

שליחותייהו / ג.

תוכן:

הקדמה

שליחותייהו ונעילת דלת

פתיחה

שיטת רש"י

שיטות תוס' והרא"ש

שליחותייהו – מדאורייתא או מדרבנן?

ביאור שיטות הראשונים

דעה שלישית

מהות דין שליחותייהו

סתירת הסוגיות

שיטות התוספות והר"ן

היאך פועל דין שליחותייהו?

שני חיובים במינוי שופטים

שליח של עם ישראל

הקדמה

כפי שראינו בתחילת המשנה, בכל דיני הממונות בעינן ג' דיינים. וכתבה הגמרא שבעינן דיינים מומחים, ולמדנו זאת מן הפסוק (שמות כב, ו-ח): "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש... אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים... על כל דבר פשע... על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעו אלהים ישלם שנים לרעהו". פרשה זו עוסקת בשומר חנם, ומלמדנו את הצורך בשלושה דיינים, מהופעת המילה "אלהים" שלוש פעמים, ואת הצורך במומחים. ועיין לרש"י בסנהדרין (ב.) שהסביר דבר זה: "... הרי נאמר 'אלהים' בהאי קרא, דמשמע מומחין - לשון שררה ורבנות, כדמתרגמינן 'ראה נתתיך אלוהים לפרעה' - לשון רבנות".

ועיין לגמרא בסנהדרין (ב:ג.) שאומרת, שכשם שבוטל הצורך בדרישה וחקירה בדיני ממונות, כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, למרות שמדאורייתא שווים הם לדיני נפשות, כן ביטלו חז"ל את הצורך במומחים, כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין.

הגמרא בבבא קמא (פד.) המדברת על הדברים שאינם נידונים בבבל מחמת החיסרון בדיינים מומחים, אומרת שזוקי שור בשור ושור באדם נידונים בבבל:

"רבא לטעמיה, דאמר רבא: נזקי שור בשור ונזקי שור באדם - גובין אותו בבבל, נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור - אין גובין אותו בבבל. מ"ש נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור דלא? אלהים בעינן וליכא, נזקי שור בשור ושור באדם נמי אלהים בעינן וליכא! אלא מאי שנא שור בשור ושור באדם? דשליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות, אדם באדם ואדם בשור נמי שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות!".

כך גם אנו לומדים בסוגיה בגיטין (פח:) לגבי רב יוסף, שהיה מעשה (בציר"ה, מלשון כופה) אגיתין. והקשה שם אביי, שהיאך הוא עושה כן, והרי אנו הדיוטות? ומתרץ שם רב יוסף: "אנן שליחותייהו קעבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות".

שליחותייהו ונעילת דלת

פתיחה

אולם אם כל הטעם שלא בעינן מומחים אלא ניתן לדון בהדיוטות הוא משום שליחותייהו, יש להבין מדוע הגמרא אצלנו בסנהדרין נזקקת לטעם של "כדי שלא תנעול דלת בפני לווים"? ניתן להסביר דבר זה ולומר ששני הדינים משלימים אחד את השני. באמת הטעם שתיקנו שהדיוטות יכולים לדון דיני ממונות הוא משום נעילת דלת בפני לווין. אולם לא היה ניתן לתקן דבר זה ללא הדין של "שליחותייהו קעבדינן", משום שבתורה כתוב "אלוהים", והיא מצריכה דווקא מומחים.

ויש להעיר, שלכאורה עדיין יהיה נ"מ בין שתי האפשרויות. את הטעם "שליחותייהו קעבדינן", לכאורה אנו אומרים רק בבית דין שבחוץ לארץ, שהם עושים שליחות בית-הדין שבארץ ישראל (או אולי ב"ד שבארץ ישראל בזמננו שאין מומחין, שאנחנו עושים השליחות של בית דין דקמאי, וכפי שמוכיר הנתיבות), משא"כ בארץ ישראל בזמן שיש מומחין, אין לבית דין של הדיוטות כח וסמכות לפסוק, שהרי המומחים לא עושים אותם שלוחים במקומם.

אולם הטעם של "נעילת דלת" שייך גם בארץ ישראל במקום המומחין, וכמו שכתבו התוס' בסנהדרין (ג. ד"ה שלא תנעול) - "דבחששא מועטת אדם נמנע מלהלוות לחבירו אם לא ימצא דיינין מזומנים לגבות חובו". ומהאי טעמא גם בארץ ישראל יש כח להדיוטות לדון במקום המומחין.

שיטת רש"י

כעת יש לדון בשיטת רש"י, שכתב בגיטין (פח: ד"ה מידי דהוה): "מידי דהוה אדיני ממונות דהלוואות דעבדינן שליחותייהו, כדאמרינן בסנהדרין". רש"י כותב במפורש, שגם במסכת סנהדרין הטעם שהדיוטות יכולים לדון הוא משום ש"שליחותייהו קעבדינן", שע"י זה יש סמכות לבית דין לפסוק, כנזכר לעיל. וכן לכאורה כתב רש"י בבבא קמא (פד:) על דברי הגמרא שבהודאות והלוואות עבדינן שליחותייהו, שכתב: "דאמר בפרק קמא דסנהדרין דלא בעינן מומחין שלא תנעול דלת בפני לווין".

אולם לכאורה דברי רש"י תמוהים קצת, שהרי כתב רש"י אצלנו (סנהדרין יג: ד"ה למדין דיני קנסות): "... ובשאר דיני ממונות לא בעינן מומחים, כדאוקימנא בריש פרקין משום נעילת דלת, והיכא דליכא נעילת דלת, כגון בארבעה שומרים וגזלות, דיינין בבבל, אע"ג דליכא סמוכין, דשליחותייהו קעבדינן כדמפרש בהחובל...".

לכאורה מדבריו משמע שדיני הלוואות אינם שייכים ל"שליחותייהו קעבדינן", אלא הם משום נעילת דלת בפני לווים. ואכן כך הקשה כבר ה"יד-דוד" (סנהדרין יג:).

"ומה דמשמע מדברי רש"י דבהודאות והלוואות משום נעילת דלת לבד סגי ולא בעינן טעם 'שליחותייהו קעבדינן', היא לכאורה נגד הסוגיה בהחובל פד:, כמו שפירש שם רש"י".

שיטות תוס' והרא"ש

בדברי תוס' נראה מפורש שסובר ש"שליחותייהו" ו"נעילת דלת" הם דבר אחד, שכתב (ג. ד"ה שלא תנעול דלת): "... מיהו כתובת אשה וירושות ומתנות ונזקי שור בשור הוי בכלל הודאות והלוואות וכל הנהו דמסקינן בהחובל דעבדינן שליחותייהו וגובין אותו בבבל ולא בעי מומחין".

א"כ משמע ש"שליחותייהו קעבדינן" ונעילת דלת, הם טעם אחד. וכך גם משמע ג"כ בתוס' בהמשך הגמרא (סנהדרין ג. ד"ה נזק) שכתב:

"נזק היינו חבלות - לאו בשור שהזיק שור קאמר דהא איתא בהחובל (ב"ק דף פד: ושם) דגובין אותו בבבל ולא בעי מומחין אלא בשור שהזיק אדם והא דקאמר משום דקבעי למיתני ח"נ דלא כר"ע דקאמר (שם לג.) אף תם שחבל באדם משלם במותר נ"ש ומיהו נראה דאירי בכל ענין אף בשור דאזיק שור דהא מסיק בהחובל (שם דף פד:) דהא דגובין בבבל נזקי שור בשור היינו דווקא נזקי שן ורגל דמועדין מתחלתן אבל נזקי קרן אמרינן התם דאין מועד בבבל".

וכ"כ המהר"ם (סנהדרין ג.) בהסבר התוס':

"בתוס' ד"ה שלא תנעול דלת וכו' ומיהו כתובת אשה וירושות וכו' וכל הנהו דמסקינן בהחובל דעבדינן שליחותייהו וכו' מדברי התוס' בדבור זה וכן לקמן בד"ה נזק היינו חבלות וכו' משמע דסבירא ליה דטעמא דנעילת דלת וטעמא דשליחותייהו עבדינן תרווייהו חד טעמא הוא דבמדי דאית ביה נעילת דלת כגון דשכיחי ואית בהו חסרון כיס עבדינן שליחותייהו דמומחין ודינן אותן אפילו שאינן מומחין בין בא"י בין בבבל".

לעומת התוס', מדברי הרא"ש נראה שסבר ש"לא תנעול דלת בפני לוי"ם ו"שליחותיהו" הם שני טעמים שונים, שכתב (סנהדרין א, א):

"ומאי טעם אמרו דיני ממונות לא בעו דרישה וחקירה שלא תנעול דלת בפני לוי' ומהאי טעמא נמי אמר דלא בעיא מומחין. וה"ה נמי בכתובות אשה ירושות ומתנות לא בעינן מומחין ודרישה וחקירה כדי שתנעול דלת בפני עושה עולה שלא יסמוך על (של) זה שכנגדו לא ימצא מומחין או לא יכוונו עדים את עדותן אבל גזילות וחבלות בעינן מומחין ודרישה וחקירה".

הנה משמע מדבריו, שאפילו בארץ ישראל דנים הדיוטות, ואפילו במקום שיש מומחים, אם יש חשש של נעילת דלת. וא"כ מתבאר מדבריו שס"ל דהוי שני טעמים, דהא בסנהדרין סימן א כתב: "דבדיני ממונות לא בעינן לא דרישה וחקירה ולא מומחין, מפני שלא תנעול בפני לווי'... אבל גזילות וחבלות בעינן מומחין ודרישה וחקירה", ומשמע דאפילו בארץ ישראל דנים, אפילו במקום שיש מומחין, במקום דאיכא חשש דנעילת דלת. וע"ע בדבריו במה שכתב בפרק החובל.

ויש להבין במה נחלקו התוספות והרא"ש. לכאורה ניתן לומר שהם נחלקו האם דין "עבדינן שליחותייהו" הוא דין דאורייתא או דרבנן.

שליחותייהו – מדאורייתא או מדרבנן?

ניתן לדון בזה מלימוד הסוגיה של קבלת גרים בזמן הזה. בגמרא בקידושין (סב:) נאמר: "גר צריך שלושה, מאי טעמא? משפט כתיב ביה". והקשו שם התוספות (ד"ה גר צריך שלשה):

"וא"ת משום קבלת מצות נמי אמאי בעינן שלשה והרי הודאות והלואות דכתיב בהן משפט ואפ"ה אמרינן בסנהדרין (דף ג.) דדן אפילו יחידי ויש לומר דיש לנו להשוותן לגזילות וחבלות דלעולם בעי שלשה דכל היכא דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן וא"ת א"כ ליבעי מומחין כמו גזילות וחבלות ויש לומר דשליחותייהו עבדינן כדאמרינן בגיטין (דף פח:) עוד אמר הר"ר נתנאל דבגר כתיב לדורותיכם דמשמע בכל ענין אף על גב שאינן מומחין דעל כרחך השתא ליכא מומחין שהרי אין סמוכין ולדורותיכם משמע לדורות עולם".

הנה אנו רואים שהקשו התוס', מדוע אין צריך מומחים, הרי לכאורה דין זה שווה לגזילות וחבלות, וא"כ יש להשוותם. והתוס' מתרצים, שהם פועלים מדין שליחותייהו. והתוס' שם מביאים תירוץ נוסף בשם רבנו נתנאל, שיש פסוק מיוחד בגר והוא "לדורותיכם", שממנו אנו לומדים שדין זה של קבלת גרים אמור להיות תמיד, דהיינו בין שיש מומחים באותה העת, ובין בזמן שאינן מומחים בעולם הזה. לכאורה מכך שהתוס' בגיטין לא הזכירו את תירוצו של רבנו נתנאל, נראה ששיטת התוס' היא כתירוצו הראשון שמקבלים גרים בזמן הזה משום

דשליחותייהו קעבדינן. וצ"ע מדוע יש צורך בחידוש הפסוק? עוד יש להבין, מדוע רבנו נתנאל נחלק על התוס'?

הרמב"ן ביבמות (מו:): בסוגיה של קבלת גרים ג"כ שואל כקושית התוס':

"ואי קשיא למאי דאמרינן דבעינן מומחין, בזמן הזה, דליכא מומחין בעוונות, היכי מקבלינן גרים? איכא למימר נפקא לן הא מהיכא דנפקא לן הרצאת דמים, דגרסינן בכריתות בפרק ד' מחוסרי כפרה: אלא מעתה האידנא דליכא קורבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב: 'וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדרותיכם' כתיב, ואפשר דמן התורה אפילו הדיוטות דנין בשליחותייהו דמומחין".

הנה כותב הרמב"ן, שאנו צריכים גם את הדין של "לדרותיכם" ולכאורה אין זה מספיק, אלא צריך גם את הלימוד של שליחות (בתורת "דשליחותייהו קעבדינן").

ויש להבין, מדוע הרמב"ן סובר שצריך את ב' הטעמים, ולא מספיק לו רק טעם אחד? אולי ניתן לענות על זה, ע"י שנתבונן מה כתב הרמב"ן קודם לכן: "ולא דאיך (התוס' שכתב טעם דשליחותייהו), דא"כ היכי מנסבא ליה בת ישראל (לגר)". מקשה הרמב"ן על התוס', הרי דין שליחות הוא תקנה מדרבנן, וא"כ היאך יתכן לומר שב"ד של הדיוטות מכח תקנה דרבנן יעקרו את דין התורה ויתירו לבת ישראל להנשא לגר זה, שמן התורה הוא גוי גמור?

אולם ניתן לומר שהתוס' יענה, שבאמת דין שליחותייהו הוא דין מן התורה, וא"כ מובן מאוד מדוע אנו אומרים שאם יש ב"ד שהוא מדאורייתא, הוא יוכל לעקור דבר מן התורה. וכ"כ הנהיגות (א,א) במפורש, וז"ל:

"בזמן הזה וכו'. הנה בהא דעבדינן שליחותייהו, משמע מהש"ס שהוא רק דרבנן, דקאמר (סנהדרין ג' ע"א) משום נעילת דלת. ולפעד"נ דבאמת הוא מדאורייתא, רק שנמסר לחכמים, ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת. תדע, דהא מקבלינן גרים בזמן הזה מטעם דעבדינן שליחותייהו, וקידושי קידושין ולא תפסי אח"כ קידושי שני, ואין כח ביד חכמים לעקור דבר תורה בקום ועשה. וכן מעשינן אגיסין, אף דגט מעושה על פי הדיוטות פסול מדאורייתא (גיטין פ"ח ע"ב). ודוחק לומר דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, דהו"ל לפרושי דהא נפקא מינה בזה לדינא.

אמנם הרמב"ן (בכידושי יבמות מ"ו ע"ב ד"ה שמעת) והרשב"א (שם ד"ה דילמא) כתבו דהוא רק מדרבנן, ובגיטין הטעם, דאפקעינהו לקידושין, ועיין מה שכתבתי לקמן סק"ד בס"ד".

וא"כ אנו רואים שיש כאן מחלוקת ראשונים האם שליחותייהו זה דאורייתא או דרבנן. התוס' סברו ששליחותייהו הוא מן התורה, ואילו הרמב"ן סובר שדין זה הוא מדרבנן. ומזה ניתן להבין מדוע הרמב"ן נצרך להביא גם פסוק וגם שליחותייהו, מפני שעם שליחותייהו לבדו כל הדין יהיה מדרבנן בלבד.

ממחלוקת זו של האם שליחותייהו דין דרבנן או דאורייתא, ניתן להסביר את מחלוקת הראשונים ואת ההתייחסות לסוגיות השונות העוסקות בשאלת השליחות, ולומר שדין "שליחותייהו" גולם בתוכו שני דברים. דבר ראשון הוא רשות לב"ד הדיוטות לפסוק, ודבר שני הוא נתינת כח להדיוטות לבצע שליחות המומחין.

ביאור שיטות הראשונים

על פי הרמב"ן ניתן לומר יסוד חדש: שליחותייהו יכול להועיל רק לדיון בדין, אולם כדי לפסוק בדין צריכים ב"ד הדיוטות כוח נוסף, שהוא מגיע ע"י פסוק וכד'.

וא"כ כך נראה לומר שסבר רש"י, ש"שליחותייהו" הוא דין דרבנן, כהבנת הרמב"ן ורבנו נתנאל דלעיל, וא"כ ה"שליחותייהו" מועיל לרשות הדיון. אבל לכח הפסק הוא לא מועיל, ויש צורך בסברות נוספות, כגון נעילת דלת בממונות, ובגיטין משום עיגונא הקלו בה רבנן. לכן בגרים, שטעמים אלו אינם קיימים, יסבור רש"י כרבנו נתנאל. כך יסבור כנראה גם הרא"ש, שיש צורך בפסוק מיוחד עבור הגר - היינו "לדרותיכם", וה"שליחותייהו" נותן רק את רשות הדיון מבית דין הגדול. לכן בגיטין, כאשר מזכירים את פסול "לפניהם" - ולא לפני הדיוטות,

שזו פגיעה בכבוד בית הדין הגדול, כתב שם רש"י: "הם נתנו לנו רשות". א"כ, כל רשות הדיון היא על סמך דין שליחותייהו, אך כדי להיות שליח בה"ד הגדול, יש צורך בטעם מיוחד שיצריך את השימוש ברשות זו, ולכן נוסף טעם כגון נעילת דלת, המהווה טעם חזק דיו כדי שאף בארץ ישראל ירשו המומחים לדון במקומם, כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין.

אולם, להבנת התוס' ש"שליחותייהו" הוא דין דאורייתא, על כרחך חברו טעם ד"שליחותייהו" ונעילת דלת לחד טעם, שהרי גם הרשות וגם תוקף הפסק נובעים מדין תורה שההדיוטות עושים שליחות המומחין, וכפי שראינו לעיל בדעת התוס' בדין קבלת גרים משום דשליחותייהו קעבדינן, ותוקף ורשות מספיקים שיהפכו את הגר מדין תורה מגוי ליהודי. כך סוברים התוס' גם ביתר הסוגיות בהן למדנו חז"ל דשליחותייהו קעבדינן.

דעה שלישית

נעיר, שלכאורה יש דעה שלישית האם שליחותייהו מדאו' או מדרבנן, והוא בספר אמרי בינה (חור"מ סי' א) שכתב דעה אחרת:

"וקצת יש לומר הכרעה בזה, דראיתי בספר ראב"ן דכתב, וזו לשונו: 'ורב יוסף נמי דאמר 'שליחותייהו קעבדינן', הני מילי כיוון דתנן 'ואלו שכופין להוציא' והן בני ארץ ישראל שנו המשנה, כי מעשינן - שליחותייהו קעבדינן, אבל הכא, היכא אמרו במשנה להפקיע קדושין כי הני, דנעבד אנן שליחותייהו?... עד כאן לשונו. והרי זה דבר חדש למאד, דתנאי בעינן בדבר דעבדינן שליחותייהו דנשנה הדבר במשנה, דבני ארץ ישראל שנו זה... ואם כן יש לומר, דבאמת זה (המקרים שלא נשנו במשנה) הוא מתקנה דרבנן, ומצד 'נעילת דלת', דדנין בכל דבר כפי שיקול הדעת והכרעות הבית דין בין הפוסקים, אבל בדבר המפורש במשנה... אפשר דמן התורה ובשליחותייהו דקמאי. ובזה יש לומר דאתי שפיר הקרא 'והיה אלה לכם לחקת משפט לדתכם', וכן קבלות גרות דכתיב ל' אף דכתיב משפט וצריך מומחין סמוכין, מכל מקום גלינן הקרא דמהני מן התורה מדכתיב 'לדתיכם'."

הנה יוצא מדבריו, שיש לחלק בין דינים שנשנו במשנה, שלגביהם ניתן לומר שדין 'שליחותייהו' מן התורה, לבין דינים שלא נשנו במשנה, ונפסקו מאוחר מהמשנה, שלגביהם דין 'שליחותייהו' רק מדרבנן. ובהמשך דבריו (ד"ה ולמ"ש) הרחיב והסביר את דבריו:

"ולפי מה שכתבתי יש לומר, דבאמת אם דנים בדין המפורש במשנה דכופין להוציא, וכופין אותו ביד שאינן סמוכין, כיון דעצם הדין בכוחם לדון אף מה"ת בשליחותא קמאי, כיון דהדין נשנה בארץ ישראל, ואין בו שום מו"מ של הלכה, ועל הכפיה אף דכתיב 'לפניהם', ואין רשות מן התורה להדיוטות לכופ בשוטים ולייסר, מכל מקום כיוון דתקנתא דרבנן הוא אף לכופ... שוב מהני מן התורה הגט... אבל אם גוף הדין אינו מפורש ונשנה בארץ ישראל, רק שאחר כך נפק הדין שחייב להוציא... בזה אף החיוב להוציא אינו מן התורה כלל דאנן הדיוטות אנן, ומן התורה אין כאן הכרעה... רק גם לזה נתנו כח ורשות לדון בשליחותייהו וגם לכופ, ובזה... רק מטעם 'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו'."

מה שכבר כתוב במשנה, אנו מגדירים שהוא כבר חי וקיים, וכאילו המומחים כבר תיקנו אותו, ולכן גדר החיוב הוא מדאו', אולם אם הוא אינו כתוב במשנה, אנו מגדירים אותו כאילו הוא לא חל, ולכן כל השליחותייהו הזה חל מדרבנן בלבד.

מהות דין שליחותייהו

סתירת הסוגיות

לכאורה הסוגיה בב"ק לגבי שליחותייהו והסוגיה בגיטין לגבי שליחותייהו סותרות אחת את השניה, שכן כתוב בגמרא בב"ק (פד.):

"רבא לטעמיה, דאמר רבא 'נזקי שור בשור, ונזקי שור באדם - גובין אותו בבבל. נזקי אדם באדם, ונזקי אדם בשור - אין גובין אותו בבבל'. מאי שנא 'נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור' דלא? 'אלהים' בעינן וליכא! 'נזקי שור בשור ונזקי שור באדם' נמי 'אלהים' בעינן וליכא! אלא מאי שנא 'שור בשור ושור באדם' דשליחותייהו קעבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות, 'אדם באדם ואדם בשור' נמי שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה הודאות והלוואות! אמרי: כי קא עבדינן שליחותייהו במידי דקים לן בגויה, במידי דלא קים לן בגויה - לא עבדינן שליחותייהו!...ועוד, תשלום כפל ותשלום ארבעה וחמישה דקייצי - נעבד שליחותייהו! אמרי: כי קא עבדינן שליחותייהו בממונא, בקנסא לא עבדינן שליחותייהו. אדם באדם ופגם, דממונא הוא, נעבד שליחותייהו!

כי קא עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא, 'אדם באדם' דלא שכיחא, לא עבדינן שליחותייהו. הרי בושת דממונא הוא נעבד שליחותייהו!.... אלא כי קא עבדינן שליחותייהו ב'מילתא דשכיחא, ואית ביה חסרון כיס', אבל במילתא דשכיחא ולית ביה חסרון כיס, אי נמי מילתא דלא שכיחא ואית ביה חסרון כיס - לא עבדינן שליחותייהו!..."

אנו לומדים מגמרא זו, שהצורך בשליחותיהו הוא תחליף לדיינים מומחים (שצריך דינים אלו מפני הכתוב "אלהים"). דבר נוסף שלמדנו מגמרא זו, שרק אם יש 'חסרון כיס' ו'מילתא דשכיחא' עבדינן שליחותייהו, אולם בקנס וכיוצא בזה לא עבדינן שליחותייהו.

אולם מהסוגיה בגיטין (פח:) נראים דברים אחרים, שכתוב שם:

"אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשי אגיטין, אמר ליה: והא אנן הדיוטות אנן, ותניא 'היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוראות של עכו"ם, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' - לפניהם ולא לפני עכו"ם, לפניהם ולא לפני הדיוטות'?! אמר ליה: אנן שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה הודאות והלוואות. אי הכי גזלות וחבלות נמי? כי קא עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא, לא עבדינן שליחותייהו".

אנו רואים כמה הבדלים בין הסוגיות:

האחד - הגמרא בבבא קמא לומדת דין זה מהמילה "אלוהים", ולעומתה הגמרא בגיטין לומדת מהפסוק "לפניהם" ("ולא לפני הדיוטות"). דבר נוסף ששונה הוא, שמהגמרא בבבא קמא אנו רואים, שהתנאים כדי לקיים דין שליחותיהו, הם: 'שכיחא', ו'איכא חסרון כיס'. אולם בגמרא בגיטין אנו מוצאים רק את התנאי של 'שכיחא'. אולם יש להעיר עוד לפני שנבין את השינוי בין הסוגיות, לשם מה באו התנאים הללו? ויותר מזה יש להבין, מה הפשט בדין שליחותיהו הזה? האם הוא פועל כשליחות של כל התורה כולה? לכאורה אין זה שליחות רגילה?

ועיין רש"י שם בגיטין שכתב (ד"ה שליחותיהו): "דבני ארץ ישראל", ובהמשך (ד"ה קעבדינן): "הם נתנו לנו רשות". ויש להבין, מה שייד כאן "בני ארץ ישראל", הרי לכאורה כל הנקודה כאן זה שהם מומחים? עוד קשה, מדוע אנו מדברים כאן על "רשות", הרי לכאורה אנו עוסקים ב"שליחות"?

שיטות התוספות והר"ן

התוס' בסנהדרין (ב: ד"ה ליבעי) כתבו:

"תימה! דמשמע הכי דממעטין הדיוטות מדכתיב 'אלהים', ובפרק 'המגרש' ממעט מדכתיב 'לפניהם' - ולא לפני עכו"ם ולא לפני הדיוטות?!... ונראה לפרש, דבגיטין לענין מילי דכפייה איירי, דאהכי מייתי לה דאביי אשכח לרב יוסף דהוה יתיב וקא מעשי אגיטין, אמר ליה 'והא אנן הדיוטות אנן', אבל 'אלהים' לאו אמילי דעישוי מיירי, אלא בדין בעלמא...".

הנה אנו רואים שהתוס' כותבים שצריך שני פסוקים, האחד הוא כדי ללמוד את הצורך בדיינים מומחים, והפסוק השני נצרך כדי לחדש שגם במילי דעישוי בעינא מומחין. ומתבאר מדבריהם שאמנם שתי הסוגיות

עוסקות בתחומים שונים אך מחדשות דבר דומה והוא הצורך במומחים. ויש להבין, מדוע "עישוי" צריך פסוק מיוחד?

ועוד מצינו בתוספות בבבא קמא (פד: ד"ה אי נמי) שקישרו בין הסוגיות של בבא קמא וגיטין, אולם גם שם התוס' לא מתייחס לשינויים בין הסוגיות.

אם ראינו בתוס' שלכאורה הוא מערבב בין הסוגיות, הר"ן (סנהדרין ב:) העמיד את הסוגיות בשני נושאים שונים. הסוגיה בבבא קמא (שם) כותבת "שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות", ולכאורה פשטם של דברים הוא שאפילו בהודאות והלוואות אנו אומרים שליחותייהו. אומר הר"ן שזה תמוה ביותר מפני שמהגמרא אצלינו בסנהדרין (ב:) משמע שסיבת הדבר שאין אנו צריכים מומחים, היא כדי "שלא תנעול דלת בפני לוויין", וא"כ מדוע הגמרא בב"ק אומרת שבהודאות והלוואות צריך שליחותייהו? ע"ש עוד בקושייתו.

מכוח קושיא זו יצא הר"ן לחלק בין סוגיה דגיטין לסוגיה דסנהדרין (סנהדרין ב: ד"ה ובדין הוא):

"והתירוץ הנכון לכל זה, דהך סוגיה דהכא (בסנהדרין) היא לענין הדין עצמו: אם הוא כשר בהדיטות או לא, והא נפקא מעירוב פרשיות, שהוא בעיקר הדין שאמרה תורה 'עד האלהים יבא דבר שניהם' שהם מומחין, ואם אינם מומחין - הדין פסול מדאורייתא, ומשום 'נעילת דלת' התירו חכמים הדין אפילו בהדיטות, דהפקר בית דין הפקר. ואותה סוגיה שבפרק המגרש הוא עניין מצווה אחרת, שאמרה תורה שאסור לבא לפני הדיטות, ואף על פי שקיבלו בעלי הדין את דינם... כדי שלא ישמשו הדיטות בכתר מומחין אסרה תורה שלא לבוא לפני הדיטות. וזהו שאלתו של אביי לרב יוסף, כלומר, שאף על פי שתקנו חכמים שיהיה הדין כשר בהדיטות, עדיין איסור זה במקומו עומד, ואין כוח ביד חכמים לבטל זה העניין, והוא ליטול כתתן של מומחין... מכל מקום למה לא חששו על איסור 'לפניהם ולא לפני הדיטות'? ותירץ לו (רב יוסף) דשליחותייהו קא עבדינן, והם שנתנו כוח לדון בהדיטות, הם עצמם מחלו על זה, ובשליחותן עושין מה שעושין ההדיטות שבבבל, וזהו שאמרו 'מידי דהוה אהודאות והלוואות' שהדין דין, ולענין האיסור סומכין על שליחותן, עישוי הדין נמי דכוותיהו..."

א"כ אנו רואים, שאת עצם הצורך במומחים אנו לומדים מהפסוק "אלהים", ואם אין מומחים הדין בטל. הגמרא בסנהדרין חיפשה איך בכל זאת ניתן לדון, ולכן היא הביאה את הדין של "שלא תנעול דלת בפני לוויין". אולם דבר זה עדיין לא מספיק, הדין עוד אינו יכול לדון מפני שהוא הדין ולא מומחה, והתורה הצריכה דווקא מומחים כמו שאנו לומדים מהמילים "לפניהם - ולא לפני הדיטות" וכמו דאיתא בגמרא בגיטין. ולכן הגמרא נצרכה כאן לשליחותייהו, שע"י זה אין איסור תורה.

אולם זה קשה קצת, שהרי לכאורה הסוגיה בב"ק עוסקת בפסוק "אלוהים", דהיינו הצורך במומחין, ולא בכך שיש איסור ליטול את כתתן של המומחים, וא"כ לכאורה זה דומה לסוגיה בסנהדרין, וא"כ לכאורה גם דיון הסוגיה שם אמור להיות סביב הסברא של 'שלא תנעול דלת', ולא סביב 'שליחותייהו קא עבדינן'.

היאך פועל דין שליחותייהו?

כפי שכבר כתבנו, יש להבין היאך פועל דין שליחותייהו, הרי לכאורה לא ניתן לומר שהוא עובד מצד שליחות, שהרי המשלחים כבר מתו. ויותר מזה, לכאורה למה שהם ירצו שביה"ד הדיטות יהיו שליחים שלהם? ואולי ניתן להסביר על פי הקצות. הקצות (שמח, ד) מביא את דעת התוס' (קידושין מב: ד"ה אמאי) ש"יש שליח לדבר עבירה", ומקשה עליו מהגמרא בב"ק (לב:):

"מתיב רבא: 'הוסיף לו עוד רצועה אחת ומת - גולה על ידו (האדם שהלקה)', והא הכא דשוגג קרוב למזיד הוא, דאיבעי אסוקי אדעתיה דמייתי אינשי בחדא רצועה, וקתני 'הרי זה גולה'! אמר רב שימי מנהרדעא: דטעי

במניינא. טפח ליה רבא בסנדליה, אמר ליה אטו הוא מני?! והתניא גדול שבדיינים קורא, והשני - מונה, והשלישי אומר 'הכהו!' אלא אמר רב שימי 'דטעי דיינא גופיה...!'"

ומקשה הקצות:

"ואי נמא דהיכא דהשליח לא ידע - שלוחו כמותו אף לדבר עבירה, אם כן שליח בית דין אמאי גולה? כיוון דאינו אלא שליח בית דין, והבית דין הוא המשלחו?...!"

הקצות מקשה, שהרי אם אנו אומרים שיש שליחות לדבר עבירה, המלקה הוא שליחם הממשי של הב"ד, ולכן לכאורה אפילו אם הוא הרג בשוגג, לא הוא יצטרך לגלות, אלא הב"ד.

וכמה אחרונים תירצו דבריו, ועיין בספר "דבר אברהם" (ח"א סי' כ ענף ג, וכן כתב בסוף שו"ת פרי יצחק) שתירץ זאת וז"ל:

"עוד נראה לי לתרץ בפשטות קושיית קצות החושן, דשליח הבית דין המלקה לא הוי כלל שלוחן של בית דין להלקות, שאינו עושה בשביל ציוויים כל עיקר, אלא שלוחא דרחמנא הוא דהוי, שהתורה ציוותה לדון דיני מלקות, והיא מצווה על כל ישראל. דאף על פי שאמרו שהיא מצווה על בית דין... היינו משום דלאו כל אדם כשר לדון, ולא שייכי המצווה על מי שאינו יכול לקיימה, אלא על סמוכין שיודעין ורשאים לדון, ולכן כל מי שיכול לדון הוא בכלל מצווה זו... וזה אינו שייך אלא בחיתוך הדין, שהוא מסור רק לסמוכין, אבל להלקות, לאחר שבית דין כבר חתכו דינו ללקות, הרי יש ביד כל ישראל, ולכן בודאי כולן חייבים במצווה זו, אלא שנתמנה השוטר על זה, ומשום הכי בודאי שלוחא דרחמנא הוא דהוי, דעליה ידיה רמיא מצווה...".

א"כ אנו רואים, ששליח של ב"ד, הוא לא באמת שליח של ב"ד ממש ע"פ הכללים של שליחות, אלא הוא פועל מעצמו לאחר שבית דין נתנו לו רשות לפעול.

א"כ לכאורה ניתן לומר שזה הכוונה של שליחותיהו קעבדינן של הב"ד, שאין הכוונה שהם ממש שליחים מדיני שליחות, אלא שליחותם הוא בזה שהם (המומחים) הסכימו להם לפעול, אולם מעשיהם הוא מצד עצמם.

שני חיובים במינוי שופטים

כעת ננסה לענות על הסתירה בין שתי הסוגיות וליישבן.

כפי שראינו יש ב' פסוקים מהם אנו לומדים שיש לדון דווקא ע"י סמוכין, האחד הוא "לפניהם" - ולא לפני עכו"ם, לפניהם - ולא לפני הדייטות" (גיטין פח:), והשני הוא "אלהים" (בבא קמא פד:).

ויש להבין מהגמרא בגיטין, איך אנו לומדים מהמילה "לפניהם" שני דינים, הרי זוהי רק מילה אחת? ונראה לומר, שבאמת שני הלימודים הם אותו לימוד. זאת אומרת, אנו לומדים מהמילה "לפניהם" שיש לתת דווקא לאנשים הסמוכים ולא לאנשים אחרים. אם נגדיר זאת, התורה רוצה שהסמכות המשפטית תהיה רק בידים של אנשים מסויימים ולא בידי כל אחד. אולם הפסוק "אלוהים" בא כדי לומר שיש למנות אנשים המורמים מעם, בזכות עצמם.

על פי זה ניתן לומר ששני הפוסקים משלימים אחד את השני. הצורך הבסיסי והעקרוני הוא שיהיה גוף אחד בלבד ששופט. אלא שאם כבר צריך גוף אחד, הגוף הראוי למלא תפקיד זה הם המומחין הסמוכין, והסמיכה היא המגדירה את האנשים האלו.

א"כ ניתן להבין את הסוגיה בב"ק (פד:). שכתוב שם:

"רבא לטעמיה, דאמר רבא 'נזקי שור בשור ונזקי שור באדם - גובין אותו בבל, נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור - אין גובין אותו בבבל'. מאי שנא נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור דלא? אלהים בעינא וליכא! נזקי שור בשור ושור באדם נמי אלהים בעינא וליכא! - אלא מאי שנא שור בשור ושור באדם דשליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות, אדם באדם ואדם בשור נמי שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות?! (עד כאן השאלה)... אמרי: כי קא עבדינן שליחותיהו...".

לכאורה הגמרא מניחה ש'שליחותייהו' מתייחס לדין "אלהים" שבדיינין, שאת מקומו אנו ממלאים. ונראה לומר, שהסברא הזאת כבר נדחתה בתשובה – על פי התשובה 'שליחותייהו' אינו מחליף את דין "אלהים", שכן אין ביכולתנו להעמיד בראשו "אלהים". זאת אומרת, ללא חידוש הסמיכה – דין זה בלתי אפשרי. על פי זה אנו יכולים להבין את דברי הגמרא בגיטין שכותבת שדין 'שליחותייהו' מחליף ומתפקד במקום הצורך הנובע מהפסוק "לפניהם". והדברים מסתברים, דנהי דאין אנו יכולים להעמיד אנשים סמוכין – מומחין, דליכא סמיכה, אך קיום מערכת משפטית אחת משרת לגמרי את המטרה של "לפניהם" – ולא לפני אחרים". מעתה, הציר שסביבו סובבים כל החילוקים בגמרא בבבא קמא בהמשך (ממון לעומת קנס, חסרון כס) נובעים מהמעמד של הדיינים כממלאי הצורך של "לפניהם ולא לפני אחרים", ולא כממלאי הצורך של "אלהים", שכן אם היו ממלאי מקום "אלהים", הרי שההוה אמינא בבבא קמא צודקת, "מאי שנא אדם באדם משור בשור?".

שאלה נוספת שיש להבין היא מהגמרא בגיטין (שם), שכתבה: "אמר ליה אנן שליחותייהו קעבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות, אי הכי גזלות וחבלות נמי?! כי קעבדינן שליחותייהו במידי דשכיחא, במידי דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו".

ויש להבין, מה הגמרא מזכירה כאן "גזילות וחבלות", הרי כבר דנו בזה בבבא קמא. אולם לפי מה שכתבנו לעיל הדברים יובנו, שכעת בגמרא בגיטין הגמרא חידשה את יסוד דין שליחותייהו מדין "לפניהם", ולכן לאחר שתדשה הגמרא דבר זה היא מקשה, מדוע יבצר מקום גזילות וחבלות. והתשובה היא שעם זאת ש'שליחותייהו קעבדינן', עדיין רק במקום דשכיחא. בהוא אמינא חשבנו שהכל תלוי ב"לפניהם", בקיום מערכת שיפוטית יחידה ואז דנים גם גזילות וחבלות, ורק למסקנת הסוגיה מתברר שהסוגיה הכא מיישרת קו עם הסוגיה בבבא קמא ומשלימה אותה. היא התשובה האמיתית לבבא קמא, לשאלה 'מדוע לא נעבד שליחותייהו באדם לאדם?'. אמנם עדיין קשה השאלה 'היאך לא נזכר 'חסרון כס' בגיטין?', ודבר זה יבואר בהמשך, עם בירור המעמד הניתן לדיינים, הפועלים מכח "לפניהם".

שליח של עם ישראל

הסוגיה בגיטין עוסקת ב"עישוי גט" שפסול בהדיטות, ומחדש רב יוסף ש"שליחותייהו קעבדינן". ולאור דברינו פני הדברים הם, שבית דין הסמוך הוא זה שפוסק להכריח את הבעל להוציא, ואנו רק כופים אותו, מתפקדים כשלוחי בית דין העושים פעולה טכנית על פי "פסק דין" של בית הדין הסמוך. ודוגמא לדבר מצאנו באותו עמוד (שם): "גט מעושה בישראל כשר, בעכו"ם – פסול. ובעכו"ם חובטין אותו ואומרים לו 'עשה מה שישראל אמרים לך' (וכשר)".

וביאר הר"ן:

"כלומר, ובעכו"ם פעמים שכשר, אם אומרים לו 'עשה מה שחכמי ישראל אומרים לך', שע"י זה לא היה העכו"ם אלא כמקל לבית דין של ישראל, שלוחו של בית דין, ואין מדקדקין בשליח שהוא חובט, אם ישראל הוא אם עכו"ם, וכן כתב בעל הלכות גדולות".

על פי זה, נשלים הסבר הסמיכה, ונשוב אל דברי ה"דבר אברהם" בתרצו את קושיית ה'קצות':

"עוד נראה לי לתרץ בפשיטת קושיית קצות החושן, דשליח בית דין המלקה לא הוי כלל שלוחם להלקות, שאינו עושה בשביל ציוויים כל עיקר, אלא שלוחא דרחמנא הוא דהוי, שהתורה ציוותה לדון דיני המלקות והיא מצווה על כל ישראל, דאף על פי שאמרו שהיא מצווה על בית דין... היינו שלא כל אדם כשר לדין, ולא שייכא המצוות על מי שאינו יכול לקיימה אלא על סמוכין ורשאים לדון... וזה אינו שייך כי אם בחיתוך הדין, שהוא מסור רק לסמוכים, אבל להלקות לאחר שבית דין כבר חתכו דינו ללקות, הרי יש ביד כל ישראל, ולכן כולם

חייבין במצווה זו, אלא שנתמנה השוטר על זה, ומשום הכי שלוחא דרחמנא הוא דהוי, דעליה נמי רמיא המצווה".

עתה מתברר, ששליח בית דין הינו נציגו של כל ישראל, דאמנם החובה מוטלת על כל ישראל, אך היא מתבצעת על ידי אדם אחד. אפשר להסביר שבכך שהוא קיים את המצווה, אנחנו נפטרנו מהמצווה. נמצא שליח בית דין הוא בעצם נציגו של עם ישראל - החובה מוטלת על כלל ישראל, ונציג כלל ישראל מקיים אותה, ואם אמנם הוא מקיים בכך את חובתו הפרטית, הוא מקיים אותה כנציג עם ישראל.

והנה כתב הרמב"ם (ריש הלכות סנהדרין):

"מצוות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר 'שופטים ושטרים תתן לך בכל שעריך'. שופטים - אלו הדיינים הקבועים בבית דין, ובעלי הדינין באים לפניהם. שוטרים - אלו בעלי מקל ורצועה, והם עומדים לפני הדיינים..."

מדברי הרמב"ם נשמע שיש כאן שני לימודים המלמדים על שני רבדים במצווה הזאת, האחד הוא מ"לפניהם", שיש לדון רק בפני הב"ד, ובשביל זה אין עניין בדווקא שהדיינים יהיו מומחים. אולם חיוב זה הוא לאו דווקא עניינם של הדיינים, אלא זה עניינם של כל ישראל, שתהיה מערכת משפט שהיא תהיה הסמכות היחידה. אולם יש לימוד נוסף והוא מהמילה "אלהים", שזהו דין באנשים השופטים, שהם צריכים להיות מומחים וראויים לכך מצד עצמם, וזה פשר הסמיכה בפסוק זה.

לפי ב' יסודות אלו אולי ניתן להגדיר את שני העניינים. שברובד הראשוני יש חובה להעמיד דיינים שהם בעצם מקבילים למעמד של "שלוחי בית דין". וברובד השני נוסף תואר ודרישה מיוחדת בגברא הדיין להיות 'סמוך', המכשירים אותו לדון בדברים שהם מעבר להכרח הבסיסי - 'להעמיד דיינים למען עולם של חוק ומשפט'.

א"כ לכאורה נראה לומר, שדין "לפניהם", הוא ממש דין "שליחותיהו", שהרי כל מעמדם של הדיינים נובע מכך שעל כל אחד מיישראל או על הציבור כציבור מוטלת החובה לקיים חוק ומשפט ולדון, וחובה זו מתבצעת ע"י יחידים שהם דיינים, והם פועלים מדין "שליחותיהו". אך יש רובד נוסף והוא שנצטוו אותם היחידים להיות מומחין.