

החומה כפי שנראה מהסוגיות שצינו לעיל, אולם תפקידם ושררתם לא לגבי בני העיר עצמם, אלא לגבי הפלך. ויתכן שפלך דהיינו איפרכיא כולל כמה וכמה מחוזות של ערי חומה המלוכדים יחד בתור פלך.

י"ג.

וצריכים אנו לבאר עוד היכן המקור לבתי"ד של הפלך בתורה, וכן מה שברמב"ם רפ"ה מופיע ביי"ד של השבט. והנה לעיל הבאנו שיטת התוס' שת"ק מודה לרשב"ג ביסוד ההלכה שמצוה ביי"ד של שבט לדון את שבטו, והערנו שהרמב"ם לא ס"ל הכי, כי לא הביא מזה כלום, אולם הן נוכל לפ"ז לבאר מה שבדברי ת"ק נזכר "שופטים לכל שבט ושבט" - ממש"ש לשבטיד? ונראה שהרמב"ם מפרש כונת הת"ק באופן הפוך ממה שפ"י הלח"מ היינו שמה שנקטה התורה "לשבטיד" הוא לא מצד ההקפדה על השבטים, אלא שמאחר שהחלוקה הראשונה היתה לפי שבטים נקטה התורה "לשבטיד" לסימנא בעלמא והכונה בעיקר **לפלכים ולמחוזות**. והיינו כנ"ל שערי החומה יש עליהם חובה מיוחדת, ברם כל ערי השדה כלולים בציווי של "לשבטיד" שיש מצוה להעמיד ביי"ד מיוחד בשביל ערי הפלך, ולא רצו חכמים לפרש שהמלה "לשבטיד" היא בדוקא, דהם סוברים שכונת הכתוב משמעותו להטיל חובה להעמיד "לשבטיד" **נוסף** על "שעריד", ולפ"ז ממה שבערי החומה מעמידים ביי"ד על כולם מבלי להבחין אם נמצא שם משבט אחד או מכמה שבטים, מכאן למדים שאין הקפדה שבי"ד של שבט ידון שבטו דוקא, וממילא מש"נ "לשבטיד" ג"כ מתפרש ע"כ לפי הפלכים.

ומעתה אי"ש מאד מה שהברייתות סנהדרין נ"ו: ומכות ז. נוקטות כדבר פשוט שיש בישראל חובה **לפלכים**, כי באמת אין חובה להעמיד דוקא לפי שבטים, אלא לפי הפלכים, אלא שבבית ראשון הי' זה היינו הך, וכמש"כ הלח"מ. ומובן מעתה מה שהברייתא סנהדרין נ"ו: לומדת חובת בני נח להעמדת דינים בכל פלך ופלך - מישראל, כי בישראל קיימת באמת חובה זו לא לפי השבטים אלא לפי הפלכים.

ומיושב מאד מה שהרמב"ם פתח הלכות סנהדרין בחובה להעמיד בתי"ד **לפלכים** ולא נקט לשבטים, כי בא להדגיש שמה שזכר במשנה וגמרא בית דין לשבט, הוא לאו דוקא (ונפ"מ לבית שני וכנ"ל) אלא הכונה לפלכים כי זהו הקובע ולא השבט.

ומעתה יובן יפה מה שהרמב"ן עה"ת (שח"ל) מייחס לרמב"ם הדעה שבח"ל אין כלל חובה להעמיד סנהדרין, אעפ"י שבלשון הרמב"ם לא נזכר אלא "אין חייבים להעמיד ביי"ד בכל פלך ופלך" שנו"כ הבינו כולם שהכונה "אלא בכל עיר ועיר" שלא כהבנת הרמב"ן, כי כנ"ל הרי גם בא"י אין חובה להעמיד אלא בערי חומה, וזה הרי בכלל לא קיים בח"ל, וא"כ כל הדיון על חובת העמדת דינים בח"ל לא יתכן אלא לגבי בתי"ד של הפלך גרידא. וע"כ לא נקט הרמב"ם בלשונו אלא שבח"ל "אין חייבים להעמיד בכל פלך ופלך", והיינו שמה יוצא שאין בח"ל שום חובה להעמדת בתי"ד קבועים כלל וכלל, כהבנת הרמב"ן.

ונראה להוכיח גירסת הרמב"ם וכהלכתו, כפי שהבין בו הרמב"ן, שבח"ל אין חיוב כלל להעמיד סנהדרין אלא "כשיצעק העשוק", שהרי אמרו בהחובל (ב"ק פ"ד) אין מועד בבבל, ולא יצויר אלא אי אתו רבנן מא"י להתם והיא מילתא דלא שכיחא, כמבואר שם, ואם יש חובת שופטים גם בח"ל, הרי היו צריכים לתקן שיבואו סמוכים מא"י באופן קבע לדון שם. ע"י בחידי הרי"מ לסנהדרין סי' א', ב' שעמד בזה והעלה שאין מצות מינוי שופטים אלא לגבי סנהדרין של כ"ג אבל לא ביי"ד של ג' עיי"ש. אבל לא כן נראה בסהמ"צ (מ' קע"ו) שכי: שציונו למנות שופטים ושוטרים וכו' ומתנאי מצוה זו שיהיו השופטים האלו מדרגה למעלה ממדרגה וכו' ועיר שאנשיה מועטים שאינה ראויה לסנהדרין קטנה, יתמנו בה שלשה וכו', עכ"ל. הרי בפירוש שגם זה מכלל המצוה הוא.

אכן לפי גירסת הרמב"ם ופסק ההלכה שלו, אין באמת בח"ל שום חובה להעמדת ביי"ד, א"כ הגמרא מיושבת ביותר, ומוכיחה על הגירסא הנכונה בברייתא דמכות, והפירוש הנכון של ההלכה כפי שנוקט הרמב"ם. וע"י בספורנו ריש פ' שופטים, ולדבריו מיושב. אך אין זו שיטת הראשונים.

נתברר לנו בע"ה דעת הרמב"ם ולשונו המזוקק ומדויק הדק היטב - "תפוחי-זהב במשכיות כסף" !

סימן ג : לבירור שיטת הרמב"ם בחידוש הסנהדרין.

א.

כתב הרמב"ם (פ"ד מסנהדרין י"א) : נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות, ויש להן לסמוך אחרים. אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכתו כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל? לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן. ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל, שהרי נסמך מפי בית דין. והדבר צריך הכרע. עכ"ל.

דבריו אלו בהלכות הם תמצית מה שכי' בפיה"מ סנהדרין ובכורות, שם גם הביא ראייה לדבריו וז"ל בסנהדרין (פ"א) : ויראה לי כי כשתהיה הסכמה **מכל החכמים והתלמידים** להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש, ובלבד שיהיה זה בא"י כמו שזכרנו הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך, ויסמוך הוא אחר כן מי שירצה. שאם לא תאמר כן אי אפשר שתמצא ביי"ד הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים, והקב"ה יעד שישבו, כמו שנאמר ואשיבה שופטיד כבראשונה ויועצך כבתחלה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק. וזה יהיה בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשי"ת, ותגדל חכמתם לפני בא המשיח, כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא. עכ"ל.

וכן חוזר ע"ז בשינוי מה בבכורות (פ"ד) : וכבר בארנו בתחלת סנהדרין שאינו נקרא בי"ד בשם מוחלט אלא סמוך בא"י או הסכימו בני ארץ ישראל למנות אותו ראש ישיבה. לפי שבני א"י הם הנקראים 'קהל', והקב"ה קרא אותן 'כל הקהל', ואפילו היו עשרה אנשים. ואין משגיחין לזולתן שבחוצה לארץ, כמו שבארנו בהוריות, עכ"ל.

חידוש זה של הרמב"ם שימש יסוד בשעתו לחכמי צפת להסמיך את הגדול שבחבורה מהר"י בי רב זצ"ל, והוא סמך עוד כמה מחכמי צפת. אולם פעולתם זו עוררה מחלוקת גדולה של גדולי ירושלים ובראשם הרלב"ח, שערכו מערכה מול מערכה, אם אפשר לעשות מעשה עפ"י החידוש של הרמב"ם, שאין לו מקור ברור בגמרא. הויכוח נסב מסביב לכמה נקודות שבחידוש זה: האם הראיה היא מוחלטת, היינו אם יתכן לפרש **הכתובים** באופן אחר, או שמא תתחדש **הסמיכה** באופן אחר? האם הרמב"ם עצמו הכריע בדבר או שהוא עצמו היה מסופק, כפי שמורה סיום דבריו בהלכות 'יהדבר צריך הכרע': לא ברור גם אם הרמב"ם דורש ממש את 'כל החכמים' או שמספיק רובו ככולו, וכן אם הם צריכים להיות כולן באותו מעמד או מספיקה הסכמתם גם אם אינם נמצאים יחד.

לכל הנ"ל יש להוסיף, גם אם נאמר שהרמב"ם אמר דבריו בהכרע, הנה זה גופא יפלא שהרמב"ם יבא לחדש יסוד גדול כזה רק על סמך קושיא, שכידוע שערי תירוצים לא ננעלו. ואף אם היתה זו ראייה שהסמיכה תתחדש, הן לא נקבע כאן **הדרך** לחידושה, ומנין לו שע"י הסכמת החכמים תתחדש, אולי יבא זה באיזה שהוא אופן אחר. ואיך שלא נבין בכונת הרמב"ם אם צריך הסכמת כל החכמים או שמספיק רוב, ואם צריך או אין צריך מעמד כולם, עכ"פ הדבר מפליא **מאיפה** לקח הרמב"ם עצמו תנאים אלה, שהרי הקושיא אינה מוכיחה לכל היותר אלא שהסנהדרין תתחדש, אבל אין מתבאר ממנה **באיזה אופן** תתחדש.

עוד יש לעמוד על שינויי הלשון של הרמב"ם, שבפיה"מ בסנהדרין תלה הדבר בהסכמת החכמים **ותלמידיהם**; בבכורות תלה הדבר בהסכמת **בני א"י** בצורה סתמית, וודאי כונתו מדויקת שכן הסביר שם משום שיושבי א"י יש בהם דין 'כל הקהל', עפ"י הגמרא בהוריות ג'. ושם מוגדר בשם זה **העם כולו** שבא"י ולא הסנהדרין. ואילו בהלכותיו סתם וכתב "החכמים שבא"י. וזה צריך ביאור.

בכדי לברר שיטת הרמב"ם עלינו להבהיר את מושג הסמיכה כפי שהוא מתבאר מתוך הגמרא והראשונים, ובראש וראשונה הרמב"ם עצמו.

ב.

מה שנאמר בתורה אלקים בהוראה על דיינים מתפרש בגמרא דהיינו **מומחים** (סנהדרין ב'.), ובכמה מקומות מבואר שהכונה **לסמוכים** (שם י"ג : ורש"י ד"ה למידן, גיטין פ"ח : ורש"י ד"ה הדיוטות ועוד).

עיקר מושג מומחה הוא לכאורה גדול ובקי בחכמת התורה כמש"כ הנמוקי" (ריש סנהדרין): "ועיקר לשון מומחה - מנוסה". ומומחה זה שבא בעניינו כשם נרדף **לסמוך** הוא זה שזוכר במק"א בשם מומחה לבי"ד, כמש"כ הרמב"ם (פיה"מ בכורות פ"ד) את ההבדל שבין מומחה לרבים למומחה לבי"ד : "ודע שענין מומחה - זכאי, ר"ל שיהא האיש ההוא כבר עמד בנסיונות וקושיות ונמצא בחכמה גדול ומובהק. ואם הי' מקשה עליו והמנסה אותו בי"ד, הוא נקרא **מומחה** לבי"ד, ואם נתפרסמה חכמתו אצל המון בני"א מעצמו לא שזיכו אותו בי"ד, הוא הנקרא **מומחה לרבים**". והיינו משום שכל עוד שלא נבחן ונתנסה ע"יז שהוא עצמו סמוך לא חל עליו שם מומחה באופן מוחלט הואיל "ואינו מומחה לתורה שאינו סמוך לר"י" (רמב"ן סנהדרין כ"ג).

ולפ"ז עצם הוראת "אלקים" שבדיינים היינו "חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה" (רמב"ם סנהדרין פ"ר ה"ח). ומובן לפ"ז מה שהצריך הרמב"ם תנאי זה שיהא ראוי להורות לכל התורה כולה גם כשרוצים למנותו לדברים **יתירים** (שם, ומקורו מירוש' כמבואר בלח"מ), שאינו רק בגדר תקנת חכמים או מצוה מן המובחר, אלא הוא מיסוד הדין, שכל דבר שצריך בו "אלקים" היינו מומחה לתורה (כנ"ל מהרמב"ן) והיינו כשכבר עמד בנסיונות וקושיות ונמצא בחכמה גדול ומובהק (כנ"ל מפיה"מ לרמב"ם), ובל"ז לא חל עליו שם "אלקים" כלל.

ומובן לפ"ז שגם כשנותנים לו רשות **לזמן** (רמב"ם שם ה"ט) לא יתכן בלי תנאי זה שראוי להורות בכל התורה כולה, שהרי זהו לפי הנ"ל הוראת עצם השם "אלקים" והרי באותה שעה בהכרח חל עליו שם זה, שאל"כ לא הי' יכול לדון (וע"י מה שדן בזה הרב ש. טנביצקי בהתוה"מ, קובץ ג').

ג.

אכן לפ"ז תמוהים מאד דברי הרמב"ם (שם פ"א ה"ה): כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב אין מושיבין בה סנהדרין, ע"כ. יוצא שכל שיש בה שני חכמים מושיבין בה סנהדרין, והיינו ע"י שמצדפים אליהם מן התלמידים שאינם בדרגה זו של ידיעת התורה. ועיין מאירי (הוצ' סופר עם" 57) שהעתיק דברי הרמב"ם הללו והשמיט מלת "ללמד" ולא כתב אלא "אחד ראוי להורות בכל התורה כולה". ונמצא שהחכם הגדול שביניהם היינו בדרגת מומחה לבי"ד כמש"כ הרמב"ם בתנאי זה שמרשים אותו אפילו לדבר אחד, שהוא כנ"ל "חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה", ושאר המצטרפים הם בדרגה ירודה יותר. ואינו מובן איך אפשר להושיבם בסנהדרין שכ"א מהם צריך להיות סמוך דהיינו "אלקים" שהוא לפי הנ"ל דוקא גדול ומובהק בחכמת התורה, דהיינו ראוי להורות בכל התורה כולה.

ועוד יותר תמוהה ההלכה הנקוטה בידינו לענין דיני נפשות שמחזרים לזכות ואם אמר אחד מן התלמידים "יש לי ללמד עליו זכות מעלים אותו עמהם לסנהדרין. אם יש ממש בדבריו שומעים לו ואינו יורד משם לעולם" (רמב"ם שם פ"י ה"ח). ופירש המאירי הכונה "דהיינו כל זמן שאותו ענין לפנייהם **שלא גמרוהו**" (שם ע"י 179), ובאופן זה "שומעים לו ונמנה בכלל הדיינים" (שם ע"י 154). וברור שהכונה גם כשעומדים למנין סופי של המזכים והמחייבים (שמה שחילק הרמב"ם בין מנין שבשעת משא ומתן לבין מנין שבשעת גמר דין, הוא רק לענין צירוף הקרובים (פ"יא ה"ט), שהרי רק אז הענין נגמר. ונמצא שהתלמיד מקבל לאותו ענין ולאותה שעה תורת סמוך ואלקים. והנה



להכנסתו בין שורות התלמידים ודאי אין תנאי של גדלות מופלאה בתורה, ולא הותנה כאן גם שום תנאי מאיזו שורה הוא מהתלמידים ובאיזה מקום הוא באותה שורה (רמב"ם שם פ"א ע"ז) ויוצא שאפילו הוא אחרון שבהם וקטן בחכמה מכולם, מ"מ לענין דין זה כיון שאמר דבר הראוי להשמע מצרפים אותו ותורת "אלקים" עליו במשפט זה. וכמה זה תמוה שיחול שם אלקים דהיינו מומחה לתורה על זה שאינו כלל בדרגה זו, ורק במקרה בענין זה אמר דבר הראוי להשמע.

ד.

ונראה להוכיח ש"אלקים" אין הגדרתו מומחה במובן גדול ומובהק בחכמה. שאם עיקר הגדרתו היא במובן החכמה, נמצא שהסמיכה היינו מתן גושפנקא רשמית לחלות עליו שם מומחה ע"י אלה המוסמכים לכך, דהיינו שהם עצמם מומחים ע"י סמיכה וכש"כ הרמב"ם ש"שקורים לו רבי ואומרים לו הרי אתה סמוך" (שם פ"ד ה"ב), לפ"ז מה שממשיך הרמב"ם אח"כ שאומרים לו עוד "ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות", הוא דבר נוסף של מתן רשות לדון בפועל, ואינו מעצם הסמיכה. באופן זה הבין את הרמב"ם הרב ש. טנבצקי במאמרו הנ"ל, והפליג לחדש לפ"ז שגם כשנותנים לו רשות לדברים יחידים אין זה פוגע בעצם הסמיכה, ורק נוגע לרשות לעסוק בפועל בדבר מן הדברים, וע"כ תוספת רשות לאיזה מהדברים שלא הורשה לפני כן, יכולה להיות גם כשנמצא בחו"ל, למרות שאין סומכים אלא למי שנמצא בא"י. אבל אין נראה כן כמו שיבואר: עצם סמיכה מוגדרת ע"י הרמב"ם כמינוי הזקנים לדיינות: "ואין סומכים סמיכה שהיא מינוי הזקנים לדיינות אלא בשלשה" (שם פ"ד ה"ב) ומקורו מירוש' (סנהדרין פ"א ה"ב): תמן קריין למינוייה סמיכותא. ומינוי הזקנים לדיינות הרי זה מתן הרשות לדון. ואותו לשון עצמו נוקט הרמב"ם לגבי נתינת רשות לדברים יחידים: "ויש להן למנות כל מי שירצו אפילו לדברים יחידים כיצד וכו' יש רשות לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות" (שם ה"ח). הרי לנו שהמינוי שהיא הסמיכה כנ"ל באה אפילו לדברים יחידים, נמצא שאותו חכם הוא סמוך לדברים יחידים אלה.

וכן כתב הרמב"ם להלן (ה"י): חכם מופלא וכו' "אין סומכים אותו לדיני ממונות", הרי שאילו היה הדבר אפשרי היו סומכים אותו רק לענין זה, ומכאן שמתן רשות לדבר אחד, היינו שלדבר זה הרי זה סמיכה. וכן נראה מלשון הרמב"ם להלן (שם ה"א): "ואח"כ יעשה הוא והשבעים ב"ד הגדול ויסמכו בתי דין אחרים". והרי שבביל לסמוך את אלה שרוצה להושיב בסנהדרין אינו צריך לצרף אליו את כל השבעים, שהרי סמיכת זקנים בשלשה (סנהדרין י"ג), אלא כונתו לענין מינויים בסנהדרין קטנה, שאין עושים סנהדרי זו אלא ע"י ב"ד של ע"א (ריש סנהדרין). וקרא לזה הרמב"ם בשם סמיכה, הרי שהמינוי היא הסמיכה, והמינוי בסנהדרין היינו סמיכה לסנהדרין.

וכן ממה שהבאנו לעיל לענין תלמיד שאמר לזכות שמעלים אותו ומצרפים אותו לדין לסנהדרין, לא נזכר כלל שלפני כן סומכים אותו בכדי שיהא עליו שם אלקים, נראה מזה שעצם מה שמעלים אותו ומושיבים אותו בסנהדרין הוא המקנה לו שם זה, וכיון שאין זה אלא מינוי ארעי מסתפקים בכך ואין אומרים לו הרי אתה סמוך, כי באמת אינו אלא סמוך לשעה.

וע"י מאירי (עמ' 12) וז"ל: "ויש מקום למרשה להרשות למקצת הדברים לפי מה שרואה בבקיאות הנסמך או המורשה". התחיל בלשון "מרשה" וסיים בלשון "הנסמך או המורשה". וברור מזה שהסמיכה היא מתן הרשות לדון, אלא שבחו"ל שמתן רשות זו היא מוגבלת אין עליו אלא שם מורשה, ומתן רשות זו שבא"י שהיא גם לענין דיני קנסות היא הנקראת סמיכה. ומתן רשות זה שהוא המינוי והיא הסמיכה כנ"ל, היא "אלקים" המפורש לענין דיינים.

ואין כאן שני דברים נפרדים - סמיכה שהיא הקניית תורת מומחה ודיינות בכח, ומתן רשות שהיא מינוי בפועל, אין הדבר כן, אלא המינוי בפועל היא הסמיכה. ומשיושב מה שאינו מובן בל"ז מנין לנו חלוקה זו בין בכח לבין בפועל, ובפשטות הדברים שם "אלקים" מקנה לו זכות לכוף ולדון בפועל, ומה"ת לחדש שיש כאן שני מושגים.

ובאמת הדברים מפורשים שעיקר "אלקים" מכוון למינוי שהיא מתן הרשות והסמכות והכח לדון ולהשליט את החק, שכן פירש"י (סנהדרין ב.: ד"ה אי קסבר): "הרי נאמר אלקים בהאי קרא דמשמע מומחים לשון שררה ורבנות כדמתרגמינן "ראה נתתיך אלקים לפרעה" לשון רבנות". הרי לנו שהגדרת אלקים היינו מלשון שררה וגדולה שהוא כנ"ל המינוי ומתן הרשות והכח לדון. וכן מבואר במשנה ראשונה של סנהדרין עפ"י דברי הכתוב שהמינוי בסנהדרין היא שררה - "שרי עשרות ושרי מאות" וכו'. נמצא לפ"ז שמה שזכר בענין "מומחה" במובן "אלקים", אינו מגדר ביאור המושג "אלקים", אלא הוא מגדר תנאי, שאין ניתנת שררה וגדולה זו להשליט את החק ולקבעו אלא למי שאפשר לסמוך עליו שלא יסלף אותו ולא יטעה בדבר הלכה, אבל עצם המושג אלקים אינו מומחה במובן מובהק בדיעת התורה.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר ש"מומחה" שזכר בראש סנהדרין כשם נרדף ל"אלקים" אין מובנו כלל מלשון בקי ומנוסה, שא"כ הי' לו להזכיר מומחה לבית דין, שהרי מומחה סתם כולל בתוכו גם מי שיודע את ההלכות אעפ"י שאינו מומחה לא לרבים ולא לבי"ד (ע"י רמב"ם סנהדרין פ"ו ה"ג), אלא שהוא מלשון "מסירה" דהיינו שמסרו לו את הזכות והכח לדון, והוא מלשון "המחאה אצל חנוני ואצל שולחני" (ב"מ ק"ב). שהוא מלשון מסירה. וכך יתפרש באופן יותר מובן גם הביטוי "שהמחואו רבים עליהם" (סנהדרין כ"ג). דהיינו שמסרו לו הכח ומינוהו עליהם (וע"י רש"י עה"ת שמות כ"ח מ"א על משי"נ "ומלאת את ידם". כל מילוי ידים לשון חינוך כשהוא נכנס לדבר להיות הוחזק בו מאותו היום והלאה. ובלשון לעז כשממנים אדם על פקודת דבר נותן השליט בידו בית יד של עור שקורין גוואנט"י ועל ידו הוא מחזיק בדבר וקורין לאותו מסירה ריויסט"ר והוא מילוי ידים". הרי שהמינוי תכנו מסירה ומסתמל לפעמים ע"י מסירת חפץ מסוים ונקרא גם בנוסח זה - מילוי ידים).

ועפ"ז ניתן להבין מה שהבאנו לעיל (אות ב') שלפעמים ניתן שם "אלקים" גם למי שאינו מומחה במובן בקיאות ומובהקות בתורה, כשהוא מצטרף לסנהדרין, אם מצד שאין שם אלא שנים חכמים גדולים, ואם כשראה זכות

בדי"נ והוא מצטרף באופן ארעי למנין בדין זה שדנים עליו עכשו, כי באופנים אלה אין לעמוד על תנאי זה בדוקא ואין חשש שיצא דין מסולף. וניתן להאמר שכל עיקר הדין שאין ממנים גם לדברים יחידים אא"כ הוא ראוי להורות בכל התורה כולה אינו אלא מתקני"ח והידור בעלמא, וצ"ע.

ה.

עם זה נ"ל להסביר מה שמצאנו בגמרא על כמה חכמים ששקד ר"י לסומכם ולא קא מיסתעייה מילתא (סנהדרין י"ד), שפירש"י "שלא היה מוצא שנים שיצטרפו עמו לסומכו". נראה מזה ששיטת רש"י במ"ש לעיל סמיכת זקנים בשלשה, היינו **כששלתם** סמוכים, אבל לרמב"ם שפסק (פ"ד ה"א והי"א) שמספיק שיהא אחד מהם סמוך והוא מצרף אללו עוד שנים בלתי סמוכים, אינו מובן הדבר איך יתכן 'שלא מצא עוד שנים להצטרף אליו בכדי שיוכל לסמוך את אלה שהיה מעונין להסמיכם?

אכן לפי הנ"ל זה מובן שעיקר הסמיכה היינו מתן הרשות ומינויים כדיינים, ואין סמיכה בצורה אחרת להסמיכם ולקרותם רבי, וע"כ יתכן שלא נודמן לו מקום מתאים שיוכל למנותם שם כדיינים וע"כ לא היתה הסמיכה יכולה לצאת לפועל, וזהו "לא קא מיסתעייה מילתא".

ועי' מאירי (עמ' 12) שכתב בטעם של מה שממנים לפעמים לדברים יחידים "לפי מה שרואה **בבקיאות** הנסמך או המורשה וכו'. ואפי' הי' זה בקי אף באותו דבר שהוא מונע רשותו ממנו, אלא שנמנע לכבוד **חכם אחר**", והיינו כנ"ל שהיה שם כבר דיין אחר, ולא היה מקום למינוי נוסף.¹

(אגב גם מדברי המאירי אלה יש לשמע שלפעמים אפשר להסמך לדברים יחידים גם כשאינו בקי בכל שטחי התורה שהרי כתב "לפי מה שרואה בבקיאות הנסמך", ומה שכתב הרמב"ם מהירושי' אא"כ הוא ראוי להורות בכל התורה כולה, הוא לפי"ז רק בגדר מן המובחר וכנ"ל).

וזה נראה גם בטעם שאין סמיכה אלא בארץ ישראל, שאם עיקר סמיכה היינו מתן אישור גדולי התורה שהוא גדול בתורה, אינו מובן משום מה נדרש דוקא בא"י, והרי הרבה גדולי ומובהקי הדורות היו מצויים גם בחו"ל בכל הדורות. ומה שמצינו שכל הדר בחו"ל דומה כמו שאין לו אלוך (כתובות ק"י) לכאורה אינו שייך לשם אלקים של דיינים, אם נאמר שהוראתו מומחיות ובקיאות.

אבל אם נאמר כנ"ל שעיקר הוראת אלקים היינו שררה ושלטון, שהוא כנ"ל המינוי לדיינות שע"ז ניתן בידו הכח להשליט את החק, אפשר לומר שעיקר השלטון ה**ישראלי** (שמכח סוג זה של שררה הוא שניתן לו השם המשותף לאלקות) אינו אלא בא"י, בדוגמת מה שמצינו לענין דינא דמלכותא, שכתבו הראשונים שהוא דוקא בחו"ל שהארץ היא של המלך הנכרי ויכול לחוקק שם כרצונו, ואין שם מלכות לישראל. וגם ראש הגולה אעפ"י שבמקום מלך הוא עומד, לא היתה שם מלכותו אלא בהרשאה ומינוי של מלך פרס (רש"י סנהדרין ה' ד"ה שרודים), ולא מכח שלטון ישראל הוא בא, וע"כ שררה זו אין עליה שם "אלקים", ומשו"ז אין סמיכה אלא בא"י. (ובמדת מה הוא גם ההסבר **בפשוטו** למאמר הנ"ל שכל הדר בחו"ל).²

[ואולי זאת היא גם כונת הרדב"ז ה' סנהדרין פ"ד הי"א שדן בראית הרמב"ם על חידוש הסמיכה מתוך הפסוק "ואשיבה שופט" וכתב "ותו דבני ראובן עתידים לבא ולעשות מלחמות לפני בא המלך המשיח ומאן לימא לן שלא יהיה בהם סמוך מפי סמוך". ויפה תמה בזה הרב א. מימון (התה"מ קובץ ג') איך יתכן שימצא בהם סמוך מפי סמוך, והרי אין סמיכה אלא בא"י והם גלו בסוף בית ראשון, ומנין יהיה עכשו סמוך ביניהם. וזה ודאי דוחק לומר שכונתו לומר שמה מי מהסמוכים שבהם מאריך ימים עד היום דוגמת מה שמצינו בגמרא (ב"ב קכ"א) שבעה קפלו כל העולם כולו, שמה"ת לתלות ולסמוך על נס מעין זה שלא נזכר בשום מקום.

אבל לפי הנ"ל לא יפלא לומר שכל מה שאמרו אין סמיכה בחו"ל היינו רק כשאין לישראל ממשלה עצמאית. אבל בני ראובן שלפי המסורת שרמו עליה הרדב"ז שיבואו ויעשו מלחמות לפני בא המלך המשיח, הרי הם עצמאיים ויש להם ממשלה ושלטון עצמי, בתנאים אלה תתכן גם סמיכה בחו"ל, כי אז שייך שם "אלקים" מלשון שררה ושלטון מכח התורה וישראל.

אך מלשון הרדב"ז עצמו (שם ה"ו) נראה שתלה ענין הסמיכה בעיקר **בקדושת הארץ**. ואולי הוא סובר שקידוש המקום שגלו לשם בקדושת א"י מדין **כיבוש**, לאחר שהגיעו שם לעצמאות, וכיון שהי' זה עוד טרם שנתבטלה קדושה ראשונה של א"י חלה קדושת הכיבוש על המקום (עי' ר"מ פ"א מתרומות), ושוב לא פסקה גם כשחברה הארץ ובטלה הקדושה, וצ"ע בכל זה].

¹ * חכ"א (התה"מ ד' עמ' קכ"ב) רצה לפרש המאירי כמו בהא דרבה ורב שמנע מרב הרשות להתיר בכורות בכדי להגדיל כבודו של רבה. אך ז"א שאם הסמיכה ומתן הרשות לדון בפועל שני דברים הם, משום מה נמנע ממנו **הסמיכה**, כיון שהוא ראוי לכך, והאיך נבא להגדיל כבוד חבירו על חשבון המעט ערכו? וממקום שבו, דהיינו ממה שנמנע מרב בכדי לכבד את רבה ג"כ היה ראוי לדברינו, אלא שיי"ל ששם המדובר רק על מניעת הרשות לדון **בפועל**. משא"כ במאירי המדובר על סמיכה לדברים יחידים, כלשון הרמב"ם "ויש להם **לסמוך** כל מי שירצו לדברים אחדים", ובזה טעם המאירי במניעת הסמיכה לשאר דברים "לכבוד חכם אחד" אינו סובן כלל, אם לא לפי דברינו.

² * ואולי הוא הענין ששונאי ישראל התנכלו באופן מיוחד לסמיכה (סנהדרין י"ד) כי ראו כזה שיירי עצמאות ושלטון ישראלי, ואי הכרה במלכותם ושלטונם.

1.

ובזה נ"ל להבין את שיטת הרמב"ם לענין התוכן של נטילת רשות. שמרש"י ותוס' (סנהדרין ה') יש לראות שמתן רשות זאת אינה מוסיפה כלום לכח השיפוט של הדיין, ואינה אלא לענין לפטור אותו כשטעה מכיון שירד ברשות ונפטר מכח הפקר ב"ד.

ואילו הרמב"ם רואה את נתינת הרשות לעצם כח השיפוט שכי"כ (שם פ"ד, הי"ג, י"ד): "ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדים. ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהם וכו' וכל דיין הראוי לדון שנתנו לו ב"ד שבא"י רשות לדון יש לו רשות לדון בכל א"י וכו' אבל בחוץ לארץ אין רשותם מועלת לו לכוף את בעלי דינים וכו' עד שיטול רשות מראש הגלות". וכן מונה במק"א (פ"ג ה"ח) את המלך וראש הגולה יחד עם הסנהדרין כאלה "הממונים להושיב דינים". וזה לכאורה תמוה מה ענין מלך למינוי דינים שצריכים לשפוט לא מדין המלוכה אלא עפ"י דיני התורה. ואיך יכול להשפיע אי-מתן רשות מצד ראש הגולה על כח הכפיה של הדיין, שכוחו בא לו מסמכות הסנהדרין שהסמיכוהו ונתנו לו רשות.

ואין לומר שהוא מצד התקנה שהביא הרמב"ם (שם ה"ה) "שחלקו כבוד להלל הזקן והתקינו שלא ירא נסמך אלא ברשות הנשיא", ומקורו מהירוש' כפי שהביא הרדב"ז שם "חזרו וחילקו כבוד לבית הזה" ופירש הרדב"ז דהיינו **לבית דוד**, וא"כ י"ל שמכש"כ הוא לראש הגולה שבא מן **הזכרים** של בית דוד (תוס' סנהדרין ה' ד"ה דהכא מהירוש') שא"כ גם ברצון בע"ד לא היה יכול לדון שהרי גם ראיית בכורים שאינו ענין לכפיה ג"כ צריך קבלת רשות (שם ה"ח) שהוא לפי הנ"ל רק בהסכמת הנשיא.

ולשון הרמב"ם שהזכיר חלקו כבוד להלל הזקן ולא הזכיר בשום רמז שהמכוון בעיקר מצד היותו מבית דוד, אינו נראה שמפרש כרדב"ז אלא הכונה היא לבית נשיא בית דין, ואין לזה קשר כלל לבית המלוכה, ובני בתירא שהיו לפני הלל לא היו מזרע המלוכה כלל.

וברור שקבלת רשות זאת מראש הגולה לא מכח התקנה והרצון לכבד את בית המלוכה, אלא הוא מעצם הדין, ואינו מובן מה ענין מלך לתוקף וכח בית דין.

אבל לפי הנ"ל ש"אלקים" היינו זה שניתנה לו השררה והכח להשליט את המשפט, הדבר מובן שהרי בתפקידי המלך מונה הרמב"ם "לעשות משפט" (ה' מלכים פ"ד), ע"כ תורת "אלקים" על כל מלך בישראל. וזהו שכתב הרמב"ם (סנהדרין פ"ב ה"ה): מלכי ב"ד אעפ"י שאין מושיבים אותם בסנהדרין יושבים ודנים הם את העם", ולא הזכיר שהוא בתנאי שהוא סמוך. ואין נראה שהוא מדין קבלוהו עליהו, שלפ"ז לא היה לזה שום שייכות לדיון שאין מושיבים מלך בסנהדרין, שהרי אפשר לקבל גם פסולים. אלא הוא מדין "אלקים". אכן מובן שיצטרך לדון עפ"י דין תורה ויצטרך ללמד ולדעת או להתיעץ עם הגדולים והסמוכים, אבל זה אינו מצד עצם הסמכות, שגם מומחה לב"ד כל שטעה בדבר משנה חוזר וכל דיין חייב לדון רק עפ"י ד"ת, אבל לשם "אלקים" אינו צריך שיהא סמוך שעצם מינויו כמלך מקנה לו תואר זה.

ומכח שררה זו שכוללת גם את ענין המשפט וכנ"ל יש לו למנות שופטים כמו הסנהדרין וכמו שהבאנו לעיל מהרמב"ם (פ"ג ה"ח). ויתכן לומר שכל כח השררה ותורת "אלקים" שיש על הדיינים והסנהדרין, מכח הרשאתו והסמכותו הקבועה מלמפרע על כל מינוי הדיינים והסנהדרין, היא נובעת. וכל זה בזמן היות המלך בא"י, אבל בזמן ראשי הגולה התחלקה מלכותם וניתנה במדה מסוימת לנשיא בא"י, סמיכה שהיא מינוי הדיינים בא"י באה בעיקר מכח הרשאתו והסמכות הנשיא (ובהוריות י"א: "הרי צרתך בבבלי"). וע"כ בח"ל יש צורך לחזור ולקבל רשות מראש הגולה לכח הכפיה שהיא יסוד השררה והשלטון לשפוט גם בע"כ של בעלי הדין.

ובזה מיושבת הערת המנ"ח (מצוה ע"א) על מה שסתם הרמב"ם והחינוך שהמקלל את המלך עובר גם משום "אלקים לא תקלל", והקשה המנ"ח הרי דין זה לא שייך אלא כשהמלך סמוך בסמיכה, שרק אז יש לו גם תואר "אלקים" ואילו הם סתמו הדברים ולא פירטו דבר זה.

אבל לפי הנ"ל באמת אין הדבר כהנחתו הפשוטה של המנ"ח, אלא כל מלך דין "אלקים" עליו שמכח זה יושב ודן את העם ומכח זה הוא גם ממנה דיינים.

[ועל פי הנ"ל שגם שם "אלקים" ושררה שיש לדיינים היא מכוחו של המלך שהוא **מרכז** השררה והשלטון גם בעניני משפט בישראל, נלע"ד שיכול לדון **יחידי** (שכן הוא דרך דיונו של המלך כמפורש ברמב"ם פ"ב ה"ח הנ"ל ובלח"מ שם) לא רק דיני ממונות אלא גם דיני **נפשות**. כי כן נראה מסתימות לשונו של הרמב"ם הנ"ל ומתוך מה שכלל הלכה זו בין ההלכות, הנוגעות לסנהדרין ולא באותן הלכות הדנות על ב"ד של שלשה או יחיד שדן (ושלא כתוס' סנהדרין י"ט ד"ה אבל). כי רק הדיינים שכח שררתם ושלטונם מוגבל הוא שיש הבדל בדבר איזה ענין הם דנים, ואינם יכולים לדון ד"י אלא בב"ד של כ"ג. אבל המלך שהוא מקור כח השררה והשלטון, אין בו שום הגבלה ויכול לדון גם ד"י (ואולי יתפרש כך לרמב"ם גם מ"ש סנהדרין ט"ז: משה במקום ע"א קאי ועי' פירש"י שם. ולפי הנ"ל היינו משום שהי' עליו תורת מלך).

וזה נ"ל כעת הפירוש הנכון במש"כ הרמב"ם שגר עמלקי הרגו דוד "בהוראת שעה או במשפט המלוכה" (סנהדרין ספ"ח), שכבר עמדנו ע"ז במק"א ("התורה והמדינה" ב, עמ' פ"א) והעלינו שיכול לשבת בסנהדרין כמופלא שבסנהדרין. אבל לפי הנ"ל יותר נראה שהיה באמת כדן יחידי ובתורת דיין, והי' יכול לדון כיחיד גם ד"י, וכנ"ל. וצ"ב.]

ובזה נבין מה שלפני מלך בישראל היה תפקיד המלוכה נתון **לשופט** (עי' מש"כ בזה בסימן ז'), ולכאורה מה שייכות המלוכה למשפט; ומשום מה נקשרו שני התפקידים יחד? אבל לפי הנ"ל הרי הכל באמת היינו הך כי גם המשפט מתואר "אלקים" הוא ג"כ התפצלות מהכח הראשי של שלטון ושררה לדברים וענינים מסוימים.

ז.

ונלע"ד שהשקפה זו על ענין הסמיכה היא שהונחה ביסוד שיטתו של הרמב"ם באפשרות חידוש הסמיכה ע"י חכמי א"י שהרמב"ם איננו רואה את חכמי א"י שבכוחם לחדש הסמיכה מכח עצמם, אלא עיקר הדבר מפני שרואה את הסכמת החכמים **כהסכמת העם כולו היושב בא"י**. בזה נבין יפה את שינוי לשונות הרמב"ם, בפיה"מ סנהדרין ובהלכות.

והדבר ברור שכונתו העיקרית שהסמיכה מתחדשת ע"י הסכמת וקבלת העם, אלא שסובר שהסכמת כל החכמים כמוה כהסכמה מפורשת מהעם כולו, כי העם כולו וודאי רוחש להם אימון שדעתם המושפעת מרוח התורה, היא הדעת שראויים לסמוך עליה, וקשר רשעים אינו מן המניין. וכבר ציינו בסימן ט' שדעת הרמב"ם שהסכמת הסנהדרין נחשבת מדעת רוב ישראל (רמב"ם פ"א מתרומות ה"ב וג'), ודעתו מסתייעת מהתואר "כל עדת ישראל" על הסנהדרין (הוריות ג.) ואין להבין תואר זה, אם לא עפ"י הנ"ל שהם מיצגים דעת כל עדת ישראל ונחשבים כבאי כוחו. וכן נאמר במינוי יהושע "כל העדה" (במדבר כ"ז, כ"א) והיינו הסנהדרין (יומא ע"ג:).

וסובר הרמב"ם שענין זה שדעת העם סתמה מסכמת לדעת גדולי התורה אינו דוקא כשגדולים הם סמוכים ויושבים בסנהדרין, אלא דור דור ופרנסיו וכל עוד שחכמים אלה הם גדולי דור זה וציבור זה, סתמם להסכים למה שהם מחליטים. ויצא מזה **שהרמב"ם רואה את חידוש הסמיכה ע"י קבלת העם כולו את החכם הזה כשופט וסמוך**, וכן נוקט כנראה בכונת הרמב"ם "משך חכמה" (פ' בא הו"ד במאמר הרב מ. מימון התוה"מ קובץ ג'): "דשיטת רבנו כי אם רצו **ישראל** שבא"י לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים", ומדבריו יוצא שהמדובר על ישראל סתם ולא רק על חכמים שבא"י, ע"י"ש.

והנה עפ"י"מ שנתבאר לעיל שעיקר שם "אלקים" היינו השררה והשלטון שנמסרים לו להשליט את החוק והמשפט, דברי הרמב"ם מובנים שיש בכח העם למנות עליהם שר ושופט, כי השררה והשלטון תלוי בהסכמת העם ובסמכויות שהם מוסרים לידו כפי שבארנו בהרחבה במאמר "תוקף משפטי המלוכה בימינו" (להלן סימן ט').

ומובן מה שדקדק הרמב"ם שצריך דוקא כל חכמי א"י, שמזה דייקו שלא מספיק רוב החכמים שכיון שכל עיקר הדבר תלוי מהסכמת הציבור הכלולה בהסכמת החכמים, הרי יש לפעמים חכם אחד שהשפעתו מרובה והסכמת הציבור תלוי במדה גדולה בהסכמתו, וע"כ כל עוד שלא היתה הסכמת כל החכמים כולם אין לראות בזה הסכמת כל הגוי כולו.

אלא שיש להוסיף שמינוי שררה זו שהוא נלמד מדוגמת מינויו של מרע"ה ליהושע אין מועיל בה הסכמת עיר אחת או ציבור חלקי, רק בהסכמת העם כולו יש לו תואר "אלקים", וזהו שהדגיש הרמב"ם בפיה"מ בבכורות שמספיקה הסכמת יושבי א"י שהם נחשבים בבחינת "כל הקהל", אעפ"י שיש עוד מישראל בחו"ל, אין הם מעכבים ויש תורת מינוי של שררה להקנות לו דין "אלקים" ע"י "כל הקהל" שבא"י.

ח.

ובאמת נראה להוכיח, שגם הסמיכה הבאה סמוך מפי סמוך אינה מצד השררה שנמסרה למשה מסיני ונמשכה איש מפי איש, שכבר ציינו נכון כמה מחכמי זמננו ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין י"ד) לענין ר"מ שהי צריך להסמך מחדש אעפ"י שהוסמך ע"י ר"ע משום "דלא קבלוהו עלייהו" שהסמיכה תלוי בהסכמת המקבלים אותו על עצמם. ואם עיקר הסמיכה ענינה מנוי מלמעלה אינו מובן משום מה נתבטלה הסמיכה שסמכו ר"ע והיה צורך לחדשה, עד כדי זה שר' יהודה בן בבא הסתכן ע"י, ומה לנו למה שמקבלים או שאינם מקבלים. אלא ברור שגם כל עיקר הסמיכה ע"י סמוך אינה אלא משום שסתמו של דבר הציבור שממנים את החכם עליו מסכים לזה, ומכיון שאצל ר"מ "לא קבלו עלייהו" לא הי' בזה משום סמיכה. (ומכאן גם הוכחה נוספת למש"כ לעיל שעיקר הסמיכה הוא **המינוי** ולא קביעת **הידיעות** של הסמוך, שא"כ אף אם נאמר שמתן הרשות לדון יתבטל אם ציבור שצריך לדינו אינו מקבלו עליו, מ"מ עצם הסמיכה שמקנה לו שם "אלקים" אין מן הדין שיתבטל ע"י"ז).

ומעתה הדבר פשוט ביותר, שכיון שעיקר הסמיכה היינו מכח קבלת העם, כל שתה"י קבלה מפורשת מהעם, ע"י כל החכמים שהם ודאי מבטאים את דעתו וכנ"ל, ישנה אפשרות לחידוש סמכות זו של שררה בתוקף "אלקים" מחדש. אלא אף אם לא נאמר כן, ונאמר שעיקר הסמיכה בסמוך מפי סמוך אינה מצד הסכמת העם הכלולה בזה, אלא מכח השלטון שבא מסיני, מ"מ ניתן להאמר שיתכן לחדש כח שלטון ושררה גם ע"י קבלת הציבור ומינויו, כיון שכל עיקר הסמיכה היינו שררה וגדולה (בדומה למה שהוכחנו להלן בסי' ז') שכח המלכות כשם שהוא יכול לבא ע"י נביא וסנהדרין יכול הוא לבא ע"י קבלה מצד העם, ע"י"ש).

ט.

ובדברינו יובנו יפה דברי הרשב"א (ב"ק ל"ו) שנראה מהם שגם בהתחדש הסמיכה ע"י חכמי א"י לפי הרמב"ם, מ"מ אין להם דין סמוכים לדון דיני קנסות אלא בא"י בלבד. ותמהו בזה מחכמי זמננו מנין לנו חילוק זה, ובפשוטו של דבר בהתחדש הסמיכה לפי הרמב"ם בהסכמת חכמי א"י יש לו דין סמוך לכל דבריו גם לדון בחו"ל.

(הרב אפרתי "סיני" חוברת ה-ו תשי"ג רוצה לומר שהוא מדין קבלוהו עלייהו, וזה מועיל רק בא"י שיש שם דיני סמיכה. וחוף מזה שיש לדון בעיקר סברתו, יש ראי' מפורשת שלא כן, שכל עיקר לא תירץ הרמב"ם הקושיא על שיטתו ממה שאמרו סנהדרין י"ד. שאלמלא הוא בטלו דיני קנסות מישראל, שהוא "לפי שישראל מפוזרים ואי אפשר שישכימו כולם" ואם מועילה קבלת יחידים על עצמם, הרי כל ציבור וציבור בא"י הי' יכול לקבל על עצמו דינים בהסכמת הציבור, ומה זה שייך לפיזור הכללי. ואם כי לפי דברינו להלן יש קצת לדון בזה, הדברים גם מפורשים בפיה"מ לבכורות כמש"כ לעיל שרק "כל הקהל" יכול למנות ויש לו תורת "אלקים" אבל לא יחידים, שאל"כ אין כל מובן לדברי הרמב"ם שם שהביא לענין זה את "כל הקהל").

אבל לפי הנ"ל יובנו הדברים היטב, שכיון שכל עיקר כח החכמים שבא"י היינו משום שעייז הר"ז נחשב בהסכמת "כל הקהל" שבא"י, א"כ אם אמנם אין להתחשב עם אלה שבח"ל ואין בכוחם לבטל את דין "כל הקהל" של יושבי א"י, מ"מ הן אין שום יסוד להחשיב את קבלת העם שבא"י גם לגבי אלה שלא הסכימו מעולם לא מעצמם ולא עייז החכמים שבהם. ע"כ אינו נחשב סמוך אלא לגבי א"י ולא לגבי חו"ל, ואינו יכול לדון בחו"ל אפילו בנקיטת רשות מראש הגולה, או בהסכמת בעה"ד.

י.

ובאמת נראה שהרשב"א לא מלבו הוציא הדברים והחילוק הנ"ל שבין סמיכה מפי סמוך שהיא כוללת את דין "אלקים" על כל ישראל לבין סמיכה עייז הסכמת החכמים בא"י שאינה כוללת אלא את יושבים בא"י, כי דברים אלה כבר רמוזים בדברי הרמב"ם עצמו לכשנדקדק בהם.

והנה לשון הרמב"ם בהלכה זו: "אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה, כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל, לפי שישראל מפוזרים ואי אפשר שיסכימו כולם ואם הי' סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולם אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי ביי"ד". והסבר הרמב"ם תמוה, מה שייד לומר ש"ישראל מפוזרים" לגבי שטחה של א"י שכל שטחה הוא מצומצם, בפרט שאין צורך אלא להסכמת החכמים ואין צורך לאסוף את כל ישראל, ומהו שאמר "אי אפשר שיסכימו כולם", איך אפשר לקרא לזה "אי אפשר", ומשום מה לא יסכימו. וגם סוף דבריו שסיים "ואם הי' סמוך מפי סמוך וכו'" כבר העירו רבים, שהוא מיותר ואינו מוסיף כלום. ומה שדקדק בלשונו "אלא דן דיני קנסות לכל" אינו מובן מה רצה בהדגישו את המלה "לכל" וכי את מי נבוא להוציא, וכבר דקדק מהר"י בי רב בתשובתו שהמלה "לכל" חסרה כל מובן.

והנה ממה שדקדקנו בראש דבריו כנראה הוכיח המאירי שדעת הרמב"ם שצריך דוקא מעמד כל החכמים (עמ' 43), שלכאורה תמוה מנין לו זה למאירי, כי בדברי הרמב"ם לא נתפרש, אלא כנראה אף הוא הוקשה לו למה אי אפשר שיסכימו כולם, ופירשו שהוא משום שמוכרח להיות במעמד כולם, וכשהדרכים בחזקת סכנה קשה לאספם יחד. וכ"ה מפורש שם בררבי"ז.

אולם אין בזה די תשובה מספקת שמ"מ לא יוצדק על זה לשון "אי אפשר". גם שאר הדקדוקים לא תורצו.

על כן נראה על פי הרשב"א הנ"ל הדברים מתפרשים באופן אחר, ואין דברי הרמב"ם מוסבים על בני א"י כי בזה באמת לייש לקרותם מפוזרים, אלא כונתו על ישראל שבחוץ - לארץ, שמכיון שכל ישראל נפוצים בארבע כנפות הארץ, ולא היתה בשום אופן באותו זמן אפשרות להקים קשר עם כל נדחי ישראל ולאסוף את כל החכמים שבעולם כולו לא"י בכדי שתחשב הסכמת כל ישראל שבעולם עייז. ועוד שהסברא נוטה לומר שגם אם הי' מצויר דבר זה, אין זה מספיק, כיון שכל עיקר הסברא הוא שהסמיכה מתחדשת עפ"י הסכמת הציבור, כל עוד שהציבור הוא בחו"ל ושם אין הסמיכה נוהגת, גם אם יבואו החכמים שמחו"ל לא"י ויביעו הסכמתם גם כן אין זה מספיק שכן ציבור שהוא בחו"ל אין בכוחו להסמיק. ונמצא שבאמת "אי אפשר שיסכימו כולם" הן מבחינה טכנית, הן מבחינת הדין כל עוד שנמצאים בחו"ל.

וזהו שכתב הרמב"ם שהיו מצטערים על הסמיכה שתבטל מישראל, היינו שתבטל מישראל בכל תפוצות העולם, שאמנם אפשר לקיימה בא"י אבל יהי' זה רק על ציבור מצומצם של אלה הנמצאים בארץ, אבל רוב ישראל הנמצאים בחו"ל לגביהם תבטל הסמיכה, ועייז הוא שסיים שכיז בסמיכה שכוחה מצד הסכמת הציבור, אבל סמוך מפי סמוך שכוחו נובע מהסמיכה של מ"ר "דן דיני קנסות לכל" כלומר גם לבני חו"ל (עם קבלת רשות מראש הגולה וכנ"ל), ואפשרי הדבר לשלוח סמוכים כאלה בכל תפוצות ישראל, ועל כן הצטערו חכמים על הסמיכה שלא תבטל, כי יש הבדל גדול בין סמיכה מפי סמוך לבין סמיכה מכח ההסכמה. שסמיכה בהסכמת החכמים אין כוחה יפה לגבי ישראל שבחו"ל וכנ"ל.

ובהנה זו את דברי הרשב"א תובן גם יפה קושיתו על שיטת הרמב"ם ממה שאמרו בגמרא שאלמלי הוא בטלו דיני קנסות בישראל, שהרי אפשר לחדש את הסמיכה על ידי הסכמת חכמי א"י. ויפה העיר הרב ש. טנביצקי (קובץ ג' של התוה"מ) שתמוה שהרשב"א חוזר על אותה קושיא שכבר הרגיש בה הרמב"ם עצמו בפיה"מ ובהלכות, ותירצה. אבל לפי הנ"ל נראה שכונת הרשב"א עפ"י"מ שמסיק שהנדון שם בגמרא על גביית קנס בבבל הי' עייז שקבע ל"י זימנא לעלות לא"י והיינו משום שהיו בא"י רק סמוכים מכח הסכמת החכמים וכנ"ל. ונמצא שגם באופן זה למרות שאין דנים דיני קנסות בבבל, מ"מ יש עצה עייז שקובעים לו לעלות לא"י. ועייז מקשה הרשב"א שא"כ מה מתרץ הרמב"ם שאלמלא הסמיכה מפי סמוך בטלו דיני קנסות, ולמה בטלו, הרי בא"י ניתן תמיד לחדש את הסמיכה, כי זהו אפשרי ואינו קשה כלל, וא"כ ממילא הרי לא בטלו גם בחו"ל, שהרי אפשר לכפותו עייז קביעת זמן לעלות לא"י, כמו שעשו בפועל במקרה הנדון.

י"א.

ואם יש בכדי הכרעה במה שדקדקו כמה מחכמי זמננו ממה שהרשב"א והמאירי שהעתיקו את דברי הרמב"ם לא סיימו, שהרמב"ם עצמו נסתפק בדבר, שכנראה ראשונים אלה נקטו ששיטתו היא כן ללא פקפוק, ניתן לפרש מה שסיים הרמב"ם בדבריו "והדבר צריך הכרעה" שמכוין לאותו חילוק שחידש בסוף דבריו כנ"ל, שאעפ"י שסמיכה מפי סמוך היא גם לחו"ל, סמיכה בהסכמת חכמים היא רק לבני א"י, שחזר שוב וציון שחילוק זה אינו ברור וניתן להאמר שלאחר שחל עליו דין "אלקים" שוב הוא מועיל ויש לו תורת דין מה"ת גם לבני חו"ל, וזהו שהשאיר בצריך הכרעה. אבל עצם החידוש לא נסתפק לו.

אולם עצם הדקדוק מדברי המאירי והרשב"א הוא קלוש ואין בו בכדי הסקת מסקנא מעשית, ועדיין הדבר מעוין וצריך הכרעה.

סימן ד: אחרי רבים להטות - רוב דעות או רוב חכמה

א.

סנהדרין ל"ו. דייני מתחילים מן הצד. מה"מ אר"א ב"פ אי"ק לא תענה על ריב - לא תענה על רב. וברש"י שם: כתיב בלא יו"ד, משמע לא תחלוק על מופלא של ביי"ד, הלכך לא מתחילין מיניה, דלמא חזא ליה חובה ולא פלגינא עילויה ומתחילין מן הצד שלא ישמע (והמהרש"א גורס: שישמע) אחד דברי המזכים ויסכים עמו, עכ"ל. ובחיד' רבינו יונה כ' בדברי רש"י אלו: ולא נראים אלו דבריו, דמכלל דבריו נראה דאם אינו מסכים לדברי ג' מהם כלו' מן המזכים אסור לחלוק עליו, והולך הדין אחריו וזה אינו. ועוד דד"מ איך יגמר הדין עפ"י יחיד, ולא מצית אמרת קרא בדיי"נ כתיב, אבל בד"מ עונים עליו, דכל דכן הוא - ומה בדיי"נ דחמירי אין עונין, ד"מ לא כש"כ וכו'. עכ"ל.

ובסי' משנת יעבץ (חוי"מ סי' ה') לידידי הגר"ב זולטי ציין שהסמ"ג (לי"ת קצ"ו) ג"כ כתב כפירש"י דז"ל: הזהירה תורה בפרשת משפטים וכו' שאם ידבר מופלא שבסנהדרין בדיי"נ נפשות שאסור לנטות מדבריו, לפיכך מתחילים בדיי"נ מן הצד. ע"כ. והסביר שיטתם זו עפ"י תשובת רב האי גאון שהביא בלקוטי הרמב"ן לסנהדרין וז"ל: ואם נחלקו ביי"ד שהם שלשה, שנים אומרים כך, אם שוים בחכמה מניחים דברי יחיד ועושים דברי שנים, ואם האחד עדיף מן השנים, הולכים אחר מי שנתן טעם לדבריו, ע"כ. והרמב"ן חולק עליו דרחמנא אמר אחרי רבים להטות וע"כ בשלשה דיינים הולכים אחר רוב, אעפ"י שהיחיד גדול בחכמה מהשנים.

וכ' בביאור דעת רה"ג דלדידיה "מאי דכתיב אחרי רבים להטות אין הכונה דהולכין בתר רוב דעות, אלא עיקר הדין הוא דהולכים בתר רוב חכמה רק דברוב דעות יש רוב חכמה, וא"כ כשהמיעוט הוא רוב חכמה הולכים אחר המיעוט שהוא רוב חכמה", ע"כ. ועפ"י מבאר גם דעת רש"י והסמ"ג "דהא דאסור לחלוק על המופלא, היינו משום שהדין הוא כדבריו אעפ"י שהוא נגד דעת הרוב, כיון דהא דהולכים בתר רוב, הוא לא בתר רוב דעות, אלא העיקר הוא בתר רוב חכמה כמש"כ רה"ג הנ"ל וכו' וע"ז נאמר לא תענה על רב שאסור לחלוק על דברי המופלא, כלומר כמו שיש מ"ע אחרי רבים להטות שהמיעוט צריך לקבל את דעת הרוב, כן יש גם מצות לי"ת לא תענה על רב שאסור לחלוק על דעת המופלא, כיון שהדין הוא כדבריו" עכ"ל.

כונתו דמה שאמר הכתוב לא תענה על רב שאסור לחלוק על דעת המופלא (לפי פירש"י) הוא פירוש בדברי הכתוב אחרי רבים להטות, שהוא לא מצד רוב דעות, אלא מצד רוב חכמה, ואשר ע"כ כשיש רוב חכמה במיעוט, הוא הוא הרוב שאמרה תורה ללכת אחריו לשיטה זו.

ב.

אך לפ"ז אינו מובן מה יעזור לנו בדיי"נ שלא נשמע דברי הגדול רק לבסוף, הרי סו"ס באותה שעה שמגלה דעתו הרי הוא הרוב שאחריו אמרה תורה שיש להטות, א"כ יש לפסוק הלכה כדעתו ולא כדעתם, ודעתם בטלה כמי שאינה, וכמו תמיד ברוב דעות כשהם שוים אין הבדל מתי אמרו הרוב דבריהם אם לפני המיעוט או אח"כ, כן גם כשמגלה הגדול דעתו שהוא הרוב מבחינת החכמה, יש ללכת אחר דעה זו, והשאר בטלים כמי שאינם.

ומה שנתלה ברש"י וסמ"ג. ברש"י אין הלשון ברור, ובמהרש"א מטה דעתו שאין איסור בדבר אלא **שלא ירצו** לחלוק עליו, וכ"ה באמת מפורש ברש"י על המשנה, וצ"ע. ברם מהתוס' ד"ה דיי"נ מפורש יוצא שהוא איסור, עיי"ש מהר"ם ומהרש"א. אולם לת"י ב' הוא רק בדיי"נ, וכ"ה דברי הסמ"ג שהזכיר בלשונו רק דיי"נ (ואין בסמ"ג יותר מאשר בדברי התוס'). ובכל אופן לשני התירושים אין זה אלא מפני שהגדול גילה דעתו והוא ממדת ד"א שלא לסתור דבריו, שמשו"כ בדרך שאלה מותר תמיד, וכן טרם שגלה דעתו אין קפידא, גם אם אח"כ נודעה דעתו שהיא בניגוד להם. ובמניינא דרבי דכולהו מנייני מן הצד הוה מתחלי כמבואר בגמרא שם לעיל, גם בדיי"מ יוכרע עפ"י דעות ואפילו נגד הגדול. והיינו מדין אחרי רבים להטות שפירושו לכל הדעות רוב דעות ולא רוב חכמה.

והא דבדיי"מ מתחילים מן הגדול, להני דמפרשי לה לאיסור לחלוק עליו, דנמצא מוכרע עפ"י דעת היחיד, ה"ז כדכתבו בתוס' וביארם המהר"ם הנ"ל ששיבת שאר הדיינים מועילה כדי להשמיע לפניו דעתם בדרך שאלה, ואז אם אינו מקבל סברתם, הרי הם מבטלים דעתם בפני דעתו, כפי שהורתה התורה לא תענה על רב, ומצרפים דעתם לדעתו, ונמצא הדין יוצא לא עפ"י הכרעת היחיד אלא בהסכמת כולם.

והם הם הדברים המבוארים במכלתא שהביאם המגדל עוז (והביאם בספר הנ"ל): שלא תאמר די שאהיה כאיש פלוני וכו' יכול אף דיי"מ כן, תי"ל אחרי רבים להטות. ולכאורה מזה סתירה להני שמפרשי לא תענה על רב לאיסור לחלוק עליו, וכן נראה מהמכל' דהכתוב לא נדרש אלא לענין דיי"נ דוקא ושלא כתי' א' דהתוס'. אא"כ נאמר להני שיטות דגמרא דילן פליג. כן אינו מובן מהו זה שמוכיח ממש"נ אחרי רבים להטות, וכן הרי כתוב זה ג"כ אמור בדיי"נ.

ג.

והנראה דלהני שיטות ממשמעות הכתוב שמעינן תרתי: שאסור לענות נגד דבריו, ושאסור גם לבטל דעתם ולהסכים לדבריו מבלי שסברתם הם נוטה לכך. אולם ביחס לדין האי' למדים מזה גם לדיי"מ ומכח ק"ו, כמש"כ בתוס' הרי"י הנ"ל "דכל דכן הוא". אכן בנוגע לדין השני י"ל שהוא באמת רק בדיי"נ שמחמת חומרים אין להוציא הדין אלא ע"י שנתברר לכל אחד מן הדיינים אמיתותו מכח עצמו ולא ממה שסומך על הגדול. וזהו שדן במכלתא שמא נאמר שגם דין הבי' נלמד עכ"פ בדרך מה מצינו מדיי"נ, כדרך שלמדו דין ביי"ד נוטה, (סני ג'): שאם אמנם אסור להם לחלוק על הגדול מ"מ אסור להם גם להראות כמסכימים לדעתו, ולפ"ז נאמר שבדיי"מ יוכרע הדבר רק עפ"י