

## הוראה של רוב הדיינים

מקורות – (א) הוריות ג: "אמר רבי יונתן... שיבא מכשורא", 'קין אורה' על אתר; תוספתא הוריות פ"א ה"ג.

(ב) רובו ככולו בבית הדין – סנהדרין ג: "שלשה מנלן...", תוספות ד"ה דיני ממונות, תוספות בבא קמא כז: ד"ה קמ"ל; סנהדרין ל. "מיכתב היכי כתבי..."; חולין כז. משנה ותחילת הגמרא.

(ג) הוספת דיינים – רמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"ג, 'כסף משנה' שם; רמב"ן על התורה דברים א' יב.

"אמר רבי יונתן: מאה שישבו להורות – אין חייבין עד שיוור כולן, שנאמר: זאם כל עדת ישראל ישגו – עד שישגו כולן" (הוריות ג:).

רבי יונתן מחדש בדבריו שני חידושים:

א. קיימת מציאות שבה יושבים בבית הדין מאה דיינים.  
ב. כדי לחייב ב'פר העלם דבר של ציבור', יש צורך בהסכמה של כל הדיינים להוראה המוטעית.

השילוב של שני החידושים האלה הוא למעשה מחדש יותר משני החידושים בפני עצמם. ניתן היה לומר שאכן קיימת מציאות של בית דין עם מאה דיינים, אך כדי לחייב ב'פר העלם דבר' די בהסכמה של שבעים ואחד דיינים מתוכם. רבי יונתן אינו סובר כך. לדעת רבי יונתן יש צורך בהסכמה של כל הדיינים, גם אם הם מאה.

החידוש השני של רבי יונתן מופיע במקורות נוספים. מקור אחד נמצא בתוספתא:

"חומר בהוראה מה שאין כן בדיני נפשות...  
שבהוראה עד שהורו כולן, ובדיני נפשות הולכין אחר הרוב" (תוספתא פ"א ה"ג).

מקור נוסף נמצא בתורת כהנים (דבורא דחובה, פרשה ד', ד). המדרש שם קובע שאם דיין אחד אמר לחבריו שהם טועים – אין חיוב ב'פר העלם דבר של ציבור', כיוון שלא הייתה זו הוראה של כל חברי בית הדין.<sup>1</sup>

הגמרא דנה בדבריו של רבי יונתן, ובסופו של דבר דוחה את שיטתו. ההבנה הפשוטה בגמרא היא שהחידוש השני נדחה, ולמסקנת הגמרא אין צורך בהוראה של כל בית הדין. הבנה זו מעוררת קושי רב, שהרי כפי שראינו חידוש זה נתמך בדברי התוספתא והמדרש.

האחרונים בסוגייתנו דנו בתמיהה זו והציעו תירוצים שונים. לא נרחיב כאן בעניין זה.<sup>2</sup> נציין רק שלפי ההבנה הפשוטה בגמרא נראה שהחידוש הראשון לא נדחה. מפשט הדברים משמע שגם למסקנה קיים בית דין של מאה דינים. בעניין זה עסקנו בהרחבה בשיעור בעניין בית הדין הגדול.<sup>3</sup>

## רובו ככולו

רב הונא בריה דרב הושעיא מחזק את דבריו של רבי יונתן:

”אמר רב הונא בריה דרב הושעיא: הכי נמי מסתברא, דבכל התורה כולה קיימא לן רובו ככולו, והכא כתיב 'כל העדה, הואיל וכך' – אפילו הן מאה” (הוריות ג.)

לפי רב הונא, בכל התורה כולה אומרים ”רובו ככולו”, ואילו אצלנו לא אומרים זאת בגלל דרשה מיוחדת. מעניין שגם התוספתא שהזכרנו למעלה מדגישה את ההבדל בין דיני 'פר העלם דבר' לדינים אחרים. עם זאת התוספתא איננה מנסחת את הדין במילים ”רובו ככולו”, אלא על ידי הכלל: ”הולכין אחר הרוב”.

1 דין זה מופיע גם במשנה להלן (ד:), אם כי הנימוק ”עד שירורו כולם” אינו מופיע שם. נימוק זה מפורש ברש”י על המשנה שם, ד”ה ואמר להם. תוספות הרא”ש שם (ד”ה הורו ב”ד) מביא את דברי הרמ”ה שפירש אחרת את המשנה, אך הרא”ש עצמו מקבל את פירוש רש”י. גם הגמרא בסוגייתנו דנה במשנה זו, ומתלבטת האם דין המשנה קיים גם כאשר דיין אחד שותק, או רק כאשר הוא אומר במפורש את דעתו.

2 מדברי הרמב”ם (הל' שגגות פ”ג ה”א) נראה שהוא פוסק כרבי יונתן, לפחות בחלק מהמקרים. ייתכן שהרמב”ם פסק לפי התוספתא והמדרש, בניגוד למסקנת סוגייתנו. הלחם משנה' שם הקשה על הרמב”ם מסוגייתנו, ונשאר בצרף עיון. ה'באר שבע' בסוגייתנו פירש שבמסקנת הסוגיה לא נדחה החידוש השני של רבי יונתן אלא רק החידוש הראשון, שקיים בית דין של מאה דינים. לחלופין ניתן לתרץ שלמסקנת הגמרא הדרישה להוראה של כל הדיינים נדחית רק במקרה שיש בבית הדין מאה דינים, ואילו בבית דין של שבעים ואחד דינים יש צורך בהוראת כולם.

3 לעיל עמ' 21-23.

השוני בין שני הניסוחים אולי אינו בא לידי ביטוי במישור המעשי, אך מבחינה עקרונית מדובר כאן על שני דינים שונים בתכלית.

**הליכה אחר הרוב היא הנחייה כיצד לנהוג במצב של ספק. המיעוט עדיין קיים, אך כאשר אנו באים להכריע מהו הדין – אנו קובעים אותו על פי הרוב, ולא על פי המיעוט.**

דין "רובו ככולו", לעומת זאת, מאפשר לרוב להשתלט על המיעוט ולשנות את זהותו. במקרה שלנו, כיוון שרוב הדיינים אוחדים בדעה אחת – זו נחשבת דעתו של כל בית הדין, ובכללם גם הדיינים שאחזו בדעת המיעוט<sup>4</sup>.

איזה משני הניסוחים מתאים יותר לאופי ההכרעה על פי רוב בבית הדין?

כדי לברר זאת נפנה לסוגיה נוספת. רב ושמואל נחלקו בשאלה האם אפשר לסמוך על רוב דיני ממונות (עיינו למשל בבא קמא מו.). להלכה פוסקים כשמואל ש"אין הולכין בממון אחר הרוב".

הראשונים הקשו על שיטת שמואל ממקורות שונים, וביניהם הגמרא במסכת סנהדרין. המשנה שם (כט.) קובעת שבדיני ממונות הולכים אחר רוב הדיינים. הגמרא מבארת שלפי חלק מהדעות דין זה נלמד בקל וחומר מדיני נפשות, שבהם נאמר במפורש "אחרי רבים להטות":

"הא דתנן:

שנים אומרים זכאי, ואחד אומר חייב – זכאי.

שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי – חייב.

... מיתתי לה בקל וחומר מדיני נפשות,

ומה דיני נפשות דחמירי, אמר רחמנא: זיל בתר רובא, דיני ממונות – לא כל שכן?

(סנהדרין ג.)

גמרא מפורש שבבית הדין אפשר להכריע על פי רוב הדיינים, ואין חילוק בעניין זה בין דיני ממונות לדיני נפשות. קביעה זו סותרת לכאורה את דינו של שמואל, הקובע שאין הולכים בממון אחר הרוב.

4 הגמרא במסכת חולין (יא.) מבחינה בין "רובא דאיתא קמן", כגון במקרה של עשר חתיכות בשר שאחת מהן נבלה – שם מדובר על קבוצה שרובה בעל אופי מסויים, לבין "רובא דליתא קמן", שם מדובר על פרט שבדרך כלל מתנהג בצורה מסויימת (רוב נשים יולדות לתשעה חודשים, רוב הבהמות גדלות בצורה נורמלית ללא מומים וכיו"ב). העיקרון "רובו ככולו", הקובע שהמיעוט בטל והופך לחלק מהרוב, מתאים ליישום ברובא דאיתא קמן ולא ברובא דליתא קמן.

ביישוב הסתירה הזו קיימות שתי גישות. הגישה הראשונה מבחינה בין דרגות שונות של רוב<sup>5</sup>. הגישה השנייה מבחינה בין תפקודים שונים של רוב: רוב שמברר את המציאות, מול רוב שמכריע בבית הדין. בדרך זו הלכו התוספות במסכת בבא קמא:

"גבי דינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונא בחוקת מריה, דהא בית דין מפקי מיניה.

אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחוקה – לא אולינן בתר רובא"

(תוספות בבא קמא כו: ד"ה קמ"ל).

בדברי התוספות משולבים שני חידושים. החידוש הראשון מתייחס לדין "סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא". דין זה קובע, שגם כאשר הרוב תומך בעמדתו של התובע – חזקת הממון של הנתבע מצטרפת למיעוט ומעניקה לו חסינות כנגד הרוב.

ההנחה העומדת ביסוד הדין הזה היא שהמיעוט שריר וקיים, ומשענת קלה כגון חזקה מספיקה כדי לתת לו ביטוי, ולכן לא הולכים אחר הרוב. התוספות מחדשים שמיעוט הדיינים בבית הדין אינו זוכה לחיזוק מצד חזקת הממון של הנתבע, ולכן הולכים אחר הרוב.

החידוש השני של התוספות הוא שמיעוט הדיינים בבית הדין נחשב כאילו אינו, והוא בטל לחלוטין מפני הרוב. מסברה ניתן היה להסביר כיצד מכריעים על פי רוב הדיינים בניי ממונות גם בלי לטעון שהמיעוט כלל אינו קיים. בית הדין חייב להגיע להכרעה, וההכרעה הזו נקבעת על פי רוב הדיינים, גם אם המיעוט עומד בעינו. כדי שבית הדין יוכל למלא את תפקידו חייב להיות הליך המאפשר הכרעה במקרה של חילוקי דעות. ההליך שקובעת התורה הוא הכרעה על פי רוב, והוא תקף גם בלי שנצטרך לבטל את קיומו של צד המיעוט במחלוקת.

התוספות הניחו כנראה שיש הבדל עקרוני בין רוב שתפקידו הוא בירור עובדתי לבין הכרעה בבין הדין על פי רוב הדיינים. אולם לדעתם אי אפשר להגיע להכרעה בבית הדין אם נאמר שהמיעוט עדיין קיים. כדי לאפשר את קיומו של מנגנון ההכרעה על פי הרוב חייבים לומר שהמיעוט בטל לחלוטין וכאילו אינו קיים. שיטת התוספות

5 עיין למשל תוספות שם ד"ה דיני ממונות, ו'שב שמעתתא', שמעתתא ד', ו-ט'.

מתיישבת עם הניסוח בסוגייתנו, שלפיו ההכרעה בבית הדין מבוססת על העיקרון "רובו ככולו".<sup>6</sup>

מקור נוסף בעניין אופי ההכרעה בבית הדין נמצא בגמרא נוספת במסכת סנהדרין. הגמרא שם דנה בשאלה כיצד כותבים את פסק בית הדין במקרה שהייתה מחלוקת בין הדיינים, והכריעו על פי הרוב:

"מיכתב היכי כתבי?

רבי יוחנן אמר: זכאי.

ריש לקיש אמר: פלוני ופלוני מזכין, ופלוני מחייב.

רבי אלעזר אמר: מדבריהן נודכה פלוני"

(סנהדרין ל.).

לפי רבי יוחנן המיעוט המחייב אינו מוזכר כלל בפסק הדין. ריש לקיש חולק, וסובר שיש להזכיר בפסק הדין גם את דעת המיעוט. מסתבר להבין שיסוד המחלוקת הוא באופן ההכרעה על פי הרוב. רבי יוחנן סובר שאומרים רובו ככולו, והמיעוט כאילו אינו קיים. לכן אין צורך להזכיר אותו בפסק הדין. ריש לקיש סובר שהדין הוכרע על פי רוב הדיינים אך המיעוט עומד בעינו. לכן גם בפסק הדין יש לציין את דעת המיעוט.<sup>7</sup>

יש לציין, שגם אם נקבל את הניסוח "רובו ככולו", עדיין אין הכרח להרחיק לכת כשיטת התוספות ולטעון שהמיעוט כלל אינו קיים. הרוב אמנם משתלט על המיעוט ומפקיע ממנו את חשיבותו, אך ייתכן שעדיין יש משמעות מסוימת לקיומו של המיעוט, והוא אינו בטל לחלוטין.

מקור אפשרי להבנה זו אפשר למצוא בתחום שונה לחלוטין – הלכות שחיטה. המשנה במסכת חולין מלמדת מהו השיעור שיש לשחוט בבהמה ובעוף:

"השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה – שחיטתו כשרה. ורובו של אחד כמוהו"

(משנה חולין כו.).

6 החילוק העקרוני בין הכרעה על פי רוב בבית דין לבין בירור עובדתי על פי הרוב נתקלת בקושיה מהגמרא בחולין יא., שמנסה ללמוד את הדין הכללי של רובא דאיאתא קמן מהפסוק "אחרי רבים להטות", העוסק בדיינים. בעניין זה עיין גם בחידושי הגר"ח על הש"ס סי' רכ"ט, שהסביר שיש שני דינים של רוב בבית הדין: הראשון הוא דין רוב המשמש כבירור עובדתי, בדומה לכל רובא דאיאתא קמן, ושני הוא דין מיוחד בהכרעת הדין.

7 הגמרא שם ממשיכה ודנה בשאלה האם למחלוקת הזו יש נפקא מינה לעניין תשלומי הדיינים במקרה שטעו בדין. בעניין זה פוסק הטור בחושן משפט (סי' כ"ה) שהדיינים שטעו משלמים את חלקם היחסי בדין, והדיין שצדק אינו משלם. כך פוסק גם הרמ"א שם בעקבותיו. ברמב"ם ובשולחן ערוך לא מצאנו התייחסות לשאלה זו.

מניסוח המשנה משתמע שהשחיטה שעליה מדובר כשרה רק בדיעבד, ולכתחילה יש לשחוט יותר. בגמרא שם יש שתי דעות בשאלה מהי השחיטה הכשרה רק בדיעבד. לפי דעה אחת, שחיטת סימן אחד בעוף כשרה בדיעבד, ולכתחילה יש לשחוט שני סימנים. לפי הדעה הזו אין כל בעיה בשחיטת רוב סימן, והיא כשרה אף לכתחילה. הדעה השנייה סוברת ששחיטת רוב סימן כשרה בדיעבד, ולכתחילה יש לשחוט את כל הסימן<sup>8</sup>.

הגר"ד הסביר ששתי הדעות בגמרא נחלקו באופי דין "רובו ככולו". לפי הדעה הראשונה דין רובו ככולו קובע שהמיעוט בטל לחלוטין, והופך להיות חלק מהרוב. לפיכך, גם מיעוט הסימן שלא נשחט נחשב כאילו נשחט, ואין בעיה בשחיטה זו אפילו לכתחילה. עקרון זה הינו אותו עקרון שעומד מאחורי דברי התוספות שהוזכרו לעיל. התוספות כאמור קבעו שמיעוט הדיינים בטל לחלוטין וכאילו אינו קיים.

הדעה השנייה סוברת, שאמנם מבחינה הלכתית שחיטת המיעוט נחשבת כשחיטת כל הסימן, אך זוהי שחיטה וירטואלית בלבד, ולא שחיטה ממשית. לכתחילה אין להסתפק בשחיטה וירטואלית, ויש לשחוט את כל הסימן. בהתאם לשיטה זו אפשר לומר גם בעניין ההכרעה בבית הדין, שמיעוט הדיינים אמנם מאבד ממעמדו ואין מתחשבים בו בפסק הדין, אך הוא אינו חדל לחלוטין מלהתקיים<sup>9</sup>.

### יחיד שעשה על פי הכרעת הרוב

כאמור, רבי יונתן קבע שחיוב 'פר העלם דבר' קיים רק כשכל הדיינים הסכימו לדין. הגמרא מקשה על שיטת רבי יונתן ממשנתנו. כפי שכבר ראינו בשיעורים הקודמים, החיוב ב'פר העלם דבר' הוא רק צד אחד של המטבע בהלכות הוריות. הצד השני של המטבע הוא הפטור מקרבן יחיד שניתן לאותו עובר עברה שתלה בבית הדין. בדין זה עוסקת קושיית הגמרא:

8 עיין ברמב"ן שם ד"ה שנים המסתפק אם דרישה זו היא מדאורייתא או מדרבנן. עיין גם רש"י שם (בדפים ל. ולב.), המסביר שאף על פי שהשחיטה כשרה ברוב הסימן, פסולים מסוימים בשחיטה יכולים לפסול גם במיעוט האחרון. עיין גם בגמרא שם יט. בעניין מי שהגרים בשליש האמצעי של השחיטה.

9 ניתן להציע ניסוח שונה במקצת, שלפיו המיעוט אינו הופך להיות חלק מהרוב, אך בית הדין כולו נחשב כיחידה אחת, וזהותה של היחידה הזו נקבע על פי הרוב. נפקא-מינות אפשריות להבנה זו ניתן למצוא במקרים שונים שבהם המיעוט אינו מחובר לרוב, כגון המקרים שדן בהם ה'לקח טוב' (כלל "ב, ג), וכן בעירובין טז. בעניין דין עומד מרובה על הפרוץ בגובה המחיצה – עיי"ש.

"תנן: הורו בית דין, וידע אחד מהן שטעו או תלמיד וראוי להוראה, והלך ועשה על פיהם, בין שעשו ועשה עמהן, ובין שעשו ועשה אחריהן, ובין שלא עשו ועשה – הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.

האי הוא דחייב, הא אחר פטור – ואמאי? הא לא נגמרה הוראה!

הכא במאי עסקינן – כגון שהרכין ההוא אחד מהן בראשו" (הוריות ג:).

במשנה נאמר שאם דיין אחד בבית הדין לא הסכים לפסק המוטעה, אך למרות זאת פעל על פי פסק זה – הוא חייב חטאת, ואינו נחשב לתולה בבית הדין. מכאן מדייקת הגמרא שאדם אחר שעשה על פי בית הדין במקרה זה נחשב לתולה בבית הדין ופטור מחטאת. מהמשנה עולה שגם כשאין תמימות דעים בבית הדין היחיד החוטא פטור מקרבן. זאת בניגוד לדעתו של רבי יונתן המחיל את הדין רק כאשר יש הסכמה בין הדיינים.

מסברה קשה להבין את קושיית הגמרא. ניתן לומר שההסכמה המלאה של בית הדין לפי רבי יונתן נדרשת רק כדי לחייב ב'פר העלם דבר'. כדי לפטור את היחיד מחטאת אין צורך בהסכמה כזו, וגם יחיד שעשה על פי הכרעת הרוב בבית הדין פטור מחטאת. ניתן להסביר שהפטור של היחיד מחטאת איננו דין פרטי בהלכות הוריות אלא דין כללי יותר – התולה בבית הדין פטור כיוון שהוא אנוס<sup>10</sup>. לפי הבנה זו גם מי שתלה בהכרעת הרוב הוא אנוס ופטור מחטאת, ואין מכאן כל קושיה על רבי יונתן!

ההנחה העומדת בבסיס קושיית הגמרא היא שקיימת הקבלה בין גדרי החיוב ב'פר העלם דבר' לגדרי הפטור של היחיד מחטאת. ה'קרן אורה' על אתר עמד על הבעייתיות שבהנחה זו. ה'קרן אורה' אינו מקשה על כך מסברה, אלא מפנה למקור אחר שבו ההקבלה אינה קיימת.

כזכור, החיוב ב'פר העלם דבר של ציבור' קיים רק בהוראה של בית הדין הגדול. התוספות בתחילת המסכת (ב. ד"ה הורו לה) טוענים שדרישה זו קיימת דווקא לעניין החיוב בקרבן הציבורי. הפטור של יחיד התולה בבית דין מחטאת קיים גם בבית דין רגיל, כמו במקרה שבית הדין התיירו לאישה להינשא, שבו עוסקת הגמרא שם. מדוע שם אין הקבלה בין החיוב בקרבן הציבורי לפטור מחטאת היחיד?

למסקנה קובע ה'קרן אורה', שקיימת הקבלה מלאה בין שני הדינים. כדי לפטור את היחיד מקרבן יש צורך בהוראה של בית הדין הגדול, ולפי רבי יונתן יש צורך

בהסכמה של כל הדיינים. את דברי התוספות בתחילת המסכת בעניין האישה שהתירו לה להינשא הוא מיישב בתירוץ נקודתי:

ויהיה נראה לי, דלהכי פטורה היא התם בהוראת כל בית דין, כיון דכבר נתפשטה הוראה זו בכל ישראל הרי היא חשיבא כהוראת בית הדין הגדול<sup>11</sup>  
(נקרן אורה הוריות ג: ד"ה והיה נראה ל"ס).

לפי ה'קרן אורה', אם ההוראה של בית דין רגיל פשטה בכל ישראל היא נחשבת כהוראה של בית הדין הגדול. לא ברור אם ה'קרן אורה' ירחיק לכת ויאמר שבתרחישים כאלה אפשר גם לחייב ב'פר העלם דבר של ציבור'.

ניתן לתרץ את הסתירה בין שתי הסוגיות בצורה שונה. ייתכן שהפטור של יחיד התולה בבית הדין מבוסס על שתי הלכות שונות:

- א. אנוס פטור מחטאת, בדומה לדינו של אנוס בכל התורה כולה.
- ב. התולה בבית הדין פטור מחמת דין מיוחד בהלכות הוריות.

בשיעור בעניין התולה בבית הדין העלינו את שתי ההלכות האלה כשני הסברים שונים לפטור היחיד מחטאת. לאור סוגייתנו ניתן להציע ששתי ההלכות קיימות במקביל. ההשוואה של התוספות בתחילת המסכת בין בית הדין הגדול לבין בית דין רגיל עוסקת בדין הראשון – הפטור של האנוס מחטאת. במסגרת הדין הזה אין מקום לחלק בין סוגים שונים של בתי דין, וכל מי שתלה בבית דין כלשהו – נחשב אנוס.

בסוגייתנו הגמרא מניחה, מסיבה זו או אחרת, שהפטור הכללי של אנוס אינו קיים<sup>11</sup>. הפטור של היחיד מחטאת במקרה זה מבוסס רק על ההלכה השנייה, שהיא הלכה מקומית בדיני הוריות. במסגרת הדיון הזה יש מקום להקבלה מלאה בין פטור היחיד מחטאת לחיוב ב'פר העלם דבר של ציבור'. לכן אפשר להקשות ממשנתנו על רבי יונתן.

הגמרא מתרצת, שבמקרה של המשנה הדיין החולק הרכין את ראשו, ובכך נתן את הסכמתו לפסק בית הדין. ההנחה העומדת מאחורי התירוץ הזה היא שגם לפי רבי יונתן אין צורך בהסכמה מפורשת של כל הדיינים. די בכך שאף אחד מהדיינים לא חלק במפורש על ההכרעה.

11 ייתכן שדיוק הגמרא מהמשנה מתייחס לא רק לאדם פשוט מן הציבור אלא גם לדיינים עצמם שהיו בבית הדין, ואי אפשר לומר שהם אנוסים – עיין לעיל בשיעור בעניין התולה בבית הדין, הערה 2.



מסברה ניתן היה לחלוק על ההנחה הזו, ולטעון שהרכנת הראש אולי מועילה תוך כדי הדין, אך בשלב ההכרעה כל דין חייב לומר את דעתו בבירור – להיתר או לאיסור.

הרכנת הראש נזכרת בהקשר שונה לחלוטין במשנה במסכת גיטין:

”נשתתק, ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, בודקין אותו שלשה פעמים, אם אמר על לאו לאו ועל הן הן – הרי אלו יכתבו ויתנו” (משנה גיטין סו:).

כדי לכתוב גט יש צורך בציווי של הבעל. אם הבעל אילם, המשנה מאפשרת לכתוב גט על פי הרכנת הראש, במקום ציווי מפורש. מכאן נראה שהרכנת הראש שקולה במעמדה לדיבור מפורש. לפי זה גם בסוגייתנו ניתן להסביר, שהרכנת הראש של הדיין נחשבת כהסכמה מפורשת לפסק הדין, וגם רבי יונתן מודה שהוראה כזו נחשבת להוראה של בית הדין כולו.<sup>12</sup>

### גזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בה

הגמרא ממשיכה להקשות על שיטת רבי יונתן ממקורות נוספים. הקושיה האחרונה מסיטה את הדין לתחום אחר – הדין של גזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה<sup>13</sup>:

”מתיב רב משרשיא: סמכו רבותינו על דברי רשב”ג ועל דברי ר”א ברבי צדוק – שהיו אומרים: אין גזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה, ואמר רב אדא בר אבא: מאי קרא? – ’במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולי’ (מלאכי ג’ ט),

והא הכא דכתיב ’הגוי כולי’, ורובא ככולא דמי! תיובתא דרבי יונתן תיובתא”

(הוריות ג:).

הדין שאין גוזרים גזרה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכול לעמוד בה נלמד מפסוק בספר מלאכי, שבו כתוב ”הגוי כולו”. על אף שכתוב ”הגוי כולו”, בהלכה הנלמדת מפסוק זה די ברוב. מכאן מוכיחה הגמרא שגם בדיני ’פר העלם דבר של ציבור’ יש להסתפק ברוב הדיינים. כדי להגיע ל”מעניי העדה כולה” מספיק שתהיה ’רובה של העדה’, שהרי רובו ככולו.

12 ה'חזון איש' על אתר (סי' ז"ד, יא) מפרש שהרכנת הראש כאן איננה הסכמה עם פסק הדין, אלא הוראה לציבור שעליהם לנהוג כפי הכרעת הדין כיוון שזוהי דעת הרוב.

13 הראשונים נחלקו במשמעות הדין הזה. לדעת הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ו) גזרה שאין הציבור יכולים לעמוד בה בטלה מאליה. התוספות (עבודה זרה לו: ד"ה אי) סוברים שיש צורך בבית דין נוסף שיבטל את הגזרה, אך הוא לא חייב להיות גדול מהראשון בחכמה ובמניין.

ההיקש בין שני התחומים איננו פשוט מסברה. ניתן להציע כמה כיוונים להבנת ההוכחה של הגמרא:

א. הגמרא אינה מנסה להשוות בין התחומים, וההוכחה היא לשונית בלבד. כשם שבפסוק במלאכי פירשנו ש"הגוי כולו" הוא רוב הציבור, כך יש לפרש גם את הפסוקים בעניין 'פר העלם דבר'.

ב. בית דין שיש בו מאה דיינים נחשב כציבור. מהפסוקים בספר מלאכי למדנו שבהלכות ציבוריות ניתן להסתפק ברוב הציבור, ואת העיקרון הזה אנו מיישמים בסוגייתנו ביחס לבית הדין.

ג. הגר"ד הסביר שבית הדין הגדול אמנם איננו נחשב לציבור בפני עצמו, אך הוא נציג של הציבור. לפיכך, אם ביחס לציבור עצמו מצאנו שאפשר להסתפק ברוב הציבור, קביעה זו נכונה גם ביחס לבית הדין המייצג את הציבור. גם בתוך בית הדין אפשר להסתפק ברוב.

כמובן, שתי הדרכים האחרונות שהצענו אינן מצביעות על קשר הדוק בין שני התחומים, ומסברה ניתן לדחות את ההקבלה בין התחומים בדרכים שונות.

לא לגמרי ברור מדוע הגמרא מביאה ראייה מתחום כל כך רחוק, כשניתן היה להביא ראייה אחרת מתוך הלכות 'פר העלם דבר'. הפסוק "ואם כל עדת ישראל ישגו", שממנו למד רבי יונתן את דינו, אינו עוסק רק בבית הדין אלא בכלל הציבור. בעניין זה ראינו בגמרא לעיל (ג.) שדי בשגגה של רוב הציבור כדי לחייב ב'פר העלם דבר'. בשום מקום לא שמענו שמישהו חולק על קביעה זו ודורש שגגה של כל הציבור כדי לחייב בקרבן. לפיכך ניתן היה ללמוד משם שגם בבית הדין אין צורך בהסכמה של כל הדיינים כפשוטה, אלא אפשר להסתפק ברוב.

### אחריותם של היושבים בדין

הגמרא חותמת את הסוגיה בכמה אמירות עקרוניות בעניין אחריותם של כל הדיינים להכרעת הדין:

"אמר רבי יהושע: י שיושבין בדין – קולר תלוי בצואר כולן. פשיטא! הא קמ"ל, דאפילו תלמיד בפני רבו" (שם).

לפי רבי יהושע, האחריות לפסק הדין מוטלת לא רק על הדיינים, אלא גם על התלמידים היושבים לפניהם. אמנם אותם תלמידים אינם שותפים להכרעת הדין, אך מוטל עליהם להיות ערניים ולנסות להציל את רבותיהם מטעויות.

בהקשר זה מספרת הגמרא על רב הונא ורב אשי, שבשעת הדין נהגו להושיב לפנייהם עשרה אנשים נוספים שיצפו בדין. מפשט הגמרא נראה שעשרה אנשים אלה לא היו שותפים בהכרעת הדין, אך עדיין הייתה מוטלת גם עליהם האחריות להכרעה זו, כיוון שבמקרה של טעות היה עליהם לקום ולומר את דעתם.

ה'כסף משנה' טען, שסוגייתנו היא המקור לפסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין:

"אף על פי שבית דין של שלשה בית דין שלם הוא, כל זמן שהן רבים הרי זה משובח, ומוטב שיחתך הדין באחד עשר יותר מעשרה, וצריכין שיהיו היושבים כולם שם בבית דין תלמידי חכמים וראויין" (ורמב"ם הל' סנהדרין פ"ב הי"ג).

הרמב"ם כאן אינו עוסק רק בתלמידים היושבים לפני הדיינים ותורמים לדין, אלא גם בתוספת של דיינים השותפים להכרעה. למרות זאת הבין ה'כסף משנה' שהמקור לפסק זה של הרמב"ם הוא בסוגיה בסנהדרין ז, האומרת כמו סוגייתנו, שיש יתרון בשיתוף מספר רב של אנשים בדין.

הרמב"ם כותב שתוספת של דיינים היא דבר משובח, אך הוא אינו מחייב זאת מעיקר הדין. בסיס הלכתי מוצק יותר לתוספת דיינים אפשר למצוא בדברי הרמב"ם על התורה:

"ושמא נלמוד מכאן, שיכול אדם לומר: ישני דיינין אני בורר לי ותברור אתה שנים אחרים והם יבררו עוד אחד, ויהא הדין נגמר בחמשה או ביותר, כמו שאמרו: אינו דומה דין הנגמר בה' לדין הנגמר בי'.  
ואף על פי שג' כופין לדין בפניהם, בשאינו רוצה לקבל עליו לדין, אבל רוצה לברור יותר בורר, דהוה ליה כאומר נלך למקום הועד ששומעין לו במקום שאין שם טורח.  
שבכך נצטוינו, שנאמר 'צדק צדק תרדוף' – הלך אחר בית דין יפה, ורבי חכמים בית דין יפה הוא" (ורמב"ם על התורה דברים א' יב).

לפי הרמב"ם, כל צד בדין יכול לכפות על חברו להוסיף דיינים כדי שהאמת תתברר באופן מעמיק יותר. הרמב"ם משווה זאת לזכות שיש לכל אחד מהצדדים לדרוש שהדין יתקיים בפני בית דין גדול יותר. דין זה הוא הלכה פסוקה במספר מקומות (עיינו למשל בבא קמא קיב:). מכאן נראה שלדעת הרמב"ם הזכות להוסיף דיינים מעוגנת בהלכה, ואיננה רק דבר משובח ומומלץ כפי שכתב הרמב"ם.