלטון להוציא ממון בדיני קנסות. ואולי יש להסביר בזה גם את דברי הגמרא (שם דף ת, א) 'מהתם להכא לא', כלומר שמי שנסמך בארץ לא יכול לדין דיני קנסות בבבל בלי רשותו של הריש גלותא, אף על פי שסמיכתו מועילה לכל דבר כגון קידוש החודש, אין היא מועילה לדיני קנסות. והדבר תמוה לכאורה, מדוע מי שסמוך לכל התורה כולה צריך את רשותו של הריש גלותא? ולדברינו יש לומר, שמכיוון שבבבל כוח השלטון גמסר על ידי המלך לריש גלותא נמצא שכסומוך את הסמוך לא יוכל לתת לו כוח שלטון גם לבבל, כי הדבר לא היה בסמכותם. או שמכיוון שבבבל יש לריש גלותא כוח שלטון מדינאי

דמלכותא דינא אין לסמוך אפשרות להשתמש בפועל בסמכות שהוענקה לו, כי כנגדה עומדת סמכותו של הריש גלותא, ולכן צריך הסמוך לקבל רשות מהריש גלותא לכפות בעל-דין לבוא לפניו וכן להיפטר מתשלום אם טעה ולדון דיני קנסות.

לעומת זאת יש בסמכותו של הריש גלותא לתת כוח לדון אפילו למי שאינו סמוך, כגון ר' נחמן דגמיר וסביר, וסמכותו מועילה גם לארץ ישראל, אך בדיני קנסות אינו יכול לתת כוח אלא לסמוך. וצריך עיון אם הכוח לדון דיני קנסות נובע מסמכותו השלטונית, מדוע אינו יכול לתת כוח כזה גם למי שאינו סמוך, כמו שהוא יכול לתת כוח לדון דיני ממונות למי שגמיר וסביר? ויש לומר, דשאני דיני ממונות מדיני קנסות, שבדיני ממונות אין בית הדין יוצר חיוב חדש אלא בית הדין רק מוציא לפועל את החיוב שהיה קיים ועמד עוד קודם לכן. כגון בהלוואות או בנזיקין הלווה או המזיק התחייבו כבר ברגע ההלוואה או הנזק ובית הדין רק נזקק לברר זאת ולכוף על החייב לפרוע את חובו. אבל בדיני קנסות בית הדין הוא היוצר את החיוב ובלי פסק דין אין מקום להתחייב כלל בתשלום (עיין גה"ש להגאון ר' עקיבא איגר מכות דף ח). לכן בדיני ממונות שעיקר החיוב קיים גם בלא בית דין ולא הוצרכנו לבית דין אלא להוציא את הממון מהחייב, כוח זה יש גם לריש גלותא והוא יכול להעניקו לכל דיין גמיר וסביר שאפשר לסמוך עליו שיברר את הדין לאשורו ויכוון לאמת. אך בדיני קנסות שבית הדין הוא היוצר את עיקר חלות החיוב כוח זה הוא כוח הלכתי ביסודו, הניתן לסמוך מכוח סמכותו ההלכתית של משה רבנו (שאצלו התמוגו שתי סמכויות אלו — סמכות השלטון וסמכות התורה — לסמכות אחת) וכוח זה אין לריש גלותא היונק סמכות שלטונית בלבד ממלך פרסי. בכוחו של הריש גלותא לעכב בלבד את הסמוך מלהוציא לפועל את סמכותו בבבל, או לעכב את הסומכים בארץ שלא יעניקו סמכות לסומכים בבבל, וכשהוא נותן לסמוך רשות לדון דיני קנסות הוא רק מסייר את עיניו ששמע ממנו לדון דיני קנסות בבבל, ואז חוזר וניעור הכוח שנתנו לו הסומכים מעיקרא...

ח

ניתנה ראש ונשובה להסבר חידושו של הרמב"ם בעניין חידוש הסמיכה, ששאלנו מדוע נקט הרמב"ם רק דיני קנסות? ולפי מה שהוכחנו נראה לומר בכונת הרמב"ם על פי דבריו בפירוש המשנה למסכת בכורות (פ"ד), שתלה את יכולתם של חכמי ארץ ישראל לחדש את הסמיכה בגמרא בהוריות (דף ג), שקהל ארץ ישראל אקרי קהל. ורצונו לומר בזה, שליושבי ארץ ישראל יש סמכות שלטונית מכוח התורה הרואה רק בהם ציבור וסמכותם היא המחייבת את כל עם ישראל בכל אתר ואתר. כי שלטון הוא סמכות ציבורית — המלך למשל הוא ביטוי לכלל כולו — וכן בית דין. ולכן אין מלכות אלא בארץ ישראל (תוספתא סנהדרין פ"ב), ואין סמיכה אלא בארץ ישראל, כי אין ציבור אלא בארץ ישראל.

ובזה מדוייקת לשונו של הרמב"ם, שאין כוחם של חכמי ארץ ישראל יפה אלא לעניין מינוי דיינים לדיני קנסות ולא לדברים אחרים, כי אחרי שהופסקה הסמיכה הנמשכת מדור לדור אין בכוחם של חכמי ארץ ישראל לחדש אותה לעניין סמכות

ההוראה, כי לשם כך ראוי רק מי שנסמך איש מפי איש עד משה רבנו ע"ה, וכל כוחם של חכמי ארץ ישראל אינו אלא מכוח היותם ציבור בעל סמכות שלטונית ידועה, מבחינה הלכתית, ואם כן אין הדבר נוגע אלא לדיני קנסות בעיקר. ולפי זה נפלה קושיית הרלב"ח על המהר"י בי רב, שעם חידוש הסמיכה יצטרכו לקדש את החודש על פי הראיה, שבאמת לעניין קידוש החודש אי אפשר לחדש את הסמיכה.

אמנם בפירוש המשנה משמע שהרמב"ם סובר שאפשר לחדש סמוכין ולהרכיב מהם את בית דין הגדול (ומקורו כנראה מעירובין, שאליהו עתיד להגיע קודם לבית-דין הגדול). אך אין הכרח ללמוד מכאן שבית דין זה יש לו סמכויות של בית דין הגדול לכל דבר. ואף על פי שאין ראיה לדבר יש זכר לדבר שאין זה בית דין הגדול היושב בלשכת הגזית, שהרי מקום מושבו בטבריה. אלא הכוונה היא לבית דין הגדול שבדורו, ובוודאי בית דין שבו יושבים הסמוכים, הראויים להורות בכל התורה כולה, אין לך בישראל בית דין גדול ממנו.

ואולי לזה התכוון הרמב"ם באומרו שהדבר צריך הכרע, כלומר מכיוון שבית דין שהוסמך על ידי חכמי ארץ ישראל בלבד ולא איש מפי איש אין לו כל מלוא הסמכויות של בית דין של סמוכין אלא בעיקר לדיני קנסות, הדבר צריך הכרע מה היקף סמכויותיו של בית דין כזה.

ולפי דברינו יש ליישב את קושיית העולם על הרשב"א בבבא קמא דף לו, ב, שמשמע מדבריו שסמוכין שנתמנו על ידי חכמי ארץ ישראל אין להם כוח לדון דיני קנסות בחוץ לארץ, ודבר תימה הוא, מדוע לא יוכלו לדון דיני קנסות בחוץ לארץ? ולהנ"ל יש לומר, כיוון שכל כוח הסמיכה הוא מכוח שלטונו של הציבור בארץ ישראל, הרי כשיש ריש גלותא בבבל אין לציבור בארץ ישראל סמכות שלטונית על בבל, וכל סמכותו מצטמצמת למיני דיינים בדיני קנסות בארץ ישראל בלבד. ולא דמי לסמוך מפי סמוך שיכול לדון דיני קנסות בבבל, כשהריש גלותא מרשה לו, שזה יש לו בעצם כוח לדון בכל מקום וכל הגבלתו אינה אלא מפני שלא נמסר לו יפוי כח בפועל, משום שהריש גלותא מעכב עליו. אך בית דין שכל סמכותו היא רק מכוח שלטונו של חכמי ארץ ישראל, מעיקרא אין להם סמכות אלא לארץ ישראל בלבד. ומדוייקת בזה הגירסה בדברי הרשב"א (בזמנו, שמשמע ממנה שרק בימי התלמוד אי אפשר היה למנות סמוכין גם לבבל (עיין 'חזון איש', נויקין ליקוטים א), כי רק כשהיה ריש גלותא בבבל אי אפשר היה לחדש את הסמיכה ולמנות דיינים לדיני קנסות בבבל, אך כשאין ריש גלותא בבבל ניתן לחדש את הסמיכה לכל מקום בעולם כי חכמי ארץ ישראל הם הסמכות לכל עם ישראל.

והדבר צריך הכרע.

יהי רצון שיקויים בנו מהרה הכתוב וְאֵשִׁיבָה שׁוֹפְטֵיךָ כְּבָרָאשׁוֹנָה.