



חידוש הסנהדרין

לפי דעת הרמב"ם

מאת

הרב אברהם מימון

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

ירושלים תש"י

לזכרון הורי ומשפחתי

שנרצחו על ידי הנאצים ימ"ש. בשנת תש"ב בעיר ברסלב. הקדושה לדחיינסק

ה' ינקום דמם

אבי מורי ר' אלי' אהרן ב"ר שמואל רבינוביץ. זכרו לברכה

אמי מרחתי צביה בת ר' יחיאל זלמן גינצבורג. זכרה לברכה

ובניהם שמואל-זלמן, משה-ליב, יחיאל, איסר

ובנחתיהם שיינה ופייגע-ציפע, זכר בולם לברכה.

ת. נ. צ. ב. ה.

ברכת הורים

לבנו המצויץ עדין לגאון דוד אריה הרץ.
יהי רצון שיוסיף אמן ויגביר חיל לתורה ולתעודה ויהיה לתפארת בישראל.

ברכה לבבית

לגיסי הנעלה מר שמעון דוב גרינברג ניי.
ורעיתו הכבודה מרת שרה דובה תחיה.
ובנותיהם היקרות אריאלה ויצחקית.
בלום-אנולס ארה"ב.
יתברכו מן השמים בכל טוב ובכל אשר יפנו יצליחו.

חידוש הסנהדרין לפי דעת הרמב"ם

ה ת ו כ ן

מק	עמודים
	הקדמה
א	חידוש הסמיכה
ב	דיונים ביטול הרמב"ם
ג	ראוי להתוות
ד	קדוש התורה
ה	חידוש הסנהדרין לפני ביאת המשיח
ו	רוב ככל
ז	דעת שאר הראשונים
ח	יסודות הלכתיים לשיטת הרמב"ם
ט	חכמי ארץ ישראל
י	אין סמיכה אלא בארץ ישראל
יא	אין סמיכה ביד
יב	עניני סמיכה
יג	הסנהדרין וידיעת שבעים לשון
יד	זמן ביטול הסמיכה
	השמות
	קט"ח

ראש הרבנים לישראל

ב"ה, ירושלים כ"ט בטבת תשי"ז

בואי ונחזיק טובה לכב' הרב הגאון הנעלה חריף ובקי וכו' ר' אברהם מימון שליט"א על ספרו חדוש הסנהדרין לפי דעת הרמב"ם. אם כי בעקרון אני מתנגד, כידוע, לרעיון של חדוש הסנהדרין בימינו. אולם חשוב מאד העיון בההלכה הקשה הזאת של חדוש הסנהדרין, בתור הכנה לתקופת הגאולה השלמה, כיוצא בזה דרשו רז"ל בילקוט יחזקאל וכו' שמצות להתכונן בחכמון בנין בית המקדש. מצאתי להרה"ג הנ"ל שהוא נושא ונותן בחכמה רבה ובגבורה של תורה בההלכה הזאת, ודעתי היא שהוא תרם תרומה חשובה לברור ההלכה הזאת. יתבוננו רבים מחוקרי ההלכה בכלל וימצאו כי ברכה רבה בסמיו החשוב הזה. הכותב לכבוד התורה, שוחריה והגיה.

יצחק אייזיק הלוי הרצוג

ראש הרבנים לישראל

החושעיה"ק ירושלים ת"ו

יצחק נסים

ראשון לציון

הרב הראשי לישראל

ב"ה, ירושלים כ' בשבט תשי"ז

שאלת חידוש הסמיכה והקמת הסנהדרין כמעט שלא חדלה מלהעסיק את תופשי התורה. דנו בה וכתבו עליה ולכלל מסקנה סופית-אחידה לא הגיעו.

בדורנו שלנו, צפה ועלתה שאלה זו ביתר שאת, עם הקמת המדינה. אין ברעתי להכנס ולדון במקום זה בשאלה חשובה זו, אך רוצה אני לציין שיפה עשה הרה"ג תו"ב ר' אברהם מימון יצ"ו שטרח ויגע להוציא לאור ברור הלכתי מעמיק ושיטתי ומנותח כהלכה, בשאלת "חידוש הסנהדרין לפי דעת הרמב"ם". המחבר שקד ללקט את המקורות ולהעלות את הסברות. מבחינה זו עבודתו המקיפה רבה חשיבותה בהבהרת הבעיה.

אני מברך את הרב המחבר שיזכה ה' שיוסיף וישקוד על התורה ועל העבודה ויפוצז מעינותיו חוצה.

יצחק נסים

ראשון לציון

הרב הראשי לישראל

צבי פסח במוה"ריל פראנק

ראש הרבנים ואב"ד

לירושלים עה"ק חוב"בא

טלפון — 5188

ב"ה ירושלים ת"ו, יום ט"ז לחדש טבת שנת תשי"ז

הרב הנאון חריף ובקי בחדרי תורה מוה"ר ר' אברהם מימון שליט"א, חד ממציני הישיבות דפע"הק ירושלים ת"ו, הראני את ספרו היקר "חידוש הסנהדרין לפי דעת הרמב"ם", שחידש דבר גדול שגם בזמן הזה יתכן חידוש הסמיכה בהסכמת ובקיבוץ כל חכמי ארץ ישראל, וכבר נחלקו בזה גדולי הדורות כידוע והדברים ארוכים, ואנן מה נעני אבתריהו בדורנו דור יתום זה שמצב התורה ירד פלאים, והגורם העיקרי הוא החינוך הור שנתפשט בישראל שהביא רקב בלב הנוער, ומי לא ירגיש שכהיום הוא דבר שא"א.

אבל אפריון נמטי להרב דנן שהשקיע רוב עמל וגייעה לברר וללבן הלכה זו, וחפץ ד' הצליח בידו להעלות פנינים יקרים במקצוע זה שהוא חלק התורה, ואשרי הנטפל למצוה זו לחזק ידי העמלים בתורה יתברכו העושים המעשים.

ותחזינה עינינו בנאולה אמיתית ברוח התורה וכיסוד סנהדרין כבראשונה ויועצנו כבתחילה, אז יגל יעקב וישמח ישראל, ובתוכם המצפה לישועה קרובה.

צבי פסח במוה"ריל פראנק

שלמה יוסף זוין

עורך האינציקלופדיה התלמודית

ירושלים, יונה 6, — טלטון 5514

ב"ה, יום כ"ח בתשרי תשי"ז

ההלכה והמעשה לא תמיד ילכו תאומים, יש אשר תהלכה המפשטת קיימת ועומדת, ותתגשמותה למעשה, מסיבות שונות, נמנעת המציאות. ואין הדבר פוגע אף במשהו לא מערכה של ההלכה כשהיא לעצמה ולא מערך טיפולה ובירורה מבחינה העיונית-הלימודית. תורה היא וללימוד היא צריכה.

מבחינת המעשה כותב הטורים סבור כדעת רוב חכמי דורנו שאין זמננו מוכשר כלל לחידוש הסמיכה והקמת הסנהדרין, אפילו אם נניח שהצדק כדעת מהר"י ב"ר רב שהרמב"ם החליט הדבר בחיוב מבחינה עקרונית, מטעמים שונים שלא כאן מקומם (ובשעתו פרסם כותב הטורים דעתו על כך בדפוס), אבל אין זה פוטרנו כלל מלדון ומלברר שאלה הלכותית זו, שכל כך הסעירה את הרוחות של אדירי התורה בצפת — ירושלים לפני יותר מארבע מאות שנה. תורה היא וללימוד היא צריכה.

ולפיכך תיתי לו להרב הגדול בתורה וחכמה ר' אברהם מימון, שהתעמק הרבה בבירור הלכה זו מכל צדדיה, ובעיון רב עבר על היכוח שבין מהר"י ב"ר רב ושכנגדו חלוק עליו מהר"ל"ב, וכמעט שלא הניח דבר גדול ודבר קטן מכל הפשטים והקמטים שבבעיה זו, והעלה חידושי סברות רבים ונימוקים ומקורות המתקבלים על הדעת בשיטת הרמב"ם, והפיץ אור על כמה נקודות עמומות בענין הגדון. תרומה חשובה תרם המחבר לבירור שאלת חידוש הסמיכה. לא בא המחבר לקבוע מסמרות ולהכריע בין גדולי עולם שנחלקו בדבר, אבל בא להבהיר את צדדי הספיקות שעוררו בעלי שתי השיטות ושנתעוררו עם העיון בדבריהם, ולברר את שיטת ראש המדברים בהלכה זו, הרמב"ם. אף הוא הצליח לתת צורה סגנונית יפה ומסבירה לדבריו, והדברים נוחים ובהירים למקרא ולעיון. יישר חיליה של הרב המחבר, יוסיף ואמץ ויגביר חיל לתורה ולתעודה ויפוצו גועינותיו.

שלמה יוסף זוין

הקדמה

מודה אני לבורא שמים וארץ ששם חלקי בין יושבי בית המדרש, חיכני להוציא לאור את ספרי זה, הדין בשאלת חידוש הסמיכה והסנהדרין. הדין מתרכז בעיקר מסביב לחידוש של רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל, על אפשרות חידוש הסמיכה והסנהדרין גם אחרי שבטלו הסמוכים איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה. שלפי המקורות בתלמוד רק להם הסמכות לסמוך. מלאכה קשה היתה לפני המחבר לנסות לברר הלכה החסירה לגמרי מקורות תלמודיים, ושהרמב"ם חידשה כנראה בעיקר מתוך ההזכחה, שאם לא תמצא דרך לחידוש הסמיכה איך תתכן חידוש הסנהדרין כפי הבטחת הנבואה. ות"ל תוך בירור ועיון בהלכה זו נצטבר תחת ידי חומר רב חשיבות באיכות וכמות, (כמות די גדולה ביחס להלכה אחת ברמב"ם החסירה מקורות), ביאורים וחידושים נפלאים, — ביחוד כמה דרכים חדשות להבנת עצם יסודו של הרמב"ם, — שיש בהם כדי להפיץ אור על אחת ההלכות העמומות שבתורה, ונפתח פתח לאחת ההלכות הסתומות של רבינו הרמב"ם ז"ל, המעסיקה רבים מטובי היהדות בעולם.

בשעתה עוררה שאלה זו פולמוס גדול בין חכמי צפת לחכמי ירושלים, בשנת ה' אלפים רח"ץ ליצירה התעוררו חכמי צפת, ובראשם החכם המופלא הגאון רבי יעקב בי רב זצ"ל, ועשו מעשה על פי דעת הרמב"ם הנ"ל, ובמעמד חכמי צפת סמכו לרבי יעקב בי רב, והוא סמך עוד כמה מחכמי צפת. הגיע אותם לכך הצורך שהרגישו באותה שעה, הרבה אנוסים הגיעו אז לארץ ישראל מארצות השמד, ומועקה גדולה בלבם על שלא עמדו בנסיון ונכשלו בחיובי כריתות ומיתות בית דין, חוץ מזה היו ביניהם גם כאלה שלפי דעתם אין להם כפרה על מה שעשו בעבר, ובגלל זה נמנעו גם מלשנות את דרכם להבא. תקנה גדולה היתה לאנשים אלה לקבל עונש מלקות מידי בית דין, כדי להפטר מעונש כרת, שכן "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן" (מכות פ"ג מט"ו), אלא שמכיון שלא היו אז בית דין סמוכים, אי אפשר היה להוציא את הדבר לפועל, שכן אין מלקין מלקות של תורה אלא בבית דין של סמוכין (רמב"ם שם פט"ו ה"ב וג'). היה איפוא הכרח למצא דרך לחידוש הסמיכה.

סיבה זו לחידוש הסמיכה נזכרה באגרת הסמיכה של רבני צפת, "והיה בקרוב איש לשוב אל ה', ויאמר בלבו למה זה הבל איגע, מה בצע כי אצום וכי אלך קדורנית ואלקה מלקות ארבעים, ולא יוסיף ולא יתן ולא יעצור כח לפטור אותי מידי כרתי, וחטאתי נגדי תמיד ולא תמחה חרפתי, זאת היתה בעמנו לאבן נגף ולצור מכשול לבלתי שוב אל ה', ולאחוז בסכלות ובודרך שובבים ולנעול דרכי התשובה כו"ו, לכן בררנו לגדול שבנו בחכמה ובמנין החכם השלם הרב הגדול מהר"ר בירב נר"ו, שיהיה סמוך וראש ישיבת ורבי יתקרי, והוא יושיב מהיותר

חכמים שבנו אצלו ורבנים יתקרו, ויהיו סמוכים לעד לעולם, עושים באמת וישר משפטי התורה לדון את שתקיף, והיה אם בן הכות הרשע, והיבא לפניהם ויכוזו על פי התורה כאשר יוכל שאתו, ויפטר מידי כרתו, ויתקרב אל אל עילום, וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום, (קונטרס הסמיכה המצודף לשו"ת מהרל"ח דף נט, דפוס לעמבערג). אלא שבדאי היו למחדשי הסמיכה גם כוונות נשגבות אחרות בענין זה, וכך מפורש גם בקונטרס השני של מהר"י בי רב, "ראיתי כל מה שהאריך בענין המלקות ועשאו שהוא תכלית לסמיכה, מה שהוא אחד מן הענפים היותר קטנים כו', ותאותו לבטל המעשה הגדול והקדוש, שיש בו קיום דברי נביאים, ודרך לגאולתנו" (שם דף סט, וראה מאמרו של הגר"ל מימון שליט"א, סיני חוברת ט' — תשי" עמודים קלג—קלד).

אלם מעשה זה עורר התנגדות חריפה של החכם המופלא הגאון הירושלמי רבי לוי בן חביב (מהרל"ח) זצ"ל, והסכים אתו גם החכם המופלא הגאון רבי דוד בן זמרה (הרדב"ז) זצ"ל, קונטרסי מלמס נתחברו על ידי שני הצדדים בשאלה זו, עד שלבסוף נתבטלה שוב הסמיכה, ארבעה דורות לאחר חידושה.

המחבר מנסה בזה לברר את צדדי הספק וההשגות שנשמעו בענין זה על ידי שני הצדדים, מובן, שאין כאן הכוונה להוציא מתוך זה מסקנה מוחלטת הלכה למעשה, ולהכריע בדבר שנחלקו בו גדולי עולם רבותינו הקדמונים ז"ל, והי משא ומתן הלכותי כדרכם של תלמידי חכמים.

ברצוני להדגיש שבספרי זה דנתי רק בדבר האפשרות של חידוש הסמיכה והסנהדרין מבחינה הלכתית, אבל בשאלת חידושה למעשה לא נגעתי, כי והי בעצם בעיה בפני עצמה החורגת כמעט לגמרי ממסגרת ההלכה, היא תלויה בבירור של כמה בעיות מיוחדות, — ומהן גם בעיות מפלגתיות ומדיניות, — שאין להן קשר ישיר עם ההלכה.

בבעיות אלו עסק הרבה הרב הגאון המפורסם איש האשכולות הגר"ל מימון שליט"א, בספרו ובמאמריו הרבים על נושא זה, ולפניו רבנים חשובים אחרים, גם טובי הרבנים והחכמים בארץ וחוצה לה נתנו את דעתם לענין זה, יש מחייבים ויש שוללים, המחבר לא עסק בבעיות של חידוש הסנהדרין למעשה, ועל כן נמנע הוא מלחזות שום דעה בענין זה, יבאו גדולי הדור ומנהיגי המוכרים, בדורנו או בדורות הבאים, ויתליתו מה שיחליטו, המחבר דן רק בבירור הבעיות והאפשרויות של חידוש הסמיכה והסנהדרין מבחינת ההלכה.

אין ספק שההבדל הענין מבחינה הלכתית הוא דבר בעתו לכל הדעות, שהרי אין לדעת אם בעתיד הקרוב לא יוכשרו התנאים והמסיבות להקמת הסנהדרין, ואז גם השוללים של היום יצטרפו אף הם למחייבים, ודאי תעמוד אז בעיה זו על הפרק ותתבע את פתרונה, בעיקר מבחינה הלכתית, הרי מצוים אנו ללון בעומקם של הלכות שאינם נוהגות אלא בזמן שבית המקדש קיים, כעניני קדשים וטוהרות וכיוצא בהן משום מהרה יבנה המקדש, מכל שכן שמוטל עלינו לברר ולהבהיר הלכה זו, שלדעת גדולים וטובים מצותה לפני בנין בית המקדש.

חושבני שבזה הסכימה דעתי, לדעתו הגדולה של גאון ישראל וקדושו מרן הראי"ה קוק זצ"ל, — ששנים רבות הסתופפתי בצל ישיבתו הק', — שהביע את דעתו בנדון זה במאמר שנתפרסם ב"ההד" (חוברת י"ב שנת תרצ"ה), "שמצד הויכוח בגופי ההלכות יש לנו אפשרות להראות פנים כלפי ההק' וכו', ויוכל כל מי שרוצה לפלפל בשאלה זו, למלא את כל מאיי נפשו הרוחנית, ולעסוק גם כן בהלכה זו של הסמיכה משום דרוש וקבל שכר, כמו שאנו צריכים לעסוק בכל הדברים שהם הלכתא למשיחא גם כן".

דעה יותר חיובית, — שמוטל על תלמידי החכמים לברר ולהבהיר הלכה זו כל צרכה, הלכה למעשה, — הביע רבה הגדול של ירושלים: ר' שמואל סלאנט זצ"ל, במכתב להרב ר' אברהם ווערנער בלונדון בשנת תר"ס, (נתפרסם ב"סיני" שנה ט"ז כרך לב), וזה לשונו: "אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים, ולזאת בכל הדרת קדש וענות צדק, נעיר את אזני רבנינו חכמי הזמן וגדוליו, לדרוש ולחקור ולעסוק בשמעתא זו אליבא דהלכתא, כדי לדעת ידיעה שלמה הלכה למעשה, עד כמה יפה וגדול כח הסמוכין על פי הסכמת חכמי ארץ ישראל ותלמידי ישיבותיה, עם כל הענינים המתחסים לזה, כדי לגדור פרכת הדור ולהגדיל תורה ולהאדירה, ובקשתנו היא, לבלתי הסיע שמענות אלה בלבכם, ולהיות מתונים מאוד בכל דבריכם ומעשיכם, לבלתי הכשל בהם כמו שעברו ונכשלו דור מה"רי בי רב והרלב"ח, ואל תפליגו עלינו לאמר כי הם הלכתא למשיחא, על כן עליכם ללמוד וללמד ולעסוק בהם כראוי בכובד ראש, ולא יארע חס ושלום תקלה על ידיכם להענין הגדול והנכבד הזה לכלליות ישראל, אם אין אתם לנו, מי לנו, ואם לא עכשיו אימתי, מי יתן מציון ישועות ישראל, החותם בברכה ש"ס, עיה"ק ירושלים תובב"א. בחדש אשר ישועות בו מקיפות, שנת תר"ס.

יש לציין שדברים אלו נכתבו לפני הקמת מדינת ישראל, ואין ספק שכיום שזכינו בחסדי השי"ת למדינה עצמאית ורבונית, גדלה פי כמה וכמה אקטואליהת הבעיה.

אקוה שבבוא מועד, יהיה ספרי זה תרומה חשובה לבירור הלכה זו, ולקידום היעוד הגדול של ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצריך כבתחילה. ברכה מיוחדת לרעיתי היקרה עדינת הנפש וטובת הלב, מרת לאה תחי' בת ר' יצחק ברוך ואיטה מורגנשטרן ז"ל, שאלמלא הסכימה על ידי ועודדה אותי ללון בד' אמות של הלכה, לא היה באפשרותי להתמסר לעבודת קודש זו. ויהי רצון שבזכות שחתרתי לבאר ולבסס את שיטתו של רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל, לא תמוש התורה מפי ומפי זרעי מעתה ועד עולם, וכשם שזכיתי ללמוד ולבאר סוגיא זו, כן אוכה ללמוד ולבאר סוגיות ומסכתות אחרות ולהגות בתורה כל ימי חיי, אמן.

המחבר

1 המכתב הנ"ל בחתימתו של הרב ר"ש סלאנט נתפרסם ב"סיני" ובתורה שלמה חלק ט"ו (עמוד קצח), אבל עכשיו ראיתי בתורה שלמה חלק ט"ז (בהשמטית ותיקונים), שבהימחו בלונדון נתרבר לו שהמכתב הנ"ל אינו של הרב שמואל סלאנט, אלא של רב אחר מירושלים.

חידוש הסמיכה

פרק א

עם קום המדינה נתעוררה מחדש השאלה, אם ישנה אפשרות מבחינה הלכותית להקים מחדש את מוסד הסנהדרין בימינו.

הבעיה העקרית היא, מכיון שעל פי מקורות הגמרא המפורשים כל חברי הסנהדרין צריכים להיות סמוכים, ורק סמוך מפי סמוך עד משה רבינו ע"ה ראוי לסמוך חכמים אחרים (סנהדרין יג, ב; רמב"ם הלכות סנהדרין ד, א), והואיל ואין לנו כיום סמוך מפי סמוך, כי שלשלת-סמיכה זו נפסקה לפני דורות רבים, אין כיום אפשרות לסמוך.

חץ מזה יש מקום לדון אם נמצאים בדורנו חכמים הראויים להסמך, שכן אין מסמיכים אלא "חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה" (ירושלמי חגיגה פ"א, ה"ח; רמב"ם שם, ה"ח).

הדיון מתרכז מסביב לחידושו של הרמב"ם על אפשרות סמיכה גם בדרך אחרת. "נראים לי הדברים — כותב הרמב"ם בהלכותיו (שם, ה"א) — שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים, ויש להם לדון דיני קנסות, ויש להם לסמוך לאחרים, אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה, כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל (סנהדרין יד, א) ? — לפי שישראל מפוזרין, ואי אפשר שיסכימו כולם".

ויסוד לחידושו זה מבואר בדבריו בפירוש המשנה (סנהדרין פ"א, מ"א): "שאם לא תאמר כן, אי אפשר שתמצא בית דין הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים, והקב"ה יעד שישובו, כמו שנאמר: ואשיבה שופטך כבראשונה ויועצך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק, וזה יהיה בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם, ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה, ותגדל חכמתם לפני בא המשיח, כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא". ומספיקה לכך הסכמת בני ארץ ישראל לבד, לפי שבני ארץ ישראל הם תגקראים קהל, והקב"ה קרא אותן בל הקהל, ואפילו היו עשירה

אנשים, ואין משגיחים לזולתן שבחוצה לארץ. כמו שבארנו בחוריות" (רמב"ם בפירושו למשנה בכורות ד' ג' ועיי' גם רש"י תריות ג' א' דאזתם שבחוצה לארץ אינן מן המניד').

• והשאלה היא אם יש לעשות מעשה על סמך חידוש זה של הרמב"ם. כידוע עשו חכמי צפת מעשה בשנת ה' רח"ץ על פי דעת הרמב"ם הג"ל וסמכו למהר"י ב"ר. והוא סמך עוד אחרים מחכמי צפת ובתוכם את מרן מהר"י קארו, אולם מעשה זה עורר התנגדות חריפה של החכם המופלא הירושלמי מהרלב"ח הסכים עמו גם הרדב"ז.

•

התנגדות הרלב"ח והרדב"ז מבוססת על שלשה נימוקים עיקריים, ונביאם בזה אחד אחד ונעיר עליהם כפי שנראה לענ"ד.

הנימוק הראשון הוא, שהרמב"ם סיים הלכה זו (הלכות סנהדרין ד' יא) במילים, "והדבר צריך הכרע", ופירושו שכונת דבריו האחרונים היא על עצם חידושו הג"ל, כלומר: אף הוא לא החליט דבר זה בבירור, ואם הרמב"ם עצמו מסופק בדבר, איך נעשה מעשה על פיו?

מהר"י ב"ר פירש, אמנם, שהסיום, "והדבר צריך הכרע" חוזר רק על מה שכתב שם בסוף דבריו: "ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן". וכונתו, שאף על פי שאין סומכים אלא בשלשה (סנהדרין יג, ב'; רמב"ם שם, ה"ג וה"ה), מכל מקום מספיק שאחד מהם בלבד יהיה סמוך, ועל זה כתב: "ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן" לסמוך, שכן יוכל לצרף אליו עוד שנים שאינם סמוכים ולסמוך, ובזה הוא שסיים: "והדבר צריך הכרע", שמא צריך דוקא שיהיו שלשתם סמוכים (שם דף סג, א').

אמנם לשונו של הרמב"ם: "אינו צריך דעת כולן, אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין", אינו מתפרש יפה לפי זה. לפי פירושו של מהר"י ב"ר היה צריך להיות: אינו צריך דעת כולן לסמוך, שהרי נסמך מפי בית דין, והדבר צריך הכרע, אבל דבר זה שסמוך מפי סמוך דן דיני קנסות לכל, אינו מוטל בספק ואינו צריך הכרע, יתכן, שלפי שיטתו יהיה יותר נכון לפרש את דברי הרמב"ם: ואם היה שם סמוך מפי סמוך — כלומר, שנסמך רק מסמוך

אחד בצירוף שנים שאינם סמוכים — אינו צריך דעת כולן, אלא דן דיני קנסות לכל, והדבר צריך הכרע, שמא אינו דן דיני קנסות, שאולי יש צורך שכל שלושת הסומכים יהיו סמוכים (אחר כך ראיתי בספר „חזון איש“ (מעשרות סימן יג) שהעיר קצת מזה).

אולם הרלב"ח והרדב"ז לא רצו לקבל פירוש זה: „והא ודאי ליתא, כי דבר זה אין צריך הכרע, שהרי הוא כתב למעלה שהוא בשלשה, והוא שיהיה אחד מהם סמוך מפי אחרים (שם ה"ג), כאשר הוכחנו מהאיך דר' יהודה בן בבא, ומה שכתב הבא בא לחדש, שאם יש סמוך מפי סמוך אין צריך דעת חכמי ארץ ישראל אלא דן דיני קנסות, ודבר ברור הוא ואין צריך הכרע; על כרחך מה שכתב והדבר צריך הכרע ארישא קאי“ (הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם שם, הי"א).

עוד טוען הרדב"ז (שם), שגם לפי חידושו של הרמב"ם צריכים כל החכמים לחיות במעמד אחד, שאם לא כן אינו מובן תירוצו של הרמב"ם, שהיו מצטערים על ביטול הסמיכה, לפי שישראל מפוזרים ואי אפשר שיסכימו כולן, „ומה בכך, והלא בארץ ישראל קרובים זה לזה, והיו יכולים להסכים על הסמיכה על ידי שלוחים או על ידי אגרות“, וחידוש הסמיכה בצפת לא היה במעמד כל חכמי ארץ ישראל, וכך הקשה גם מהרלב"ח באריכות (בקונטרס הסמיכה דף סו, א).

ונלענ"ד להעיר בדבריהם ז"ל: אין להתעלם שגם לפי פירוש הרלב"ח והרדב"ז בדברי הרמב"ם אין דברי הרמב"ם עולים יפה, הרי „כל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק“ (מכללי הרמב"ם), ולפי פירושם כל הסיפא של הרמב"ם: „ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל“, היא לכאורה מיותרת, כי משום מה יעלה על דעתנו שסמוך מפי סמוך יהיה זקוק להסכמת חכמי ארץ ישראל?

אמנם ראיתי, שמרן הגאון בעל „חזון איש“ פירש (מעשרות, שם), שדבריו אלה של הרמב"ם אינם ענין בפני עצמו, אלא הם המשך מדבריו הקודמים, שכן של מה שהקשה הרמב"ם: „אם כן למה היו החכמים מצטערים על הסמיכה“, הוא מתרץ: „לפי שישראל מפוזרים ואי אפשר שיסכימו כולם“, ועל זה הוא מסיים, שעל ידי שסמך לוקנים הללו ממילא היתה שם סמיכה של סמוך מפי סמוך, ולא היה צורך לדעת כולם.

לפענ"ד גם זה אינו מספיק, שאין דרכו של הרמב"ם להאריך ולחזור על דברים המובנים מאליהם, ולשון הרדב"ו עצמו: „ומה שכתב הכא בא לחדש שאם יש סמוך מפי סמוך אין צריך דעת חכמי ארץ ישראל אלא דן דיני קנסות". נראה שראה גם הוא שהרמב"ם בא לחדש משהו בדבריו, וזה תמוה לכאורה, מה חידוש יש בזה?

ונראה לי שאכן בא הרמב"ם לחדש בדבריו אלה, ושפיר ניתן לומר שעל זה סובב מה שמסיים: „והדבר צריך הכרע". כי באמת אין זה פשוט כל עיקר, שסמוך מפי סמוך אינו זקוק להסכמת שאר החכמים, ואפילו אם מתנגדים לו הרי הוא סמוד, שכן מוצאים אנו תלמוד מפורש, שגם סמוך מפי סמוך זקוק להסכמת חכמי הדור, ואם הם מתנגדים שיהיה סמוך אין סמיכתו סמיכה, שמקשה הגמרא (סנהדרין י"ד, א): „ור' מאיר — ר' יהודה בן בבא סמיכה, והאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: כל האומר ר' מאיר לא סמכו ר' עקיבה, אינו אלא טועה? — סמיכה ר' עקיבה ולא קיבלו, סמיכה ר' יהודה בן בבא וקיבלו" (בש"ס כ"י מינכן וכ"י קרלסרוהא הגירסא: „ולא קבלוה"). ופירש רש"י: „לפי שעדיין היה בחור", וכן הוא באגרת רב שרירא גאון (ח"א פ"א) ובעין יעקב: „ולא קבלוה דהנה יניק" (ועיי' הגהות יעב"ץ שם). הרי לנו בפירוש, שמכיון שלא הסכימו חכמי הדור או לסמיכתו של ר' מאיר, משום שהיה עוד צעיר לימים, לא היתה זו סמיכה והיה צריך להסמך פעם שניה.

אלא שיש מקום לומר: סמיכתו של ר' מאיר שאני, הואיל והיתה שלא כנהוג ומקובל שאין סומכים לצעירים אלא במקרים יוצאים מן הכלל (כגון ר' אלעזר בן עזריה, שהיה הכרח למנותו לנשיא בגיל שמונה עשרה, אבל בדרך כלל לא היו נוהגים לסמוך חכמים צעירי ימים, עיי' סנהדרין י"ז, ב: „ושמעון התימני דן לפניהם בקרקע", ופירש רש"י ז"ל: תלמיד היה ולא נסמך, שלא בא לכלל זקנה, וכן עוד שם: „דנין לפני חכמים שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא וחנני המצרי וחנניא בן חנינאי", ופירש רש"י: חמשתן לא באו לזקנה ויושבין בקרקע ומשיבין תשובות קושיות לזקנים, וכן ברש"י שם י"ד, א ד"ה אלא סמיכה: שאפילו חכמים הבאים לכלל זקנה וכו', מכאן, שלא היה נהוג להסמך את הצעירים), אם כן יתכן, שר' עקיבה הטיל תנאי בסמיכתו על מנת שיסכימו חכמי הדור אתו, או שר' מאיר בעצמו קבל את סמיכתו בתנאי ששאר החכמים יסכימו לה, אבל זקן שהוסמך על ידי סמוך בלי תנאי, גם כששאר החכמים אין מסכימים לה חלה

הסמיכה, שהרי הוסמך על ידי בית דין. היוצא מדברינו, שאין הוכחה ברורה לענין סמוך מפי סמוך אם זקוק הוא להסכמת שאר החכמים או לא.

לפי זה יובנו דברי הרמב"ם כפשוטם, כי מסתבר ש"אם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית-דין, והיינו אף על פי ששאר החכמים אינם מסכימים מכל מקום הסמיכה חלה, ועל זה הוא מסיים: "והדבר צריך הברע". שאין הדבר פשוט כל כך, מכיון שמצינו שסמיכת ר' מאיר נתבטלה משום שלא הסכימו לה שאר חכמי הדור, שמא נאמר שכל סמיכה דורשת הסכמת החכמים, וכל עוד שהם מתנגדים לה אינה סמיכה.

או אולי יש לומר בדרך זו, שלסמיכת ר' מאיר היה אפשר להם להתנגד ובטלה סמיכתו, משום שעל ידי זה לא בטלו דיני קנסות מישראל, שהרי אפשר היה לדונם על ידי סמוכים אחרים שהיו אז, ובאמת מוצאים אנו, שבאופן כזה דעתו של בעל התשב"ץ היא, ש"אפילו בית דין סמוך מפי נשיא שהוא דן דיני קנסות יכולים רבים לעכב על ידו ולמנות אחרים וזולתו, ולא מבעיא סמוך מפי נשיא, אלא אפילו נשיא עצמו שהוא סומך אחרים, ויכול לכוף ישראל לעמוד על גזירותיו, יכולין רבים לסלקו מנשיאותו, ואף על פי שהוא גדול בישראל ומזרע דוד, כדאשכחן בברכות פרק תפילת השחר (כת. א), שהורידו ר' גמליאל מנשיאותו לכבוד ר' יהושע, אף על פי שלא היה בנשיאותו שום דופי, תדע, שהרי אחר שנתפייס ר' יהושע ממנו העלוהו לנשיאותו, כדאיתא התם" (תשב"ץ ח"א, סימן קנט), אבל כשלא נמצא אלא סמוך אחד הדן דיני קנסות, או כשירצו לחדש את הסנהדרין ולא יהיה בארץ ישראל אלא סמוך אחד, מסתבר שאין בכח הרבים לעכב על ידו, כדי שלא יהיו דיני קנסות ודינים אחרים בטלים מישראל, והו שכתב הרמב"ם: "ואם היה שם סמוך מפי סמוך (דהיינו, שלא היה בארץ ישראל אלא סמוך אחד, כמו שכתב בתחילת הלכה זו), אינו צריך דעת כולן, ומכל מקום, והדבר צריך הברע", כי שמא גם אז יש בכח הרבים לעכבו.

נמצא לפי זה ש"הדבר צריך הברע" מוסב באמת רק על סיום ההלכה, אבל במה שכתב לפני זה, שבהסכמת חכמי ארץ ישראל אפשר לחדש את הסמיכה, לא נסתפק הרמב"ם כלל, וכמו שנקט בודאות גמורה בפירוש המשנה.

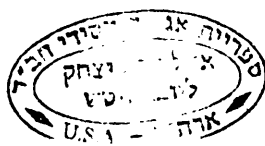
ויש לציין שהמאירי מביא דברי הרמב"ם: "כתבו גדולי המתבררים, שאם

היו כל דיני ארץ ישראל וחכמיה במעמד כללי והסכימו למנות דינים ולסמכם עושים, ויש להם אחר כן לסמוך אחרים ולדון דיני קנסות, ולא היו חכמים מצטערים על הסמיכה שלא יבטלו דיני קנסות, אלא מפני שישאל היו מפחרים ואי אפשר שיסכימו כולם (בית הבחירה לסנהדרין שם), ולא הזכיר כלל שהרמב"ם נסתפק בדבר, מזה נראה שגם הוא פירש שסוף דברי הרמב"ם אינם מוסבים על הלכה זו אלא לסוף דבריו, (אלא שמאידך גיסא, רואים אנו שגם המאירי נוקט בדעת הרמב"ם, שרק במעמד כללי של חכמי ארץ ישראל יכולים לסמוך, כדעת הרלב"ח והרדב"ז ז"ל).

ועיין עוד דברי הגאון רמ"ש הכהן בספרו „משך חכמה“ (פרשת בא, פסוק החדש הזה): „ולענין העיקר כשיטת רבינו וידו החזקה, ובקיצור דשיטתו כן היא (בענין קידוש החדש) וכו', והשתא שאין בית דין סמוך אף בארץ ישראל, אנו מקדשים חדשים על פי חשבון, היינו שאנו יודעים שבני ארץ ישראל מקדשים יום זה לראש חדש על פי חשבונם. והטעם שאם אין בית דין סמוך תליא רק בבני ארץ ישראל, הוא דשיטת רבינו בפירוש המשנה ובחיבורו בהכרע, כי אם רצו ישראל שבארץ ישראל לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים, אם כן בקידוש החדש סגי בחשבון בני ארץ ישראל, שחזינן שדין סמוכים יש לקיבוץ הכללי להסמיק זקנים כמו בית דין סמוך, אם כן חשבונם כדין חשבון בית דין סמוך, וזה נכון בס"ד¹.

ועיין וראה, כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידוש החדש, ובוהו סרו תמו הקושיות והמבוכות אשר העיר הרמב"ן וחשב לרמב"ם טועה חלילה. וכמדומה לי שבוהו ירסו גם דברי רלב"ח בקונטרס הסמיכה ואכמ"ל. והענין עמוק וחתום באוצרות רבינו ולפעניד כמו שכתבתי וד"ק. ובוהו יצא לנו טעם נפלא על הא דקאמר הגמרא: הוהרו במנהג אבותיכם גזירה דילמא אתי לקלולא, דאם כן גם בחוצה לארץ וכו', וכל זה אינו נראה שיהיה מעיקר הטעם, אבל מקובלים אנו מרבינו הגר"א, דאם כי חז"ל פירשו טעמים, בכל זה עוד השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים, גדולים ורמים, אבל לא גלו זה לאוזן המון בני ישראל.

1 הסבר זה לשיטתו של הרמב"ם גם בשו"ת נפש חיה (א"ח סימן א), וכבר כתב כעין זה מהר"י ברר (בקונטרס הסמיכה דף סג, ב), והאבני נזר (א"ח סימן שו) מעיר כבר לבעל נפש חיה שכיון לדברי מהר"י ברר.



ככה אמר אשר לדברנו יש טעם נפלא. דלפי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה בריש סנהדרין, דיהיה בית דין בארץ ישראל טרם ביאת משיח וקיבוץ גלויות. עיי'ש דבריו הנעימים. וכן מפורש בירושלמי מעשר שני פרק כ"ח רבעי, זאת אומרת. שבנין בית המקדש יהיה קודם מלכות בית דוד. אם כן אם יהיה בית דין בארץ ישראל יהיו מוכרחים לקדש על פי הראיה. ואם לא תתראה הלבנה ביום שלשים אף על פי שעל פי החשבון יהיה ראוי לקבוע בו, בכל זה יהיה מעובר, ואז יהיו צריכים לעשות בגולה שני ימים, ולכן גזרו גם עכשיו. דוגמא שעשה ר' יוחנן בן זכאי לאסור יום הנף, גזירה שמא יבנה בית המקדש, וזה טעם נכון לעשות בזמן הזה שני ימים טובים של גליות. ובזה יסתם פי המתפרצים בעזה"ר, וד"ק בכ"ז היטב".²

הרי לנו שגם גאון זה נוקט שדברי הרמב"ם בהכרע נאמרו ולא נשאר בתם ספק, וגם שיטתו בענין קידוש החודש קשורה ביסוד חידוש זה.

2 גם כזה הקדימו כבר ר' דוד ניטו בכוזרי שני: "שאם מלך המושל בארץ קדם ביאת משיחנו ועודנו בגלות, יתן רשות לישראל לשבת על אדמתם ולמנות עליהם סנהדרין, יחזור העיבור ליושנו והיו מקדשין על פי הראיה כימי קדם קדמתה" (וכוח שלישי אות קל). גם בנחל אשכול (הלכות פורים דף 25) מביא טעם זה בשם יד דוד.

דיונים ביסוד הרמב"ם

פרק ב

נוסף על כך מערערים הרלב"ח והרדב"ז על עצם היסוד שעליו בנה הרמב"ם את שיטתו, שהרי דברי הרמב"ם בנויים על ההוכחה שאם לא כן איך יתכן חידוש הסנהדרין טרם בוא הגאולה השלימה. ועל זה מעיר הרדב"ז (בפירושו על הרמב"ם שם): „ומי יתן ואדע, שהרי אליהו בא לפני המשיח כמבואר בכתובים ובדברי חז"ל, והרי הוא סמוך ויסמוך אחרים לפני בוא המשיח. ותו, דבני ראובן עתידים לבא ולעשות מלחמות לפני בוא מלך המשיח. ומאן לימא לן שלא יהיה בהם סמוך מפי סמוך והוא יסמוך אחרים. ותו, שאמרו במדרשות שהמשיח יתגלה בגליל ויחזור ויתכסה, ומאן לימא לן שלא יסמוך בית דין בזמן שיתגלה בתחילה. ואפשר שמתוך קושיות אלה חולתם לא סמך על מה שכתב בפירוש המשנה, וכתב בפסס והדבר צריך הכרע, וכן העיר גם הרלב"ח (שם דף סא א).

ברם שאלה זו — שמא תתחדש הסנהדרין על ידי המשיח — הוכירה כבר הרמב"ם בעצמו, והשיב עליה: „ושמא תאמר שהמשיח יסמוך אותם, עם היותם בלתי סמוכים, זה שקר. לפי שכבר ביארנו בתחילת דבורנו, כי המשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע ממנה. לא במוכר בה בפירוש ולא במה שקבלנו מפי השמועה. ויראה לי כי הסנהדרין ישובו קודם הגלות המשיח. וזה יהיה מאותותיו, שכן אמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה“ (פירוש המשנה בערבית על פי תרגום מהרלב"ח שם דף עא, א, ולפנינו חסר קטע זה).

על זה משיב הרלב"ח: „כי לפי האמת אין הסמיכה בזמן על ידו ועל ידי אליהו הנביא חידוש בדת, שהרי לפי קבלתנו אליהו חי עדיין (עיין מועד קטן כו, א) והרי הוא סמוך מפי סמוך. גם המשיח עצמו, כיון שיהיה גדול ממש רבינו ע"ה כמאמרם ז"ל, וזה יהיה על ידי שיסמוך אותו אלוקינו יתברך, אינו דבר חוץ מן

1 כוונתו, כנראה, למה שדרשו (תנהומא תולדות יד : ילקוט ישע"י רמז תעו) על הפסוק (ישע"י נב, יג) „הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד“ — הנה ישכיל עבדי זה מלך המשיח, ירום ונשא וגבה מאוד, ירום מן אברהם, שכתוב בו : הרמותי ידי אל ה', ונשא משה, שכתוב בו : „כי תאמר אלי שאהו בחיקך, וגבה ממלאכי השרת, שנאמר בהם : וגביהם וגובה להם, יכו הוא אומר : „מי אתה הר הגדול, שהוא גדול מן האבות.

הדין שגם הוא יוכל לסמוך, כי אין זה חידוש בדת, שהמצוה מן התורה היא שלא יוכל אדם לדון דיני קנסות, במשל, אלא אם יהיה סמוך, וזאת הסמיכה שלו די כשתהיה על ידי סמוך אחר, וכל שכן אם יהיה סמוך על ידי הב"ה כמו שהיה משה רבינו ע"ה, ואין זה חידוש מצוה אלא חידוש מעלה באותו הסמוך" (שם דף סו, א).

לדעתי יש להעיר גם על הנחה זו של המהר"ב:

(א) אין זה עדיין ברור, אם גם מי שמעלתו גדולה ביותר יש לו כח לסמוך, שכן נאמרה ההלכה שאין חכם נסמך אלא אם כן היה על ידי סמוך מפי סמוך עד משה רבינו ע"ה. מקבל התורה ונותנה לישראל, ואין הלכה זו נבדלת משאר הלכות תורה שבעל פה, ורק סמוך הבא מכח משה רבינו הוא שיכול להסמך, ועל כן אף אם יהיה סמוך מפי הקב"ה יהיה זה חידוש ושינוי בהלכה כפי שנתקבלה בתורה שבעל פה, ומעתה אין נביא רשאי לחדש דבר זה.

(ב) גם עצם ההנחה שהמשיח יהיה גדול ממשה רבינו ע"ה, נראה שאין דעת הרמב"ם כן, שהרי כתב (הלכות תשובה ט, ב): "שאותו המלך (המשיח) שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, הרי שלא נקט בלשונו אלא "קרוב" למשה רבינו, אבל לא ממש בדרגתו, ומכל שכן שלא יהיה גדול ממנו. וכן קבע הרמב"ם ב"ג העקרים, שמשה רבינו "היה אב לנביאים לקודמים לפניו ולבאים אחריו". ואפשר לומר שלפי דעת הרמב"ם אגדות חלוקות זו על זו בשאלה זו, ומדרש זה שהבאנו לעיל שיהיה גדול ממשה רבינו, הוא כאותה דעה הסוברת (ר"ה כא, ב) במה שנאמר (דברים לד, י): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" — "בנביאים לא קם במלכים קם", והרמב"ם סובר כדיעה השניה שנאמרה שם, שלא קם כמותו גם במלכים (ועיין באגרת בקורת למהר"ץ חיות דף ה, ב, שכתב שלא מצא מקור לדברי הרמב"ם וכנראה היה לפני הרמב"ם מקור שאינו ידוע לנו, ועיין עוד בספר העקרים (מאמר ג פ"ב), ואפשר לומר עוד, שדברי המדרש לא נאמרו אלא דרך גזמא, או כמו שכתב האברבנאל (ישעיה נב), שאין הכונה לענין גדלות המשיח בנבואה, אלא בבחינת קיבוץ הגלויות ונשיאתם אל הארץ, שאיך אפשר שכן אדם ינשא ממש שהעידה התורה עליו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וכו', אלא בבחינת הגלויות וגאולת ישראל ונשיאתם אל הארץ וכו', ולכן הוכיחוהו ממה שנאמר בו, שאותו בחינה כאשר ישא האומן את היונק על האדמה, שהוא בגאולתו ונשיאתו אל

הארצי, ועיין גם „כלי פז" (שם) ולפי זה ודאי שאין מכאן תשובה לרמב"ם.

וגם הקושיא השניה: שמא תוקם הסנהדרין על ידי אליהו הנביא. נראה שהרמב"ם אינו חושש לה. שכן שיטתו היא שהגאולה תהיה בדרך הטבע. כמו שכתב בהלכות מלכים (יב. א"ב): „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם. או יהיה שם חידוש במעשי בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג... אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". וממילא אינו נוטה לפרש גם את דברי הכתוב, הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא כפשוטם, שהכוונה לאליהו שחי בימי אחאב, שכך הוא כותב שם: „...ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר, הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא... ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו". הרי שדעתו נוטה יותר שלא יהא זה אלא נביא אחר (ועיין תומים ח"מ סימן א סק"ב ופלתי בסוף בית הספק, שכתב שהרמב"ם נסתפק בזה), ואם כן ודאי שלא יהא בכחו להסמיק.

חוץ מזה מעירים מגמרא עירובין (מג. א"ב): „הריני נזיר ביום שבו דוד בא. מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים, ואסור לשתות יין כל ימות החול... כל יומא ויומא נמי לישתרי דהא לא אתא אליהו מאתמול, אלא אמרינן לבית דין הגדול אתא". הרי שאלוהו עתיד לבא לבית דין הגדול, ומכיון שבית דין הגדול יהיה קיים עוד לפני בואו של אליהו, בעל כרחך שהסמיכה תתחדש על ידי ישראל וחכמיה. וכבר הרגיש בזה הרלב"ח עצמו, וביאר דברי הגמרא על פי הריטב"א שם, שכתב במה שאמרו לבית דין הגדול אתא: „פירוש ללשכת הגזית מקום בית דין הגדול, כי שם יגלה בתחילה", ופירש כוונתו, שבא לומר שלא נפרש הגמרא כפשוטה שבית דין הגדול יהיה קיים גם לפני ביאת אליהו, כי זה ודאי לא יתכן כיון שאין סמוכים. זהו שמדגיש הריטב"א „מקום בית דין הגדול", כלומר, שיבוא רק למקום של בית דין הגדול שהוא לשכת הגזית שיהיו שם חכמי וגדולי ישראל. אבל לא יהיה להם עדיין דין בית דין הגדול, שאם לא כן מה משמיענו הריטב"א בזה, הרי ידוע שמושבו של בית דין הגדול הוא בלשכת הגזית (שם דף עא. וראה עוד תומים סימן א סק"ב).

אולם ניתן לפרש דברי הריטב"א כפשוטם, שבא לומר שלא נפרש לבית דין החשוב שבדור. אלא יתגלה לבית דין הגדול ממש היושב בלשכת הגזית.

ועיי' בספר משפטי עזריאל למרן הרב הראשי וראשלי"צ מו"ה עזריאל (ז"ל) ח"ג סימן ב, שפירש שבאמת הכוונה לבית דין חשוב שבדור.

ואמנם על הראיה שהביא הרב הראשי (שם) לפירושו מזה שהלכה זו דהאומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא היא הלכה מוחלטת שנוהגת גם בזמן שידוע לנו בודאי שלא הוקם בית דין הגדול, וזה מכריח אותנו לומר שבית דין הגדול הנאמר בזה הוא בית דין החשוב בדורו שבארץ ישראל, יש להעיר, הרי מצינו הלכות מרובות שנתקנו על סמך "מהרה יבנה המקדש" (עיי' ביצה ה' ב; סוכה כ"א, א; סנהדרין כ"ב, א; תוספות גיטין י' א ופסחים קיד, ב) גם הלכה זו, שהאומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא שאסור בשתיית יין, בנויה על יסוד זה, שחששו שמא יופיע המשיח בפתע פתאום ונמצא עבר על נזירותו, כמו שכתבו התוספות (בעירובין שם), ואם כן אפשר לומר כשם שחששו שמא בא כבר אליהו לבית דין הגדול וטרם נתפרסם הדבר, כך יש מקום גם לחשוש שמא הוקם כבר גם בית דין הגדול לפני זמן קצר מאוד וטרם נודע הדבר, ובמקום או בזמן שאפשר להיות בטוח בהחלט שעדיין לא הוקם בית דין הגדול או שאליו טרם בא יתכן שאז לא תהיה נוהגת הלכה זו, עיי' בהגהות יעב"ץ (בעירובין שם) שבירושלים אינה נוהגת הלכה זו, שכן ידוע שם בבירור שאליו הנביא לא בא אתמול.

יש עוד להוסיף, שמדברי הרמב"ם משמע שכל מקום שמוזכר בתלמוד "בית דין הגדול" אין במשמעותו גם בית דין חשוב שבדור, שהרי בענין "לבית דין הגדול קאזילנא" (ב"ק קי"ב, ב) כתב: "וכן הדין בזמן הזה שאין שם בית דין הגדול, אבל יש מקומות שיש בהם חכמים גדולים מומחין לרבים, ומקומות שיש בהן תלמידים שאינם כמותן וכו'" (הלכות סנהדרין ו' ט). הרי שלפי דעתו אין שם בית דין הגדול המוזכר בגמרא כולל גם בית דין חשוב שבדור, ומשום זה היה צריך להשמיענו שבענין זה גם בית דין חשוב דינו כבית דין הגדול (ועיי' רמ"א בח"מ סימן יד, סעיף א).

ועיי' בהגהות הגר"צ חיות ז"ל לעירובין (שם), שכתב גם כן: "ג"כ מכאן ראינו ברורה לשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה פ"א דסנהדרין, דגם בזמן הזה יש אפשרות לסמיכה אם יתקבצו כל חכמי ישראל וכו', ועיי' תשובת הרלב"ח ור"י בי רב בקונטרס הסמיכה מה שכתב בזה, על כל פנים כאן אמרינו דאליו יבא לבית דין הגדול, ובריתבי"א כאן מפרש שיבא לבית דין הגדול בלשכת הגזית.

הרי אין לנו בית דין הגדול. אלא ודאי שעוד קודם ביאת אליהו יש אפשרות לבית דין הגדול כשיטת הרמב"ם ונכון. ועיין גם בהגהות וחיידושי הרש"ש בסנהדרין יג. ב.

ועל עצם הקושיא. שמא תוקם הסנהדרין על ידי אליהו הנביא. יש גם להעיר שלפי שיטת רש"י וסיעתו שאין סומכים אלא בשלושה סמוכים (עיין להלן בפרק יב), אין בכלל מקום לקושיא זו. שהרי כדי לסמוך דרושים שלשה סמוכים, ואפילו אם נניח שאלהיו הנביא הוא סמוך, אבל הרי אינו אלא סמוך אחד. וכדי לסמוך יש צורך בשלושה סמוכים לפי שיטת זו.

וקושיית הרדב"ז מבני ראובן שעתידיים להתגלות „ומאן לימא לן שלא יהיה בהן סמוך מפי סמוך והוא יסמוך אחרים“, תמוהה ביותר, שאפילו אם יתקיימו הדברים כפשוטם, מאין ימצא אצלם סמוך מפי סמוך, הרי במקום גלותם, שהוא חוצה לארץ, אין סמיכה, כמפורש בגמרא (סנהדרין יד, א וירושלמי ביכורים ג, ג) וברמב"ם (שם ד, ו), אם כן לא יתכן כלל שתהיה עוד קיימת אצלם שלשלת הסמיכה. אמנם ב„התורה והמדינה“ (קובץ ג) רצה ידידי הרב ש. ישראלי לתרץ קושיא זו. שמזה שהם יבואו לעשות מלחמות לפני ביאת המשיח משמע שהם עצמאיים בארצם. אם כן יתכן לומר שקידשו את מקום מושבותם בקדושת ארץ ישראל, כדן חוץ לארץ שנכבשה על ידי ישראל שדינה כדן ארץ ישראל. כמפורש בספרי פרשת עקב (נא) וברמב"ם (תרומות א, ג). אבל גם זה אינו מספיק, שאפילו אם קידשו את ארץ גלותם בקדושת הארץ מכל מקום אין הקדושה ההיא גדולה מקדושת סוריה ואינה כשירה לסמוך, שכן מבואר בספרי הנ"ל (מובא גם בתוספות גיטין ת, א וע"ז כא, א ד"ה כיבוש) וברמב"ם שם, שדבר זה שחוץ לארץ שנכבשה על ידי ישראל דינה כארץ ישראל לא נאמר אלא שנכבשה אחרי שכבשו את ארץ ישראל כולה. ומשום זה ירדה סוריה ממעלת ארץ ישראל מפני שדוד כבש אותה קודם שנכבשה כל ארץ ישראל, אם כן כשגלו בני גד ובני ראובן היתה רובה של ארץ ישראל כבושה בידי זרים, וגם עולי בבל לא כבשו את ארץ ישראל כולה. שכן „הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל“, אם כן אפילו קידשו בני ראובן את מקום מושבותם אין הקדושה ההיא עולה על זו של סוריה, וסוריה אינה כשירה לסמיכה, שהרי רק „כל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים כשירה לסמיכה“ (רמב"ם סנהדרין ד, ו), ועוד, הרי לא נאמר דבר זה אלא בבבוס של רבים „אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שנתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל כדי שיתגו בו כל המצות“ (רמב"ם תרומות שם, ה"ב).

ראוי להורות

פרק ג

הנימוק השני שבגללו התנגדו הרלב"ח והרדב"ז לחידוש הסמיכה הוא. מכיון שאין סומכים אלא לחכם מופלא שראוי להורות בכל התורה כולה. ורחוק בעיני שיש בדור הזה מי שראוי להורות בכל התורה כולה (הרדב"ז בפירושו שם. והרלב"ח שם דף סב). ומקור הלכה זו הוא בירושלמי (חגיגה א. ח).

ולדעתי. אמנם לכאורה משמע שהלכה זו מיוחדת רק לדין סמיכה (עיי' קצות החושן סימן ז. ס"ק א"ב ומנחת חנוך מצוה תצא). ברם מדברי הרמב"ם משמע שגם לענין נטילת רשות (להתמנות דיין) נאמרה הלכה זו. שכן כתב בפירוש המשנה (בכורות ד. ד): "מי שאינו מומחה ונטל רשות. זה אין צד וענין למנותו. שלא יתן בית דין רשות למי שאינו מומחה. לפי שאינו מועיל כל עיקר. ולא עוד אלא אותו בית דין כאלו נטע אשירה ומקים מצבה בישראל. כמו שנתבאר בגמרא סנהדרין. ועוד נתבאר בחגיגה דבני מערבא שאפילו למנותו לדבר אחד אינו מותר עד שיהיה חכם בכל דיני התורה. אמרו אף על גב דאת אמר ממנין זקנים לדברים יחידים. והוא שיהיה ראוי לכל הדברים". אבל אין כוונתו שיהיה בקי בכל התורה כולה ממש. וכששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום אומרה מיד. שכן כתב שם: "ואם היה משותף בכל הגמרא. ויש לו כח במסכתא מן המסכתות ושואלין אותו שאילה באותה מסכתא הוא משיב עליה כראוי. הרי זה ראוי למנותו בעירו ונותנים לו רשות בזה. וכשנותנים לו רשות הרי הוא נוטל רשות. אם היה גדול בחכמה עד שמשיב כראוי כששואלין אותו בכל הגמרא הרי זה ראוי למנותו ראש ישיבה... וכתוב בגמרא (שבת קיד. א): אי זהו תלמיד חכם. כל ששואלין אותו דבר הלכה ואומר. למאי הלכתא. למנויה. אי במסכתא באתריה. אי בכלי גמרא בריש מתיבתא". משמע מדבריו. שכל מי שיש לו ידיעה כללית בש"ס. וכששואלים אותו דבר הלכה אפילו רק במסכתא אחת שהוא עוסק בה עכשיו משיב כהלכה. הרי הוא נחשב "ראוי לכל הדברים". משום שיש להניח שיהיה ביכולתו לברר כל שאלה ולהשיב עליה כראוי. אחרי לימוד ובירור הסוגיות הדנות בנושא זה בתלמוד ובמפרשיו. שאם לא כן אין לתת לו רשות.

ואם כך היה בזמן חכמי התלמוד. כשלמדו את התורה תמסורה בעל פה.

ואחריהם בימי הגאונים והראשונים, שלא היו הספרים מצויים והיתה הבקאות נחוצה להוצאת הפסק על בוריו, מכל שכן בימינו שכל התורה כולה כתובה ומפורשת על ידי הראשונים והאחרונים וספרי הפוסקים מצויים, מי שיש לו ידיעה כללית בתלמוד ומחונן בהבנה כנה ויודע לתת וליתן כדרכם של תלמידי חכמים, בודאי שזה נקרא חכם בכל התורה, ומספיק לנידון דידן.

ועיין בשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן לג), שאף אם לא למד קדשים וטהרות והלכות אחרות שאינן נוהגות בזמן הזה, הרי הוא תלמיד חכם גמור וממנים אותו פרנס על הציבור ומנדה לכבודו, "לפי שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם ללמוד כל כך".

גם דברי הרמב"ם בהלכותיו מוכיחים כן, שכן מה שאמרו בגמרא (סנהדרין ז, ב): "אמר רב יהודה אמר רב כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע אין מושיבין בה סנהדרין" (גירסת הרמב"ם והתוספות במנחות סה, א: "כל עיר שאין בה שנים, אחד לדבר ואחד לשמוע"), מפרש הרמב"ם (סנהדרין א, ה"ו): "כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים, אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב, אין מושיבין בה סנהדרין אף על פי שיש בה אלפים מישראל, סנהדרין שיש בה שנים אלו, אחד ראוי לשמוע ואחד ראוי לדבר, הרי זו סנהדרין" וכתב הכסף משנה שם: "ואחד לשמוע, יודע לשאול ולהשיב, כלומר, בכל התורה כולה, והשאר נראה שצריך שיהיו יודעים לשאול ולהשיב בסצת דינים, אף על פי שאינם יודעין לשאול ולהשיב בכל התורה". וכן כתב הלחם משנה (שם ב, א): "דודאי לא בעינן אלא שנים, אחד לדבר ואחד לשמוע, והשאר שיהיו קצת חכמים, והרי כל חברי הסנהדרין צריכים להיות סמוכים, מכאן, שגם מי שאינו יודע את כל התורה כולה יכול להיות סמוך".

ויותר מזה מוכח מדברי הראשונים, שכן פירוש זה של הרמב"ם ש"לדבר ולשמוע" הכוונה לדבר ולשמוע בדברי הלכה, הוא פירוש הגאונים (מובא בקיצור בסוף תשובות גאונים קדמונים, ובתשובות הגאונים להרב אסף, עמוד 155): "כל עיר שאין בה אחד לשמוע ושנים לדבר, מהו, — שנים לפתור ולברר הלכה ואחד ששומע וסובר", וביתר ביאור מובא בספר יד רמ"ה לסנהדרין (שם, ז"ל: "פירש רבינו שרירא גאון ז"ל, שנים שיודעים לדבר בתלמוד תורה, שברורה להם משנתם וברור להם תלמודם ואין טועין בדבר משנה אף הן ראויין לשיקול הדעת

ויש בהן כדי לדבר בעסקי הלכות, ואחד לשמוע אף על פי שאינו יודע לדבר, ואין משניותיו סדורות לו, אלא שהוא מבין מה שהוא שומע, וכשהוא רואה דברי זה ודברי זה הוא מבין איזה מהם חזק ואיזה מהם בטל. הרי דעת הרמב"ם, שלפי פירוש הגאונים אפילו "השומע" אינו בדרגת של יודע לשאול ולהשיב בכל התורה כולה (כפירוש הכסף משנה בדעת הרמב"ם), אלא שהוא מבין מה שהוא שומע, וכשהוא רואה דברי זה ודברי זה הוא מבין איזה מהם חזק ואיזה מהן בטל. ושאר חברי הסנהדרין אינם אפילו בדרגא זו, אף על פי כן הם סמוכים, שמי שאינו סמוך אין מושיבין אותו בסנהדרין.

וליישב דברי הרמב"ם שלא יהיו סותרים, שלקמן (ד, ח) כתב שאין סומכים אלא "חכם מופלא שראוי להורות בכל התורה כולה", וכאן משמע שרק אחד מן הסנהדרין צריך להיות בדרגא זו. נ"ל שדעת הרמב"ם היא, שראש הסנהדרין צריך שיהיה בקי בכל התורה, ראוי להיות ראש ישיבה, ולזה הוא מתכון במה שהוסיף כאן את המלה ראוי "ללמד" ולהורות בכל התורה כולה, כמו שכתב (כפירוש המשנה בכורות שם): "אם היה גדול בחכמה עד שמשיב כראוי כששואלן אותו בכל הגמרא הרי זה ראוי למנותו ראש ישיבה, וענין ראש ישיבה שיעשה ישיבה בכל מקום שיהיה ודן ומלמד ושופט", והשאר מספיק שיהיו ראויים להורות אחרי עיון ובירור בהלכות שיובאו לפניהם (הר"ן בחידושי לסנהדרין שם פירש אמנם את כונת הרמב"ם: "שהיו בעיר חוץ מן הסנהדרין באותן שלשה שורות שני חכמים גדולים הראויים ללמוד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשאול ולהשיב", ברם נושאי כליו של הרמב"ם לא פירשו כמותו, ואולי משום שלשונו של הרמב"ם "סנהדרין שיש בה שנים אלו אחד ראוי לשמוע ואחד ראוי לדבר", אינו מורה כן).

אמנם, זהו דעתו של הרמב"ם, ברם לפי דעת הרבה מן הראשונים והאחרונים (רש"י וחידושי רבינו יונה בסנהדרין שם; תוספות מנחות סה, א ד"ה ויודעים; קרבן עדה ותקלין חותין בשקלים ה, א) "לדבר ולשמוע" פירושו בשבעים לשון, וכן משמע גם מירושלמי (שקלים ה, א): "בא וראה מה גדול הוא כחו של אותו האיש, פותח דברים ודורשן ויודע בשבעים לשון, תני סנהדרין שיש בה שנים שיכולים לדבר וכולן ראויים לשמוע הרי זו ראוי לסנהדרין", משמע, שלדבר ולשמוע פירושו בשבעים לשון, שאם לא כן מהו הקשר בין ברייתא זו לענין

הקודם. (אחר כך מצאתי שכבר עמד על ירושלמי זה מרן הרב הראשי תגרי"א הרצוג שליט"א).

ועיין גם ברא"ש, ולדעתו מה שצריך הסמוך להיות ראוי להורות בכל התורה אינו לעיכובא, וכשלא נמצאים חכמים הראויים להוראה, מושיבין בסנהדרין גם אלה שאינם ראויים להוראה, שעל מה שאמרו בגמרא (הוריות ד, ב) שאין הוראת הסנהדרין הוראה (לגבי חיוב פר העלם דבר של ציבור), אלא אם כן הסכים להוראה זו המופלא של הסנהדרין, אבל „אם לא היה מופלא של בית דין שם-אין הוראתן הוראה, מפני שהיה להם ללמוד ולא למדור, היה קשה להראש ז"ל מכיון שכל סמוך ומכל שכן חבר הסנהדרין צריך להיות ראוי להורות בכל התורה כולה, אם כן למה אין הוראתן הוראה בלא הסכמתו של המופלא, הרי גם הם חכמים מופלאים הראויים להורות בכל התורה, וכי משום שישנו חכם אחד מופלג בחכמה ביותר, משום כך תהיה „הוראה דלהן ולא כלום“ (שם ז, א), וכתב על זה (בתוספות הראש שם): „ולא בררי לי שפיר, מאי הפירוש מופלא, דראוי להוראה היינו דגמיר כולי תלמודא כשמעון בן עזאי וגמיר וסביר, ומאי חסיר לו להיותו נקרא מופלא, ותיירץ: „ואפשר דמושיבין בסנהדרין אף על פי שאינו ראוי להוראה אי לא אשכח ראוי להוראה, ואותן הראויים להוראה נקראים מופלאים“. וכן משמע גם מפירוש רש"י (שם): „דכיון דאינו מופלא לא ידע מאי קאמרי, ולא הוה הוראה מעליא“ עיי"ש, ודאי שאין הכוונה שמושיבים בסנהדרין גם את מי שאינו ראוי להוראה כלל, עיין כסף משנה (סנהדרין א, ז), הכוונה היא, כשלא נמצאים חכמים דגמירי וסבירי בכולי תלמודא כשמעון בן עזאי, מושיבים בסנהדרין גם מי שאינו בדרגה זו, והחכם שגמיר וסביר בכולי תלמודא הוא המופלא של בית דין.

עוד אפשר להוכיח שאין הכוונה בהלכה זו לבקי בכל התורה ממש, ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין לו, א) והביאה הרמב"ם להלכה (סנהדרין יא, י): „תלמיד שהיה חכם ומבין והיה מחוסר קבלה, הרי רבו מוסר לו הקבלה שהוא צריך לה בדיו זה, והוא דן עמו בדיני נפשות“, משמע, שאף שחסרה לו הקבלה יכול להיות סמוך, שהרי מי שאינו סמוך אינו יושב בסנהדרין ואינו דן דיני נפשות, גם ממה שאמרו בגמרא (הוריות יג, ב), שר' שמעון בן גמליאל נתמנה לנשיא לפני שלמד מסכת עוקצין, משמע שאין הכוונה בהלכה זו לבקי בכל התורה כולה ממש.

כן מוצאים אנו, שר' מאיר שנסמך על ידי ר' עקיבא ור' יהודה בן בבא.

לא היה בקי בסוד העיבור לדעת הר"ח, שעל מה ששנינו (ערכין ט. ב): „אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד... הא קמלין דלא בעינן מצות לקדש על פי הראיה” — פירש רבינו חננאל (בסוכה נד. ב): „וקיימא לן דלא היה בקי ר' מאיר בסוד העיבור וכו', והא הלכה לא אימסרא ליה לר' מאיר”, (ועיין מהרלב"ח (שם דף סב) שלפי דעתו „יש בהם דבר שהוא צריך לדעתו בהכרח, ולא נשלם פירושו בתלמוד כל הצורך, כמו עיבור השנים וקידוש חדשים על פי הראיה, שמלבד שהם עצמם עיקר משפטי התורה, עוד תלוי בהם חלק גדול משאר משפטי התורה איסורי לאוין וחיובי כריתות וכו', ובדאי שלהיות סמוך להורות בכל משפטי התורה צריך להיות בקי בחשבון סוד העיבור על פי הראיה”. ברם מפירוש רבינו חננאל יוצא, שר' מאיר לא היה בקי בסוד העיבור, ואף על פי כן סמכוהו ר' עקיבא ור' יהודה בן בבא.

גם בקצות החושן (סימן ז. ס"ק ב) מסיק, שרק אם אינו ראוי להורות בכל התורה כולה מחמת מום שבגופו, כגון סומא וכיוצא בו, שאינו ראוי מטעם זה לדון דיני נפשות, אין סומכים אותו אפילו לדיני ממונות, אבל אם החסרון הוא מפני שאינו יודע כל חלקי התורה, ראוי לסמיכה למה שידוע, שהרי בידו ללמוד ולהשתלם להיות ראוי להורות בכל התורה, אלא שהראיה שהביא לזה אינה מכרעת, ועיין מנחת חינוך (תצא) ויפה עינים (סנהדרין ה. ב) שגם הם עמדו על כך וכתבו שיש לומר „שעדיפא ליה משני הגמרא התם” עיי"ש.

וכן בערוך השולחן (ח"מ סימן א. סעיף א) פסק „ששלשה חכמים ואחד מהם סמוך, כשרואים חכם הראוי לדון ולהורות סומכים אותו וקוראים לו רבי”. הרי שלא הצריך אלא שיהיה ראוי לדון ולהורות, אבל לא שיהיה ראוי להורות בכל התורה כולה, ונראה שגם הוא סובר שאין הכוונה בהלכה זו לבקי בכל התורה ממש.

קדוש החודש

פרק ד

הנימוק השלישי להתנגדות הרלב"ח לחידוש הסמיכה הוא, משום שלפי דעתו בהתחדשות הסמיכה יהא צורך גם לחדש את קביעות החדשים על פי הראיה וכו' עיבור השנה. עיין רמב"ם (הלכות קדוש החודש ה' א"ב) שכתב: „אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום, ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא, שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראיה, ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על פי החשבון הוזה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראיה, ולדעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצות מצוה כג) אין הדבר תלוי אלא בסמוכים, וכל זמן שהיו סמוכים היו מקדשים על פי הראיה, אם כן אם תחודש הסמיכה יהיה צורך גם לחדש את קביעות החדשים על פי הראיה, ודבר זה יהא כרוך בקשיים מרובים, וגם יהיה צורך לדאוג להודיע על הקביעות במקומות הנידחים בכל קצוי תבל, מה שאין צורך בזה עכשיו שהומנים מקדשים על פי החשבון שבידינו.

אלא שדעת מהר"י ב"רבי היא, שמה שרבי הלל הנשיא יקדש בשעתו כל החדשים ועיבר כל השנים מפני שראה שעתידים הסנהדרין והסמוכים ליבטל, הרי זה קבוע ומקודש גם לזמן שתתחדש הסנהדרין עד שיבא מורה צדק, ואפילו כשתתחדש הסנהדרין לפני ביאת המשיח, כדעת הרמב"ם, לא יהיו רשאים לבטל את הקביעות והקידוש של הלל הנשיא ולקדש חדשים על פי הראיה.

ועיין בספר „חזון איש“ (מעשרות סימן יג), שהעיר על דעת מהר"י ב"רבי משום מה יקדש הלל גם לזמן שתהיה סנהדרין ולבטל על ידי כך את המצוה לקדש על פי הראיה בזמן ההוא, ברם, אפשר לומר על זה, הרי גם לקידוש של רבי הלל הנשיא בשעתו היה כל תוקף של קידוש בית דין כמו הקידוש שעל פי הראיה, שכן עיקר הקידוש הוא בהסכמת בית דין הסמוך על הקביעות, וקידוש על פי הראיה

1 בן בנו של רבינו הקדוש, דור עשירי להלל הזקן (סדר הדורות), ויש אומרים שהיה בו ר' יהודה נשיאה השלישי, דור שלושה עשר להלל הזקן (ראה תולדות תנאים ואמוראים להרב היינען, ובספר המאור ר"ה פ"ב (שאביאור להלן) מפורש כדעת סדר הדורות).

אינו מעכב, כמו שכתב הרמב"ן (שם): "מכיון שהסכימה דעת בית דין שיהיה החדש הזה מלא או חסר קורא אני בו אשר תקראו אותם, וכו' וכן אמרו שמצוה לקדש על פי הראיה ואינו מעכב, והוא כל שכן בעיבור, וכו' ולפי כל זה נאמר, שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים, קורא אני בהם אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם". אם כן יש לומר שקידש גם את השנים שאחרי הקמת הסנהדרין משום שחשש שמא ישתכח סוד העיבור מִישראל, או בשל החשש, שהקשיים להודיע על הקביעות בזמן לכל תפוצות הגולה יהיו קימים גם אז. ועיין בספר המאור (ר"ה פ"ב), שלפי דעתו כל התקנה לא היתה אלא בגלל קשיים אלה, שכן כתב שם ש"מימי הלל בן יהודה בן בנו של רבינו הקדוש שהנהיגו לקדש על פי החשבון ו(לא) על פי הראיה, מדוחק הגלות שלא היו העדים יוצאין ללכת להעיד לפני בית דין, ולא השלוחין לכל המסומות יכולים לצאת להודיע קידוש בית דין מפני שיבוש דרכים". ודעת הרלב"ה, שהלל לא תיקן אלא לזמן שאין סנהדרין, אבל לכשתחזור הסנהדרין מחויבים לקדש על פי הראיה (שם דף סד, ב).

ונראה שאפשר להביא ראיה לדעת מהר"י ב"ר רב ממה שנאמר בפרקי דר' אליעזר (פ"ח): "וכשם שנתמעטו העיבורים מישראל בשעבוד מצרים, כך עתידים לימעט בסוף שעבוד מלכות הרביעית עד שיבא מלך המשיח וכו'". משמע מכאן שאף לדעת הרמב"ם שהסנהדרין תחודש לפני ביאת המשיח, מכל מקום קידוש החודש ועיבור השנים לא יהיה מסור בידם, והיינו בהכרח מצד שקידוש ר' הלל ובית דינו, שקידשו החדשים ועיברו את השנים עד בוא מלך המשיח קיים ועומד (ועיין במפרש להלכות קידוש החודש (שם) שמציין את המקור לשיטת הרמב"ם בקידוש החודש מפרקי דר' אליעזר, אלא שצריך ביאור מהו המקור לזה משם, ועיין בביאור הרד"ל לפרד"א פ"ח).

ואפילו לדעת הרלב"ה יש עצה בדבר, שלא יסמיכו את הסמוכים לענין קידוש החודש ועיבור השנים, שהרי מצינו שאפשר לסמוך ולמנות לדברים מיוחדים. עיין רמב"ם (הלכות סנהדרין ד, ח), שכתב: "ויש להן למנות כל מי שירצו לדברים יחידים וכו', יש לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר, או יתנו לו רשות באיסור והיתר ולא לדון דיני ממנות או יתנו לו רשות לזה לדון אבל לא לדון דיני קנסות, או לדון דיני קנסות אבל לא להתיר בכורות במומין, או יתנו לו רשות להתיר נדרים בלבד, או לראות כתמים וכן כל כיוצא

בהו". אמנם הרלב"ח אינו נוטה לקבל דרך זו. הוא טוען שאין צורה זו של מינוי רק לדברים מסוימים שייך רק בזמן שישנם סמוכים אחרים לענינים אלה, אבל לא כשאין שום סמוכים (שם דף סב, א). מכל מקום אין להדברים יסוד מוצק בראיה, ואם מצד הסברא יש פנים לכאן ולכאן.

כן יש מקום לצרף לסעד את שיטת ר' סעדיה גאון (תשובות הגאונים ליק א) ורבינו חננאל (מובא ברבינו בחי פרשה בא), שאפילו בזמן הסנהדרין עיקר מצות קידוש החודש הוא על פי החשבון המסור לנו הלכה למשה מסיני ולא על פי הראיה (ועיין בתורה שלמה ח"ג פ"ג), ועיין בשו"ת הר"י מיגש (סימן קמו), שעל שאלת השואל: "ולאיוה סיבה בטלה היום עדות החדש", הוא משיב: "ומה שיחויב בזמן הזה שאין מצטרפין לעשות קידוש על הראיה, הוא משום דידעינן בקביעותא דירחא לא הוצרכו לקדשו בבית דין הגדול שכבר קדשוהו שמים".

ועיין עוד (שם דף סג, ב) שמהר"י ב"ר כתב, שגם מפני זה אין יכולים לקבוע חדשים על פי הראיה אפילו אם תחודש הסמיכה, שכן תמשך מזה "מחלוקת בין הקרובים והרחוקים", ובספר יסוד עולם כתב: "שמפני זה נקבצו אז חכמי ישראל וראשי האבות והוקנים שהיו בדור האחרון ההוא והסכימו לעצה נכונה, כדי להסיר המחלוקת ושינוי הדעות והסברות והמנהגות שהיו מקודם לכן בין קביעת ראש השנה ויום הכפורים ושאר המועדות על פי ראיית הלכנה וחידושה לבין קביעתם על פי החשבון, עד שהיו מפני כן בני בבל מסתפקים ולא יודעים אימתי נקבע ראש השנה ויום הכפורים וכו', והיה כל זה מביא מחלוקת גדולה וקלקול בקביעת המועדים", אם כן אפילו תחודש הסמיכה אין אפשרות לקבוע על פי הראיה שכן נימוק זה כחו יפה גם כיום. והרלב"ח (שם דף סד, א) דוחה את דבריו, שאין זה אמת שבגלל סיבה זו "יסדו לנו חשבון העבור שבידנו היום", ובעל יסוד עולם אינו בר סמכא בעניני הלכה, "כי הרב ההוא היה חכם גדול בחכמת התכונה, אבל בעניני הדינים לא היה מדבר ומדקדק כפי שרשי התלמוד, אלא כפי הסברא לבד וכו'". ברם כדברי בעל יסוד עולם מפורש בבעל המאור שהבאתי, שמחמת דוחק הגלות ושיבוש דרכים שלא יכלו השלוחים לצאת ולהודיע קידוש בית דין לכל המקומות הנהיג ר' הלל הנשיא לקדש על פי החשבון ולא על פי הראיה, וכן כתבו עוד כמה מן הראשונים, עיין לקח טוב (פרשה בא יב, א), שכתב: "וכדי שלא יהיו ישראל עושין ב' ימים טובים בשינוי זה מזה, האם היום והבן מחר ואחיו למחרת, עמדו ישראל על תקנות סוד העיבור וכו'", וכן היא גם דעת ר'

יצחק בר' ברוך (מובא בספר העיבור לר' אברהם בר' חייא הנשיא, מאמר שני, שער שמיני, דף 62): „שהתקינו לנו החשבון הזה בחכמה ומסורה שהיה בידם, כדי שיהיו כל גליות ישראל מועדיהם ביום אחד בכל מקום ומקום, ועוד.

מדברי בעל המאור יש גם להוכיח כדעת מהר"י ביי"רב, שאחרי תקנת ר' הלל הנשיא ובית דינו אפילו כשיש סמוכים אין מחויבים לקדש על פי הראיה, שכן לפי דעתו „הנהיגו לקדש על פי חשבון ולא על פי ראייה מדוחק הגלות, שלא היו העדים יוצאין ללכת להעיד לפני בית דין, ולא השלוחין לכל המקומות יכולים לצאת להודיע קידוש בית דין, אבל לא מפני ביטול הסמיכה בומן ההוא, וכן ברור שאפילו לדעת הרמב"ן, שהלל תיקן את קביעות החדשים והשנים מפאת ביטול הסמוכים, מכל מקום לא בטלו הסמוכים מיד עם תיקון הקביעות על ידי ר' הלל הנשיא בשנת תר"ע לשטרות (ד"א קי"ט לבריאת העולם), שהרי רבי הלל וחבריו היו עוד קיימים, ואף על פי כן לא המשיכו עוד לקדש על פי הראיה, משמע, שמשעה שר' הלל תיקן את הקביעות וקידש את החדשים והשנים עד שיבא מורה צדק, שוב לא היו הסמוכים מחויבים לקדש על פי הראיה.

ודבר זה, שמאותו זמן לא קידשו יותר על פי הראיה, מוסכם, כנראה, מכל חכמי ישראל, שכן מסורת זו — שר' הלל הנשיא ובית דינו תקנו את הקביעות שבידינו כיום — מקורה בקבלת הגאונים, עיי' תשובה לרב האי גאון (מובאת בספר העיבור, מאמר שלישי, שער שביעי, דף 97): „שכל זמן שהסנהדרין קיימת יש להם לשנות מן המסורת להקדים או לאחר וכו', עד ימי הלל בר' יהודה בשנת תר"ע לשטרות, שמאותה שנה לא הקדימו ולא אחרו אלא אחזו הסדר הזה אשר היה בידם" (ועיי' בתשובות הרשב"א (ר, רנד): „וקבלה היא בידינו שהסדר הזה תקן הלל בנו של רבינו הקדוש, אבל לא ידעתי שום מקור לזה“). מתשובה זו של רב האי גאון אנו למדים, שמאותה שנה לא הוסיפו לקדש על פי הראיה, אלא אחזו בסדר הזה אשר היה בידם, ואף שהיו עוד סמוכים בישראל, משמע מזה כדעת מהר"י ביי"רב, שמזמן שהלל תיקן את הקביעות אין חיוב לקדש על פי הראיה, אפילו כשיש סמוכים.

חידוש הסנהדרין לפני ביאת המשיח

פרק ה

עצם שיטת הרמב"ם שנבנית על ההנחה שחידוש הסנהדרין יקדם לביאת המשיח, מוכח מתוך סדר ברכת שמונה עשרה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, שהיו ביניהם גם אחרוני הנביאים, שהרי מבואר בגמרא (מגילה יז, ב) שנשמכת ברכת השיבה שופטינו לקיבוץ גליות משום ש"כיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים, שנאמר ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגך", ועל ידי כך מתקיים גם המשכו "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחילה", ורק לבסוף אמרו: "וכיון שנבנית ירושלים בא דוד". הרי בפירוש, שביאת המשיח היא לאחר חידוש הסנהדרין.

הרלב"ח (שם דף עא, א), אמנם, רוצה ליישב, שלפיכך תקנו ברכת השיבה שופטינו אחר קיבוץ גלויות, משום דכיון שנתקבצו גליות הקב"ה עושה דין ברשעים אנו כוללים בברכה זו גם בקשת השיבה שופטינו כבראשונה, משום "שגם הם ילכו בדרכיו ויעשו משפט ברשעים", אבל השבת השופטים לא תהיה בזמן ההוא, אלא לאחר שיבנה בית המקדש ויבוא בן דוד, ומסתייע לזה מנוסח ברכת הבינונו, שכנגד השיבה שופטינו נאמר שם: "והתועים בדעתך ישפטו", הרי שלא הזכירו כלל השבת השופטים "יען כי לא תהיה באותו הזמן", אבל פלא שלא הרגיש בדבר, שרש"י (בברכות כט, ב) הביא פירוש שהכריע כמותו: "לשון אחר, והתועים במשפט על דעתך ישפטו, השיבם ללמדם לשפוט כדברך, וכן עיקר נראה לי, וכן בה"ג" (וכ"ה בסידור רב עמרם גאון, דף נד, א), וברור שכונת רש"י שהכריע כלשון זו היא משום שהיא מתאימה באמת לברכת השיבה שופטינו (וכ"כ המהרש"א שם, וגם רבינו יונה פירש קרוב לזה עיי"ש), ולשון הבית יוסף בענין זה (ארי"ח סימן ק'): "ולי נראה לפרש, והתועים, שהם ישראל, שהם תועים בין האומות, כדכתיב תעיתי כשה אובד, והם נשפטים על ידי מלכי הגוים אשר לא כתורתך, יהי רצון שישפטו על דעתך, שהם משפטי התורה, וזה ודאי יהיה על ידי ששיב שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה", הרי הדברים מפורשים באופן שאין מכאן שום סיוע לרלב"ח.

וכבר הרגיש שם הרלב"ח עצמו, שפירושויו אלה בדברי חז"ל הם רחוקים

ואין בכוחם להוציא את הדברים מידי פשוטם, וירא הוא „שלא יתפייס בכך דעת הרב את הריב, אשר לפי זה נראה שרבותינו ז"ל מסכימים עם מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה שהשבת השופטים תקדם לביאת המשיח, ומוסיף שם, על סמך הנחתו שהרמב"ם חזר בו בסוף ימיו ממה שהיה פשוט בעיניו בפירוש המשנה: „דגם שנראה כן מדברי חכמינו ז"ל ומפשטי הפוסקים, לפי שלדעתו ז"ל סדר רוב אותם הדברים העתידיים נעלם מן הכל ואפילו מהם ז"ל, וכמו שכתב בפרק י"ב מהלכות מלכים", אבל המעיין שם יראה, שהרמב"ם לא כתב שם: „וכל אלו הדברים וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלה", אלא לענין השתלשלות מאורעות הגאולה, אבל לא על חידוש הסנהדרין לפני ביאת המשיח, שבוה הדברים ברורים כבר על ידי דברי הנביאים, כלשון הרמב"ם בפירוש המשנה: „שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא", וגם לחכמים היתה קבלה בענין זה לפי דעת הרמב"ם, שכן כתב בהלכות סנהדרין (יד, יב ומקורו בגמרא ר"ה ל, א): „וקבלה היא שבטבריה עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש".

ומדברי חז"ל אלה, שלטבריא עתידין לחזור תחילה, נראה שיש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם, שהסנהדרין תחודש עוד לפני בוא המלך המשיח, שאם לא כן אינו מובן למה תחזור הסנהדרין לטבריה ולא ללשכת הגזית שבבית המקדש, שהרי גם ירושלים ובית המקדש עתידים להבנות קודם מלכות בית דוד (ירושלמי מע"ש ה, ב, ועיין גם רש"י מגילה יח, א, ד"ה אחר ישובו בני ישראל: „אחר ישובו לבית המקדש ובקשו הקב"ה ואת דוד מלכם").

עוד מחליט שם הרלב"ח, שגם לדעת הרמב"ם בפירוש המשנה שהשבת השופטים תהיה לפני ביאת המשיח, אבל גם לדעתו לא יהיה זה אלא לאחר בנין בית המקדש, שהרי משמע מן הכתוב ואשיבה שופטין כבראשונה, שהסנהדרין על כל סמכויותיה תחודש כימי קדם, וכשאר הסנהדרין יושבת בלשכת הגזית חסירה היא הסמכויות לדון דיני נפשות ועוד כמה דברים, „הרי נראה מבואר שצריך שיהיה בית המקדש בנוי קודם השבת השופטים", אבל זה תמוה מאוד, שהרי מפורש אמרו חז"ל שהסנהדרין לא ישובו בתחילה ללשכת הגזית אלא לטבריא עתידין לחזור תחילה, הרי שברור מזה שסמכויות הסנהדרין לא יבואו להם בבת אחת, שכל זמן שלא ישובו ללשכת הגזית לא ידונו דיני נפשות, ומכל מקום תתחדש הסנהדרין ורק אחר כך תעק לבית המקדש ואז תהיה בסמכות מלאה.

ואפשר לתביא עוד ראיה לזה, שהסנהדרין ישובו לפני בגין בית המקדש. שהרי אין ממנים כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ד, טו) ומקורו מתוספתא סנהדרין (פ"ג), אם כן הרי מוכח שעוד לפני בגין בית המקדש יהיה כבר סנהדרין, שאם לא כן מי ימנה את הכהן הגדול, אמנם ראיתי בספר משפט המלוכה (פ"ה ה"ג), שמביא שם בשם הגר"ז סולוביצקי שדין זה, שאין ממנים כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד אינו משום גזירת הכתוב שהמינוי אינו חל בלי הסכמת הסנהדרין (כמו בקידוש הציר והעזרות, ששם גזירת הכתוב היא שהקידוש אינו חל אלא אם כן היה על פי בית דין של שבעים ואחד), אלא מכיון שהסנהדרין היא הרשות המוסמכת של העם, הרי הסמכות למינוי כהן גדול מסורה להם, ומשום זה לא הביא הרמב"ם דין מינוי כהן גדול בהלכות סנהדרין (ה, א), כשמנה שם כל הדברים שאינם נעשים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ע"י שם, אם כן לפי זה יש לומר כשאין סנהדרין אין זה מעכב.

אלא שיש לעיין בזה ממה שהרמב"ם מנה שם גם את הדין שאין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, מסתבר, שגם דבר זה אינו גזירת הכתוב, שהרי לא מצינו לו מקור מן התורה, והוא נלמד בסנהדרין (טז, א) ממה שהיה דוד נמלך בסנהדרין כשהיה יוצא למלחמה, ועיין בפירוש המשנה להרמב"ם שם (א, ה), שכתב: "ומלחמת הרשות למדנהו ממה שהיה דוד נוהג שלא היה יוצא למלחמת הרשות עד שהיה יועץ עם סנהדרי גדולה, כמו שהוא מפורסם אצלנו ממנהגם עליהם השלום", ודאי שדוד לא חידש הלכה חדשה, שהרי אין נביא עתיד לחדש דבר מעתה, אלא שהיה נוהג כן משום שהסנהדרין הם הרשות המוסמכת ויש להועץ אתם לפני יציאה למלחמת הרשות, ואף על פי כן מנא הרמב"ם שם, חוץ מזה, בקרית ספר מביא מקור מן התורה לדין זה של מינוי כהן גדול על פי בית דין של שבעים ואחד, כמו שכתב הרב המחבר שם.

רוב ככל

פרק ו

מהרלב"ח (בקונטרס הסמיכה דף ס, א) עורר גם שאלה אחרת בקשר עם חידוש הסמיכה על פי שיטת הרמב"ם, שזה שכתב הרמב"ם שם: „נראים לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים” — אם „כל” זה הוא לאו דוקא וגם אם הסכימו לה רק רוב החכמים שבארץ ישראל דינם כמו כולם, וכמו שקיימל"ן (נזיר דף מו, א והוריות ג, ב) דבכל התורה כולה רובא ככולא, או שמא „כל” זה דוקא הוא וענין זה הוא יוצא מן הכלל, ויש צורך שיסכימו לזה דוקא כל החכמים.

ספק זה אם כי אין בו כדי לערער את עצם חידושו של הרמב"ם בדבר סמכותם של חכמי ארץ ישראל לחדש את הסמיכה, מכל מקום הוא מהוה אחד הריונים החשובים בנושא זה, משום שאם נניח שיש צורך בהסכמת כל החכמים דוקא בלי יוצא מן הכלל תהיה ממילא חידוש הסמיכה והסנהדרין בלתי אפשרית, כמעט, מבחינה מעשית, שהרי אין לצפות שכל החכמים יגיעו לאחדות דעות גמורה בענין זה, כי חילוקי דעות בעניני הלכה הם מן הדברים הרגילים, ומשום זה צותה התורה „אחרי רבים להטות”, כמו שכתב בחינוך (מצוה תצו): „שדעות בני אדם חלוקים זה מזה לא ישתו לעולם, הרבה דעות בדברים”.

וביחוד יש מקום לחילוקי דעות כשהמדובר הוא בחידוש, וחידוש תרתי משמע: עצם חידושו של הרמב"ם שאינו מפורש במקורות התלמודיים, וחידוש הסמיכה והסנהדרין, שבטלה לפני מאות בשנים. מובן, שכמעט מן הנמנע הוא שכל החכמים בלי יוצא מן הכלל יגיעו לכלל מסקנא אחת בענין זה (ועי' תומים ח"מ סי' א' ס"ק ב).

מהרלב"ח נוטה לומר: „שכל דכתב הרב דוקא הוא, וטעמא הוי משום דלא לישתמיט הרב דלימא באי זה מקום בפסק או בפירוש המשנה כל החכמים או רובם, ואף על גב דאיכא למימר דאי תהא אמר הכי הוה משמע דאפילו רובם שלא מתוך

כולם, והא דא' לא סגי, דדוקא בעינן שיהיה הרוב מתוך הכל, ומשום הכי אמר כ' ל, דכשחלקו והלכו אחר הרוב הרי הם ככל, עם כל זה היה לו לרב לפרש הכי בהדיא ולומר או רובם מתוך הכל, וכיון דלא אמר הכי אית לן למימר דכל דוקא, ובפרט שתקן הרב בפסק לשונו שכתב במשנה ראשונה וגרע תיבת והתלמידים, כנראה דמלת כל לא היתה צריכה תיקון ולא פירוש והיא דוקא, ואי הוה ידעינן בודאי מקור מוצא דברי הרב בזה, היינו יכולים לברר מתוכו פירוש דבריו אי כל דוקא או אפילו הרוב מתוך הכל, אבל כיון שלא נודע לנו והרב לא פירש דבריו אית לן למיחש שמא כל דוקא.

וטעמא דלבעי הרב בכאן כל דוקא ולא להוי הרוב ככל כבשאר דוכתי, איפשר לומר דמשום דהא מילתא שייכא לכל ישראל, רוצה לומר אותם שבארץ ישראל שהם הנקראים קהל, צריך שכל התכמים יסכימו באותה הסמיכה, ויליף לה מהוראת בית דין שטעו, שגם היא היתה הוראה לכל ישראל או רובם שעשו מעשה על פי בית דין, שצריך שכל הסנהדרין ימצאו באותה ההוראה ויסכימו בה, רוצה לומר שלא יחלקו עליה המיעוט ולא אפילו אחד מהם, שאם חלק על המתירין אפילו אחד מהסנהדרין, או שאמר אפילו אחד מהם איני יודע, אין הוראתו הוראה להתחייב הם בקרבן, אלא כל יחיד ויחיד מאותם שעשו על פיהם חייבין בקרבן, וגם שאין צורך שכולם יהיו טועים ודי בשיהיו הרוב טועים, מכל מקום צריך שהמיעוט שאינם טועים שישתקו ולא יחלקו על המתירין דהשתא הוי כאלו הסכימו כלם, וכן כתב הרב בפירוש המשנה וגם בפ"ג מהלכות שגגות בבירור כו'.

אלא שעוד יש לדקדק בזה דהא אשכחן דברים שתלויין בבית דין של שבעים ואחד והם נוגעים לכל ישראל, כגון מינוי המלך ומינוי סנהדרי קטנה, ולא מצינו בבירור שיצטרך בהם הסכמת כל הסנהדרין, ונראה שהדין יהיה שם ללכת אחר הרוב אם יהיה ביניהם חלוק כשאר כל הדברים, ומה שאפשר לי לומר בזה הוא דהתם אין ההסכמה או המחלוקת בעיקר הדבר והוא מינויו של מלך, כי זה מצוה

1 כמו שכתב הרשב"א בתשיבה תר"א ס"י קר ומיבא בש"ע ח"מ סימן יג סעיף ז: אם בררו להם עשרה אנשים שידונו להם בין בדין בין בסשרה ושאל לא יסכימו לדעת אחת ילכו אחר הרוב, ונסתלק אחד מהם ואינו אומר דעתו, או שאומר איני יודע, אפילו הסכימו התשעה כולם לדעת אחת אינו כלום, ועיין בסימן יח סעיף א, שלדעת הרמ"א שם הרמב"ם חלק על זה, וכדעת הרמב"ם נראה לרמ"א עיקר, ועיי"ש בסמ"ע ובב"ת, ובקצות הח"ש שם כתב שכן הוא גם שיטת הר"ן, וצדקו דברי הרמ"א שהעלה כן לעיקר.

מפורשת בתורה, וההסכמה או המחלוקת הוא למי ימנו, ובדבר ההוא אולינן בתר רובא ודאי, אמנם בכאן הסמיכה כזה האופן אינה מצוה מפורשת בתורה, אבל הוא דבר שרוצים לחדש חכמי הארץ הקדושה, ולעשות דבר חדש כמוהו צריך שיסכימו כלם דומיא דהוראת בית דין שטעו, ואין הכי נמי שאחרי שיסכימו כלם שראוי לסמוך, אם יהיה מחלוקת ביניהם למי יסמכו שיש להם ללכת אחר הרוב כמו במינויו של מלך.

עוד אפשר לומר בטעם מלת כל שכתב הרב, שלהיות בבאן כל חכמי הארץ הקדושה במקום היחיד הסמוך כשרוצה לסמוך לאחרים, כי היכא דאין מצינו למחלוקת ביחיד כשהוא לבדו, גם כל החכמים שהם במקומו צריך שיסכימו כלם בלי מחלוקת, ואף על גב כשהסומך הוא סמוך בעינין שלשה, ליכא התם דיעות, דהאחד מהם לבד הוא דבעינין שיהא סמוך, והשנים אינם אלא לצוות לסמוך ובידו וברצונו תלוי הבל, וכולהו תלת הוו כחד, וכי היכא דהתם ליכא מציאות למחלוקת, הכי נמי בנדון דידן, והוא כשכל החכמים מסכימים לסמוך מחדש, צריך שיסכימו כולם. כל אחד מאלו הדרכים גלענ"ד לומר כמגשש בצהרים בטעם מה שכתב הרב מלת כל. מכל מקום נראה שכל הוא דוקא ולא סגי ברובא כיון דלא פירש הרב, והאומר דלאו דוקא עליו הראיה.

ודעת מהר"י בי רב (בקונטרס השני שם דף סט, א), שגם בענין חידוש הסמיכה וזלכים אחר הרוב כמו בכל התורה כולה, «ובהורית שם עלתה ההסכמת שבכל התורה אולינן בתר רובא, והחולק לא חלק אלא דוקא בהוראת בית דין שטעו, משום דכתיב אם כל עדת ישראל ישגו כו'».

ונ"ל להעיר בדברי מהרלב"ח ז"ל, שמה שכתב בטעם הדבר שי"ל שמשום זה מצריך הרמב"ם לחידוש הסמיכה את הסכמת כל החכמים דוקא והסכמת רוב החכמים אינו מספיק לזה, משום שיש לדמות את חידוש הסמיכה שהוא דבר חדש ונוגע לכל ישראל, להוראת בית דין בטעות, שגם היא היתה נוראה לכל ישראל, וכשם שבהוראת בית דין בטעות אם היה אפילו אחד מן הסנהדרין חולק בפירושו על הוראתו או שאמר איני יודע, אין הוראתו נוראה ואין חייבים בפר העלם דבר של צבור, כך גם בענין חידוש הסמיכה יש צורך בהסכמת כל החכמים שלא ימצא אפילו חולק אחד על זה, — הנה ברמב"ם (הלכות ממרים א, ג) מפורש, שבכל התורה כולה בלי שום יוצא מן הכלל ואפילו אם זה דבר חדש ונוגע לכל ישראל

מסין את הדין על פי הרבים, שכתב שם: „דברי קבלה אין בהם מחלוקת לעולם. וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממש רבינו. ודברים שלמדין מן הדין אם הסכימו עליהן בית דין הגדול כולן הרי הסכימו. ואם נחלקו בהן הולכין אחר הרוב ומוציאין הדין אחר הרבים, וכן הגזירות והתקנות והמנהגות. אם ראו מקצתן שראוי לגזור גזירה או לתקן תקנה או שיניחו העם המנהג הזה, וראו מקצתן שאין ראוי לגזור גזירה זו ולא לתקן תקנה זו ולא להניח מנהג זה, נושאים ונותנים אלו כנגד אלו והולכין אחר הרוב ומוציאין הדבר אחר הרבים“.

שלשה דברים אלה, המצוות שבאו בקבלה, והמצוות שהוציאו מהמדות שהתורה נדרשת בהן, והתקנות, הם כל התורה שבעל פה, כידוע, וכמה שכתב שם בהלכה א', ובכולם, בלי יוצא מן הכלל, הולכים אחר הרוב, וכן כתב בספר המצוות (עשין קעה): „שצוה לנטות אחרי רבים כשתפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כלל“ (וכן הוא בחינוך מצוה עח), וכן כתב שם (הלכה ד): „כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל כו', אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול, דנין בו בשעתו ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למגין וילכו אחר הרוב, ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן“.

משמע מדבריו שאין שום דבר המובא לדיון ולהכרעה בבית דין הגדול שלא יהיה מוכרע ברוב דעות.

גם והשוואה להוראת בית דין בטעות, תמוה, שהרי בעצם גם בהוראת בית דין בטעות ההוראה עצמה היא הוראה (ואפילו אם לא נתקבלה אלא על ידי רוב הסנהדרין), וכל ישראל מחויבים לקבלה, ואם אינם שומעים בקולם עוברים על לא תעשה' של לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואפילו מי שידוע שהבית דין טועים בזה מחויב לשמוע להם, כמו שאמרו בספרי (שופטים): „אפילו נראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שמע להם“, וכן הוא ברש"י על התורה שם. וברא"ם שם כתב: „בספרי פירש אפילו תחשוב בלבך שהוא טועה בדין ואומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין עשה כמצותו, ואל תאמר איך אוכל החלב הזה שהוא חלב גמור והוא אומר שהוא שומן, או איך אהרוג האיש הזכאי הזה שהוא אומר שהוא חייב, אל תאמר, כך צונו הנותן את התורה שנעשה ככל אשר יורנו השופט, כי על פי דעתו של השופט ההוא נתן לנו את התורה“, וכן כתב בחינוך (מצוה תצו): „אז"ל לא תסור ממנו ימין ושמאל ואפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל לא תסור ממצותם, כלומר שאפילו יהיו

הם טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלוק עליהם. אבל נעשה כטענתם. וטוב לסבול טעות אחת ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב. ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו. שבזה יהיה חורבן הדת וחולק לב העם והפסד האומה לגמריי.

גם בגור אריה למהר"ל מפראג עה"ת שם כתב: „ונראה שאפילו אם אמרו ממש על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, דאפילו אם היה הדין מקובל אצלו מפי בית דין הגדול בירושלים שהיו לפנייהם שאמרו לו כך הדין, ועכשיו בית דין אחר אמרו לו היפך הדברים שקבל מפי רבים, ואותם הרבים יותר בחכמה ובמנין, אפילו הכי אמר הכתוב לא תסור מכל הדברים, דמי שצוה על התורה על האסור ועל המותר ציוה גם כן דבר זה לא תסור מכל אשר יורוך, ונמצא כי מה שהם מורים לו בהיתר עושה שכך ציוה הקב"ה, כי הוא יתעלה טהר וטמא בתורתו, והוא יתברך ציוה לשמוע אל דבריהם לכל אשר יורו כו', לפי זה ימין ושמאל כמשמעו דאף אם הם טועים בדין, ואמרו לך על דין טהור שהוא טמא ועל טמא שהוא טהור בהיתר אתה שומע להם ומצות השי"ת אתה עושה. וכן מתבאר בפרק הנחנקים דבהאי גוונא איירי שהוא אומר מפי הקבלה והם אומרים מדעתם כפי סברתם, אפילו הכי חייב מיתה, ומפרש התם כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל, ועיין במנחת-חינוך (מצוה עח), שכתב: „והנה זה פשוט אי נחלקו באופן דאזלינן בתר רובא בודאי המועטין בעצמן אף שדעתן להיפך, מכל מקום צריכים הם לבטל דעתם ולעשות כמו הרוב, כמו שאמרו בש"ס (יבמות יד, א) מאן דאמר לא עשו בית שמאי כדבריהם, דבית הלל רובא, וצריכים החולקים בעצמם לילך אחר הרוב“.

וזה שאמרו בהוריות (דף ב, ב) שאם היה שם תלמיד שראוי להוראה וידע שהבית דין טעו, ואף על פי כן הלך ועשה על פיהם משום „דטעי במצוה לשמוע דברי חכמים“, וכסבור היה שמצוה לשמוע בקולם אפילו אם הוא יודע שטעו, חייב חטאת קבוצה כמו על כל אכילת איסור בשוגג, משמע מזה שאם הוא יודע בבירור שהבי"ד טעו אינו רשאי לשמוע להם, לדעתי אין משם סתירה לזה, שהרי מדובר שם שהבית דין התירו איסור שזדונו כרת, כגון חלב או דם, והבית דין לא חייבו לאכול את החלב או את הדם הוזה אלא שהתירו אותו למי שרוצה לאכלו, ואם כן מי שיוודע בבירור שהבית דין טעו בזה אסור לו לאכול את החלב הזה, שהרי בזה שאינו אוכל את הדבר שלפי דעתו הוא איסור אינו עובר על הוראתו, וזהו הכוונה במה שאמרו שם דטעי במצוה לשמוע דברי חכמים, דהיינו שהיה

סבור שאפילו באופן זה כשהתירו דבר שאסור לפי דעתו מחויב לשמוע דברי חכמים ולעבור על מה שנראה בעיניו שהוא איסור, ואפשר שזהו גם כונת רש"י ז"ל שם, שכתב: "דטעל במצוה לשמוע דברי חכמים ואפילו למיעבד איסורא", אבל אם בית דין הגדול היה מתיר אפילו דבר שזדונו כרת ועל ידי זה חזר הדבר להיות מצוה, כגון אם התירו אחד ממיני דם הנדה ועל ידי כך חל עליו חיוב לקיים מצות עונה, או שהתירו את הנותר ועל ידי זה חל עליו חמצה לאכול את הקדשים וכיוצא בזה, מחויב לשמוע להם, ואם אינו מקיים את הוראתו עובר בלא תסור, וכמו שאמרו בספרי: "אפילו אמרו לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם".

אחר כך מצאתי ביד המלך (הלכות ממרים א. ב.), שמקשה מגמרא הוריות הנ"ל על רש"י והרא"ם, ומסיק שסוגיא זו היא סתירה גמורה להספרי כפי שהבינו אותו רש"י והרא"ם, וזו לשונו: "והנה מדברי הרא"ם אלה שדעתו היא כתבנת דברי הספרי דאף אם הודו לו סנהדרין על חלב שהוא מותר באכילה והוא הוראה, אשר עינינו רואות שההיפוך נאמר בפירוש בתורה מחויב לשמוע להם, אמנם שמת עיני על גוף דברי הספרי, וראיתי כי הדברים כתובין וקצובין שם בדקדוק הלשון, אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, והיינו לפי עיני שכלו והברת דעתו נראה כך, אבל בזאת יכול להיות אנשים אחרים אשר עינים להם, ולא יראו ענין זה כתבנית ומהות הזה אשר הוא רואה אותו, אבל באותן העינים הנאמרים בתורה ואין דרך לנטות בהם ימין ושמאל, ועיני כל שוים בהם לראות הדברים ככתבן, וכמו חלב ובשר חזיר או כל בהמה טמאה הנאסרה בפירוש בתורה וחמץ בפסח וכדומה, אשר נגלה לעין כל כי הסנהדרין טועים להורות דבר נגד המפורש בתורה, אינו רשאי לשמוע אליהם לעבור על דברי תורה על פי דבריהם, ודלא כדעת הרא"ם דהבין בכונת הספרי דאף בהיתר אכילת חלב מחויב לשמוע אליהם², ויש לי להביא ראיה דגם דעת הגמרא דידן כן הוא, דבהוראה אשר ידע אינש בנפשיה כי הוא נגד האמור בפירוש בתורה אינו רשאי לשמוע אליהם, מהא דרפ"ק דהוריות כו', מבואר בפירוש ומן הדין אינו רשאי לשמוע להם, רק דלפי המסקנא אינו קרוי מויד רק שוגג וטעה בכך נגד הדין, וגמרא זו היא ממש היפך הספרי הוה שהבאתי, אם לא דנחלק בחילוק שחלקתי, דהספרי מיירי בגזנא דעל פי שיקול דעתו הוי הוראת הסנהדרין נגד

חק התורה. אבל עדיין אין הדבר ברור אם שיקול דעתו הוא נכון וברור בזה. והגמרא מיירי דעל פי ידיעת התלמיד הוראת הסנהדרין הוא כל כך בטעות היפך חק התורה עד שאין דרך להצדיק להוראה זו בשום צד אף לפי דעתם. וכמו שדקדקתי לעיל בלשון הספרי, אבל רש"י ז"ל בפירושו על התורה, דהביא דברי הספרי אלה כפשוטו דאפילו על ימין שהוא שמאל שהוא ממש היפך חק התורה הידוע לו מחויב לשמוע להם, ואצ"ל לפי מה שמפרש בהדיא הרא"ם דאפילו על היתר אכילת חלב או הריגת דם נקי עפ"י עדות עד אחד וכדומה מחויב לעשות כהוראתם, וזה הוא פלא דכפי מה שהבין רש"י והרא"ם בכונת הספרי הוא בתכלית הסתירה וההיפוך נגד הגמרא דידן, דאם מן הדין אף בהיתר אכילת חלב מחויב לשמוע להם, איזה מוזר או שוגג מחויב הבאת קרבן שייך באכילת חלב שאכל עפ"י הוראתם, ואיך העלימו אור עיניהם מגמרא ערוכה בש"ס דידן ותפסו דעת הספרי נגד התלמוד שלנו כו'.

והנה קושית היד המלך לא על הרא"ם בלבד היא, אלא גם על הרמב"ן, כי כל דברי הרא"ם אלו לקוחים מדברי הרמב"ן על התורה, עיי"ש, ולפי מה שכתבתי אין מזה שום סתירה לספרי הנ"ל, שבפשיטות י"ל, שמשום זה אמרו בגמרא שם שאינו רשאי לשמוע אליהם אם הוא יודע שטעו בזה, משום ששם לא חייבו בית דין לאכול את האיסור הזה, אלא רק התירו לאכול למי שירצה בכך, אבל גם מי שלא ירצה לאכול לא יעבור על הוראתו, אבל לעבור על הוראתו אינו רשאי גם אם לפי דעתו טועים הם כמבואר בהספרי הנ"ל.

וברור שגם רבותינו הראשונים ז"ל לא העלימו עיניהם מגמרא ערוכה בהוריות, ומה שכתבו הרמב"ן והרא"ם: „אל תאמר איך אהרוג האיש הזכאי הזה שהוא אומר שהוא חייב" י"ל כנ"ל, מכיון שבית דין פסקו שהאיש הזה חייב מיתה, אם כן לפי הוראתו יש מצוה להוציא לפועל את פסק הדין, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין יד, ב"ג): „כל מיתה מהם מצות עשה היא לבית דין להרוג בה מי שנתחייב בה כו', כל מחויב מיתת בית דין שלא המיתו אותו בית דין ביטלו מצות עשה" (וכן בספר המצוות עשין רכז-רכט, ולדעת הרמב"ן בשורש יד כל ארבע מיתות בית דין הם מצוה אחת, מהכתוב ובערת הרע מקרבך עיי"ש), ואם כן, אף שלפי דעתו, האיש הזה זכאי הוא מכל מקום אינו רשאי לעבור על הוראתו ולבטל המצוה, וגם מה שכתבו: „ואל תאמר איך אוכל החלב הזה שהוא חלב גמור והוא אומר שהוא שומן" י"ל שכוונתם אם התירו את החלב באופן שיש מצוה

באכילתו. כגון אם חתירו חלב קיבת קדשים ועל ידי זה חל עליו מצוה של אכילת קדשים מחויב לשמוע להם, אבל בגמרא תוריות הכוונה שהתירו חלב סתם שאין בו מצוה לאכול, ומשום זה אם לפי דעתו חלב זה איסור הוא אינו רשאי להתירו לעצמו, שהרי בית דין לא חייבו לאכול את החלב הזה.

אחר כך ראיתי, שהט"ז על התורה (שם) כתב כעין זה לישב את תברייתא בירושלמי תוריות (א. א) שנדרש שם פסוק זה להספוק: „דתני יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין השמע להם, ת"ל ללכת ימין ושמאל שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל", שלא תסתור לספרי ולרש"י, ודחה את דברי המתרצים שבירושלמי מדובר שהוא יודע שבדאי טעו להתיר את האיסור, וכתב: „שאינו זה מיושב, דודאי שכל שחכמים חלוקים זה עם זה ודאי אין הדין מפורש לפנינו, אלא דיש פלפול על זה הא"ך הוא וזה דעתו כך וזה כך. ונראה לישב, דהירושלמי מיידי בענין שזה רואה שמתיר לו דבר האסור בדעתו, לא ישמע לו אלא ישמיט עצמו ויהיה בשב ואל תעשה, ואין בה משום ממרא, כיון שאין נראה המראתו, דאפשר שיאמר שאינו חפץ לאכול אותו ענין בלאו הכי, מה שאינו כן ברש"י דכאן, שמיידי בדבר שאי אפשר להשמיט ממנו להיות שב ואל תעשה, אז ישמע לו בכל גזוני דלא יהיה נראה המראתו בבירור, וסברא זו מצינו בגמרא לחלק בדין אם בא ממקום שאין עושין מלאכה בתשעה באב למקום שעושין שלא יעשה עמהם, שיוכל לומר בלאו הכי אין לי מה לעשות".

ובמראה הפנים שם, כתב שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר כדרשת הספרי, וכתב שיש לחלק בין זקן ממרא לשאר כל אדם, שבזקן ממרא מחויב לקבל את הוראתם אפילו אם יודע בבירור שטעו, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל, אבל שאר כל אדם אם יודע הוא בבירור שהבית דין טעו אינו רשאי לשמוע להם, כמו שמוכח מבבלי הוריות שם. וכן כתב בעמודי ירושלים בירושלמי (שם), ולדעתו גם הרמב"ם פסק כהספרי, שהרי בהלכות ממרים (ד. א) פסק אפילו אם הזקן ממרא אומר מפי השמועה כך קבלתי מרבתי, והיינו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, והם אומרים בעינינו נראה שכך הוא הדין חייב מיתה, ובאופן זה הרי ברור לו שהם טועים, אם כן משמע שפוסק כהספרי תנ"ל שאפילו אמרו לו על ימין שהוא שמאל חייב לקבל מהם.

(אגב, מה שכתב בעמודי ירושלים שמה שאמרו בגמרא סנהדרין (פח)

וברמב"ם „אפילו הוא אמר מפי השמועה והם אומרים כך נראה בעינינו“, שמפי השמועה היינו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה. נ"ל שאי אפשר לומר כן, שהרי בהלכות ממרים (א. ג) כתב הרמב"ם „דברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם, וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממש רבינו“, אלא י"ל שהכחנה היא כמו שכתב הגור אריה בפרשת שופטים שם, דהיינו אם היה הדין מקובל אצלו מפי בית דין הגדול בירושלים שהיו לפנייהם שאמרו לו כך הדין, ועכשיו בית דין אחר אמרו לו היפך הדברים שקבל מפי רבים, ואותם הרבים הם יותר בחכמה ובמנין).

אחר כך ראיתי ברמב"ן (בהשגותיו לספר המצות שורש ראשון), שכתב: „וזהו מה שאמרו בספרי אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שכך הוא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה, שלא יאמר בעל המחלוקת האידך אתיר זה ואנוכי יודע בודאי שהם טועים, והנה נאמר לו בכך אתה מצוה וכענין שנהג ר' יהושע עם רבן גמליאל ביום הכפורים שחל ל'היות בחשבונה, כמו שהוזכר במסכת ר"ה (דף כה), ויש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל בראשון של תורות (דף ב. ב) בעין יפה, והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה, והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר והוא סבור שטעו בהוראתם, אין עליו לשמוע דברי חכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו אבל ינהג חומר לעצמו, וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהם בבית דין הגדול, ויש עליו לבא לפנייהם ולומר טענותיו והם ישאו ויתנו עמו, ואם הסכימו כלם בביטול הדעת ההוא שאמר ושבשו עליו סברותיו, יחזור וינהג כדעתם אחרי כן, לאחר שסלקו אותו ויעשו הסכמה בטענתו, וזהו העולה מן ההלכות ההם, ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים“ (וכן הוא בחינוך מצוה תצו). מבואר מדבריו, שאין סתירה מהסוגיא בהוריות לספרי, וגם אין הבדל בין זקן ממרא לאדם אחר (שלא כדעת מראה הפנים ועמודי ירושלים), וכן אפילו אם הוא יודע שבדאי שהם טועים מחויב לקבל את דעתם (לא כדעת יד המלך והחיד"א).

ועוד נראה מדברי הרמב"ן, שאפילו אם בית דין הגדול התירו דבר שלפי דעתו הוא איסור, אסור לו לעמוד על דעתו ולהחמיר אפילו רק לעצמו. ואפשר שטעמו הוא מכיון שמה שצוותה התורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, הוא כדי שלא יקח כל אחד ואחד תורתו בידו, ותיעשה התורה כשתי תורות, כמו שכתב בחינוך (מצוה תצו), סובר הרמב"ן, כדי שלא יחיו מחלוקת

בישראל, מן הראוי שיבטל את דעתו מפני דעתם לגמרי ויאמין שהצדק אתם, כי על דעת בית דין הגדול והסכמתם נתן לנו את תורתו, ואינו רשאי אפילו להחמיר לעצמו³. אבל אם היה בעל המחלוקת חכם שראוי להוראה, והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר והוא סבור שטעו בהוראתו, אין לו לשמוע דברי חכמים ולהתיר לעצמו את הדבר ההוא עד שיציע לפניהם את דעתו ונימוקיו בענין ההוא וישא ויתן עמם, ואם הסכימו כולן בביטול הדעת ההוא שאמר והחליטו שלא צדק בזה, מחויב לשמוע להם ולקבל את דעתם על כל פנים.

ובטעם הדבר במה שכתב שאם היה חכם שראוי להוראה אסור לו להתיר לעצמו את הדבר שהתירו אם הוא סבור שטעו בהוראתו, עד שישא ויתן עמם וישמע את דעתם על זה, י"ל כמו שכתב הרשב"א בתשובה (ת"א סימן קד) בענין אם בררו להם עשרה אנשים לדין ונסתלק אחד מהם, אפילו אם הסכימו כל תשעה הנשארים לדעה אחת אינו כלום, "שאלו היה שם אותו האחד שמא היה מראה טעם הפוך מה שהסכימו הרוב, ויודו הרוב בכך", ואם כן אף בזה י"ל שלפני שהשמיע את דעתו ונימוקיו לפניהם אסור לו להתיר לעצמו, כי שמא אם היו שומעים דעתו היו מודים לו.

מבואר מדבריו שאין סתירה מהסוגיא בהוריות לספרי, שבהוריות שם מדובר בחכם שראוי להוראה ולפני שהשמיע את דעתו לפני בית דין הגדול ונשא ונתן עמם, אסור לו להתיר לעצמו מה שלדעתו הוא איסור.

ועיין בעמודי ירושלים שם שכתב שצ"ע איך לכוון את הסוגיא בהוריות לפי דברי הרמב"ן, והנלפענ"ד כתבתי. ועיין גם בהגהות מהר"ץ חיות לר"ה (כה, א) שכתב על דברי הרמב"ן הנ"ל: "וראיה זאת (ממה שנהג ר' יהושע עם ר"ג ביוה"כ שחל להיות בחשבונו) אינני מכיר, דקידוש החודש שאני שתלוי רק בבית דין ואתם אפילו מזידין, אבל בשאר דיני התורה משמע מריש פ"ק דהוריות דהיכי דטעה וסבר מצוה לשמוע דברי חכמים חייב קרבן עכ"פ". ולפענ"ד פשוט שמבואר מדברי הרמב"ן הנ"ל שאין שום ראיה לזה מגמרא הוריות הנ"ל.

גם בשאלת דוד (קונטרס מקור בית אב דף ו' בהגה) להגאון ר"ד פרידמן

3 לפי זה, יש לפרש מה שכתב בסירושו על התורה: ואל תאמר איך אוכל תחלב הוה שהוא חלב גמור כו', כפשוטו, שאפילו אם התירו חלב סתם אסור לו להחמיר שלא לאכלו.

ו"ל כתב שאין מכאן סתירה להרמב"ן שיכולים לומר דאיירי כל זמן שלא נשא ונתן עם הסנהדרין בדין זה. וכן כתב שם שמדרבנן בודאי הדין כן שאסור לו להחמיר על דברי בית דין. כמבואר בירושלמי (שבת א ד וע"ז ב ח) שמביאים התוספות בע"ז לו. א א"ל שמואל אכול אם לאו כתבינן עלך זקן ממרא. וכן עובדא דר' טרפון בברכות (פ"א מ"ג) שרצה להחמיר כב"ש. ופשוט הוא. אבל מדין תורה הדבר ספק. ואולי י"ל דבינו לבין עצמו אסור לו להורות כבית דין הגדול להקל לעצמו כמותם במקום שיודע שטעו. אבל ברבים אסור לו להחמיר אף לעצמו נגד הוראת בית דין הגדול. על כל פנים במקום ששמעו דבריו ולא הסכימו עמו. אפילו במקום שלא יכלו לסלקו כיון שגם הוא לא היה יכול לסלקו. שלעשות בפני רבים שלא כבית דין הגדול הוה כמעט כמו מורה לעשות אף שאינו מורה לאחרים רק לעצמו. ונסמך זה לכבוד בית דין הגדול שלא תעשה התורה כשתי תורות. ודוק בזה וצ"ג. ונראה שאם עשה מעשה לעצמו להחמיר נגד הוראת בית דין הגדול בודאי אינו נהרג על זה. שהרי הגמרא בסנהדרין (פ"ח, ב) מקשה על הא דאמר שם שחייב מיתה אם עשה כהוראתו. תיפוק ליה שחייב מיתה מחמת המעשה בעצמה אם המחלוקת היא בדבר שחייבים עליו מיתה. ולמה לא מתרץ שנפקא מינה אם עשה מעשה בעצמו לחומרא. אלא מוכח שבמה שמחמיר על עצמו כיון שאינו עושה מעשה נגד הוראת הבית דין הגדול בקום ועשה רק בשב ואל תעשה. ועל שב ואל תעשה שאינו עושה כבית דין הגדול אינו נהרג.

נחזור לעניננו. יוצא מכל זה. שכל הוראת בית דין גם אם היא בטעות. בין אם חייבים בקרבן ובין שאינם חייבים. ההוראה עצמה היא הוראה ומחויבים כל ישראל לקבלה. ומכל שכן שמחויבים בזה כל אלו שאינם יודעים בבירור שהבית דין טעו בדבר זה. אלא שגזירת הכתוב הוא בהוראת בית דין בטעות. שאם לא נתקבלה ההוראה בהסכמת כל הסנהדרין. שאמר אחד מהם טועים אתם שאין מחויבים להביא פר העלם דבר של צבור. משום שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו. עד שישגו כל הסנהדרין. אבל ההוראה עצמה היא הוראה גמורה ואפילו אם לא נתקבלה אלא על ידי רוב הסנהדרין. ולפי זה לא מצינו שום הוראה של בית דין שנתקבלה ברוב דעות שלא תהיה הוראה ושלא תחייב את כל ישראל. ואם כן מהיכא תיתי לומר שבחידוש הסמיכה אין הסכמת החכמים הסכמה אלא אם כן נתקבלה על ידי כל החכמים ולא על ידי רובם?

וכן מה שכתב מהרלב"ח. שמוזה שלא כתב הרמב"ם מפורש כל החכמים או רובם. נראה לו שכל דוקא הוא. לדעתי, אדרבה, משם ראייה להיפוך. כיון שקיימל"ן שבכל התורה כולה רובא ככולא, ולא מצינו שום הוראה שיש צורך שיסכימו לה דוקא כל הבית דין ולא רובם, ואם לדעת הרמב"ם ענין חידוש הסמיכה הוא יוצא מן הכלל, ויש צורך לזה הסכמת כל החכמים ולא רובם, היה בודאי הרמב"ם משמיענו דבר זה במפורש. שדוקא אם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל ולא היה אף אחד שיחלוק עליהם למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים, ומשלא הזכיר את זה, שמע מינה שדין הסמיכה הוא כדיון כל התורה כולה שמטים את הדין אחרי הרבים.

גם מצינו ברמב"ם לשון כל שפירשו רוב, שבהלכות סנהדרין (ה, א) כתב: "ואין דנין לא את השבט שהודח כולו אלא בבית דין הגדול", וכתב הפרי חדש שם: "הוא הדין רוב, דבכל התורה רובו ככולו כדאיתא בפ"י דנזיר (דף מו), וכן פירש"י (במשנה סנהדרין דף ב) וזה ברור", ועיי' במהרש"א שכתב גם כן: "פירש"י אין דנין את השבט רובו של שבט, כתב מהרש"ל לא דק דבין לפי המקשן ובין לפי המסקנא אידי בכל השבט עכ"ל, ואני אומר דרש"י ודאי דק יפה, וכן פירש הרע"ב, והא דקאמר המקשה אבל כולו לא, היינו רובו דרובו ככולו בכל מקום, והכי קאמר ר' יונתן בהדיא עד רובו, משמע דמרובא ואילך דינו ככולו, וכן פסק בהדיא הרמב"ם (פ"ד מהלכות עכו"ם, ה"ב) כר' יונתן ורובו ככולו, וזה לשונו: ויהיו המודחין ממאה ועד רובו של שבט, אבל אם הודחו רובו של שבט דנין אותן כיהידים עכ"ל עיי'ש, ובמסקנא נמי דקאמר ואי אתה מוציא כל השבט כולו לשעריך, היינו רובו, דמהאי טעמא דממעטינן כולו מאיש ואשה כר' מהאי טעמא דממעטינן נמי רובו דאי אתה מוציא לשעריך, גם הלחם משנה בהלכות עכו"ם שם כתב: "וא"ת הא אמרינן בגמרא סנהדרין ואפילו ר' יונתן לא קאמר אלא רובו אבל כולו לא, משמע מיהו דרובו אמר, ואיך קאמר רבינו דעד רובו הוי עד ולא עד בכלל, י"ל דס"ל דמאי דהקשה כן בגמרא אפילו אם תרצה לדחוק ולומר דעד ועד בכלל, לא קאמר ר' יונתן אלא רובו אבל כולו לא, וא"ת מי דחקו לרבינו לפרש כן, וי"ל דהסברא דחקתו, דודאי סבירא לן בכל התורה רובו ככולו", גם המאירי (בסנהדרין) כתב: "אין דנין את השבט, ר"ל כלו או רובו שחטא בעבודה זרה אלא בבית דין של שבעים ואחד", ואם כן מצינו לשון כל ברמב"ם שפירשו רוב.

וכן העיד הרב מקובסקי ז"ל (במשיבה שופטיך כבראשונה). שמרן הגרמניה קוק זצ"ל אמר לו בפירוש שבודאי גם בענין חידוש הסמיכה לפי שיטת הרמב"ם הולכים בזה אחר הרוב כמו בכל התורה כולה.

אלא שבעצם גם מהרלב"ח עצמו לא נקט בוודאות ש"כל דוקא הוא, אלא שלפי דעתו יש מקום לחשוש לזה, כפי שאפשר להבין מדבריו המובאים לעיל, וכך מפורש גם בקונטרס השלישי של מהרלב"ח (שם דף עד, ב): "ובסוף דברי אלה אומר שגם אני כשכתבתי אותם הטעמים למלת "כל" שכתב הרב, ראיתי שיש חולשה בהם ואולי לא יודו בהם הכל, וכן כתבתי מבואר וז"ל כל אחד מאלו הדרכים וכו' כמגשש בצהרים וכו' ע"כ".

דעת שאר הראשונים

פרק ז

דברי הרמב"ם על חידוש הסמיכה מובאים מלבד בהמאירי, גם בחידושי הרשב"א (לכ"ק לו, ב) בתירוץ על קושיא במה שאמרו בגמרא: „הוא גברא דתקע לתבריה וכו'“, ופירש"י שזה היה תופס משלו, דאי לא הכי לא מגבינן ליה בבבל, ותמה הרשב"א על פירוש זה ומסיק, שאפשר שהמדובר כשהומין לדין לארץ ישראל, אלא שהוקשה לו „דבזמנן לא היה סמוך בארץ, שאלו היה סמוך אף בחוצה לארץ נמי יגבו, שאין הדבר תלוי אלא במומחין סמוכים מדכתיב אלוקים, אלא שראיתי לרמב"ם ז"ל שכתב מן הסברא, שאילו הסכימו כל חכמי ארץ ישראל לסמוך סומכין, אף על פי שאינו סומך אלא סמוך, הני מילי חד סמוך עם שנים שאינם סמוכין או אפילו שלשתם סמוכים, אבל הסכימו לכך כל חכמי ישראל הרשות בידן לסמוך“.

הרלב"ח הבין בכונת הרשב"א, שבזמן שיש סמוכים בארץ, גם שאינם סמוכים, כל שהם מומחים דנים דיני קנסות בחוצה לארץ, ותמה על זה שמנין לו, שלא אמרו אלא שהדיינים הסמוכים בארץ יכולים לדון גם בחוצה לארץ „שהסנהדרין נוהגת בארץ ובחוץ לארץ“, אבל שאינו סמוך ודאי אינו יכול לדון (שם דף עב, ב). והוא משום שהביא הגירסא ברשב"א „שאין הדבר תלוי אלא במומחין מדכתיב אלוקים“, אולם לפנינו הגירסא „שאין הדבר תלוי אלא במומחין סמוכין“, ונראה שכונת קושית הרשב"א היא, שכל שהיתה הסמיכה בארץ ודאי שהיו באים גם לחוצה לארץ דיינים סמוכים מארץ ישראל כדי שלא יבטלו גם שם דיני קנסות מישראל, ואם בזמנן היו סמוכים בארץ הרי אפשר היה לדון גם בחוץ לארץ על ידי דיינים אלה¹.

1 כעת ראיתי בחורה שלמה (טו, עמ' קפד), שיצא לאור מקרוב, שעל גליון שו"ת הרלב"ח יש הערה בכ"י מהר"ם פרלא, בעל הביאור לספר המצות לרב סעדיה גאון, וזו לשונה: „ליתא לפנינו כן בדברי הרשב"א שם, ונוסחא משובשת נודמנה להרלב"ח וכן להר"י בירב, שהיה חסר שם תיבת „סמוכין“, כדאיתא לפנינו, וכן העתיק בשיטה מקובצת, וכונת הרשב"א פשוטה, שאם היו אז סמוכין בארץ ישראל גם בבבל היו סמוכין שנסמכו בארץ ישראל מפי סמוך, ובשיטה מקובצת מביא בשם המאירי, שבאמת היו אז סמוכין בארץ ישראל, וכן מבואר בירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג, וברמב"ם פ"ה מהלכות סנהדרין ה"ח מבואר ומומחין סתם נמי פירושו סמוכין, אם כן גם לפי הנוסחא שלפניהם בדברי הרשב"א ליכא שום קושיא בדבריו.

אלא שדברי הרשב"א קשים הם מצד אחר: מה מקום לספק אם היו באותה שעה סמוכים. הלא מעשה זה היה בפני רב יוסף, וחרי' ר' הלל הנשיא היה בזמן אבוי ורבא, שהיו לאחר רב יוסף, והוא קידש המועדים לדורות והרי לכך צריך סמוכים (ב"ב קכא, א), וכן מפורש ברמב"ם (קידוש התורה ה, ג): „וכן בימי הגמרא עד ימי אבוי ורבא על קביעות ארץ ישראל היו סומכין, ומקח לדבריו מציינים מר"ה (כא, א): „רבא היה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי, זימנא חדא אשתכח כותיה“, משמע שבימיו היו מקדשים על פי הראיה.

וכן איני מבין במה מתרץ הרשב"א קושיתו על פי הרמב"ם, אם רצה לומר שנתחדשה הסמיכה בא"י על ידי הסכמת כל חכמי ארץ ישראל, אם כן שוב חוזרת הקושיא. הרי אפשר היה לדון על ידי דינים אלה גם בתוצה לארץ, שהרי אין מסתבר לומר שלפי דעת הרשב"א אין כח סמיכה זו יפה גם לחוצה לארץ מכיון שנתחדשה רק על פי הסכמתם של בני ארץ ישראל, שנראה פשוט שכשמתחדשת הסנהדרין על פי דרכו של הרמב"ם, וכפי שבאופן זה תחודש בעתיד לפי שיטתו, יהיה להם כל תוקף של סנהדרין גם אם יצאו לחוצה לארץ, שכן הסנהדרין העתידה לקום לא תפול בערכה מהסנהדרין בעבר, ככתוב ואשיבה שופטין כבראשונה, וכשם שהסנהדרין בעבר היה כחם יפה גם לחוץ לארץ כך גם בעתיד תהיה בודאי הסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ (שוב ראיתי שהגאון בעל חזקוני (מעשרות סימן יג) העיר קצת מזה בדברי הרשב"א).

המהר"י בי רב הבין שהכוונה היא, שעל ידי שיעלה התובע לארץ ישראל יעורר את החכמים שם לחדש את הסמיכה (שם דף סג, א), אבל זה תמוה: וכי בארץ ישראל עצמה לא היו דיני קנסות ולמה היו מחכים שיבוא אחד התובעים מחוץ לארץ בכדי להתעורר על ידו לחדש את הסמיכה.

ולעצם קושית הרשב"א היה נראה לישב בפשיטות, שאף בזמן שהיו סמוכים בארץ מכל מקום, כנראה, לא היו מצויים לצאת לחוצה לארץ, שכן מוצאים אנו בכמה מקומות בגמרא שלא היו מצויים סמוכים בבבל, ולדוגמא בסנהדרין (לא, ב): „השיאוהו ויראה פנינו בסבריא וכו' דיני קנסות הוה ובבבל לא דיני דיני קנסות“ ועוד (ועין רמב"ן, מובא בר"ן תענית ספ"א, שמשום זה אמרו (תענית יא, ב): אין תענית ציבור בבבל, מפני שהדינים שלהם הדיוטות הם ולא סמוכין, ולא היה להם נשיא שתהא גזירתו קיימת על כל ישראל“).

(אגב, פרט זה, אם בימי רבא עדיין קידשו על פי הראיה, אינו ברור על

צרכו והדעות מתלקות בענין זה. הרבה מן האחרונים נוקטים בדעת הרמב"ם, שמה שכתב שעד ימי אביי ורבא היו מקדשין על פי הראיה, שעד ועד בכלל, ומביאים ראיה מזה שהבאנו לעיל דרבא הוה יתיב תרי יומי בתעניתא וזימנא חדא אשתכח כותיה" (מתרלב"ח שם דף סה, וברכי יוסף א"ח סימנים ככד ושצג) וכן כתב רב האי גאון בתשובה (מובא בגנז' קדם ח"ד, עמוד 33 ובאוצר הגאונים לראש השנה כא, שמשום זה יתיב תרי יומי בתעניתא מפני שהיה או רשות לבית דין הגדול לשנות מן החשבון ולעבר ולחסר כפי הצורך (תראה בתשובה שם דבר חדש, שזה שהיה יתיב תרי יומא בתעניתא היה בתשעה באב ולא ביום הכפורים, משום שלא הנהיגו הנביאים את ישראל בכל מקום יום הכפורים אלא יום אחד בלבד). ויש מביאים ראיה אחרת שבזמן רבא קידשו על פי הראיה מזה ששלחו ליה לרבא וכו' לעמוסי יריכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד וכו') (סנהדרין יב, א, ראה מאמרו של הרב ד"ר רבל ב"חורב" ניסן תרצ"ט, עמוד 3). ברם בודקוסי סופרים שם מביא שיש גורסים שם "רבה".

ולעומת זה מוצאים אנו תלמוד מפורש: "א"ר זירא כוותיה דרב אסי מסתברא דהאידיגא ידעינן בקביעא דירחא וכו'" (ביצה ד, ב), ולפי פירוש הראשונים (הריטב"א בסוכה מג, א, מובא גם בשטמ"ק ביצה ו, א והרא"ה נדפס בספר מראה אופנים לביצה, ומאירי סוכה שם, ועוד) הכוונה היא משום שהיו מקדשין כבר על פי החשבון ומשום כך ידעו בקביעא דירחא. הרי שכבר בימי ר' זירא קידשו על פי החשבון.

ובשרית בית אפרים (א"ח סימן נא) מוכיח מדברי רבא (במגילה ו, א): "מי איכא למ"ד רקת לאו טבריא היא והא כי שכיב אינש הכא, ה"תם ספדי ליה הכי, גדול הוא בששך ושם לו ברקת וכו', כי נח נפשיה דר' זירא פתח עליה ה"תא ספדנא וכו' איי נא לה אמרה רקת כי אבדה כלי חמדתה", שר' זירא מת לפני רבא. אף שיש מקום לומר שהמאמר הנ"ל "כי נח נפשיה דר' זירא וכו'" (המובא גם במ"ק כה, ב) אינו מדברי רבא, אלא סתמא דגמרא מביאו כאן משום שיש ממנו סיוע לדעת רבא שרקת היא טבריא. (אחר כך מצאתי שגם בעל קונטרס אחרון על "סורי אבן" במגילה שם, משער כן, וכתב שעל ידי כן אפשר יהיה לגרוס שם "רבה" עיי"ש, ועיין הגהות הרש"ש שם. ובגמרא כ"י פארמה הגירסא שם, באמת, רבה, איך שיהיה, מכל מקום ברור שאם בימי ר' זירא קידשו כבר על פי החשבון בודאי שבימי רבא לא קידשו עוד על פי הראיה.

שוב ראיתי, שהרמב"ן ז"ל מוכיח, באמת, מגמרא זו שבימי רבא לא קידשו על פי הראיה, ודוחה כזה את דעת בעל המאור (ביצה פ"א), שבזמן שמקדשים חדשים על פי החשבון גם יום טוב של ראש השנה אין עושים בארץ ישראל אלא יום אחד, "שלא נאמרו דברי רבא אלא בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, אבל בדורות הללו מאחר שהותקן סדר העיבור על פי המנהג שנהוג בדינו, הרי חזרה כל ארץ ישראל להיות כבית הועד, שאין להם ספק בקדושת היום, ואין חייבים לשמור כי אם יום אחד בין בר"ה בין בשאר ימים טובים", על זה מקשה הרמב"ן (במלחמות שם): הלא "רבא גופיה ביומיה התקין כדאמר ר' זירא לעיל ידיעין בקביעא דירחא, והיינו ידיעה של תקנה וכדקאמר דהאידינא ידיעין, ואלו קודם תקנה זו שעל פי עדים מקדשים אין אדם יודע בקביעא דירחא אלא בקרוב מקום", ובהגהות ה"ח (שם): "ג"כ פירוש היאך אפשר לומר שלא היו בקיאין, והלא רבא גופיה ודאי התקין קביעת תחדש על פי החשבון, וכדאמר ר' זירא שהיה סמוך לדורו של רבא ידיעין וכו' והיינו ידיעה של תקנה זו שעל פי החשבון", וכן כתב הרא"ש (שם סימן ד): "אלא ודאי מדאסר רבא ביצה לבני דורו שהיו בקיאין בסוד העיבור וכו'".

על סמך ראיה זו הקשו, כנראה, הריטב"א (מובא בשיטה מקובצת ביצה ו. א) והר"ן (מובא בב"י א"ח סימן תקכח), על דעת הרמב"ם (הלכות י"ט ו. יד-טו), שרק "בזמן שהיו בית דין של ארץ ישראל מקדשין על פי הראיה, והיו בני הגליות עושין שני ימים כדי להסתלק מן הספק לפי שלא היו יודעין יום שקדשו בני ארץ ישראל, אבל היום, שבני ארץ ישראל סומכין על החשבון ומקדשין עליו, אין יום טוב שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד, ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזמן הזה, לא עירובי תבשילין ולא עירובי חצרות ולא שיתופי מבואות וכו'", והקשו עליו: הרי דין זה, שמערב אדם ומתנה, רבא אמרו (בביצה ו. א), ובזמנו כבר לא קידשו על פי הראיה (אגב, דברי הרמב"ם קשים גם בלא הכי, וכבר הקשו האחרונים עליו, הרי אמר (שם) רבינא לרב אשי: "ולוחיב מר האידינא (וליתני)", ובזמן רבינא ורב אשי בודאי שלא קידשו כבר על פי הראיה, ועיין רש"ל ב"ם של שלמה" ביצה, סימן טו, וצ"ח ביצה שם).

אחיכ ראיתי בשרית בית אפרים (א"ח סימן נא), שמביא את הרמב"ן זצ"ל ומסיק מזה, שגם מה שכתב הרמב"ם שעד אביי ורבא קידשו על פי הראיה, כחזתו עד ולא עד בכלל, ומת דהנה יתיב תרי יומי בתעניתא יישב בדרך חדשה, שאם אמנם בארץ ישראל כבר בימי ר' הלל התחילו לקדש על פי החשבון, אבל בחוצה

לארץ לא היו בקיאים בחשבון זה, והיו עושים את המועדים על פי שלוחים מארץ ישראל, כמו בזמן שקידשו על פי הראיה עד סוף ימי רב אשי, ומאז התחילו גם בני חוץ לארץ לחשוב בחשבון זה. ולדעת המאירי (סנהדרין יא, א): "שבימי אביי ורבא נתבטלה קביעת בתי דינין שבארץ ישראל ולא היה רשות לשום אדם לקדש על פי הראיה".

אלא שדעת כל הראשונים הנ"ל, שבימי רבא או כבר בימי ר' זירא היו מקדשים חדשים על פי החשבון, לא ברורה לי, שכן אין זה מתאים לזמן קביעת החשבון על ידי ר' הלל הנשיא בשנת תר"ע לשטרות (ד' אלפים קי"ט), והרי גם לדעת ראשונים אלה התחילו לקדש על פי החשבון רק בימי ר' הלל (כן כתב הרמב"ן בספר המצות מצוה קנ"ג ובחידושו לגיטין לו, א ובמלחמות שם, ועוד, והריטב"א ר"ה כה, א וטובה מג, א ובחידושי הר"ן לסנהדרין יא, א ולגיטין לו, א), כמסורת של רב האי גאון המובאת בספר העיבור (דף 97), ורב האי כתב שם שזה היה בשנת תר"ע לשטרות, וכן כתב הרמב"ן עצמו בספר הזכות לגיטין (שם), והרי רבא נפטר לפני תאריך זה, שכן לפי קבלת רב שרירא גאון ז"ל נפטר רבא בשנת תרס"ג לשטרות, ואביי בשנת תרמ"ט לשטרות (אגרת רב שרירא גאון ח"ג, פ"ג), וכן כתב מהרלב"ח (שם דף סה, א), שאביי נפטר בשנת ד' אלפים צ"ט ורבא בשנת ד' אלפים קי"ג, וכן כתב שם בשם הראב"ד בעל ספר הקבלה (וראה בסדר הדורות) אם כן איך יתכן שכבר בימי אביי ורבא, ומכל שכן בימי ר' זירא, התחילו לקדש על פי החשבון, וצ"ע.

נחזור לעניננו. הגאון ר' מאיר דן פלאצקי ז"ל ("כלי חמדה" פרשת מסעי דף קמ"ה, א) תמה על המהרי"י בי רב והרלב"ח שדנו בדעת הרשב"א אם דעתו היא כדעת הרמב"ם בחידוש הסמיכה, שנעלם מהם דברי הרשב"א ביבמות (מו, ב) שהקשה שם, איך מקבלים גרים בזמן הזה, הרי קבלת גרים אינו אלא בפני שלשה, דמשפט כתיב ביה, אם כן יהיה טעון גם דיינים סמוכים, ותירץ על פי דברי הגמרא (כריתות ט, א) שמקשים שם: מאחר שגר שנתגייר צריך להביא קרבן, האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדורותיכם, ולדורותיכם משמע בכל הדורות, אפילו בזמן שאין מקדש ואין קרבנות, אם כן הוא הדין גם לענין סמוכים שנשמע מלדורותיכם שמקבלים גרים, בכל ענין אף על גב שאינו מומחין, דעל כרחך השתא ליכא מומחין שהרי אין סמוכין ולדורותיכם משמע לדורות עולם (כ"כ

גם הרמב"ן והריטב"א ונמוקי יוסף שם, והתוספות בקידושין סב, ב). משמע מזה שדעת הרשב"א אינה כדעת הרמב"ם, שאפשר לחדש את הסמיכה על פי הסכמת חכמי ארץ ישראל, שאם לא כן אין הוכחה מזה שמקבלים גרים בכל הדורות, שאין צריך לכך סמוכים, שכן אפשר לומר שכונת התורה בזה שמקבלים גרים בכל הדורות אינה אלא בפני דיינים סמוכים, שהרי בכל הדורות יכולים להמצא סמוכים, ואפילו אם נפסקה הסמיכה הרי אפשר תמיד לחדשה.

ולדעתי אין להוכיח מדברי הרשב"א והראשונים הנ"ל שדעתם אינה כדעת הרמב"ם, וכונתם היא, שהרי משמע מ"לדורותיכם" שבכל הדורות יקבלו גרים וגלוי וידוע לפני נותן התורה שיהיו הרבה דורות בלי סמוכים, ואף שאפשר לחדש את הסמיכה, מכל מקום גלוי וידוע לפניו שבמשך דורות רבים לא יחדשה, הרי משמע מזה שמקבלים גרים אפילו בזמן שאין סמוכים, וכן הוא לשון הנמוקי יוסף (שם): "וידוע היה הקב"ה שאין לנו לדורות וכו'" (ועיין בספר בני שמואל ח"מ סימן א ובספר רביד הזהב פרשת משפטים, פסוק אל האלוקים), אדרבא, מתירין זה של הראשונים יש לכאורה להביא ראיה לשיטת הרמב"ם, הרי משמע שלפי דעתם לא בא "לדורותיכם" רק לרבות לנו שדבר זה יהיה נהוג גם לאחר חורבן בית המקדש, אלא משמעות לדורותיכם הוא שענין זה נהוג לדורות עולם, אם כן גם לדורותיכם האמור בענין משפט "זהו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם" (במדבר לה, כט, ועיין רמב"ן שם), מוכרח להתפרש לפי זה שבכל הדורות יהיו בתי משפט בישראל לדון כל הדינים (פרט לדיני נפשות שאין דנים אותם אלא ג' זמן שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית), כדעת הרמב"ם, שבכל דור ודור יש אפשרות לחדש את הסנהדרין.

אולם נראה שאין מזה ראיה כדי להכריע מה היא דעת הראשונים הנ"ל בענין זה, שכן אפשר לומר שהראשונים נסתפקו בזה גופא, אם "לדורותיכם" פירושו בכל הדורות, או שהוא בא רק לרבות שדבר זה יהיה נהוג גם לאחר חורבן הבית, אבל אין זה כולל שזה יהיה נהוג לעולם בכל התנאים והמסיבות. שהרי משמע מדבריהם שלא היה ברור להם אם יש ללמוד מלדורותיכם שמקבלים גרים אפילו בזמן שאין סמוכים, שכן הרשב"א ביבמות (שם) כתב זה בלשון "ואפשר דנפקא להו דלשלשה בלחוד כתיב ביה רחמנא משפט ולא למומחין מדכתיב וכי יגור וכו'", ובגיטין (פח, ב) כתב שזהו מטעם שליתותיהו קא עבדינן "ואף אנו שלוחי ראשונים אנן", (ועיין בחידושי הרי"מ חו"מ סימן א),

וכן מביאים התוספות בקידושין (סב, ב) שני תירוצים אלו, וביבמות גיטין (שם) כתבו שזהו משום דשליחותיהו קא עבדינן, וכן הרמב"ן (שם) נתן עוד שתי תשובות לזה: א. משום ש"אפשר דגר צריך שלשה גמירא ומשפט כתיב ביה אסמכתא, וכי גמירא שלשה גמירי, מומחין לא גמירי"; ב. "ואפשר דמן התורה אפילו הדיטות דנן בשלחותיהו דמומחין". משמע מזה, אף שמצינו מפורש בגמרא שלדורותיכם זה מרבה לנו שגם בזמן שאין בית המקדש קיים ואין הגר יכול להכנס לברית בהרצאת דמים יקבלו גרים ואין הקרבן מעכבו, מכל מקום לא היה ברור להם אם יש ללמוד גם מלדורותיכם זה שמקבלים גרים אפילו בזמן שאין סמוכים כי אולי אין ריבוי זה כולל שקבלת גרים תהיה אפשרית בכל דור ודור.

כן תחליט בבלי חמדה" (שם) שדעת הרמב"ן (בפירושו על התורה) היא כדעת הרמב"ם בזה, שכן כתב הרמב"ן שם (במדבר לה כט): "ואולי הם דורשים אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם על הסנהדרין הנזכרים בפרשה תמיד וכו', ויאמר שתחיה לנו עדה שופטת אפילו לאחר חורבן לדון דיני קנסות וגזילות וחבלות וכל דבר שבממון ומלקות ארבעים", ולדעת בעל "כלי חמדה" שם: "כיון שהתורה הקדושה אמרה לדורותיכם, נראה שהוא דבר שאפשר להיות משפט על כל פנים לדיני קנסות ומלקות לדורות, וזה אי אפשר כי אם על ידי מומחים, ואם כן על כרחך דסמיכה אפשרית תמיד, ומוכח מזה כדעת הרמב"ם ז"ל וכו', ועיין בתשובות מרל"ה בקונטרס הסמיכה, שהתוכחו בזה המרי"ב רב עם המרל"ה ז"ל, אם לסמוך על הרמב"ם בזה כיון שהוא דעת יחיד, ומהתימה שלא הרגישו שמוכרח כן מדברי הרמב"ן ז"ל". ולדעתי אין זה מוכרח בדעת הרמב"ן, שכן אפשר לומר שדעתו היא שלדורותיכם אין במשמעותו בכל הדורות, ולא בא אלא לרבות שגם אחרי חורבן בית המקדש יוכלו בתי דינים הסמוכים לדון דיני קנסות וגזילות וחבלות ומלקות ארבעים, אבל אין הכוונה ברמב"ן שלדורותיכם משמע לדורות עולם.

ונראה שיש גם להבריך כן מזה שהרמב"ן עצמו מביא ביבמות (שם), שמלדורותיכם נלמד שמקבלים גרים, בזמן הזה דליכא מומחין בעונות וכו', דנפקא לן הא מהיכא דנפקא לן הרצאת דמים וכו', ולפי דעת בעל הכלי חמדה" שהרמב"ן סובר כדעת הרמב"ם, ואלה שלומדים מלדורותיכם שקבלת גרים אינה טעונה סמוכים חולקים עליה, יהיו דברי הרמב"ן סותרים אלו את אלו, וכן קשה על מה שכתב (שם), שלדעת הרמב"ם שניתן לחדש את הסמיכה אין להוכיח

מלדורותיכם שקבלת גרים אינה טעונה סמוכים, וטעמו שאין צריך לכך סמוכים הוא משום דשליחותיהו קא עבדינן, הרי מדבריו (בהלכות איסורי ביאה יג, טו) משמע שמן התורה מקבלים גרים בפני שלשה הדיוטות, שכתב שם: „לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החזור מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום". הרי שלפי דעת הרמב"ם גר שנתגיר בפני שלשה הדיוטות הוא גר מן התורה, שהרי מפני התקנה של שליחותיהו קא עבדינן לא יכלו אז לקבל גרים, שכן בית דין שבאותו הדור לא נתנו רשות להדיוטות להיות שלוחים שלהם בדבר זה, שהרי תקנו שלא יקבלו גרים אז.

ומה שכתב שם (דף קמו, ב), שיש לומר שהרמב"ם לשיטתו ששלשה הדיוטות כשרים מן התורה לדון הודאות והלואות, ואם כן יש לומר דנהי דבגר כתיב ביה משפט מכל מקום לא עדיף מהודאות והלואות דגם כן סגי בתלתא הדיוטות, יש להקשות: מה ראית שאתה משווה את זה להוצאות והלואות, הרי יש לנו להשוותו יותר לשאר המשפטים הטעונים סמוכים, דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא, לחומרא מקשינן, (כמו שכתבו התוספות בקידושין סב, ב ד"ה גר), ונראה שלפי דעת הרמב"ם מקבלים גרים בפני הדיוטות מן התורה, וזה נלמד מלדורותיכם שלפי דעתו פירושו בכל הדורות, לומר שאפילו בזמן שלא נתחדשה הסמיכה על ידי הסכמת חכמי ארץ ישראל מקבלים גרים, או מטעם שגר צריך שלשה גמירי מומחין לא גמירי, ומשפט שכתוב ביה אסמכתא הוא, כמו שכתב הרמב"ם ביבמות (שם).

ועיין עוד ב„כלי חמדה" שם (דף קמו, ב), שכתב שדעת הר"ה בעל המאור אינה כדעת הרמב"ם שניתן לחדש את הסנהדרין, שכן תמה הר"ה על הרי"ף, שהביא בהלכותיו (ר"ה ריש פ"ד) שיום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת תוקעים שופר בכל מקום שיש בו בית דין, ואין תוקעין אלא בפני בית דין וכל זמן שהם יושבים, ותמה על זה (במאור שם): מכיון שהרי"ף אינו מביא בהלכותיו אלא את ההלכות הנהגות בזמן הזה, ולא היה לו לכתוב זה הכלל, שכשהתקין רבן יוחנן בן זכאי לא התקין אלא במקום שיש בו סנהדרין בין סנהדרין גדולה

בין ביבנה בין סנהדרין קטנה וכו', ועכשיו אין לנו סנהדרין לא גדולה ולא קטנה. ואין שום מקום בישראל שתוקעים בו ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת". מכאן, שלדעת הר"ז אי אפשר לחדש את הסנהדרין בזמן הזה, שאם לא כן אין כאן קושיא על הר"ף שהביא הלכה זו, שכן היא נזהגת גם בזמן הזה אם תחדש הסנהדרין, מתוך כך מסיק בכלי חמדה (שם): "ונראה דסבירא ליה דלא משכחת לה סנהדרין בזמן הזה, ודלא כהר"מ".

ולדעתי אין מכאן ראיה, שכן אפשר לומר שלפי דעת המהר"י בי רב שאפילו כשתחדש הסנהדרין לא יהיו רשאים לקדש חדשים על פי הראיה עד שיבא מורה צדק, אם כן אי אפשר יהיה גם לתקוע בפניהם בראש השנה שחל בשבת, שהרי אין תוקעין בשבת אלא בבית דין שקדשו את החדש (ר"ה ל, א ורמב"ם הלכות שופר ב, ט), ועל דברי הרמב"ם (שם ה"י) ש"בזמן הזה שאנו עושין שני ימים בגלות, כדרך שתוקעין בראשון תוקעין בשני, ואם חל יום ראשון להיות בשבת ולא היה במקום בית דין הראוי לתקוע תוקעין בשני בלבד", שמשמע לכאורה מדבריו שגם בזמן הזה יש אפשרות שיהיה בית דין שראויים לתקוע בפניהם — עיין בכסף משנה (שם) שכוונתו "לזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, כמו שכתב דיני טומאה וטהרה ודיני הקרבנות אף על פי שאין נזהגין עכשיו", ואפילו לדעת מהרלב"ח, שאם תחדש הסנהדרין יהיו מחויבים לקדש על פי הראיה, או לפי מה שכתב הכסף משנה בתירוץ הראשון (שם), שיש לומר שבזמן הזה שקובעים את החדשים על פי התשובה, תוקעין אפילו בפני בית דין שלא קידשו את החדש, מכל מקום נראה שאין להביא ראיה מדברי הר"ז לנידון זה, שכן אפשר שחידוש זה של הרמב"ם שאפשר לחדש את הסנהדרין לא היה ידוע לו, שהרי רק "בסוף ימי הר"ז", אחר שחיבר ספר המאור, או בא לידו ספר הרמב"ם ("שם הגדולים", ערך רבינו זרחיה בעל המאורות), וכן אין ראיה לנידון זה מדברי הר"ף ז"ל שמביא הלכה זו בהלכותיו, שכן שיטתו היא שראש השנה שחל להיות בשבת תוקעים בכל בית דין קבוע אפילו שאינו סמוך, כמו שכתב הרמב"ן והר"ן (שם), והר"ף בעצמו "עשה מעשה בדבר, כמו שידוע ממנו ומצוי בתשובת תלמידיו, שהיו תוקעין בבית דינו בראש השנה שחל להיות בשבת" (הרמב"ן במלחמות שם).

דעת הכפתור ופירח"ה היא כדעת הרמב"ם ז"ל, ומסיק שם (פ"י, דף קסב, הוצאת לונץ): "אם כן נראה שדייני ארץ ישראל הוא שיהיו סמוכים כלומר

שיהיה להם זה היכולת", ומביא ראיה לזה ממה שאמרו (ב"ק טו, א): "והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא. האי כלבא דאכל אימרי ושונרא דאכלה תרנגולא משונה הוא ולא מגבינן בבבל, וכו' ואי אמר קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל קבעינן ליה, ואי לא אזיל משמתינן ליה", "כל זה יורה שהסמיכה היא היום" (שם). והעיר בהערות שם: "אי משום הא לא איריא, דבזמן התלמוד ודאי היתה שושילתא דסמיכה קיימת עדיין". ונראה שכוונתו היא: הרי דברים אלה ממסדרי הש"ס הם, ואם אין אפשרות לחדש את הסמיכה יוצא שהלכה זו היא הלכתא למשיחא, שהרי בזמן רב אשי ורבינא כבר נפסקה הסמיכה לפי דעת הרמב"ן, כמו שכתב בחידושי לגיטין (לו, א), שבימי רב אשי כבר בטלו מומחין בארץ ישראל, ובזמן שאין סמוכים בארץ ישראל בודאי שאין מחייבים את הנתבע לעלות לשם, כמו שכתב הרא"ש בב"ק (פ"א סימן כ), הרי שמשמע מזה שתמיד יש אפשרות לחידוש הסמיכה, ומשום זה נקבעה הלכה זו בש"ס. אף שלא היו בזמן ההוא סמוכים מכל מקום תמיד יש אפשרות לחדשה. כן כתב בפתור ופרח שם (דף קנ, א), שמזה שכתב הרמב"ם (פ"ד, ה"ו) שכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה, גם מזה ראיה שהסמיכה היא היום", ונראה, שכוונתו היא שזה שהרמב"ם הביא הלכה זו בספרו הוא משום שיטתו שאפשר לחדש את הסמיכה, שאם לא כן שהסמיכה היא רק הלכתא למשיחא לא היה צריך להביא דבר זה, שכן לעתיד לבא תהיה בודאי כל ארץ ישראל תחת יד ישראל, וכל מה שכבשו עולי מצרים יהיה קדוש בקדושת הארץ כחלק שהחזיקו בו עולי בבל.

ברם, מה שכתב (שם) בדעת הרמב"ם, שזה שכתב בספר המצוות (מצות עשה קעו): "וכשנתקיימה הסמיכה בארץ ישראל אפשר לסמוכים ההם שישפטו בארץ ובחוץ לארץ, אינו כנגד מה שכתב בפירוש המשנה פרק עד כמה (מ"ד) ואם נטל רשות מראש ישיבה של ארץ ישראל לבד, אותו הרשות מועיל לו לארץ ישראל לבד לא בחוץ לארץ, — דהכא סמיכה והתם נטילת רשות לחוד", אינו מובן לי שלפענ"ד נראה, שגם בפירוש המשנה כוונת הרמב"ם לקבלת רשות וסמיכה מראש ישיבה של ארץ ישראל, ומכל מקום אינו יכול לדון בחוצה לארץ אלא אם כן קבל רשות לכך גם מריש גלותא, כמו שכתב בהלכות סנהדרין (ד, יד): "וכל דין הראוי לדון שנתנו לו בית דין שבארץ ישראל רשות לדון, יש לו רשות לדון בכל ארץ ישראל ובעיירות העומדות על הגבולים, אף על פי שלא רצו בעלי דיניו, אבל בחוצה לארץ אין רשותו מועלת לו לכוף את בעלי דיניו, אף על פי שיש לו לדון דיני קנסות בחוצה לארץ אינו דן אלא למי שרוצה לדון

אצלו, אבל לכופ את בעלי דינן ולדון להם אין לו רשות עד שיטול רשות מראש גלות, ומכל מקום אין זה סותר למה שכתב בספר המצוות „וכשנתקיימה הסמיכה בארץ ישראל אפשר לסמוכים ההם שישפטו בארץ ובחוץ לארץ“, ששם משמיענו הרמב"ם שלסמיכה יש תוקף גם בחוצה לארץ, והסמוכים יכולים לדון דיני קנסות וכיוצא בהן גם בחוץ לארץ אם קבלו רשות לזה מריש גלותא, או אפילו בלי קבלת רשות אם בעלי הדין מסכימים לכך, שכן סנהדרין נזהגת בארץ ובחוצה לארץ, כמו שכתב (שם הי"ב): „בית דין שנסמכו בארץ ישראל ויצאו חוצה לארץ, הרי הם דנים דיני קנסות בחוצה לארץ כדרך שדנים בארץ, שסנהדרין נזהגת בארץ ובחוצה לארץ והוא שיהיו סמוכים“. ונראה שזוהי גם כוונת ר' שמואל בן עלי, שכתב: „ואף על פי כן אין לנסמך רשות לדון דיני קנסות אלא בתכורת סמיכתו בארץ ישראל“ (תרביץ שנה א ספר ג, עמ' 71), היינו שבלי נטילת רשות מראש גולה אין לנסמך רשות לדון דיני קנסות אלא בארץ ישראל וכנ"ל (וראה מאמרו של הרב ד"ר רבל ב„חורב“ (שם, הערה 27), שהתקשה שם בהבנת דבריו).

ידידי הרב ש. טנביצקי („התורה והמדינה“ קובץ ג) מסתפק במה שכתב הרמב"ם (סנהדרין ד, ב, ומקורו מסנהדרין יג, ב): „וכיצד היא הסמיכה וכו' שקורין לו רבי ואומרים לו הרי אתה סמוך, ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות“, אם לשון זו כולה היא מטכס הסמיכה, או שעצם הסמיכה לחלות עליו שם של מומחה וסמוך דיה באמירת הרי אתה סמוך ובקריאת לו שם רבי, ומה שאומרים לו אחר כך „ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות“ הוא דבר נוסף של מתן רשות לדון בפועל ואינו מעצם הסמיכה (עיי' שם במאמרו של ידידי הרב ש. ישראלי). אולם ראה זה מצאתי, שדבר זה, אם כל סמוך יש לו רשות לדון בפועל, שנויה במחלוקת בין הראשונים. בחידושי הר"ן (סנהדרין ה, א): „וכתבו בשם הרמב"ן ז"ל שהמומחה הסמוך שדן יחידי פטור מן התשלומין, מפני שסמיכתו עולה לו במקום נטילת רשות, מפני שהמחזהו לבית דין כשסמכוהו ומנו אותו בית דין, וכן מצא בירושלמי, תמן קרו למנויתא סמכותא, לומר שהמינוי הוא הסמיכות וכו'. זו היא השיטה הנכונה מהרמב"ן ז"ל שכתבו תלמידיו משמו, ויש כאן שיטה אחרת, שסוברים שכל הסמוכים שבארץ ישראל אם טעו לא היו פטורים מלשלם, אלא שהיו ממנין סמוך ורבים היו ממחין אותו עליהם שיהא דין ובאין לפניו, וזה היה נוטל רשות מן הנשיא בפירוש לענף פטור תשלומין“.

דעת הר"ן שם „שהאמת כמו השיטה הראשונה“, ומדברי רש"י ז"ל (שם ב,

(ב) נראה שדעתו כדעת השניה, שפירש: „מומזין, סמוכים ונטלו רשות מנשיא לדון כדאמרינן לקמך בפרקין (ה.)“, ונראה שכוונתו למה שאמרו שם: „כי הוה נחית רב לבבל וכו' כי הוה נחית רבה בר בר חנה לבבל, אמר ליה ר' חייא לרבי בן אחי יורד לבבל, יורה יורה ידן ידן“, ולדעת רש"י הם היו סמוכים ואף על פי כן היו זקוקים לקבלת רשות מהנשיא, הרי שגם סמוך זקוק לקבלת רשות מהנשיא כדי לדון בפועל. כי לדעת רש"י סמוכים היו עוד מקודם לכן ולא שהוסמכו בעובדא זו, שהרי אין לשון זה של יורה יורה ידן ידן משמש לסמיכה אלא לנתינת רשות, וכדי להסמיק יש צורך בלשון אחר, כמו שאמרו שם (יג, ב), שקורים לו רבי ואומרים לו הרי אתה סמוך ויש לך רשות לדון דיני קנסות, אבל לדעת הר"ן בחידושי שם, שרב ורבה בר בר חנה הוסמכו על ידי ר' חייא בעובדא זו, אלא שר' חייא ביקש רשות לזה מרבי שהיה נשיא, ועובדא זו היתה אחרי שתקנו שאין סומכים אלא ברשות הנשיא, כמו שאמרו בירושלמי סנהדרין (א ה), אם כן אין ראיה מכאן שגם סמוך זקוק לקבלת רשות מהנשיא בכדי לדון בפועל, ולדעתו האמת היא כדעת האומרים שסמוך אינו זקוק לקבלת רשות מהנשיא, משום שהסמיכה משמשת לו גם כמינוי לדון בפועל, אם כן לדעת רש"י, שגם לסמוך אין רשות לדון בפועל עד שיתמנה לכך מהנשיא, מה שאמרו בגמרא (שם יג, ב): „קרי לי רבי ויהביה ליה רשותא למידן דיני קנסות“, אין זה מינוי לדון בפועל, אלא מסירת סמכות וכח של סמוך לדון דיני קנסות כשיתמנה על ידי הנשיא, או לדון דיני קנסות לאלו שיסכימו מרצונם להתדין אצלו, כמו שכתב הרמב"ם (שם ד, יד) בדין סמוך מבית דין של ארץ ישראל בבבל שלא נטל רשות מראש גולה.

ועיין בספר ערוך לנר (סנהדרין יד, א) שהקשה על מה שאמרו שם „אין סמיכה בחוצה לארץ“ — „והא דאמרינן לעיל (ה, א) מהבא להתם נמי מהני, ויינו כשסמכו ריש גלותא בארץ ישראל וכן נמי מהבא להבא דקתני התם“, ובמחכית לא דק, שאין הכוונה שם לסמיכה, אלא לנטילת רשות מריש גלותא, שמהני מהבא להבא ומהבא לחתם, וכן הוא ברמב"ם, וצ"ע ברי"ן (נדרים עח, ב), והן שם בענין התרת נדרים ביחיד מומחה, אם הכוונה למומחה וסמוך, או למומחה שאינו סמוך, וכתב שם: „ומהו עובדא אחרינא איכא בירושלמי דמשמע מיניהו דלא בעי סמוך, דגרס התם אמר קמיה דרבי יוסי רב הונא שרי נדרין, ר' וירא בעא קמיה דרבי יוסי רב הונא ראשי המטות בתמיה, אמר ליה ואין לית רב הונא מאן אינן ראשי המטות, ורב הונא ראש לראשי המטות, אלמא רב הונא אי על פי שלא היה

סמוך הוה שרי נדרין ביחיד, וכי תימא רשותא נקט מריש גלותא, אי הכי מאי קמתמה ר' זעירא רב הונא ראשי המטות בתמיה, ור' יוסי נמי למה ליה לאתדוריה רב הונא ראש לראשי המטות, תיפוק ליה דנקיט רשותא, אלמא משמע דנהי דלא נקטיה משום דרב מובהק הוה הוה שרי ביחיד, ולכאורה תמוה, מה ענין ריש גלותא לסמיכה ואפילו אם נטל רשות מריש גלותא אינו סמוך, וצ"ע.

(אגב, לפני בעל ספר „והזהיר“ נודמנת כנראה גירסא הפוכה ולפיכך פסק בניגוד לשאר הפוסקים, שכתב שם (משפטים דף נא, ב): „ומי הוא שנטל רשות מראש גולה או מראש ישיבה ודן וטעה אינו משלם מביתו וכו', והוא שנטל רשות מראש גולה (?) שבארץ ישראל ודן בבבל ובשאר ארצות, או שנטל רשות מראש גולה או מראש ישיבה שבבבל ודן בבבל ובשאר ארצות הוא שמועיל הרשות ואינו משלם, אבל אם נטל רשות מראש ישיבה שבבבל ודן בארץ ישראל אינו מועיל ואם טעה משלם, מאי טעמא, לפי שבארץ ישראל נאמר שבט, לא יסור שבט מיהודה לפיכך רשותו פוטר מן התשלומין בין בארץ ישראל ובין בבבל הארצות, אבל בבבל נאמר בה מחוקק, שנאמר ומחוקק מבין רגליו ולפיכך אינו מועיל רשותו לפטור בארץ ישראל לפטורו מן התשלומין אבל בבבל ובשאר ארצות מועיל וכו', ונפסקה ההלכה שרשות בבל בארץ ישראל אינו מועיל לפטורו מן התשלומין וכן הלכה, ובהערות שם תמה: הרי בש"ס (סנהדרין ה, א והוריות יא, ב) נדרש להיפוך: „לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט, ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים“, ברם, במדרש הגדול (בראשית מט, י) מצינו שנדרש גם כך: „דבר אחר, לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי ישיבות וראשי סנהדראות שבארץ ישראל כגון רבינו הקדוש“, ועיין בבסוף משנה (סנהדרין ד, יג), שלא היתה לפניו הגירסא „מהכא להתם מהני“).

וראה ב„תורב“ (שם הערה 37) דעת הרב ד"ר רבל, שמדברי הגר"א ז"ל (ביו"ד סימן רמב, ס"ק ל) משמע שאין דעתו כדעת הרמב"ם שאפשר לחדש את הסמיכה, שכן כתב שם: „כי סמיכה לדון דיני קנסות דוקא בארץ ישראל, כמה שאמרו בפרק קמא דסנהדרין (יד, א) ושאר מקומות, ועכשיו אפילו בארץ ישראל לא כמו שכתבו תוספות ורא"ש דבעינן סמוך מפי סמוך וכמו שאמרו ברם זכור וכו'“. ברם, איני רואה שום ראיה מדברי הגר"א לנידון זה, שכן דרכו של הגר"א בביאורו על השולחן ערוך לבאר ולציין מקורות לשלחן ערוך, ודבריו שם מוסבים על דברי הרמ"א שכתב (שם): „ענין הסמיכות שנהגו בזמן הזה כדי שידעו כל

העם שהגיע להוראה וכו', דמי שאינו מוסמך למורינו וכו', נ"ל שמותר לתת מורנו לאחד שיסדר גיטין, אף על פי שמדין הסמיכה שבימים הראשונים לא הוי דינא הכי, מכל מקום עכשיו אינו אלא נטילת רשות ושרי" — על זה כתב הגר"א שם, שמשום זה אין הסמיכה בזמן הזה דומה לסמיכה שבימים הראשונים, "כי סמיכה לדון דיני קנסות דוקא בארץ ישראל וכו', ועכשיו אפילו בארץ ישראל לא, כמו שכתבו תוספות והרא"ש דבעינן סמוך מפי סמוך, וכמו שאמרו שם ברם זכור אותו האיש לטוב שאלמלא הוא בטלו דיני קנסות מישראל וכו', וזה שכתב למורינא, אבל חידוש הסמיכה על פי הסכמת חכמי ארץ ישראל מאז דבר שמיה² ? וכן מה שהעיר שם: "גם לא ידעתי מקום התוספות הרא"ש שהזכיר, וכלום צריכים אנו לדעת תוספות והרא"ש שאין סמיכה אלא מפי סמוך". יש לציין שדברי התוספות הם בסנהדרין (ה, א ד"ה נקיטנא): "דמי שיש לו רשות יכול ליתן רשות, כענין שמצינו לענין דיני קנסות דמי שהוא סמוך יכול לסמוך ויהיב ליה רשותא למידון דיני קנסות, כדאמרינן ברם זכור אותו האיש לטוב שאלמלא הוא בטלו דיני קנסות", ובאמת מאמר זה הוא המקור היחידי לכך שאין סמיכה אלא מפי סמוך.

אמנם מפירוש רבינו חננאל (ר"ה כ, ב), שמפרש את דברי שמואל שם כיכלנא לתקוני לכולה גולה: "כלומר, יש בי כח לחשוב חשבון השנים ולתקן איזו שנה צריכה עיבור, וכן בחדשים איזו חדש צריך להתעבר, עד ביאת הגואל ויתישב הסנהדרין", משמע לכאורה שביאת המשיח יוקדם ליסוד הסנהדרין, ברם, יש לומר שהכוונה היא, שלפני ביאת הגואל לא תהיה הסנהדרין מבוססת ומיושבת כראוי, ורק אחרי שיבוא מורה צדק יתבררו ויתלבנו כל ההלכות העמומות וימצאו

2 גם בתורה שלמה (טו, ע"ז קצח) כתב, שמדברי הגר"א אלה משמע שסובר כשיטת הרלב"ה, שאי אפשר לחדש את הסמיכה, ותמה על מה שכתב רבה של ירושלים, ר"ש סאלאנט ו"ל (סני"ז כרך לב), שמביאור הגר"א לש"ע חו"מ סימן א נראה שנוטה לדעת הרמב"ם, ומסורת בפי צנענים וחכמי יחידי סגולה במדינת ליטה שענין הסמיכה היה אריר כל חפץ הגר"א בנסיעתו לארצנו הקדושה, אך כאשר אחז צדיק דרכו וילך הלוח וגוסס למסעיו דרך המדינות וכרכי ישראל הגדולים, שמע וילמוד לדעת את דרכי פרנסי אה"ק וראשיה והנהגתם או, וישם אל לבו וידע ויכן כי לא יהיה לו שומע מהם, ויט מעליהם והפוך ידו וישב אל מקומו, ומפני כבוד קדושת הארץ כסה סוד ולא גלה על עון יושביה ולא השיב לשואליו מאומה, ועיין ספר עליות אליהו דפוס בגינסברג דף לט, ע"ב. — ותימה שלא העיר מדברי הגר"א הנ"ל. ולפי מה שכתבתי ששם ומבואר שאין ראיה כלל מדברי הגר"א הנ"ל לנידון זה.

הלכה ברורה בכל התורה, ואז יהיה המוסד הקדוש הזה מבוסס ומיושב כראוי, ובפירוש קידוש הוודש להרמב"ם (ו, א) מובא פירוש זה בשם רבינו משה ויל, ושם הגירסא "עד ביאת הגואל וישוב בסנהדרין", ואפשר ששם גם כן הכוונה היא עד שהגואל ישוב לסנהדרין ויבאר את כל ההלכות הטעונות בירור, ובתכם גם את ענין קידוש החודש על פי הראיה, (ועיין באור החיים (דברים טו, ז, שכתב: "ואמר באחד שעריך להעיר אליו (למשיח) שהוא מיוחד שבסנהדרין שאין כמותו מורה, כאמרו ושפט בצדק וגו' ולא למראה עיניו ישפוט וכר").

כי לפני שיבוא מורה תחינה, אולי, הרבה הלכות רופפות גם בידי הסנהדרין, כמו שאמר (שבת קלח, ב): "עתידה תורה שתשתכח מישראל וכו' אמרו עתידה אשה שתטול כבר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא ואין מבין וכו', ר' שמעון בר יוחאי אמר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל וכו' אלא שלא ימצא הלכה ברוח ומשנה ברורה במקום אחד", ובהגהת יעב"ץ שם הקשה: "לא ידענו לאימת, אי לדידן הא ליכא האידנא ובטלה טהרה לגמרי עד יעמוד כהן לאורים ותומים ואז כבר ימצא לנו מורה צדק", ותיירץ, שהכוונה היא לזמן התנאים והאמוראים, שעדיין היתה טהרה נהגת בארץ ישראל, ולדעתי יקשה מאוד שעל תקופה גדולה זו שמפיה אנו חיים נאמר שנשתכחה תורה מישראל, אלא אפשר, שהכוונה היא לאותם השנים שמבנין בית המקדש עד ביאת הגואל, (שבית המקדש עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד), שדיני טומאה וטהרה יהיו נהגים אז, לא תמצא הלכה ברורה בהרבה הלכות אפילו בידי הסנהדרין עד שיבוא מורה צדק.

עיי' ירושלמי חגיגה (פ"ב ה"ב) שאמרו שם: "בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד, ועמדו שמאי והלל ועשו אותן ארבע, משרבו תלמידי בית שמאי ותלמידי בית הלל שלא שימשו את רביהן כל צורכן, רבו המחלוקת בישראל, ונתחלקו לשתי כיתות, אלו מטמאין ואלו מטהרין, ועוד אינה עתידה לחזור למקומה עד שיבא בן דוד", ונראה שהכוונה של הקטע האחרון היא, שאחרי שרבו המחלוקת בישראל אלו מטמאין ואלו מטהרין, שוב אין הדבר עתיד לחזור לקדמותו עד שיבא בן דוד, שרק אז יפסקו חילוקי הדעות, וימצא הלכה ברורה בכל התורה.

יסודות הלכתיים לשיטת הרמב"ם

פרק ח

אם כי דעתו של הרמב"ם בנויה על ההוכחה, שאם אי אפשר לחדש את הסמיכה על ידי הסכמת חכמי ארץ ישראל איך תתכן הקמת הסנהדרין בעתיד כפי הבטחת הנבואה, אבל על עצם הדבר, מה כוחם וסמכותם של החכמים לחדש את הסמיכה, ומה הן היסודות ההלכתיים שעליהן בנויה הלכה זו, לא פירש הרמב"ם, מכל מקום יש אפשרות להראות בכמה פנים, שחידוש זה יש לו על מה לסמוך ולא נבצרו יסודות הלכתיים שעליהם אפשר לבססו. ננסה להראות על אחדים מהם:

עיי' בקריית ספר (סנהדרין ספ"ה) שדעתו היא, שבזמן שאין סמוכים בישראל, תרשות נתונה מן התורה לדיינים שאינם סמוכים לדון כל הדינים כדיינים הסמוכים, אלא שהחכמים ז"ל הגבילו את סמכותם של הדיינים שאינם סמוכים ולא נתנו להם רשות לדון אלא דברים שמצויים תמיד ושיש בהם חסרון כיס, שכן כתב שם: "כל הנסמכים בארץ ישראל דנין דיני קנסות אפילו בחוץ לארץ וסנהדרין נוהגת בחוץ לארץ כדתגן התם (מכות פ"א מ"י), וכן אפילו בלא סמיכה, נראה דמדאורייתא דנין דיני חוץ לארץ אפילו בדבר שאינו מצוי כדייני ארץ, דבזמן שאין סמיכה כולן שוין והכל הולך אחר התבמה".

שיטה זו אפשר להסביר בדברי מרן הרב הראשי הגרי"א הרצוג שליט"א (תורת האהל דף ז, א), בביאור דברי הרמב"ם (במדבר פל"ה) על הפסוק, והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם: "בכל מושבותיכם לימד שתהא סנהדרין נוהגת בחוץ לארץ כל זמן שנוהגת בארץ ישראל, לשון רש"י, וכן הדבר שלאחר חורבן אינה נוהגת לא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, כמו שאמרו רבותינו וכו', אבל לא מצאתי במצוה שתלויה בזמן הבית שיאמר בה לדורותיכם בכל מושבותיכם, כי זה יורה אפילו על זמן הגלות בחוץ לארץ, כמו שנאמר בשבייתת תג השבועות ובאיסור חחדש לחייב בהם בחוצה לארץ בזמן הזה, שלא נתלה אותן בעומד ובמנחה חרשה, וכן בחלב שלא נתלה אותו בקרבנות, ואולי הם דורשים אלה לכם לחוקת משפט וגר' על הסנהדרין הנזכרים בפרשה

תמיד וכו', ויאמר שתהיה לנו לדורות עדה שופטת אפילו לאחר חורבן, לדון דיני קנסות וגזלות וחבלות וכל דבר שבממון ושל מלקות ארבעים". ודן שם הרב הראשי בביאור דבריו, אם כוונתו שלדורותיכם מלמדנו שתהיה לנו עדה שופטת גם לאחר החורבן לדון דיני קנסות ומלקות וכל דבר שבממון כל זמן שהיו מצויים סמוכים, הא קרא למה לי, פשיטא, שהרי מצות הדינין הם חובת הגוף (ואין הם תלויים בבית המקדש כמו דיני נפשות), ודאי נוהגים הם גם לאחר חורבן הבית.

ואפשר לומר שהרמב"ן לשיטתו, שזה שאין דנין דיני נפשות אלא בזמן שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית, אין זו הוראה מיוחדת רק לדיני נפשות, אלא יש ללמוד מזה כשאין הסנהדרין יושבת בלשכת הגזית אין היא משמשת יותר בתורת בית דין הגדול לכל ישראל לשום דבר, כמו שכתב בהשגותיו לספר המצות (מצוה קנג): "וידוע הוא שבית דין הגדול בטל מארץ ישראל ואפילו קודם החורבן, כמו שאמרו ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וכו', ומאותה שעה בטלו כל הדינין התלויין בבית דין הגדול, וכן כתב בספר הזכות (גיטין פ"ד): "ואין מצוה שבבית דין הגדול נוהגת משגלתה סנהדרין מלשכת הגזית דכתיב לשכנו תדרשו", וכן גם בפירושו על התורה (שם): "וכן הדבר שלאחר החורבן אינה נוהגת (הסנהדרין) לא בארץ ישראל ולא בחוצה לארץ וכו'". ואפשר לומר בדעת הרמב"ן — שהוא לכאורה תמוה מאין לו דבר זה כי אולי זהו רק פרט מיוחד בדיני נפשות — משום שבסנהדרין (נב, ב) נלמד זה שאין דנין דיני נפשות אלא בזמן הבית, מן הכתוב ובאת אל הבהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט, ומלשון זה משמע שבזמן שאין מקדש גם המשפט בטל, (הרמב"ם חולק על זה כידוע, ועיקר במגילת אסתר שם), אם כן יש לומר שלפי דעת הרמב"ן הייתי חושב כשם שבית דין הגדול תלוי בבית המקדש, כך גם שאר בתי הדינין יהיו בטלים עם חורבן הבית שבזמן שאין כהן אין משפט, בא לדורותיכם לרבות לנו, שתהיה לנו לדורות עדה שופטת אפילו לאחר חורבן לדון דיני קנסות וגזילות וחבלות ומלקות ארבעים וכל דבר שבממון".

ברם, הרב הראשי כותב שם שיש לומר שמלדורותיכם, שמשמעותו בכל הדורות, נלמד שתמיד אפילו בזמן שאין סמוכים תהיה נוהגת המצוה להושיב שופטים בישראל, כדי לדון כל הדינים, אפילו דיני קנסות וגזילות וחבלות ומלקות (פרט לדיני נפשות, שאין דנין אותן אלא בזמן שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית).

וגם לאחר שתפסק הסמיכה תשאר סמכות בידי דיינים שאינם סמוכים לדון כל הדינים כמקודם. שכן לדורותיכם נשמע לדורות עולם וגלוי וידוע לפני נותן התורה שעתידה הסמיכה להפסק מִישראל, אלא שהחכמים לא נתנו רשות לדיינים שאינם סמוכים לדון אלא בדברים המצויים ושיש בהם חסרון כִּס.

לפי זה מובנת יפה שיטתו של המב"ט, שבזמן שישנם דיינים סמוכים הסמכות לדון מסורה רק להם, כמו שדרשו: „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני הדיוטות“ (גיטין פח, ב). אבל בזמן שאין סמוכים נתנה התורה רשות לדיינים שאינם סמוכים לדון כל הדינים כדיינים הסמוכים, שכן ריבתה התורה שבכל הדורות תהיה נוהגת המצוה של הושבת שופטים בישראל ולדון בכל הדינים כמלפנים, אלא שחז"ל הגבילו את סמכותם של בתי דינים אלה ולא נתנו להם רשות לדון אלא במידי דשכחא ואית ביה חסרון כִּס.

ואף שלפי זה לא יהיה לדורותיכם זה נדרש כמו לדורותיכם האמור בקבלת גרים, ששם הכוונה שאין צריכים סמוכים אף בזמן שהיו סמוכים בעולם, דהיינו ממה שרבתה תורה שקבלת גרים נוהגת אף לאחר שתפסק הסמיכה מוכח שאין צריכים סמוכים, מה שאינו כן לפי דרך זו תהיה הכוונה אחרת לגמרי, והיא שבזמן שיש סמוכין סמיכה מעכבת, ובזמן שאין סמוכין אז דנין אף על פי שאינם סמוכים, (כמו בפסחים עז: אימורים כי איתנייהו מעכבי כי ליתנייהו לא מעכבי). מכל מקום מצינו לדורותיכם שנדרש גם בצורה כזאת, שהמצוה תלויה באיזה גורם ידוע כל זמן שזה קיים ואינה תלויה בו מכיון שבטל אותו הגורם, שכן מלדורותיכם האמור בגר נלמדים שני דברים: א) שקבלת גרים אינה טעונה סמוכים, ושם אמנם הכוונה שמזה שמקבלים גרים גם בדורות שאין סמוכים מוכח שקבלת גרים אינה טעונה סמוכים אפילו בזמן שהיו סמוכים בעולם, (ועיין גם ברמב"ם הלכות איסורי ביאה יג, טו), שאף בימי דוד ושלמה שהיו בתי דינים סמוכים בעולם, ובתי הדין של מומחים לא קבלו אז גרים, כמו שאמרו בלבמות (כד, ב). „ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות“, שכן אמרו שם (עט, א), שבימי דוד נתוספו עליהם מאה וחמשים אלף גרים, ב) אף שבזמן שבית המקדש היה קיים גר שבא להתגייר צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, אבל בזמן שאין מקדש נלמד מלדורותיכם שאין הקרבן מעכבו והגר נכנס לברית במילה וטבילה לבד (כריתות ט, א), הרי שכאן נדרש לדורותיכם בצורה כזו, אף שבזמן הבית תלויה הגירות בהרצאת קרבן, אבל לאחר חורבן הבית לא

תקיה תלויה בו, (ועיי"ש בדברי מרן הרב הראשי). ועיין בבלי תמדה (פרשת מקצי דף קמה), שהקשה להיפוך: כמו שמצינו לענין הרצאת דמים נלמד רק מלדורותיכם שבזמן שהדבר אי אפשר אין הקרבן מעכב, אבל בזמן שבית המקדש קיים אינו גר גמור עד שיקריב קרבנו, כך נאמר גם בענין קבלת גרים שרק בזמן שאין סמוכים בעולם אין הדבר מעכב, אבל בזמן שיש סמוכים יהיה קבלת גרים טעונה סמוכים.

ונראה שיש לומר בטעם הדבר, מדוע מצינו שפעם נלמד מלדורותיכם שגורם זה אינו קובע כלל במצוה זו מאחר שמצוה זו נוהגת גם בזמן שלא קיים גורם זה, ופעם נלמד מלדורותיכם שאם אמנם מצוה זו תלויה בגורם ידוע, אבל אינה בטילה עם ביטול הגורם ההוא בזמן מן הזמנים, שבכל מקום שניתן להוכיח שמצוה זו אינה תלויה בגורם זה בשום זמן, מזה שמצוה זו נוהגת בכל הדורות ואפילו בזמן שבטל הגורם ההוא, זרי הוא מוכח בצורה זו, כמו בענין סמוכים בקבלת גרים שמוכח מלדורותיכם שאין זה תלוי בסמוכים, שהרי מקבלים גרים גם בדורות שאין סמוכים, אבל במקום שלא ניתן להסיק מזה שגורם זה אינו קובע כלל במצוה זו, משום שממקום אחר מוכח שהוא קובע במצוה זו, כמו בענין קרבן גירות, שאי אפשר להוכיח מלדורותיכם שאין גר טעון הרצאת קרבן כלל, שהרי בפירוש רבתה תורה ככם כגר, ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים (כריתות ט, א), ומכיון שכתוב אחד מצריך קרבן בגירות ומכתוב אחר מוכח שאף בזמן שאין קרבנות מקבלים גרים כיצד יתקיימו שני המקראות האלו? הרי אומר, שבזמן שבית המקדש קיים תלויה הגירות בהרצאת דמים, אבל בזמן שאין מקדש אין הקרבן מעכב את הגירות, כיוצא בו בענין לדורותיכם הכתוב במשפטים, שאי אפשר להוכיח ממנו שאין צורך כלל במומחים וסמוכים, שהרי דרשו (גיטין פח, ב): „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם — לפניהם ולא לפני הדיוטות“, וניתן רק לומר כשיש סמוכים סמכות השיפוט מסורה רק להם, ולדורותיכם בא להורות לנו שגם לאחר שתיפסק הסמיכה לא יבטלו הדינים מישראל, נתמיד תהיה נוהגת המצוה להושיב שופטים ולדון בכל הדינים כבזמן שהסמיכה היתה קיימת, וכמו שנדרש בצורה כזאת אצל קרבן גירות.

לפי דעת המבי"ט תישוב קושית התוספות בגיטין שם, שהקשו על מה שאמרו שם שיש סמכות לבית דין שאינו סמוך לדון בדברים המצויים תמיד ושיש

בהם חסרון כיס, משום „דשליחותיהו קא עבדינן“, הרי לאחר שפסקה הסמיכה „היכא עבדינן שליחותיהו ותא עכשיו אין מומחים בארץ ישראל ומי יתן לנו רשות?“ ותירצו, שיש לומר „דשליחות דקמאי עבדינן“, ברם לשיטת המבי"ט נוחא, שכן לפי דעתו לא נאמר שליחותיהו קא עבדינן אלא בזמן שינכם מימחים. אבל לאחר שפסקה הסמיכה אין צורך בטעם זה, ואדרבה התורה נתנה או רשות לדיינים שאינם סמוכים לדון כל הדינים כדיינים סמוכים, אלא שחז"ל הגבילו את סמכותם ולא נתנו להם רשות לדון כל הדינים אלא רק במילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס.

ועיין ביד דוד (ח"א פרק ד אות קנב, דף קנא ע"ב בהגה), שגם לפי דעתו אין צורך בטעם של שליחותיהו קא עבדינן בזמן שאין סמוכים, שכתב שם: „שבזמן הזה שגם בארץ ישראל בטלה הסמיכה, וגם נפסקה ורע דוד לגמרי, וכלו השתי בתי אבות מישראל בעוה"ד, הריש גלחא והנשיא שבארץ ישראל, אזי מן הדין בטלה הכפיה לגמרי, רק אנו דגים בה מטעם תקנת חז"ל ואין צריך בזה לשליחות הנשיאים והבתי דיינים, שלא הוצרכו לזה אלא בזמן שהיה סמוכים בארץ ישראל והיה אסור לנו להשתרר נגדם על עם ה', אבל עתה כשפסקו לגמרי הסמוכים אין צורך לבא מטעם שליחות כלל, ועושים בזה רק מצד התקנה“.

כיוצא בזה — שלדורותיכם בא להורות לנו שגם לאחר שתיפסק הסמיכה לא יבטלו הדיינים מישראל — מסבירים האחרונים את ענין שליחותיהו קא עבדינן בכלל, שכן חקרו האחרונים שליחות זו מה טיבה, אם מן התורה יש רשות לחקמי ארץ ישראל הסמוכים להרשות לדיינים שאינם סמוכים לדון בדברים אלה, או שדבר זה אינו אלא מדרבנן, אמנם לפי דעת הרבה מן הראשונים שליחות זו אינה אלא תקנת חכמים, עיין חידושי הרשב"א לגיטין (שם): „ועיקר טעמא דעבדינן שליחותיהו משום שלא תנעול דלת בפני לוי וכו', וגיטין נמי דומיא דהודאות והלאות ניהו וכו', גרים בזמן הזה כו' נמי תקנה היא כתקנת הודאות והלאות“, ועיין גם בחידושי הריטב"א שם, וכן בחידושי הרשב"א ביבמות (מג, ב) כתב, שבקבלת גרים: „ליכא למימר נמי דאנן שליחותיהו קא עבדינן כו' (שבתקנת חכמים) היאך אפשר למישרי עכ"ם בבית ישראל, וכן כל שאר דיני דת משה ויהודית וכו', וכן גם הרמב"ן בפירושו על התורה (פרשת שופטים) כתב: „אבל בזמן הזה לאחר שבטלה הסמיכה, כיון שכל המשפטים בטלים מן התורה הסמיכה

לפניהם ולא לפני הדיוטות ואנן הדיוטות אנן, ואין דינין בחוץ לארץ אלא תקנה דשליחותיהו עבדינן, וכן כתב גם בחידושי ליבמות (שם), אלא שביבמות מסיים: „ואפשר דמן התורה אפילו הדיוטות דנין בשליחותיהו דמומחין“. לדעה זו של הרמב"ן נטו גם כמה מן האחרונים. עיין בספר נתיבות המשפט (סימן א'), שלפי דעתו שליחות זו היא מן התורה, אלא שנמסר הדבר לחכמים, שהם יקבעו את הסמכות של בתי דינין אלו, והם קבעו את הסמכות רק לדברים המצויים ושיש בהם חסרון כים ולענין כפייה בגירושין וקבלת גרים, כדרך שמצינו בענין איסור מלאכה בחול המועד, שיש מי שאומר שמלאכה אסורה בחול המועד מן התורה, אלא שנמסר הדבר לחכמים לקבוע איזו מלאכות מותרות ואיזו אסורות (עיין חגיגה יח, א ותוספות שם, ובש"ע או"ח סימן תקל' ובמ"א שם), עיי"ש בנתיבות המשפט. שכתב: „ולפי דעתי הוא מדאורייתא רק שנמסר לחכמים ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת, תדע דהא מקבלים גרים בזמן הזה מטעם דעבדינן שליחותיהו וקידושי קדושין ולא תפסי אחר כך קידושי שני, ואין ביד חכמים לעקוד דבר מן התורה בקום ועשה, וכן מעשין אגיטין אף דגט מעושה על פי הדיוטות פסול מדאורייתא“.

וכן כתב גם ברביד הזהב (פרשת משפטים פסוק אל האלוקים, ובפרשת שופטים פסוק אשר יהיה בימים ההם), ומציין שם גם מקור מן התורה לזה: „ונראה שהתורה למדנו שלא יסורו הדינין ומשפטים כל הימים מדכתיב בפרשת שופטים ובאת אל הכהן או אל השופט אשר יהיה בימים ההם, והרי גלוי לפניו יתברך שיגלו ויתבטל הסמיכה וכו', הא לא מסר הכתוב אלא לחכמים לפי הזמן באיזה דבר נעביד שליחותיהו“.

ועיין בספר אמרי בינה (ח"ב סימן א) שהעיר על דבריו, שהכתוב אל השופט אשר יהיה בימים ההם אין במשמעותו כל ימות עולם, שהרי בסנהדרין (נב, א) משמע שהוא מוגבל רק לזמן שבית המקדש קיים, שהרי דרשו שם, אל הכהן ואל השופט, „בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט“, הגם שבמקום אחר פירשוהו על כל הזמנים: „אל השופט אשר יהיה בימים ההם, וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו? הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו“ (ר"ה כה, ב), „זה ודאי אסמכתא בעלמא הוא“, ומסיק שם אלא שדבר זה שמצות הדינין והמשפטים לא יהיו בטלים לעולם אפשר ללמוד מהכתוב, והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם, כנ"ל, ונמסר הדבר לחכמים

להחליט מה הם הדברים שלפי דרישת הזמן יש צורך להרשות אותם לדיינים שאינם סמוכים לדונם.

ובטעם הדבר, מדוע ראו צורך להגביל את סמכותם של בתי דינים אלו בכלל, כתב באמרי בינה (שם סימן ב) מכיון שזהו „איסור תורה ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות כו', ולדעת חידושי הר"ן ריש סנהדרין הוא איסור גמור להדיוטות שלא ישתמשו בכתר סמוכין, (ומשום זה אסור להדיוטות לדון אפילו אם בעלי הדין קבלום עליהם), אלא שבדברים שנתנו רשות לעשות שליחותן „אמרינן דשליחותיהו דקמאי עבדינן ואינם משתמשים בכתר של סמוכין, ולכן רק במלתא דשכיח שהוא לצורך קיום חברת האדם וכל אחד על מקומו יבא בשלום, בזה תקנו לדון בשליחותיהו אף שהוא לעבור על „לפניהם' ולא לפני הדיוטות, ובמילתא דלא שכיחא דלא יש צורך בדבר להכתיר הדיוטות כמבואר שם בר"ך.

ונראה, שלפי זה יובן גם הלשון „שליחותיהו קא עבדינן, שלכאורה אינו מובן, שכן לכל הדעות אין זה ענין של שליחות, אלא נתינת רשות לבתי דין אלה לדון בדברים הנ"ל (עיי' רש"י בגיטין שם שפירש: „שליחותיהו קא עבדינן הם נתנו לנו רשות, וש"ת ח"ס אורח סימן פד), ולפי הנ"ל מובן, שכל זה לא נאמר אלא בגלל האיסור לדון בפני הדיוטות, ומשום זה עשאו כאלו הם שלוחים של הסמוכים ואין הם משתמשים בכתר של מומחים.

ואפשר להוסיף עוד טעם לזה שלא נתנו חכמים רשות לבתי דינים אלה לדון כל הדינים, משום שאין ערובה שכל דין ראוי והגון לכך מכל הבחינות, שכל זמן שהסמיכה היתה קיימת, כל מי שרצה ליטול שם של מוסמך היה נבחן ונבדק כראוי על ידי הסומכים, כמו שכתב בחינוך (מצוה תצא): „שהיו בודקים אותו כשהיו רוצים לסמוך אם היה בקי בחכמת התורה ואם היה שכלו בריא ושלם ואם הוא איש אוהב אמת ושונא העול וכל ענינו, ואחר חקירה רבה בענינו ובחכמתו אומרים לו שלשה חכמים סמוכים או אפילו כשאחד מהם סמוך הרי אתה סמוך וקורין לו רבי מאותה שעה, והיה לו רשות לאחר מיכן לדון אפילו דיני קנסות" (ועיי' רמב"ם סנהדרין ד, ד), אבל לאחר שפסקה הסמיכה ובטלו הסומכים והבוחנים, לא נתנו חכמים רשות לדון רק דברים שבלעדם לא תתכן חיים חברתיים כל שהם אבל לא את כל הדינים, כי מי יאמר לנו שכל דין ראוי

באמת לאיצטלא זו, ועיי' ערוך חסולחן (ח"מ סימן ג. סעיף טו) שכתב, שיש לומר "דעיקר טעם מה שמצריכין סמיכה מפי סמוך דאם לא כן אולי הסומך והנסמך אינם ראויים לסמיכה, אבל מי שהוא סמוך מפי סמוך עד יהושע עד משה רבינו ודאי יודע למי לסמוך".

כן מצינו שלפי דעת הרבה מן הראשונים תדברים הנידונים בשליחות זו היו משתנים לפי צורך הזמן והמקום, שכן על קשיית הראשונים על מה שמצינו בגמרא שהיו דנין דיני גזילות וחבלות בבבל, תרי מדין המשנה (סנהדרין ב. א) אין דנין דברים אלה רק מומחים וסמוכים, (עיי' בראשונים והוספות ב"ק פד. ב. סנהדרין ג. א ועוד), כתב על זה בחידושי הר"ן (סנהדרין ב. א) בשם הרמב"ם, שיש לתבדיל בין ארץ ישראל לבין בבל, שגזילות וחבלות לא עשו תקנה כלל בארץ ישראל (שלא יהיה צורך במומחים), לפי שחגגול או תחבול ילך אצל מומחין שהם מצוין שם ומשנתנו שנויה בארץ ישראל וכו', אבל בבבל שאין שם מומחין אם לא נתיר הדיוטות אף בגזילות וחבלות נפתח דלת בפני הגזולים והחומסים, וכן כתב הריב"ם (מובא בשיטת מקובצת ב"ק פד. ב.) שגבבל עבדינו שליחותיהו והואיל ורחוקים הם אם לא ידונו אותם גזילות וחבלות ירגילו חסולם לגזול, אבל בארץ ישראל הואיל וקרובים הם לדיינים מומחין צריכין הן שלשת מומחין.

והמאירי בשם מקצת גדולי הדורות כתב (מובא בשיטת מקובצת שם): "שכל שהצריכו מומחין לגזילות וחבלות לא נאמר אלא בזמן שיש בעולם מומחין, אבל כל זמן שאין שם מומחין דנין בהם כבאין בשליחותן, שאם לא כן בטלו כל הדינים והעולם חרב, וכן גם דעת הרבה מן האחרונים (ועיי' תומים סימן א. קצות החושן שם. ונתיבות המשפט שם). ולפי דעת התומים שם זוהי גם דעת הרמב"ם והרא"ש, וכן כתב בספר מאזנים למשפט להגאון ר' צבי הירש קלישער ז"ל עיי"ש.

יוצא לפי כל זה שתתורה צותה שבבל הדורות יתיר דינים בישראל לדון בכל הדברים הנחוצים לאותו זמן, ונתנה התורה סמכות לכך אפילו לאחר שתפסק הסמיכה, אם כן יש לומר שלפי דעת הרמב"ם כלול בצור הזה גם חידוש הסנהדרין, ובזמן שהכמי ישראל (או חכמי ארץ ישראל לבד שדינם כדין חכמי האומה כולה, כי תושבי חוצה לארץ אינם מן המניין, ועיי' במשפט כהן למרן הרב זצ"ל עמוד עליו ועמוד שתי), יבאנו לכלל תחלטה שתניצח השעצת לחדש את

הסנהדרין כדי להעמיד את משפטי התורה על תלם. יהיה להם הסמכות לזה מן התורה, וכנ"ל.

•

לולא דמיסתפינא הייתי מסביר את שיטת הרמב"ם בדרך חדשה לגמרי, והיא, שדעת הרמב"ם אינה כדיעה המקובלת, שמצוות הסמיכה היא מצוה מיוחדת שנמסרה רק למשה רבינו ע"ה ולכל אלה אשר יבואו מכוחו, אלא שדעתו שמצוות מינוי החכמים וסמיכתם נצטוו בה כל ישראל, ומוטלת היא ביחוד על חכמי ישראל, שהרי הם בלבד יכולים לקבוע מי הם הראויים לתפקיד זה, וסמיכת יהושע ושבעים הוקנים על ידי משה רבינו ע"ה, לא היה בכוחו הנפלא בלבד, אלא בכוח כל בית דינו ובהסכמתם, שכן כתב (הל' סנהדרין ד, א): „ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע עד בית דינו של משה רבינו". משמע, שלפי דעתו נמשכת שלשלת הסמיכה לא ממש משה רבינו בלבד, אלא מכל בית דינו של משה, כי מה שכתב עד „בית דינו" של יהושע, מובן, משום שיהושע לבדו לא היה בכוחו להסמך, שהרי „אין סומכין סמיכה שהיא מינוי הוקנים לדיינות אלא בשלשה" (שם ה"ג), אבל משה רבינו הרי סמך לבדו (סנהדרין יג, ב), ולמה כתב „עד בית דינו של משה", אם לא שבא להשמיענו דבר זה. (אנב, גם במה שכתב „ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע", צריך עיון קצת, שהרי נוסף ליהושע סמך משה רבינו גם את שבעים הוקנים, והוקנים הללו הסמיכו גם אחרים, כמו שכתב הרמב"ם שם, אם כן הרי לא היו כל הסמוכים איש מפי איש עד יהושע, שכן היו סמוכים בעולם שהיו סמוכים איש מפי איש עד הוקנים עד משה רבינו, וכן צ"ע גם במה שכתב שם: „ואותן הוקנים סמכו לאחרים", הרי אמרו במדרש רבה (במדבר טו, טו) „שהוקנים לא נכנסו לארץ", אם כן מניין לו להרמב"ם שגם בחיי משה רבינו סמכו הוקנים הללו לאחרים, שהרי מסתבר שכל זמן שמש משה רבינו ע"ה היה קיים והיה אפשר להסמך על ידו לא היה צורך להסמך על ידי הוקנים).

ברם, מה שהעיר הר"ח הירשענוואהן („מלכי בקודש" ב, עמוד 25): „מהיכן יצא לו להרמב"ם כי משה סמך את הוקנים, אחרי כי כל ענין הסמיכה נלמד מסמיכת יהושע, והיא נתחדשה קרוב למות משה על פי צוהי ה': קח את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו, אמנם השבעים זקנים אשר נבחרו מקודם הרבה לא מצאנו להם סמיכה וכו'", — לדעתי, כשנאמר למשה (במדבר יא, טז): „אספה לי שבעים איש מזקני ישראל" נצטוו אז להקים את הסנהדרין הגדולה, כמו שכתב הרמב"ם בספר המצות (מצות קע"א), והצווי שבא במצוה זו

הוא אמרו: 'שופטים' ושוטרים תתן לך בכל שעריך' וכו', וכבר נכפל הצווי הזה למנות שבעים זקנים והוא אמרו 'תעלה': 'אספה לי שבעים איש', ואמרו (ספרי שם ותנחומא תצוה ט): כל מקום שנאמר 'לי' הרי הוא קיים, כמו 'וכהנו לי', כלומר, שהוא דבר מתמיד ואינה מצוה לפי שעה אבל הוא ראוי ומחוייב לדורי דורות', ועיין סנהדרין (יז, א): 'וילפא סנהדרי גדולה מסנהדרי קטנה', אם כן בודאי הוסמכו אז על ידו, שכן לפי מצוות התורה שבעל פה כל אחד מהסנהדרין צריך להיות סמוך, ומה שלא נזכר שם לשון סמיכה משום שאין צורך לסמוך ביד ממש (סנהדרין יג, ב ורמב"ם שם), ועצם המינוי לסנהדרין שימש גם לסמיכה.

גם דברי הרמב"ם במקום אחר מוכיחים, שסמיכת משה רבינו ע"ה ליהושע היתה על ידי כל בית דינו. שהרי בהלכות מלכים (א, ג) כתב: 'אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאוול דוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו', מכאן, שאותה הסמיכה עצמה, שמטרתה היתה למנות את יהושע למלך ושופט, לא על ידי משה רבינו בלבד היתה, אלא על ידי משה ובית דינו.

נמצינו למדים, שלפי דעת הרמב"ם המצוה למנות דיינים ולסמוך אותם נצטוו בה כל חכמי ישראל. לפי הנחה זו מובנת היטב שיטתו של הרמב"ם, שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל (שנחשבים לחכמי האומה כולה, כמו שכתב בפירוש המשנה בבודות ד, ג), למנות חכמים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים, משום שלפי דעתו מצוה זו מסורה תמיד לחכמי ישראל.

לפי זה יובנו גם דברי הגמרא (סנהדרין יג, ב): 'אמר ליה אביי לרב יוסף מיסמך סבי בשלשה מנלן, אילימא מדכתיב, ויסמוך את ידיו עליו' אי הכי תסגי בחד, וכי תימא משה במקום שבעים וחד קאי אי הכי ליבעי שבעים וחד, קשיא', 'הממה נפשך' של הקושיא אינו מוכן, שכן איך אפשר לומר: אם דבר זה נלמד מסמיכת משה רבינו ע"ה ליהושע יהיה מספיק אחד, והרי זה שמשו במקום שבעים ואחד קאי אינו דבר המוטל בספק, זהו כלל גדול בתלמוד וכמה הלכתא גבירתא נלמדות הימנו, כגון זה שאין דנין את הכהן הגדול אלא בבית דין של שבעים ואחד, ומפרש הגמרא (סנהדרין טז, א): 'מנא הני מילי? אמר רב אדא בר אבהו, דאמר קרא, כל הדבר הגדול יביאו אליך' דבריו של גדול' (ומשה במקום שבעים ואחד

קאי. רש"י, או זה שאין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ומפרש שם מנלן, כדאשכחן במשה דאוקי סנהדראות ומשה במקום שבעים וחד קאי, ועוד.

ונראה, שמדברי הרמב"ם משמע שזה שאמרו, "משה במקום שבעים וחד קאי", אין פירושו שמשה רבינו ע"ה לבד שקול כנגד סנהדרין של שבעים ואחד (עין רש"י סנהדרין יג, ב, טו, ב ותוס' י"ט שם פ"א מ"ה), אלא שהכונה היא, שפעולותיו של משה רבינו היו גם בכוח כל בית דינו ובהסכמתם, שהרי בענין אין עושין סנהדראות לשבטים ומשה במקום שבעים וחד קאי, כתב בפירוש המשנה (סנהדרין א, ה): "וסנהדראות לשבטים עשה אותם משה ובית דינו כמו שאמר הכתוב, ואתה תחזה מכל העם וגו'", הרי שהוא מפרש, שלפיכך משה במקום שבעים וחד קאי מפני שמעשי משה רבינו היו על פי כל בית דינו.

לפי זה אפשר לומר, שאב"י הסתפק בדבר זה, אם גם מצוות מינוי התכמים ולסמוך אותם הוטלה על כל בית דינו של משה, או שהיא נמסרה רק למשה רבינו בלבד, ומשום כך הקשה: ממה נפשך, אם נניח שגם מצוות הסמיכה נמסרה למשה ובית דינו, אם כן ליבצי שבעים ואחד, דוגמת סמיכת משה רבינו ליהושע, שהיתה על פי כל בית דינו, אבל אם נאמר שמצוות הסמיכה היא מצוה מיוחדת שלא נמסרה לכל בית דינו, והכוח הזה להיות סמוך ולסמוך אחרים נמסר מפי הגבורה רק למשה ע"ה, אם כן תסגי בחד, שכן גם סמיכת משה ליהושע לא היה בכוח כל בית דינו אלא על ידי משה רבינו בלבד.

קצת ראייה לפירושו של הרמב"ם בענין "משה במקום שבעים וחד קאי", אפשר להביא ממה ששינוי (סנהדרין א, ו): "סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד, שנאמר, אספה לי שבעים איש' ומשה על גביהן", והעיר בתוספות יום טוב (שם): הרי משה במקום שבעים ואחד קאי, ואם כן תהיה הסנהדרין גדולה בת מאה וארבעים ואחד חבר, כנגד משה רבינו ששקול כשבעים ואחד וכנגד שבעים הזקנים של בית דינו, ותירץ: "דליכא למימר שקול אלא כשהוא לבדו עומד כנגד כולם", ודבריו טעונים בירור, ועיקר בהגהות וחידושי הרש"ש לסנהדרין (יז, א), שהסביר את דבריו על פי דברי ר"ע מברטנורא על מה שאמרו באבות (ד, ח): "ואל תאמר קבלו דעתי, שהן רשאים ולא אתה" — ואל תאמר לחברין החולקים עליך קבלו דעתי, שאני מומחה ובלי הצירוף שלכם הייתי יכול לדון, שהן רשאים ולא אתה, והאיל

וצרפת אתם עמך, ראוי שיפסק הדין על פי הרבנים. ברם, לפי דמיינו בדעת הרמב"ם, שמשנה רבינו ע"ה בעצמו אינו שקול כסנהדרין גדולה, אלא שמשנה במקום שבעים ואחד קאי, משום שפעולותיו של משה רבינו ע"ה היו על פי הסכמת בית דינו של שבעים ואחד, מיושבת קושיא זו של התוספות יום טוב שפיר.

ועיין בתוספות יום טוב (שם) שהעיר גם על מה ששינינו (סנהדרין א. ב): „עבור החודש בשלשה", וכן שינינו בריה (ג. א): „שאר היחיד נאמן על ידי עצמו", ואמרו בגמרא (ריה כה, ב): „ניקדשה ביחיד וכו'... אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשנה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהרד, דכתיב, ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמור החדש הזה לכם" (ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד, תוספות שם, ועיין שמוח רבה טו, כ): „לפי שקידוש החודש בשלשה... אמר הקב"ה למשה ולאהרן אני ואתם נקדש את החודש", והקשה התוספות יום טוב: הרי משה רבינו שקול כנגד שבעים ואחד אם כן יהיה קידוש החודש טעון בית דין של שבעים ואחד.

לדעתי, לפי שיטת הרמב"ם כך הוא הדבר באמת. שלפי שיטתו מה שאין מקדשים את החודש ואין מעברים את השנה אלא על פי הסנהדרין הוא מטעם שמשנה במקום שבעים ואחד קאי, שהרי כן כתב בהלכות קידוש החדש (ה. א): „כל מה שאמרנו מקביעות ראש חודש על הראיה ועיבור השנה מפני הזמן או הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להם הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאהרן, החדש הזה לכם ראש חדשים, ומפי השמועה למדו איש מפי איש ממשנה רבינו שכך הוא פירש הדבר, עדות זו תהיה מסורה לכם וכל העומד אחריכם במקומכם". הרי שלפי דעת הרמב"ם אין מקדשים את החודש על פי הראיה ואין מעברים את השנה אלא על פי הסנהדרין, מפני שעדות זו אינה מסורה אלא למשה ולאהרן ולעומדים אחריהם במקומם, היינו הסנהדרין, והוא משום שמשנה במקום שבעים ואחד קאי.

אחר כך מצאתי שכבר הזכיר זה הרמב"ם ז"ל (בהשגותיו על ספר המצות מצוה קנ"ג): „ואל תשתומם בזה ממאמרים משה במקום שבעים וחד קאי, ותאמר לי פי עדות זו מסורה לכם לסנהדרין גדולה הוא כמו שהרב מלמדך, והרמב"ם, התחלק שם על שיטת הרמב"ם ואינו מצריך לקידוש החדש ולעיבור השנה סנהדרין גדולה, מדרש שם: „שצוי הבתוב לכם אינו אלא למומחים כיוצא בכם, שאילו היה

מסור לסנהדרין גדולה בלבד היה אומר החדש הזה לך. כמו שאמרו (סנהדרין טז. א): אין דנין כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד, דכתיב, את הדבר הגדול יביאו אליך ומשה במקום שבעים וחד קאי, ולא היה לאהרן זכר בקידוש החדש, אבל מפני שאמר, לכם הכנים אהרן בכלל, להורות שצריך שנים, דומים לשניהם בהמתאה, ותוספות השלישי ידוע מדין אין בית דין שקול, וחזר הדבר לכל שלשה מומחיק, (ועיין במגילת אסתר שם), ופלא על הגאון בעל תוספות יום טוב שנעלם ממנו הרמב"ן הג"ל.

ואין להקשות לדעת הרמב"ם מדוע לא נלמוד ממה שאמר הקב"ה למשה ואהרן לקדש את התודש, שקידוש החדש יהיה גם על פי מלך, נביא וכהן גדול, דוגמת קידוש העיר והעזרות שטעונים גם מלך ונביא וכהן גדול, משום שמצינו שקידוש המשכן היה על פי משה ואהרן, שיש לומר שלא נתרבו כל אלו אלא בקידוש העיר והעזרות מפני שכתוב שם ריבוי מיוחד, וכן תעשר, כמו שכתבו תוספות (סנהדרין טז, ב), ואולי יש לומר שגם מהלכה למשה מסיני שנאמרה בענין זה לדעת הרמב"ם (קידוש החדש ה, ב): שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראיה, ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על פי החשבון, אנו שומעים שאין הדבר תלוי אלא במציאות הסנהדרין, שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראיה אפילו כשאין מלך ונביא וכהן גדול.

ולשיטת הרמב"ם, שקידוש החדש ועיבור השנה טעונה סנהדרין גדולה, יש לומר שלפיכך לא הביאו הלכה זו במשנה (סנהדרין א, ה), בין הדברים שאינם נעשים אלא על פי בית דין הגדול, מפני שלא מנו שם אלא את הדברים הנעשים מתחלתן ועד סופן על פי בית דין הגדול, אבל קידוש התודש ועיבור השנה, שעצם הקידוש אינו טעון שבעים ואחד, כמו שכתב הרמב"ם שם, שגם שלשה סמוכים שקבלו רשות מהסנהדרין מקדשים חדשים ומעברים שנים, (וכמו שמוכח גם במשנה זו, עיבור החדש בשלשה, עיבור השנה בשלשה), משום כך לא מנו אותה שם, כדרך שכתבו התוספות (סוטה ז, ב), שמשום זה לא הזכירו שם, שאין עושין זקן ממרא אלא על פי בית דין של שבעים ואחד (תוספתא סנהדרין פ"ג, ועיין בבלי שם טז, א), וכן את זה שאין משקין את הסוטה אלא בבית דין הגדול, משום דגמר של סוטה זקן ממרא לא היה בבית דין הגדול.

כיוצא בזה אפשר לומר על עוד כמה דברים שלא נזכרו במשנה זו, כגון

„אין שורפין את הפרה אלא בבית דין של שבעים ואחד“ (תוספתא סנהדרין ג, ב). משום שרק ההחלטה לכך צריכה להתקבל בבית דין הגדול, אבל בשריפתה לא השתתפו כל השבעים ואחד, כמו שמשמע במשנה (פרה ג, ז״ח): „כיצד שורפין אותה? זקני ישראל היו מקדימין ברגליהן להר המשחה וכו׳, וסומכין הזקנים את ידיהם על הכהן ואומרים לו וכו׳“. וכן יש לומר שמטעם זה לא הזכירו שם „שאין עורפין את העגלה אלא בבית דין של שבעים ואחד“ (תוספתא שם). משום שרק חמשה מבית דין הגדול היו יוצאים למדידת העיר הקרובה אל תחלל (סוטה ט, א ורמב"ם הלכות רוצח ט, א). גם מה שלא מובא במשנה שם „שאין מגיהין ספר תורה של מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד“ (תוספתא שם ד, ד; ירושלמי סנהדרין ב, ז; רמב"ם מלכים ג, א וספר תורה ז, ב), יש לומר כנ"ל, שהרי מסתבר שלא כל השבעים ואחד היו מגיהים את הספר, וזה שלא הביאו שם „שאין מביאין פר העלם דבר של צבור אלא על פי בית דין של שבעים ואחד“ (תוספתא שם). יש לומר שבפולוגתא לא קא מיירי, שזוהי דעת החכמים בהוריות (ה, א) שאין חייבין אלא על הוריות בית דין הגדול בלבד, אבל לדעת ר' יהודה שם חייבין גם על הוראת בית דין של אחד מן השבטים.

אלא שצריך ביאור למה לא הוזכר שם, שאין מעמידים כהן גדול אלא ע"פ בית דין של שבעים ואחד (תוספתא שם פ"ג, ורמב"ם סנהדרין ח, א ומלכים א, ג וכלי המקדש ד, ה, ועיין לחם משנה בסנהדרין שם). ועיין בתוספות יומא (יב, ב ד"ה כה"ג), שכתבו: „ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים“, וכן כתבו בזבחים (יח, א), וצ"ע למה לא הזכירו שדרושה לכך גם הסכמת הסנהדרין, ועיין רש"י יבמות (סא, א): „המלך מינהו, אבל אחיו הכהנים וסנהדרין לא מינהו“. ואפשר שכונת התוספות היא, שאמנם הסנהדרין מאשרת סופית את המינוי, אבל מסתבר שדבר המינוי תלוי במלך ובאחיו הכהנים, (ועיין לעיל בפרק ה).

כן צריך ביאור ברמב"ם הלכות סנהדרין (ח, א) שמנה שם הרבה דברים שלא נזכרו במשנה ריש סנהדרין, ואפילו כאלה שהגמר שלהם אינו נעשה על פי בית דין של שבעים ואחד, כגון זה שאין עושים זקן ממרא, ושאין משקין את הסוטה אלא בבית דין הגדול ועוד, מדוע לא מנה שם גם את שאר הדברים שהוזכרו לעיל? (וכן צ"ע מה שלא הזכיר הרמב"ם בשום מקום, שאין שורפין את הפרה אלא בבית דין של שבעים ואחד, ובהלכות פרה ג, ב) מביא רק את לשון המשנה (פרה ג, ז״ח): „זקני ישראל היו מקדימין ברגליהן וכו׳“. אלא שעל קידוש החודש

אפשר לומר, שמשום כך לא הזכירה הרמב"ם שם, מפני שלא מנה שם אלא הדברים שדרושה להם הסכמת הסנהדרין בכל פעם ופעם, אבל בקידוש החודש מספיק כנראה, גם לדעת הרמב"ם נתינת רשות חד פעמית של הסנהדרין לשלושה סמוכים לקדש חדשים ולעבר שנים, ואינם זקוקים לקבלת רשות בכל פעם. (עיי' כסף משנה בסנהדרין (שם) שהעיר על לשון הרמב"ם, שכתב „אין עושין זקן ממרא“ עיי"ש, ופשוט שמקורו ולשונו של הרמב"ם הוא מתוספתא (סנהדרין ג, ב), וכן מה שהעיר הלחם משנה שם שזה שכתב הרמב"ם שם: „שאין יוצאין למדידת החלל אלא על פי בית דין הגדול“, כוונתו, שהמשה זקנים מבית דין הגדול שהיו יוצאים למדידה זו „היו יוצאין ברשות בית דין הגדול, ולא ידעתי מאין יצא לו לרבינו ז"ל דבר זה“, ופשוט שמקורו של הרמב"ם הוא מהתוספתא הנ"ל: „שאין עורפין את העגלה אלא בבית דין של שבעים ואחד“).

אפשר גם לבאר את שיטתו של הרמב"ם בדרך שלישית, שדעתו היא שבזמן שאין סנהדרין, דין כל חכמי ישראל (או כל חכמי ארץ ישראל) כדין בית דין של סמוכים, עיי' בדברי הגאונים ראמ"ש הכותב בספר „משך חכמה“ (פרשת בא פסוק תחדש הזה), ובספר „נפש חיה“ (אריה סימן א) להגאון ר' חיים אליעזר וואקס, שנקטו כן בדעת הרמב"ם.

מעין ראיה לכך אפשר להביא מזה, ששבעים הזקנים שהיו בימי משה היה כוחם יפה כסנהדרין גדולה עוד לפני שקבעו את הסנהדרין, שכן בענין „אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד ושתי תורות...“ (שבועות יד, א), ומפורש בגמרא שם (טו, א):

1. ענין שתי התורות נלמד שם מקידוש בית המקדש על ידי עזרא, ככתוב (נחמיה יב, לא): „ואעמידה שתי תורות גדולות ותהלכות לימין מעל לחומה“, והקשה בהגות מתרין חיות שם: „בין האין לזה רמז בתורת משה איך היה עזרא יכול לתור דבר מעתה? ואין לומר שהוראת שעה היתה אז, דהרי נקבע דין זה לוורות והוספה לעיר ולעזרה צריכה שתי תורות, ופרט דהיה בזה היסוד דין התורה, שהרי אותה טאבלת יאומת נשרפת, ואסרין דעל פי נביא טאבלת אף ואיפסל ביהצא, ואיך אפשר לקבוע דבר זה להלכה קבועה מה שלא היתה אז וכן הוראת שעה ז"ל, וראה שהראשונים כבר הרגישו בזה ומשום כך ציינו, שגם ענין זה יש לו עיקר בתורה, והוא נלמד מאתו פסוק עצמו שלומדים ממנו שאר דברים תורניים לקידוש העיר והעזרות, ושתי התורות הם כנגד קרבוניות המילואים שהקריבו בהינך המשכן, עיי' בחידושי הר"י פגש לשבועות שם: „וכן תעשו לדורות, מידוש מלך ונביא זה משה, ודמיך יחיי בישראל מלך, אורים ויחסיים זה אהרן, סנהדרין של שבעים ואחד אף על פי שלא היו בעת

„מנא הני מילי? אמר רב שימי בר חייא. דאמר קרא, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשה (שמות כה) — וכן תעשו לדורותי, ופירש רש"י שם: „קרא יתירא למידרש לדורות, ובימי משה דהוא מלך ונביא, ואחיו כהן גדול ואורים ותומים, ושבעים זקנים, וכן גם בפירוש המשנה להרמב"ם שם: „אמר רחמנא למשה, ככל אשר אני מראה אותך וגר' וכן תעשה, רצה לומר שכל מקדש שיעשה, כגון זה יהיה מעשהו, וכבר ידעת שמשה מלך היה ומכלל המלכים מנו אותו מוסיף על הנבואה, ועליו נאמר, ויהי בישורון מלך, והסנהדרין הם שבעים זקנים, וכן פירש רש"י מברטנורא בשבועות שם. הרי, שהלכה זו שאין מקדשים את העיר ואת העזרות אלא על פי סנהדרין של שבעים ואחד, נלמד מקידוש המשכן שהיה על ידי משה ושבעים הזקנים, אף שזה היה עוד לפני שהוקמה הסנהדרין, שהרי בהקמתה לא נצטוו משה אלא אחר כך, (ועיי' סנהדרין יז, א: „וילפא סנהדרי גדולה מסנהדרי קטנה, ובספר המצות מצות קעו, ועיי' במדבר רבה (פס"ו, יז ויט), שיש מי שאומר ששבעים הזקנים שהיו בסנהדרין לא היו אותם הזקנים שהיו בבנין המשכן, שאלה נהרגו כשהתנגדו לעשיית העגל או נשרפו באש התבערה, וכן פירש רש"י על התורה (במדבר יא טז), מכאן, שבזמן שאין סנהדרין דין חכמי העם כדון הסנהדרין, (ועיי' גם בתשובות רא"ם סימן נו: גדולי הדור הוי כמו בית דין הגדול בירושלים).

אמנם בסנהדרין (טז, ב) פירש רש"י שגם ענין הסנהדרין נלמד ממשנה: „מה משכן על פי משה וזהו במקום סנהדרי גדולה, אף לדורות על פי סנהדרי גדולה, וכן פירש הר"י מיגש בשבועות שם, ורש"י מברטנורא בסנהדרין (פ"א, מ"ה), ולפי דעת התוספות יום טוב בשבועות (פ"ב, מ"ב) פירוש זה מתקבל יותר, משום ש„טעמא דמסתבר הוא, לפי שלא נמצא מינוי שבעים לסנהדרין כי אם בפרשת מתאוננים והיה זה אחר שנעשה המשכן, כמו שנאמר (במדבר יא טז): „ולקחת אותם אל אהל מועד, ועוד נאמר (שם י, לב): „ויסעו מהר ה' והמשכן נעשה בעודם בסיני, (וכבר העיר על כך הר"י מיגש שם), ולפירושם דהבא צריך לומר, ושבעים זקנים שנאמרו במתן תורה בסוף פרשת משפטים ושבעים איש מוקני ישראל, הם היו מיוחדים שבעדה לכל דבר שבקדושה, כעין סנהדרין שנצטוו בהם אחר כך בפרשת אספה לי שבעים איש, (ועיי' במדבר (פס"ו, יז) שכבר „במצרים

הקמת המשכן, משה כנגד בית דין של שבעים ואתו הוא, כדאמרין (סנהדרין טז, ב) משה במקום שבעים ואחד קאי, ושתי תודות במקום מילואים קיימי, וכן גם בפירוש רבינו חננאל שם, ועיי' בחידושי תרש"א שם.

היו להם שבעים זקנים, שנאמר (שמות ג, טז): „לך ואספת את זקני ישראל, ועמהן יצאו ממצרים וכשעלה משה לקבל את התורה היו עמו“.

ברם, בירושלמי סנהדרין (פ"א, ה"ג) מפורש כפירוש הרמב"ם ורש"י בשבועות: „וכן תעשו“, כן תעשו לדורות, משה זה מלך ונביא, אהרן אילו אורים ותומים, אספה לי שבעים איש מזקני ישראל זה סנהדרין (ועיין במראה הפנים שם).

גם מפירוש רש"י (גיטין פח, ב) משמע, שזקני ישראל עוד לפני שנסמכו היו נחשבים כמומחים וסמוכים ונקראים אלוקים, שעל מה שאמרו בגמרא שם, „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם“ וכו', לפניהם ולא לפני הדיוטות, פירש רש"י: „שאינ מומחין אלא סמוכין, דמיקרי אלוקים... לפניהם קאי אשבעים זקנים שעלו עמו להר קודם מתן תורה כדכתיב (שמות כד): „ואל משה אמר עלה וגו', ואף על פי שנכתבה פרשה זו לאחר מתן תורה, קודם מתן תורה נאמרה“, משמע, שגם לפני שנסמכו הזקנים הללו, שכן לפני מתן תורה בודאי לא הוסמכו, ואף על פי כן היו נחשבים כמומחים וסמוכים.

חכמי ארץ ישראל

פרק ט

במשג חכמי ארץ ישראל, שלדעת הרמב"ם רשאים הם לחדש את הסמיכה, לפי שבני ארץ ישראל הם הנקראים קהל, והקב"ה קרא אותן כל הקהל, ואפילו היו עשרה אנשים, ואין משגיחין לזולתן שבחוצה לארץ" (פירוש המשנה להרמב"ם בכורות פ"ד, מ"ג), יש מקום לדון, אם שם "קהל" חל גם על היושבים בתלקים של ארץ ישראל שכבשום יוצאי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל, וחכמיהם נקראים חכמי ארץ ישראל, או שבשם זה נקראים רק החכמים הדרים במקומות שהחזיקו בהם עולי בבל. שכן ידוע שהלכה היא, שהקדושה שנתקדשה הארץ עם התיבוש של יוצאי מצרים בטלה כשגלו מן הארץ, וקדושה שניה של עולי בבל אינה בטילה לעולם, כמו שפסק הרמב"ם (תרומות פ"א, ה"ה): "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קירשה לעתיד לבא, קדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא", ולפי זה יש גם מקום לדון, אם המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל נחשבים מבחינת ההלכה לארץ ישראל ויושביה נקראים קהל, או שדינן לענין זה כדיון יושבי חוץ לארץ, שכן לגבי מצות התלויות בארץ אין דין איי למקומות אלה.

ומצאתי, שגם בענין תוראת בית דין בטעות ועשו רוב קהל על פיהם, שהולכים בזה אחר רוב יושבי ארץ ישראל, משום "דהני הוא דאיכרי קהל" (הוריות ג, א), דעת בעל "מנחת חנוך" (מצוה קכ), שהיושבים במקומות שלא החזיקו בהן עולי בבל אין דינן כיושבי איי ואין נקראים קהל, שכתב שם שזה "שבהוריות (ג, א) ילפינן מדכתיב וכו' קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים וכו' שמע מינה הני איכרי קהל וכו', (משום) דבזמן שלמה היה הגבול מחמת עד נחל מצרים והיה ארץ ישראל, אבל בבית שני, שהרבה כרכים שכבשו עולי מצרים לא נתקדשו בקדושת עזרא וכו', אם כן בבית שני אינו נחשב ארץ ישראל רק מה שנתקדש בקדושת עזרא, ולא ילפינן מקרא רק דיושבי ארץ ישראל איכרי קהל, ובימי שלמה היה ארץ ישראל במקומות אלו, אבל בימי בית שני אינו בכלל ארץ ישראל רק מה שנתקדש על ידי עזרא והם נחשבים קהל, כן נראה לי פשוט". לפי זה, הוא חרין לגבי חידוש הסמיכה על ידי הסכמת חכמי ארץ ישראל, אין בכלל זה אלא

החכמים היושבים במקומות שהחזיקו בהם עולי בבל, שהרי זה שהדבר תלוי בחכמי ארץ ישראל הוציא הרמב"ם מדין תוראת בית דין בטעות, כמו שכתב בפירוש המשנה בכורות שם.

ברם, בעל "אור שמח" (סנהדרין פ"ד, ה"ו) כתב, שלענין שגגות רוב הקהל בהוראה על פי בית דין, שהולכים בזה אחרי רוב יושבי ארץ ישראל, גם היושבים במקומות שכבשו יוצאי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל דינם כדין יושבי ארץ ישראל, ומפרש, שמה שאמרו בירושלמי (הוריות פ"א, ה"ב): "אמר ר' יהושע בן לוי להוראה הלכו מלבוא חמת עד נחל מצרים", מלמדנו שגם "הני דכבשו עולי מצרים ואף על פי שבטלה קדושתן, דמאמנון עד נחל מצרים לא כבשו עולי בבל, כמבואר בהלכות תרומות פ"א, מכל מקום נחשבים ליושבי ארץ ישראל לענין זה ונקראים קהל", עיי"ש, אם כן לפי זה גם לגבי חידוש הסמיכה על ידי חכמי ארץ ישראל, כל החכמים הדרים מלבוא חמת עד נחל מצרים נחשבים לחכמי ארץ ישראל.

גם דעת בעל "כפתור ופרח" (פ"י) היא, שאפילו מה שלא נתקדש על ידי עולי בבל נחשב לארץ ישראל, והוא מרבה להוכיח שם, שמיום נתינתה לאברהם אבינו נתקדשה הארץ בקדושה מיוחדת, לגבי מעלת ישיבת ארץ ישראל ולכל המידות הטובות שמנו בה חכמים, וקדושה זו אינה בטילה לעולם, אלא שלענין חיוב המצוות התלויות בארץ צריכה ארץ ישראל לקידוש מיוחד, ולזה התכוונו במה שאמרו: "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, וקדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא", אבל מלבד זה אין שום הבדל בקדושת הארץ לבין מה שכבשו עולי בבל לבין מה שלא כבשו, עיי"ש, ולפי זה, בודאי שגם לענין חידוש הסמיכה על ידי חכמי ארץ ישראל, כל החכמים היושבים בכל ארץ ישראל שכבשו יוצאי מצרים ראויים להשתתף בזה.

(אגב: על דעתו זו של בעל "כפתור ופרח" קשה ממה שאמרו בגיטין (עו, ב): "כי הוי מיפטרי רבנן מהדדי בעכו הוי מיפטרי, משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ", וכן מזה שאמרו שם (ת, א), שהמוכר עבדו לעכו יצא לחירות, וזהו מפני שאסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ, כמו שכתב רש"י שם, והיינו משום שבעכו הוא הגבול שהחזיקו בו עולי בבל, כמו שאמרו בירושלמי שביעית (פ"ו, ה"א וגיטין פ"א, ה"ב): "עכו יש בה ארץ ישראל ויש בה חוצה לארץ", ולפי דעתו שלענין מצות ישיבת ארץ ישראל אין שום הבדל בין מה שכבשו עולי בבל לבין

מה שלא כבשו, למה יהיה אסור לצאת לעכו, הרי גם כל מה שכבשו יוצאי מצרים נחשב לארץ ישראל לענין זה.

ועוד זו: ממה שאמרו בירושלמי (שביעית פ"ד, ה"ז): "רבי יוסי בן חנינא מנשק לכיפתא דעכו, עד כה היא ארעא דישראל", משמע שמשום כך אמר "עד כה היא ארעא דישראל" משום שבעכו היה הגבול שהחזיקו בו עולי בבל, וכן גם ברמב"ם (מלכים פ"ה, ה"י): "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל" (ועיי' לחם משנה שם: "דהיינו ר' אבא בסוף כתובות (ק"ב, א) דמנשק כיפי דעכו, וסובר רבינו דהיה מנשק שם [מפני] שהוא תחילת תחום ארץ ישראל", ברם, יותר נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מירושלמי הנ"ל, שמפורש שם שהיה מנשק לכיפתא דעכו משום שעד כה היא ארעא דישראל), וצ"ע לדעת בעל "כפתור ופרח": מהו "עד כה היא ארעא דישראל"? הרי גם כל מה שכבשו יוצאי מצרים נחשב לארץ ישראל וקדוש ומעולה כחלק שהחזיקו בו עולי בבל, וגבול זה של יוצאי מצרים נמשך הרבה צפונה והגיע עד הור החר)."

יוצא, שלפי דעת בעל "מנחת חינוך" הדבר תלוי בקדושת הארץ, ובמקום שבטלה הקדושה אין שם של "קהל" חל על יושביה, ברם, לפי דעת בעל "כפתור ופרח" ו"אור שמח", שם "קהל" חל על כל יושבי ארץ ישראל, ולפי זה גם החכמים היושבים בארץ ישראל במקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל נמנים על חכמי ארץ ישראל וראויים להשתתף בחידוש הסמיכה.

החכמים היושבים בסוריא ודאי אינם בכלל חכמי ארץ ישראל, שכן ההלכה היא "כיבוש יחיד לא שמייה כיבוש", והארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן, אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כארץ ישראל לכל דבר וכו' והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא" (רמב"ם תרומות פ"א, ה"ג).

גם מגמרא הוריות (ג, א), שמשם הוציא הרמב"ם דין זה שרק יושבי ארץ ישראל נקראים "קהל" ויושבי חוצה לארץ אינם מן המנין, — משמע, שיושבי סוריא אינם נחשבים קהל, שהרי אמרו שם: "ויעש שלמה בעת והיא את התג וכל ישראל עמו קהל גדול מלכא חמת עד נחל מצרים וגו', מכדי כתיב, וכל ישראל עמו קהל גדול", מלכא חמת עד נחל מצרים' למה לי? שמע מינה חגי

ותא דאיכרי קהל, אבל הנך לא איכרי קהל, (דאותם שבתוצה לארץ אינם מן המניין, ולא אותן דמנחל מצרים ולחזק, דחוצה לארץ היא. רש"י). מכאן, שאף שבימי דוד כבר נכבשה סוריא, (שהיא צפונית מלבוא תמת, שלבוא חמת הוא הגבול הצפוני של ארץ ישראל (במדבר לד, ח), מכל מקום אין יושביה נחשבים ליושבי ארץ ישראל ואין נקראים קהל, משום שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש.

ועיקר בחידושי הר"ח הירשנון להוריות (שם), שתמה על כך: „אבל צריך עיון, אחרי דמצוות ישוב ארץ ישראל הוא גם בסוריא, כדאיתא בגיטין ח, ב, שכותבין בה אונו אפילו בשבת משום ישוב ארץ ישראל, כפירוש רש"י ז"ל שם: לגרש נכרים ולישב ישראל בה, אם כן מדוע לא נחשוב את יושביה לקהל ישראל מסתפחים בנחלת ה' ? ולא דומה לחזק לארץ, שדומה כמי שאין לו אלוה וכו', ואסור לצאת לחזק לארץ אם לא באונס ולא מיקרי ישיבה וקהל, אבל בסוריא שמצוה לשבת בה מה חטאו היושבים שם ?“.

ולדעתי אין כאן קושיא כלל, שהרי באמת אפילו לסוריא אסור לצאת מארץ ישראל, ותלמוד ערוך הוא בגיטין (מד, ב): „יוצא העבד אחר רבו לסוריא, יוצא לא סגי דלא נפיק, והתנן ואין הכל מוציאין, וכן אמרו: „סוריא, אף על פי שאין שביעית נוהגת בה מן התורה, גזרו עליה שתהיה אסורה בעבודה בשביעית כארץ ישראל, כדי שלא יניחו ארץ ישראל וילכו וישתקעו שם“ (רמב"ם שמיטה ויובל פ"ה, ה"ב), ומקורו משביעית פ"ו, מ"ב וירושלמי שם), וזהו משום שאין סוריא נחשבת כארץ ישראל לכל דבר, ומשום כך אין גם יושביה נמנים על יושבי ארץ ישראל ואין נקראים קהל, ומה שאמרו בגיטין (ח:), שהקונה בית מן הנכרי בסוריא מותר לומר לו לכתוב שטר מכירה עליה אפילו בשבת, משום שאמירה לנכרי לעשות מלאכה בשבת אינה אסורה אלא מדרבנן, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן, נראה שדבר זה נאמר רק כשברצון הקונה ליישב שם ישראל הדר בתוך לארץ או בסוריא, אבל אם מתכוון הוא ליישב שם יהודי השוכן בארץ ישראל, אין כאן משום מצוות ישוב ארץ ישראל, אדרבה, עבירה היא בידו, שהרי אסור לצאת מארץ ישראל לסוריא.

וצ"ע איך יפרנס את הכתוב הנ"ל, שמשמע ממנו שרק היושבים מלבוא חמת עד נחל מצרים נקראים קהל ולא יושבי סוריא, מי שסובר כיבוש יחיד שמיה כיבוש (ע"ז כא), ולדעתו הרי סוריא כארץ ישראל לכל דבר, ואפשר, שגם למי

שסובר כן אין זה אלא לגבי חיוב המצות התלויות בארץ, שכל המצות הנהגות בארץ ישראל נהגות גם בסוריא, אבל אין בה קדושה כקדושת ארץ ישראל ממש, ומשום כך אין גם יושבי סוריא נמנים על יושבי ארץ ישראל ואין השם „קהל“ חל עליהם, כדרך שכתב הרדב"ז (בפירושו על הרמב"ם תרומות שם) בענין חוצה לארץ שנכבשה בכיבוש רבים, שאמרו בספרי (פרשת עקב נא), שאם כבשו חוצה לארץ אחרי שכבשו את כל ארץ ישראל לגבולותיה, שכל המצות הנהגות בארץ ישראל נהגות גם שם, שזהו „דוקא לענין שנהג בה תרומות ומעשרות מן התורה אבל לענין קדושת ארץ ישראל ממש לא, וצ"ע“, ומכל שכן בכיבוש יחיד שאפילו למי שסובר ששמייה כיבוש, יש לומר שיש הבדל בין ארץ ישראל עצמה לבין סוריא, שאף על פי שהמצות התלויות בארץ ישראל נהגות בה, אבל קדושה כקדושת ארץ ישראל ממש אין בה.

ואפשר גם לומר, שמה שכתב רש"י בהוריות שם „דאותם שבחוצה לארץ אינם מן המנין, ולא אותן דמנחל מצרים ולחוצ, דחוצה לארץ היא“, ולא הזכיר גם ולא אותן דלבוא חמת ולחוצ, התכוון בזה לתרץ קושיא זו, ומשום כך הדגיש שהיתורא דקרא בא רק למעט, שאלה היושבים חוצ לנחל מצרים אינם נקראים „קהל“, שכן חוצה לארץ היא לדברי הכל, אבל אלה היושבים מלבוא חמת ולחוצ, לדעת האומר כיבוש יחיד שמייה כיבוש גם הם בכלל יושבי ארץ ישראל, ושם „קהל“ חל עליהם.

אין סמיכה אלא בארץ ישראל

מרק י

הלכה פסוקה היא „אין סמיכה בחוצה לארץ“ (סנהדרין יד, א), ובירושלמי ביכורים (פ"ג, ה"ג) אסמכה אקרא: „שמעתי שאין ממנין זקנים בחוצה לארץ. אמר ר' לוי: ולא מקרא מלא הוא. בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם, וא כל ישיבה שלך לא היא אלא על אדמתך“.

לפי זה צריך ביאור, מה שאמרו בירושלמי שם: „ממנין זקנים בחוץ לארץ על מנת לחזור, ר' יצחק בר נחמן הוה בעזא ומנוניה על מנת לחזור, ר' זמנא הוה בצור ומנוניה על מנת לחזור וכו', יהודה בן טיטוס הוה ברומי ומנוניה על מנת דיחזור“, הרי אין סמיכה בחוצה לארץ, ופירש ב„פני משה“ שם, שהכונה היא אם אחד התכמים רוצה לצאת לחוצה לארץ, סומכים אותו בארץ ישראל למשך שתותו בחוצה לארץ עד שיחזור לארץ. וקצת קשה על פירוש זה מירושלמי חגיגה (פ"א, ה"ח ונדרים פ"י, ה"ח), ששאלו שם: „מהו למנות זקנים לימים ז', למה לא פשטו מכל אלו העובדות המובאות בירושלמי ביכורים שהיו סומכים לזמן מוגבל“.

בעל „אור שמח“ (סנהדרין פ"ד, ה"ו) מפרש את דברי הירושלמי ביכורים „שממנין זקנים בחוץ לארץ על מנת לחזור“ כמשוטו, שאפילו אם העסמך נמצא בחוץ לארץ אפשר לסמוך אותו בתנאי שיחזור לארץ ישראל, ולדעתי, גם לפי פירושו יש לומר שאין דין זה מהווה יוצא מן הכלל של אפשרות סמיכה בחוצה לארץ, הכונה היא, כשסומכים חכם על מנת שיחזור לארץ ישראל, הרי כאלו הותנה שסמיכה זו לא תתול אלא כשיגיע החכם הזה לארץ ישראל, אבל לפני שיגיע לארץ ישראל אין לו דין סמוך ואינו דן דיני קנסות, (אחר כך ראיתי שהרא"פ כתב כן בשם „שדה הישועה“), ברם, גם לפי פירוש זה צ"ע, למה לא הביא הרמב"ם הלכה מחודשת זו המחכרת בירושלמי, שאפשר לסמוך חכם הנמצא בחוצה לארץ על מנת שיחזור לארץ ישראל, שכן לפי פירושו של ה„פני משה“ ניתא, שהרי אין בירושלמי זה שום חידוש מיוחד שלא הזכר במקום אחר, וכבר נזכר דין זה, שאפשר לסמוך לזמן מוגבל, בירושלמי חגיגה ונדרים שם ובבבלי סנהדרין ה, ב, והרמב"ם (סנהדרין פ"ד, ה"ט) הביאו: „שיש לסומכין ליתן רשות עד זמן ולומר

לנסמך יש לך רשות לדון וכו' כל זמן שאין אתה עמנו במדינה, אבל לפי פירוש רמא"ש ז"ל הרי יש בהלכה זו חידוש גדול, שממנים זקנים גם בחוץ לארץ על מנת לחזור לארץ ישראל, ואם כן צ"ע למה לא הביא הרמב"ם בספרו הלכה זו.

ועיין בספרו של מרן הרב הראשי שליט"א (תורת האהל סעיף ה), שמסביר שם את ענין „שליחותיהו קא עבדינן“, ומחלק שם בין הזמן שהיו עוד חכמים סמוכים בארץ ישראל לבין הזמן „שכבר פסקה הסמיכה מישראל לגמרי, והיינו שהשליחות הראשונה היתה בגדר סמיכה כללית, שחכמי ארץ ישראל בדרך כלל היו מודיעים שהרשות נתונה לחכמי בבל הראויים לכך, לדון בדברים יחידים במידי דשכיחי ואית בהו חסרון כיס ולעשות על גיטין ולקבל גרים, וקי"ל שכיון שהסומך בארץ אף על פי שהנסמך בחוץ לארץ הסמיכה מועילה (סנהדרין יד וע' ירושלמי ביכורים פ"ג) וכו', אבל הרי הסמיכה כשירה אף שהנסמך בחוץ לארץ ובריהוק מקום ומודיעים בכתב שנסמך וכו'“ עיי"ש. ולדידי תמוה, שהרי לפי הסוגיא בסנהדרין (יד) יוצא שאין סמיכה בחוצה לארץ אפילו אם היו הסומכים בארץ והנסמכים בחוצה לארץ, וכן הוא גם ברמב"ם (שם ה"ו): „אין סומכין זקנים בחוצה לארץ וכו', אפילו היו הסומכין בארץ והנסמך חוצה לארץ אין סומכין“, וזה שסומכים אפילו בריהוק מקום ומודיעים לו בכתב שנסמך, אין זה אלא כשהסומך והנסמך נמצאים בארץ ישראל, כמש"כ הרמב"ם שם: „היו שניהם בארץ סומכין אותו אף על פי שאינו עם הסומכים במקום אחד, אלא שולחין לו או כותבין לו שהוא סמוך ונותנין לו רשות לדון דיני קנסות, הואיל ושניהם בארץ“.

ואפשר שבגלל הספק שהסתפק מרן הרב הראשי שליט"א (ב"סיני" כרך ה, עמ' כד"כט), אם דין זה שאין סומכים זקנים בחוץ לארץ זהו רק דבר של לכתחילה, אבל בדיעבד אין זה מעכב, ואם סמכו לחכם בחוצה לארץ הסמיכה חלה, הביאו לומר הסבר זה, שאם נגיה שזהו רק ענין של לכתחילה (אף שמסתיימת לשון הגמרא והרמב"ם משמע שגם בדיעבד אין הסמיכה חלה), ניתן לומר הסברו של הרב, אף שלכתחילה אין סומכים אלא בארץ, מכל מקום בכדי לאפשר לבתי דינין בחוץ לארץ לדון עשוהו כדיעבד, ונתנו כאלו סמיכה כללית לדברים יחידים לחכמי חוץ לארץ בדברים ששכיחים ויש בהם חסרון כיס.

ויש להקשות כן גם על דברי הגר"ד פרידמאן מקרלין, שהסביר את הענין הנ"ל. בשיטת הרמב"ם בחידוש הסמיכה, וכתב ביד דוד (ח"א פ"ד אות קנב, דף

קנ. א. בהגה: "ויותר היה נראה לומר כסברת הרמב"ם שאם כל חכמי ישראל מסכימים על האחד לעשותו סמוך יכולים לסומכו גם בזמן הזה. ולדברים שתקנו חכמים שיכולים דינים לדון, הוה כאלו כל ישראל מסכימים על זה שיהיו יכולים לדון, (זהו כהסבר של מהר"י ב"ר ר' ורמ"ש הכהן ורמ"א ודאקס ז"ל, שהבאתי לעיל, בענין קידוש החודש על פי תחשבוך, שלדעת הרמב"ם תלוי בבני ארץ ישראל), וסמיכה מועלת אף לדברים פרטים, כמבואר בסנהדרין (ת, ב) והרמב"ם בהלכות סנהדרין, והרי אין סמיכה בחוצה לארץ, וגם הסכמת החכמים אינה מועילה אלא כשהנסמך נמצא בארץ ישראל כמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה סנהדרין (א, ג).

וקושיא כזו יש להקשות גם על דברי הגאון מהר"ם שיף ז"ל בכתובות (ק"ב, א), שאמרו שם בגמרא: "רבי אלעזר כי הוה סליק לארץ ישראל אמר פלטי לי מחדא, כי סמכוהו אמר פלטי לי מתרתי, כי אותבוהו בסוד העיבור אמר פלטי לי מתלת, שנאמר: "והיתה ידי אל הנביאים החוזים שוא' וגו', בסוד עמי לא יהיו זה סוד העיבור, ובכתב בית ישראל לא יכתבו' זה סמיכה, ואל אדמת ישראל לא יבואו' כמשמעו, ונתקשו שם האחרונים איך מתפרש הכתוב, ובכתב בית ישראל לא יכתבו' על סמיכה, הרי סמיכה אינה צריכה להיות בכתב אלא בעל פה, כמו שאמרו בסנהדרין (יג, ב): "קרי ליה רבי ויהבי ליה רשותא למידן דיני קנסות" (ועיין ירושלמי הוריות פ"ג, ה"ג: "במה הוא מתמנה — בפה"), וכתב על זה בחידושי מהר"ם שיף שם: "שכן דרך עוד היום (?) הסמיכות בארץ ישראל משני פנים, אם הוא עמו במקומו קרי ליה רבי ועולה לספר תורה (בשם רבי), ואם אינו עמו כותבין לו בכתב, והדין שאין סמיכה אלא בארץ ישראל לפני אלוקים הכתובין בפרשה, וכיון דכתיב, אל אדמת ישראל לא יבאו' אם כן בטל הסמיכה הראשונה, רק בכתב, לזאת אמר: "בכתב בית ישראל לא יכתבו' זה סמיכה", ובמכ"ת זה תמוה, שאם לא יזכו לבוא אל אדמת ישראל לא יוכלו להסמך גם על פי כתב, שהרי אין סומכים על פי כתב אלא כשהסומך והנסמך נמצאים בארץ ישראל וכנ"ל, וצ"ע (ועיין בח"א מהרש"א בכתובות שם, ואם היו מקשין על האגדות היה אפשר אולי להקשות קושיא אחרת על הגמרא שם, אם, אל אדמת ישראל לא יבואו' שומע אני גם שלא יזכו לסמיכה, שהרי אין סמיכה בחוצה לארץ, ובכתב בית ישראל לא יכתבו' למה לי).

גם בדין אין סמיכה בחוצה לארץ יש מקום לדון אם גם המקומות שלא נכבשו על ידי עולי בבל ראויים לסמיכה, שכן לענין המצות התלויות בארץ אין

דין ארץ ישראל למקומות הנ"ל שהרי קדושה הראשונה בטלה. דעת הרמב"ם היא: "שכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה" (סנהדרין פ"ד, ה"ז). כמקור לזה מציין הכסף משנה שם: "נראה שהוציא כן ממאי דאמרין בריש סנהדרין (ה, א) וכתבו רבינו בסוף פרק זה. שרשות בני ארץ ישראל מועלת לעיירות העומדות על הגבולים. ואם לעיירות האלו מהני, כל שכן דמהני למת שהחזיקו עולי מצרים אף על פי שלא החזיקו עולי בבל". וכבר העיר במנחת חינוך (מצוה תצא): "שדבריו תמוהים מאוד, מאי ענין זה לסמיכה, כיון דגזירת הכתוב דצריך ארץ ישראל כודאי בעינן ארץ ישראל גמור, ושם מיירי לענין נקיט רשות (היינו, דין שקבל רשות לדון מבית דין של ארץ ישראל, יש לו סמכות לדון בכל א"י ובעיירות העומדות על הגבולין), ולא שייך לסמיכה כלל, עיין ותראה כי דבריו תמוהים ולא רציני להאריך, וכודאי ה"מ מצא באיזה מקום ואנחנו לא נדע".

ועלה בדעתי, שאפשר לומר שהרמב"ם הוציא דין זה, שסומכים אפילו במקום שלא נתקדש לענין חיוב המצוות התלויות בארץ, מזה שמשם רבינו ע"ה סמך את יהושע בערבות מואב שבעבר הירדן, ועיקר דין הסמיכה נלמד משם, הגם שבימי משה עדיין לא נתקדש עבר הירדן בקידוש המחייב את המצוות, עיין רש"י ותוספות יבמות (פב, ב): "ירושא ראשונה בימי יהושע וכו'". ועוד, הרי לפני שעברו את הירדן לא נתחייבו במצוות התלויות בארץ, עיין כתובות כה, א ותוספתא מנחות (פ"ו, ה"ז): "נמצא אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש וכו', כבשו וחלקו נתחייבו במעשרות וכו'". וכן בהבאת העומר לא נתחייבו לפני זה, כמו שאמרו בתורת כהנים (פרשה א, י): "כי תבוא אל הארץ, יכול משבא לעבר הירדן, תלמוד לומר אל ארץ המיוחדת". ועיין בפירוש הר"ש משנץ שם, אם כן מן הסתם לא נתקדש עבר הירדן או גם בקדושת הארץ, ביחוד יש להוכיח כן לדעת המאירי, "שקדושה זו אינה באה מאליה עם הכיבוש של הארץ, ויש צורך גם בקידוש מיוחד כפה", אם כן כודאי לא קדושה במפורש לענין חיוב המצוות התלויות בארץ לפני שחל עליה החיוב הזה², הרי מכאן, שכל ארץ ישראל ראויה לסמיכה ואפילו במקום שאין עליה קדושת הארץ.

2 אגב, מדברי אחרים מן הראשונים נשמע לכאורה שעבר הירדן נתקדש בקדושת ארץ ישראל עוד לפני שעברו בני ישראל את הירדן, שכן על קישית הגמרא (ר"ה יג, א):

ואין לומר שאחרי שעברו את הירדן וקידשו את הארץ, נתקדשה כל הארץ עם עבר הירדן למפרע. מזמן נתינתה לאבות. כמו שאמרו בירושלמי (חלה פ"ב, ה"א): "למפריעה ירשו. דאמר רב הונא בשם רבי שמואל בר נחמן לורעך אתן אין כתיב כאן, אלא, לורעך נתתי נתתי כבר". הנה מביאור הגר"א (שם) משמע שר' עקיבא ור' אליעזר חולקים על זה עיי"ש, אם כן יתכן שלא קיימא לן כן.

ועוד, שאפילו למי שאומר כן, לא נאמר דבר זה אלא על הארץ שנתנה

ו"אכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח וכו' דאקריבו עומר יהודי אבלי, מהיכן הקריבו, הקשה הריטב"א שם אולי "אקריבו מתבואת בני גד ובני ראובן שהביאו עמהם", וכן הקשה שם הר"ן: "הרי מביאין עומר מעבר הירדן מחלק בני גד ובני ראובן", הרי משמע לכאורה מדבריהם שעבר הירדן נתקדש עוד לפני שנכנסו לארץ, כי אחרת אי אפשר היה אז להקריב מתבואת עבר הירדן, שהרי אין מביאים את העומר מחוצה לארץ (כלים פ"א, מ"ו, ומנחות פ"ט, מ"א). (אגב, ג"ל בביאור קושית הראשונים הנ"ל, אף שאמרו בגמרא (מנחות פד, א), שאין מביאים את העומר אלא ממקום שאיסור חדש נוהג שם, ולפני שעברו בני ישראל את הירדן הרי לא נתחייבו בחדש, כמו שאמרו בתוספתא (מנחות פ"ו), "נמצא אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה וכערלה ובחדש", וכן הוא בתורת כהנים (בהר פרשה א, ג), ואם כן אי אפשר היה להביא את העומר מתבואת בני גד ובני ראובן, שהרי תבואה זו לא היתה אסורה משום חדש, ואפשר לומר על זה, שר' ירמיה המוזכר ב"ה שם, סובר בירושלמי (חלה פ"ב, ה"א), שאחרי שעברו את הירדן ונתחייבו באיסור חדש חל איסור זה גם על התבואה שגדלה לפני זה, שכן אמרו שם: "ר' יונה בעא קומי ר' ירמיה בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה לוח, מהו שתהא אסורה משום חדש, אמר ליה: למה לא. עד כדון לחה אפילו יבשה, אמר ליה אפילו יבישה אפילו קצורה" (ועיין בפירושו החתם סופר שם), ואם כן יש לומר שלפיכך הקשה, שאפשר היה להקריב את העומר מתבואת עבר הירדן, שהרי גם תבואה זו חורה ונאסרה משום חדש).

ועלה בדעתי ש"ל, שאין מדברי הראשונים האלו ראיה שעבר הירדן נתקדש לפני שנתקדשה ארץ ישראל, שכן קושית הגמרא ב"ה שם היא לכאורה רק לדעת ר' יוסי בר יהודה, שסיבר עומר בא גם מחוצה לארץ, משום דקסבר חדש בחוצה לארץ דאורייתא, וכתוב ממשבותיכם כל מקום שאתם יושבים משמע וכו', וכיון דאורייתא היא אקריבי נמי מקריבין (מנחות פד). ורק לדעת האומר כן הקריבו אז את העומר ממחרת הפסח, שהרי האומר חדש אינו נוהג אלא בארץ, דורש (קידושין לו, ב): "בכל מושבותיכם, לאחר ירושה וישיבה משמע, לימר שאף בארץ לא נתחייבו בחדש כל י"ד שנה שכבשו וחלקו, ולדעתו לא הקריבו אז בכלל את העומר ממחרת הפסח, משום שאיסור חדש לא היה נוהג, והו' שלא אכלו מעבור הארץ עד ממחרת הפסח משום "שלא הו' צריכי וכו' והיו מסתפקין ממן שבכליהם עד ששה עשר בניסין" (קידושין שם), ואם כן לפי זה, שפוגית הגמרא שם היא כדברי האומר עומר בא מחוצה לארץ, אין כבר להוכיח מקשית הריטב"א והר"ן שם שעבר הירדן נתקדש עוד לפני שנכנסו

לאברהם אבינו ע"ה, אבל עבר הירדן לא ניתן לאברהם אבינו, כמו שכתב באור החיים (במדבר לב, ז): "ארץ סיחון ועוג אינה בכלל הארץ שנתן ה' לאברהם, וכדנטיא (ספרי ריש פרשת תבא), לתת לך פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, וכן כתב בספר פנים יפות (פרשת ראה, פסוק וירשתם אותה), ואם כן אי אפשר לומר שנתקדש למפרע, (ועיין רמב"ן במדבר כא, כא ואור החיים דברים יג).

שוב ראיתי שאין מכאן ראיה גמורה, שיש לומר שלפני שנתקדשה ארץ

לארץ, שהרי אפילו אם לא נתקדש היה אפשר להביא את העומר משם, שהרי לפי הסוגיא שם מביאים את העומר גם מחוצה לארץ.

ולפי הגוה"ז, שסוגית התלמוד שם היא אליבא דר' יוסי בר' יהודה שעומר בא מחוץ לארץ, חשבתי גם ליישב סתירה חמורה בדברי הר"ן, שכן מקשיט הר"ן בריה שם משמע שגם עבר הירדן כשר להבאת העומר, ובגדרים (כב, א ד"ה התוא שעתא) כתב הר"ן "שעבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות" (שלא כדעת רש"י בסנהדרין יא, ב ד"ה על שתיים מהן) "שמביאין עומר מעבר הירדן או מגליל", וכן כתב במנחות (פג, ב): "שכל הארצות שבארץ ישראל כגון יהודה ועבר הירדן והגליל כשרות", ברם לפי דברינו נראה, שלפי ספק ההלכה שאין מביאים את העומר אלא מן הארץ, דעת הר"ן היא שעבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר, וזה שהקשה בריה שם: הרי יכלו להביא את העומר מחלק בני גו ובני ראובן, משום שהסוגיא שם היא כדברי האומר שעומר בא גם מחוצה לארץ.

ובזה יש ליישב גם את קושית המנחת חינוך (מציה שב), על מה שאמר בריה שם: "מהיכן הקריבו, אם תאמר דע"ל ביד נכרי, קצירכם" אמר רחמנא ולא קציר נכרי, הרי אפילו אם לא נתמעט קציר נכרי לא היתה תבואה זו כשירה לעומר, מכיון שהיא גדלה לפני שקדשו את הארץ, הרי היא כתבואת חוצה לארץ, ולדברינו, שהסוגיא שם היא כדעת האומר עומר בא מחוץ לארץ, נראה.

שוב ראיתי שזה שהסוגיא בריה שם היא כדברי האומר שעומר בא מחוצה לארץ, וחי רק לדעת הפוסקים התולים את זה שאין מביאים את העומר מחוץ לארץ בזה שאין איסור חדש נהג שם, (עיין בפני יהושע בקונטרס אחרון על קידושין, וימנחת חינוך שב), אבל דעת הרמב"ם היא שאין חלוקה בזה, שהרי בהלכות מאכלות אסורות (פ"י, ה"ב) פסק: "כל המביא כזית חדש קדם הקרבת העומר לוקה מן התורה, בכל מקום ויכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ", ובהלכות תמידין ומוספין (פ"י, ה"ה) כתב: "אין מביאין מנחה זו אלא מארץ ישראל, שנאמר: והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", ועיין לחם משנה שם שצריך לומר שלדעת הרמב"ם יש דרך מיוחדת הממעט את חוץ לארץ מהבאת העומר, עיי"ש.

ונראה שכן היא גם דעת הר"ן, שהרי לפי דעתו עבר הירדן לא נתקדש להבאת העומר, וכנראה שמקורו הוא מהח"כ הג"ל, ושהוא מפרש מה שנאמר שם: "יכל משבאו לעבר הירדן, תלמוד לומר אל ארץ המיוחדת כמירוש השני של הרי"ט משאנן שם, שגם לאחר שנכנסו לארץ אין עבר הירדן כשר להבאת העומר, (ועיין באוצר הספרי להגאון ר' מנחם זעמבא ו"ל

ישראל היתה גם חוצה לארץ כשירה לסמיכה, כדרך שאמרו במגילה (יד, א): "עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה", ועיין בספר אמבוה דספרי (פרשת נשא ס"ק י). שכתב בשם הגאון ר' יוסף ראזין ז"ל, שיש לומר שטרם שנתקדשה ארץ ישראל היתה גם חוצה לארץ כשירה להבאת העומר ושתי הלחם, כמו שאמרו במכילתא (בא פרשה א): "עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות", ועי"ש מה שהעיר על זה.

דף לד. אגב, עין בר"ש משאנץ שם שכתב שמלשון התירח כהנים: "יכול משבאי לעבר הירדן" משמע כפירוש הראשון, שלפני שנכנסו לארץ לא נתחייבו בהבאת העומר, אבל לאחר שנכנסו מביאים העומר גם מעבר הירדן. ויש להעיר על זה, שדרש זה ובאותו הלשון ממש מובא בת"כ מצירע (פרשה ה, א) לענין נגעי בתים, ובפרשת קדושים (פרשה ג, א) לענין ערלה, ובפרשת בהר (פרשה א, ב) לענין שמיטה, ודאי שבפרשת בהר אין לפרש כפירוש הראשון של הר"ש, שהרי משנה שלמה שנינו ששמיטת קרקע ניהגת בעבר הירדן: "שלוש ארצות לביעור, יהודה ועבר הירדן והגליל" (שביעית ס"ט, מ"ב), יכן פירש הר"ש בפרשת בהר שם, ששמיטת קרקע ניהגת בעבר הירדן.

יוצא שלפי דעת הר"ן יש מיעוט מיוחד הממעט את עבר הירדן מהבאת העומר, וכל שכן שיש למעט ממיעוט זה גם את חוץ לארץ מהבאת העומר, ואם כן לפי דעתו, זה שאין מביאים עומר מחוצה לארץ אין זה משום שאיסור חדש אינו ניהג שם, אלא שיש מיעוט מיוחד הממעט את חוץ לארץ מהבאת עומר, כדעת הרמב"ם, ולפי זה אין כבר הכרח לומר שהסיגיא ברה"ש, שהיא אמנם כדעת האימר חדש אסיר בכל מקום, היא דוקא אליבא ד' יוסי ב"ר יהודה שעומר בא מחוצה לארץ.

ועיין גם בספר כלי חמדה (פרשת שלח דף סב), שלדעתי מצות חלה ועומר ישתי הלחם אינן תלויות בקדושת הארץ, אלא "דזה עצמו כיון שיחד הקב"ה ארץ זו והקנה איתה לישראל, מפני שעיני ה' בה תמיד והיא מיוחדת רק לישראל, זה עצמו היא גם קדושת ארץ ישראל, ואף על גב דלענין חובית התלויות בארץ לא נתקדשה קודם כיבוש יכ", מכל מקום לענין חלה ועומר ושתי הלחם בקנין גרידא סגי יכ"ו עי"ש (ועיין מאסף "בית מדרש" תלאכיב תש"א, שהגרי"א קוטלר כתב גם כן כעין זה), ולפי זה אין ראיה מקושית הריטב"א והר"ן, שעבר הירדן נתקדש בקדושת הארץ לפני שנכנסו לארץ.

ילעצם קושית הריטב"א והר"ן היה נראה לישב בדברי רש"י בקידושין (לח, א), שפירש על מה שאמרו שם: "ר' שמעון בן יוחאי אימר שלש מצות (חדש וערלה וכלאים, רש"י) נצטח ישראל בכניסתו לארץ", ופירש רש"י שם: "שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו". ולפי זה, אי אפשר היה אז להביא את העומר מעבר הירדן, שכן לפני שנכנסו לארץ לא זרעו ולא קצרו.

אלא שלפענ"ד דברי רש"י ז"ל צריכים ביאור, שהרי משמע שמה שנאמר בתוספתא ובתורת כהנים שלפני שעברו בני ישראל את הירדן לא נתחייבו בערלה ובחדש, נלמד מדרש"ה

גם מזה שמשו רבינו סמך את שבעים הזקנים עוד לפני שבאו לעבר הירדן (במדבר יא). וכן הוא גם ברמב"ם (סנהדרין פ"ד, ה"א): "וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם", מוכח שלפני שנכנסו לארץ היתה גם חוצה לארץ כשירה לסמיכה. (ועיין מכילתא (פרשה יא, יא): "ויקרא משה לכל זקני ישראל, מלמד שעשאו בית דין", וכתב בית רענן (רמז רו): "פירוש, עתה נתן להם סמיכה ועשאו בית דין מומחין").

בורנשטיין (משפט הסמיכה ח"ג) העיר על דעת הרמב"ם מהירושלמי שהבאנו לעיל: "ממנין זקנים בחוצה לארץ על מנת לחזור, ר' יצחק ב"ר נחמן הוה בעזה ומנוניה על מנת לחזור", משמע, שהיתה עזה חשובה כחוצה לארץ לענין סמיכה. אף שנכבשה על ידי עולי מצרים, ככתוב בספר שופטים א יח (וראה יהושע טו, מז) וצ"ע.

ונראה לי שיש להביא ראיה לדעת הרמב"ם שכל ארץ ישראל דאזיה לסמיכה, ואין זה תלוי בקדושת הארץ, ממה שמצינו, שלדעת כמה מן החכמים גם קדושת עולי בבל בטלה, כגון כל אלו הסוברים שתרומה בזמן הזה דרבנן, שלדעת החוספות ואחרים מן הראשונים הטעם הוא משום שבטלה קדושת הארץ, (ועיין משנה למלך הלכות מאכלות אסורות פ"י, ה"א ומלא הרועים ערך קדושה ראשונה).

מיוחדות, שכן בערלה כתוב ביאה אל הארץ, וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וגו' (ויקרא יט, כג), ומפורש נדרש בת"כ שם: "יכיל משבאו לעבר הירדן, ת"ל, אל הארץ המיוחדת", וכן היא בערלה (פ"א מ"ב): "עת שבאי אבותינו לארץ ומצאו נסיע פטור", שנאמר, כי תבוא אל הארץ ונטעתם משעת ביאה" (רמב"ם מעשר שני פ"י, ה"ט), ונראה שגם בחדש כתיב ביאה אל הארץ, שכן ביאה אל הארץ הכתוב גבי עומר "כי תבאו אל הארץ וכו' והבאתם את עומר" (ויקרא כג, י), ונדרש ג"כ בתורת כהנים שם כנ"ל: "יכיל משבאו לעבר הירדן, תלמוד לומר אל הארץ המיוחדת", וכן הוא במנחות (פר, א): "כי תבאו אל הארץ שלא נתחייבו בעימר קידם שנכנסו לארץ", מוסב גם על איסור חדש הכתוב שם בפרשה: "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה", ואם כן לא נתחייבו בחדש קודם שנכנסו לארץ, ועיין בביאור הגר"א לירושלמי חלה (פ"ב, ה"א), שכתב גם כן, שלפני שנכנסו לארץ לא נתחייבו באיסור חדש. שהרי חדש תלוי בביאת הארץ, אם כן לפי זה צ"ע מה שפירש רש"י ז"ל, שמשום זה לא נצטוו בחדש ובערלה וכלאים לפני שנכנסו לארץ, משום שלפני זה לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו, הרי אפילו אם היו זורעים ונוטעים לא היו מתחייבים, שכן לא חייבה תורה אלא משעת ביאה ואילך, ושמא נקט רש"י טעם זה משום כלאים, שלא כתוב בהם ביאה אל הארץ.

וכן הכסף משנה בתרומות (פ"א, הכ"ו) כתב: "דמשמע דחכמים דפליגי ארבי יוסי (יבמות פב, ב) סברי דקדושה שניה נמי לא קדשה לעתיד לבוא" עיי"ש. וודאי שגם לחכמים אלה לא פסקו מלסמוך גם אחר חורבן הבית. שהרי בזמן האמוראים עוד קדשו על פי הראיה, כמו שכתב הרמב"ם (קדוש החודש פ"ה, ה"ג). שעד ימי אביי ורבא קדשו את החודש על פי הראיה, והיה צורך בסמוכים, הרי משמע מזה שאין הסמיכה תלויה בקדושת הארץ, ואפשר לסמוך בכל ארץ ישראל אפילו במקומות שלא נתקדשו על ידי עולי בבל.

אין סמיכה ביד

פרק יא

הרמב"ם בהלכות סנהדרין (ד, ב) כותב: „וכיצד היא הסמיכה לדורות, לא שיסמכו ידיהן על ראש הזקן, אלא שקורין לו רבי ואומרים לו: הרי אתה סמוך ויש לך רשות לרונ אפילו דיני קנסות, ומקורו מגמרא סנהדרין (יג, ב): „אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: בידא ממש סמכין ליה (דוגמת סמיכת משה רבינו ליהושע, שהיתה ביד, שנאמר: ויסמוך את ידיו עליו, במדבר כז, כג)? אמר ליה: סמכין ליה בשמא קרי ליה רבי ויהבי ליה רשותא למידן דיני קנסות“.

בספר השטרות לרבינו יהודה הברצלוני (עמוד 132) ובספר „שקיעין“ להר"ש ליברמן (עמוד 11) מובא גירסא אחרת, שלפיה סומכים ביד, וזו לשונה: „אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי היכי סמכי ליה, — מיתבי ליה ידא ארישא וסמכי ליה בשמא וקרו ליה רבי, ויהבי ליה רשותא למידן דיני קנסות“, ועל סמך גירסא זו כתב בספר השטרות שם: „ואף על פי שבדורות הראשונים או עדיין בארץ ישראל היתה נוהגת סמיכה, שהיו סומכין בית דין למי שראוי לסמוך, וסומכין ידיהם עליו ממש כענין שכתוב ביהושע בן נון ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, ואחר כך קורין אותו רבי ודן דיני קנסות, והאידנא לא נהיג דיני קנסות בחוצה לארץ, ולא סמיכה להניח ידיהם על ראש הנסמך, אבל האידנא

1 ונראה שקריאת שם רבי אינו מעכב, ואם אמרו לו הרי אתה סמוך ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות, גם אם לא קראו לי רבי הרי הוא סמוך, שכן הסמוכים בדורות הראשונים לא היו נקראים בשם תואר, והתוארים: רב, רבי ורבו, נחתדשו רק בזמן רבן גמליאל הזקן, כמה שכתב רב שרירא גאון (מובא בערך ערך אביי): „הדורות הראשונים, שהיו גדולים מאוד, לא היו צריכים לרברבם לא ברבן ולא ברבי ולא ברב, לא לחכמי בכל ילא לחכמי ארץ ישראל, שהרי אמרו הלל עלה מבבל (פסחים סו א; סוכה ג, א), ילא נאמרה רבנות בשמי, וכנביאים היו חושבין איתם, שאמרים חגי הנביא (יבמות טו א), לא עלה עזרא מבבל (קידושין סט, ב), ואין מרברבין אותן עם הזכרת שמותיהן, ולא שמענו כי התחילה זו אלא בנשיאים מרבן גמליאל הזקן ור' שמעון בני שנהרג בחורבן בית שני, ורבן יוחנן בן זכאי כילן נשיאים, ואף רבי התחיל מסמיכים מאיתה שעה: ר' צדיק ור' אליעזר בן יעקב, ופשוט הדבר מתלמידיו ר' יוחנן בן זכאי ולהלן“.

ואפילו בחוצה לארץ אם נסכמו זקני העיר או זקני הכנסת והמדרש לסמוך לאחד מן התלמידים, נסמכים על כך וכותבין כתב מסמך, בלא הנחת ידיהם על ראשו.

ואפשר שגם לפי גירסא זו אין סמיכת ידים מעכבת, שהרי מצינו שאפשר לסמוך אפילו כשהנסמך נמצא בריחוק מקום מהסומך, כמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ו): "היו שניהם בארץ סומכין אותו אף על פי שאינו עם הסמוכים במקום אחד, אלא שולחין לו או כותבין לו שהוא סמוך, ונותנין לו רשות לדון דיני קנסות", ומקורו מגמרא סנהדרין (יד, א), כמו שכתבו נושאי כליו שם.

וכן ממה שאמרו בירושלמי סנהדרין (י, ב): "תשעים אלף זקנים מינה דוד ביום אחד", (גירסת הרמב"ם שם ה"ז: "שלשים אלף"), משמע שסמיכת ידים אינה מעכבת, שהרי אי אפשר לסמוך מספר עצום כזה של חכמים ביום אחד בסמיכת ידים ממש על ראש כל זקן וזקן, ואפילו לסמוך בשם בלבד כל חכם וחכם לחוד אין שהות ביום אחד, והכוונה בירושלמי היא, שדוד המלך סמך את תשעים אלף החכמים בבת אחת, ומכאן הוציא הרמב"ם (שם): "שיש לסומכין לסמוך אפילו מאה בפעם אחת", הרי שסמיכת ידים אינה מעכבת, ברם, ברמב"ם ובשאר הראשונים אין זכר לגירסא זו, וכלם נוקטים כדבר ברור שאין סמיכה ביד.

ותמהו רבים על הדבר הזה: למה באמת אין צורך בסמיכה לדורות לסמוך ידיהם על ראש הזקן, כדרך שעשה משה רבינו כשסמך את יהושע? ובתוספות יום טוב (סנהדרין א, ג) כתב על זה: "ולא אתפרש טעמא".

וראיתי שהרב הראשי הגר"א הרצוג שליט"א מביע¹ שתי השערות בענין זה: (א) "שהסמיכה ביד ממש אינה מצוה אלא כשהיא סמיכה שלמה כדרך שהיתה הסמיכה שסמך משה את יהושע, אבל משחרב בית המקדש וכו' מאחר שהסמיכה לא היתה שלמה שלא נכלל בה דיני נפשות, לא חל עליה המצוה של סמיכה ביד ממש; (ב) שבתחילה היתה הסמיכה נעשית ביד ממש, ככתוב בתורת משה, ויסמוך את ידיו עליו", משגורה המלכות גזירה רעה זו (סנהדרין יד, א) נעשה ענין הסמיכה דבר שיש בו סכנה וכו', ובכדי להמלט מהסכנה הכרוכה בעבירה על גזירת המלכות, נועצו חכמי הדורות לסמוך בשם, כי מאחר שבגזירה נזכר בפירוש סמיכה בידים, שוב לא היתה סכנה בדבר".

¹ במאמרו "הערות היסטוריות בהלכות סנהדרין", "סיני" כרך ה, עמ' כה—כו

ויש להעיר על כך מירושלמי, שהבאנו לעיל: „תשעים אלף זקנים מינה דוד ביום אחד“, וכונתו, כאמור, שסמך את כולם בבת אחת בשם בלבד, הרי שגם בימי דוד, שהסמיכה היתה שלמה, שהנסמך היה מוסמך לדון אפילו דיני נפשות, ולא היו שום גזירות רעות, אפשר היה לסמוך בלי הנחת ידים על ראש הזקן.

ואפשר, שמשום כך אין צורך בסמיכה לסמוך ידיהם על ראש הזקן, משום שמצינו ששבעים הזקנים שנתמנו לסנהדרין מקודם, לא הוזכרה אצלם סמיכה בידים². ואין למדים מהושע שנסמך בידים, שיש לומר ששם צוה הקב"ה למשה רבינו להשפיע עליו על ידי סמיכת ידים מרוחו והודו, ולמנותו גם למנהיג ומלך לישראל, כמו שכתוב „ונתת מהודך עליו“ וגו' וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (א, ג), אבל לסמיכה גרידא, שאינה אלא נתינת סמכות לדון, אין צורך בסמיכת ידים, (ועיין בספר קול הרמ"ז סנהדרין פרק א).

עוד יש לומר על מה שאין סומכים בידים ממש, ככתוב בתורת משה „ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו“, שאפשר שאין במשמעות הציווי, וסמכת את ידך עליו, סמיכת ידים ממש, ולשון זה משמש רק ביטוי למסירת סמכות או תפקיד לדבר מן הדברים, כדרך שפירש רש"י ז"ל את הכתוב „ומלאת את ידם“ (שמות כח, מא): „כל מילוי ידים לשון חינוך, כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו מאותו היום והלאה, ובלשון לעז כשממנים אדם על פקודת דבר, נותן השליט בידו בית יד של עור וכו' ועל ידו הוא מחזיקו בדבר וכו' והוא מילוי ידים“.

ומצאתי, שבפסיקתא זוטרותא (בהעלותך דף צו, ב) דן מסמיכת ידים הנאמר כאן, שגם מה שנאמר (במדבר ח, י): „וסמכו בני ישראל את ידיהם על הלויים“ אינו סמיכת ידים ממש, אלא „זה קידוש שנתקדשו הלויים תחת בכורי ישראל, וכן אמרו במסכת סנהדרין: יכול ידיו ממש, לא, הכי סמכי ליה בשמא, קרין ליה רבי ויהבינן ליה רשותא למידן דיני קנסות, והכי נמי בשמא סמכי להו“. הרי, שלפי דעתו סמיכת ידים שנאמרה בענינים כגון אלו מובנה מינוי ומסירת סמכות ידועה.

ברם, מדברי הרמב"ם (סנהדרין ד, א), שכתב: „ומשה רבינו סמך יהושע ביד, שנאמר ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו“, משמע שהוא מפרש את הכתוב כפשוטו,

סמיכת ידים ממש, (ואפשר שגם לפי דעתו, בצווי שנצטוה משה מפני הגבורה וסמכת את ידך עליו¹ לא היה מובנו סמיכת ידים ממש, אלא שמשה רבינו ע"ה נהג בעין יפה יותר ממה שנצטוה, כמו שאמרו במדרש (מובא בתוספות ב"ק צב, ב ד"ה חמרא למריה, ובחידושי הרשב"א שם) „טוב עין הוא יבורך“ זה משה רבינו ע"ה, שאמר לו הקב"ה וסמכת ידך, והוא סמך בשתי ידיו, כדכתיב ויסמוך ידיו עליו², (וכן הוא ברש"י על התורה שם)³.

3 עיין בהגהות מהר"ץ חיות בב"ק (שם) שכתב : „ג"ב, במדרש לא נמצא כן וכו', אך כוונתם על מה שאמרו בסנהדרין (קה, ב), בכל אדם מתקנא ח"ץ מבנו יתלמידו, שנאמר, ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו⁴ פירש רש"י שם שהקב"ה אמר, וסמכת את ידך עליו⁵ חזא, יהא סמך בשתי ידיו, אבל זילת זה לא מצאתי מדרש זה“.

ברם, בילק"ש משלי (רמז תחקט) ובלי המשל בערוך (ערך יד, ב), מיבא זה בשם מדרש ילמדנו, „טיב עין הוא יבורך“ זה משה ויסמך את ידיו עליו, משל למלך שאמר לבן ביתו תן לפלוגי סאה של חיטים, הלך ינתן לו סאתים, כך אמר לי הקב"ה, וסמכת את ידך עליו⁶ ידו אחת, מה עשה משה סמך שתי ידיו עליו, דכתיב ויסמוך את ידיו עליו⁷.

עניני סמיכה

פרק יב

„תני: סמיכה וסמיכת זקנים בשלשה, מאי סמיכה ומאי סמיכת זקנים? אמר ר' יוחנן: מסמך סבי" (סנהדרין יג, ב). דעת הרמב"ם (סנהדרין ד, ג) היא, שאפילו אם אחד משלושת הסומכים הוא סמוך, מצרף אליו עוד שנים שאינם סומכים וסומך, וכתב שם הרדב"ז שהוציא את זה ממה שאמרו שם (יד, א) על ר' יהודה בן בבא: „אחריני הו' בהדיה והא דלא חשיב להו משום כבודו של ר' יהודה בן בבא", משמע ששנים האחרים לא היו סומכים, שאם לא כן למה אין זה משום כבודו של ר' יהודה בן בבא שגם שמים של האחרים יוזכרו, וכבר הקדימוהו בראיה זו המאירי בסנהדרין שם ובחידושי הר"ן שם בשם הרמב"ן.

ב„תורת חיים" שם הוכיח, שלדעת רש"י כל שלושת הסומכים צריכים שיהיו סומכים, דוגמת סמיכת הזקנים על ראש פר העלם דבר של צבור השנויה בבריתא שם ביחד עם סמיכת חכמים, שהרי על מה שאמרו שם: „ר' חנינא ורבי הושעיא הוה קא משתקיד רבי יוחנן למיסמיכניהו, לא הוה מסתייעא מילתא" — פירש רש"י: „כשהיו אצלו לא היה מוצא שנים שיצטרפו עמו ואנן תלתא בעינן". משמע, שלפי דעתו צריכים כל השלושה להיות סומכים, שאם לא כן היה יכול לצרף עמו שנים מן השוק, וכן מפורש ב„יד רמה" שם: „לא הוה מסתייעא מילתא, שכשהיו אצלו לא היו שנים סמוכין מצויין אצלו להצטרף עמו כדי לסמכן" (ועיין בשירי קרבן סנהדרין א, ב), ובבבא מציעא פה, ב פירש רש"י: „ולא הוה מסתייעא מילתא, שהיתה השעה נטרפת, או לא היו החכמים נאספים". ויש לומר שגם כאן כוונתו כך היא: מכיון שלא היו החכמים נאספים לא נמצאו עוד שני סומכים שיצטרפו עמו, או אפשר, שכוונת רש"י שלא היו נוהגים לסמוך אלא באסיפת חכמים ובסומבי, עיין כתובות (יו, א): „כי סמכוהו לר' זירא שרו ליה הכי וכו'". ובח"א מהרש"א סנהדרין שם, שכתב: „ונראה לפרש, שהיה מדרכם לסמוך בשבת שידעו כל העם מי הם הנסמכים"¹.

1 וראה במכתב ר' אביתר מכ"י הגניזה (בהצופה האנגלי ח"ד דף 458), שנכתב בשנת ד"א תתנ"ד, וז"ל: „יקודם אסיפתו לעדן שנים אסף את כל ישראל במדינת צור ואת כל הגליל ויסמוך אותנו ברשות כל".

ועיין מנחת חינוך (מצוה תצא), שהסתפק אם סומכים גם בלילה, שיש לומר מכיון שאין סומכים אלא בשלשה הרי זה דומה לדין, וכמו שאין דנים בלילה כך גם אין סומכים בלילה, והוא הדין שלפי זה אפשר להסתפק אם סומכים בשבת ויום טוב, שאם הסמיכה דומה לדין — כמו שאין דנין בשבת ויום טוב, כך גם אין לסמוך בשבת ויום טוב. ויש להעיר על זה מדברי מהרש"א הנ"ל: „שהיה מדרכם לסמוך בשבת". מכאן, שאין הסמיכה דומה לדין.

וכן יש להסתפק לפי זה, אם קרובים הפסולים לדון יכולים לסמוך, שהרי אם הסמיכה דומה לדין — כשם שהקרובים פסולים לדון כך הם גם צריכים להיות פסולים לסמוך, עיין מרדכי פרק החולץ (מובא גם בב"י וש"ע י"ד סימן רסח) בענין טבילת גר, שצריכה שלשה, דמשפט כתוב ביה, אם טבל בפני קרובים לא עלתה לו טבילה, וכן מובא שם שמתעם זה אין מטבילים גר בשבת ויום טוב.

ועיין בחידושי הר"ן לסנהדרין (ה, א), שכתב על מה שאמרו בגמרא שם: „כי הוה נחית רבה בר בר חנה לבבל אמר ליה ר' חייא לרבי: בן אחי יורד לבבל, יורה יורה ידין ידין וכו', כי הוה נחית רב לבבל אמר ליה ר' חייא לרבי: בן אחותי יורד לבבל יורה יורה ידין ידין" — שר' חייא בעצמו בצירוף עוד שנים סמך את רבה בר בר חנה ורב, וביקש רשות לזה מרבי שהיה נשיא, ועובדא זו היתה אחרי שתיקנו שלא יהיו סומכים אלא ברשות הנשיא, כמו שאמרו בירושלמי סנהדרין פ"א, משמע מזה שהקרב כשר לסמוך, שהרי ר' חייא סמך את בני אחיו רבה בר בר חנה ורב, ואם כן אין הסמיכה דומה לדין, וזה שמשמע מירושלמי (חגיגה א, ה ונדרים י, ח), שגם שם מובאת עובדא זו, שרב נתמנה על ידי רבי, שאמרו שם: „רב מניתיה רבי" וכו', יש לומר לדעת הר"ן, מכיון שרבי נתן רשות לר' חייא לסומכו הרי זה נחשב כאלו מינהו הוא.

ברם, לדעת רש"י והתוספות שם (ד"ה נקיטנא), שהיתה זאת נתינת רשות גרידא ולא סמיכה, שר' חייא בקש מרבי שירשה לרבה בר בר חנה ורב לדון ולהורות, אבל לא נסמכו לדון דיני קנסות, אין ראיה משם שהקרב כשר לסמוך. אגב, על נתינת רשות בודאי אין להסתפק אם היא דומה לדין, שהרי אין צורך לכך שלשה, ומצינו שגם קרוב כשר לתת רשות, כמו שאמרו בסנהדרין שם: „והא רבה בר רב הונא, כי הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא, אמר: לאו מיניכו נקיטנא רשותא, נקיטנא רשותא מאבא מרי".

ובענין זה, אם רבה בר בר חנה ורב הוסמכו או רק קבלו רשות לדון, מצינו דעות שונות גם בראשונים אחרים. ביהוסי תנאים ואמוראים (דף קיד. ב) כתב, שרבה בר בר חנה לא הוסמך: "שרב כהנא שלמד לפני ר' יוחנן ורב דימי ורבין ורבה בר בר חנה ועולא ורב ספרא אעפ"י שהיו ראויין לסמיכה לא נסמכו" עיי"ש, אבל בספר חסידים (סימן תקנד ע"פ כ"י פארמא) כתב: "וכן ר' חייא אמר על רב שיתן לו רבי רשות לדון ולהורות, שלחם לראש ישיבה בתוך העמים לדון דיני קנסות", וכן מקושית הקצות החושן (סימן ז ס"ק ב) ומנחת חינוך (תצא) ויפה עינים בסנהדרין (ה, ב), שהקשו על מה שאמרו בסנהדרין שם, על מה שלא ניתן רשות לרב להתיר בכורות: "מאי טעמא, אלימא משום דלא חכים" — אם כן איך ניתן לו רשות לדון ולהורות, הרי אין סומכים אלא לחכם שראוי להורות בכל התורה כולה, משמע, שהם נוקטים שרבה בר בר חנה ורב הוסמכו גם לדון דיני קנסות, כי לפי דעתם לקבלת רשות גרידא אין צורך בתנאי זה, שהמורשה יהיה ראוי להורות בכל התורה כולה², וכן משמע מדברי מהרלב"ח המובאים לקמן, שרב ורבה בר בר חנה הוסמכו, וכן משמע מירושלמי חגיגה ונדרים שהבאנו לעיל, שאמרו שם: "מהו למנות זקנים לדברים יחידים? נשמעיניה מן הדא, רב מניתיא רבי" וכו', ומינוי זקנים המוזכר בירושלמי פירושו סמיכה, כמו שאמרו בירושלמי סנהדרין (א, ה): "תמן קרו למיגוייה סמיכותא", וכן הוכיח הרמב"ם (סנהדרין ד, ה) מירושלמי הנ"ל, שסמיכה אפשרית גם לדברים יחידים, כמש"כ הלחם משנה שם.

ומה שלא נקראו רב ורבה בר בר חנה בשם רבי כדרך שנקראים הסמוכים (סנהדרין יג, ב, ועיי' רש"י כתובות מג, ב ד"ה רב זירא), כתב מהרלב"ח בקונטרס הסמיכה (דף נט, ב), שלא נקראים בתואר זה אלא הסמוכים הדרים בארץ ישראל אבל הם היו גרים בבבל, וכן כתב בספר השטרות לר' יהודה הברצלוני (עמוד 132): "ואף על פי שדיני קנסות היו דנין אותן בחוץ לארץ בימי הסנהדרין ואפילו בלא סמיכה³, אבל לפי שלא היה סמיכה בבבל כל כך, חכמי בבל נקראים ר[ב]י, וכל חכמי ארץ ישראל נקראים ר[ב]י".

2 למעלה הוכחנו מפירוש המשנה לרמב"ם שגם לקבלת רשות יש צורך בתנאי זה.

3 תמוה, הרי גם בימי הסנהדרין אין דנים דיני קנסות בין בארץ בין בחוצה לארץ אלא סמוכים, כמבואר בהרבה מקומות, ועיי' רמב"ם סנהדרין (ד, יב), "בית דין שנסמכו בארץ ישראל ויצאו חיצה לארץ, הרי הם דנים דיני קנסות בחוצה לארץ כדרך שדנים בארץ, שסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ, והיא שיהיו סמוכים".

אמנם, גם לדעת האומרים שרבה בר בר חנה ורב הוסמכו, אין להביא ראיה שהסמיכה כשירה בקרובים, ש"ל שלפי דעתם הוסמכו רבב"ח ורב על ידי רבי ולא על ידי ר' חייא. וצ"ע בדעת הר"ן, שבחידושו בסנהדרין כתב שרבה בר בר חנה ורב הוסמכו על ידי ר' חייא, ובפירושו לנדרים (עח, ב) כתב: "ומייתי ראיה להך סברא דלא בעי סמוך (להתרת נדרים), מדאזדיק ליה רב לרב חננאל יחיד, והא רב לאו סמוך היה".

וכן צ"ע לדעת האומרים, שרבה בר בר חנה ורב הוסמכו לדון דיני קנסות, מה שהקשו בגמרא סנהדרין (ה, א), מאחר שקבלת רשות מהנשיא בארץ ישראל אינה מועילה לבבל "רבה בר בר חנה רשותא דנקיט למה לי", הרי יש לומר שקבלו רשות וסמיכה מרבי כדי שיוכלו לדון דיני קנסות בבבל כשיטלו רשות מריש גלותא שם, או לאלה שיבואו מרצונם להתדיין אצלם, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (ד, יד): "וכל דיין הראוי לדון שנתנו לו בית דין שבארץ ישראל רשות לדון, יש לו רשות לדון בכל ארץ ישראל ובעיירות העומדות על הגבולים, אף על פי שלא רצו בעלי דינין, אבל בחוצה לארץ אין רשותן מועלת לו לכוף את בעלי דינין, אף על פי שיש לו לדון דיני קנסות בחוצה לארץ, אינו דן אלא למי שרוצה לדון אצלו, אבל לכוף את בעלי דינין ולדון להם אין לו רשות עד שיטול רשות מראש גלות".

הסנהדרין וידיעת שבעים לשון

פרק יג

בסנהדרין (יז, א) אמרו: „אמר ר' יוחנן אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה ובעלי חכמה וכו' ויודעים בשבעים לשון. שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. לדעת הרמב"ם (סנהדרין ב, ו) מה שאמרו „ויודעים בשבעים לשון“ הכוונה „שידעו ברוב הלשונות“, וכן אם לא נמצאים חכמים בלשנים שידעו ברוב הלשונות אין הדבר מעכב לפי דעתו. ורק „צריך להשתדל ולבדוק ולחפש וכו' שידעו ברוב הלשונות, כדי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן“ (ועיין כסף משנה שם). והגם שאם יודמן לפני הסנהדרין דין שלא יבינו את שפת העדים או של בעלי הדברים לא יוכלו לדוננו, שהרי משנה שלימה שנינו: „ע"פ שנים עדים“, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן (מכות א ט), יש לומר לדעת הרמב"ם שאין לבטל בשל כך את הקמת הסנהדרין.

ברם, יש מפרשים מה שאמרו בסנהדרין שם: „כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע אין מושיבין בה סנהדרין“, כוונתם לדבר ולשמוע בשבעים לשון (רש"י ותוספות ועוד). אלא שגם לפי דעתם יש לומר ששבעים לשון לאו דוקא, והכוונה שידעו ברוב הלשונות, אבל מכל מקום נראה שלפי פירושם, אם לא נמצאים שני חכמים שיודעים לדבר ואחד לשמוע לכל הפחות ברוב הלשונות הדבר מעכב, שהרי אמרו „כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע אין מושיבין בה סנהדרין“.

ונראה, שיש לומר, שגם לפי דעתם לא נאמר דבר זה אלא משום דיני נפשות, שאם יודמן לפניהם משפט של דיני נפשות של לועזים לא יוכלו לדוננו, שאין הסנהדרין שומעת מפי התורגמן, אבל בגלל דינים אחרים של לועזים לא היה הדבר מעכב, שהרי בדיני ממונות אפשר לשמוע בדיעבד על ידי מתורגמן, כמו שכתב הב"ח (ח"מ סימן יז): „דדוקא בדיני נפשות גלי לן קרא שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, ואפילו היכא דלא אפשר בדין אחר שיודע לשונם, וכל שכן דדיעבד אינה שמיעה ואין דיניהם דין, אבל בדיני ממונות אינו אסור

אלא מדרבנן ולכתחילה דוקא וכו', אבל היכא דלא אפשר, כגון בני איטליאה ובני תוגרמא הבאים במלכותינו ואין כאן מי שיכיר לשונם כל עיקר, שומע היין על פי תורגמן אף לכתחילה, דבהכי הא לא תקנו רבנן, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן שלא (ועיין סמ"ע שם).

ועיין בתומים שם, שפירש בזה את דברי הגאונים (תשובות הגאונים סימן קצ), שכתבו: "בדיני נפשות אין דין על פי מתורגמין, אבל בדיני ממונות דין על פי מתורגמין לחייב החייב ולזכות הזכאי", דהיינו "כשאין בעיר בית דין אחר המבינים הלשון ולכך דין בדיני ממונות על פי מתורגמין".

ונראה, שיש להביא ראיה לכך, מבית דין של שלושה, שכשר לדון כל דבר פרט לדיני נפשות, ואין מדקדקין בדיינים של בית דין זה שידעו ברוב הלשונות, כמו שכתב הרמב"ם (שם ב ז): "בית דין של שלשה וכו' אין מדקדקין בהן בכל אלו הדברים" (ידיעת השפות והמדעים), ועיין רש"י מנחות (סה, א), שכתב: "שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, שלא יחליף התורגמן טענותיו ויחייבוהו". משמע, שדין זה אינו אלא בעיקר בדיני נפשות, ששם מצווים הסנהדרין להפוך בזכותו של הנאשם, כמו שאמרו בסנהדרין (לב, א), ולכן חששו שמא יתחייב הנאשם בגלל טעותו של התורגמן.

ועיין שו"ת הרדב"ז (ח"א תשובה של), שלפי דעתו, דין זה שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן אפילו בדיני נפשות אינו אלא מדרבנן, ומשום כך אפילו לשיטת הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים יז ו), שגם קבלת העדות של דיני נפשות צריכה להיות בפני עשרים ושלושה דיינים, — לעיין שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן מספיק אם שלושה מן הסנהדרין מבינים את שפת העדים, דהיינו "שנים לדבר ואחד לשמוע" עיי"ש, ואף שדין זה שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן נדרש במשנה (מכות א, ט) מן הכתוב "על פי שנים עדים" שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, יש לומר קרא אסמכתא בעלמא הוא והדבר אינו אלא תקנת חכמים, כדי שלא יחליף התורגמן טענותיו ויחייבוהו, כמו שכתב רש"י במנחות שם (ועיין רש"י סנהדרין יז, א), או כמו שכתב הנמוקי יוסף במכות שם: "כשישמעו הם מפי העדים יתכן להם לחקור אותם יותר".

ועיין תוספות יום טוב במכות שם, שכתב גם כן שמשום זה נתנו הראשונים

בדבר זה טעם לקרא. אף „דר“ שמעון היא דדריש טעמיה דקרא. מכל מקום בכאן אנו צריכים לכך. דאי לאו דמסברא בעלמא נפקא לך, מנא ליה לר' יוסי להוציא אלו שתי הדרשות מן הכתוב (לעולם אין נהרגין עד שיהיו שני עדיו מתרין בו, שנאמר, על פי שנים עדים, דבר אחר: על פי שנים עדים, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן). אלא דעיקר קרא דריש עד שיהיו פי שני עדיו מתרין בו, ודבר אחר מסברא אית ליה ואסמכיה אקרא, וקסבר דמילתא דסברא כי האי לא אצטריך קרא, אלא כי אתא קרא לאשמועינן עד שיהיו פי שני עדיו מתרין בו, והשתא דכתיב קרא אסמכין נמי עליה, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן².

ברם, הר"ן בחידושיו לסנהדרין שם כתב, שכל אלו המפרשים שנים לדבר ואחד לשמוע בשבעים לשון, דעתם כדעת רב סעדיה גאון (הובא ברמב"ן על התורה שם), שגם בית דין של שלושה יכול לקבל עדות של דיני נפשות עיי"ש, וזה שלא כדעת הרדב"ז הנ"ל.

ולפי זה נראה לענין חידוש הסנהדרין בזמן הזה, שגם אם תחודש הסנהדרין לא יהיה בכוחה לדון דיני נפשות לפני שיבנה בית המקדש ויתחזר בית דין הגדול ללשכת הגזית, כמו שכתב הרמב"ם (שם יד, יא ומקורו מגמרא סנהדרין גב, ב): „אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית והוא שיהיה בית דין הגדול שם בלשכה שבמקדש, שנאמר בזקן ממרא, לבלתי שמוע אל הכהן וגו', זמפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות והוא שיהיה בית דין הגדול במקומו“. אם אינם נמצאים חכמים הבקאים ברוב הלשונות ובשאר החכמות והמדעים אין הדבר מעכב, אפילו לדעת המפרשים „לדבר ולשמוע“ בשבעים לשון, שכן אין מדקדקים בדברים אלו, אלא בגלל דיני נפשות, ולפי זה מה שמזכיר בגמרא (שם), שביבנה היו ארבעה ובביתר שלושה, יש לומר שאפילו אם לא היו נמצאים לא היה הדבר מעכב, שהרי לא דנו אז דיני נפשות, ועיין מהר"ב³ בקונטרס הסמיכה (דף סב, א), שכתב: „שכיון שאין מינוי הסמיכה עתה בזמנינו

2 אגב, בארעא דרבנן (אות קפג), והחיד"א ביעיר אוון (מערכת דל"ת אות י"א) כתבו: שאתרים מן האחרונים סוברים, שגם דין זה, שאסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי הדינים קודם שבא בעל דין השני, אינו אלא מדרבנן, ואף שבשכונות (לא, א) ובסנהדרין (ו, ב) נלמד דין זה מקראי, יש לומר שאין זה אלא אסמכתא, ברם ברמב"ם (סנהדרין כא, ז) מפרש שהוא מן התורה, שכתב שם: דין ששמוע דברי אחד מבעלי הדינים קודם שיבא תבירו, עובר בלא מעשה, שנאמר: לא תשא שמע שוא.

זה לענין דיני נפשות אין צריך הסמוך לדעת בכל אותם הדברים כגון דרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים ודומיהם.

ומה שמשמע, לכאורה, בתוספות מנחות (סה, א) שגם לדיני ממונות צריכים הדיינים לדעת שבעים לשון, שכתבו שם בד"ה ויודעים בשבעים לשון: "בסוף אחד דיני ממונות משמע שסגי בשנים אחד לדבר ואחד לשמוע, ואמר רביעית אין למעלה הימנה וכו', לאו אכולהו קאי, אי נמי התם לדיני ממונות והכא לדיני נפשות, ולא סגי בעשרים ושלשה דלכמה דברים צריך סנהדרי גדולה וכו'". עיי"ש — כבר העירו האחרונים שהלשון בתוספות שם משובש, עיין לחם משנה (סנהדרין ב. ה) שכתב: "וצריך עיון להבין דבריהם, שתמצו דהך דהכא בדיני ממונות, דשלישית חכמה רביעית אין למעלה הימנה קאמר, ובדיני ממונות לא בעינן אלא שלשה, ועוד, מהו זה שכתבו ולא סגי בעשרים ושלשה וכו', מה ענין הוא למה שכתבו למעלה, וצ"ע, ועיין בהגהות הרש"ש במנחות שם, שהגיה: "אי נמי התם לשאר דיני נפשות, והכא לדיני נפשות דלא סגי בעשרים ושלשה כגון זקן ממרא"

זמן ביטול הסמיכה

פרק יד

מתי בטלו הסמוכים מישראל? — דבר זה עדיין אינו ברור כל צרכו. אמנם, לפי דעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות מצוה קנג), שתולה את קידוש החודש על פי הראיה במציאות בית דין סמוך, שכל זמן שהיו סמוכים בעולם היו מחויבים לקדש על פי הראיה, אם כן לפי הקבלה שבידינו, שר' הלל ב"ר יהודה הנשיא הנהיג בשנת תר"ע לשטרות (ד' אלפים קי"ט לב"ע) לחשוב ראשי חדשים על פי החשבון שאנו מונים בו, (עיין תשובת הרשב"א (ד, רנג), וכן אנו למדים מתשובה אחת של רב האי גאון המובאת בספר העיבור לר' אברהם ב"ר חייא הנשיא (דף 97), שלא הוסיפו לקדש על פי הראיה אחרי התאריך הנ"ל), יוצא שמזמן ההוא ואילך פסקו הסמוכים מישראל, שאם לא כן היו מחויבים לקדש על פי הראיה, ועל סמך זה כתב הרמב"ן בספר הזכות (גיטין פ"ד): "שמשנת תר"ע לשטרות מימי הלל בנו של ר' יהודה הנשיא בטלה סנהדרין מארץ ישראל ובטלו מומחין ממנה", וכן כתב בחידושו לגיטין (לו, א): "שמימי רבי הלל הנשיא שתקן לנו סדר מועדות וקדשן לדורות על פי מנין שאנו מניין בו, שוב לא היה בית דין בארץ ישראל ראוי לקדש (את שנת היובל), וכל שכן בימי רב אשי שכבר בטלו מומחין בארץ ישראל", (אגב, אין לראות סתירה מקטע אחרון זה "וכל שכן בימי רב אשי שכבר בטלו מומחין בארץ ישראל", למה שכתב בספר הזכות, שמשנת תר"ע לשטרות מימי הלל בטלו מומחין ממנה, או להסיק מזה שהרמב"ן היה מסופק בקביעת זמן מדויק לביטול הסמיכה (כפי שהבין הרב ד"ר רבל ז"ל, ב"תורב" נויארק ניסן תרצ"ט עמוד 5), שכן בכוונת הרמב"ן להוכיח שם שלא כדעת הראב"ד שאין השביעית נוהגת בזמן הזה, משום שאין השביעית נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג לכל הפחות מדרבנן, אבל עכשיו שאין שם בית דין שמקדשים אותו ואינם תוקעין ומשלחין עבדים אין היובל נוהג כלל וכו', וכיון שבטל היובל ביטול גמור ואינו נוהג אפילו מדבריהם", גם השמיטה אינה נוהגת לא בעבודת קרקע ולא בהשמטת כספים, על זה מקשה הרמב"ן שם הרי מצינו שרב אשי וחכמי דורו נהגו לשמט, ובזמן רב אשי בודאי שלא היה כבר היובל נוהג, שכן מימי הלל הנשיא לא היה בית דין בארץ ישראל ראוי לקדש את היובל משום שבטלו הסנהדרין והמומחין, אם כן מכל שכן שבימי רב אשי לא היה כבר בארץ ישראל

בית דין שיהיה ראוי לקדש את היוכל ולא היה היוכל נוהג שהרי בטלו המומחים עוד מקודם לכן. "ואף על פי כן מצינו ליה (לרב אשי) ולרבנן דדרי דמשמטי". הרי שהשמיטה נוהגת גם בזמן שאין היוכל נוהג, ושלא כדעת הראב"ד, אבל אין הרמב"ן מתכוון לקבוע שם שבזמן רב אשי בטלו המומחים מארץ ישראל).

ברם, לדעת הרמב"ם (קידוש החודש ה. ב.), שחלכה למשה מסיני שהחוב לקדש על פי הראיה תלוי במציאות הסנהדרין, וכשאין סנהדרין אף שיש בית דין סמוך אין מקדשים על פי הראיה, אין לנו ראיה על זמן ביטול הסמיכה מזה שמימי ר' חלל הנשיא (או כלשון הרמב"ם שם "עד אביי ורבא", והם היו בזמן ר' הלל הנשיא), פסקו לקדש על פי הראיה, שכן לפי שיטתו יש לומר שטעם ביטול הקידוש על פי הראיה אז, הוא משום שבטלה הסנהדרין ואף שהיו עוד סמוכים אין לקדש על פי הראיה.

אמנם, רבים מן החוקרים האחרונים עסקו בזמן ביטול הסמיכה, רובם מתאמצים להאריך את קיומה עד לתקופת הגאונים לכל הפחות, ראה "משפט הסמיכה" לבורנשטיין, ומחקרים בספרות הגאונים לאפסטייצר עמוד 97, ומאמרו הנ"ל של הרב ד"ר רבל, ועוד). הדיון מתרכז בעיקר סביב תשובות אחדות של הגאונים, שלכאורה משמע מהן שעוד בזמנם דנו דיני קנסות בארץ ישראל. אמנם, נראה שאין בהם כדי להסיק מסקנא וראיה בנידון זה.

וחנה אחדות מתשובות אלו: בשערי צדק (דף ל, ב) מצינו שהשיב רב חנינא גאון: "ששאלת האיש שרב את אשתו ואחז בשערה ונשמת משערה בידו, יש לה קנס כמה שעשה לה בעלה, וכמה שיעור קנס? — הכין חזינא לענין קנס יש לה, ושיעורו כמה שאמרו חכמים (ב"ק צ, א): צרם באזנו ותלש בשעריו נותן לו ארבע מאות זוז וכו', אבל היום אין אנו דנין דיני קנסות, ואין אנו מגבין בבבל לא קנס ולא חבל ולא בשת, וכן בשאר ארצות וכו', ובמקום שמגבין קנסות בארץ ישראל קנס דאשת איש הלא של בעל הוא, לפי שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכיון שהדבר כן מה יתרון לה בקנסה וכו'". מלשון "ובמקום שמגבין קנסות בארץ ישראל" משמע לכאורה שבזמן הגאון דנו דיני קנסות בארץ ישראל. ברם אפשר לומר שכוונת הגאון היא שאפילו במקום ובזמן שהיו מגבין קנסות בארץ ישראל אין אשה יכולה לגבות קנס מבעלה משום שקנס של אשת איש שייך לבעלה, שכל מה שקנתה אשה קנה בעלה.

בחמדה גנוזה (סימן קכ) מצינו שהשיב רב צמח גאון: „ושפירשתם אמרו חכמים אין דיני קנסות בבבל ולא גזילות וחבלות וכל שכן בשאר ארצות. החובל בחבירו בזמן הזה וכו' מה יעשה באותו חובל? — גזילות מיהא כבר אנו גובין בין בבבל ובין בשאר ארצות בכל בתי דיני ישראל, אבל קנסות וחבלות אם קדם הנחבל ותפש מן החובל שיעור מה שחבל לו מה שתפש תפש ואין אדם בעולם שיכול להוציא ממנו, שכך אמרו חכמים (ב"ק פד, א): ההוא תורתא דאלס ידא דינוקא וכו', ואם טוען אותו נחבל ואמר שלחוהו עמי לזה שחבל בי לארץ ישראל שדיני דיני קנסות וחבלות, משלחין אותו לארץ ישראל, ואם אינו הולך עמו מנדין אותו ועושין בו דין, שכך אמרו חכמים (שם טו, ב): והשתא דאמרת פלגא נוקא קנסא וכו', ואי אמר אזמינהו לדינא בהדאי לארעא דישראל מזמינין ליה, ואי לא אויל משמתינן ליה וכו'". גם כאן אפשר שדברי הגאון „ואם טוען אותו נחבל ואומר שלחוהו עמי לזה שחבל בי לארץ ישראל שדיני דיני קנסות וחבלות", הם להלכה ולא למעשה, שכן הוא דין הגמרא בזמן שהיו סמוכים בארץ ישראל.

וכן מצינו בשערי צדק שם תשובת ארץ ישראל, שמשמע ממנה מפורש שלא דנו אז דיני קנסות מן התורה על פי סמוכים בארץ ישראל, וזו לשונה: „על עסק קנסות החובל בחבירו שמן הדין לשום שמאין ויהיו שמין חבורתו והוא משלם קנסו, ואם תמצא לומר שאין קנס בזמן הזה, יעמדו אנשים הדיוטים ויזלוזלו באנשים מכובדים, ואומרים אין קנס בזמן הזה, ואנו לא מצינו להם עיקר מן התורה", הרי שאותה התקופה היתה כבר „בזמן הזה", שלא דנו דיני קנסות.

ונראה שיש להביא ראיה שלא דנו דיני קנסות בזמן הגאונים, ממה שתיקן רב צדוק גאון (שם כט, א) ומובא להלכה בכל הפוסקים, שבמקום שאין דנים דיני קנסות מנדים את הנתבע שיפייס את בעל דינו, וברור, שתקנה זו נתקנה רק אחרי שבטלו הסמוכים מארץ ישראל, ואי אפשר היה לנדות את הנתבע שיעלה עמו לדין לארץ ישראל כדין הגמרא (ב"ק טו, ב), שהרי כל זמן שהיו סמוכים בארץ ישראל לא היה צורך בתקנה זו של הגאונים, שכן על ידי זה שהיו מנדים אותו שיעלה עמו לארץ ישראל להתדיין שם, כבר היה הנתבע ממילא נאלץ לפייס את בעל דינו במקומו, שאם לא יעשה כן יצטרך ללכת עמו לדין לארץ ישראל, ולא היה צורך בתקנה חדשה של הגאונים. שאין לומר שהגאונים התכוונו ליפות את כתו של התובע שאם אינו רוצה או שאינו יכול לעלות לארץ ישראל להתדיין גם

אם הנתבע מסכים לזה, ינדו את הנתבע עד שיפייס אותו אפילו כשישנו בית דין סמוך בארץ ישראל, כי מדברי הרמב"ם (סנהדרין ה. יז), שכתב: „מנהג הישיבות בחוצה לארץ אף על פי שאין גובין שם קנס, מנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו, או יעלה עמו לדין לארץ ישראל“, משמע כשיש סמוכים בארץ הברירה היא בידי הנתבע לעלות עמו לדין לארץ ישראל או לפייס אותו.

ומה שמצינו לר' דניאל בן חסדאי ראש גולה בבבל ככותב: „והלא ידוע וגלוי כי חבל הסמיכה נרתק מכמה שנים מאת אסיפת אדונינו נשיאנו דניאל ראש ישיבת גאון יעקב זק"ל“, ולפי דעת הרב אסף (תרביץ שנה א. ח"א דף 117) חי ר' דניאל בן עזריה זה בשנת ד"א ת"ת בערך, וכן מה שמצינו („מחלוקת“ עמוד 152) שר' אליהו הכהן, אחד מגאוני ארץ ישראל, הלך לחיפה בשנת א' שצ"ה לשטרות לחדש את הגאונות והסמיכה — מסתבר שאין שם הכוונה לסמיכה ממש לדון דיני קנסות, אלא לנתינת רשות ואישור שהמוסמך הוא תלמיד חכם מובהק וראוי לדון ולהורות, כעין סמיכת חכמים הנהוגה בזמננו (ועיין רמ"א ביו"ד סימן רמב), אחרת לא היו גאוני בבל מזלזלים בערכה, ראה „מחלוקת רס"ג“ (עמוד 37) שר' שלמה בן אליהו הכהן מתאונן על חכמי בבל: „וכל אוהביה בנדו בה להשמיץ כל נסמך בה“¹.

בורנשטיין רצה להוכיח מדברי הרמב"ם „שמנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו, או יעלה עמו לדין לארץ ישראל“, שעוד בזמנו של הרמב"ם היו סמוכים בארץ ישראל ודנו דיני קנסות, שאם לא כן לשם מה יעלה עמו לארץ ישראל? ואין לדבריו יסוד, שהרי הרמב"ם מתלבט בשאלת חידוש הסמיכה ומחליט שאפשר לחדשה על פי הסכמת חכמי ארץ ישראל, „שאם לא תאמר כן אי אפשר שתמצא בית דין הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים וכו'“, משמע, שבזמנו כבר נפסקה הסמיכה, אחרת מאין לו שהיא עומדת להיפסק ולהוכיח שאם אי אפשר לחדשה לא ימצא בית דין הגדול לעולם, וכן משמע בכמה מקומות בדברי הרמב"ם ואין להאריך בזה.

ולעצם דברי הרמב"ם שמנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו או יעלה עמו

1 עיין ים של שלמה (ב"ק פ"א סימן מג) שכתב: „מאחר שהרי"ף לא כתב רק מנהג שתי ישיבות וכו', עד דמפיס ליה לבעל דיניה, ולא הזכיר שילך עמו לדין לארץ ישראל, משמע, דבזמן הגאונים כבר בטלה דין מומחין אפילו בארץ ישראל“.

לדין לארץ ישראל, כבר כתב בים של שלמה (ב"ק פ"א סימן מג), שאין זה אלא בזמן שהיו סמוכים בארץ ישראל, כי בזמן שאין שם סמוכים לשם מה יעלה עמו לארץ ישראל, וכמו שכתב הרא"ש (ב"ק שם סימן כ): „והאידנא דאין מומחים בארץ ישראל לא קבעינא ליה זמנא התם“, וכתב הרמב"ם דין זה לזמן שתתחדש הסמיכה, כמו שכתב כל הדינים הנוגעים לעתיד לבוא. והחלק הראשון מהלכה זו מקורו ברי"ף (ב"ק רפ"ח), שכתב שם: „מנהג שתי ישיבות, שאף על פי שאין גובין קנס בבבל מנדין אותו עד דמפייס ליה לבעל דיניה“, והחלק השני מקורו בגמרא (ב"ק טו, ב), שאמרו שם: „ואי אמר קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישיראל קבעינן ליה, זאי לא אזיל משמתינן ליה“. ונראה שמה ששילב הרמב"ם את שני הדינים ביחד ולא כתב אותם בנפרד, שאם טען קבעו לי זמן שיעלה עמי לדין לארץ ישראל קובעין לו, ואם אינו רוצה לעלות עמו מנדין אותו, מנהג הישיבות בתוצה לארץ אף על פי שאין גובין שם קנס מנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו, יש לומר שהתכוון להשמיענו, כשתחודש הסמיכה בארץ ישראל לא יוכל חתובע לדרוש שינדו את הנתבע עד שיפייס אותו, אם הנתבע מסכים לעלות לארץ ישראל להתדיין שם, שלא תקנו הגאונים שמנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו אלא משום שבטלה האפשרות לעלות לדין לארץ ישראל, אבל כשיחזרו הסמוכים בארץ ישראל תהיה הברירה בידי הנתבע, לעלות עמו לדין לארץ ישראל או להתפייס עמו, וכמו שכתבנו לעיל.

השמטות

לעמוד יג

מה שכתב התשב"ץ ש"אפילו בית דין סמוך מפי נשיא שהוא דן דיני קנסות. יכולים רבים לעכב על ידו ולמנות אחרים זולתו. ולא מבעיא סמוך מפי נשיא. אלא אפילו נשיא עצמו שהוא סומך אחרים. ויכול לכוף ישראל לעמוד על גזירותיו. יכולין רבים לסלקו מנשיאותו. ואף על פי שהוא גדול בישראל ומרע דוד. כדאשכחן בברכות (כח, א) שהורידו ר' גמליאל מנשיאותו לכבוד ר' יהושע. אף על פי שלא היה בנשיאותו שום דופי. צ"ע. הרי אמרו בירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"א) "אמר ר' שמואל בשם רבי אבהו זקן שאירע בו דבר. אין מורידין אותו מגדולתו. אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך". וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (מנחות ספ"ג) "מיסודי תורתנו. שכל העולה במעלה ממעלות התורה אין מורידין אותו לעולם. אלא בסיבה שיתחייב מחמתה להורידו. שמעלין בקדש ולא מורידין". וכן כתב הרמב"ם בתשובותיו (סימן י"ח) "אין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת. אלא אם כן עבר עבירה בפרהסיא". ועיין בחידושי הריטב"א (מכות ספ"ב) שכתב "דכל שמינוהו סתם בשום מינוי בלא קביעות זמן. שאין מסלקין אותו מאותו מינוי אלא בטענה". גם הרמ"א בש"ע יו"ד (סימן רמ"ה סעיף כ"ב) פסק. "מי שהחזיק לרב בעיר. אפילו החזיק בעצמו באיזה שררה. אין להורידו מגדולתו. אף על פי שבא לשם אחר גדול ממנו כו'. כל שקבלו הקהל עליהם. וכל שכן אם עשו ברשות השררה. אין לשום גדול בעולם להשתרר עליו ולהורידו".

גם הקל וחומר של התשב"ץ — אם יכולים לסלק את הנשיא מנשיאותו. מכל שכן שיכולים לסלק כל בית דין אחר. — תמוה. הרי קיימא לן איפכא. זקן שאירע בו דבר אין מורידים אותו מגדולתו. אבל נשיא שחטא מורידים אותו מנשיאותו. כמה שכתב הרמב"ם (סנהדרין פ"ז ה"ט. ומקורו מירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א. והוריות פ"ג ה"א). "ראש הישיבה שחטא מלקין אותו. ואינו חוזר לשררותו. גם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין. שמעלין בקדש ולא מורידין". וכן הוא במדרש שמואל (פרשה ז') "רבי שמואל ברבי אבהו אמר זקן שנמצא בו דבר של דופי. אין מורידין אותו מגדולתו. אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך. נשיא מאי. ר' יוחנן אמר מעבירין אותו. ר' שמואל בר רב יצחק מיייתי לה מחכא. אל בני כי לא טובה השמועה אשר אנכי שומע מעבירים עם ה'".

מעבירים כתיב¹. גם הרדב"ז בתשובותיו (חלק ה' סימן שני אלפים ע"ח) כתב: "שלא כתב הרב בתשובתו אלא מסנהדרין גדולה ועד חזן הכנסת, אבל ראש ישיבה שהוא במקום משה רבינו, והוא הנשיא למעלה מן הסנהדרין אין חזר לשררותו, ונראה לי שהטעם הוא, מפני שכל חטאות הנשיא חשבינן להו כאלו עבר בפרהסיא, ואיכא חילול השם טובא, ולפיכך אין מחזירין אותו לשררתו, וכן כתב בהדיא אלא אם כן עבר בפרהסיא ותו כיון שהוא עומד במקום משה רבינו להישיר את העם, כתיב התקוששו וקושו, קשט עצמך ואחר כך קשט את אחריים". (בירושלמי שם מפורש טעם אחר, שאם יחזירוהו לשררתו ינקום את נקמתו מהבית דין שהענישו, "אין מחזירין ליה, די קטל להון" ואפשר שהיה גורס בירושלמי "מוטב דאינון מחזירין ליה דו קטלין ליה" כגירסת הכסף משנה וכפירושו (אשר נביא להלן). ברם, בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם (שם) גורס כגירסת הקדמת "אין מחזירין ליה, די קטל להון".

ומשום זה כשציער ר' גמליאל את ר' יהושע הורידוהו מנשיאותו, אף שקיימא לן מעלין בקודש ולא מורידין. מכל מקום "לאו לעולם אין מורידין, ואפילו נמצא עליו עון, ואפילו החמיץ ואפילו ציער רבנן, אלא בלא מילתא הוא דאין מורידן, אבל משום צערא דרבנן מורידין" (אוצר הגאונים ברכות כ"ז ב'). וכשפייס ר' גמליאל את ר' יהושע החזירוהו לשררתו, משום שהטעם שנשיא שחטא אינו חוזר לשררתו, מפורש בירושלמי שם שלא יתקם בבית דין שהענישו, ומכיון שר' גמליאל נתפייס עם ר' יהושע אין מקום לחשוש לזה.

עיי' כסף משנה בסנהדרין (שם) שכתב שמקורו של הרמב"ם הוא מירושלמי תוריות שם: "אמר ר' אלעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו, ואין מעבירין אותו מגדולתו, אמר ר' מנא כתיב, בי נזר שמן משחת אלוקים עליו אני ה' כביכול, מה אני בגדולתי, אף אהרן בגדולתו, אמר ר' אבין, קדש יהיה לך כביכול, מה אני בקדושתי, אף אהרן בקדושתו כו', ריש לקיש אמר נשיא שחטא מלקין אותו בבית דין של שלשה, מה מחזירין ליה, אמר ר' חגי מוטב דינון מחזירין ליה דו קטלין ליה". וכתב הכסף משנה שם, "ונראה דמשמע ליה ז"ל דהכי קאמר, מוטב שאותן המחזירים אותו יהרגוהו שלא יאריך ימים, כיון שהיה מעולה וחטא במזיד בענין שנתחייב מלקות, אי נמי, מה שאמר שהוא כאלו הורגים אותו, הוא מפני שבני

1 עיי' שבת נה, ב, דרש"י שם ד"ה והא כתיב, ותוספות שם ד"ה מעבירם.

אדם יולולו אותו, הלכך לא יחזירוהו, והכי משמע, מדאיצטריך למילף מקראי דכהן גדול מחזירין, ממילא משמע, דנשיא כיון דלית קראי אין מחזירין אותו.

ובפני משה ובמראה הפנים בירושלמי סנהדרין כתב: שאמנם כך היא הגירסא בירושלמי הוריות. אבל טעות סופר הוא. והגירסא הנכונה היא בירושלמי סנהדרין. אמר ר' חגי משה אין מחזירין ליה. די קטל להון, ופירושו בשבועה שאין מחזירים אותו, שאם יחזירוהו ינקום מהבית דין שהענישו ויקטול אותם. ובהגהות התחם סופר על הירושלמי שם כתב, שיש גם נפקא מינה לדינא. לגירסת הפני משה דוקא נשיא אם מורידין אותו מגדולתו שוב אין מחזירין אותו, שמא ינקום נקמתו מן הסנהדרין, אבל מי שאין בידו להמית מחזירין אותו לגדולתו. אחר שכבר קיבל ענשו, (ולגירסת הכסף משנה אין הבדל בין נשיא לבין חכם אחר). ועיין ברמב"ם סוף פי"ז מהלכות סנהדרין כו' שפסק דאפילו ראש ישיבה אין מחזירין לגדולתו, שמע מינה דהרמב"ם גריס כגירסת הכסף משנה ולא כהפני משה.

ונראה שאין ראיה מדברי הרמב"ם אלו שגם חכם מורידים מגדולתו, שכן מה שכתוב שם ראש הישיבה כוונתו לנשיא הסנהדרין, והוא מכונה גם בשם ראש הישיבה, כמפורש ברמב"ם (סנהדרין פ"א ה"ג). הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו תחכמים נשיא בכל מקום, והוא העומד תחת משה רבינו.

וכן כתב בתשובות ר' אברהם בן הרמב"ם (סימן ד' עמוד 19): "ודאי אין

2 כי כך היה דרכו של ר' חגי לישבע בלשון "משה" כשהיה רוצה להגיש שדבריו צודקים, ולשון זה נמצא בהרבה מקומות בירושלמי בדברי ר' חגי, בירושלמי דמאי פ"ד ה"א, ויומא פ"א ה"א, מגילה פ"א ה"א, ופ"ד ה"א, תענית פ"ד ה"א, גזיר פ"ה ה"א, סנהדרין פ"ב ה"א, הוריות פ"ג ה"ב.

3 ונראה מה שאמרו בירושלמי "די קטיל להון" אין הכוונה שיהרגו איתם ממש, שהרי גם נשיא הסנהדרין אין ביכולתו להמית אדם אם אינו מחויב מיתה, ועוד, הרי לשון זה נמצא בירושלמי (יומא פ"א ה"א, ומגילה פ"א ה"א, והוריות פ"ג ה"ב) גם אצל כהן גדול, על זה ששנינו (יומא פ"א מ"א) מתקיצין לו כהן אחר תחתיו, שבא יארע בו פסול, מה מיתרין ליה עימיה? אמר ר' חגי משה, דאי אינון מיתרין ליה עימיה דו קטיל ליה, וכהן גדול הרי בודאי אין בידו להמית, אלא הכוונה היא, שישמיר בלבי איבה עליהם עבור שהשפילוהו, ויבקש לצער ולהשפיל אותם.

קריו נשיא במשנה ובתלמוד ובשאר דברי רבותינו ז"ל. אלא ראש ישיבה הסמוך בארץ ישראל שהוא ראש הסנהדרין, או מלך, ולפי שראשי גליות שבבל במקום מלכים הם עומדים, כמו שאמרו חכמים ז"ל (סנהדרין ה' א), ולא יסור משבת מיהודה' אלו ראשי גליות שבבל שרודין את ישראל בשבת, יקרא ראש הגולה נשיא. וכל נשיא האמור בתלמוד, אינו אלא ראש הגולה, או ראש הישיבת הסמוך. (עין ידים פ"ג מ"ה) מקובל אני מפי ע"ב זקן ביום שהשיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה, והכוונה ליום שהשיבוהו לנשיא, עין ברכות כח, א).¹

ועוד לא יתכן שלדעת הכסף משנה גם חכם שסרח מורידים אותו מגדולתו. שהרי אמרו בירושלמי "זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו" (והכסף משנה בהלכות תלמוד תורה פ"ו ה"א מביאו). ואפילו אם חטא במזיד ונתחייב מלקות בבית דין אין מורידים אותו, כמה שכתב הרמב"ם בתשובתו שם, "ואם נתקיים העדות עליו, גם כן אין מן הדין להסיר אותו, אם קבל עליו מה שהוא חייב, שאין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הבנסת, אלא אם כן עבר עבירה בפרהסיא וכו', ומשעה שלקה אחיך הוא, וראוי שיהא המלקות בצנעה, ואין ראוי לחסר מכבודו מאומה, דצורבא מרבנן קודשא בריך הוא תבע יקריה". ומדברי הריטב"א (מכות ס"ב) נראה שאפילו אם עבר עבירה בפרהסיא אם חזר בתשובה שלימה חוזר לשררותו הקודמת, שכתב שם, "ואפשר שאף ר' יהודה לא נחלק כאן (שאינו חוזר לשררה שהיה בה), אלא בשפיכות דמים, או שנמכר ונעשה עבד לאחרים, שהם דברים חמורים ומאומים מאוד, אבל בשאר עבירות דעלמא, כל שהור בתשובה שלימה, אפילו לכתחילה ממנין אותו לכל הראוי לו, ואין צורך לומר שחזור למה שהוחזק הוא ואבותיו, ואפילו מומר שחזור בתשובה שלימה, ולא אמרו בסוף מנחות (קט, א) אלא דכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש, הא בדבר אחר משמשין, אפילו למאן דאמר התם דבית חוניו הוא בית

4 עין בפירוש המשנה להרמב"ם (בכורות פ"ד מ"ג) שכתב: "וכבר בארנו בתחילת סנהדרין שאינו נקרא בית דין בשם מוחלט אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך, או הסכימו בני ארץ ישראל למנות אותו ראש ישיבה", וכן כתב בפירוש המשנה בסנהדרין (פ"א מ"א), "ויראה לי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש כו', הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך".

ועין ירושלמי ביכורים (פ"ג ה"ג) "שמעתי שאין ממנין זקנים בתוצה לארץ, אמר ר' לוי: ולא מקרא מלא הוא. בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם' הא כל ישיבה שלך לא יהא אלא על אדמתך".

עבודה זרה. ועל כולם הוא אמר שובו בנים שובבים". ורק נשיא שחטא אינו
 חוזר לשירותו, מפני הטעם המפורש בירושלמי שלא ינקום בבית דין שהענישו.

ואף שבירושלמי שם נלמד מקראי שכהן גדול שחטא אין מעבירים אותו
 מגדולתו, שבני אהרן הם תמיד בגדולתם, משמע, ששאר בני אדם שלא נתרבו
 במיוחד לענין זה, אם חטאו מעבירים אותם מגדולתם, כמה שכתב הכסף משנה
 בענין נשיא שחטא "כיון דלית קראי אין מחזירין אותו", יש לומר שאין מזה ראיה,
 משום זה הוצרכו בירושלמי לדרוש מקראי שכהן גדול שחטא אין מעבירים אותו
 מגדולתו, משום שבירושלמי שם נדרש שמעבירים על טובה השמועה, מהכתוב
 "לא טובה השמועה אשר אנכי שומע מעבירים עם ה'" ופסוק זה כתוב אצל כהנים
 שחטאו. הוצרכו לרבות מקראי שבני אהרן אפילו כשחטאו נשארים הם בגדולתם
 ובקדושתם, והדרש שמעבירים על לא טובה השמועה הוא רק על נשיא שחטא.

ועלה בדעתי שאפשר שדוקא זקן שנמצא בו דבר של דופי אין מורידין
 אותו מגדולתו, אבל אם ביוז תלמיד חכם גדול ממנו, מעבירים אותו מגדולתו,
 שהרי הטעם שאין מעבירים זקן מגדולתו הוא משום כבודו של הזקן, אבל כשביזה
 תלמיד חכם גדול ממנו, מה ראיה לחוש לכבודו של החכם המעליב, תחוש לכבוד
 החכם הנעלב, כדרך שכתב המשנה למלך (הלכות תלמוד תורה פ"ז ה"א) לענין
 חכם זקן שסרח שאין מגדין אותו בפרהסיא לעולם, "לולי דמסתפינא הייתי אומר,
 דהא דאמרינן דאין מגדין זקן, היינו דוקא שלא ביוז תלמיד חכם, אלא עשה דבר
 אחד מכל חטאות האדם, או דוקא הוא דחולקים כבוד לזקן שלא לנדותו, אלא אם
 כן עשה כירבעם (בן נבט), אבל אם הזקן ביוז תלמיד חכם או מגדין את הזקן,
 דמאי חזית דחיישינן לכבוד הזקן המבזה ליתחש לכבוד החכם המתבזה".

ברם אחר כך ראיתי בתשובות ר' אברהם בן הרמב"ם (שם עמוד 22),
 שמבואר שם שלא כסברת המשנה למלך, שעל השאלה — אם יוכל החכם לנדות
 תלמיד חכם כמותו שהפקיר בו — השיב: "תלמיד חכמים אפילו עבר עבירה שהייבן
 עליה גידוי אין מגדין אותו, כדאמרינן בגמרא (מועד קטן יז, א) במערבא מימנו

5 מירושלמי זה יש להביא ראיה לדעת רבינו גרשום מאור הגולה ורש"י ו"ל, שכהן
 שהמיר דתו וחזר בתשובה, כשר לשאת את כפיו, (שלא כדעת השאלות פרשת קרח, וספר
 יהושע), עיין בתוספות מנחות ק"ט, א' ד"ה לא ישמשו, ותוספות סוטה א' ד"ה וכי מהדרי,
 ותוספות תענית כ"ז א' ד"ה אי מה, ובש"ע או"ח סימן קכ"ח סעיף ל"ו.

אניגמא דצורבא מרבנן. ולא מימנו אשמתא. ועוד קיימא לן תלמיד חכמים שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא. ולא עדיף כבוד בשר ודם מבכוד שמים וכו'. ולפי זה אין לחכם או לנשיא לקפוץ ולגדות תלמיד חכמים אחר שהפקיר בו, כמו שנידה אחד מעמי הארץ שהפקיר בו, ודאמרינן בגמרא (שם) דתלמיד חכמים מנדה לכבודו ונידויו נידוי, דוקא לעם הארץ. כאשר פירש אבא מארי וצ"ל בהלכות תלמוד תורה (פ"ו הי"ב), (וזהו כדיעה הראשונה בכסף משנה שם ע"ש). וכן היא גם דעת השואל שם ר' יוסף ב"ר גרשום, דלפי הדעת, לא עדיף כבוד מעבירה שעבר עליה, דקיימא לן תלמיד חכם שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא. קל וחומר לכבוד נשיא וחכם" (שם עמודים 15-16).

לעמוד מד

אמנם, הרדב"ז ז"ל בלשונות הרמב"ם (סימן מ"ב) כתב: שמה שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פ"ה ה"א) ואין דנין לא את השבט שהודה כולו אלא בבית דין הגדול, שדוקא אם הודה כל השבט, אבל אם הודה רוב השבט דנין אותן בסנהדרין קטנה. ברם, הפרי חדש על הרמב"ם (שם) והמהרש"א בסנהדרין (ב, א) נקטו בדעת הרמב"ם, שגם אם הודה רוב השבט אין דנין אותו אלא בבית דין הגדול, שרובו ככולו בכל מקום, וכן כתב הגאון ר' חיים אבואלעפיא בספרו מקראי קודש. גם מדברי הלחם משנה בהלכות עכו"ם (שם) משמע שנקט כן בדעת הרמב"ם ע"ש, אגב, על דבריו שם יש להעיר, שלא רק מחמת הכלל שבכל התורה רובו ככולו, פסק שם הרמב"ם אם הודו רובו של שבט דנין אותן כיחידים, אלא שכך גם מפורש בדברי ר' יונתן (שהרמב"ם פסק כמותו), "עד כמה עושין עיר הנדחת וכו', ר' יונתן אומר ממאה ועד רובי שבט" (סנהדרין טו, ב). משמע שאם הודחו רוב השבט דנין אותן כיחידים.

שם

עוד מצינו לשון "כל" ברמב"ם שהוא לאו דוקא. בהלכות מלכים (פ"א ה"ג) כתב: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם, או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלה, שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כחיבא המלך, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח". וידוע, שלא כל חכמי דורו של ר' עקיבא היו תמימי דעה אתו בענין זה, (עיי' בפירוש הרדב"ז שם שכתב: "אין ספק שהיה מחלוקת בין החכמים, מקצתם לא האמינו שהוא משיח, ומקצתם האמינו"), וכבר אמר לו ר' יוחנן בן תורתא, "עקיבא יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה, ומדרש איכה רבה פ"ב ה). על רמב"ם זה העיר לי הגרצ"י קוק שליט"א).

לפרק ט

כיון שבפרק ט נגענו קצת במצות ישיבת ארץ ישראל, ברצוני להביא כאן ישוב לדבר תמוה, שכתב בוית רענן להבעל מגן אברהם במצוה זו, במכילתא יתרו (פ"ו ובילקוט שמעוני רמז רצ"ב) אמרו: "ר' נתן אומר, לאזהבי ולשומרי מצותי" אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנים נפשם על המצות, מה לך יוצא ליהרג — על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף — על שקראתי בתורה, מה לך יוצא ליצלב — על שאכלתי את המצה, מה לך לוקה מאפרגל — על שנטלתי את הלולב", וכתב בוית רענן על הילקוט שמעוני שם, שמשום זה דרשו את הכתוב הנ"ל רק על ישראל שהם יושבים בארץ ישראל ונותנים נפשם על המצות, ולא על כל קהלות הקודש שמסרו את נפשם על קידוש השם, משום: "שבארץ ישראל היו תגזירות והיו יכולים לברוח לחוץ לארץ, ואפילו הכי מסרו את נפשם על ישיבת ארץ ישראל, מה שאינו כן, היושב בחוץ לארץ במקום הגזירות הקשות מתחייב בנפשו דלא אויל למדינה אחרת".

הנה זה שכתב שהיושב בחוצה במקום הגזירות הקשות מתחייב בנפשו דלא אויל למדינה אחרת, מובן, גם בשבות יעקב ח"ב סימן קו פסק כן, ע"ש שהשיב "דאף שמדברי התוספות (פסחים נג, ב) גבי חנניא מישאל ועוריה, מבראר דאפילו יכולין להמלט על נפשם אין לברוח, זה אינו, דודאי היכא דאפשר לקיים שניהם, שלא לעבור על המצוה וגם לקיים וחי בהם — עדיף, ודברי התוספות אפשר לתרץ", וכן כתב בתשובות הריב"ש סימן קע"א ועיין ברמב"ם הלכות יסודי התורה (פ"ה ה"ד) שכתב "אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה וכו'", ע"ש.

אבל מה שחילק בין יושבי ארץ ישראל ליושבי חוצה לארץ, לכאורה תמוה מאוד, אם היושב בחוץ לארץ בזמן הגזירות מתחייב בנפשו כשאנו בורח למדינה אחרת, מהו ההיתר ליושב בארץ ישראל בזמן הסכנה שלא לצאת ממנה, ואפילו לדעת הרמב"ן וסייעתו שמצות ישיבת ארץ ישראל היא מצות עשה מן התורה, (וכן פסק בפאת השלחן הלכות א"י פ"ג סימן ג, שדברי הרמב"ן וסייעתו עיקר), מכל מקום הרי אסור לקיים מצוה בסכנת נפש, שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש אלא ע"ז וכו', ועיין במגן אברהם (א"ח סימן תרנו ס"ק ח) שכתב "משמע קצת בניסיון נו, במעשה דבר קמצא, שיותר לעבור על לא תעשה מפני אימת מלכות".

אם העכו"ם היו גזורים על היתרדים לצאת מארץ ישראל, בכוונה להעבירם על מצות ישיבת ארץ ישראל, (ולא להנאת עצמם), י"ל שאז מחויבים ליהרג ולא לעבור על מצוה זו, כמו על שאר המצות בזמן השמד, לדעת המוסקים (הרמב"ן על התורה, וכסף משנה הלכות יסודי התורה פ"ה ה"א ועיי' בלחם משנה שם ה"ד) שמחויבים לקדש את השם אפילו כשגזרו לבטל מצות עשה, ואפילו לדעת הר"ן (שבת פ"ד) ונמוקי יוסף (סנהדרין פ"ח), שאין מצווים על קידוש השם אלא כשגזרו לעבור על מצות לא תעשה, אבל לא כשגזרו לבטל מצות עשה, מכל מקום הרי גם לפי דעתם כשגזרו על ביטול מצות עשה, מותר להחמיר ולקדש את השם לפני משורת הדין, ביחוד אם השעיה צריכה לזה, כמבואר בדבריהם שם, אבל במכילתא שם הרי מדובר שלא גזרו על מצות ישיבת ארץ ישראל, ואם כן אסור היה לקיים מצות ישיבת ארץ ישראל בסכנת נפשות, (כעת ראיתי בספר הר אפרים על המכילתא שיצא זה עתה לאור, שגם תמה כן על היות רענן).

ולחומר הקושיא אפשר אולי לאמר בדעת היות רענן ז"ל, שודאי כשהסכנה היא ודאית ואין אפשרות להנצל ממנה, כגון אם גזרו העכו"ם לעבור עבירה פלונית ואם לא ייהרג, גם היושב בארץ ישראל מתחייב בנפשו אם אינו בורח לתוצה לארץ, אבל בזמן שיש רק חשש של סכנה, אפשר שאז מותר לו להחמיר על עצמו שלא לצאת מארץ ישראל, שהרי ממדת חסידות אין לצאת מארץ ישראל, אפילו בזמן של רעב שאין מצוי לקנות אלא סובין, כמו שאמרו (ב"ב צב): „אמר ר' יוחנן בן קרחא חס ושלום שאפילו מצאו סובין לא יצאו“, וכן כתב הרמב"ם בחלכות מלכים (פ"ה ה"ט): „ואף על פי שמותר לצאת (בשעת מצוקה) אינה מדת חסידות, שהרי מחלוק וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כליה למקום“, וודאי שבזמן שאין מצוי לקנות אלא סובין יש גם חשש של סכנה, שלא יחלה וימות ברעב, אף על פי כן ממדת חסידות אין לצאת או מארץ ישראל, אם כן, אפשר שהוא הדין גם בזמן של חשש סכנה אחרת שממדת חסידות אין לצאת את הארץ.

תנה במכילתא שם מדובר, שגזרו שלא יקיימו מצות עשה, אם כן לא היה שם סכנה ודאית אלא חשש של סכנה, שמא יתפס על ידי מלכות הרשעה בזמן שיקיים את המצוות בצינעה, ועיי' בלחם משנה (יסודי התורה שם) שכתב: „ש"ל שמשום זה מסר דניאל את נפשו על התפילה, משום „שהיה עושה בתוך ביתו בצנעה והיה סבור להמלט ולא היה מסכן עצמו בכך“, הרי שלפי דעתו, לקיים מצוה בביתו בצנעה

בזמן הגזירה לא נחשב לסכנה ודאית. ולפי זה אפשר יהיה להבין את דברי הוית רענן. כשהוא נמצא בחוץ לארץ. אפילו כשגזרו לבטל דק מצות עשה. מתחייב בנפשו אם אפשר לו לצאת ממקום הסכנה ואינו יוצא. שהרי אסור להסתכן אפילו בחשש של סכנה. אבל אם גזרו העכו"ם לבטל מצות עשה בארץ ישראל, מותר להחמיר שלא לצאת מהארץ. שהרי ממדת חסידות אין לצאת ממנה אפילו בזמן של חשש סכנה.

ובטעם הדבר, שמחויבים לקיים במצות ישיבת ארץ ישראל מדה מרובה של מסירות נפש, כמו בזמן של רעב וכיוצא בו, נ"ל שאפשר להסביר את זה. בשיטת הרמב"ן. שמצות ישיבת ארץ ישראל נכללת במצות כיבוש הארץ. שהרי מטרת הכיבוש היא לרשת את הארץ כדי לשבת בה. כמו שכתב בספר המצוות (מצוות נוספות להרמב"ן, מצוה ד): "שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות, או לשממה, והוא אמרו להם, והורשתם את הארץ וישבתם בה, כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, והתנחלתם את הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם" כו', ואם רצו שבטינו לעזבה, ולכבוש להם ארץ שנער או ארץ אשור וזולתם מן המקומות, אינם רשאים, שנצטוונו בכיבושה וכישיבתה, ואומר אני, כי המצוה שהכמים מפליגים בה הוא דירת ארץ ישראל, עד שאמרו (כתובות ק, ב) כל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ, יהא בעיניך כעובד ע"ז, שנאמר, כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', לאמר לך עבוד אלוהים אחרים, וזולת זה הפלגות גדולות שאמור בה, הכל הוא ממצות עשה הוא, שנצטוונו לרשת הארץ לשבת בה, אם כן, היא מצות עשה לדורות מתחייב כל אחד ממנו, ואפילו בזמן גלות, כידוע בתלמוד במקומות הרבה, ואמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות¹, לפי זה י"ל מכיון שמצות כיבוש הארץ כוללת גם את כיבוש השממה, אם כן כמו במצות כיבוש הארץ מצווים על מסירות נפש מוחלטת, כן גם בכיבוש השממה, שהיא מצות ישוב וישיבת ארץ ישראל, מצוה לגלות מדה גדולה של מסירות נפש, לכל הפחות ממדת חסידות.

ראיה לדעת הרמב"ן, שמצות ישוב ארץ ישראל נכללת במצות כיבוש הארץ, יש להביא מירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ד), שאמרו שם: "ר' יהושע בן לוי שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העכו"ם, אמר לו אימת רבי שאל בשבת? ותני

בשבת מותר, כיצד הוא עושה. מראה לו כיסין של דינרון, והעכו"ם חותם ומעלה לארכיים, שכן מצאנו, שלא נכבשה יריחו אלא בשבת. דכתיב, בה תעשה ששת ימים וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים, וכתוב, עד רדתה אפילו בשבת הרי משמע מזה, שמצות ישוב הארץ הוא מדין כיבוש הארץ, שכן זה שמותר לעבור על איסור שבות, כדי לקיים מצות ישוב הארץ, נלמד מדין כיבוש הארץ על ידי מלחמה שדוחה את השבת. ועיין בתוספתא (ע"ז פ"ה ה"ב) "כל זמן שהם עליה כאילו מכובשת, אינן עליה כאלו אינה מכובשת".