

שיעורי
הרב אהרן ליכטנשטיין

הוריות

ישיבת הר עציון

אלון שבות

תשע"ג

מהדורת אדר

"ושננתם לבניך ודברת במ'
(דברים ו', ז)

לזכות והצלחה

וועלוועל בן יוסף מאיר שיחי'
יהודית בת עמרם שתחי'

ויוצאי חלציהם

שמואל, חנה, אילה, שלומית,
הדר, יוסף מאיר, ויצחק
שיחי'

עורכים ראשיים: רונן כץ, הרב אביהוד שוורץ
עורכים: הרב דניאל וולף, הרב אליקים קרומביין, הרב עמיחי גורדין, בניה מינצור
התקנה לדפוס: חננאל שפירא
תודתנו לכל העוסקים במלאכה
©
כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון
הדפסה ראשונה - תשע"ג

תוכן העניינים

5	הקדמה.....
7	מבוא.....
9	הגדרת הוראה.....
19	מעמדו ותפקידיו של בית הדין הגדול.....
33	חוטא שאינו שב מידיעתו.....
43	מצווה לשמוע דברי חכמים.....
53	חיוב חטאת בתולה בבית הדין.....
63	קהל ארץ ישראל.....
75	מרובין ונתמעטו.....
83	צירוף הוראות שונות.....
97	הוראה של רוב הדיינים.....
109	התולה בבית הדין לאחר שחזרו בהם.....
123	דבר שהצדוקים מודים בו.....
137	הוראה העוקרת את הגוף.....
147	הוראות לקויות.....
159	חיוב בית הדין וחיוב הקהל.....
173	עניינים שונים בסוגיית חיוב בית הדין וחיוב הקהל.....
185	חטאת הציבור שמתו בעליה.....
201	שלוש חטאות מיוחדות.....
209	פר כהן משיח.....
219	שעיר עבודה זרה.....
233	עברות שלא חייבים עליהן קרבן.....
247	מפתח תנ"ך ומפרשיו.....

מפתח הש"ס.....	249
מפתח הרמב"ם.....	257
מפתח כללי.....	259

הקדמה

מסכת הוריות, מבחינת מספר דפיה, בסך כולל של כארבעה עשר דף, הינה קצרה מאוד וכמעט לית דכוותה בכל הש"ס. ברם, דווקא משום כך הרי היא זוכה, לפי אמת מידה אחרת, לכתר שונה ואולי אף הפוך, לאיצטלת מועט המחזיק את המרובה.

מספר לומדיה בעיון קטן, ועוד יותר קטן צבא בני הישיבה השוקדים ופוקדים את שעריה במשך סדרים מרכזיים ושלמים. בהרבה בתי מדרש היא נותרת מיותרת בקרן זוית, ממתנה לכמה בכורות גואלים שיגייסו עבור המירוץ השנתי לפני הפסח. אותם לומדים שועטים על פניה בדהרה בדרכם להשתחרר מעול התענית, בגין טעימה קלה המתלווה לסיום לימודם עם תום תפילת שחרית, במסגרת סעודת מצוה.

עבור אניני הטעם ההלכתי התמונה שונה לחלוטין. כך פשוט וברור ביחס לזהירים שלא להיכוות בגחלתם של חכמים, הגלומה במאמר רבי אחא במסכת עירובין (סד): 'מאי דכתיב 'ורעה זונות יאבד הון'? כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה - מאבד הונה של תורה'. כל של תורה – תורה.

אך כך גם ביחס לאלו המנפנפים בהערת רבי ישמעאל בסיום מסכת נזיקין (המאוחדת של חז"ל): 'הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן והן כמעין הנובע' (בבא בתרא קעה:). כאן בהוריות ישנה משימה מפתה – 'הרי שולחן והרי בשר והרי סכין' (קידושין מו:). משימה מפתה זאת באה לידי ביטוי בשני מובנים.

ראשית - ברמה של מידע ותוכן יסודי אנו יוצרים היכרות. לימוד הוריות, עבור לא מעט בני ישיבות ובעלי בתים כאחד, מוסיף היכרות ראשונית או התבצרות, וזאת בשני מישורים:

א. מערכת השלטון - אם לדעה הרווחת בראשונים, ברובד ההלכה הצרופה, ואם כשיטת בעל דרשות הר"ן, ברובד ההלכה של משפט המלוכה, וידיעה לגבי מוקדי הכוח והסמכות.

דוגמא בולטת לכך הינה התוכן והמשמעות של המבנה הפדרלי שמהווה מרכיב יסודי בשלטון בכנסת ישראל בארצה. אצל רבים קיימת ידיעה כללית אך מעורפלת. כמה בקיאים במחלוקות יסוד בין תנאים לגבי חלוקת אחריות וחויב כפרה הנעוצות בשאלה זו? עד כמה ברורה הבנת הרמב"ן הלשונית וההלכתית במעמד ובמושג 'לשבטיך'? נושאים אלו ועוד רבים אחרים מופיעים בהרחבה במסכת הוריות.

ב. מעבר להבהרה לגבי מבנה והפעלת המערכת בשנים כתיקון ובמציאות תקינה, הרי שאנו נחשפים לנושא המרכזי, המובלט בפרשיות התורה בשלהי פרשת 'ויקרא' ופרשת 'שלח' והוא מצב המערכת בקלקולה לגווניה.

אם במעידה המושרשת בשגגה, ואם בכשלון הקרוב לזדון. בגיוס האומץ הנדרש למאבק כולל ומקיף עם החטא. כפרתו של החטא והמאבק למיגורו, במיוחד אצל שועי ונכבדי עם, הינו בעל משמעות רבה.

שנית – דבר נוסף וחשוב גנוז בין דפי המסכת. אנו נדרשים לתבונה ערכית ומחשבתית בכדי להתמודד עם החכמה הספוגה בתפזורת מאמרים, הלכות ותכנים השרועה על פני עלי המסכת. מה גודל התרומה הרוחנית והקוגניטיבית הנובעת מהתמודדות עם שלל קביעות מאתגרות:

עם שורה אחת – 'אימתי בזמן שכולם שוים - אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ' - החותמת את משניות המסכת. קביעה החותרת מתחת להנחת היסוד שהיתה קבועה עד הנה. קביעה שהציבה נורמה חלופית הנעוצה בעוצמה בהשקפת חז"ל כי 'מאן מלכי רבנן'.

עם דעת ה'קרן אורה' - שסבר כי מהלך הסוגיות עולה בקנה אחד עם ההשקפה העקרונית והמהפכנית, עליה לגלג אביר החשיבה הפוליטית השמרנית שבמאה השמונה עשרה, אדמונד ברק, 'כי כל עם רשאי ומוסמך לפטר את מושליו כרצונו'. בין דפי הסוגיות עולה אותה גישה מהפכנית הנותנת עוצמה בידי העם.

עם התפיסה הגורסת, ביחס לשאלה לגביה, לפום ריהטא, התלקחה מחלוקת בירושלמי והבבלי ובספרי. שחכם אחד, ואפילו מחברי הסנהדרין, שפעל בניגוד לדעתו האישית והורה בפסק המקובל, בידעו או בחושבו כי עליו לכבוש את דעתו מפני ש'מצוה לשמוע דברי חכמים', פטור מהשתתפות בקרבן הבא על שגגת הוראה, מפני שאמונתו המופרזת בדבר חובה להיגרר אחרי הרוב, ולא טעות בשאלת הוראה המקורית, היא הכשילתו.

הרי לפני התלמיד יבול מגרה ומבטיח – זיל גמור.

בברכת התורה והמצוה

אהרן ליכטנשטיין

מבוא

במלאות שמונים שנה למורנו הרב אהרן ליכטנשטיין, אנו מודים לבורא עולם שזיכה אותנו להוציא את הכרך השמיני בסדרת שיעורי הרב. כרך זה מכיל סיכומי שיעורים על מסכת הוריות, שאותם העביר הרב בישיבת 'הר-עציון' במהלך זמן קיץ התשס"ה.

מסכת הוריות גדושה בשאלות יסוד הגותיות ומחשבתיות. נושאים אלו הינם חשובים מאוד ומרכזיים ביותר בעולמנו הדתי. על כן ראינו חשיבות מרובה בהוצאת ספר השיעורים על מסכת הוריות. לא מצאנו בין ספרי האחרונים ספר שדן לעומק בשאלות יסוד אלו ומקיף אותן.

בין הנושאים הנידונים בספר ניתן למצוא דיון בשאלות: מהו חטא, מהו ציבור, מעמד בית הדין, טיבה של מחלוקת בתחום המחשבה, מעמדו הייחודי של הכהן הגדול, מקומו של שבט בודד מול כלל האומה, תפקידו של הקרבן, אופי קרבן החטאת מול אופי קרבן האשם, ועוד ועוד.

* * *

ייחודו של ספר שיעורים זה ביחס לספרים חשובים אחרים המקבצים שיעורי ראשי ישיבות הינו בסדר ובשיטתיות שבו. הרב מלבן את הנושא הנידון מכל צדדיו, ומבדיל בין היסודות ההלכתיים השונים השותפים בעיצובו.

השיעורים מנוסחים בצורה המאפשרת קריאה רהוטה ומובנת גם לאלו החסרים ידע מוקדם בנושא. במסגרת השיעור מובאים המקורות הבסיסיים בסוגיה, ובהערות השוליים (שברובן אינן מדברי הרב עצמו) מצוינים מקורות נוספים, המהווים פתח למעוניין להעמיק יותר בנושא הנידון.

קדמו לספר זה קבצי שיעורים על מסכתות טהרות, זבחים, בבא מציעא, בבא בתרא, גיטין, ופסחים וכן על קונטרס דינא דגרמי. קבצים אלו נחלו הצלחה רבה, וכבר הודפסו מספר מהדורות שלהם. הסדר והמבנה השיטתי שבשיעורי רבנו גרמו לרבים להפציר בנו להוציא קבצי שיעורים בתחומים נוספים.

השנה זכתה סדרת ספרי שיעורי הרב בפרס הרב קוק. חברי הוועדה קבעו ש'הרב ליכטנשטיין מביא בספרים האלה את שיטת הלימוד הבריסקאית לזיקוק ומיצוי מעמקים ומרשימים ופותח את הלמדנות התלמודית המסורתית לפני בני הדור'.

את סיכום השיעורים הבסיסי והיסודי ערך הרב אביהוד שוורץ, שישב בשיעור וסיכם את הדברים בצורה מקיפה ומעמיקה. רונן כץ ערך את השיעורים והביאם לתצורה הנוכחית שלהם.

חובה וזכות היא לנו להודות לרב דניאל וולף ולרב אליקים קרומביין, על עבודתם המסורה והשקדנית. הרבנים וולף וקרומביין עברו על השיעורים והוסיפו להם את הערותיהם. חותם עבודתם היסודית מוטבע בהערות השוליים שבספר.

אנו מודים במיוחד לוועלוועל ויהודית על הקדשת המהדורה החגיגית הנוכחית היוצאת לכבודו של רבנו במלואת לו שמונים שנה, ומאחלים להם ולמשפחתם הרבה ברכה והצלחה.

העורכים

הגדרת הוראה

מקורות – (א) ויקרא ד'; במדבר ט"ו כב-כד, רש"י ורמב"ן שם.

(ב) הוריות ב. משנה וגמרא עד "תו לא מיד", תוספות ד"ה הכא, תוספות הרא"ש ד"ה גמ' וד"ה אמר רבא.

(ג) הוראה בגזר דינו של גנב: בבא קמא סח: "דאמר רבא" – סט. "ליתן לר", תוספות ד"ה חייב אתה.

בפרשת ויקרא בפרק ד' מפורטים דיניו של קרבן החטאת. כידוע, המקרה הרגיל שבו מביאים קרבן חטאת הוא כאשר אדם יחיד עובר עברה בשגגה:

"ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ, בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם, או הודיע אליו חטאתו אשר חטא, והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא" (ויקרא ד' כו-כז).

מוקדם יותר באותו הפרק מלמדת התורה על שלושה מקרים מיוחדים, שבהם יש להביא קרבן חטאת השונה מקרבנו של היחיד:

"אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם, והקריב על חטאתו אשר חטא פר בן בקר תמים לה' לחטאת...
ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל, ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו...
אשר נשיא יחטא, ועשה אחת מכל מצות ה' א-לקיו אשר לא תעשינה בשגגה ואשם" (שם א-כב).

המקרה הראשון והשלישי בפסוקים אלה מתייחדים בכך שהאנשים שעברו את העברה הם אנשים מיוחדים, מורמים מעם. הפרשייה הראשונה עוסקת בכוהן גדול והשלישית בנשיא. המשנה (להלן י.) קובעת שהנשיא הוא המלך¹.

1 הלכה נוספת העוסקת בנשיא נמצאת בפרשת משפטים: "ונשיא בעמך לא תאר" (שמות כ"ב כז). הרמב"ם (סהמ"צ ל"ת שט"ז והל' סנהדרין פכ"ו ה"א) פירש שהמונח "נשיא" שם איננו מתייחס רק למלך אלא גם לראש הסנהדרין, המכונה בפי חז"ל נשיא. בעקבותיו הלך גם הרמב"ן על אתר בפרשת משפטים. לא ברור האם ניתן ללמד משם גם לענייננו. עיין גם להלן בשיעור בעניין הגדרת בית הדין, עמ' 25-26.

הפרשייה השנייה, לעומת זאת, עוסקת במקרה שבו הציבור כולו עברו עברה בשוגג. חז"ל פירשו שמדובר במקרה שבו בית הדין הגדול הורו לציבור הוראה מוטעית, ובעקבות ההוראה הזו עברו הציבור את העברה. הקרבן שמביאים במקרה זה מכונה בפי חז"ל 'פר העלם דבר של ציבור'.

מסכת הוריות עוסקת בקרבנות החטאת שמביאה קבוצה ייחודית זו: הכוהן הגדול, הסנהדרין והמלך. אולם, לא כל ההיבטים ההלכתיים הקשורים לקרבנות אלו נידונים במסכת הוריות.

בפרשיות הנ"ל ישנם שני מוקדים שונים:

א. עילות החיוב בקרבן החטאת: מהן הנסיבות המובילות לחיוב בקרבן, ומה אופי החיוב והיקפו.

ב. דיני קרבן החטאת במסגרת הלכות קדשים.

שני המוקדים האלה קשורים כמובן זה לזה בקשר הדוק. עם זאת, מסכתות הש"ס הן בבחינת "סכינא חריפא מפסקא קרא". מסכת הוריות עוסקת בעיקר בעילות החיוב בקרבן החטאת, ואילו דיני הקרבן נידונים במסכת זבחים.

לפני שניכנס לדיון ההלכתי, ראוי להזכיר כאן את דברי הרמב"ם בפתיחה לפירוש המשנה. הרמב"ם שם מבאר באריכות את הסדר שבו סודרו כל מסכתות הש"ס. במסגרת זו הוא מסביר מדוע סודרה מסכת הוריות לאחר מסכת אבות:

"וכאשר גמר דברי מוסר לדיינים, דבר על שגגתם, לפי שמטבעו של אדם לא יבצר שלא יחטא, ולכן קבע הוריות אחר אבות, ובה חתם סדר נזיקין".

דברי הרמב"ם מדברים בעד עצמם. מעבר לכך, גם מכאן אנו רואים שהנושא הנידון במסכת הוא עילת החיוב בקרבן, ולא דין הקרבן עצמו.

הגדרת הוראה

המשניות הראשונות במסכת הוריות עוסקות ב'פר העלם דבר של ציבור'. המשנה הראשונה קובעת:

"הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם.

בין שעשו ועשה עמה, בין שעשו ועשה אחריה, בין שלא עשו ועשה – פטור, מפני שתלה בבית דין" (הוריות ב.).

צמד המילים הראשונות של המשנה מחייבות אותנו לעסוק בהגדרתם של שני מונחים: "הוראה" ו"בית דין". בשיעור זה נעסוק בהגדרת המונח "הוראה". הגדרת "בית דין" תהיה נושא השיעור הבא.

הדיון במונח "הוראה" מתפצל לשתי שאלות שונות:

א. מהי הגדרת המונח "הוראה" באופן כללי? התשובה לשאלה זו עשויה להיות משמעותית בתחומים נוספים בהלכה העוסקים בהוראה. האיסור לתלמיד להורות בפני רבו, איסור ההוראה לשתויי יין והלכות זקן ממרא.

ב. איזו הוראה מחייבת בקרבן העלם דבר של ציבור? ייתכן מצב שבו הוראה, הנחשבת להוראה בתחומים אחרים בתורה, לא תחייב בקרבן בגלל לימודים מיוחדים מפרשיות החטאת בתורה. מאידך, ייתכן גם מצב שבו הוראתו של בית הדין אינה מוגדרת כהוראה בשאר תחומי התורה, אך די בהוראה כזו כדי להתחייב בחטאת.

דיון ראשון בהגדרת המונח הוראה מופיע בסוגיה הראשונה שבמסכת:

"אמר שמואל: לעולם אין בית דין חייב עד שיאמרו להם "מותרין אתם".
רב דימי מנהרדעא אמר: עד שיאמרו להם "מותרין אתם לעשות". מאי טעמא? לפי שלא נגמרה הוראה" (שם).

לדעת רב דימי, ניסוח ההוראה של בית הדין חייב לכלול הדרכה מעשית לפעול על פי ההיתר. ללא הדרכה זו, אין חיוב ב'פר העלם דבר'. רב דימי מנמק את שיטתו, ומסביר שללא ההדרכה המעשית "לא נגמרה הוראה". דבריו של רב דימי מבוססים על שתי הנחות:

א. הוראה ללא הדרכה מעשית איננה הוראה גמורה.

ב. כדי להתחייב ב'פר העלם דבר של ציבור' יש צורך בהוראה גמורה.

שמואל חולק על רב דימי, וסובר שיש חיוב בקרבן גם ללא הדרכה מעשית. ניתן להבין ששמואל חולק על רב דימי בהנחה הראשונה, וסובר שגם הוראה ללא הדרכה מעשית היא הוראה גמורה. לפי הבנה זו מסתבר לומר, שגם בתחומים אחרים בהלכה יסבור שמואל שהוראה אינה חייבת לכלול הדרכה מעשית.

לחלופין אפשר להבין ששמואל מקבל את ההנחה הראשונה, וגם הוא סובר שהוראה גמורה חייבת לכלול הנחייה לעשות מעשה. אולם, לדעת שמואל קיים דין

מיוחד בהלכות 'פר העלם דבר של ציבור', הקובע שאין צורך בהוראה גמורה כדי להתחייב בקרבן זה. לפי הבנה זו לא ניתן ללמוד מכאן מה תהיה שיטתו של שמואל בתחומים אחרים שבהם נדרשת הוראה.

הגמרא ממשיכה את הדיון, ומביאה ראיות שונות לשיטת רב דימי. הראיה הראשונה היא מהמשנה במסכת סנהדרין (פז:), הקובעת שזקן ממרא אינו חייב עד שיורה לעשות כדבריו. הראיה השנייה היא ממשנה במסכת יבמות (פז:), הדנה בבית דין שהורו לאישה שהיא יכולה להינשא. מן הראיות האלה עולה ששיטת רב דימי אינה מצומצמת לדיני 'פר העלם דבר של ציבור', אלא היא שיטה כללית בעניין הגדרת "הוראה". בכל מקום שבו נדרשת הוראה, ההוראה צריכה לכלול גם הנחייה מעשית לפעולה. כך עולה גם מדבריהם של התוספות ביחס למסקנת הסוגיה:

"הכא מסקינן לענין קרבן עד שיאמרו מותרין לעשות, והוא הדין בעלמא גבי הוראה, דאין לתלמיד לסמוך על דברי רבו עד דא"ל הכי" (תוספות שם ד"ה הכא).

אמנם, מסברה ניתן להעלות חילוקים בין תחומים שונים בהלכה, גם לפי שיטת רב דימי. רב דימי סובר שכדי להתחייב בקרבן יש צורך שבית הדין ינחו את הציבור לפעול על פי ההיתר. ייתכן שזוהי דרישה מיוחדת לחיוב בקרבן, כיוון שללא הנחייה מפורשת כזו אי אפשר לייחס להוראתם של בית הדין את העברה של הציבור. באופן דומה, זקן ממרא אינו חייב אם ההוראה שלו אינה כוללת הנחייה מעשית, כיוון שללא הנחייה כזו אין בהוראתו משום קריאת תיגר על סמכותו של בית הדין הגדול.

לפי הבנה זו, ייתכן שבתחומים אחרים בהלכה שאינם מוזכרים בסוגיה, לא יהיה צורך בהדרכה מעשית. כך למשל אפשר להסביר, שהאיסור של שתויי יין להורות נובע מכך שבמצבם הנוכחי הם אינם מסוגלים להבדיל בין הטמא ובין הטהור. ייתכן אם כן שכאן גם רב דימי יודה שאין צורך באמירה "מותרין אתם לעשות", אלא עצם ההוראה להיתר אסורה כאשר דעתו של המורה אינה צלולה².

2 בשולי הדיון נעיר, שה'מנחת חינוך' (מצווה ק"כ ד"ה והנה גבי יחיד) דייק מהסוגיה שהחיוב בפר העלם דבר הוא רק כאשר בית הדין עקר את האיסור לחלוטין. לפי ה'מנחת חינוך', אם בית הדין הורו בטעות על איסור דאורייתא שהוא אסור רק מדרבנן, לא יהיה חיוב בקרבן זה. זאת בשונה מקרבן חטאת של יחיד, שלפי חלק מהדעות אפשר להתחייב בו אפילו כאשר עובר העברה ידע שמעשיו אסורים מן התורה, ורק לא ידע שחייבים על עברה זו כרת (עיין שבת סט.).

הוראה בשעת מעשה

המחלוקת בין שמואל לרב דימי עוסקת בשאלה האם ההוראה של בית הדין צריכה לכלול הנחייה מעשית לפעולה כדי להתחייב בקרבן. לאחר שהכרענו כרב דימי וקבענו שיש צורך בהנחייה מעשית, ניתן להעלות שאלה נוספת בנוגע להגדרת הוראה: האם יש חיוב ב'פר העלם דבר' רק כאשר הגיעה לפני בית הדין שאלה שהתעוררה בעקבות מעשה מסוים, וההוראה שלהם להיתר מתייחסת ישירות לאותו מעשה; או שמא כל הוראה כללית הכוללת בתוכה הדרכה לפעולה, מספיקה כדי להתחייב?

בשאלה זו נחלקו כנראה הראשונים על אתר. תוספות הרא"ש (ד"ה גמ' אין ב"ד חייבין) כותב שלפי רב דימי אין לסמוך על הוראה של רב אלא אם כן היא נאמרת בשעת מעשה: "שכשהאיסור מזומן ליעשות מיד אז מדקדק המורה בדבריו שלא תארע תקלה על ידו". כך עולה גם מדברי הרמ"ה המובאים בתוספות רא"ש בהמשך שם (ד"ה אמר רבא). לעומת זאת, מדברי התוספות שציטטנו לעיל (ד"ה הכא) נראה לכאורה שאפשר לסמוך על הוראה של הרב לתלמיד אם הוא אמר "מותרין אתם לעשות", גם אם כרגע אין מעשה מסוים בפניהם.

לפי הרא"ש והרמ"ה, אם בית הדין יחלקו לציבור עלוני הלכה שבהם הם מורים היתר בטעות, לא יהיה חיוב ב'פר העלם דבר' של ציבור' על ההוראה זו. זאת, אף על פי שהניסוח של העלונים כלל הדרכה מפורשת לפעול על פי ההיתר. בדומה לדיון שהעלינו לעיל, יש מקום להתלבט האם דרישה זו להוראה בשעת מעשה תהיה קיימת גם בתחומים אחרים בהלכה.

הוראה בגזר דינו של גנב

דיון דומה בעניין שלמות ההוראה של בית הדין, נמצא במסכת בבא קמא. כידוע, אדם שגנב שור או שה ואחר כך טבח או מכר אותם, חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמישה. הגמרא במסכת בבא קמא דנה בגנב שכבר הורשע בבית דין והתחייב בתשלומי כפל, ואחר כך טבח או מכר את הגניבה. לפי הגמרא, דינו של גנב זה תלוי בניסוח שבו השתמשו בית הדין בגזר דינם:

"יצא תן לו, טבח ומכר – פטור, מאי טעמא? כיון דפסקוה למילתיה וטבח ומכר הוה ליה גולן, וגולן אינו משלם תשלומי ארבעה וחמישה.
 'חייב אתה ליתן לו, טבח ומכר – משלם תשלומי ארבעה וחמישה, מאי טעמא? כיון דלא פסקוה מילתא – אכתי גנב הוא"
 (בבא קמא סח:–סט.).

כאשר ההוראה של בית הדין לגנב כללה הנחייה מעשית לצאת ולשלם לבעלים, מופקע ממנו מאותו הרגע מעמדו כגנב. אם כעת במקום להחזיר את הגניבה לבעלים הלך הגנב וטבח או מכר את הבהמה – הוא נחשב במעשה זה כגזלן, ואינו חייב בתשלומי ארבעה וחמישה.

לעומת זאת, אם בית הדין לא הנחו את הגנב לשלם אלא רק קבעו שהוא חייב בתשלומים, הוא עדיין נחשב גנב. אם כעת הוא יטבח או ימכור את הבהמה – הוא יתחייב בתשלומי ארבעה וחמישה, כדין גנב.

הנימוק של הגמרא לדין זה – "כיון דלא פסקה מילתא" – מזכיר את הדיון בסוגייתנו. גם כאן אנו רואים, שכאשר ההוראה אינה כוללת הנחייה מעשית היא אינה נחשבת הוראה שלמה ופסוקה, ואין בכוחה להפקיע מהגנב את מעמדו כגנב.

התוספות על אתר מקשים על דין זה מסוגיה במסכת סנהדרין. הגמרא שם (ו:): עוסקת בדיני פשרה, וקובעת שאסור לבית הדין לבצוע (לעשות פשרה) לאחר גמר הדין. בהמשך הסוגיה מבארת הגמרא מהו גמר דין לעניין זה:

"היכי דמי גמר דין? אמר רב יהודה אמר רב: איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי"
(סנהדרין ו:).

מדוע לעניין זה מספיק שבית הדין יקבעו מי חייב ומי זכאי, ואין צורך בהנחייה מעשית לפעול על פי פסק הדין? התוספות במסכת בבא קמא (סט. ד"ה חייב) מתרצים, שבאמירה "חייב אתה לתת לר" אין גמר דין ממש. עם זאת זהו שלב קרוב מאד לגמר הדין. אם בית הדין יעשו פשרה בשלב זה – הם יטעו בכך את הצד שעתיד לצאת זכאי. לכן, אף על פי שעדיין אין פסק דין, אסור כבר לעשות פשרה.

הגר"ד תירץ את הקושיה באופן אחר. לפי הגר"ד, גם האמירה "חייב אתה לתת לר" נחשבת כגמר דין. לכן, מאותו רגע ואילך אסור לעשות פשרה. עם זאת, טוען הגר"ד, הגמרא במסכת בבא קמא אינה עוסקת בהגדרת הוראה, אלא דנה בשאלה מתי פוקע מהנידון שם גנב.

לצורך הפקעה זו לא די בהוראה משפטית גרידא. לשם כך יש צורך בהנחייה מעשית שיצא וישלם לבעלים. רק הנחייה כזו מסוגלת להסיר מעליו את הגדרתו כגנב, אף על פי שגמר הדין התבצע כבר קודם לכן³.

דבריו של הגר"ד מהווים דוגמה נוספת להצעה שהעלינו לעיל. ישנם תחומים בהלכה שבהם גם כאשר יש בפנינו הוראה מושלמת, לא די בהוראה כזו וצריכים להתקיים תנאים נוספים. הגר"ד טען זאת ביחס ליכולת ההוראה להפקיע שם גנב. אנו העלינו טענה דומה ביחס להוראה הנדרשת כדי לחייב את בית הדין ב'פר העלם דבר'.

תוכן ההוראה

עד כה, התייחסנו לתהליך ההוראה: מה אמר בית הדין, ומה התרחש בעקבות אותה אמירה. שאלה נוספת שאותה יש לבחון היא: מה היו תכני ההוראה של בית הדין? בשאלה זו עוסקת המשנה להלן:

”כל המצות שבתורה שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת – היחיד מביא כשבה ושעירה, והנשיא שעיר, ומשיח ובית דין מביאין פר” (הוריות ט.).

התחומים שבהם הוראת בית הדין עשויה לחייב ב'פר העלם דבר' הם מצומצמים מאד – רק עברות שיש עליהן כרת. המשניות בפרק השני מצמצמות אף יותר את תכני ההוראה שעליהם ניתן להתחייב.

גם כאן היה ניתן להעלות את השאלה, האם הוראה בתחום שאין עליו כרת איננה הוראה, או שהיא נחשבת להוראה אך אין חיוב ב'פר העלם דבר' על הוראה כזו. מסברה נראה שההבנה השנייה היא הנכונה. כל הוראה בענייני הלכה מוגדרת כהוראה. הצורך בכך שהעברה תהיה כזו שחייבים עליה כרת איננו קשור להגדרת הוראה, אלא הוא נובע מדין נפרד⁴.

נקודה נוספת שיש לבחון בהקשר זה הינה הוראה בתחומי המחשבה והמוסר. ייתכן שלא רק הוראה הלכתית נחשבת כהוראה, אלא גם הוראה בתחומים אלו.

3 בעניין זה עיין גם יד רמ"ה בבא בתרא קכח. ד"ה שלח ליה. הרמ"ה שם עוסק באדם שויתר על זכות מסוימת שיש לו בדין, ודן בשאלה עד מתי הוא יכול לחזור בו – עד שבית הדין יאמרו "חייב אתה ליתן לו" או "צא תן לו". ייתכן שישוד הדיון שם הוא השאלה האם גמר הדין הוא רק באמירת "צא תן לו", כדעת התוספות, או שגמר הדין הוא כבר באמירת "חייב אתה ליתן לו", והצורך לומר "צא תן לו" בגנב הוא דין צדדי בנוגע להפקעת מעמדו כגנב, כדעת הגר"ד.

4 ניתן לדייק זאת גם מהעובדה שהצורך בעבירה שיש עליה כרת קיים שם בנוגע לחטאת יחיד, שם החיוב לא נובע מהוראה שגויה אלא מהעברה עצמה.

לכאורה, בית דין שהורה לשנות את מורשת ישראל מדורי דורות ביצע פעולה חמורה לא פחות מבית דין שהורה הוראה שגויה במצווה מסוימת.

אמנם להלכה, כפי שראינו, לא ניתן לחייב בקרבן על הוראה שכזו. עם זאת מבחינה עקרונית ייתכן בהחלט שגם הוראה בתחומים אלה מוגדרת כהוראה, ורק דין צדדי מונע את החיוב בקרבן.

השאלה שהעלינו כאן נוגעת בשאלה יסודית: האם גם תחומי המחשבה והמוסר כלולים במושג "תורה"? ביטוי לשאלה זו אפשר למצוא במחלוקת המפורסמת של רש"י והרמב"ן בתחילת ספר בראשית. רש"י מביא את דבריו של ר' יצחק, הקובע: "לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל". לפי הבנתו של רש"י בדברי ר' יצחק, המושג "תורה" מתייחס בעיקרו אך ורק למצוות התורה, עד שהוא תמה על מקומו של ספר בראשית במסגרת התורה.

הרמב"ן שם התקשה מאוד לקבל את הפרשנות של רש"י בדברי ר' יצחק. לרמב"ן היה ברור שהתורה לא מתמצה אך ורק בהיבט ההלכתי שבה. ספר בראשית, אשר בא לספר מעשה אבות ולתת סימן לבנים, מהווה לשיטת הרמב"ן חלק בלתי נפרד מן התורה. על פי גישה זו מסתבר לומר, שגם הוראה בענייני מחשבה והשקפה מוגדרת כהוראה, אף אם בפועל אין עליה חיוב בקרבן.⁵

פר הבא על כל המצוות

בפתח השיעור הזכרנו את המקרים השונים שבהם מביאים קרבן חטאת, על פי הכתובים בפרשת ויקרא. ישנו מקרה נוסף שבו מביאים קרבן חטאת השונה מהקרבן הרגיל, והוא מבואר בפרשת שלח לך:

יוכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר ה' אל משה, את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ה' והלאה לדרתיכם, והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לה' ומנחתו ונסכו כמשפט, ושעיר עזים אחד לחטאת (במדבר ט"ז כב-כד).

5 בהקשר זה יש לדון גם בשאלה האם בכלל קיימת הכרעה הלכתית בנושאי מחשבה והשקפה. בשאלה זו עסקו הרמב"ם בפירוש המשנה (סנהדרין פ"י מ"ג ועוד), ושמואל הנגיד במבוא לתלמוד. ועיין גם באגרות הרא"ה ח"א, פט.

התורה מתארת מצב שבו כל ישראל שוגגים ואינם עושים את כל מצוות ה'. רש"י על אתר הולך בעקבות הספרי (פסקה ק"א) ומפרש:

"וכי תשגו וגו' – בעבודה זרה הכתוב מדבר. או אינו אלא באחת מכל המצוות?
תלמוד לומר 'את כל המצוות האלה' – מצוה אחת שהיא ככל המצוות, מה העובר על
כל המצוות פורק עול ומפר ברית ומגלה פנים, אף מצוה זו פורק בה עול ומפר ברית
ומגלה פנים, ואיזו? זו עבודה זרה" (רש"י שם כב).

לפי רש"י, פרשה זו עוסקת בעבודה זרה, שהיא שקולה כנגד כל המצוות. לפי פירוש זה, הפרשה מהווה סניף בהלכות קרבן העלם דבר של ציבור. הזכרנו לעיל את המגבלות על תכני ההוראה המחייבים בקרבן זה. כאן מגיע פיצול נוסף בהלכות 'פר העלם דבר', המבוסס על תוכן ההוראה: אם ההוראה של בית הדין הייתה בהלכות עבודה זרה, יש להביא פר לעולה ושעיר לחטאת, בשונה משאר תכני ההוראה המחייבים בפר חטאת.

הרמב"ן בפירושו שם טוען, שדבריו של רש"י בשם המדרש רחוקים מאוד מפשוטו של מקרא. הרמב"ן מציע דרך אחרת לפרש את פשט הפסוקים:

"זהנה זה כפי משמעו הוא קרבן מומר לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות בהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל.
ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד תינוק שנשבה לבין האומות,
ובקהל כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם... או שישכחו את התורה, וכבר אירע לנו כן בעונותינו..." (רמב"ן שם).

פירושו של הרמב"ן שונה מהפירוש של רש"י על פי חז"ל בשתי נקודות:

א. לפי הרמב"ן פרשה זו אינה עוסקת בעברה על איסור עבודה זרה, אלא בעברה על כל המצוות, פשוטו כמשמעו.

ב. לדעת הרמב"ן השגגה של כל ישראל במקרה זה לא נבעה מטעות של בית הדין, אלא משכחה כללית של התורה על ידי העם כולו.

כמובן, המשניות במסכת הוריות מבוססות על פירושו של רש"י לפי המדרש, ומניחות שהפרשה עוסקת בעבודה זרה. עם זאת, חשוב להכיר גם את שיטת הרמב"ן המציעה הבנה שונה לחלוטין לפרשייה זו.

מעמדו ותפקידו של בית הדין הגדול

מקורות – (א) הוריות ב. משנה; תוספות ד"ה הורו בית דין, הורו לה; משנה ה. "הורו בית דין של אחד מן השבטים", רמב"ן על התורה דברים ט"ז, יח.

(ב) בית דין של יותר משבעים ואחד – תוספתא הוריות פ"א ה"ג, גמרא ג: "אמר רבי יונתן...", רמב"ם הל' סנהדרין פ"ט ה"ג ומשנה למלך שם; רמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"א, והל' ממרים פ"א ה"א ופ"ב ה"ב.

(ג) סנהדרין שלא בזמן הבית – רמב"ם בספר המצוות עשה קנ"ג, השגות הרמב"ן שם; רמב"ן על התורה שמות כ"ב, כז.

(ד) דיינים פסולים – רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"א; גיטין נז: "מבני בניו של סנחריב..."; משנה וגמרא הוריות ד; ירושלמי שם; יבמות קא: "אמר רבא גר דן את חבריו...", רש"י שם, תוספות שם מה: ד"ה כיון, 'קצות' סימן ז' ס"ק א.

בשיעור הקודם התחלנו לבאר את המילים הראשונות במסכת הוריות – "הורו בית דין", ועסקנו בשאלה מהי הוראה. בשיעור זה נבאר מהו בית הדין שעליו מדובר במשנה. התוספות על אתר מתייחסים לשאלה זו:

"הורו בית דין – הם סנהדרי גדולה, כדדרשינן בתורת כהנים: 'עדת ישראל' – עדה המיוחדת בישראל, זו סנהדרי גדולה" (תוספות הוריות ב. ד"ה הורו בית דין).

התוספות מבארים שבית הדין שבו עוסקת המשנה הוא סנהדרין הגדולה. חיוב 'פר העלם דבר' קיים דווקא בהוראה של בית דין זה.

אמנם, כפי שראינו בשיעור הקודם¹, בהמשך הסוגיה משווה הגמרא בין ההוראה שעליה מדובר במשנתנו לבין הוראה של בית דין המתירים לאישה להינשא. השוואה זו מלמדת לכאורה שהסוגיה אינה עוסקת דווקא בבית הדין הגדול, אלא בבית דין רגיל העוסק בדיני איסור והיתר.

ניתן ליישב קושיה זו בשני אופנים. ראשית, ניתן לומר שגם בית הדין הגדול עסקו לעיתים בסוגיות של איסור והיתר, כאשר הערכאות הנמוכות יותר לא הצליחו להגיע

להכרעה ברורה². ייתכן שהמשנה בעניין היתר האישה להינשא עסקה גם במקרה שבו בית הדין הגדול הם שהורו בעניינה, ולכן ניתן להשוותה למשנתנו.

ניתן לתרץ גם בכיוון אחר. המשנה שמצטטת הגמרא אכן עוסקת בבית דין רגיל שאינו יכול להתחייב ב'פר העלם דבר'. עם זאת עדיין ניתן ללמוד משם על הגדרת המונח "הוראה". נראה שזו כוונת התוספות על אתר בתירוצם לקושיה זו:

"הורו לה בית דין להנשא – האי בית דין אינו סנהדרין גדולה שהרי בית דין יכולין להתירה לינשא, ומכל מקום הני נמי אית להו האי דינא שאם עשתה כמו שהורו היתה פטורה, כיון שתולה בבית דין" (תוספות שם ד"ה הורו לה).

לפי התוספות, ההשוואה בין בית הדין שהורו לאישה להינשא לבין בית הדין שבמשנתנו אינה לעניין חיוב הקרבן. ההשוואה באה ללמד על עצם המונח "הוראה". הנפקא-מינה במשנה היא לעניין הפטור מקרבן של האישה שסמכה על ההוראה ולא לעניין חיוב בית הדין על ההוראה.

דברי התוספות בתחילת הסוגיה, לפיהם רק הוראה של בית הדין הגדול מחייבת ב'פר העלם דבר', הם כשיטת חכמים במשנה להלן (ה). רבי יהודה במשנה שם חולק על חכמים, וסובר שניתן להתחייב ב'פר העלם דבר' על פי הוראה של בתי דין נוספים:

"הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהן – אותו שבט הוא חייב, ושאר כל השבטים פטורין, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: אין חייבין אלא על הוריות בית דין הגדול בלבד" (משנה הוריות ה.).

רבי יהודה סובר שלכל שבט יש סנהדרין במעמד דומה למעמד של בית הדין הגדול, ולכן כל שבט יכול להתחייב ב'פר העלם דבר' בפני עצמו. את שיטת חכמים, החולקים על רבי יהודה, אפשר לפרש בשני אופנים:

- א. לדעת חכמים אין לבית הדין של השבט מעמד מיוחד.
- ב. חכמים מכירים במעמדו המיוחד של בית הדין הגדול של כל שבט, אך לדעתם מעמד זה אינו מספיק כדי לחייבם ב'פר העלם דבר' של ציבור.

הרמב"ן על התורה בפרשת שופטים מצדד בהבנה השנייה:

"ויתכן לפרש, שחייב הכתוב למנות בית דין על כל השבט והוא ישפוט את כולם... כדרך שסנהדרין גדולה ממונה על כל בתי דינין של כל ישראל, כך יהא בית דין אחד ממונה על כל שבט ושבט... וזה הבית דין הוא המוזכר במסכת הוריות, ששינו בו: 'הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם אותו השבט חייב ושאר השבטים פטורים' " (נרמב"ן דברים ט"ז יח).

הרמב"ן סומך את דבריו על דברי רבי יהודה במשנה, אף על פי שהם לא נפסקו להלכה. נראה שלדעת הרמב"ן גם חכמים מכירים בקיומו ובמעמדו של בית הדין השבטי. חכמים סוברים שהוראה של בית הדין של השבט אינה יכולה לחייב ב'פר העלם דבר', אך לעניינים אחרים, כגון קביעת גזירות ותקנות, יש לו מעמד דומה למעמד הסנהדרין.³

תפקידיו השונים של בית הדין הגדול

כאמור, להלכה אנו פוסקים שרק הוראה של בית הדין הגדול יכולה לחייב ב'פר העלם דבר של ציבור'. בשיעור זה ננסה לברר מהם תפקידיו של בית הדין הגדול, ואילו הלכות הנוגעות אליו נגזרות מההבדלים בין התפקידים השונים.

נקודת המוצא לדיוננו נמצאת בגמרא להלן ג.: רבי יונתן שם קובע (על פי התוספתא פ"א ה"ג) שיש חיוב ב'פר העלם דבר' רק כאשר כל חבריו של בית הדין הגדול, ללא יוצא מן הכלל, טעו בהוראה:

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

בהמשך הסוגיה נדחים דבריו של רבי יונתן. להלכה גם אם חלק מהדיינים לא היו שותפים להוראה המוטעית עדיין ישנו חיוב קרבן. עם זאת, אגב הדברים אנו למדים, שלפי רבי יונתן ייתכן מצב שבו בבית הדין הגדול יושבים מאה דיינים. אפשרות זו עומדת לכאורה בסתירה למשנה במסכת סנהדרין. המשנה שם דנה בבית דין של עשרים ושלושה שלא הצליחו להגיע להכרעה ברורה. לפי המשנה יש להוסיף לבית הדין זוגות של דיינים, עד שמגיעים לבית דין של שבעים ואחד:

3 כמובן, יש מקום לבירור מעמיק יותר לגבי ההקבלה בין הסנהדרין השבטית לסנהדרין הגדולה. הרמב"ן הנ"ל הצביע על כמה נקודות דמיון ביניהן, אך עדיין לא ברור האם בית הדין השבטי הוא אכן סוג מסוים של סנהדרין גדולה, או שמא מדובר על שני גופים שונים מהותית, שרק כמה הלכות משותפות לשניהם. עיי' גם בספר 'אפיקי יהודה', ספר הזיכרון לרב יהודה גרשוני זצ"ל, עמ' 241-229.

י'וכמה מוסיפין? שנים שנים, עד שבעים ואחד...

שלשים וששה מחייבין ושלשים וחמשה מוכין – דנין אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מן המחייבין דברי המוכין" (משנה סנהדרין מ.).

על פי המשנה הזו פסק הרמב"ם שאין אפשרות להוסיף דיינים לבית הדין הגדול:

"בית דין הגדול שבא להם מחלוקת בין בדיני נפשות בין בדיני ממונות בין בדיני תורה – אין מוסיפין עליהן אלא דנין אלו כנגד אלו והולכין אחר הרוב שלהן, ואם בדין אחד מן הנהרגין נחלקו דנין אלו כנגד אלו עד שיפטר והוה או יתחייב" (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ט ה"ג).

כאמור, דבריו של רבי יונתן, המתאר מצב שבו בבית הדין הגדול יושבים מאה דיינים, עומדים בסתירה לכאורה לפסק זה של הרמב"ם על פי המשנה. ב'משנה למלך' על אתר ניסה להתמודד עם קושי זה:

"מכאן קשיא לי הא דאמרין בפרק קמא דהוריות: 'אמר ר' יונתן מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיוור כולם', דהיכי משכחת לה מאה שישבו להורות... ואולי כונת ר' יונתן היא, דאפילו אם עברו וישבו יותר מע"א דבעינן דעת כולם, אף על פי שהנוספין אינן מן המניין... ועיין בספר 'באר שבע' שעמד בכל זה" (משנה למלך שם).

הגר"ד הציע ליישב את קושיית ה'משנה למלך' וה'באר שבע' על פי הבחנה בין שני תפקידים שונים המוטלים על בית הדין הגדול⁴:

א. בית הדין הגדול הוא נציג של כנסת ישראל. מכוח נציגות זו, מוטלות עליו חובות ממשלתיות וחובות טקסיות-פורמליות שונות, כגון: עיבור שנים, הרחבת העזרה, מינוי מלך, יציאה למלחמה, עגלה ערופה ועוד. הרמב"ם בהלכות סנהדרין סוקר את החובות הללו, לצד חובות נוספות המוטלות על בית הדין מתוקף היותו הערכאה הפלילית הגבוהה ביותר:

"אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין עושין סנהדרין קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין דנין לא את השבט שהודח כולו ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול בדיני נפשות אלא בבית דין הגדול..."

וכן אין עושין זקן ממרא ולא עושין עיר הנדחת ולא משקין את הסוטה אלא בבית דין

4 הראשון שהצביע על הבחנה זו היה הגר"ז (זבחים י"ח א). המהלך של הגר"ד מבואר ב'שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל', כרך ב', עמודים ריג-ריז במהדורת מוסד הרב קוק.

הגדול, ואין מוסיפין על העיר ועל העזרות ולא מוציאין למלחמת הרשות ולמדידת החלל אלא על פי בית דין הגדול, שנאמר 'כל הדבר הגדול יביאו אליך' " (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"א).

ב. בית הדין הגדול אחראי על שמירת המסורת של תורה שבעל פה והנחלתה לדורות הבאים. אחריות זו מחייבת את בית הדין להכריע בפירוש התורה ובקביעת ההלכה. תפקיד זה של בית הדין הגדול מבואר ברמב"ם בהלכות ממרים:

"בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך' זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן" (רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"א).

ההבנה הפשוטה היא ששני התיאורים, בהלכות סנהדרין ובהלכות ממרים, עוסקים באותו בית דין, אלא שבכל מקום מתאר הרמב"ם תפקיד אחר של בית הדין: תפקיד ממשלתי-טקסי מחד, ותפקיד תורני-הלכתי מאידך.

אולם, הגר"ד טען ששני התפקידים האלה אינם חייבים להתבצע על ידי אותו בית דין. כיוון שהרמב"ם פיצל את התיאור של בית הדין לשני מקומות שונים, ייתכן בהחלט מצב שבו קיימים שני בתי דין, שכל אחד מהם ממונה על אחד מן התפקידים הנ"ל.

על פי הבנה זו, עשויים להיות הבדלים הלכתיים בין בית הדין הממשלתי-טקסי לבין בית הדין התורני-הלכתי. בדרך זו הציע הגר"ד ליישב את הקושיה דלעיל בעניין מספר הדיינים בבית הדין. ההלכה הקובעת שאין להוסיף על שבעים ואחד דיינים עוסקת בבית הדין שתפקידו הוא ממשלתי-טקסי. "כללי הטקס" מחייבים שבבית הדין יהיה מספר קבוע של דיינים, ואין להוסיף עליו.

לעומת זאת, בית הדין שהוראתו מחייבת ב'פר העלם דבר' הוא בית הדין התורני-הלכתי, שהרי זהו בית הדין שתפקידו להורות הלכה לישראל. בבית הדין הזה אין מגבלה על מספר הדיינים. אדרבה – ככל שיהיו בו יותר דיינים כך תתלבן ההלכה לאשורה ביתר שאת. לפיכך, במסגרת הלכות 'פר העלם דבר', יש מקום לדבריו של רבי יונתן, המתאר מצב שבו בבית הדין יושבים מאה דיינים.

חידושו של הגר"ד מאפשר לנו לומר, שגם להלכה יש מקום לבית דין שבו יושבים יותר משבעים ואחד דיינים, כאשר מדובר בבית הדין שתפקידו הוא תורני-הלכתי.

אמנם דעתו של רבי יונתן שכל מאה הדיינים צריכים להורות בטעות נדחית להלכה, אך עצם הקביעה שקיים בית דין של מאה דיינים עשויה להיות נכונה גם למסקנה.

אולם, על אף הצעתו המבריקה של הגר"ד, למעשה קשה לומר זאת בדעת הרמב"ם. הרמב"ם בהלכות ממרים עוסק בבית הדין בתפקידו התורני-הלכתי. בהמשך ההלכות מביא הרמב"ם את ההלכה הקובעת שבית דין אינו יכול לבטל דברי בית דין אחד אלא אם כן הוא גדול ממנו בחכמה ובמניין. על כך מקשה הרמב"ם:

”והיאך יהיו גדולים מהם במנין, הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא? זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו”

(רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב).

נראה בבירור מדברי הרמב"ם שגם בבית הדין התורני-הלכתי יש שבעים ואחד דיינים ולא יותר⁵. מסתבר אם כן להבין, שבמסקנת הסוגיה נדחים לחלוטין דבריו של רבי יונתן, וגם עצם האפשרות שיתקיים בית דין של מאה דיינים אינה קיימת יותר. אמנם גם לפי המסקנה עדיין יש מקום לפיצול בין שני תפקידי בית הדין הגדול, אך ההבדל בין שני התפקידים אינו בא לידי ביטוי במספר הדיינים, שהוא בכל מקרה שבעים ואחד.

ניתן גם להציע הצעת ביניים, המקבלת את חידושו של הגר"ד גם למסקנה, אם כי ממתנת אותו מעט. בבית הדין התורני-הלכתי ההלכה נקבעת על פי שבעים ואחד דיינים בלבד, כפי שראינו ברמב"ם בהלכות ממרים. עם זאת במהלך הדיון ניתן להתחשב גם בדעתם של דיינים נוספים, שאינם מן המניין, כדי שההלכה תתלבן היטב. הצעה זו דומה לתירוצו שהציע ה'משנה למלך' שציטטנו לעיל, אם כי הוא הציע זאת רק כאפשרות המתקבלת בדיעבד⁶.

5 בעניין זה עיין גם בספר 'רסיסי טל', עמ' עח-עט.

6 עיין ב'מנחת חינוך' (מצווה ע"ז ס"ק יב) וב'אורים ותומים' (סימן י"ח ס"ק ג) שהציעו שהדיינים הנוספים על ע"א הם תלמידים המלמדים זכות. ועיין בתשובת 'משיב דבר' (חלק ד' סימן ד), שעל פי סוגייתנו פירש את הצורך במאה רבנים להיתר חרם דרבנו גרשום.

סנהדרין שלא בזמן הבית

הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ה ה"א) ובספר המצוות (עשה קנ"ג) קובע שאי אפשר לקדש חודשים ולעבר שנים כאשר אין סנהדרין. הרמב"ן בספר המצוות שם משיג על הרמב"ם:

"והתנימה מן הרב כי הוא אומר שהמצוה הזאת לא יעשה אותה לעולם אלא בית דין הגדול ובארץ ישראל בלבד..."

והנה דבר ברור וידוע הוא שבית דין הגדול בטל מארץ ישראל, ואפילו קודם החרבן ר"ל שלא היה בהם דין בית דין הגדול...

ואם כן הדבר, לא היו יכולין לקדש על פי הראייה מומן הארבעים שנה קודם החרבן".

הרמב"ן מוכיח שבית הדין הגדול הפסיק להתקיים ארבעים שנה קודם החרבן. לאור זאת חולק הרמב"ן על הרמב"ם וטוען שאין צורך בבית הדין הגדול לקידוש החודש. הרי ידוע לנו שהמשיכו לקדש את החודש על פי הראייה גם אחרי החרבן.

הגר"ד הקשה על דברי הרמב"ן אצלנו מדברים אחרים שכתב הרמב"ן, בפירושו לתורה. בפרשת משפטים (שמות כ"ב כז) אוסרת התורה לקלל את הנשיא. הרמב"ם בהלכות סנהדרין הבין שאיסור זה כולל גם את נשיא הסנהדרין:

"כל המקלל דין מדיני ישראל עובר בלא תעשה שנאמר אלהים לא תקלל. וכן אם קלל הנשיא, אחד ראש סנהדרין גדולה או המלך – הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר: זנשיא בעמך לא תאורי" (רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ז ה"א).

הרמב"ן בפירושו על התורה מצדד בהבנתו של הרמב"ם שהנשיא שעליו מדובר בפסוק הוא גם נשיא הסנהדרין. הוא מביא ראיה לדבריו מהגמרא להלן במסכת הוריות. בגמרא שם שואל רבי יהודה הנשיא, שכידוע חי לאחר החרבן, האם יש לו דין של נשיא לעניין קרבן חטאת:

"בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר? אמר ליה: הרי צרתך בבבל" (הוריות יא:).

רבי חייא עונה לרבי שהוא אינו נחשב לנשיא כיוון שהוא כפוף לסמכותו של ראש הגולה שבבבל. ניתן להבין בשני אופנים את תשובתו של רבי חייא:

- א. כיוון שיש מעל רבי סמכות נוספת, הוא כלל אינו נחשב לנשיא.
- ב. רבי אכן נחשב לנשיא, אך כיוון שיש מעליו סמכות נוספת – הוא אינו מתחייב בקרבן של נשיא.

הרמב"ן כנראה פירש את תשובתו של רבי חייא לפי ההבנה השנייה, וסבר שגם לפי המסקנה רבי נחשב לנשיא. מכאן הוא מוכיח שהמונח "נשיא" בתורה מתייחס גם לראש הסנהדרין, כגון רבי יהודה הנשיא.

הגר"ד טען בשם אביו, הרב משה סולובייצ'יק, שדברים אלה של הרמב"ן עומדים בסתירה לדברי הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות. בהשגות אמר הרמב"ן שארבעים שנה לפני החורבן בטלה הסנהדרין. אם כן, כיצד היה לרבי מעמד של נשיא הסנהדרין לאחר החורבן?

הגר"ד יישב את הקושיה על פי החילוק שראינו לעיל בין שני תפקידי בית הדין הגדול. בית הדין שחדל להתקיים לפני החורבן הוא בית הדין בתפקידו הממשלתי-טקסי, שהוא גם בית הדין הממונה על דיני נפשות. אולם, בית הדין התורני-הלכתי המשיך להתקיים גם לאחר החורבן, מתוך רצון להמשיך ולשמר את מסורת התורה שבעל-פה. רבי יהודה הנשיא קיבל את מעמדו כנשיא הסנהדרין מתוקף היותו הנשיא של בית הדין בתפקידו התורני-הלכתי. תפקיד שהיה קיים גם בתקופתו, לאחר החורבן.

דיינים פסולים בבית הדין הגדול

עד כה ראינו שתי נפקא-מינות לחילוק בין תפקידו השונים של בית הדין הגדול. הנפקא-מינה הראשונה הייתה בעניין מספר הדיינים שהרכיבו את בית הדין. הנפקא-מינה השנייה הייתה בעניין קיומו של בית הדין הגדול לאחר החורבן.

נפקא-מינה שלישית שהעלה הגר"ד היא לעניין האפשרות למנות דיינים פסולים לבית הדין הגדול. הרמב"ם בהלכות סנהדרין פוסק:

”ואין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים המיוחסים הראויים להשיא לכהונה, שנאמר וזהתיצבו שם עמך – בדומין לך בחכמה וביראה וביחס”
(רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"א).

לפי הרמב"ם אין למנות לבית הדין הגדול גרים וממזרים, אלא רק ישראלים מיוחסים. הגר"ד הקשה על פסיקה זו של הרמב"ם מהגמרא במסכת גיטין:

”מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים. מאן אינון? שמעיה ואבטליון” (גיטין נז:).

הגמרא קובעת ששמעיה ואבטליון היו בני גרים. אלא שאנו יודעים כמובן ששמעיה ואבטליון היו מן ה'זוגות'. אחד מהם היה נשיא בית הדין הגדול והשני היה אב בית דין.

עובדה זו סותרת לכאורה את דברי הרמב"ם, הקובע שהדיינים בבית הדין הגדול חייבים להיות מיוחסים!

הגר"ד תירץ, שגם בעניין זה יש חילוק בין שני תפקידיו של בית הדין הגדול. בבית הדין המשמש בתפקיד הממשלתי-טקסי יש צורך דווקא בדיינים מיוחסים. בית הדין הזה אמור לייצג את כנסת ישראל, ועובדה זו דורשת מהדיינים, בין השאר, רמת ייחוס גבוהה.

לעומת זאת, בבית הדין התורני-הלכתי אפשר לקבל גם דיינים שאינם מיוחסים, דיינים שהם תלמידי חכמים ראויים אך חסרי "ייחוס". כאשר המטרה היא לשמור על מסורת תורה שבעל-פה אין חשיבות לייחוס. המשנה קובעת (בעניין אחר): "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (להלן יג.). שמעיה ואבטליון אכן היו גרים, אך לצד זאת הם היו גדולי הדור ומשמרי הגחלת. לכן הם היו ראויים לשבת בבית הדין התורני-הלכתי⁷.

כפי שראינו לעיל, הגר"ד הסביר שהחיוב ב'פר העלם דבר' שייך לבית הדין בתפקידו התורני-הלכתי. אם נקבל הבנה זו נצטרך לומר, לאור דברינו כאן, שגם כאשר יושבים בבית הדין דיינים שאינם מיוחסים עדיין אפשר להתחייב בקרבן זה. מסקנה זו משיטת הגר"ד נתקלת בקושיה מהמשנה להלן:

"הורו בית דין, וידע אחד מהן שטעו ואמר להן 'טועין אתם', או שלא היה מופלא של בית דין שם, או שהיה אחד מהן גר או ממזר או נתין, או זקן שלא ראוי לבנים – הרי זה פטור,

שנאמר כאן 'עֵדָה' ונאמר להלן 'עֵדָה', מה עדה האמורה להלן – כולן ראויין להוראה, אף עדה האמורה כאן – עד שיהיו כולן ראויין להוראה" (משנה הוריות ד:).

כיצד מתיישבים דברי הגר"ד עם המשנה? הרי המשנה קובעת במפורש שאין חיוב ב'פר העלם דבר' כאשר יושבים בבית הדין דיינים גרים או ממזרים!

תשובה חלקית לקושיה זו אפשר למצוא, אולי, בדברי הירושלמי על משנה זו:

7 המשנה בדף ד: קובעת, שאם מופלא של בית דין לא נכח בדיון, ההוראה איננה הוראה ואינה מחייבת בקרבן. רש"י שם (ד"ה או שלא היה מופלא) הקשה: הרי היעדרות של כל אחד מחברי בית הדין פוגעת בהוראה, ומה מחדשת המשנה ביחס למופלא שבבית הדין?! תשובת רש"י היא, שמדובר על מקרה שבו מי שאינו כשר לדון הצטרף לדיון כמופלא, מבלי שייחשב למניין שבעים ואחד הדיינים. תיאור זה של רש"י עשוי להתאים למעמדם של שמעיה ואבטליון בבית הדין הגדול.

"ניחא גר, ממזר – בית דין ממנין ממוזרין? רב הונא אמר: בשעברו ומינו.
 רבי חנניה רבי מנא, חד אמר: בתוך שבעים, וחרנה אמר: חוץ לשבעים. מאן דמר חוץ
 לשבעים ניחא, ומאן דמר בתוך שבעים – הא חוץ לשבעים לא? מכיון שאינו ראוי
 להוריה – נעשה כאבן" (ירושלמי הוריות פ"א ה"ד).

האמוראים בירושלמי נחלקו בשאלה: האם הפטור מקרבן במשנתנו הוא דווקא כאשר
 הדין הפסול הוא אחד משבעים ואחד הדיינים, או גם כאשר יש שבעים ואחד דיינים
 כשרים בלעדיו?⁸ נראה שהמחלוקת היא בשאלה מהו יסוד הפטור מקרבן כאשר אחד
 מהדיינים פסול.

לפי דעה אחת, הפטור מקרבן נובע מכך שהדין הפסול איננו נחשב כלל, וכאילו
 אינו נוכח בדיון – "נעשה כאבן". במקרה שהדין הפסול הוא אחד משבעים ואחד
 הדיינים – מבחינה הלכתית יש כאן רק שבעים דיינים. לכן הוראה של בית דין זה אינה
 מחייבת בקרבן. כאשר יש שבעים ואחד דיינים כשרים מלבד הפסול – נוכחותו אינה
 מעלה ואינה מורידה, וייתכן חיוב בקרבן.

הדעה השנייה סוברת שכאשר נוכח בדיון דין פסול, הוא פוגע בכשרותו של בית
 הדין כולו. לפי דעה זו אין חשיבות לשאלה האם הדין הפסול הוא אחד משבעים ואחד
 הדיינים או נוסף עליהם. גם במקרה השני, כיוון שעל כל פנים הדין הפסול נוכח בדיון
 – הוא מערער את מעמדו של בית הדין כולו, ולכן אין חיוב קרבן על הוראה של בית
 דין זה.⁹

על כל פנים, לפי שתי הדעות בירושלמי קיים תרחיש שבו גר או ממזר מתמנה
 לדיין בבית הדין הגדול. מסתבר שבעניין זה מודים כל האמוראים שם לדבריו של רב
 הונא בתחילת הסוגיה, המסביר שאמנם אין למנות ממזר לבית הדין, אך על כל פנים
 אם עברו ומינו – המינוי תקף בדיעבד.

ייתכן שאפשר להיעזר בדברי הירושלמי האלה כדי להציע גרסה מתונה יותר של
 חילוק הגר"ד. מלכתחילה אסור למנות דין שאינו מיוחס לבית הדין בשני התפקידים

8 חשוב לציין, שלפי שתי הדעות קיים תרחיש שבו מספר הדיינים גדול משבעים ואחד. המחלוקת היא רק
 בשאלה האם בית דין כזה יכול להתחייב בקרבן כאשר אחד מהדיינים פסול. זאת בדומה לשיטת רבי
 יונתן שראינו לעיל, שלפיה קיים בית דין שבו יושבים מאה דיינים.

9 זאת בדומה לדין ש"עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", התקף גם בכת של עדים שיש בה יותר משני
 עדים – עיין משנה מכות ה: .

– הן בתפקיד הממשלתי-טקסי והן בתפקיד התורני-הלכתי. אולם בדיעבד, אם עברו ומינו דין כזה, יש חילוק בית שני התפקידים. בבית הדין הממשלתי-טקסי הדיינים חייבים להיות מיוחסים, וגם בדיעבד המינוי אינו חל. לעומת זאת, בבית הדין התורני-הלכתי המינוי של הגר או הממזר חל בדיעבד.

לפי זה נצטרך להסביר, שאמנם מלכתחילה היה ראוי שלא למנות את שמעיה ואבטליון לבית הדין, אפילו לא בתפקידו התורני-הלכתי. אך כיוון שכבר מינו אותם, כנראה בשל גדולתם המיוחדת בתורה – המינוי תקף. עם זאת, לפי דברי המשנה נילץ לומר שהוראה שיצאה מבית דינם של שמעיה ואבטליון לא יכלה לחייב ב'פר העלם דבר', כיוון שישבו בו דיינים גרים. ואולי לדעה אחת בירושלמי נוכל להסביר ששמעיה ואבטליון לא נמנו במניין שבעים ואחד הדיינים, והוראתם של שאר הדיינים יכלה לחייב בקרבן זה¹⁰.

פסול גר

הירושלמי שציטטנו לעיל מחלק בין פסול גר לבין פסול ממזר. נראה מדברי הירושלמי שפסולו של גר קל יותר. בנסיבות מסוימות הוא עשוי לשבת כדין בבית הדין הגדול אף לכתחילה, בשונה מממזר. לא מבואר בירושלמי מהו יסוד החילוק הזה. הבבלי (ד:) מביא מקור אחד לשני הפסולים ואינו מבחין ביניהם. מסתימת דברי הבבלי נראה שאין ביניהם כל חילוק.

מקור נוסף שבו נידון פסולו של גר לדון נמצא במסכת יבמות. הגמרא שם מביאה את המקור לכך שגר אינו יכול להיות דיין:

”אמר רבא: גר דן את חבריו דבר תורה,

שנאמר: “שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' א-לקיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך” – עליך הוא דבעינן מקרב אחיך, אבל גר דן את חבריו גר” (יבמות קא:–קב.).

הפסול של גר לדון נלמד מהפסוק “מקרב אחיך”. מכאן לומד רבא שגר פסול לדון דווקא כאשר הנידון הוא ישראל, אך הוא יכול לדון גרים אחרים.

לדעת רש"י שם (ד"ה גר) גר יכול לדון גר אחר אפילו בדיני נפשות, ואילו בדיני ממונות הוא רשאי לדון אף ישראלים. שיטת רש"י עולה בקנה אחד עם דברי

10 לפי הסבר זה ייתכן שהמינוי שלהם היה מותר אף לכתחילה, כיוון שהיו כבר שבעים ואחד דיינים בלעדיתם.

הירושלמי, שלפיהם יש לגר סמכויות נרחבות בדין, ואפילו בבית הדין הגדול הוא עשוי לשבת.

התוספות (יבמות מה: ד"ה כיון) חולקים על רש"י. הם מפרשים שדברי רבא, המאפשר לגר לדון דווקא גר אחר, מתייחסים לדיני ממונות. נראה מדברי התוספות שבדיני נפשות הגר אינו יכול לדון כלל, אפילו לא גר אחר. כך מפורש בתוספות הרא"ש שם.

בניגוד לרש"י, התוספות מבינים שסמכויותיו של הגר בדין הן מצומצמות מאוד. מסתבר שהם לא יקבלו את דברי הירושלמי המאפשר לגר בנסיבות מסוימות לשבת בבית הדין הגדול¹¹.

דבריו של רבא בסוגיה ביבמות, שלפיהם גר יכול לדון גר אחר, מעוררים קושיה על שיטת הרמב"ם בעניין סמיכת דיינים. הרמב"ם בהלכות סנהדרין קובע שדיין סמוך חייב להיות בקי בכל חדרי התורה, גם כאשר סומכים אותו לדון רק בתחום מסוים:

"ויש להן למנות כל מי שירצו לדברים יחידים, והוא שיהיה ראוי לכל הדברים, כיצד חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה יש לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר, או יתנו לו רשות באיסור והיתר ולא לדון דיני ממונות, או יתנו רשות לזה ולזה 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 בהן"

לאור זאת מתעוררת השאלה, מה דינו של דיין שמסיבות טכניות אינו יכול לדון בחלק מהתחומים. הרמב"ם מתייחס לשאלה זו בהמשך הפרק:

"חכם מופלא שהוא סומא בעינו אחת, אף על פי שהוא ראוי לדיני ממונות – אין סומכין אותו לדיני ממונות, מפני שאינו ראוי לכל הדברים, וכן כל כיוצא בזה" (רמב"ם שם ה"ז).

לפי הרמב"ם, כיוון שסומא פסול מלהיות דיין בסנהדרין (עיין שם פ"ב ה"ט), אי אפשר לסמוך אותו אפילו לדיני ממונות בלבד. מדברי הרמב"ם נראה שלא די בכך שהחכם

11 בהמשך דבריהם מציעים התוספות שהפסול של ממזר לדון הוא קל יותר, והוא יכול לדון אפילו את ישראל, כיוון שאמו מישאל. חילוק זה הוא בכיוון ההפוך מהחילוק של הירושלמי, שדווקא מקל בגר יותר בממזר. על כל פנים, לשני החילוקים אין רמז בסוגיית הבבלי במסכת הוריות, שכאמור מיישרת קו בין שני הפסולים.

יהיה בקי בכל תחומי התורה, אלא כדי לסמוך אותו לדיין צריכה להיות לו הסמכות והיכולת המעשית לדון בכל התחומים.

ה'קצות' (סימן ז' ס"ק א) הקשה על הרמב"ם מדברי רבא במסכת יבמות. לדעת רבא (סנהדרין ג.), כל דיין חייב להיות סמוך, אפילו כדי לדון בדיני ממונות. לכן, כאשר רבא קובע שגר יכול לדון גר אחר, הוא בוודאי מתכוון לגר שנסמך לדון בכך. לפי הרמב"ם, כיצד ייתכן שהגר קיבל סמיכה – והרי הוא אינו ראוי לדון בדיני נפשות?¹²

הגרי"ד תירץ קושיה זו בשם אביו, הרב משה סולובייצ'יק. לדעתו, יש להבחין בין פסול של סומא לדון לבין פסול של גר. פסול סומא לדון הוא פסול 'גברא'. מעמדו של האדם מצד עצמו הוא פגום בהקשר זה, ולכן אי אפשר למנות אותו לדיין. בפסול מסוג זה אין מקום לחלק בין תחומים שונים של דין, וגם מינוי חלקי בלתי אפשרי.

לעומת זאת, פסול גר לדון נלמד מהפסוק "מקרב אחיך". המקור הזה מלמד שהפסול אינו נובע ממעמדו של האדם – ה'גברא', אלא מהיחס שבינו לבין הנידונים. כאשר הנידון הוא ישראל, הדיין אינו יכול לדון אותו בגלל היעדר הזיקה שביניהם. אך על כל פנים הוא אינו מופקע ב'גברא' מלהיות דיין. לפיכך, מינוי חלקי, המאפשר לדיין הגר לדון במקרים שבהם הנידון הוא גר, אפשרי גם לפי שיטת הרמב"ם¹³.

12 ה'קצות' בדבריו מניח שגר פסול לחלוטין לדיני נפשות, כשיטת התוספות. גם לשיטת רש"י, הגר פסול לדיני נפשות של ישראל, והוא יכול לדון בדיני נפשות רק גר אחר.

13 תירוצו זה מניח שגם לפי התוספות, הפסול של גר לדון בדיני ממונות נלמד מהפסוק "מקרב אחיך". אמנם לפי תוספות הרא"ש המקור לפסול בדיני נפשות איננו בפסוק זה אלא בפסוק "ונשאו אתך", כפי שמופיע בסוגייתנו. על פניו מקור זה אינו עוסק בזיקה שבין הדיין לנידון אלא במעמדו של הדיין מצד עצמו, ואם כן תירוצו הגר"מ מוקשה, וצ"ע.

חוטא שאינו שב מידיעתו

מקורות – (א) הוריות ב. משנה, וגמרא שם "וניתני... בשגגה אחת", תוספות ד"ה "עד שיהיר".

(ב) מומר – תורת כהנים דבורא דחובה, פרשה ז', ז; גמרא יא. "דאמר עולא אמר רבי יוחנן..."; רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד והל' שגגות פ"ג ה"ז.

(ג) שאינו שב מידיעתו – תוספות חולין ה: ד"ה אינו שב, ראב"ד תורת כהנים דבורא דחובה פרק ז', ג; שבועות כו: "בעא מיניה רבינא מרבא...", רש"י שם, רמב"ם הל' שבועות פ"ג ה"א.

המשנה הראשונה מביאה רשימת מקרים שבהם לאחר שבית הדין התירו בטעות איסור, הלך אדם ועשה את האיסור. כשהאדם עשה זאת על דעת עצמו, ללא קשר להוראת בית הדין, הוא חייב בחטאת. לעומת זאת, כשעשה זאת בעקבות ההנחייה של בית הדין – הוא פטור מחטאת. הכלל המאחד את הרשימה מופיע בסוף המשנה:

"התולה בעצמו – חייב, והתולה בבית דין – פטור" (משנה הוריות ב.).

לקביעה שהאדם נחשב כתולה בבית הדין יש שתי השלכות. ההשלכה האחת היא ביחס לחיוב הקרבן של האדם עצמו – כיוון שתלה בבית הדין, הוא פטור מקרבן¹. ההשלכה השנייה היא ביחס לחיוב הקרבן הציבורי – אם רוב הציבור יתלו בבית הדין ויעברו את אותה עברה, יתחייב הציבור ב'פר העלם דבר'.

במקרה הרגיל של תולה בבית דין, ההוראה המוטעית הייתה הגורם היחיד שהוביל את האדם לעבור על העברה. אילו בית הדין היו חוזרים בהם מהוראתם – האדם היה נמנע מלעשות את מה שעשה. הגמרא עוסקת במקרה מורכב יותר. מקרה שבו היה גורם נוסף לטעות:

"הורו בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו,
רב אמר: פטור, ור' יוחנן אמר: חייב" (גמרא שם).

1 כפי שנראה להלן בשיעור בעניין חיוב חטאת בתולה בבית דין (עמ' 53), הפטור הזה נתון במחלוקת תנאים, ומשנתנו היא כדעת רבי יהודה.

הגמרא עוסקת באדם שאכל חֶלֶב בשוגג. לפני אותו מעשה יצאה הוראה מוטעית של בית הדין שמותר לאכול חלב. אולם בפועל לא ההוראה הובילה את האדם לאכול את החלב. בשעת מעשה התחלפה לו חתיכת שומן בחתיכה של חלב. כאשר אכל את החלב הוא סבר בטעות שהוא אוכל שומן.

רבי יוחנן מחייב את האדם במקרה זה בקרבן חטאת. לדעת רבי יוחנן לא ניתן לומר שהוא תולה בבית דין, כיוון שהעברה במקרה זה לא נבעה מהוראת בית הדין. העברה נבעה מהבלבול בין החלב והשומן. רב חולק על רבי יוחנן ופוסט את האדם מחטאת. לדעת רב, כיוון שברקע המעשה עמדה הוראת בית הדין שמותר לאכול חלב – האדם נחשב כתולה בבית הדין².

מומר ומי שאינו שב מידיעתו

הגמרא מביאה ברייתא ומקשה ממנה על שיטת רבי יוחנן:

"מיתבי: 'מעם הארץ בעשותה' – פרט למומר.

רבי שמעון בן יוסי אימר משום רבי שמעון: (אינו צריך) הרי הוא אומר 'אשר לא תעשינה בשגגה ואשם, או הודע', השב מידיעתו – מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו – אינו מביא קרבן על שגגתו. ואם איתא, הא לא שב מידיעתו הוא!" (שם).

כדי להבין את קושיית הגמרא מהברייתא יש להקדים ולהבין את הברייתא. בשלב ראשון נסביר את הברייתא מצד עצמה. בהמשך השיעור נחזור למחלוקת רב ורבי יוחנן, ונבאר את קושיית הגמרא מן הברייתא ואת תירוצה.

הדרשה שבה פותחת הברייתא עוסקת במומר. מהפסוק: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ" (ויקרא ד' כז), לומדת הברייתא שלא כל אדם חייב בקרבן על עבירה בשגגה. 'מעם הארץ' – ולא מומר. מומר מופקע מקרבן³.

רבי שמעון למד את פטור מומר ממקור אחר – מסמיכות הפסוקים: "...בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם. או הודע אליו חטאתו אשר חטא..." (שם כז-כח). קרבן חטאת מביא רק מי שלאחר שנודע לו שעבר עבירה התחרט על מעשיו. מי שלאחר שנודעה הטעות לא מתחרט ולא שב – אינו יכול להביא קרבן חטאת.

2 בהמשך השיעור נראה הסבר נוסף לשיטת רב.

3 הגמרא להלן בדפים י-יא עוסקת בהגדרות המדויקות של מומר – עיין שם.

חשוב להדגיש שהסבר זה מבוסס על הגרסה שמופיעה לפנינו בגמרא. המהדיר בש"ס וילנא קיבל את הגהתו של המהרש"א, שמחק מהברייתא את המילים "אינו צריך"⁴. לפי גרסת המהרש"א, ייתכן שאין כל קשר בין שתי הדרשות שבברייתא. הדרשה הראשונה עוסקת במומר, ואילו הדרשה השנייה עוסקת במי שאינו שב מידיעתו מכל סיבה שהיא, לאו דווקא בגלל אדישותו לעולם ההלכה.

אם אכן מדובר בשתי דרשות נפרדות, מסתבר לומר שקיים הבדל עקרוני באופי שני הדינים האלה. הדין הראשון, הפטור מומר מחטאת, הוא דין בגמרא. המומר הוא אדם שהוציא עצמו מן הכלל ומתכחש למחויבותו לתורה ומצוות. אדם כזה אינו ראוי להביא קרבן חטאת. הדין השני, לעומת זאת, אינו עוסק במעמדו של החוטא אלא באופי השגגה שלו. קרבן חטאת מביאים על עברה שהשגגה גרמה אותה. אם האדם אינו שב מידיעתו, אנו לומדים שלא השגגה היא שהובילה אותו לחטוא אלא סיבות אחרות. במקרה כזה אין מביאים קרבן חטאת.

חילוק זה אפשרי לפי גרסת המהרש"א, שמחק את המילים "אינו צריך". אפשרי, אך לא הכרחי. גם אם לא גורסים את המילים "אינו צריך", עדיין סביר לפרש שהנושא של הברייתא הוא פטור מומר מקרבן, ובכך עוסקות שתי הדרשות. כך עולה גם ממקור הדברים בתורת כהנים:

"ימעם הארץ – פרט למומר. רבי שמעון בן יוסי אמר משם רבי שמעון: מה תלמוד לומר 'אשר לא תעשנה בשגגה' היושב לו מידיעתה חייב על שגגתה, ויצא מומר שאין יושב לו מידיעתה" (תורת כהנים דבורא דחובה, פרשה ז', ו).

כאן מפורש שגם דרשתו של רבי שמעון באה ללמד על פטור מומר מחטאת. רבי שמעון טוען שאין צורך בדרשה מיוחדת למעט מומר, כיוון שהוא כלול בקטגוריה של "אינו שב מידיעתו". המומר אינו מתחרט על העברה גם לאחר שנודעה לו טעותו. ממילא הוא אינו זכאי להביא קרבן חטאת שיכפר על שגגתו.

השאלה האם רבי שמעון התייחס לדין כללי של אדם שלא חזר בו כשנודעה העבירה או לדין פרטי של מומר הינה בעלת משמעות רבה. אם נקבל את ההסבר שרבי שמעון הביא את דין שב מידיעתו כדי ללמד על מומר, יהיה קשה לומר שזהו דין באופי השגגה בלבד. הגמרא להלן קובעת שמומר פטור מקרבן, אפילו אם בשעת העברה הוא עדיין לא היה מומר:

4 גם בכתבי היד ובמקורות אחרים מילים אלה אינן מופיעות – עיין דקדוקי סופרים על אתר.

"דאמר עולא אמר רבי יוחנן: אבל חלב והפריש קרבן והמיר וחזר בו, הואיל ונדחה ידחה"
(הוריות יא.).

לפי רבי יוחנן, אדם שהפריש קרבן חטאת ואחר כך המיר את דתו – קרבנו נפסל. אפילו אם אחר כך יחזור אותו אדם בתשובה – קרבנו יישאר פסול. ברור מכאן שהפטור של מומר מחטאת איננו רק בעיה באופי השגגה. למומר יש מעמד שונה בגברא, מעמד המפקיע ממנו שייכות לקרבן החטאת.

אם נרצה להבין בכל זאת שהפטור של מי שאינו שב מידיעתו מחטאת הוא המקור לפטור מומר, נצטרך להרחיב את היריעה. נצטרך להניח שלכל מי שאינו שב מידיעתו יש מעמד שונה בגברא, מעמד המונע ממנו להביא קרבן חטאת. כך אכן הייתה דעתו של הגר"ד.

הראיה שהביא הגר"ד לדבריו היא משיטת הרמב"ם. הרמב"ם פוסק בשני מקומות שלא מקבלים את קרבנו של מומר (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד, והל' שגגות פ"ג ה"ז). לעומת זאת, הרמב"ם אינו מזכיר בשום מקום את הפטור של מי שאינו שב מידיעתו. הגר"ד הסביר שהרמב"ם לא היה צריך להזכיר במפורש דין זה, כיוון שהוא כבר פסק את דינו של מומר. גם מי שאינו שב מידיעתו, בדומה למומר, הוא אדם המופקע בגברא מקרבנות מחמת אדישותו לאיסורי התורה. לכן דינו כלול בדינו של המומר.

מועד השיבה מידיעתו

ישנם מקורות נוספים לכך שמי שאינו שב מידיעתו מופקע בגברא מקרבנות, בדומה למומר. מקור ראשון אפשרי נמצא במחלוקת בין התוספות והראב"ד בעניין המועד שבו החוטא אמור להתחרט על מעשיו. לדעת התוספות, המועד הקובע הוא הזמן שבו התבצעה העברה עצמה. כך כותבים התוספות במסכת חולין:

"תימה, מה צריך קרא למעט לאינו שב מידיעתו ועומד ברשעו, הא הוי זבח רשעים ודיכי תיסק אדעתין לומר דמביא?
ויש לומר דאיצטרך להיכא דחזר בתשובה אחר כך, ובשעה שאכל לא היה שב מידיעתו"
(תוספות חולין ה: ד"ה אינו שב).

לדעת התוספות, אם האדם עדיין לא התחרט על מעשיו – ברור שהוא אינו יכול להביא קרבן. לשם כך אין צורך בדין "שב מידיעתו", אלא יש לכך מקור אחר – "זבח רשעים תועבה". לפיכך מבארים התוספות, שהפטור של מי שאינו שב מידיעתו נצרך

לאדם שחזר בתשובה, וכעת רוצה להביא קרבן על שגגתו. התורה קובעת שאדם זה אינו מביא קרבן. בשעת העברה הוא עמד עדיין ברשעו, באותה שעה הוא היה מבצע את העברה אפילו אם שגגתו הייתה נודעת לו. אדם כזה לא זכאי להביא קרבן.

לפי התוספות, דין השב מידיעתו אינו עוסק בשאלה האם בסופו של דבר האדם חזר בתשובה, אלא בשאלה התיאורטית – האם האדם היה נמנע ממעשיו אם בשעת מעשה הייתה נודעת לו שגגתו. נראה שלדעת התוספות יסוד הפטור של מי שאינו שב מידיעתו הוא אופי השגגה. כדי להבין את אופי השגגה, יש לחשוב מה היה קורה אם בשעת מעשה השגגה הייתה נעלמת.

הראב"ד בפירושו לתורת כהנים הולך בכיוון שונה מן התוספות. בדבריו שם הוא מנסה לברר מה המקור לכך שבקרבנות הבאים לכפרה יש צורך בווידי. אחד המקורות שהוא מציג הוא דין השב מידיעתו:

"אי נמי מן הוא גופיה דכתיב ביה 'בשגגה ואשם', ודרשינן ביה: השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, ואין תשובה בלא וידוי" (ראב"ד על תורת כהנים, דבורא דחובה פרק ז', ג).

לפי הראב"ד, דין "השב מידיעתו" קובע שלאחר מעשה, כאשר האדם מגלה שהוא שגג – עליו להתחרט על מעשיו. אם בשעה שנודע לו על השגגה הוא עדיין לא מתחרט – הוא אינו יכול להביא קרבן. לשם כך יש צורך בווידי בשעת הבאת הקרבן, כדי לוודא שמביא הקרבן אכן התחרט על העברה. מדברי הראב"ד עולה שהפטור של מי שאינו שב מידיעתו נובע ממעמדו של הגברא. זהו אדם האדיש לאיסורי התורה, ויש למנוע ממנו להביא קרבן, בדומה למומר.

מצטער שאינו שב מידיעתו

הגמרא במסכת שבועות דנה באדם שנשבע שלא לאכול כיכר לחם, ואכל אותו בשגגה. אולם במקרים שבהם עוסקת הגמרא היו נסיבות נוספות, שהיו עשויות לגרום לאדם לאכול את הכיכר אפילו אם לא היה שוגג:

"בעא מיניה רבינא מרבא: נשבע על ככר ומסתכן עליה, מהו?
מסתכן, לישרי ליה מר!

אלא, מצטער ואכלה בשגגת שבועה, מאי?

אמר ליה, תנינא: שב מידיעתו – מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו – אין מביא קרבן על שגגתו" (שבועות כו:).

השאלה הראשונה של רבינא עוסקת באדם שאכל את הכיכר כיוון שחיוו היו בסכנה. רבא דוחה את השאלה מכל וכל. במקרה כזה ברור שמותר לכתחילה לאכול את הכיכר ואין כל סיבה להביא קרבן. בעקבות זאת, רבינא מנסח מחדש את שאלתו.

במקרה השני שעליו מדבר רבינא האדם איננו נמצא בסכנת חיים, אך הוא רעב מאד. סביר להניח שגם אם לא היה שוגג בשבועה – הוא היה עובר על שבועתו ואוכל את הכיכר. רבא קובע שאדם כזה פטור מקרבן, כיוון שאינו שב מדיעתו.

מהי ההווה-אמינא של רבינא שהמצטער חייב בקרבן? ייתכן שרבינא כלל לא הכיר את דין "השב מדיעתו", או שהוא הכיר את הדין אך לא קיבל אותו להלכה. לחלופין אפשר להסביר שרבינא אמנם ידע שמי שאינו שב מדיעתו פטור מקרבן, ואף על פי כן הוא העלה את האפשרות שהפטור הזה לא קיים במצטער.

הבסיס לפירוש זה הוא שיטת הגר"ד. הגר"ד טען שיש הקבלה בין מי שאינו שב מדיעתו לבין מומר. לפי שיטה זו אפשר לטעון, שהפטור מקרבן קיים רק כאשר עובר העברה הוא אדם האדיש להלכה ולאיסורי התורה, אדם שהיה עובר במזיד את אותה העברה לולא שגגתו.

האדם המצטער אמנם היה אוכל את הכיכר לולא השגגה, אך אכילה זו אינה נובעת מזדון ומאדישות להלכה, אלא מכניעה לרעבונו ולצערו. לפיכך יש מקום לומר, לפחות בהווה-אמינא, שאדם כזה אינו מופקע בגברא מקרבן החטאת. אדם כזה זכאי להביא חטאת על שגגתו.

יש לציין, שפירושונו לסוגיה הוא על פי דברי רש"י על אתר (ד"ה מצטער). לרמב"ם היה פירוש שונה מאד בסוגיה זו:

"נשבע על כבד שלא יאכלנו ונצטער עליו ואכלו מפני הצער והוא שוגג שהרי דמה שמותר לו לאכול מפני הצער,

הרי זו פטור מן הקרבן לפי שאינו שב מדיעתו אלא ידע שאסורה היא ואכלה בטעות" (ורמב"ם הל' שבועות פ"ג ה"א).

לפי הרמב"ם, האדם שאכל את הכיכר לא שכח את שבועתו. השגגה שלו הייתה בכך שסבר שאם הוא מצטער מאד ברעב מותר לו לעבור על שבועתו. אמנם הרמב"ם מזכיר כאן את הדין של מי שאינו שב משבועתו, אך זהו יישום שונה מאד של הדין, המתקשר לסוגיה הכללית של "אומר מותר". יישום זה אינו מענייננו בשיעור זה.

מחלוקת רב ורבי יוחנן

כעת לאחר שליבנו את דין שב מידיעתו, נחזור למחלוקת רב ור' יוחנן. הגמרא מקשה מהדין של מי שאינו שב מידיעתו על שיטת רבי יוחנן. רבי יוחנן מחייב בקרבן אדם שאכל חלב בשוגג כיוון שהתבלבל בינו לבין שומן.

במקרה שבו עסק רבי יוחנן, גם כאשר תתברר לו הטעות – הוא עדיין לא יחזור בו ממעשיו, כיוון שבית הדין הגדול הורו שמותר לאכול חלב. מדוע אם כן אין פוטרים אותו מדין "השב מידיעתו"?

מקושיית הגמרא נראה בבירור, שדין השב מידיעתו הוא דין באופי השגגה, ולא דין ממעמד הגברא. האדם שעליו מדובר בסוגיה איננו רשע, ולא היה מעלה על דעתו לעבור עברה במזיד. אי אפשר לומר על אדם כזה שהוא דומה למומר. אין כל סיבה להפקיע אותו בגברא מקרבן.

חייבים להסביר שדין השב מידיעתו במקרה זה יסודו באופי השגגה. העובדה שאינו שב מידיעתו מלמדת שלא השגגה היא שהובילה אותו לאכול את החלב. גם אם היה יודע שזה חלב הוא היה אוכל אותו. במקרה שבו השגגה לא יצרה את העבירה אין חיוב קרבן.

אמנם, ייתכן שהבנה זו של הדין משתנה לאחר תירוץ הגמרא. כך מתרץ רב פפא את שיטת רבי יוחנן:

"אמר רב פפא: קסבר רבי יוחנן כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו, והוא נמי הדר ביה – שב מידיעתו קרינן ביה, וחייב"
(הוריות ב.).

רב פפא הולך צעד קדימה. נכון הוא שגם אם היה יודע שזהו חלב הוא היה אוכל אותו. אך אם בנוסף לכך גם בית הדין היו חוזרים בהם מהוראתם השגויה – הוא היה נמנע ולא אוכל את החלב.

ייתכן שהיסוד לתירוץ של רב פפא הוא שיטת הגר"ד. הפטור של מי שאינו שב מידיעתו מקרבן נובע ממעמדו בגברא, הדומה למעמד המומר. במקרה שלנו האדם אינו דומה למומר. האדם נשמע לבית הדין. אדם כזה רשאי וראוי להביא קרבן שיכפר על שגגתו.

כזכור, רב חלק על רבי יוחנן וסבר שאוכל החלב פטור מקרבן. ייתכן שמחלוקת רב ורבי יוחנן עוסקת בדין השב מידיעתו: לדעת רבי יוחנן דין זה נובע ממעמד הגברא, ולכן רק מי שאינו שב מידיעתו מחמת אדישות להלכה פטור מקרבן. לדעת רב דין השב

מידיעתו אינו נובע ממעמד הגברא אלא מאופי השגגה. לפיכך גם בסוגייתנו יש לפטור את האוכל מקרבן, כיוון שעל כל פנים הטעות בין החלב והשומן לא הייתה הגורם הבלעדי לעברה.

לחלופין ניתן לומר שגם רב מודה לתירוצו של רב פפא. גם לדעת רב אין כאן פטור של מי שאינו שב מידיעתו. עם זאת רב פוטר את האוכל מקרבן, כיוון שלדעתו גם במקרה זה נחשב האוכל תולה בבית הדין, והוא פטור על פי משנתנו.

פר העלם דבר' בסוגייתנו

עד כה עסקנו בדינו של היחיד שאכל את החלב, האם הוא חייב בקרבן או פטור. כפי שהזכרנו בתחילת השיעור, יש לדון במקביל לכך גם בחיוב הקרבן הציבורי. אם רוב הציבור עבר עבירה יש להביא קרבן 'פר העלם דבר'. האם ניתן לצרף אדם שהתבלבל בין חלב לשומן לאנשים אחרים שאכלו חלב בכוונה? בשאלה זו מכריע רבא בסוף הסוגיה:

"אמר רבא: מודה רב שאינו משלים לרוב צבור. מאי טעמא? אמר קרא 'בשגגה', עד שיהיו כולן בשגגה אחת" (הוריות ב.).

ניתן להבין את טענתו של רבא בשני אופנים:

א. עקרונית גם על שגגה של בלבול בין חלב לשומן יש חיוב של 'פר העלם דבר'. אולם, יש דרשה מיוחדת מהפסוק "בשגגה", המלמדת שאין חיוב ב'פר העלם דבר' אלא במקרה שהשגגה של כל הציבור הייתה זהה. במקרה שלנו **אופי השגגה של אותו אדם שונה מאופי השגגה של שאר הציבור**, ולכן אין חיוב בקרבן.

ב. מבחינה עקרונית לא ניתן לצרף את האדם ה'מתבלבל' אל שאר הציבור. בעוד ששאר הציבור אכלו את החלב מחמת ההוראה המוטעית של בית הדין, אדם זה אכל את החלב מחמת הטעות הפרטית שלו. לפיכך אין כאן רוב של הציבור שעברו עברה בעקבות ההוראה השגויה, ואין חיוב בקרבן.

התוספות על אתר מעלים נפקא-מינה אפשרית לחקירה זו:

"צריך עיון אם רוב צבור עשו בזה הענין שנתחלף להם והיו כולן בשגגה אחת אי מחייב בית דין" (תוס' שם ד"ה עד שיהיו).

התוספות מתארים מקרה שבו לא אדם אחד התבלבל בין חלב לשומן, אלא רוב הציבור. לפי ההבנה הראשונה שהעלינו, מסתבר שיהיה חיוב בקרבן במקרה זה. הסיבה היחידה לפטור מהקרבן במקרה של רבא הייתה שאופי השגגה של כל הציבור לא היה זהה. כאן אופי השגגה של הציבור זהה, ואין מקום לפטור מקרבן.

לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה מסתבר שגם אם הציבור כולו התבלבל בין חלב לשומן עדיין לא יהיה חיוב ב'פר העלם דבר'. כדי להתחייב בקרבן זה יש צורך בציבור שלם שעבר עברה בעקבות ההוראה השגויה, כך שכולם מצטרפים לשגגה אחת – השגגה של בית הדין.

במקרה שלנו הציבור אינו מצטרף לשגגה אחת, אלא כל אדם בנפרד אכל את החלב מחמת השגגה הפרטית שלו. במקרה כזה אי אפשר לחייב ב'פר העלם דבר', ונותר רק לדון בשאלה האם כל אדם בנפרד יהיה חייב בקרבן פרטי, בהתאם למחלוקת רב ורבי יוחנן.

מצווה לשמוע דברי חכמים

מקורות – (א) משנה הוריות ב., גמרא ב: "וידע אחד מהן... דברי חכמים".

(ב) דברים י"ז יא, רש"י שם; ספרי דברים פסקה קנ"ד, ירושלמי הוריות פ"א ה"א "דתני יכול אם יאמרו לך..."; רש"י כתובות נז. ד"ה הא קמ"ל; השגות הרמב"ן על ספר המצוות, שורש א'.

(ג) זקן ממרא – סנהדרין פח. "אמר רב כהנא... הלכה למעשה", 'מרגליות הים' שם אות ז; עדויות פ"ה מ"ו; בבא מציעא נט. – תנורו של עכנאי.

בשיעור הקודם עסקנו בכלל שנקבע במשנה (ב.). הכלל מחלק בין החוטא בשל הוראה מוטעית של בית דין לבין החוטא על דעת עצמו. החוטא בשל הוראה מוטעית של בית דין פטור מקרבן, ואילו החוטא על דעת עצמו חייב.

המשנה מביאה מספר דוגמאות לכלל זה. אחת הדוגמאות היא תלמיד חכם שידע שבית הדין טעו בהוראתם ובכל זאת חטא. המשנה קובעת שבמקרה זה התלמיד החכם חייב בקרבן:

"הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו,
או תלמיד והוא ראוי להוראה,
והלך ועשה על פיהן...
חייב, מפני שלא תלה בבית דין"

(משנה הוריות ב.).

המשנה מתייחסת לשני מקרים: דיין שהיה נוכח בדיון אך יודע שמסקנתו של בית הדין מוטעית, ותלמיד חכם הראוי להוראה מצד חכמתו אך אינו חלק מבית הדין. הגמרא (ב:) שואלת מדוע יש צורך לעסוק בשני המקרים? שניהם הרי מלמדים את אותו העיקרון.

רבא מסביר שהכפילות מלמדת שדין המשנה עוסק אפילו בתלמיד בעל ידע רחב אך חסר יכולת ניתוח ("גמיר ולא סביר"), וכן להיפך, בתלמיד בעל יכולת ניתוח והבנה אך חסר ידע רחב ("סביר ולא גמיר"). לשני סוגי התלמידים האלו אסור לסמוך על ההוראה המוטעית של בית הדין, אם הם יודעים שההוראה מוטעית.

בהמשך מביא רבא דוגמאות לתלמידים הראויים להוראה. הדוגמאות שמביא רבא כעת אינן מתייחסות למקרים שעליהם דיבר רבא בשלב הקודם של הסוגיה. כאן מדבר רבא על שניים מגדולי התנאים, שלא ניתן לפקפק בבקיאותם ובסברתם:

“ראוי להוראה וכו'. כגון מאן?

אמר רבא: כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא.

אמר ליה אביי: כי האי גוונא מויד הוא!... אלא היכי משכחת לה?

כגון דידע דאסור וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים” (הוריות ב:).

אביי מקשה על דברי רבא. אדם מן השורה, גם אם נדמה לו שבית הדין טועים, אינו יכול לסמוך על שיקול דעתו ועליו לסמוך על הוראת בית הדין. לעומת זאת, תלמידי חכמים כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא ודאי יכולים לסמוך על שיקול דעתם בהלכה. לכן, אם לפי דעתם בית הדין טועים, ובכל זאת הם הלכו ועשו על פי הוראתם – הם נחשבים עוברים עברה במזיד!

כידוע, אדם שעובר עבירה במזיד אינו יכול לכפר על כך בקרבן חטאת. קרבן חטאת מתחייב רק אדם ששגג. אם כך, כיצד קובעת המשנה שתלמיד חכם שחטא התחייב בחטאת יחיד, כדין עובר עברה בשוגג?

הגמרא מתרצת, שהטעות של התלמיד הייתה בגדרי המצווה לשמוע לדברי חכמים. אותו תלמיד ידע גם ידע שבית הדין טעו בהוראתם, אך הוא חשב בטעות שאפילו במקרה כזה מצווה עליו לסור למשמעתם. הוא חשב שגם אם הם טועים אסור לו לסמוך על שיקול דעתו. זאת היא הטעות שמגדירה אותו כשוגג. על שגגה זו עליו להביא קרבן חטאת.

מדברי הגמרא עולה, שאדם אינו חייב לשמוע בקול בית הדין כאשר ברור לו שהם טועים. בשיעור זה ננסה לברר באילו מקרים חייב אדם לשמוע בקול חכמים, ובאילו מקרים הוא נדרש לסמוך על שיקול דעתו הפרטי כנגד דעת החכמים.

לא תסור

המצווה לקבל את דברי השופטים והחכמים נזכרת בתורה בפרשת “שופטים”:

“על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל” (דברים י"א).

רש"י שם מביא את הפירוש המרחיק לכת של הספרי לציווי זה:

"אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין,
וכל שכן שאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל"
(רש"י שם).

לדעת רש"י, גם כשהאדם משוכנע שבית הדין טועים לחלוטין, עדיין עליו לסור
למרותם ולקבל את פסיקתם.

דברים הפוכים מדברי רש"י בשם הספרי, מובאים בירושלמי על משנתנו:

"דתני: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם?
תלמוד לומר: 'ללכת ימין ושמאל' – שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא
שמאל"
(ירושלמי הוריות פ"א ה"א).

בירושלמי מפורש, שאדם אינו מצווה לשמוע לבית הדין אם ברור לו שהם טועים.
האמנם יש מחלוקת בין הירושלמי והספרי? עיון מדוקדק בדברי הספרי במקורם מלמד
שאין כאן בהכרח מחלוקת. הספרי מוסיף צמד מילים על דברי הירושלמי, צמד מילים
בעל משמעות כבירה:

" ימין ושמאל – אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין –
שמע להם"
(ספרי דברים פסקה קנ"ד).

מהספרי עולה, שהטעות שעליה מדובר היא בתחום הנתון לשיקול דעת ולפרשנות. גם
אם בעיניך נראה בבירור שבית הדין טעו – אסור לך לסמוך בעניין זה על שיקול דעתך
וסברתך.

התורה מורה לנו שלא לפעול על פי מה שנראה בעינינו כנכון. עלינו לסמוך על
שיקול דעתו של בית הדין ולקבל את הכרעתו. במקרה כזה סביר להניח שגם
הירושלמי יטען שיש לשמוע לדעת חכמים.

המצב שונה לחלוטין בתחום שאינו נתון לשיקול דעת, כגון טעות במציאות שניתן
להפריכה באמצעים אובייקטיביים. במקרים אלו אין לסמוך על בית הדין. במקרים אלו
התייחס הירושלמי, סביר להניח שגם הספרי יודה שבמקרים כאלה אין לבית הדין
סמכות לקבוע שימין הוא שמאל.

רש"י במסכת כתובות מחדד בצורה יפה את ההבדל בין שני סוגי המחלוקות:

"דכי פליגי תרי אליבא דחד, מר אמר 'זהכי אמר פלוני' ומר אמר 'זהכי אמר פלוני' – חד
מינייהו משקר.

אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר, כל חד אמר 'זהכי מיסתבר טעמא' –
אין כאן שקר. כל חד וחד סברא דידיה קאמר, מר יהיב טעמא להיתירא ומר יהיב טעמא

ל'איסורא, מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר
 'אלו ואלו דברי א-לקים חיים הם' " (רש"י כתובות נו. ד"ה הא קמ"ל).

במקרה הראשון המחלוקת היא במציאות – מה אמר חכם פלוני. במחלוקת כזו צד אחד אינו דובר אמת. לכן אם הורו בית הדין להיתר על פי דעתו של פלוני, ושמעון בן עזאי יודע שאותו פלוני דווקא אסר את הדבר – אסור לבן עזאי לסמוך על הוראתם. אם יפעל על פי הכרעת בית הדין – הוא ייחשב כמזיד.

במקרה השני המחלוקת אינה במציאות אלא בסברה. במקרה כזה מקובלנו ש"אלו ואלו דברי א-לקים חיים". לפיכך, גם אם דעתו של שמעון בן עזאי בסוגיה זו שונה מהדעה שהתקבלה בבית הדין, עליו להודות שגם דעתם היא הוראה הלכתית לגיטימית. מצווה עליו לקבל את הכרעתם ולשמוע לדבריהם.

במקרה כזה, אם הוא יצא נגד הכרעתם של בית הדין ויפסוק על פי שיקול דעתו – הוא עלול להגיע למצב של "זקן ממרא".

זקן ממרא

הגמרא במסכת סנהדרין מביאה מחלוקת אמוראים ביחס לסוג המחלוקת שעליה מתחייב זקן ממרא. הדעה הראשונה היא דעתו של רב כהנא:

"אמר רב כהנא:

הוא אומר מפי השמועה והן אומרים מפי השמועה – אינו נהרג.

הוא אומר 'כך הוא בעיני' והן אומרים 'כך הוא בעינינו' – אינו נהרג.

וכל שכן הוא אומר מפי השמועה והן אומרים 'כך הוא בעינינו' – אינו נהרג,

עד שיאמר 'כך הוא בעיני' והן אומרים מפי השמועה.

תדע, שהרי לא הרגו את עקביא בן מהללאל"

(סנהדרין פח.).

רב כהנא מצמצם מאד את המקרים שבהם ניתן להרוג זקן ממרא. לדעתו, אין חיוב בזקן ממרא כאשר המחלוקת בינו לבין בית הדין היא בסברה ("הוא אומר כך הוא בעיני, והן אומרים כך הוא בעינינו"). המקרה היחיד שבו זקן ממרא נהרג הוא כאשר המתקפה שלו איננה על בית הדין עצמו, אלא על מסורת ישראל הנהוגה מדורי דורות. הזקן שולל את ההלכה המקובלת מפי השמועה על פי מה שנראה בעיניו.

לכאורה, שיטת רב כהנא אינה עולה בקנה אחד עם החילוק שהבאנו לעיל. שהרי לפי החילוק שהבאנו אסור לחכם לחלוק על בית הדין בעניינים הנתונים לסברה ולשיקול דעת.

אלא שאם נדייק בדברים נגלה שלמעשה אין סתירה בין החילוק הנזכר לבין דברי רב כהנא. רב כהנא אינו טוען שמותר לחלוק על בית הדין בעניינים שבסברה. רב כהנא טוען רק שזקן ממרא אינו נהרג על מחלוקת מעין זו. ייתכן שרב כהנא יודה שלזקן ממרא אסור לחלוק גם בעניינים של סברא – גם אם לא ייהרג על כך.

שיטה שנייה בגמרא שם היא שיטתו של רבי אלעזר:

“ורבי אלעזר אומר:

אפילו הוא אומר מפי השמועה, והן אומרים ‘כך הוא בעינינו’ – נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל.

ואם תאמר: מפני מה לא הרגו את עקביא בן מהללאל? מפני שלא הורה הלכה למעשה” (שם).

שיטת רבי אלעזר מעוררת קושיה חריפה יותר על החילוק שהצענו לעיל. כפי שביארנו, במקרה שבו המחלוקת של החכם על בית הדין היא בנתונים אובייקטיביים שאינם נתונים לשיקול דעת – הוא אינו מצווה לקבל את דבריהם. אף על פי כן, רבי אלעזר טוען שזקן ממרא נהרג אפילו אם הוא חולק על פי מה שקיבל מפי השמועה.

הקביעה שזוהי ההלכה שהתקבלה מפי השמועה היא קביעה אובייקטיבית שאינה נתונה לשיקול דעת, כפי שראינו ברש”י במסכת יבמות. מדוע אם כן אסור לחכם לחלוק על בית הדין במקרה זה?

מלשון הגמרא נראה, שאכן מבחינה עקרונית היה ראוי לאפשר לחכמים לחלוק על בית הדין בעניינים אובייקטיביים כאלה. אולם בפועל התורה אסרה גם מחלוקות מהסוג הזה, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. תירוצ זה מיישב אולי את הקושיה, אך קשה מאד לקבל אותו מסברה – האמנם הצורך לשמור על מנהל חברתי והלכתי תקין מצדיק הוצאה להורג של אדם שנהג כשורה?

ייתכן שנוכל ליישב את הקושי שלפנינו על פי דבריו של הרב ראובן מרגליות בספרו ‘מרגליות הים’ על מסכת סנהדרין. הרב מרגליות עוסק בקושיה אחרת בסוגיה, ובעקבותיה מציע את הפירוש הבא:

“הרי על כורחינו מה שאמרו הם מפי השמועה אין הכוונה שכך שמעו מרבים ורבים מרבו עד משה רבינו עליו השלום, דאם כן הרי זה הלכה למשה מסיני... ועל כורחינו שהם

אומרים מפי השמועה ששמעו מרבותיהם ורבותם אמרו 'כך היא בעינינו' " (מרגליות הים' סנהדרין פח. אות ו).

לדעת הרב מרגליות, הביטוי "מפי השמועה" לא מתייחס לשמועה עתיקה, אלא לחידוש שנתחדש בסברה דור אחד קודם לכן. לפי זה, טענתו של הזקן שהוא שמע את ההלכה מפי השמועה אינה הופכת הלכה זו לאמת אובייקטיבית. הזקן בסך הכל מצטט את מה שסברו רבותיו על פי שיקול דעתם. לא די בכך כדי לחלוק על שיקול הדעת של בית הדין הגדול הנוכחי, ולפיכך ניתן להרוג את הזקן מדין זקן ממרא.

לפי דברי 'מרגליות הים', במקרה שבו המחלוקת היא בנתונים אובייקטיביים, גם רבי אלעזר מודה שמותר לזקן לחלוק על בית הדין, ואין להוציאו להורג על כך.

שיטת הרמב"ן

מקור נוסף אשר איננו עולה בקנה אחד עם דברינו נמצא בדברי הרמב"ן בהשגתו על השורש הראשון בספר המצוות של הרמב"ם. ההשגה עוסקת ברובה באופייה ובהיקפה של הסמכות שנתנה התורה לחכמי ישראל. במהלך הדיון כותב הרמב"ן:

"וחתך לנו יתברך הדין שנשמע לבית דין הגדול בכל מה שיאמרו, בין שקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם, כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה.

וזה הוא מה שאמרו 'אפילו אומרין לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל', שכך היא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה שלא יאמר בעל המחלוקת 'היאך אתיר לעצמי זה ואנכי היודע בוודאי שהם טועים', והנה נאמר לו: 'בכך אתה מצוה'.

וכעניין שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו כמו שהוזכר במסכת ראש השנה" (השגות הרמב"ן לסה"מ, שורש א).

הרמב"ן מצטט את דרשת הספרי, הקובעת שיש ללכת אחרי בית הדין גם כאשר הם אומרים על ימין שהוא שמאל. הוא אינו מחלק בין סוגים שונים של טעויות אלא מנסח את דבריו באופן גורף. נראה שלדעת הרמב"ן גם כאשר המחלוקת היא על נתונים אובייקטיביים – מצווה לסור למשמעתם של בית הדין.

הרמב"ן מביא ראיה לשיטתו מהמשנה במסכת ראש השנה. המשנה שם מגוללת את סיפורו של רבי יהושע, שחויב לבוא לפני רבן גמליאל במקלו ובמעותיו ביום שלפי חשבונו הוא יום הכיפורים. אולם קשה להבין איך לדעת הרמב"ן אפשר להביא ראיה

משם לסמכותו של בית הדין באופן כללי. שם מדובר בדין ייחודי של קידוש החודש, שבו יש לבית הדין סמכות מיוחדת. במשנה שם נאמר:

"אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם' – בין בזמן בין שלא בזמן, אין לי מועדות אלא אלו" (משנה ראש השנה כה.).

הגמרא מרחיבה את הדרשה הזו, וקובעת:

"הרי הוא אומר 'אתם', 'אתם', 'אתם' שלש פעמים; אתם – אפילו שוגגין, אתם – אפילו מוידן, אתם – אפילו מוטעין" (גמרא שם).

מן הדרשות הללו עולה, שלבית הדין ישנה סמכות מיוחדת בקביעת המועדות, שהעניקה לו מתוקף היותו נציג של כנסת ישראל. סמכות זו אינה בהכרח קיימת בשאר תחומי ההלכה. אמנם לבית הדין יש סמכות לקבוע את לוח השנה, אך אי אפשר ללמוד מכאן שכל פסק יכול לשנות סדרי בראשית, ולהפוך איסור להיתר וטמא לטהור.

המחלוקת בין רבי יהושע לרבן גמליאל אכן עסקה בשאלה מציאותית, אך אי אפשר ללמוד מכאן שיש חובה לקבל כל קביעה מציאותית של בית הדין, גם בתחומים אחרים בהלכה.

בהמשך אותו הקטע נסוג הרמב"ן מעט מגישתו הקיצונית, ומסייג את דבריו:

"יש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל בראשון שלהוריות בעין יפה, והוא: שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר והוא סבור שטעו בהוראתן – אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים, ואינו רשאי להיתר לעצמו הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו, וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהן בבית דין הגדול. ויש עליו לבא לפניהם ולומר טענותיו להם והם שישאו ויתנו עמו, ואם הסכימו רובם בבטול הדעת ההוא שאמר ושבשו עליו סברותיו – יחזור וינהוג כדעתם אחרי כן לאחר שייסלקו אותו ויעשו הסכמה בטענתו. וזהו העולה מן ההלכות ההם. ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים" (השגות הרמב"ן שם).

ההסתייגות של הרמב"ן מדבריו מבוססת על סוגייתנו, הקובעת שחכם כשמעון בן עזאי שידוע שבית הדין טעו – חייב לנהוג על פי דעתו ולא לסמוך על בית הדין. לפי הרמב"ן אותו חכם מחויב לבוא ולהתווכח עם בית הדין ולנסות לשכנע אותם בדעתו.

אמנם, מדגיש הרמב"ן, "אחר ההסכמה" עליו לקבל את דעתם של בית הדין. סביר להניח שלא מדובר במקרה שבו בסופו של דבר אותו חכם השתכנע גם הוא מטיעוניהם של בית הדין, שהרי הרמב"ן כותב שעליו "לחזור ולנהוג כדעתם", כלומר זו עדיין לא דעתו. ואם כן גם במסקנתו נוקט הרמב"ן באותו קו קיצוני לפיו החכם מחויב ללכת על פי פסק בית הדין גם כשברור לו שהם טועים, אלא אם כן הוא הצליח לשכנע אותם בצדקת דעתו.

דברים אלה של הרמב"ן מנוגדים להצעה שהעלינו לעיל. אנו הצענו שבמקרה של מחלוקת על נתונים אובייקטיביים אין חובה לשמוע לבית הדין. הרמב"ן קיבל כנראה באופן גורף את נימוקו של רבי אלעזר במסכת סנהדרין. רבי אלעזר הרחיב מאד את היקף המקרים שבהם הזקן הממרא נהרג, זאת כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל.

הרמב"ן עצמו איננו מתייחס בדבריו לדין זקן ממרא, אלא רק לחובת הציות לבית הדין. עם זאת, הקושי העקרוני שיש בגישה זו עדיין קיים.

חכמים גדולים שחלקו על הסנהדרין

ראינו לעיל את מחלוקת האמוראים במסכת סנהדרין בעניין אופי המחלוקת המחייבת בדין זקן ממרא. שני הצדדים במחלוקת מתייחסים למעשה שאירע לעקביא בן מהללאל. מקור הדברים במשנה במסכת עדויות:

"עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים.

אמרו לו: עקביא חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב בית דין לישראל.

אמר להן: מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום,

שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו...

ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו.

אמר רבי יהודה: חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין עורה ננעלת בפני כל אדם מישראל

(עדויות פ"ה מ"ז).

בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל"

עקביא בן מהללאל חלק על דעת בית הדין הגדול בארבע סוגיות וסירב לחזור בו. כפי שראינו, רב כהנא מסביר שעקביא מן מהללאל לא נהרג מדין זקן ממרא כיוון שהוא לא חלק על בית הדין מכוח סברתו ושיקול דעתו אלא מכוח שמועה שהייתה ברורה לו. רבי אלעזר סבר שגם במקרה כזה חל דין זקן ממרא, והסיבה שבגללה לא הרגו את עקביא הן מהללאל היא שהוא לא הורה הלכה למעשה.

עקביא מן מהללאל איננו החכם היחיד שחלק על בית הדין. ידוע לכולנו הסיפור המפורסם על מחלוקת רבי אליעזר בן הורקנוס וחכמים בעניין תנורו של עכנאי (בבא מציעא נט.). רבי אליעזר סירב לקבל את דעת החכמים והביא ראיות שונות לשיטתו. בסופו של דבר נידו אותו החכמים.

כיצד היה יכול רבי אליעזר לחלוק בצורה כל כך נחרצת על דעת החכמים, ומדוע לא חשש לאיסור "לא תסור"? בגמרא לא מצאנו התייחסות מפורשת לשאלה זו (בשונה מעקביא בן מהללאל, שכן זכה להתייחסות מפורשת של האמוראים). ניתן להציע שלוש תשובות לשאלה זו:

א. ייתכן שרבי אליעזר השמיע את דעתו רק בבית המדרש, אך לא הורה לציבור לעשות מעשה על פי פסיקתו. במסגרת הדיון בבית המדרש, רשאי כל אחד להשמיע את דעתו, וכך לתרום לליבון הסוגיות ולהבנתן. אמנם קשה לקבל תירוץ זה, כיוון שבגמרא שם נאמר במפורש שבאותו היום הביאו את כל הטהרות שטוהר רבי אליעזר ושרפו אותם, ומכאן שהוא פסק על פי שיטתו הלכה למעשה.

ב. רבי אליעזר אמנם היה יחיד בדעתו, אך הוא היה גדול הדור ודעתו הייתה שקולה לדעתם של שאר הסנהדרין, ולכן מותר היה לו לחלוק עליהם. ייתכן שזו הייתה כוונתה של בת הקול שיצאה באותו אירוע והכריזה: "מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום".

ג. בשיעור בעניין הגדרת בית הדין הגדול¹ ראינו את החילוק של הגר"ד בין בית הדין בתפקידו הממשלתי-טקסי לבין בית הדין בתפקידו התורני-הלכתי. כפי שראינו שם, תפקידו הממשלתי-טקסי של בית הדין בטל ארבעים שנה לפני החורבן, כאשר בית הדין גלה ממקומו. מהגמרא במסכת סנהדרין עולה שדין זקן ממרא תלוי במיקומו של בית הדין בלשכת הגזית, וכאשר בית הדין גולה ממקומו – אי אפשר לדון את הזקן הממרא:

"תא שמע: מצאן אבית פגי והמרה עליהן, יכול תהא המראתו המראתה?
תלמוד לומר: זקמת ועלית אל המקום, מלמד שהמקום גורם" (סנהדרין יד:).

אמנם גם לאחר החורבן, כאשר בית הדין הגדול איננו במקומו, הוא ממשיך לפעול ולמלא את תפקידו התורני-הלכתי. אך ייתכן שלדעת רבי אליעזר אין חובה לקבל את

הוראתו של בית הדין באופן גורף אלא מותר לחלוק עליו. ייתכן שזו הסיבה לכך שאין בו דין זקן ממרא.

החכמים שנידו את רבי אליעזר לא קיבלו חידוש זה. אמנם בבית הדין שגלה ממקומו אין דין זקן ממרא, כיוון שדין זה קיים רק בבית הדין בתפקידו הממשלתי-טקסי. אך האיסור לחלוק על בית הדין עדיין עומד בעינו גם לאחר הגלות. זו הייתה ההצדקה לנידויו של רבי אליעזר.

חיוב חטאת בתולה בבית הדין

מקורות – (א) הוריות ב: "זה הכלל..." תוספות ב. ד"ה בין שעשו.

(ב) מעמד 'פר העלם דבר של ציבור' – חידושי הגר"ח הל' שגגות פ"ג ה"ד; רמב"ם הל' שקלים פ"ד ה"א-ב; משנה מנחות צב.

(ג) אונס – בבא קמא כח: "רבי יהודה אומר..." רמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ו; שבת סח: "מיתבי כלל גדול..." רמב"ן עה"ת ויקרא א', ד, ובתורת האדם 'שער הגמול' עמוד רע במהדורת מוסד הרב קוק.

המשנה קובעת שמי שסמך על הוראה מוטעית של בית הדין ועבר עברה – פטור מחטאת. דין זה פשוט במקרה שבו רוב הציבור סמכו על בית הדין ועברו עברה. במקרה זה יש חיוב ציבורי של 'פר העלם דבר' ולכן היחידים אינם זקוקים לכפרה נוספת. 'פר העלם דבר של ציבור' מכפר על כולם.

אלא שמהמשנה משמע שהיחיד פטור מקרבן גם במקרה שבו רוב הציבור לא חטא. גם כשאין 'פר העלם דבר', היחיד פטור מחטאת כיוון שתלה בבית הדין. הגמרא מבארת שדין זה תלוי במחלוקת תנאים:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי רבי יהודה, אבל חכמים אומרים: יחיד שעשה בהוראת בית דין – חייב"¹
(הוריות ב:1).

ניתן להסביר את שיטת רבי יהודה, הפוטר את התולה בבית דין מחטאת, בשני אופנים:

א. **דין מקומי בהלכות הוריות** – הסומך על הוראת בית הדין הגדול אינו חייב בחטאת פרטית. לפי הבנה זו, אם האדם הלך שולל אחרי מישהו אחר שאינו בית הדין, ובעקבות כך עבר עברה – הוא חייב בחטאת על עברה זו.

ב. **דין כללי** – העובר עברה באונס פטור מחטאת. כדי לומר זאת יש להניח שמי שתלה בבית הדין נחשב אנוס. להלן נברר בהרחבה את ההנחות העומדות ביסוד הבנה זו.²

1 בהמשך הסוגיה מעלה הגמרא הצעות נוספות לזהותם של התנאים שנחלקו בשאלה זו.

2 התוספות על אתר (ב. ד"ה בין שעשו) מסתפקים האם דין המשנה שתולה בבית דין פטור קיים גם ביחס לבית הדין עצמם, וגם הם פטורים מחטאת אם פעלו על פי הוראתם. ניתן להסביר שהתוספות

זיקת היחיד לבית הדין

ההסבר הראשון שהצענו לשיטת רבי יהודה מניח שיש דין מיוחד הפוטר מחטאת את התולה בבית הדין. הסבר זה עולה מדבריו של ר' חיים בחידושו על הרמב"ם. הגר"ח דן בפטור של יחיד מחטאת במקרה שהציבור התחייב גם הוא בקרבן:

”והנה בעיקר הך דינא דציבור שעשו בהוראת בית דין דפטורין מקורבן יחיד צריך עיון: אם הטעם הוא משום שחייבין בקורבן ציבור, ואם כן נמצא דהקורבן ציבור הוא שפוטרן מקורבן יחיד; או דנימא דהוי דין בפני עצמו, דציבור שעשו בהוראת בית דין פטורין, ושני דינים נפרדים הם בהוראת בית דין, חדא דפטורין מקורבן יחיד, והשנית דחייבין בקורבן ציבור” (חידושי הגר"ח הל' שגגות פ"ג ה"ד).

לפי ההסבר הראשון שהצענו, שני הצדדים בחקירתו של הגר"ח מתאימים למחלוקת התנאים שבגמרא. חכמים סוברים שהפטור של היחיד מחטאת נובע מכך שהחטאת הציבורית מכפרת עליו, ואין הוא זקוק לכפרה נוספת. לפיכך במקרה שלא היה חיוב ב'פר העלם דבר' – היחיד חייב בחטאת, גם אם תלה בבית דין. רבי יהודה סובר שהפטור מחטאת בתולה בבית דין אינו קשור לחיוב ב'פר העלם דבר של ציבור'. לפיכך גם כאשר אין חיוב ב'פר העלם דבר' – הפטור של היחיד עומד בעינו.

ניתן להצביע על כמה הלכות ייחודיות ל'פר העלם דבר של ציבור', התומכות בשיטת חכמים. ההלכה הראשונה עוסקת במקור המימון של קרבן זה. בעניין זה נחלקו התנאים בגמרא להלן (ג:), והרמב"ם בהלכות שקלים פוסק כדעת רבי שמעון שם:

”תרומת הלשכה מה יעשה בה? לוקחין ממנה תמידין של כל יום והמוספין וכל קרבנות הצבור... אבל פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודה זרה בתחלה גובין לה, ואינן באין מתרומת הלשכה” (נרמב"ם הל' שקלים פ"ד ה"א-ב).

ברוב קרבנות הציבור אין קשר ישיר בין הקרבן לבין אלו שתרמו את הכסף שבו נרכש הקרבן. הכסף שבלשכה הגיע מכל אנשי הציבור, אך בסופו של דבר הוא מיוחס לישות

מתלבטים בין שני ההסברים שהצענו לדעת רבי יהודה, שהוא כאמור התנא של משנתנו. לפי ההבנה שיש פטור מיוחד למי שתלה בבית דין, גם בית הדין עצמו פטורים מחטאת. לעומת זאת, אם יש כאן דין כללי של אונס, ייתכן שבית הדין אינם נחשבים אנוסים כיוון שהיה עליהם לעיין בצורה טובה יותר ולא לטעות בהלכה.

הכללית והמופשטת הנקראת "ציבור". הוא אינו מיוחס לכל אחד מהיחידים המרכיבים את אותה ישות³.

מעמדו של 'פר העלם דבר' שונה. הוא אינו ממומן מתרומת הלשכה, אלא ממגבית מיוחדת. נראה שלדעת הרמב"ם 'פר העלם דבר' אינו בא לכפר על הציבור כישות מופשטת. 'פר העלם דבר' מכפר על כל יחיד ויחיד מן הציבור. במובן זה הוא תחליף לחטאת שכל יחיד היה אמור להביא. הבנה זו משתלבת בדעת החכמים. חכמים סברו שגם יחיד התולה בבית דין זקוק לכפרה, ורק 'פר העלם דבר של ציבור' יכול לפטור אותו מחטאת היחיד.

השלכה נוספת שיש למעמדו הייחודי של 'פר העלם דבר' מופיעה במשנה במסכת מנחות:

"כל קרבנות הצבור אין בהן סמיכה, חוץ מן הפר הבא על כל המצות ושעיר המשתלח. רבי שמעון אומר: אף שעיר עבודת כוכבים" (מנחות צב.).

רוב קרבנות הציבור אינם טעונים סמיכה. הם נחשבים לקרבנות של הישות המופשטת המכונה "ציבור". ישות זו אינה יכולה לסמוך. חריג לדין כללי זה הוא 'פר העלם דבר' שחייב בסמיכה.

גם הלכה זו מלמדת ש'פר העלם דבר' לא מכפר על הציבור כישות מופשטת. 'פר העלם דבר' קשור באופן ישיר לכל יחיד ויחיד ומעניק כפרה נקודתית לכל אדם פרטי. גם הלכה זו תואמת את דעת חכמים הסוברים שכשאין 'פר העלם דבר של ציבור' – כל יחיד זקוק לחטאת פרטית כדי לכפר על עצמו⁴.

3 עיין משנה שקלים פ"א מ"ד, ובירושלמי שם. ההבנה הפשוטה בדברי רבן יוחנן בן זכאי שם היא שקרבן ציבור איננו קרבן השותפים אלא הוא שייך לישות המופשטת הנקראת "ציבור", וכך כתבו ה'אבני נזר' (חו"מ סימן ס"ג), הגאון הרונאצוב'ר (בספרו 'שארית הפליטה', סימן ל"ז) ואחרונים רבים נוספים. אמנם מרש"י במסכת ערכין (ד'ה שלנו) עולה שיש קשר ישיר בין נותני השקלים לבין קרבנות הציבור, וכך עולה גם מדברי רעק"א (שו"ת מהד"ק סימן ט'). אך עיין בספר 'באר יצחק' שדחה את דברי רעק"א, וכך נמסר גם מפי הגר"ד בשם הגר"ח. בהקשר זה עיין גם ברמב"ן על התורה בתחילת ספר ויקרא, וכן במחלוקת האמוראים במסכת מגילה כט: בעניין תוכן פרשת שקלים.

4 המשנה מציינת שני קרבנות ציבור נוספים הטעונים סמיכה. הראשון הוא שעיר המשתלח ביום הכיפורים. ייתכן שגם בקרבן זה, הבא לכפר על העוונות של כל ישראל, יש קשר ישיר בין הקרבן לבין כל יחיד ויחיד. לחלופין אפשר להסביר שקרבן זה טעון סמיכה בגלל החשיבות הרבה של הוידוי שנאמר עליו. הסבר זה מופיע בחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות צב.), וכן הסביר הגר"ז בחידושו על הש"ס (זבחים מ-מא).

פטור אנוס מחטאת

ההסבר השני שהצענו לשיטת רבי יהודה הוא שהתולה בבית הדין נחשב אנוס, ואנוס פטור מחטאת. לפי הסבר זה, הפטור מחטאת כאן נובע מדין כללי הקיים בכל התורה כולה: "אנוס רחמנא פטריה". כדי לבסס את הפטור מחטאת על דין זה צריך להסביר, שכאשר אדם אנוס במעשה מסוים – הוא אינו נושא באחריות להשלכות של המעשה הזה.

את ההסבר הזה יש לבחון לאור הגמרא במסכת בבא קמא. המשנה שם (כח.) עוסקת במי שנשבר כדו ברשות הרבים, ובא אדם אחר וניזוק משברי הכד או מהמים שנשפכו. לדעת רבי מאיר, בעל הכד חייב בתשלומי הנזק אפילו אם לא היה מתכוון. הגמרא שם מעלה את ההווה אמינא, שרבי מאיר מחייב אפילו במקרה שבעל הכד היה אנוס לחלוטין – כאשר הכד נשבר מתוך ידו והוא נותר מחזיק בידית הכד בלבד:

"מחייב היה רבי מאיר אפילו אונה בידו.

אמאי? אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה, דכתיב: ז'לנערה לא תעשה דברי!

וכי תימא, הני מילי לענן קטלא, אבל לענן נוקין – חייב, והתניא: נשברה כדו ולא סלקו, נפל גמלו ולא העמידו – רבי מאיר מחייב בהויקן, וחכמים אומרים: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים" (בבא קמא כח:).

את ההווה-אמינא של הגמרא ניתן להבין בשתי דרכים. אפשר להבין שפטור אנוס קיים רק בעברות שיש עליהן עונש מיתה. הבנה זו מצמצמת מאד את חלותו של פטור זה. ניתן להציע הבנה נוספת, מרחיבה יותר. אנוס פוטר מכל סוג של עונש, אך אינו פוטר מאחריות להשלכות של מעשה האדם. תשלום הנזק הינו השלכה של מעשה האדם, לכן האנוס לא פוטר ממנו.

הקרבן השני המוזכר במשנה הוא שעיר עבודה זרה. קרבן זה דומה מאד לפר העלם דבר הבא על כל המצוות, ולכן מובנת שיטת רבי שמעון המחייב גם קרבן זה בסמיכה. ייתכן שלדעת תנא קמא כשרוב הציבור חטאו בעבודה זרה, החטא חורג מהגבולות הפרטיים של כל יחיד ויחיד, ומכתיים את האומה כולה. לפיכך מעמדו של קרבן זה הוא כקרבן ציבור רגיל, והוא בא לכפר על הציבור כולו ולא על כל יחיד ויחיד.

בנוסף יש להעיר כאן, שההבנה שהסמיכה בפר העלם דבר מלמדת על הקשר של הקרבן לכל יחיד ויחיד איננה פשוטה, שהרי לא כל היחידים סומכים אלא רק הזקנים. האבן-עזרא (ויקרא ד' טו) מפרש שהזקנים סומכים כנציגים של כל ישראל. והרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"י) כותב שהסמיכה כאן נלמדת מהלכה למשה מסיני, ואולי אי אפשר ללמוד ממנה על הקשר של הקרבן אל היחידים.

למסקנת הגמרא אונס פוטר גם מתשלומים של נזקי ממון. ניתן להבין את המסקנה הזו בשני אופנים:

א. גם למסקנה האונס פוטר רק מעונשים, אך התשלום בנזקי ממון נחשב עונש, ולכן בעל הכד פטור מתשלומים.

ב. האונס פטור מאחריות לכל ההשלכות של מעשהו, ולא רק מעונשים.

ההבדל בין ההבנה הראשונה לשניה משפיע על סוגייתנו. לפי ההבנה השנייה, מי שעבר עברה באונס יהיה פטור מחטאת, כשיטת רבי יהודה. לעומת זאת, לפי ההבנה הראשונה האונס יהיה חייב בחטאת כשיטת חכמים.⁵

סוגי אונס

עד כה התייחסנו למושג האונס כמקשה אחת. אולם למעשה ניתן לחלק בין כמה סוגים של אונס. ר' אהרן סולובייצ'ק היה רגיל להבחין בין שני סוגים של אונס:

א. אונס שבו האדם ביצע את מעשה העברה.

ב. אונס שבו האדם לא ביצע כל מעשה, אלא גופו שימש כחפץ דומם בידיו של אדם אחר. הדוגמה הקלאסית לאונס מסוג זה היא נערה הנאנסת, שאינה עושה כל מעשה אלא נחשבת כ"קרקע עולם" ביד האנס.⁶

בשיעור זה אנו מתייחסים לסוג הראשון של האונס – אונס שבו האדם ביצע את מעשה העברה. גם במסגרת הסוג הזה אפשר לדבר על סוגי אונס שונים:

א. האדם היה מודע לכך שהוא עובר עברה, אך הוא נאלץ לעשות זאת בכפייה.⁷

ב. האדם לא היה מודע לכך שהמעשה שהוא עושה הינו עברה.

הסוג השני של האונס – אונס הנובע מחוסר ידיעה – מבואר ברמב"ם בהלכות שגגות:

5 ניתן אמנם לטעון שחיוב חטאת הינו עונש אולם טענה זאת הינה בעייתית מאוד. אמנם מי שהתחייב בחטאת – נכסיו משתעבדים לחיוב זה. אך המשנה במסכת ערכין (כא) קובעת שלא ממשכנים את האדם כדי שיביא את החטאת שהתחייב בה, כיוון שהוא מעוניין בכפרה זו מצד עצמו ואין צורך בכפייה. מכאן נראה שאין כאן עונש המוטל על האדם, אלא זכות שמעניקה לו התורה לכפר על חטאו.

6 נפקא מינה לחילוק בין שני סוגי האונס האלה אפשר למצוא בדין קים ליה בדרבה מיניה – עיין כתובות ל: ביחס למי שתחב לו חברו חלב לבית הבליעה, וברש"י (ד"ה ואי לא מצא) ובהגהות רעק"א שם.

7 המקרה הברור ביותר של אונס מסוג זה הוא מקרה שבו מאיימים על חייו של האדם אם לא יבצע את המעשה. קיימים אופנים נוספים של כפייה, כגון איום בפגיעה כלכלית או בפגיעה גופנית ללא הריגה, ויש לדון האם גם הם נחשבים לאונס, ואכמ"ל.

"הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש – הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות – לא היה בא לידי שגגה, ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה – צריך כפרה. אבל זה – מה לו לעשות? הרי טהורה היתה, ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס" (נרמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ז).

במקרה שבו עוסק הרמב"ם האיש והאישה לא פעלו מתוך כפייה אלא מרצונם החופשי. האונס נובע מכך שהם לא ידעו שהאישה ראתה דם, ולכן חשבו שהמעשה מותר. במקרה זה חוסר ידיעה נבע מהמציאות – תוך כדי המעשה התרחש אירוע מפתיע שאותו לא יכלו לחזות מראש.

הנימוק של הרמב"ם לכך שהמקרה הזה נחשב לאונס מנוסח בצורה גורפת. ניתן להבין שהנימוק הזה חל על מקרה נוסף, שבו האונס לא נבע מחוסר ידיעה של המציאות המשתנה מרגע לרגע, אלא מחוסר ידיעה בסיסי של ההלכה. במקרה זה נחלקו התנאים בברייתא במסכת שבת:

"תינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל עבודה זרה אחת, ומונבו פוטר" (שבת סח:).

תינוק שנשבה לא למד מעולם את ההלכה, ואינו יודע שאסור לעשות מלאכה בשבת. לפי הנימוק של הרמב"ם, שהעושה עברה מחמת חוסר ידיעה נחשב אנוס, ניתן מסברה להגדירו כאנוס. אמנם האונס כאן נמוך מאונסו של זה שהמציאות טפחה על פניו תוך כדי מעשה, אך עדיין זהו אונס.

מונבז פוטר את התינוק שנשבה מחטאת. ניתן להבין את שיטתו בשני אופנים. ייתכן שהוא מקבל את ההסבר שלפיו תינוק שנשבה נחשב אנוס, ולדעתו אנוס פטור מחטאת. לחלופין ייתכן שלדעת מונבז האונס איננו פוטר מחטאת, אלא קיים דין נקודתי הפוטר מחטאת את מי שלא הייתה לו ידיעה קמאית על האיסור⁸.

8 כך נראה מפשט דבריו של מונבז בהמשך הברייתא שם. עיין גם במסכת שבועות ה', שם מופיע דין דומה בעניין כניסה למקדש בטומאה.

תנא קמא סובר שתינוק שנשבה חייב בחטאת. בהמשך הברייתא מבואר שהתנא המחייב בחטאת הוא רבי עקיבא. נראה שלדעת רבי עקיבא אונס אינו פוטר מחטאת, לפחות במקרה זה⁹.

גם בסוגייתנו מדובר על אונס הדומה לאונס של התינוק שנשבה. מי שתלה בבית הדין עשה את המעשה מרצונו החופשי, אך הוא עשוי להיחשב כאונס כיוון שהוא סמך על בית הדין, ולא הייתה לו כל דרך לדעת שהדבר אסור. ייתכן אם כן שמחלוקת רבי יהודה וחכמים בסוגייתנו מקבילה למחלוקת מובז ורבי עקיבא במסכת שבת. רבי יהודה ומונבז פוטרם מחטאת מחמת האונס, ואילו חכמים ורבי עקיבא סוברים שלא די באונס כדי לפטור מחטאת במקרה זה¹⁰.

חיוב חטאת באונס

העלינו את האפשרות שחכמים בסוגייתנו ורבי עקיבא במסכת שבת מחייבים בקרבן חטאת גם במקרה של אונס. כדי להבין כיצד אפשר לחייב את האונס בחטאת, יש לעיין בדברי הרמב"ן בפירושו על ספר ויקרא.

הפרשייה הראשונה בספר ויקרא עוסקת בקרבן העולה, ועליו נאמר: "וסמך ידו על ראש העלה ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א' ד). רש"י מבאר, על פי המדרש, שהריצוי של קרבן העולה הוא על אי קיום מצוות עשה.

הרמב"ן שם מתקשה להבין מדוע לפי המדרש חייבים לפרש שהריצוי הוא על מי שלא קיים מצוות עשה. ניתן היה במקום זאת לפרש שהעולה מרצה על מי שעבר בשוגג איסורים שאין מביאים עליהם קרבן חטאת.

בסופו של דבר מתרץ הרמב"ן:

"ויתכן לומר, כי בעבור שלא הזכיר בקרבנות הנדבה 'לכפר עליו' על שגגתו אשר שגג כאשר בקרבנות החטא, ואמר 'ונרצה', היה לרבותינו במשמעות הזוה שיקפר על המזידים שאינם רצויים לפניו, כי השוגג, אף על פי שחטא – רצוי השם הוא" (רמב"ן ויקרא א', ד).

9 סביר להניח שבמקרה של אונס בכפייה גם רבי עקיבא מודה שהאונס פטור מחטאת.

10 ההקבלה בין שתי הסוגיות מתיישבת גם עם פסקי הרמב"ם, הפוסק בסוגייתנו כדעת חכמים (הל' שגגות, פ"ג ה"א), ובסוגיה במסכת שבת פוסק כרבי עקיבא (הל' שגגות, פ"ב ה"ו). אמנם, שני הפסקים האלה אינם עולים בקנה אחד עם הרושם העולה מהניסוח הגורף שבפסק הרמב"ם בעניין הרואה דם בשעת תשמיש, שאותו ציטטנו לעיל.

לפי הרמב"ן שוגג אינו זקוק לריצוי. השוגג נחשב רצוי ה' למרות החטא. רעיון דומה מופיע מוקדם יותר בדברי הרמב"ן, שם הוא מתייחס לעברות שאין עליהם כרת, וכותב: "אבל בשוגג אין עליהם שום נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל".

בסיומה של מהדורתו לפירוש הרמב"ן לתורה, הביא הרב חיים דב שעוועל כמה הגהות בשמו של רבי מאיר אריק. אחת ההגהות מתייחסת לדברי הרמב"ן הנ"ל:

"אבל בשוגג אין עליהם נשיאות חטא, ואין צריכין רצוי כלל – כדבריו כתב גם הר"ן בחידושו לסנהדרין, והוא חידוש גדול. וברמב"ם ריש הלכות תשובה כתב להדיא, דכל שוגגין בין בעשה בין בלא תעשה צריכין כפרה, ועיין מדרש רבה (ויקרא, פרשה ד' סימן ג') מוכח גם כן דשגגת לאו בעי כפרה".

ר' מאיר אריק מתקשה לקבל את טענת הרמב"ן שהשוגג בעברות שאין עליהן כרת אינו זקוק לריצוי, ומביא מקורות החולקים על הרמב"ן.

שיטת הרמב"ן קשה גם מסברא. אם השוגג הוא רצוי ה' – מדוע השוגג בעברות שיש בהן כרת זקוק לקרבן חטאת? ניתן לענות על שאלה זו בשני אופנים:

א. מי שעבר בשוגג על עברה שיש בה חטאת נחשב אשם במידה מסוימת. כיוון שעברות שיש בהן כרת הן חמורות במיוחד, היה עליו להיזהר יותר שלא לעבור עליהן. כיוון שהוא לא נזהר ברמה הראויה לעברות אלה – ניתן להטיל עליו את האשמה לכך שבסופו של דבר עבר עליהן בשוגג, ולכן הוא חייב חטאת.

ב. העובר עברה בשוגג איננו אשם כלל. הוא אינו זקוק לכפרה כדי לכפר על אשמתו. הצורך בחטאת נובע מסיבה אחרת לגמרי. גם אם החוטא אינו אשם, עדיין עליו לתקן את תוצאת המעשה. העובר עבירה שעונשה כרת גורם נזק במישור המטפיזי לעצמו ולעולם כולו. כדי לתקן את הנזק שנגרם עליו להביא קורבן חטאת.

שתי התשובות שלפנינו נידונו גם בדבריהם של חכמי אומות העולם, שניסו לתאר את ההבדל שבין "חטא" ובין "עוול". לדבריהם, העוול הוא שחיתות מוסרית של האדם. החטא, לעומת זאת, אינו קשור למעמדו האישי של הפועל, אלא לפגיעה מטפיזית כלשהי בחוטא ובסביבתו. לפי דברינו, הפגיעה המטפיזית היא המחייבת בקרבן, גם במקרים שבהם לא מוטלת על האדם כל אשמה.

את שתי התשובות שהעלינו אפשר למצוא במפורש בדברי הרמב"ן במקום אחר. בספרו של הרמב"ן 'תורת האדם', העוסק בדיני אבלות, מוקדש השער האחרון לדיון

בענייני שכר ועונש – 'שער הגמול'. בין השאר עוסק הרמב"ן שם גם בקרבן חטאת, ומבאר מדוע השוגג נקרא חוטא:

"ומהו חטא? שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא וחרד על דברי המקום ברוך הוא, שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה, ועל הדרך הוא טעם חטא השגגה בכל התורה. ועוד, שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב זנטמתם בס', לפיכך נקרא השוגג חוטא" (תורת האדם לרמב"ן, שער הגמול, עמוד רע במהדורת מוסד הרב קוק).

הרמב"ן מביא שני נימוקים. הראשון – 'שלא היה ירא וחרד על דברי המקום' – אשמה. והשני – 'שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה' – פגיעה מטפיזית.

ייתכן שההבדל בין שני הנימוקים האלה הוא העומד ביסוד מחלוקת חכמים ורבי יהודה בסוגייתנו, וביסוד מחלוקת רבי עקיבא ומונבז במסכת שבת. לפי הנימוק הראשון של הרמב"ן, לעובר עברה בשוגג יש אשמה מסוימת, כיוון שהיה עליו להיזהר שלא יחטא. לפי הבנה זו מסתבר שהתולה בבית הדין והתינוק שנשבה אינם אשמים כלל אלא אנוסים. זהו היסוד לשיטות רבי יהודה ומונבז, הפוטרים אותם מקרבן.

לפי ההסבר השני ברמב"ן, גם אם החוטא איננו אשם כלל, הוא עדיין זקוק לקרבן כדי להיטהר מהלכלוך והטומאה שדבקו בו. לפי הסבר זה גם התולה בבית הדין והתינוק שנשבה יזדקקו לקרבן חטאת. אף על פי שהם אנוסים דבקה הטומאה בנפשם ועליהם לטהר ולתקן את החסרון שנוצר. זהו היסוד לשיטות חכמים ורבי עקיבא, המחייבים חטאת במקרים אלה.

המבעט בהוראה

לסיום השיעור נזכיר מקרה נוסף המתקשר לדיוננו, ומוזכר בשלב מוקדם יותר בסוגיה. כזכור, המשנה קובעת שמי שלא תלה בדעת בית הדין אלא עשה על דעת עצמו – חייב בחטאת. הגמרא (ב:) מבארת, שהמשנה באה לרבות את המקרה המיוחד של מי שמבעט בהוראה, כלומר אדם שבדרך כלל מזלזל בהוראות בית הדין ואינו נשמע להם.

רש"י על אתר (ד"ה לאיתויי) מסביר, שכיוון שאדם זה בדרך כלל מבעט בהוראה – סביר להניח שגם כעת הוא לא סמך על בית הדין, אלא הורה לעצמו היתר על דעתו בלבד. לפי רש"י, אין הבדל עקרוני בין המבעט בהוראה לבין כל אדם אחר העושה על דעת עצמו.

לחלופין אפשר להסביר שיש כאן דין מיוחד. אמנם במקרה שלפנינו האדם סמך על בית הדין ופעל על פי הוראתם. אך כיוון שבדרך כלל הוא מבעט בבית הדין – הוא הוציא עצמו מכלל הציבור. אדם שבדרך קבע נוהג לפרוש מן הציבור ולרמוס את סמכות בית הדין, לא יכול לשוב ולכסות עצמו באיצטלא ההלכתית של בית הדין כשהדבר משרת את מטרותיו האישיות.

לפי הבנה זו גם אם במקרה שלפנינו הוא ציית להיתר של בין הדין – עדיין עליו להביא קרבן פרטי, ואין דינו כמי שתלה בבית דין.

שני ההסברים שהצענו כאן עשויים להיות תלויים בהבנות השונות שראינו לעיל בשיטת רבי יהודה.

אם רבי יהודה פוטר מחטאת מחמת הדין הכללי של "אונס רחמנא פטריה", הרי שגם המבעט בהוראה יהיה פטור מחטאת כאשר הוא תולה בבית הדין. אמנם בדרך כלל הוא מזלזל בפסיקתו של בית הדין, אך כרגע הוא סמך על הוראתם, והוא אנוס כמו כל אדם אחר שתלה בבית הדין. לכן כדי להסביר את חיובו בסוגיה נצטרך ללכת בדרכו של רש"י. המבעט חייב רק אם כלל לא סמך על בית הדין אלא התיר את המעשה על דעת עצמו.

לעומת זאת, אם רבי יהודה פוטר מחטאת מחמת דין מיוחד בהלכות הוראה, קל יותר להסביר שהמבעט בהוראה אינו כלול בדין זה. הפטור המיוחד של התולה בבית דין נאמר רק ביחס למי שנמצא בזיקה מתמדת לבית הדין, ובאופן קבוע שומע לבית הדין ומקיים את פסיקותיו. המבעט בהוראה ניתק עצמו מכל זיקה לבית הדין. לכן הפטור המיוחד של התולה בבית דין איננו חל לגביו, גם כאשר באופן חד פעמי הוא פועל על פי הוראתם.

קהל ארץ ישראל

מקורות – (א) הוריות ג. "אמר רב אסי ובהוראה...", תוספות ד"ה קהל; רמב"ם הל' שגגות פ"ג; 'מנחת חינוך' מצווה ק"כ, א.

(ב) סמיכת דיינים – פירוש המשנה לרמב"ם בכורות פ"ד מ"ג, רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ו וה"א.

(ג) קידוש החודש – ברכות סג. "אמר רב ספרא..."; רמב"ם ספר המצוות עשה קנ"ג והשגות הרמב"ן שם; רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ה ה"א-ב וה"ג; שו"ת 'אבני נזר' אר"ח ש"ד.

(ד) ערבות הדדית – סנהדרין מג: "אמר רב אסי..."; ירושלמי סוטה פ"ז ה"ה "אמר רבי לוי...".

'פר העלם דבר' הינו קרבן הבא לכפר על חטא ציבורי. התורה קובעת שיש להביא קרבן זה כאשר 'נעלם דבר מעיני הקהל' (ויקרא ד' יג). במשנה להלן (ד): מבואר שכדי להתחייב ב'פר העלם דבר', די בכך שרוב הקהל יעברו עברה על פי הוראתם המוטעית של בית הדין.

במקומות שונים במסכת נידונה השאלה: מי כלול במפקד האוכלוסין, שלפיו קובעים אם החוטאים הינם רוב הציבור או מיעוטו? סוגייתנו דנה בשאלה זו בהיבט הגיאוגרפי – מהם הגבולות שבתוכם צריך לשבת אותו קהל. רב אסי קובע שרק מי שיושב בארץ ישראל נחשב לעניין זה:

"אמר רב אסי: ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר (מלכים א' ח', סה): זיעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' א-לקינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום'.

מכדי כתיב זכל ישראל עמו, יקהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים' למה לי? שמע מינה: הני הוא דאיכרי קהל, אבל הנך לא איכרי קהל" (הוריות ג).

דבריו של רב אסי דורשים בירור. האם קביעתו של רב אסי מצומצמת להלכות 'פר העלם דבר של ציבור', או שניתן ללמוד ממנה לתחומים נוספים שבהם יש צורך

בקהל? מדברי התוספות על אתר נראה שהלימוד מספר מלכים הוא לימוד כללי על משמעות המונח "קהל":

"קהל גדול מלבוא חמת – אף על גב דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, הא הוי גילוי מילתא בעלמא" (תוספות שם ד"ה קהל).

דברי התוספות באים להסביר כיצד לומדת הגמרא הלכה דאורייתא מפסוק בנביאים. אולם אגב הדברים למדנו, שהפסוק בספר מלכים איננו בא ללמד על הלכות 'פר העלם דבר', שהרי לא על כך מדובר שם. הפסוק מספר מלכים מלמד באופן כללי מהי הגדרת "קהל". מכאן, שגם בתחומים אחרים שבהם יש צורך בקהל, נתחשב רק בקהל היושב בארץ ישראל.

אמנם, ישנם מקומות בתורה שבהם ברור שהמונח "קהל" מתייחס גם למי שיושב בחוץ לארץ. הפסוקים בפרשת כי-תצא אוסרים על פצוע דכה וכרות שפכה, ממזר, עמוני ומואבי לבוא בקהל. שם ברור שהכוונה גם ליושבים בחו"ל. גם מעמד הר סיני מכונה בתורה "יום הקהל", אף על פי שהוא התרחש בחוץ לארץ¹.

בשיעור זה נבחן תחומים נוספים בהלכה שבהם יש צורך בקהל, והקהל הקובע הוא דווקא הקהל היושב בארץ ישראל.

סמיכת דיינים

הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת סנהדרין (פ"א מ"ג) קובע שאפשר לסמוך דיינים רק בארץ ישראל. בפירושו למסכת בכורות מביא הרמב"ם את המקור לקביעה זו:

"וכבר ביארנו בתחילת סנהדרין שאין נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, בין שהיה סמוך מפי סמוך או בהסכמת בני ארץ ישראל למנותו ראש ישיבה, לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקרא קהל, וה' קראם 'כל הקהל' ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ, כמו שבארנו בהוריות" (פירוש המשנה לרמב"ם בכורות פ"ד מ"ג).

1 אמנם ייתכן שהקביעה ש"קהל" הוא דווקא בארץ ישראל התחדשה רק לאחר הכניסה לארץ. עקרון זה מופיע במסכת מגילה (יד). שם נקבע שאין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ, אך לפני הכניסה לארץ ניתן היה לומר שירה גם על קריעת ים סוף. עיין עוד להלן בשיעור זה על השינוי שהתחולל עם הכניסה לארץ.

ברמב"ם מפורש, שהמקור לדבריו הוא בסוגייתנו במסכת הוריות. הרמב"ם הבין, כפי שהבאנו לעיל מהתוספות, שהחידוש בסוגייתנו אינו חידוש מקומי בהלכות 'פר העלם דבר'. החידוש בסוגייתנו הינו חידוש כללי בהגדרת "קהל", והוא מיישם אותו בנוגע לסמיכת דיינים².

קידוש החודש

ביטוי נוסף למעמדם של בני ארץ ישראל, מרחיק לכת הרבה יותר, נמצא בשיטת הרמב"ם בעניין קידוש החודש ועיבור השנה. הגמרא במסכת ברכות (סג.) מספרת על רבי חנינא בן אחי רבי יהושע שירד לגולה והיה מעבר שנים וקובע חדשים שם. החכמים שבארץ ישראל שלחו אליו שני תלמידי חכמים שיורו לו לחדול ממעשיו.

מהגמרא שם עולה שאסור לחכם שיצא מן הארץ לקבוע חודשים ולעבר שנים בחוץ לארץ. חריג יחיד לכלל זה הוא החכם הגדול ביותר בארץ שכשיצא מהארץ לא השאיר חכמים כמותו. רש"י שם מבאר את מקור הדין:

"ותנן: אין מעברין את השנים אלא ביהודה, דכתיב 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' – כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום" (ורש"י ברכות סג. ד"ה מעבר).

בתקופה שבה התרחש אותו אירוע, קידוש החודש היה על פי הראייה. מאוחר יותר בטל הקידוש על פי הראייה, ועד ימינו אנו קובעים את לוח השנה על פי חשבון. ניתן להבין את היחס בין קביעת החודשים על פי הראייה ועל פי החשבון בשני אופנים:

א. קיים מכנה משותף בין הראייה והחשבון, ואלו שתי דרכים מקבילות שבהן ניתן לקבוע את לוח השנה.

ב. הראייה והחשבון הם שני מושגים שונים לחלוטין, ואין אפשרות להשוות ביניהם.

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם (עשה קנ"ג) סבר שישנה הקבלה בין הראייה והחשבון, וניתן ללמוד מן האחד לשני. הרמב"ן טוען, שכשם שקביעת חודשים על פי החשבון איננה זקוקה לבית הדין הגדול, כך גם קביעת חודשים על פי הראייה לא הייתה על פי בית הדין הגדול.

2 (הל' סנהדרין פ"ד ה"א) מיישם את דבריו גם ביחס לחידוש הסמיכה. לפי הרמב"ם, חידוש הסמיכה יתאפשר רק בהסכמה של כל חכמי ארץ ישראל. נושא זה העסיק את חכמי ארץ ישראל במאות ה-16 וה-17, כשבמרכז הוויכוח בעניין חידוש הסמיכה עמדו המהר"ב"ח (סימן קמ"ז), שקיבל את דברי הרמב"ם כפשוטם וטען שיש צורך בהסכמה של כל חכמי ארץ ישראל, ולעומתו מהר"י בי רב (סימן ס"ג), שטען שניתן להסתפק ברוב החכמים.

לעומת זאת, מדברי הרמב"ם נראה שהוא אחז בגישה השנייה. לדעתו הראייה והחשבון הם שני מושגים שונים לחלוטין. כך כותב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש:

"כל שאמרנו מקביעות ראש החדש על הראייה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות....

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 הראייה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראייה" (רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ה ה"א-ב).

הרמב"ם קובע שיש שתי הלכות נפרדות בקידוש החודש:

א. קידוש החודש על פי הראייה, המתאפשר רק על ידי הסנהדרין בארץ ישראל.
ב. קביעת חודשים על פי חשבון, המתאפשרת כשאין סנהדרין מכוח הלכה למשה מסיני.

ניתן היה לומר שכדי לקבוע חודשים ושנים על פי החשבון, אין צורך במקור סמכות. כשם שהשבת קבועה וקיימת מאז בריאת העולם, כך גם החודשים והמועדות נקבעים באופן אוטומטי על פי החשבון מאז ביטול הסנהדרין. אולם למעשה גם הרמב"ם וגם הרמב"ן התקשו לקבל הצעה זו, וסברו שהסמכות לקבוע את החודשים והשנים על פי החשבון נותרה בידיהם של ישראל.

הרמב"ן הסביר ששרידים של בית הדין הגדול הם שקבעו לדורות את החשבון הקובע את לוח השנה. הרמב"ם לעומתו סבר שבתקופתנו אין צורך בסמכות של בית דין, אלא מקור הסמכות הוא כללי יותר – **עם ישראל כולו**, או ליתר דיוק – בני ישראל היושבים בארץ ישראל. כך כותב הרמב"ם בספר המצוות:

ודע, שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד....

ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעו זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם

זאת בחשבון או בראיה...

ואני אוסיף לך באור: אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים" (ספר המצוות לרמב"ם, עשה קנ"ג).

הרמב"ם מרחיק לכת עד מאוד בשיטתו. לדבריו, אם חלילה ייעדרו לחלוטין יהודים מארץ ישראל – יתבטלו כל המועדות, והחשבון שלנו יאבד את משמעותו. בהלכות קידוש החודש חוזר הרמב"ם על חידושו:

"זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרין שראש חדש יום פלוני ויום טוב ביום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוצה לארץ, ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם" (רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ה ה"ג).

ראינו אם כן, שיש מעלה מיוחדת ליושבי ארץ ישראל לעניין קידוש החודש. כאשר קידשו את החודש על פי הראייה, הקידוש היה צריך להיות בארץ ישראל, אלא אם כן החכם הגדול ביותר בארץ יצא ממנה ולא השאיר אחר כמותו. הרמב"ם סבר שגם כאשר קובעים חודשים על פי החשבון, עדיין מקור הסמכות נשאר בידי הקהל שבארץ ישראל. אולם, לא מפורש בגמרא או ברמב"ם שהלכה זו קשורה להלכות 'פר העלם דבר' הנידונות בסוגייתנו.

קישור מפורש בין הסוגיות נמצא בשו"ת 'אבני נזר':

"אך נראה לי ברוח של דברים כי מעלת ארץ ישראל על חוץ לארץ להשוכנים בה כתב מהר"ל בענין ערבות שהיה בתחילת ביאתם לארץ, כי הארץ עשה להשוכנים עליה כאיש אחד..."

וזה נרמז גם בן בשים הוריות: 'בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, הנך אקרי קהל, אבל אינך לא אקרי קהל'.

ועל כן צריך לקדש בארץ ישראל דוקא, דנחשב כאלו קדשוהו כל הקהל מאחר שכולם כאיש אחד, ומועיל הקידוש לכל ישראל" (נשיאת אבני נזר או"ח שי"ד).

ה'אבני נזר' מחדש בדבריו שני חידושים:

א. בית הדין הגדול איננו מקדש חודשים מכוח עצמו, אלא מכוח היותו נציג של קהל ישראל³.

ב. ארץ ישראל היא המקום המרכזי המלכד את עם ישראל להיות כגוף אחד, ולכן תושבי ארץ ישראל הם שמעניקים את הסמכות לבית הדין הגדול⁴.

את החידוש השני לומד ה'אבני נזר' מסוגייתנו, הקובעת שהקהל המחייב ב'פר העלם דבר של ציבור' הוא הקהל היושב בארץ ישראל. לפי שיטה זו, הרמב"ם המרחיב את הסמכות של בני ארץ ישראל גם לתקופה שבה מקדשים על פי החשבון, לומד גם הוא את שיטתו מסוגייתנו. אם כן, הגדרת "קהל" שבסוגייתנו אינה מצומצמת ל'פר העלם דבר של ציבור', אלא יש לה יישומים גם לעניין סמיכת דיינים ולעניין קידוש החודש.

כל ישראל ערבים זה בזה

עד כה ראינו את היישומים ההלכתיים שבהם יש מעמד מיוחד ליושבי ארץ ישראל. אולם עדיין לא עמדנו על שורש הדין המעניק ליושבי הארץ את מעמדם המיוחד. ה'אבני נזר' ה"ל הפנה בהקשר זה לדבריו של המהר"ל, המסביר שמעלתה של ארץ ישראל ליושבים בה באה מכוח הערבות ההדדית, המתקיימת רק בארץ. נרחיב מעט בביאור העיקרון הזה.

מקורו של המהר"ל נמצא בגמרא במסכת סנהדרין (מג): המשנה שם עוסקת בווידויו של עכן, שנענש על כך שמעל בחרם. לפי הגמרא, החרם ביריחו לא היה החרם הראשון שבו מעל עכן, אלא הוא מעל בחרמים נוספים עוד בימי משה. אולם רק כאשר מעל עכן בחרם של יריחו נענשו על כך כל ישראל, כיוון שבכניסתם לארץ התחדשה הערבות ההדדית. בהמשך מביאה הגמרא מחלוקת תנאים בעניין ערבות הדדית בעברות נסתרות, הידועות לעובר העברה בלבד:

3 סמכות כנסת ישראל בקידוש חדשים נזכרת בתוספתא בסנהדרין (פ"ב ה"ג): "אין מעברין את השנה... אלא על תנאי כדי שיקבל רוב הציבור עליהן". ניתן גם להוסיף ולטעון, שהצורך שהנוכחים בשעת קידוש החודש יקראו "מקודש מקודש" משקף גם הוא את הדרישה להסכמת כלל ישראל למעשה בית הדין. עיין גם לעיל בשיעור בעניין מעמדו ותפקידיו של בית הדין הגדול (עמ' 22 ואילך).

4 בנוסף לשני החידושים האלה מחדש ה'אבני נזר' בהמשך דבריו שם, שהחכם הגדול שבארץ ישראל שקול כנגד כל בני ארץ ישראל, ולכן הוא יכול לקבוע חודשים גם כאשר הוא בחוץ לארץ.

"כתנאי: 'הנסתרות לה' א-לקינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם'; למה נקוד על לנו ולבנינו, ועל עיין שביעדי? מלמד, שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה.

אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש על הנסתרות לעולם, והלא כבר נאמר 'עד עולם'! אלא, כשם שלא ענש על הנסתרות, כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן" (סנהדרין מג:).

מחלוקת התנאים היא מחלוקת כפולה. המחלוקת הראשונה היא בנוגע לעצם האפשרות להעניש את כלל ישראל על חטאים נסתרים. רבי נחמיה שולל את האפשרות הזו מכל וכל. רבי יהודה לעומתו סובר שקיימת ערבות הדדית המאפשרת הענשה של כלל ישראל על עברות נסתרות של היחיד, אך ערבות זו קיימת רק בארץ ישראל.

המחלוקת השנייה היא בנוגע למועד תחילתה של הערבות ההדדית על עברות גלויות. רבי יהודה סובר שערבות זו הייתה קיימת כבר במדבר, ואילו לדעת רבי נחמיה ערבות זו נכנסה לתוקפה רק עם הכניסה לארץ.

רש"י על אתר (ד"ה עד) מצטט את האמרה המפורסמת הקובעת ש"כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות לט.). אנו רגילים לצטט אמרה זו בהקשרים חיוביים, ביחס לעזרה הדדית שבאה להרבות אהבה ואחוה ושלוש ורעות. בסוגייתנו אנו פוגשים את הצד השני של המטבע – הערבות ההדדית מאפשרת להעניש את כלל ישראל על עברות שעשו יחידים⁵.

ניתן לדבר על שלוש רמות שונות של ערבות הדדית:

א. ישנה ערבות הדומה באופיה לביטוח, המיוסדת על קבלה שקיבלו על עצמם שני הצדדים. תנאי ה"ביטוח" במקרה זה קובעים שכאשר המבוטח יחטא, יענש על כך גם המבוטח. ערבות מסוג זה איננה מצביעה על חיבור מיוחד שבין שני הצדדים, אלא היא מבוססת על הסכמה משפטית בלבד.

ב. ערבות אחרת מבוססת על מחויבות מוסרית שיש לכל אדם על מה שמתרחש בסביבתו. מתוקף ערבות זו אפשר להעניש אדם על עברות של חברו רק אם הוא ידע עליהן והיה ביכולתו למנוע אותן, וכדברי הגמרא (שבועות שם): "שיש בידם למחות ולא מיחור".

5 מדברי רש"י במסכת ראש השנה (כט. ד"ה חוץ) משתמע, שהיכולת של אדם להוציא את חברו ידי חובה במצוות ובברכות מיוסדת אף היא על הערבות ההדדית.

ג. ערבות נוספת נובעת מקשר מטפיזי עמוק הקיים בין הפרטים השונים בתוך המערכת הכללית. לדעת המהר"ל, זוהי הערבות העומדת ביסוד שיטת רבי יהודה, הסובר שבארץ ישראל ניתן להעניש את הכלל על העברות הנסתרות של היחיד. המהר"ל ממשיך את הערבות הזו לערבות של אברים שונים בגוף אחד. כאשר אדם עובר עברה באמצעות פיו, גם ידיו ורגליו שותפות לעברה זו. באופן דומה, כאשר אדם מישראל עובר עברה – שאר ישראל שותפים לעברה, ולכן ניתן להעניש גם אותם.

רבי נחמיה כנראה שולל לחלוטין את קיומה של הערבות מהסוג השלישי. לדעתו הערבות שבה התחייבו ישראל בכניסתם לארץ היא הערבות מהסוג השני, המטילה על כל אחד את החובה המוסרית למחות על עברות של חברו הידועות לו. אמנם, מסברה נראה שחובה מוסרית זו הייתה קיימת גם לפני הכניסה לארץ. אך כנראה לדעת רבי נחמיה לפני הכניסה לארץ לא היו מוטלים עונשים על מי שהתירש בקיום חובה זו.

כאמור, רבי יהודה סובר שניתן לראות את כלל ישראל כאברים שונים בישות אחת, וזהו יסוד הערבות ההדדית. הערבות הזו קיימת דווקא בארץ ישראל, שהיא הגורם המלכד והמאחד את ישראל לאותה ישות כללית.

לפי ה'אבני נזר', זהו גם היסוד למעמד ההלכתי המיוחד של הקהל שבארץ ישראל. הלכידות המיוחדת של עם ישראל בארץ ישראל מעניקה לו גם סמכות כמייצג את כלל ישראל, סמכות הבאה לידי ביטוי בסמיכת דיינים, בקידוש חודשים ובחיוב ב'פר העלם דבר'.

בדברינו לעיל אמרנו שהגורם המלכד את ישראל בארץ ישראל הוא גורם מטפיזי. ביטוי ארצי יותר לגורם זה אפשר, אולי, לראות בירושלמי במסכת סוטה:

"אמר רבי לוי ביבנה הותרה הרצועה. יצתה בת קול ואמרה: 'אין לכם עסק בנסתרות' " (ירושלמי סוטה פ"ז ה"ה).

אם עד כה עסקנו בשאלה מתי מתחילה לחול הערבות ההדדית, הירושלמי עוסק בשאלה ההפוכה: מתי ערבות זו מפסיקה להתקיים. לפי הירושלמי, מרגע שעבר בית הדין הגדול ליבנה, בטלה הערבות על העברות הנסתרות.

ניתן להבין שהמעבר ליבנה מסמל את חורבן המקדש והסתלקות השכינה, ואם כן גם הירושלמי עוסק בגורם מטפיזי המלכד את ישראל בארצו. אך ייתכן שהמשמעות של המעבר ליבנה היא שונה. המעבר ליבנה מסמל לא רק את החורבן הרוחני, אלא גם את החורבן החברתי והפוליטי של האומה היהודית. לדעת רבי לוי, כדי שתתקיים

ענישה קולקטיבית יש צורך באומה ריבונית בעלת הנהגה עצמאית. ברגע שגלתה הסנהדרין ליבנה בטלה ריבונותם של ישראל בארץ ישראל, וממילא בטלה גם הערבות ההדדית על העברות הנסותרות של הפרט.

גבולות ארץ ישראל

עד כה עסקנו בתחומים השונים בהלכה שבהם באה לידי ביטוי קביעתו של רב אסי, ש"קהל" הוא רק יושבי ארץ ישראל. כעת ננסה לברר מקצת מפרטי הדינים של הלכה זו. שאלה ראשונה שבה נעסוק היא: מהם גבולות הארץ הקובעים לעניין הגדרת "קהל"? בפסוק שממנו למד רב אסי את דינו, גבולות הארץ הם רחבים מאד:

"ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים" (מלכים א' ח', סה).

הגבולות המתוארים כאן הם הגבולות שבהם נתקדשה ארץ ישראל בימי בית ראשון. הקדושה שבגבולות האלה מכונה בפי חז"ל "קדושה ראשונה". מקובל לפסוק להלכה שהקדושה הראשונה בטלה עם חורבן בית ראשון וגלות בבל. מאוחר יותר, בימי שיבת ציון, התקדשה הארץ מחדש בגבולות מצומצמים יותר, וזוהי "קדושה שנייה". בהלכות רבות הנוהגות בארץ ישראל מקובל לפסוק שהקדושה השנייה היא הקובעת, ואותן הלכות נוהגות רק בתוך הגבולות המצומצמים שהתקדשו בימי עזרא.

לדעת ה'מנחת חינוך', גם בעניין הגדרת הקהל המחייב ב'פר העלם דבר' יש להתחשב בגבולות הקדושה השנייה, והגבולות המתוארים בפסוק אינם הגבולות הקובעים בתקופתנו:

"ונראה פשוט דבזמן שלמה היה הגבול מחמת עד נחל מצרים והיה ארץ ישראל, אבל בבית שני שהרבה כרכים שכבשו עולי מצרים לא נתקדשו בקדושת עזרא... אם כן בבית שני אינו נחשב ארץ ישראל רק מה שנתקדש בקדושת עזרא, ולא ילפינו מקרא רק דיושבי ארץ ישראל איקרי קהל" (מנחת חינוך מצווה ק"ב, א).

לפי ה'מנחת חינוך', מהפסוק למדנו רק את העיקרון שלפיו "קהל" הוא יושבי ארץ ישראל. הגבולות המדויקים של הארץ השתנו מאז, ובימינו יש להתחשב רק בקהל היושב בתוך גבולות הקדושה השנייה.

למרות דברי ה'מנחת חינוך', ייתכן שאפשר לקבל את מקורו של רב אסי כפשוטו, כך שגם בימינו הגבולות הקובעים לעניין 'פר העלם דבר' הם גבולות הקדושה

הראשונה. במקום אחר מצאנו ברמב"ם במפורש שגבולות הקדושה הראשונה הם הקובעים גם בימינו – בעניין סמיכת דיינים:

”וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה”
(רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"ח).

לפי הרמב"ם אפשר לסמוך דיינים גם מחוץ לגבולות הקדושה השנייה, כגון בבית שאן ובלבנון⁶. כפי שראינו בתחילת השיעור, הרמב"ם בפירוש המשנה עורך הקבלה בין דין קהל המחייב ב'פר העלם דבר' לבין דין קהל הקובע לעניין סמיכת דיינים. מסתבר אם כן, שלדעת הרמב"ם גם המחייב ב'פר העלם דבר' הוא כל הקהל היושב בגבולות הקדושה הראשונה, "מלבוא חמת עד נחל מצרים".

ניתן לבאר הלכה זו על פי חילוק מפורסם שמסר הגר"ד בשם הגר"ח. הגר"ח נהג לחלק בין דינים הנובעים מקדושת ארץ ישראל, לבין דינים שיסודם ב"שם ארץ ישראל", ואינם מבוססים על קדושתה.

רוב המצוות התלויות בארץ נובעות מקדושת הארץ, וקדושה זו קיימת בימינו רק בגבולות הקדושה השנייה. לעומת זאת, ישנם דינים שאינם נובעים מקדושת הארץ אלא ממעמדה המדיני-ממשלתי, כגון סמיכת זקנים ועגלה ערופה⁷. דינים אלה נוהגים בכל גבולות הקדושה הראשונה, אף על פי שקדושה זו בטלה, כיוון שעל כל פנים כל הארץ בגבולות האלה עדיין מכונה בשם "ארץ ישראל"⁸.

6 ה'מנחת חינוך' במצווה תצ"ד דן בהלכה זו של הרמב"ם, וכך הוא מסיים את דבריו: "עיי' ותראה כי דבריו תמוהים ולא רציתי להאריך, ובוודאי הרמב"ם מצא באיזה מקום ואנחנו לא נדע".

7 עיי' ברמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק י' הלכה א'), הקובע שעגלה ערופה נוהגת גם בעבר הירדן המזרחי, אף על פי שאזור זה איננו בגבולות הקדושה השנייה. עיי' גם ברמב"ם בפרק ח' מהלכות רוצח בעניין ערי המקלט בעבר הירדן המזרחי, וב'ברכי יוסף' אורח חיים תפ"ט ס"ק ג'.

8 חילוקים דומים מצאנו בדבריהם של ראשונים ואחרונים רבים. רבי אשתורי (יצחק בן משה) הפרחי בספרו 'כפתור ופרח' (פרק י') טוען שגם בימינו יש הלכות החלות בכל גבולות הקדושה הראשונה, כגון מצוות יישוב ארץ ישראל. חילוק דומה מצאנו בתשב"ץ (חלק ג' ס' ר), המחלק בין "קדושת שכינה", המקבילה ל"שם ארץ ישראל" בניסוחו של הגר"ח, ובין "קדושת המצוות", המקבילה לקדושת ארץ ישראל. לפי שתי השיטות האלה הקדושה הראשונה אמנם בטלה, אך הארץ בגבולות הקדושה הראשונה משמרת את מעמדה לעניינים מסוימים, מכוח השראת השכינה וההבטחה לאבות. חילוק נוסף מופיע בשו"ת "ישועות מלכו" (י"ד ס' ס"ז): "כי גוף הקרקע אינה מחויבת במעשרות אבל האויר הוא קדוש בכל דבר שאינו תלוי בגידולי קרקע". לפי ה"ישועות מלכו", קדושת האויר של ארץ ישראל מעולם לא בטלה, והיא עדיין קיימת בכל גבולות הקדושה הראשונה.

לפי הסבר זה של הגר"ח מובן מדוע גם החיוב ב'פר העלם דבר' ייקבע על פי גבולות הקדושה הראשונה. קדושה זו אמנם בטלה, כפי שטען בצדק ה'מנחת חינוך'. אך כדי להתחייב ב'פר העלם דבר' אין צורך בקדושה, אלא רק ב"שם ארץ ישראל", שהוא – כפי שביארנו – המלכד את קהל ישראל לישות אחת בערבות הדדית. שם ארץ ישראל קיים בכל גבולות הקדושה הראשונה גם בימינו, ולכן כל הקהל היושב שם יכול לחייב ב'פר העלם דבר של ציבור'.

שיבה בארץ ישראל

שאלה שנייה שיש לברר בנוגע לדינו של רב אסי היא: מה רמת הקשר לארץ ישראל הנדרשת מן היחיד כדי להיחשב חלק מהקהל? האם כל מי שנוכח כרגע בארץ נחשב חלק מהקהל לעניין חיוב ב'פר העלם דבר', או רק מי שגר בארץ בדרך קבע?

קשה למצוא מענה ברור לשאלה זו. הרמב"ם עוסק בדיני 'פר העלם דבר' בהלכות שגגות (פי"ג). בדבריו שם אפשר למצוא כינויים שונים לקהל המחייב ב'פר העלם דבר': "אנשי ארץ ישראל", "יושבי ארץ ישראל" ו"בני ארץ ישראל". לא ברור האם יש הבדל בין הניסוחים האלה, ואם כן – מהו אותו הבדל. אולם מכל הניסוחים האלה עולה, שלא די בשהייה מקרית בארץ כדי להיחשב חלק מהקהל, אלא יש צורך בזיקה מתמשכת יותר אל הארץ. על כל פנים, שאלתנו נותרה ברובה ללא מענה, שכן בתחומים שונים בהלכה מצאנו גדרים שונים הקובעים מתי אדם משויך למקום מושבו, ולא ברור איזה מן הגדרים הללו שייך לסוגייתנו⁹.

יש לציין שקיים תחום שלישי של מצוות – מצוות התלויות בקדושת המקדש (קרבן העומר וכדו'). מצוות אלה אינן קשורות באופן ישיר לקדושת ארץ ישראל, בשונה מתרומות ומעשרות, אך הן כן זקוקות לקדושה ממשית, ולא ל"שם ארץ ישראל" בלבד.

9 עיין למשל בבא בתרא ח. בשאלה כמה זמן צריך לשבת בעיר כדי להתחייב עם יושבי העיר במסים שונים; פסחים נ. בעניין החיוב של ההולך ממקום למקום במנהגי המקום שממנו בא והמקום שאליו הגיע; ובהלכות פורים בעניין הגדרת "פרוז" ו"מוקף". בסוגייתנו יש לדון גם בדינו של תושב ארץ ישראל שיצא מן הארץ לזמן קצר, האם הוא נחשב חלק מהקהל בזמן ששהה בחוץ לארץ או לא.

מרובין ונתמעטו

מקורות – משנה הוריות י.; גמרא הוריות ג. "פשיטא מרובין ונתמעטו..." רש"י ותוספות על אתר.

בשיעור הקודם למדנו, שכדי להתחייב ב'פר העלם דבר של ציבור' יש צורך שרוב הקהל שבארץ ישראל יעברו עברה בעקבות הוראה מוטעית של בית הדין.

מספרם של האנשים בקהל אינו קבוע. המספר משתנה מיום ליום – אנשים מתים או עוזבים את הארץ, וכנגדם מצטרפים אל הקהל אנשים חדשים. לפיכך, ייתכנו תרחישים שבהם עובדי העברה היו רוב הציבור ברגע מסוים, אך בזמן אחר הם היו רק מיעוט של הציבור. במקרים אלה עוסקת סוגייתנו.

חטאו עד שלא נתמנו

הרקע לדיון בסוגייתנו נמצא במשנה בפרק השלישי. המשנה שם אינה עוסקת בחיוב ב'פר העלם דבר של ציבור', אלא בחיוב הקרבן של שני אישים מורמים מעם – הכהן הגדול והנשיא. התנאים במשנה נחלקו בשאלה האם אישים אלה מתחייבים בקרבן על חטא שעשו לפני שהתמנו לתפקידם:

"חטאו עד שלא נתמנו ואחר כך נתמנו – הרי אלו כהדיוטות.

רבי שמעון אומר: אם נודע להם עד שלא נתמנו – חייבים, ומשנתמנו – פטורים"

(משנה הוריות י.).

חכמים סוברים שכאשר העברה התבצעה לפני המינוי, כאשר הכהן והנשיא עוד היו הדיוטות – הם חייבים בקרבן של הדיוט. זאת, אף על פי שנודע להם על העברה רק לאחר שהתמנו. רבי שמעון סובר שלא די בכך. לדעתו הם חייבים בקרבן הדיוט רק אם הם היו הדיוטות כשנודע להם על העברה. אם נודע להם על העברה לאחר המינוי, אף על פי שבשעת מעשה הם היו הדיוטות – הם פטורים לחלוטין מקרבן.

במבט ראשון קל להבין את שיטת חכמים, הקובעים את חיוב הקרבן על פי מעמדו של החוטא בשעת החטא. מסברה ניתן היה להעלות על הדעת מועד נוסף הקובע איזה קרבן יש להביא – מועד ההקרבה. היינו יכולים לומר שכהן גדול שמביא קרבן על חטא שעשה כשהיה הדיוט יביא קרבן של כהן גדול, כיוון שעל כל פנים כעת הוא כהן, ובדומה לכך בנשיא.

למעשה שתי הדעות במשנה שוללות לחלוטין את מועד ההקרה כגורם משמעותי לעניין חיוב הקרבן. לעומת זאת, רבי שמעון סובר שקיים מועד אחר שבו נקבע חיוב הקרבן – המועד שבו נודעה העברה. מועד זה אכן מודגש גם בפסוקים עצמם:

”ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ, בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם,

או הודע אליו חטאתו אשר חטא.

והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא” (ויקרא ד' כו- כח).

ניתן היה להבין שהצורך בידיעת החטא הוא צורך טכני בלבד – אם האדם אינו מודע לכך שחטא, הוא לא יודע שעליו להביא קרבן. אך בפסוקים הנ"ל נראה שלידיעה יש מעמד הלכתי עצמאי, וזהו אחד השלבים הנדרשים כדי ליצור את חיוב בקרבן.

המעמד ההלכתי של הידיעה בא לידי ביטוי בעניין חיוב בחטאת על כמה עברות¹. אם אדם שכח שאסור לאכול חלב, אכל חלב פעמיים, ורק לאחר הפעם השנייה נזכר שהדבר אסור – הוא חייב בחטאת אחת בלבד. לעומת זאת, אם בין שתי האכילות הוא נזכר שאסור לאכול חלב ושוב שכח ואכל פעם נוספת – הוא חייב חטאת על כל אחת מהאכילות.

ברגע שנודע האיסור – האדם מתחייב בחטאת. מכאן ואילך אם הוא חוטא שוב בשגגה – הוא מתחייב בחטאת נוספת.

לדעת רבי שמעון המעמד ההלכתי של הידיעה בא לידי ביטוי גם בחיוב החטאת של כהן גדול ונשיא. רבי שמעון סובר שהזמן הקובע את אופי הקרבן הוא זמן ידיעת החטא. רק אם היו הדיוטות בזמן הידיעה יביאו קרבן הדיוט.

חכמים חולקים על רבי שמעון. לפי חכמים הזמן הקובע הוא זמן מעשה העברה. אם היו הדיוטות בשעת מעשה העברה הם חייבים בקרבן הדיוט. זאת, ללא קשר לשאלה מתי נודע להם על העבירה.

ניתן להסביר את שיטת חכמים בשני אופנים:

א. לדעת חכמים אין שום משמעות הלכתית לידיעת החטא. הצורך בידיעה הוא טכני בלבד.

1 עיין כריתות טז. וברמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"א.

ב. חכמים מודים שיש מעמד הלכתי עצמאי לידיעת החטא, אך לדעתם החיוב בחטאת נוצר עוד לפני השלב הזה, בשעת מעשה העברה.

הזכרנו שבמקרה שהאדם עבר על אותה עבירה מספר פעמים – ה'ידיעה' היא הקובעת כמה קורבנות חטאת יש להביא. העובדה שה'ידיעה' משפיעה על מספר החיובים מחזקת מאוד את ההבנה השנייה. סביר להניח שגם חכמים מודים שיש מעמד הלכתי עצמאי לידיעה, והמחלוקת היא מחלוקת נקודתית בדיני החיוב של כהן גדול ונשיא².

מרובין ונתמעטו

כאמור, הגמרא בסוגייתנו עוסקת במקרים שבהם עוברי העברה על פי בית הדין היו רוב הציבור בזמן מסוים, ומיעוט מן הציבור בזמן אחר. במקרה הראשון שבו דנה הגמרא עוברי העברה היו רוב הציבור בשעת מעשה, אך לפני שנודע האיסור מתו חלקם והם הפכו למיעוט מן הציבור. הגמרא קובעת שהדין במקרה זה תלוי במחלוקת חכמים ורבי שמעון:

”פשיטא מרובין ונתמעטו היינו פלוגתא דרבי שמעון ורבנן” (נהריות ג.)

חכמים סוברים שכהן ונשיא שעברו עברה לפני המינוי חייבים בקרבן הדיוט, כיוון שהשעה הקובעת היא שעת מעשה העברה. באופן דומה בסוגייתנו, בשעת מעשה רוב הציבור חטא, ולכן יש חיוב ב'פר העלם דבר'. אמנם מאוחר יותר הפך הרוב להיות מיעוט, אך זה לא משנה ולא מבטל את החיוב.

רבי שמעון סובר שהכהן והנשיא אינם מתחייבים בקרבן הדיוט אם נודע להם על העברה לאחר המינוי. באופן דומה אין חיוב ב'פר העלם דבר' אם בשעה שנודע האיסור עוברי העברה היו מיעוט הציבור.

הגמרא טוענת שהשוואה בין המקרה שלנו לבין המקרה שבו נחלקו התנאים היא פשוטה, אך מסברה ניתן לחשוב על הבדלים בין המקרים. ראשית, בשתי הסוגיות

2 ייתכן שלדעת חכמים מבחינה עקרונית נשיא איננו פטור מקרבן הדיוט, אלא שבפועל הוא אינו זקוק לו כיוון שהוא מביא קרבן נשיא. כאשר מעשה העברה היה לפני המינוי אין חיוב בקרבן נשיא, ולכן ידיעת החטא מצליחה לחייב את הנשיא בקרבן הדיוט, אף על פי שהיא הייתה לאחר המינוי. בדומה לכך חקרנו בשאלה האם יחיד שעשה על דעת בית דין פטור מקרבן, או שמבחינה עקרונית הוא חייב בחטאת יחיד אלא שאין לו צורך בחטאת זו כאשר יש 'פר העלם דבר' של ציבור המכפר גם עליו – עיין לעיל בשיעור בעניין חיוב חטאת בתולה בבית הדין, עמ' 53.

מדובר על קרבנות שונים. בסוגייתנו מדובר על 'פר העלם דבר', שהוא קרבן ציבורי, ואילו התנאים נחלקו בקרבנות החטאת של כהן גדול ונשיא, שהם קרבנות פרטיים.

ההבדל בין הקרבנות האלה איננו מתמצה בזהות הבעלים של הקרבן, אלא גם בזהות העברה שעליה בא הקרבן לכפר.

בשיעור הבא³ נלמד את הגמרא בהמשך הסוגיה, המסתפקת במקרה שבו רוב הציבור חטאו על פי הוראת בית הדין, אך לא כולם חטאו באותה העברה, כגון שחלקם אכלו חלב וחלקם אכלו דם. לפי אחת מהאפשרויות בגמרא יש חיוב ב'פר העלם דבר' גם במקרה זה. ניתן להבין מכאן שהחיוב ב'פר העלם דבר' איננו על מעשה העברה, אלא על 'ליקוי המאורות' שהתרחש בבית הדין והוביל לטעויות בהוראה.

בכך שונה 'פר העלם דבר' של ציבור' מהחטאות של כהן ונשיא. 'פר העלם דבר' מכפר על 'ליקוי המאורות' של בית הדין ואילו החטאות של הכהן והנשיא מכפרות על מעשה עברה מסוים. יש לציין כי הגמרא בסוגייתנו אינה מבחינה בין סוגי הקרבנות. ניתן להציע שהיא אינה מכירה בחילוק זה, או לחלופין שלדעתה חילוק זה איננו משמעותי בענייננו.

הבדל נוסף בין הסוגיות נוגע לאופי השינוי שהתחולל במעמד של עוברי העברה. המשנה להלן עוסקת באישים שמעמדם עבר מהפך לאחר מעשה העברה. ייתכן שהמהפך הזה הוא הפוטור אותם מחטאת לפי רבי שמעון.

בסוגייתנו לעומת זאת נראה שלא חל כל מהפך במעמדם של החוטאים. השינוי שהתרחש הוא שינוי מספרי בלבד. לפיכך גם רבי שמעון עשוי להודות שיש חיוב חטאת למרות שהרוב הפך למיעוט. הגמרא כאמור איננה מקבלת חילוק זה, ואולי לפי הגמרא גם המעבר מרוב הציבור לאוסף של יחידים נחשב למהפך במעמדם.

מועטין ונתרבו

הגמרא ממשיכה בדיון, ומעלה את השאלה האם ניתן ליישם את מחלוקת התנאים גם במקרה ההפוך, שבו עוברי העברה היו מיעוט מן הציבור והפכו לרוב לפני שנודע האיסור:

מועטין ונתרבו מאי? מי פליגי רבי שמעון ורבנן, רבי שמעון דאזיל בטר ידיעה מחייב, ורבנן דאזיל בטר חטאת פטרי, או לא, מאי?
 ותיסברא? אימור דשמעת ליה לרבי שמעון דאזיל אף בטר ידיעה – היכי דהוי ידיעה וחטאה בחיוב, ידיעה דלא חטאה מי שמעת ליה? דאם כן, ליתני כי השתא! אלא רבי שמעון חטאה וידיעה בעי" (שם).

חכמים בוודאי פוטרים מ'פר העלם דבר' במקרה זה, שהרי לדעת חכמים המועד הקובע הוא שעת העברה, ובשעה זו עוברי העברה היו מיעוט. רבי שמעון מעניק משמעות לשעה שבה נודע האיסור, ולכן לשיטתו היינו יכולים לחשוב שיש חיוב ב'פר העלם דבר' במקרה שלנו, שהרי בשעת הידיעה עוברי העברה היו כבר רוב הציבור.

אולם הגמרא דוחה הבנה זו בדעת רבי שמעון. הדחייה מבוססת על שיטתו הייחודית של רבי שמעון. רבי שמעון קובע שאם חטאו בעודם הדיוטות ונודע להם על החטא אחרי המינוי, הם פטורים לחלוטין מקרבן.

אילו שעת הידיעה בלבד הייתה קובעת – היה על רבי שמעון ללכת בכיוון הפוך. במקום לפטור אותם לחלוטין היה עליו לחייב את הכהן והנשיא בקרבן הייחודי להם, שהרי בשעת הידיעה הם כבר התמנו לתפקידם. העובדה שרבי שמעון פוטר את הכהן והנשיא מכל קרבן מלמדת שיש משמעות גם לשעת מעשה העברה וגם לשעת הידיעה.

לפיכך, בסוגייתנו גם רבי שמעון יודה שאין חיוב ב'פר העלם דבר' של ציבור' במועטין ונתרבו, כיוון שבשעת מעשה העברה הם היו רק מיעוט.

חיוב היחידים בחטאת

בסוגייתנו מופיעים מקרים שונים שבהם אין חיוב ב'פר העלם דבר' של ציבור'. מה יהיה דינם של היחידים במקרים אלה? במקרה שעוברי העברה היו מועטין ונתרבו, דינם של היחידים יהיה תלוי במחלוקת התנאים שראינו לעיל בשיעור בעניין התולה בבית הדין⁴. רבי יהודה יפטור את היחידים מחטאת כיוון שתלו בבית דין, ואילו חכמים יחייבו אותם בחטאת, כיוון שלא הוקרב עבורם 'פר העלם דבר' של ציבור'.

שאלה דומה עולה לפי שיטת רבי שמעון, ביחס למקרה שעוברי העברה היו מרובין ונתמעטו. למדנו שרבי שמעון פוטר מ'פר העלם דבר' במקרה זה. האם אותם יחידים חייבים בחטאת יחיד, או שהם פטורים מקרבן זה?

ייתכן שבשאלה זו נחלקו הראשונים. רש"י על אתר הוטרד מהשאלה: מדוע במקרה של מרובין ונתמעטו פשוט לגמרא שאפשר ללמוד ממחלוקת חכמים ורבי שמעון, ואילו במקרה של מועטין ונתרבו הגמרא מתלבטת? התשובה הפשוטה לשאלה זו היא, שהגמרא מודעת מלכתחילה לאפשרות שרבי שמעון איננו מתחשב בשעת הידיעה בלבד אלא גם בשעת המעשה, כפי שמוכח במסקנת הגמרא. אך רש"י סבר שיש גורם נוסף להבדל בין שני המקרים:

"דהני מועטין ונתרבו לא דמי ממש לחטאו עד שלא נתמנו, דמועטין כי חטאו בהוראה לאו בני קרבן ניהו, דיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, אבל כי חטאו כהן משיח ונשיא עד שלא נתמנו נעשו בני קרבן ומחייבי לאתויי כשבה או שעירה.

אבל מרובין ונתמעטו דמי ממש לחטאו עד שלא נתמנו, דהא מרובין כי חטאו בני קרבן ניהו" (רש"י שם ד"ה מרובין ונתמעטו מאי).

רש"י מסביר, שההשוואה בין המקרה שהיו מועטין ונתרבו לבין המקרה שהכהן והנשיא חטאו לפני שהתמנו איננה מלאה.

הכהן והנשיא היו ראויים להתחייב בקרבן הדיוט מן הרגע הראשון, משעת העברה. לעומת זאת, **מיעוט הציבור** שעברו עברה **לא היו ראויים מלכתחילה להתחייב בקרבן** כיוון שהם תלו בבית הדין, (וסוגייתנו היא כשיטת רבי יהודה הסובר שהחוטא משום שתלה בבית דין פטור מקרבן). רק המקרה ההפוך שבו היו **מרובין ונתמעטו** דומה במדויק למקרה שבו נחלקו התנאים, כיוון **שמהרגע הראשון התחייבו הציבור ב'פר העלם דבר'**.

התוספות על אתר (ד"ה מועטין ונתרבו) מקשים על רש"י. לטענתם, אם נקבל את ההסבר של רש"י נצטרך לומר שגם המקרה שבו עוברי העברה היו מרובין ונתמעטו אינו דומה לכהן ונשיא שחטאו לאחר שהתמנו. אמנם בשעת המעשה היו המרובין ראויים לחיוב ב'פר העלם דבר', אך לאחר שנתמעטו הם כבר לא ראויים לחיוב זה. זאת בשונה מכהן ונשיא, שגם לאחר המינוי הם ראויים מצד עצמם לחיוב בקרבן המיוחד להם.

בדברי התוספות מפורש שבמקרה שהיו מרובין ונתמעטו אין חיוב בקרבן יחיד, כשיטת רבי יהודה הסובר שהתולה בבית דין פטור מחטאת.

מה סובר רש"י בעניין זה? ייתכן שהמחלוקת בין רש"י לתוספות היא מחלוקת בהלכה. רש"י סובר שבמקרה זה היחידים מתחייבים בקרבן יחיד, אפילו לפי רבי יהודה. לחילופין אפשר לומר שרש"י מודה לתוספות ופוסט את היחידים מקרבן. אף על פי כן, לדעת רש"י אפשר לומר שאותם מרובין שנתמעטו הם בני קרבן, כיוון שעל כל פנים בשעת מעשה הם היו ראויים להיכלל בכפרה של הקרבן הציבורי.

שתי ההבנות האלה ברש"י עשויות להיות תלויות בחקירתו של הגר"ח בעניין אופי הפטור של היחידים מחטאת במקרה שבו יש חיוב ב'פר העלם דבר'.⁵⁴ לפי הבנה אחת, הפטור של התולה בבית דין הוא פטור עצמאי, שאיננו תלוי בחיוב ב'פר העלם דבר'. לפי הבנה זו מסתבר שגם רש"י יפטור את היחידים מחטאת, בהתאם להסבר השני שלנו בדעת רש"י.

ההבנה השנייה שמעלה הגר"ח היא שהפטור של היחידים מחטאת נובע מכך שהם כלולים בכפרה של הקרבן הציבורי. לפי הבנה זו ניתן לומר בסוגייתנו, שמהרגע הראשון הייתה מוטלת על כל אחד מהציבור חובת הכפרה, כחלק מהחיוב הציבורי ב'פר העלם דבר'. לאחר שהרוב התמעט בטל החיוב ב'פר העלם דבר', אך החיוב המוטל על כל אחד מהיחידים נותר בעינו, ולפיכך הם חייבים בחטאת יחיד. הבנה זו תואמת את ההסבר הראשון שלנו ברש"י, שלפיו המחלוקת בין רש"י ותוספות היא מחלוקת הלכתית, ורש"י מחייב את כל היחידים בחטאת.

5 הלכות שגגות פ"ג ה"ד, עיין לעיל בשיעור בעניין חיוב חטאת בתולה בבית הדין, עמ' 54. בשיעור שם תלינו את שני הצדדים של החקירה במחלוקת רבי יהודה וחכמים. כאן אנו מציעים ששני ההסברים לשיטת רש"י בסוגייתנו מהווים הד לאותה החקירה במסגרת שיטת רבי יהודה.

צירוף הוראות שונות

מקורות – (א) הוריות ג. "איבעיא לה" עד ג: "תיקל"; תוס' ד"ה הורו; רמב"ם וראב"ד הל' שגגות פ"ג ה"ד, כסף משנה וחיידושי הגר"ח שם; רש"י ד"ה או לא, תוס' הרא"ש ד"ה איבעיא להו.

(ב) ידיעה לחצי שיעור - שבת קה. משנה וגמרא; צירוף איסורים שונים – רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ט-ט"ז; ידיעה באשם תלוי – כריתות יח: "תנו רבנן..."

כזכור החיוב ב'פר העלם דבר' קיים כאשר רוב הציבור עברו עברה על פי הוראה מוטעית של בית הדין. סוגייתנו עוסקת במקרים שונים שבהם קבוצות שונות בציבור עברו עברות על פי הוראת בית הדין. כל אחת מהקבוצות בפני עצמה היא רק מיעוט מכלל הציבור, אך יחד הן מצטרפות לרוב. בכל אחד מהמקרים הגמרא מסתפקת אם ניתן לצרף את הקבוצות האלה כדי לחייב ב'פר העלם דבר', או שמא כל אחת מהקבוצות עומדת בנפרד.

ידיעה מחלקת

במקרה הראשון שבו עוסקת הגמרא, שתי קבוצות המיעוט עברו את אותה העברה, אך בעקבות שתי הוראות שונות של בית הדין:

"איבעיא להו: הורו בית דין 'חלב מותר' ועשו מיעוט הקהל, וחזרו בית דין בהן והורו ועשו מיעוט אחר, מהו? כיון דשתי ידיעות נינהו לא מצטרף, או דלמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף?" (הוריות ג.)

בית הדין התירו בטעות לאכול חלב, חזרו בהם מטעותם, ואחר כך שבו שנית לטעותם והתירו לאכול חלב. בכל אחד מהשלבים היה מיעוט מהציבור שאכל חלב על פי הוראתם. הגמרא מסתפקת אם המיעוטים האלה מצטרפים לחיוב ב'פר העלם דבר'. כדי להבין את יסוד הספק, נפנה למקרה דומה בהלכות חטאת היחיד.

ביחס לחטאת היחיד, ניתן לדבר על שני תרחישים שונים שבהם האדם עבר עברה בשגגה פעמיים, ובין שתי הפעמים נודע לו האיסור שעשה. בתרחיש הראשון האדם אכל כזית חלב בשגגה, אחר כך נודע לו האיסור שעשה, ולבסוף אכל עוד כזית חלב

בשגגה. ההלכה במקרה זה היא שידיעה מחלקת. אכילת החלב מתחלקת לשתי אכילות נפרדות והוא חייב בשתי חטאות¹.

בתרחיש אחר האדם אכל כחצי זית חלב, נודע לו האיסור, ואחר כך אכל עוד כחצי זית חלב. במקרה זה, אם נאמר שהידיעה מחלקת – הרי שהאדם יהיה פטור לחלוטין מחטאת, שהרי אכל שתי אכילות נפרדות של חצי זית. תרחיש זה דומה למקרה שבסוגייתנו. גם אצלנו לא יהיה חיוב ב'פר העלם דבר' אם נאמר שהידיעה מחלקת.

בשאלה האם ידיעה לחצי שיעור מחלקת בחטאת היחיד נחלקו התנאים במסכת שבת:

”הכותב שתי אותיות בשתי העלמות, אחת שחרית ואחת בין הערבים – רבן גמליאל מחיב, וחכמים פטריין...
במאי קמיפלגי?
רבן גמליאל סבר: אין ידיעה לחצי שיעור, ורבנן סברי: יש ידיעה לחצי שיעור”
(שבת קה.).

כידוע, האמוראים במסכת יומא (עג:) נחלקו בשאלה האם חצי שיעור אסור מן התורה או מדרבנן. להלכה אנו פוסקים כדעת רבי יוחנן, שחצי שיעור אסור מן התורה. אולם עדיין לא ברור מה אופיו של האיסור הזה, ויש מקום להבנות שונות.

אפשרות אחת היא שהאיסור שבחצי שיעור הוא בבואה של האיסור שיש בשיעור השלם. אמנם אין חיוב על אכילת חצי זית, אך על כל פנים הוא אסור באותו איסור. זהו כנראה היסוד לשיטת רבן גמליאל, הסובר ששני חצאי השיעור יכולים להצטרף לכדי חיוב, גם כאשר היה גורם שחילק ביניהם.

לחלופין אפשר להבין שהאיסור בחצי שיעור הוא איסור נפרד, השונה במהותו מהאיסור שיש בשיעור השלם². הבנה זו עשויה להיות הבסיס לדעת חכמים: כיוון

1 בעניין ידיעות מחלקות דנו האמוראים במסכת שבת (עא:). יש לציין בהקשר זה, שמלבד ידיעה קיימים גורמים שונים העשויים לחלק את חיוב החטאת, כגון ”תמחויין מחלקין” ו”גופין מחלקין” – עיין כריתות ד: ושבת עא.

2 כך סבר הגר”מ סולובייצ’יק, וכן כתב ה’אחיעזר’ (חלק ב’ סי’ כ”א ס”ק ג). המאירי (יומא עג:), וה’שאגת אריה’ (סי’ פא) סברו שישוד האיסור הוא גזרה שמא יושלים את מעשה העברה לשיעור שלם. עיין גם ברמב”ן בתורת האדם, עמ’ כח. ד”ה גרסין, וב’פרי מגדים’ בפתיחה להלכות בשר וחלב, ד”ה הנאה כיצד. אמנם, ייתכן שלחלק מהדעות איסור חצי שיעור הוא אמנם איסור עצמאי אך על כל פנים הוא שייך לאותה מערכת של איסורים כמו האיסור שיש בשיעור שלם, ולכן עדיין יש מקום מסברה לצירוף של

שכתיבת כל אות בנפרד אינה דומה למלאכת כתיבת שתי אותיות האסורה מן התורה, אי אפשר לצרף את שתי הכתיבות האלה לחיוב בחטאת³.

עד עכשיו הצענו הסבר שלפיו יסוד המחלוקת הוא במעמדו של חצי שיעור. ניתן גם להציע הסבר אחר. ייתכן שכולם מסכימים על מעמדו של חצי שיעור, והמחלוקת היא בנוגע לאפשרות לצרף את שני החצאים, למרות הידיעה שביניהם⁴.

לאור ההסבר האחרון ניתן לחזור לסוגייתנו ולתלות את ספק הגמרא אצלנו במחלוקת התנאים במסכת שבת. לפי שיטת חכמים, הסוברים שהידיעה שבינתיים מחלקת בין שני חצאי האיסור, גם הידיעה של בית הדין מחלקת בין שתי ההוראות. לכן יש כאן שתי קבוצות שונות של עובדי עברה שאינם מצטרפים לרוב הציבור.

רבן גמליאל חלק על חכמים. הוא סבר שאפשר לצרף את שני החצאים למרות הידיעה. לכן הוא גם יסבור שהציבור מצטרף לרוב כדי לחייב ב'פר העלם דבר'⁵.

אמנם, יש מקום לחלק בין משמעות הידיעה בחטאת היחיד למשמעות ידיעה ב'פר העלם דבר' של ציבור. בפסוקים העוסקים בחטאת היחיד נאמר:

"או הודע אליו חטאתו אשר חטא, והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא"
(ויקרא ד' כו).

שני חצאים. בהקשר זה עיין גם ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ו ופ"ז הט"ז), הכותב שישנם איסורים מסוימים בהלכות חלב ודם שרמתם נמוכה יותר, והם דומים לאיסור חצי שיעור. ניתן גם לחלק בין איסורים שונים, שבחלקם חצי שיעור דומה באופיו לשיעור השלם ויש מקום לצירוף, ובחלקם חצי שיעור הוא איסור נפרד ואי אפשר לצרף שני חצאים לשיעור שלם. למשל, מסתבר לומר שאכילת חצי שיעור דומה באופייה לאכילת שיעור שלם, ואילו העברת שתי אמות ברשות הרבים בשבת איננה דומה באופיה להעברת ארבע אמות, ואי אפשר לצרף שתי הולכות כאלה למלאכה שלמה (עיין 'מנחת חינוך' מצווה ל"ב, ד). אם נקבל את האפשרות לחלק בין איסורים שונים, יש לברר מה יהיה מעמדה של כתיבת אות אחת בהקשר זה.

הסבר זה משתמע מפשט לשון המשנה, אך הוא קשה מסברה. במקרה של שיעור שלם אנו קובעים שידיעה מחלקת. עלינו להסביר מדוע ידיעה מחלקת בין שני שיעורים שלמים אך אינה מחלקת בין שני חצאי שיעור.

לרבנו חננאל הייתה גרסה אחרת בגמרא, שלפיה כלל לא נודעה הטעות לבית הדין בין שני השלבים. לפי גרסתו אי אפשר להסביר את ספק הגמרא על יסוד הסוגיה של ידיעות מחלקות, ויש להסביר שזהו ספק מקומי בהלכות הוראה. כך נראה גם מדבריהם של אחרונים רבים בסוגיה, המזכירים את הנושא של ידיעה לחצי שיעור כקושייה על הסוגיה ולא כהסבר ליסוד הספק – עיין למשל 'מרכבת המשנה' הל' שגגות פ"ג ה"ד, ורש"ש שבת עא. .

בפסוק זה מבואר שהידיעה צריכה להיות של החוטא עצמו. הידיעה היא חלק מהותי מהתהליך של הכרה בחטא. תהליך המוביל את האדם לנסות לכפר על החטא באמצעות הקרבן. ב'פר העלם דבר', לעומת זאת, הניסוח שונה:

”ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל, ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו. ונודעה החטאת אשר חטאו עליה” (שם יג-יד).

גם בפסוקים אלה מופיע הצורך בידיעה, אך לא מבואר מיהו הגורם שצריך לדעת על החטא. ניתן להבין שכאן הידיעה ממלאת תפקיד טכני בתהליך חיוב הקרבן. אמנם גם כאן יש צורך בידיעה כדי להתחייב, אך זוהי דרישה פורמלית בלבד, הדומה לתנאים רבים אחרים הנדרשים כדי להתחייב בקרבן. אין כאן דרישה עקרונית ומהותית להכרה של החוטא במעשיו. בחטאת יחיד הכרת החטא הינה חלק מהותי מהליך הכפרה. ב'פר העלם דבר' הכרת החטא הינה דרישה טכנית בלבד.

אם אכן אופי הידיעה בחטאת הציבור שונה מאופי הידיעה בחטאת היחיד, קשה יהיה להשוות ביניהם. ייתכן שידעה מחלקת דווקא בחטאת היחיד. בחטאת יחיד כל ידיעה והכרה של החוטא במעשיו תוביל לחיוב נפרד בקרבן. ב'פר העלם דבר של ציבור' הצורך בידיעה נובע מדין פורמלי וצדדי יותר. לכן אין בכוחה של הידיעה לחלק בין שתי ההוראות.⁶

שני סוגי חלב

השאלה הבאה בגמרא עוסקת בשתי הוראות שונות של בית הדין, אשר התירו שני סוגים שונים של חלב:

”ואם תמצא לומר כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף, מיעוט בחלב שעל גבי הקבה ומיעוט בחלב שעל גבי דקין, מהו?”

6 קיימות שתי אפשרויות נוספות להפריד בין מחלוקת התנאים במסכת שבת לסוגייתנו. אפשרות אחת היא לטעון שדווקא ב'פר העלם דבר של ציבור' הידיעה מחלקת. כיוון שמבחינה פורמלית הידיעה מהווה "מכה בפטיש" לתהליך של הוראה-חטא-ידיעה, היא יוצרת הפרדה בין המעשים. בחטאת היחיד הידיעה יותר חשובה אך אינה תנאי פורמלי המסיים את התהליך. אפשרות שניה היא לטעון שבמסכת שבת הידיעה מחלקת בין שני מעשים חלקיים, שכל אחד בפני עצמו אינו ראוי לחיוב. בסוגייתנו, מיעוט הציבור עשו – כל אחד בפני עצמו – מעשה עברה שלם, ולכן קל יותר לצרף את כל המעשים האלה לחיוב אחד של הציבור כולו.

הבא ודאי כיון דבתרי קראי קאתי לא מצטרף - או דלמא כיון דאידי ואידי חלב הוא מצטרף?⁷ (נהוריות ג.)

הגמרא מתלבטת האם שני היתרים לשני סוגי חלב שונים מצטרפים. שאלת הצירוף של שני סוגי איסור יכולה להתעורר גם ביחס לאדם בודד. בעניין זה כותב הרמב"ם:

"כל איסורין שבתורה אין מצטרפין זה עם זה חוץ מאיסורי נזיר כמו שיתבאר שם, לפיכך הלוקח מעט חלב ומעט דם ומעט בשר בהמה טמאה ומעט בשר נבלה ומעט בשר דג טמא ומעט בשר עוף טמא וכיוצא באלו משאר האיסורין וצירף מן הכל כוונת ואכלו - אינו לוקח, ודינו כדן אוכל חצי שיעור... זה הכלל כל שאיסורין בלאו אחד מצטרפין, בשני לאוין אין מצטרפין" (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ד הט"ו-ט"ז).

לפי הרמב"ם, הצירוף של שני מאכלים שונים של איסור אפשרי רק אם איסורם נלמד מאותו הלאו. בענייננו, ברמב"ם בספר המצוות (ל"ת קפ"ה) ובהלכות מאכלות אסורות (פ"ז) מבואר שיש רק לאו אחד של חלב, וכל סוגי החלב (כגון החלב שעל הקיבה ושעל הדקין) כלולים באותו לאו. לפיכך האוכל כזית מסוגים שונים של חלב חייב, אף על פי שהם נלמדים מפסוקים שונים.

אף על פי כן, סוגייתנו אינה קובעת כדבר פשוט שההוראות בסוגי החלב השונים מצטרפות. למרבה הפלא הגמרא מסתפקת בדבר. מסתבר ששורש הספק נעוץ באופי הייחודי של 'פר העלם דבר של ציבור'. בשיעור הקודם העלינו הצעה ש'פר העלם דבר של ציבור' שונה באופיו משאר קרבנות החטאת. קרבנות החטאת של היחיד, וגם של הכהן והנשיא, באים לכפר על מעשה עברה פרטי. 'פר העלם דבר', לעומת זאת, איננו בא לכפר על מעשי העברה, אלא על ליקוי המאורות שפקד את בית הדין, ועל התמוטטות המערכת הציבורית, שבאה לידי ביטוי בהוראה המוטעית.

על פי הבנה זו קל יותר להסביר את ספק הגמרא. אמנם שתי ההוראות עסקו באותו הלאו, אך על כל פנים היו אלה שתי הוראות שונות. יסוד החיוב ב'פר העלם דבר' איננו מעשה העברה אלא ההוראה המוטעית. יש כאן שני מחייבים שונים בקרבן, ואי אפשר לצרפם.⁷

7 אפשר גם להסביר, שאמנם המחייב בקרבן הוא המעשים של הציבור ולא ההוראה, אך מעשים אלה אינם מצטרפים כיוון שהם מיוסדים על שתי הוראות שונות. בין כך ובין כך, יש לדון האם הפיצול בין שתי ההוראות קיים דווקא כאשר כל אחת מהן נבעה מטעות אחרת, או גם כאשר שתי ההוראות נבעו מאותה טעות.

שני איסורים שונים

ההסבר שהצענו כאן לאופי החיוב ב'פר העלם דבר של ציבור' עשוי לבאר גם את הספק הבא של הגמרא. כעת הגמרא מסתפקת בעניין צירוף של שתי הוראות העוסקות בשני לאווים שונים:

”ואם תימצי לומר: שם חלב הוא ומצטרף, מיעוט בחלב ומיעוט בדם, מהו? הכא ודאי דתרי איסורי ניהו וכיון דאין איסורן שוה לא מצטרף - או דלמא כיון דקרבתן שוה⁸ מצטרף?” (הוריות ג.)

הגמרא מתלבטת האם שני היתרים לשני סוגי איסורי אכילה שונים (דם וחלב) מצטרפים. דבר פשוט הוא שיחיד החוטא בשני איסורי אכילה שונים חייב שתי חטאות. איסור חלב ואיסור דם הם שני איסורים שונים, ואינם מצטרפים.

במקרה זה, אם כן, הקושי הוא הפוך: כיצד אפשר להבין את האפשרות ששתי ההוראות של בית הדין לאכול חלב ולאכול דם מצטרפות?

כאמור, גם את הספק הזה ניתן להסביר על פי האופי המיוחד שיש לחיוב ב'פר העלם דבר'. כפי שהצענו, החיוב בקרבן זה איננו נובע ממעשה העברה, אלא מההוראה המוטעית, המעידה על ליקוי המאורות שהתרחש בבית הדין.

בדברינו לעיל הצענו הסבר זה כיסוד לחלק בין הוראות שונות באותו הלאו, אך ניתן גם ליישם אותו בכיוון ההפוך. גם כאשר בית הדין מורים שתי הוראות מוטעות באיסורים שונים, שתי ההוראות האלה הן חלק מהתמוטטות אחת כללית של המערכת הציבורית. ליקוי המאורות שתקף את בית הדין הוא המכנה המשותף לכל הוראותיו השגויות. לכן ניתן לצרף את שתי ההוראות האלה לחיוב אחד בקרבן⁹.

8 בגמרא לפנינו מופיעה (בסוגריים עגולים) גרסה אחרת, שבה כתוב “איסורן שוה” במקום “קרבתן שוה”. קשה להבין את הגרסה הזו, שהרי מדובר בשני איסורים שונים. תוספות הרא”ש על אתר (ד”ה או דלמא) מסביר שלשני האיסורים יש מכנה משותף – שניהם איסורי אכילה.

9 אמנם לפי זה לא לגמרי ברור מדוע הגמרא מגבילה את הדין דווקא למקרה שחיוב הקרבן על שתי העברות הוא זהה. כנראה יש לומר ששתי ההוראות נחשבות חלק מאותה התמוטטות אם הן פוגעות באותה מערכת של חיובים. על כל פנים, קל יותר להבין זאת לפי גרסת הרא”ש – עיין לעיל הערה 8. כמו כן אפשר ליישב את הקושי לפי שיטתם של כמה מהאחרונים, הסוברים שהסוגיה כולה אינה עוסקת בחיוב בקרבן הציבורי אלא רק בפטור של היחידים מקרבן – עיין ‘מרומי שדה’ על רש”י ד”ה ומיעוט, וב‘מרכבת המשנה’ שהזכרנו לעיל בהערה 5.

חקירה דומה מתעוררת ביחס לאופיו של קרבן אחר – אשם תלוי. הגמרא במסכת כריתות מביאה את הברייתא הבאה:

”יתנו רבנן: אכל ספק חלב ונודע לו, ספק חלב ונודע לו; רבי אומר, אומר אני: כשם שמביא חטאת על כל אחת ואחת, כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת. רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: אין מביא אלא אשם תלוי אחד, שנאמר: ‘על שגגתו אשר שגג’ – אפילו על שגגות הרבה אינו חייב אלא אחת” (כריתות יח:).

אדם המסתפק אם עבר עברה חמורה (עבירה שיש בה כרת) מביא אשם תלוי. אילו היה יודע בוודאות שעבר בשוגג עברה זו – היה עליו להביא קרבן חטאת.

כפי שראינו לעיל, בקרבן חטאת ידיעות מחלקות, ולכן אם הוא עבר שוב את אותה עברה בשוגג לאחר שנודע לו האיסור – הוא חייב בחטאת נוספת. רבי סובר שכך הוא הדין גם באשם תלוי. גם באשם תלוי, אם נכנס שוב לספק שמא עבר את העברה לאחר הידיעה – עליו להביא קרבן נוסף.

שאר התנאים חולקים על רבי. הם סוברים שבכל מקרה יש להביא אשם תלוי אחד, גם כאשר הייתה ידיעה בין שני המעשים. ניתן להסביר, שלדעת התנאים האלה החיוב באשם תלוי איננו נובע ממעשה העברה אלא מהמצב הבעייתי שבו נמצא האדם. מוטלת על האדם אשמה מסוימת בכך שלא נזהר ולכן הסתבך בספק עברה, ועל כך הוא מביא אשם תלוי. גם אם המעשה חזר על עצמו, עדיין מדובר באותו חוסר זהירות ובאותו סכך. לכן מספיק אשם אחד כדי להתיר את הסכך הזה¹⁰.

שיטתם של התנאים הללו דומה להצעה שהעלינו בסוגייתנו. באשם תלוי, גם אם היו מעשי עברה שונים, המחייב בקרבן איננו מעשה העברה עצמו אלא התסבוכת שהובילה אליו, והיא מחייבת בקרבן אחד בלבד. באופן דומה, המחייב ב’פר העלם דבר’ איננו מעשה העברה אלא ההתמוטטות של בית הדין שהובילה להוראות המוטעות. התמוטטות זו מחייבת בקרבן ציבורי אחד בלבד.

להבנה זו תהיה נפקא-מינה במקרה נוסף, השונה מהמקרה המתואר בסוגיה. במקרה שבסוגיה, כל אחת מההוראות הובילה רק מיעוט מהציבור לפעולה, ואנו זקוקים לצירוף כדי לחייב בקרבן. ניתן לדבר על תרחיש אחר, שבו כל אחת מההוראות הובילה את רוב הציבור למעשה, כך שמבחינה עקרונית ניתן לחייב כאן בשני קרבנות ציבוריים. לפי ההצעה שהעלינו מסתבר שגם במקרה כזה החיוב יהיה בקרבן אחד

10 ייתכן שגם רבי איננו שולל את ההבנה שיסוד החיוב באשם הוא חוסר הזהירות של הגברא, אך לדעתו ניתן לחייב אותו על כך בשני קרבנות נפרדים.

בלבד, כיוון שליקוי מאורות אחד הוביל לשתי ההוראות השגויות. לא מצאנו מקור מפורש המתייחס לדין זה, אך הדבר מתקבל על הדעת מסברה.

צירוף איסורי חלב ועבודה זרה

הספק הבא בגמרא עוסק גם הוא בצירוף של הוראות בשני איסורים שונים, אך כאן שני האיסורים אינם חלב ודם אלא חלב ועבודה זרה:

”ואם תימצא לומר: כיון דקרבנן שוה מצטרף, מיעוט בחלב ומיעוט בעבודת כוכבים, מהו? הכא ודאי אין איסורן שוה ואין קרבנן שוה - או דלמא כיון דאידי ואידי כרת הוא מצטרף? תיקו” (הוריות ג).

הגמרא מתלבטת האם שני היתרים לשני איסורים שונים בתכלית (אכילת חלב ועבודה זרה) מצטרפים. את הספק הזה ניתן לבאר באופן דומה לספק הקודם. החידוש במקרה זה הוא שהחיוב הציבורי על שתי העברות הוא שונה: החיוב הציבורי על אכילת חלב הוא 'פר העלם דבר' לחטאת, ואילו החיוב הציבורי על עבודה זרה הוא פר לעולה ושעיר לחטאת.

לפי האפשרות שגם במקרה זה שתי העברות מצטרפות נשאלת השאלה: באיזה קרבן חייבים הציבור? התוספות על אתר מעלים שאלה זו, ומותירים אותה ללא מענה:

”צריך עיון מה יביאו, כיון שאין קרבנותיהן שוין אם יביאו קרבן עבודת כוכבים וגם דחלב או לא” (תוס' שם ד"ה והורו).

מבחינה עקרונית קיימות במצב כזה ארבע תשובות אפשריות לשאלה מהו הקרבן שחייבים להביא:

- א. 'פר העלם דבר' רגיל בלבד.
- ב. פר ושעיר של עבודה זרה בלבד.
- ג. גם 'פר העלם דבר' וגם פר ושעיר של עבודה זרה.
- ד. אין חיוב בקרבן כלל.

כל האפשרויות האלה נידונו בראשונים ובאחרונים, שהעלו נימוקים שונים לטובת אפשרות זו או אחרת.¹¹ האפשרות שעוררה את הדיון הסבוך ביותר היא האפשרות הרביעית, שלפיה אין חיוב באף אחד מהקרבנות. כך פסק הראב"ד להלכה:

“אמר אברהם: בעיא ולא איפשיטא היא ולא בית דין מייתו ולא צבור מייתו”
(השגת הראב"ד על הרמב"ם הל' שגגות פי"ג ה"ד).

פסק הראב"ד נובע מהבנתו שספק הגמרא לא הוכרע, ולכן מספק אי אפשר להביא שום קרבן, לא קרבן יחיד ולא אף אחת מהאפשרויות של הקרבן הציבורי. אולם, מלשון הרמב"ם על אתר עולה רושם שונה. מדבריו נראה שספק הגמרא הוכרע, ושני המיעוטים מצטרפים. אך למרות זאת, אין מביאים במקרה זה שום קרבן ציבורי:

“הורו בית דין בחלב מן החלבים שהוא מותר ואכל מיעוט הקהל על פיהם ונדע להם שחטאו וחזרו בהן,
ואחר כך הורו שעבודה זרה פלונית מותרת ועבד אותה עבודה זרה מיעוט אחר על פיהם,
וכשצטרפו האוכלים לעובדים יהיו רוב – הרי אלו מצטרפין, אף על פי שהיתה להן ידיעה בינתיים”
(רמב"ם שם).

הרמב"ם כותב במפורש שאוכלי החלב מצטרפים לעובדי העבודה הזרה. אך הוא אינו אומר דבר בעניין החיוב בקרבן הציבורי, וניתן להבין מדבריו שבפועל אין מביאים שום קרבן של הציבור. אם כך הוא המצב, קשה להבין איזו משמעות יש לצירוף של שתי העברות, שהרי בשורה התחתונה לא מביאים שום קרבן.

הגר"ח בחידושיו על אתר ניסה להתמודד עם קושי זה. הוא מסביר שלספק הגמרא בעניין צירוף יש שתי השלכות שונות: החיוב בקרבן הציבורי, והפטור של היחידים מקרבן היחיד. בהקשר זה הוא מעלה את החקירה שראינו כבר בשיעור קודם¹², האם הפטור מקרבן היחיד נובע מהחיוב בקרבן הציבורי, או שזהו פטור עצמאי. הגר"ח מניח שלדעת הרמב"ם הפטור מקרבן היחיד נובע מחיוב בקרבן הציבורי, ולאור זאת הוא מסביר את שיטתו:

11 המאירי על אתר מצדד באפשרות הראשונה, שלפיה יש להביא פר העלם דבר רגיל בלבד, וקרבן זה מועיל גם לחטא של עבודה זרה. כך סובר גם ה'קהילות יעקב' (הוריות סי' ג). ה'חזון איש' לעומתם צידד באפשרות השלישית, שלפיה מביאים את שני הקרבנות (הוריות סי' י"ד, יא). כמו כן עיין בתוספות על אתר הדנים בתרחישים שונים שבהם אחת מהעברות נעשתה על ידי רוב הציבור, והשנייה על ידי מיעוט.

12 לעיל עמ' 54.

"אשר לפי זה יש לומר בדעת הרמב"ם, דסבירא ליה דאף אם מיעוט בחלב ומיעוט בדם מצטרפי, מכל מקום כל זה הוא לענין עיקר הדין של קורבן ציבור, אבל מכל מקום איכא דין בפני עצמו בדין קורבן, דשני חטאים לא מצטרפי לחיוב קרבן אחד. אשר על כן, ממילא דלא מועיל צירופן רק לענין שעיקר החטא שלהן יחול ביה דין העלם חטא של ציבור המחייב בקורבן ציבור ושמועיל זאת לפטור מקורבן יחיד, אבל מכל מקום קורבן ציבור לית כאן, מטעמא דאין קורבן אחד בא על שני חטאים" (חידושי הגר"ח הל' שגגות פ"ג ה"ד).

לפי הגר"ח אין כל אפשרות לחייב כאן קרבן ציבורי. מדובר כאן בשתי הוראות שונות שאינן מצטרפות. יתרה מזאת, לדעת הגר"ח, אפילו כאשר שתי ההוראות היו בחלב ודם הן אינן מצטרפות, כיוון שאלו שני לאווים שונים. אף על פי ששתיהן מחייבות באותו 'פר העלם דבר של ציבור' הן אינן מצטרפות. הרמב"ם כתב שהעברות מצטרפות רק כדי ללמד שמבחינה עקרונית חל כאן חיוב בקרבן ציבורי, ודי בכך כדי לפטור את כל היחידים מחטאת פרטית.

בסיום דבריו כותב הגר"ח, שלדעת הרמב"ם המקרה של שתי הוראות בחלב ובדם הוכרע, והפטור של היחידים מחטאת פרטית הוא ודאי. לעומת זאת, הספק במקרה של שתי הוראות בחלב ובעבודה זרה לא הוכרע, והפסק של הרמב"ם שהיחידים פטורים מחטאת נובע מספק. ההנחה העומדת מאחורי פירוש זה היא שלא מקריבים קרבן מספק, מחשש לאיסור חולין בעזרה.

עיקרון זה מופיע במקומות רבים בש"ס, והוא מפורש ברמב"ם בהלכות שגגות:

"יראה לי שאלו החייבים קרבן מספק אינן מביאין קרבן שמא יכניסו חולין לעזרה, ואם תאמר והלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת, מפני שהמביא אותה מחוסר כפורים אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו, אבל מי שאינו מחוסר כפורים אינו מביא קרבן מספק" (רמב"ם הל' שגגות פ"א ה"ב).

לפי פירושו של הגר"ח, להלכה הרמב"ם בסוגייתנו מודה לראב"ד וסובר שאין להביא כל קרבן, מחשש לחולין בעזרה. ה'כסף משנה' על אתר לא הבין כך את פסק הרמב"ם, אלא פירש את הרמב"ם כפשוטו, שיש להביא 'פר העלם דבר של ציבור'. הוא תמה על פסק זה, ומנסה להבין כיצד הרמב"ם מתגבר על החשש לחולין בעזרה:

"בעיא דלא איפשיטא, וכיון דספיקא הוא הוה ליה לפסוק דבין ב"ד בין הם פטורים מן הקורבן, ולפיכך יש לתמוה על פסק רבינו, וכבר השיגו הראב"ד.

ועל כרחינו לומר, שנוסחא אחרת היתה לרבינו. או שנדחוק לומר, שיתנו ויאמרו אם אנו פטורים הרי זה נדבה, וצריך עיון" (כסף משנה הל' שגגות פ"ג ה"ד).

בתירוצו השני מציע ה'כסף משנה' שבמקרה זה יש להביא את הקרבן על תנאי. אם אכן העברות מצטרפות – הקרבן שיביאו יהיה 'פר העלם דבר של ציבור'. אם לא – הוא יהיה קרבן נדבה. ה'כסף משנה' מודה שזהו פירוש דחוק, ואכן קשה לקבל אותו. ל'פר העלם דבר של ציבור' יש דינים מיוחדים – דמו נכנס לקודש ובשרו נשרף. לא קיים קרבן נדבה עם דינים דומים לאלה. כיצד ניתן להתנות ולומר שאם אין צירוף הקרבן ייחשב כקרבן נדבה?¹³

צירוף שני בתי דין

לאחר שהגמרא מסכמת את סדרת הספיקות בתיקו, מעלה הגמרא ספק נוסף:

"איבעיא להו: הורו בית דין שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל, ומת אותו בית דין ועמד בית דין אחר, וחזרו והורו ועשו מיעוט אחר;
אליבא דמאן דאמר בית דין מייתי לא תיבעי לך – דהא ליתנהו. אלא, כי תיבעי לך אליבא דמאן דאמר צבור מייתי – מאי?
צבור הא קאי – או דלמא ידיעה דההוא בית דין דהורו בעינן? תיקן" (הוריות ג.ג.).

גם במקרה זה היו שני מיעוטים מן הציבור שחטאו על פי הוראת בית דין, וביחד הם עשויים להצטרף לרוב. אולם הספק האם הם מצטרפים במקרה זה אינו נובע מאופי העברה, אלא מהשינוי בבית הדין. דייני בית הדין הראשון מתו. במקומם קמו דיינים אחרים שהורו שוב את אותה הוראה מוטעית.

ניתן היה לטעון שאין משמעות לכך שדייני בית הדין מתו, כיוון שבית הדין כמוסד ציבורי ממשיך להתקיים. עיקרון דומה למדנו ביחס למושג "ציבור". הגמרא להלן (ו:): קובעת שלא קיים דין "חטאת שמתו בעליה" בחטאת ציבור, כיוון שהציבור לעולם אינו מת. הישות המופשטת הנקראת "ציבור" ממשיכה להתקיים לעולם, גם כאשר

13 אמנם אפשר להסביר שאם אין צירוף יש כאן קרבן נדבה שדמו נכנס לקודש. קרבן כזה אמנם פסול, אך על כל פנים ייתכן שהצלחנו בכך להימנע מאיסור של חולין בעזרה.

בהקשר זה נציין, שבעניין רמת האיסור של חולין בעזרה ישנן דעות רבות ומגוונות. יש הסוברים שאיסור השחיטה של חולין בעזרה הוא מדאורייתא ואיסור ההנאה ממנו הוא מדרבנן, ויש הסוברים להיפך, שאיסור ההנאה הוא מדאורייתא ואילו השחיטה אסורה מדרבנן. לפי התוספות במסכת זבחים (עז: ד"ה בדם בהמה), גם מי שסובר שחולין בעזרה הם מדרבנן, עשוי להודות שזריקת הדם שלהם אסורה מדאורייתא. עיין גם ברמב"ם הל' שחיטה פ"ב ה"ג.

הפרטים שבתוכה כבר מתו. באופן דומה אפשר היה לומר שהישות המופשטת הנקראת "בית הדין הגדול" ממשיכה להתקיים גם כאשר הדיינים מתו והתחלפו באחרים.

להפתעתנו, הגמרא כלל אינה מעלה אפשרות זו. הגמרא קובעת שלפי הדעה שהחייב ב'פר העלם דבר' מוטל על בית הדין, ברור שאין כאן צירוף. לפי הדעה הזו פשוט שהאחריות המוטלת על בית הדין הקודם מנותקת מהאחריות המוטלת על בית הדין הנוכחי. אי אפשר לצרף את ההוראות של בית הדין המנוח להוראות של בית הדין הנוכחי.

הסוגיה מניחה שהדרך היחידה להגיע לחיוב אחד הוא לטעון שהחייב מוטל על הציבור. רק אם מוקד החיוב הוא הציבור ניתן לצרף את שתי ההוראות, שהרי הציבור לא התחלף בין שתי ההוראות.

לגופו של עניין, ניתן להסביר את ספק הגמרא על פי ההבנות השונות שהעלינו בנוגע למקומה של הידיעה בחיוב ב'פר העלם דבר'. לפי הבנה אחת, תפקידה של הידיעה כאן דומה לתפקיד הידיעה בחטאת יחיד, ויש צורך בהכרה בחטא של החוטא בעצמו. לפי הבנה זו, המיעוט שעשו על פי בית הדין הראשון אינו יכול לחייב בקרבן, כיוון שבית הדין הראשון מעולם לא ידע על טעותו.

לפי ההבנה השנייה, אין צורך בידיעה של בית הדין כחלק מהותי מההכרה בחטא, אלא די בידיעה כלשהי, כפרט טכני הנדרש כדי לחייב בקרבן. לפי הבנה זו מסתבר שגם הידיעה של בית הדין השני מספיקה כדי לחייב את הציבור בקרבן.

במקרה שבו עוסקת הגמרא רק מיעוט מן הציבור שמעו לבית הדין הראשון, וכן מיעוט מן הציבור שמעו לבית הדין השני. ניתן לעסוק גם במקרה אחר, שבו רוב הציבור שמעו לבית הדין הראשון, ורק הידיעה הייתה בבית הדין השני. האם במקרה זה הדין יהיה שונה?¹⁴

נראה שבעניין זה נחלקו הראשונים. רש"י על אתר (ד"ה או לא) מדגיש שספק הגמרא עוסק בשאלת הידיעה: האם יש צורך בידיעה של אותו בית הדין שהורה בטעות. לפי הבנה זו, גם אם רוב הציבור עשו על פי הוראתם של בית הדין הראשון,

14 ייתכן שדין זה תלוי במחלוקת רבי שמעון שראינו בשיעור הקודם (לעיל עמ' 77) בנוגע להדיוט שהתמנה לכהן גדול, מהו הרגע הקובע לגבי חיובו בחטאת יחיד – האם רגע העבירה או רגע הידיעה.

עדיין הספק עומד בעינו, ואם אכן נדרשת ידיעה של אותו בית הדין – הציבור אינם מתחייבים בקרבן.

לעומת זאת, מדברי תוספות הרא"ש בתחילת הסוגיה נראה שמוקד הספק הוא אחר:

"איבעיא להו: הורו בית דין שחלב מותר ועשו מיעוט קהל. פירוש, אם תמצא לומר חלב וחלב מצטרפין, הני מילי בחד בי דינא, אבל בתרי בי דינא לא, או דלמא לא שנא" (תוס' רא"ש הוריות ג. ד"ה איבעיא להו).

מדברי הרא"ש עולה שהספק הנוכחי בגמרא הוא המשך ישיר של הספק הקודם. ואם כן, גם כאן מוקד הספק הוא בשאלה של צירוף שני המיעוטים לכדי רוב הציבור. מסתבר שלפי הרא"ש אם רוב הציבור עשו לפי בית הדין הראשון לא יהיה כל ספק, ובמקרה כזה פשוט שהציבור חייב ב'פר העלם דבר'¹⁵.

15 ה'חזון איש' (הוריות סי' י"ד, ח) סבר בדיוק להיפך: דווקא אם חלק מהציבור עשו על פי בית הדין השני יש סברה לצרף את שני בתי הדין, אך אם רוב הציבור שמעו לבית הדין הראשון – הידיעה של בית הדין השני אינה מועילה לחייב את בית הדין הראשון בקרבן. ה'חזון איש' כיוון בכך לפירושו של המאירי בסוגיה. לפי המאירי הגמרא עוסקת במקרה שבו הייתה לבית הדין הראשון ידיעה לפני שמתו, ואילו במקרה שבו לא הייתה לבית הדין הראשון ידיעה – פשוט שאין חיוב.

הוראה של רוב הדיינים

מקורות – (א) הוריות ג: "אמר רבי יונתן... שיבא מכשורא", 'קרבן 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: 'ואם 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 מחודש 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.¹

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.² נציין רק שלפי ההבנה הפשוטה בגמרא נראה שהחידוש הראשון לא נדחה. מפשט הדברים משמע שגם למסקנה קיים בית דין של מאה דיינים. בעניין זה עסקנו בהרחבה בשיעור בעניין בית הדין הגדול.³

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 שיורו 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. ה’לחם משנה’ שם הקשה על הרמב”ם מסוגייתנו, ונשאר בצריך עיון. ה’באר שבע’ בסוגייתנו פירש שבמסקנת הסוגיה לא נדחה החידוש השני של רבי יונתן אלא רק החידוש הראשון, שקיים בית דין של מאה דיינים. לחלופין ניתן לתרץ שלמסקנת הגמרא הדרישה להוראה של כל הדיינים נדחתה רק במקרה שיש בבית הדין מאה דיינים, ואילו בבית דין של שבעים ואחד דיינים יש צורך בהוראת כולם.

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 המיעוט⁴.

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.

... מייתי לה בקל וחומר מדיני נפשות,

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

(סנהדרין ג:).

בגמרא 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 מסוים, לבין "רובא דליתא קמן", שם מדובר על פרט שבדרך כלל מתנהג בצורה מסוימת (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 רוב⁵. 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 דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה, דהא בית דין מפקי מיניה.

אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה – לא אולין בתר רובא”

(תוספות בבא קמא כו: ד”ה קמ”ל).

בדברי התוספות משולבים שני חידושים. החידוש הראשון מתייחס לדין ”סמוך מיעוט 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 בידי 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 בבית 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".⁶

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 הדיונים, והכריעו על פי הרוב:

"מיכתב היכי כתבי?

רבי יוחנן אמר: זכאי.

ריש לקיש אמר: פלוני ופלוני מזכין, ופלוני מחייב.

רבי אלעזר אמר: מדבריהן נזכרה 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 הדיונים אך המיעוט עומד בעינו. לכן גם בפסק הדין יש לציין את דעת המיעוט.⁷

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 דאיתא קמן מהפסוק "אחרי רבים להטות", העוסק בדיונים. 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 דאיתא קמן, ושני הוא דין מיוחד בהכרעת הדין.

7 הגמרא שם ממשיכה ודנה בשאלה האם למחלוקת הזו יש נפקא מינה לעניין תשלומי הדיונים במקרה שטעו בדין. בעניין זה פוסק הטור בחושן משפט (סי' כ"ה) שהדיונים שטעו משלמים את חלקם היחסי בדין, והדין 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 הסימן⁸.

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 לשחיטה זו אפשר לומר גם בעניין ההכרעה בבית הדין, שמיעוט הדיינים אמנם מאבד ממעמדו ואין מתחשבים בו בפסק הדין, אך הוא אינו חדל לחלוטין מלהתקיים⁹.

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 י"ב, ג), וכן בעירובין טז. בעניין דין עומד מרובה על הפרוץ בגובה המחיצה – עי"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 אנוס⁵³. 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'קרבן אורה' על אתר עמד על הבעייתיות שבהנחה זו. ה'קרבן 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'קרבן אורה', שקיימת הקבלה מלאה בין שני הדינים. כדי לפטור את היחיד מקרבן יש צורך בהוראה של בית הדין הגדול, ולפי רבי יונתן יש צורך

10 כפי שהצענו לעיל, בשיעור בעניין תולה בבית הדין, עמ' 53.

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

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

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 קיים¹¹. 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 התירוף 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 הדיון, 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.¹²

גזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בה

הגמרא ממשיכה להקשות על שיטת רבי יונתן ממקורות נוספים. הקושיה האחרונה מסיטה את הדיון לתחום אחר – הדין של גזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה¹³:

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

והא הכא דכתיב ’הגוי כולו, 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' י"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 ישגור", 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 לפנייהם. 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" (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ג).

הרמב"ם כאן אינו עוסק רק בתלמידים היושבים לפני הדיינים ותורמים לדיון, 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 בדיון.

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 ב'. ואף על פי שג' כופין לדון בפניהם, בשאינו רוצה לקבל עליו לדון, אבל רוצה לברור יותר בורר, דהוה ליה כאומר נלך למקום הועד ששומעין לו במקום שאין שם טורח. שבכך נצטוונו, שנאמר 'צדק צדק תרדוף' – הלך אחר בית דין יפה, ורבי חכמים בית דין יפה הוא" (רמב"ם על התורה דברים א' יב).

לפי הרמב"ם, כל צד בדיון יכול לכפות על חברו להוסיף דיינים כדי שהאמת תתברר באופן מעמיק יותר. הרמב"ם משווה זאת לזכות שיש לכל אחד מהצדדים לדרוש שהדיון 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.

התולה בבית הדין לאחר שחזרו בהם

מקורות – (א) הוריות ג: משנה – ד. "לא אשכח אינש דמישייליה", רש"י על אתר; תוספות ד"ה שהביא; תוספות רא"ש ד"ה אמר רבי יוחנן וד"ה סומכוס; רמב"ם הל' שגגות פ"ד ה"ה.

(ב) איקבע איסורא – כריתות יח: "איתמר רב אסי אמר..."; רמב"ם הל' שגגות פ"ח ה"ב; בבא קמא צא: "תני רבה בר בר חנה...".

(ג) אשם תלוי – משנה כריתות כה: רמב"ם וראב"ד הל' מעשה הקרבנות פ"ח ה"י.

(ד) עשה דהשלמה – פסחים נח: "תנו רבנן מנין...", תוספות ד"ה העולה; תוספות יומא כט. ד"ה אלא אפילו; רמב"ן בהשלמות לספר המצוות, עשה י"א; רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ג וה"ה.

המשנה בדף ג: עוסקת במקרה שבו בית הדין הורו הוראה בטעות וחזרו בהם מהוראתם. התנאים נחלקו בדינו של יחיד שעשה מעשה על פי אותה הוראה מוטעית, כיוון שלא שמע שבית הדין חזרו בהם:

"הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן, בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן, והלך ועשה על פיהן,

רבי שמעון פוטר, ורבי אלעזר אומר: ספק" (משנה הוריות ג:).

במשנה מופיעות שתי דעות ביחס לדינו של אותו יחיד. בברייתא בגמרא מבואר שקיימות שתי דעות נוספות בדין זה:

"תני: רבי מאיר מחייב, ורבי שמעון פוטר, רבי אלעזר אומר: ספק, משום סומכוס אמרו: תלוי. אמר רבי יוחנן: אשם תלוי איכא בינייהו" (שם).

רבי מאיר מחייב את אותו יחיד בחטאת, ולדעתו הוא אינו נחשב תולה בבית דין כיוון שהם כבר חזרו בהם. רבי שמעון פוטר את היחיד מחטאת, כדינו של התולה בבית הדין. רבי אלעזר סובר שעליו להביא אשם תלוי מספק, ואילו סומכוס סובר שאמנם יש כאן ספק, אך ספק זה אינו מחייב באשם תלוי.

הגמרא מבארת את שיטת רבי שמעון בשני אופנים:

"אמר רב יהודה אמר רב: מאי טעמא דרבי שמעון? – הואיל וברשות בית דין הוא עושה. איכא דאמרי: אמר רב יהודה אמר רב, אומר היה רבי שמעון: כל הוראה שיצאה ברוב צבור – יחיד העושה אותה פטור, לפי שלא ניתנה הוראה אלא להבחין בין שוגג למזיד" (שם).

ההסבר הראשון לשיטת רבי שמעון מובן. כיוון שהעושה לא ידע שבית הדין חזרו בהם – חל לגביו הפטור של התולה בבית הדין.

הניסוח של ההסבר השני מסורבל יותר, וברש"י על אתר מועלים שני כיוונים הפוכים בפירושו. על כל פנים, העיקרון העומד בבסיס שני הפירושים ברש"י הוא פשוט, ומקביל להסבר הראשון שבגמרא – כיוון שהייתה הוראה של בית הדין, היחיד אינו נחשב כעושה על דעת עצמו אלא כתולה בבית הדין, ולכן הוא פטור.

אין בכוונתנו להתעכב על הפירושים השונים ברש"י, אך נרצה להפנות את תשומת לבנו למילה אחת בדבריו:

"לפי שלא ניתנה הוראה אלא להבחין בין שוגג למזיד – להודיע שהעושה על פיהם שוגג הוא ולא מזיד הוא, וזה על פי הוראה הוא עושה, לפיכך שוגג הוא ויחיד שעושה בהוראת בית דין פטור" (רש"י שם ד"ה לפי).

רש"י כותב שההוראה באה להודיע שהמעשה היה בשוגג, אך לא מבואר בדבריו למי היא באה להודיע זאת. בפשטות נראה שכוונת רש"י היא שכל מי שמתבונן במעשה מבחוץ לא יודע על מי או על מה סומך העושה. לפיכך יש להודיע להם שזהו מעשה שנעשה בשוגג, כיוון שקדמה לו הוראה של בית הדין.

אולם הסבר זה בעייתי מאוד. מה הצורך בהודעה זו? הדין אמור להיקבע על פי האמת, שאותה יודע העושה בליבו, ולא על פי מה שנראה כלפי חוץ. סביר יותר לשאול את העושה עצמו על מה הוא סמך. איזו חשיבות יש למה שיודעים או לא יודעים הצופים?

שאלה דומה מתעוררת במסגרת שיטתו של רבי אלעזר, המחייב את העושה באשם תלוי מספק. רש"י על אתר מבאר:

"כלומר ספק אי כתולה בבית דין אי כתולה בעצמו דמי, ומביאין אשם תלוי" (רש"י שם ד"ה רבי אלעזר).

גם כאן לא ברור מיהו זה שהתעורר אצלו הספק, ומדוע הספק הזה מוביל לחיוב באשם תלוי. אמנם הצופים מבחוץ אינם יודעים אם הוא תולה בבית הדין או לא, אך דווקא משום כך – דרך הפעולה הסבירה ביותר היא לשאול את העושה מה גרם לו לעשות זאת.

בדרך כלל החיוב באשם תלוי הוא במקרה שבו העושה עצמו אינו יודע מה בדיוק עשה. על פניו נראה שזה אינו המקרה בסוגייתנו. לכן קשה להבין מה המשמעות של הספק שעליו מדבר רבי אלעזר¹.

איכבע איסורא

הגמרא מבארת את שיטתו של רבי אלעזר, המחייב באשם תלוי, וממשילה אותו למקרה אחר שבו מביאים אשם תלוי:

”אמר רבי יורא: משל דרבי אלעזר למה הדבר דומה? לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן ונדע לו, שמביא אשם.

ולא מביא למאן דאמר צבור מייני, דמפרסמא מלתא, אלא אפילו למאן דאמר בית דין מביאין, דלא מפרסמא מלתא, אי הוה שאיל הווי אמרין ליה” (הוריות ג-ג:).

הגמרא משווה את המקרה שלנו למקרה שבו אדם אכל חתיכה כלשהי, והוא אינו יודע אם היא הייתה של שומן או של חלב. על מקרה זה נחלקו האמוראים במסכת כריתות. המשנה שם (יח.) קובעת שמי שיש לו ספק אם אכל חלב חייב באשם תלוי. האמוראים נחלקו בפירוש המקרה הזה:

”רב אסי אמר: חתיכה אחת שנינו, ספק של חלב ספק של שומן;

חייא בר רב אמר: חתיכה משתי חתיכות שנינו” (כריתות יח:).

לפי רב אסי, המקרה שבו מחייבת המשנה אשם תלוי דומה למקרה המתואר בסוגייתנו, שבו אדם אכל חתיכה אחת והוא אינו יודע אם היא חלב או שומן. חייא בר רב סובר שהחיוב באשם תלוי הוא דווקא במקרה שבו היו לפני האדם שתי חתיכות,

1 מסתבר להבין שהספק שעליו מדברת הגמרא איננו ספק במציאות, שכן במקרה כזה באמת היינו שואלים את העושה עצמו, אלא ספק בדין. ייתכן שהגמרא מסתפקת בשאלה האם כשבית הדין חזרו בהם בטל הפטור של התולה בבית דין, או בשאלה באיזו תדירות מחויב אדם להתעדכן בפסקים חדשים של בית הדין. ה'חזון איש' על אתר (סי' י"ד, יב) גם הוא מפרש שהספק כאן הוא ספק בדין, אך על כל פנים מתקשה להבין מדוע יש כאן חיוב באשם תלוי, שכן בדרך כלל החיוב באשם תלוי הוא במקרה של ספק במציאות. בהמשך השיעור נציע הבנה חדשה ביחס ליסוד החיוב באשם בסוגייתנו.

של שומן ושל חלב, והוא אינו יודע איזו מהן אכל. במקרה שהייתה לפני האדם רק חתיכה אחת אין חיוב באשם תלוי.

בהמשך הסוגיה שם מציגה הגמרא שני הסברים לשיטתו של חייא בר רב. לפי ההסבר הראשון, הפטור מאשם תלוי בחתיכה אחת נובע מכך שכבר אין אפשרות לברר איזו חתיכה זו הייתה. ההנחה העומדת ביסוד הסבר זה היא שאשם תלוי מעצם הגדרתו הוא קרבן זמני, והוא אמור להיות שלב ביניים עד שתתברר האמת. אם ברור לנו שהאמת לא תתברר לעולם – אין טעם להביא אשם תלוי. רק במקרה שבו היו שתי חתיכות, ייתכן שנצליח לברר מהי החתיכה השנייה ולפי זה לקבוע איזו חתיכה אכל האדם. במקרה זה חייב האדם להביא אשם תלוי, עד שתתבצע אותה בדיקה.

ההסבר השני של הגמרא הוא שלדעת חייא בר רב יש חיוב באשם תלוי רק במקרה ש"איִקבע איסורא". כאשר היו לפני האדם שתי חתיכות שאחת מהן של חלב – הוא בא במגע עם מערכת שיש בתוכה איסור ודאי. אמנם יש לו ספק אם הוא אכל חלב או לא, וההסתברות שאכל חלב היא אותה הסתברות כמו במקרה שבו הייתה רק חתיכה אחת. אך כיוון שהאדם הכניס את עצמו למערכת של איסור ומתוך כך נולד לו הספק – הוא חייב באשם תלוי.

ההסבר השני הוא הדומיננטי יותר בגמרא ובראשונים. כך פוסק גם הרמב"ם:

"אינו חייב באשם תלוי עד שיהיה שם איסור קבוע.

כיצד? אכל חלב וספק אם היה כזית או פחות מכזית, או שהיתה לפניו חתיכת חלב וחתיכת שומן ואכל אחת מהן ואין ידוע אי זה מהן אכל... הרי זה מביא אשם תלוי, וכן כל כיוצא בזה.

אבל אם היתה לפניו חתיכה אחת, ספק שהיא חלב ספק שהיא שומן, ואכלה – פטור, שהרי אין כאן איסור קבוע" (רמב"ם הל' שגגות פ"ח ה"ב).

כאמור לעיל, סוגייתנו מבססת את שיטת רבי אלעזר על החיוב באשם תלוי במקרה של חתיכה אחת שהיא ספק שומן ספק חלב. כפי שראינו, הרמב"ם פוסק שבמקרה כזה אין חיוב בשם תלוי, כיוון שלא איִקבע איסורא. מאידך, הרמב"ם פוסק בסוגייתנו כרבי אלעזר (הל' שגגות פ"ד ה"ה). כיצד ניישב סתירה זו בפסקי הרמב"ם?

מסתבר לומר שההשוואה שעושה הגמרא בסוגייתנו איננה מדויקת, ולמעשה המקרה שבו עוסקת הסוגיה נחשב גם הוא ל"איִקבע איסורא". יתרה מזאת, נראה

שבמקרה של סוגייתנו האיסור הוא קבוע אף יותר מאשר המקרה של שתי חתיכות מהגמרא במסכת כריתות.

החיוב בחטאת במקרה של שתי חתיכות נובע מכך שהאדם בא במגע עם מערכת שיש בה איסור, אף על פי שיתכן שהוא אכל את ההיתר. אצלנו לעומת זאת ברור שהאדם עשה מעשה של איסור. הספק הוא רק בשאלה האם קיים גורם חיצוני – התלייה בבית דין – הפוטר אותו מחטאת. מקרה כזה וודאי יוגדר כאיקבע איסורא, ואין כל קושי בכך שהרמב"ם מחייב כאן להביא אשם תלוי².

כדי להמחיש את העיקרון שבדברינו, נפנה לתחום הלכתי אחר. הגמרא במסכת בבא קמא עוסקת באדם שהזיק את רכושו של חברו, וטען שהוא עשה זאת בציווי הבעלים:

"תני רבה בר בר חנה קמיה דרב: 'שורי הרגת', נטיעותי קצצת';

'אתה אמרת לי להורגו', 'אתה אמרת לי לקוצצו' – פטור.

אמר ליה: אם כן לא שבקת חיי לברייתא, כל כמניה?³ (בבא קמא צא:).

הנימוק בגמרא לחיוב במקרה זה הוא פרגמטי – אם נפטור את המזיק, כל אדם יוכל להזיק את ממון חברו ולהיפטר. אולם נראה שביסוד הדין עומד גם נימוק הלכתי עקרוני.

אמנם המזיק הוא המוחזק בכסף, והניזק רוצה להוציא ממנו את התשלומים. אך במקרה שלנו ידוע בוודאות שהיה מעשה נזק. הספק הוא רק בשאלה האם קיים גורם צדדי הפוטר את המזיק מתשלומים – ציווי הבעלים. במקרה כזה חובת ההוכחה מוטלת על המזיק. אם הוא אינו יכול להוכיח שקיים פטור – עליו לשלם.

גם בסוגייתנו קיים מודל דומה. מעשה האיסור הוא ודאי והספק הוא רק לגבי הפטור מחטאת. לכן ספק זה מוגדר כ"איקבע איסורא"³.

אשמת האדם

עד כה הנחנו שהמחייב בקרבן בסוגייתנו הוא מעשה העברה. מעשה זה משמעותי במיוחד כיוון שאין כל ספק שאכן הייתה כאן עברה, והספק הוא רק בשאלה האם יש

2 עיין ב'קרבן אורה' על אתר וב'מנחת חינוך' מצווה ק"כ, ט שתירצו באופן דומה. כמו כן עיין ב'באר שבע' בסוגייתנו ד"ה לאדם, וב'מנחת חינוך' מצווה ש"ז, ה.

3 יישום נוסף לעיקרון זה ראה ברמב"ם הל' שאלה ופקדון פ"ב ה"ח, וב'מגיד משנה' שם.

לאדם פטור של התולה בבית הדין. לפי רבי אלעזר הספק הזה ממיר את חיוב החטאת בחיוב באשם תלוי, אך על כל פנים המחייב בקרבן זה הוא מעשה עברה.

ניתן להציע גורם אחר שיוצר את חיוב האשם התלוי בסוגייתנו. אולם לשם כך יש להקדים ולברר את יסוד חיוב אשם תלוי במקרה רגיל.

בשאלה זו התחלנו לעסוק לעיל בשיעור בעניין צירוף הוראות שונות⁴. ראינו שם שהתנאים נחלקו במקרה שבו אדם אכל ספק חלב, נודע לו הספק, ואחר כך שוב אכל ספק חלב. לדעת רבי יש להביא במקרה זה שני אשמות. התנאים האחרים חולקים וסוברים שבמקרה כזה די באשם תלוי אחד.

בשיעור הנ"ל הסברנו, שהמחלוקת בין התנאים היא בשאלה מהו המחייב באשם תלוי. רבי סובר שהמחייב הוא **מעשה העברה**. במקרה שלנו היו **שני מעשים**, וניתן לחייב אשם על כל אחד מהם.

התנאים האחרים סוברים שהחיוב באשם אינו על מעשה העברה אלא על **אשמת האדם**. האדם חייב על חוסר הזהירות שמחמתו הוא נכנס לאותו ספק. אמנם היו כאן שני מעשים שונים, אך **האשמה שהובילה לשני המעשים האלה היא אחת**, והיא מחייבת באשם אחד בלבד.

ביטוי נוסף לעמדת התנאים האלה נמצא במשנה נוספת במסכת כריתות:

"חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים – חייבין להביא לאחר יום הכיפורים,

וחייבי אשמות תלוין – פטורין" (משנה כריתות כה.).

לפי המשנה, מי שהתחייב באשם תלוי ועבר עליו יום הכיפורים לפני שהספיק להביא את הקרבן – נפטר מחיוב זה. אם החיוב באשם תלוי הוא על מעשה העברה, סביר יותר לקבוע שיום הכיפורים לא יבטל את החיוב בקרבן זה. כשם שיום הכיפורים לא מבטל את החיוב בחטאת כך לא יבטל את חיוב האשם. כדי להסביר את דין המשנה מסתבר לומר שהחיוב באשם תלוי נובע מאשמת האדם. יום הכיפורים מוחק את האשמה הזו, ובעקבות כך בטל החיוב בקרבן האשם⁵.

4 לעיל עמ' 89.

5 את שני היסודות האלה לחיוב באשם תלוי אפשר למצוא כבר בפסוקי התורה (ויקרא ה' יז-יט). מצד אחד התורה מדברת על "שגגתו אשר שגג", ומכאן שהמחייב הוא מעשה העברה שנעשה בשגגה. מצד שני,

ההבנות השונות ביסוד החיוב באשם תלוי עומדות אולי ביסודה של מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד.

הרמב"ם פוסק שאדם שהקריב אשם תלוי מחוץ לעזרה פטור:

"אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק שהקריב בחוץ פטור, שהרי לא נקבע האיסור"
(רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ח ה"ז).

לדעת הרמב"ם מעשה העברה הוא הגורם המחייב בקרבן אשם תלוי. יש ספק האם היה מעשה עברה – **לכן הקרבן הוא ספק קרבן**. מי שהקריב אשם תלוי מחוץ לעזרה פטור מספק. לא בטוח שהקרבן היה אכן קרבן.

הראב"ד חולק על הרמב"ם. הוא טוען שהחיוב באשם תלוי הוא ודאי:

"אמר אברהם לא ידעתי מאין הוציא זה...
אבל אשם תלוי יש ממנו למזבח דמו ואימוריו ובשרו נאכל ככל אשמות שבתורה הילכך הוי ככל הקרבנות הראויים בפנים, ואם הקריב דמו או אימוריו בחוץ חייב חטאת"
(ראב"ד שם).

החיוב באשם תלוי אכן נוצר במציאות של ספק, אך הספק הזה יוצר חיוב ודאי בקרבן. ברור שמי שמקריב קרבן זה מחוץ לעזרה חייב. ייתכן שלדעת הראב"ד המחייב באשם תלוי איננו מעשה העברה המסופק אלא אשמת האדם, שהיא אשמה ודאית. אשמה ודאית מולידה חיוב ודאי. לכן הקרבן הוא בתורת ודאי.

כזכור, לדעת הרמב"ם אשם תלוי הוא בדרך כלל קרבן הבא על הספק. ייתכן שהמקרה שבסוגייתנו הוא מקרה מיוחד, ובמקרה זה יודה הרמב"ם שהמחייב בקרבן הוא ודאי, כשיטת הראב"ד. כך פוסק הרמב"ם:

"בית דין שהורו בשגגה ונודעה להם שגגתן,
בין שהביאו כפרתן בין שלא הביאו, כל העושה כפי הוראתן שפשטה ברוב הצבור מאחר שידעו – הרי זה מביא אשם תלוי,
והואיל והיה לו לשאול בכל עת על דברים שנתחדשו בבית דין ולא שאל הרי זה כמי שנסתפק לו אם חטא או לא חטא"
(רמב"ם הל' שגגות פ"ד ה"ד).

התורה חותמת את הפרשה במילים "אשם הוא, אשם אשם לה", ומכאן נראה שגם אשמת האדם מהווה גורם מרכזי בחיוב הקרבן.
בעניין זה עיין גם בכריתות כג: בעניין מי שהקדיש אשם תלוי ואז נודע לו שלא חטא, וכן במחלוקת התנאים כה. שם בשאלה האם אפשר להביא אשם תלוי בנדבה.

ניתן לדייק ברמב"ם שהמחייב במקרה זה איננו מעשה העברה המסופק אלא אשמת האדם. היה עליו להתעדכן בפסקים חדשים של בית הדין. מסברה ניתן לומר, שבמקרה זה הרמב"ם יודה שמי שהקריב את האשם מחוץ לעזרה חייב, שהרי המחייב בקרבן זה הוא ודאי. אמנם יש לציין שלא מצאנו בשום מקום ברמב"ם חילוק כזה בין סוגים שונים של אשם תלוי.

מדברי הראשונים בסוגייתנו נראה שגם הם נחלקו בשאלה האם האשם התלוי כאן בא על מעשה עברה מסופק או על אשמת האדם. בתוספות הרא"ש מודגש הגורם של אשמת האדם:

"הלכך מביא אשם תלוי כאוכל ספק חלב משום דפשע, דמצי לשוילי עליה אי חלב הוא או שומן הוא, ולכך חייבתו תורה להביא אשם תלוי להגין עליו עד שיודע לו ויביא חטאת.

הכי נמי פשע דמצי לשוילי אם חזרו בהם בית דין, הלכך מביא אשם תלוי להגין עליו לעולם" (תוספות רא"ש הוריות ג: ד"ה אמר רבי יוחנן).

לעומת זאת, רש"י על אתר (ד"ה איכא בינייהו וד"ה לאדם) מבאר באריכות מהו הספק שעליו דיבר רבי אלעזר, ומהי רמת החיוב בכל אחד מצדדי הספק. מדבריו נראה שסוגייתנו אינה שונה משאר הסוגיות שבהן יש חיוב באשם תלוי, וגם כאן המחייב באשם הוא מעשה עברה מסופק, ולא אשמת האדם שהובילה אותו למעשה זה.

הוראה המבטלת את מעשה העברה

ראינו עד כה שני כיוונים בהסבר החיוב באשם תלוי בשיטת רבי אלעזר. לפי הכיוון הראשון המחייב הוא מעשה עברה ודאי, שהתעורר לגביו ספק מסוים. לפי הכיוון השני המחייב הוא אשמת האדם, שלא התעדכן בפסיקותיו של בית הדין. הכיוון הזה מתעלם לחלוטין ממעשה העברה עצמו.

ייתכן שלפי ההסבר הזה נוכל לחדש, שכלל לא היה כאן מעשה עברה. בכוחה של ההוראה המוטעית להפקיע את האיסור ולהפוך את מעשה העברה להיתר. לפיכך אין מקום לחייב כאן על מעשה העברה, אלא רק על אשמת האדם.

הביטוי המובהק ביותר לרעיון זה הוא הפטור מחטאת של יחיד התולה בבית הדין. בשיעורים הקודמים עסקנו בהרחבה בפטור זה, וראינו הסברים שונים ליסוד הפטור. לפי דברינו כאן אפשר להציע הסבר נוסף: היחיד אינו חייב בחטאת כיוון שהוא לא

עשה איסור! ההוראה של בית הדין, על אף היותה מוטעית, הפקיעה לחלוטין את האיסור והפכה אותו להיתר. לכן לא היה כאן מעשה עברה. בית הדין אולי יתחייבו ב'פר העלם דבר של ציבור' על עצם ההוראה המוטעית, אך חיוב חטאת על מעשה העברה אין כאן⁶.

ניתן להציע מספר יישומים נוספים להצעה מחודשת זו:

א. המשנה במסכת יבמות (פז:), המצוטטת בתחילת המסכת, עוסקת באישה שבית הדין התירו לה להינשא. מאוחר יותר התברר שההיתר היה שגוי. המשנה פוטרת את האישה מחטאת, כיוון שסמכה במעשיה על בית הדין. בשיעורים הקודמים הסברנו שהאישה פטורה מחטאת כיוון שהיא אנוסה. לפי ההסבר שאנו מציעים כאן אין צורך באונס. הפטור נובע מכך שההוראה של בית הדין הפקיעה את האיסור, ואין כאן מעשה עברה המחייב בחטאת.

החידוש שבהסבר זה עשוי לבוא לידי ביטוי במקרה שהאישה היא אשת כהן. כידוע, אשת כהן שנבעלה לזר אסורה לבעלה, אפילו אם הבעילה הייתה באונס. לפיכך, אם נסביר שהפטור של האישה במקרה זה נובע מאונס, עדיין לא יהיה די בכך כדי להתירה לבעלה. לעומת זאת, אם נחדש שכלל לא היה כאן מעשה עברה – ייתכן שגם אשת כהן תהיה מותרת לחזור לבעלה, כאילו לא אירע דבר⁷.

ב. כידוע, אדם שעבר עברה שעונשה מיתה ובאותו מעשה היה אמור גם להתחייב בתשלום – פטור מתשלום זה, מדין "קים ליה בדרכה מיניה". לפי תנא דבי חזקיה (כתובות לה.), הפטור מדין "קים ליה בדרכה מיניה" קיים גם במקרה שבו העונש החמור אינו מוטל בפועל, כגון במקרה שהעברה החמורה הייתה בשגגה.

ה'שיטה מקובצת' במסכת כתובות מביא מחלוקת ראשונים בשאלה האם לפי תנא דבי חזקיה גם עובר עברה באונס פטור מתשלום⁸. רבי עקיבא איגר הסביר, שיסוד המחלוקת הוא בהבנת מעמדו של אנוס. ניתן להבין שהאנוס אכן עשה מעשה עברה, והתורה רק פוטרת אותו מעונש. לפי הבנה זו יש מקום להחיל את דין "קים ליה

6 אמנם, דווקא בסוגייתנו קשה יותר ליישם רעיון זה, כיוון שבית הדין כבר חזרו בהם מהוראתם.

7 חשוב לציין שאפילו אם ההוראה המוטעית מבטלת את האיסור לא פשוט לומר שהאישה תהיה מותרת לבעלה הכהן, כיוון שיייתכן שהאיסור לבעל איננו נובע מהעברה שבבעילה אלא בעצם המעשה. כמו כן לא ברור אם גם במקרה זה ההוראה של בית הדין יכולה להפקיע את האיסור, כיוון שלא מדובר בבית הדין הגדול אלא בבית דין רגיל.

8 לא הצלחנו למצוא את המקור המדויק למחלוקת הראשונים הזו, וכן את דבריו של רבי עקיבא איגר המובאים בפסקה הבאה (העורכים).

בדרבה מיניה" גם באנוס. הבנה אחרת היא שהאנוס כלל לא עשה מעשה עברה, אלא גופו משמש ככלי דומם בידי אחרים. לפי הבנה זו האנוס לא יהיה פטור מתשלומים מדין "קים ליה בדרבה מיניה", כיוון שהוא כלל לא עשה מעשה עברה⁹.

לפי ההצעה שהעלינו לעיל נוכל לומר, שדין "קים ליה בדרבה מיניה" אינו חל על מי שעבר עברה על פי הוראת בית הדין. ההוראה המוטעית מפקיעה את האיסור, והמעשה שעשה כלל לא נחשב למעשה עברה, ולכן הוא אינו פטור אותו מתשלומים.

שיטת סומכוס

כזכור, סומכוס חלק על רבי אלעזר, ולדעתו מי שעשה על פי בית הדין לאחר שחזרו בהם פטור מאשם תלוי. אמנם גם סומכוס מודה שיש ספק בדינו של אותו אדם, אך לדעתו הספק הזה אינו מחייב באשם תלוי. הגמרא מביאה משל כדי להסביר מהו אופי הספק לפי סומכוס:

"אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבדא: משל דסומכוס למה הדבר דומה?
לأדם שהביא כפרתו בין השמשות - ספק מבעוד יום נתכפר לו ספק משחשכה נתכפר לו - שאין מביא אשם תלוי"
(הוריות ד.)

בדרך כלל אדם מביא אשם תלוי כאשר יש לו ספק אם עשה מעשה עברה. זהו המקרה שתוארה הגמרא במשל לשיטת רבי אלעזר, כפי שראינו לעיל. המשל לשיטת סומכוס הוא שונה. כאן ברור שהאדם עבר עברה, והוא חייב בחטאת. אך כיוון שהוא הביא את החטאת שלו בין השמשות - יש ספק אם הייתה לו כפרה בחטאת זו או לא. בספק מסוג זה אין חיוב באשם תלוי.

כשלעצמו, הדין המבואר במשל הוא מובן, אך לא ברור כיצד ניתן להקיש ממנו אל הנמשל. תוספות הרא"ש על אתר ניסה להתמודד עם שאלה זו. בראשית דבריו הוא מבאר את שיטת סומכוס מבלי להתייחס למשל. הרא"ש מסביר את פירוש המילה "תלוי" שבה ניסח סומכוס את שיטתו:

"סומכוס אומר תלוי - דין אוכל ספק חלב לאחר שהביא אשם תלוי יש לו, שהוא תלוי מהיסורין, אך זה בלא הבאת קורבן תלוי הוא ואין לו לדאוג מיסורין דאנוס הוא"
(תוספות רא"ש הוריות ד. ד"ה סומכוס).

9 כמובן אפשר לחלק בהקשר זה בין מקרים שונים - עיין לעיל בשיעור בעניין התולה בבית הדין, עמ' 57-59.

הרא"ש מסביר שהאדם שבו עוסקת הסוגיה תלוי מן הייסורים, כלומר הוא מוגן מעונש על העברה אפילו בלי קרבן¹⁰. לדעת הרא"ש, הפטור מקרבן וההגנה מהייסורים נובעים מכך שהאדם כאן הוא אנוס. נימוק זה של הרא"ש מובן, וכבר עסקנו בו בהרחבה בשיעורים הקודמים. אולם בהמשך דבריו, כאשר מבאר הרא"ש את המשל של הגמרא, עולה מדבריו נימה שונה:

"דדמי לאדם שהביא כפרתו בין השמשות... ספק אי היה יום כשנורק הדם או לילה, דפטור מלהביא קורבן אחר דמוקמינן היום בחזקתו, הכי נמי מוקמינן האיש בחזקתו קמא ותולה בבית דין הוא ולא פושע, דלא עלתה בדעתו שיחזרו בהם בית דין" (נשם).

לפי דברי הרא"ש כאן, הפטור של האדם מקרבן מבוסס על חזקה. במקרה של המשל קיים ספק אם החטאת הוקרבה ביום או בלילה. כיוון שלפני כן היה בוודאות יום, אנו מעמידים את היום על חזקתו ומכריעים שהחטאת הוקרבה ביום. מחמת החזקה אנו קובעים שהחטאת כשרה.

טענה זו של הרא"ש מחודשת מאד, כיוון שזוהי חזקה העשויה להתשנות – אנו יודעים בוודאות שבזמן הקרוב היום יסתיים ויתחיל הלילה. בדרך כלל לא סומכים על חזקה כזו¹¹. לא ברור כיצד הרא"ש סומך עליה בסוגייתנו.

בנמשל החזקה שונה. לפי הרא"ש יש לנו חזקה שהאדם תלה בבית הדין ולא עשה על דעת עצמו, ולכן הוא פטור מחטאת. כאמור, הנימוק הזה בפני עצמו הוא מובן, אך לא ברור כיצד הוא בא לידי ביטוי בדברי הגמרא, וכיצד הוא נלמד מהנמשל.

הקרבה לאחר התמיד

הדיון המרכזי בראשונים על אתר איננו עוסק בעצם הדין שבמשל, אלא בעניין צדדי יותר. כאמור, הספק המתעורר במשל הוא האם הקרבן הובא ביום או בלילה. משתמע מכאן שאם ידוע לנו בוודאות שהקרבן הובא ביום – הוא כשר. קביעה זו עוררה קושי אצל הראשונים, שהרי אסור להקריב קרבנות לאחר תמיד של בין הערביים!

לפני שנראה את דברי הראשונים על אתר נדון בקצרה בגדרי האיסור להקריב קרבן לאחר התמיד. מקור הדין מופיע במסכת פסחים:

10 פירוש אחר למילה "תלוי" הוא "ספק". כך מצאנו במקומות רבים שתרומה תלויה היא תרומה שיש לנו ספק אם נטמאה.

11 למשל, ברור שאי אפשר להתיר לעשות מלאכה דאורייתא בערב שבת בין השמשות על פי חזקה זו. גם הרא"ש בוודאי מודה בכך.

"תנו רבנן: מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר? תלמוד לומר: 'וערך עליה העולה'... עולה ראשונה.

ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים? תלמוד לומר: 'זהקטיר עליה חלבי השלמים'... עליה השלם כל הקרבנות כולם" (פסחים נח:).

הגמרא שם מלמדת רק על המצווה להקריב את כל הקרבנות בין שני התמידים. מצווה זו מכונה "עשה דהשלמה". לא מבואר שם מה דינו של קרבן שהוקרב לפני תמיד של שחר או לאחר תמיד של בין הערביים.

במקומות שונים בגמרא מצאנו התייחסויות שונות לשאלה זו. בגמרא במסכת מנחות (מט:): משתמע שהאיסור להקריב קרבן לפני תמיד של שחר הוא בגדר "מצווה בעלמא". מכאן נראה שבדיעבד אם הקריבו לפני תמיד של שחר – הקרבן כשר.

הרמב"ם אינו מתייחס בשום מקום לדינו של הקרבן שהוקרב לפני תמיד של שחר או אחרי תמיד של בין הערביים. ניתן להבין מכאן שלדעת הרמב"ם אין שום פסול בקרבן והאיסור הוא רק לכתחילה, כפי שעולה מהגמרא במנחות. בנוסף לכך, הרמב"ם אינו מונה את החיוב להקריב את כל הקרבנות לאחר תמיד של שחר כמצוות עשה.

הרמב"ן חלק על הרמב"ם בעניין זה, ומנה את המצווה הזו כאחת ממצוות עשה שהרמב"ם השמיט:

"שנצטוונו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידין לא קודם תמיד של שחר ולא אחר תמיד של בין הערבים..."

והנה למדנו שיש בזה מצות עשה, כלומר שהמקדים או המאחר קרבנו לזמנים הנזכרים עובר בלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה" (רמב"ן, השלמות לספר המצוות, עשה י"א).

לפי הרמב"ן, מי שהקריב קרבן לפני תמיד של שחר או לאחר תמיד של בין הערביים עובר על לאו הבא מכלל עשה. במסגרת שיטתו מסתבר יותר לומר שקרבן שהוקרב בזמנים האלה יהיה פסול. כך עולה בפירוש גם מדברי הגמרא במסכת פסחים (עג:), הקובעת שקרבן שהובא לאחר תמיד של בין הערביים פסול, ויש לעבר את צורתו ולשרפו. התוספות בסוגייתנו (ד"ה שהביא) מביאים מקורות נוספים לכך שהקרבן פסול.

גם אם נאמר שקרבן שהובא לאחר התמיד פסול, עדיין יש לברר האם הפסול הוא מדאורייתא או מדרבנן. מדברי התוספות בסוגייתנו ובמסכת יומא (כט. ד"ה אלא

אפילו) משתמע שהפסול הוא מדאורייתא. לעומת זאת, לפי התוספות במסכת פסחים (נח: ד"ה העולה) הפסול הוא מדרבנן בלבד.

מכאן נחזור לסוגייתנו. מהגמרא בסוגייתנו עולה שקרבן שהובא לאחר תמיד של בין הערביים כשר, ובלבד שידוע לנו שהוא הוקרב מבעוד יום. כיצד מתיישב הדין הזה עם השיטות בראשונים הפוסלות קרבן שהובא לאחר התמיד?

התוספות על אתר מסתמכים על הגמרא במסכת פסחים כדי ליישב קושיה זו. הגמרא שם (נט.) קובעת שיש מקרים מיוחדים שבהם מותר להקריב לאחר התמיד. מצוות עשה של קרבן פסח דוחה את העשה דהשלמה, ולכן מותר להקריב את הפסח בין הערביים, לאחר התמיד. באותה השעה בערב פסח מותר גם להקריב קרבן של מחוסר כפרה, שיאפשר לו לאכול את הפסח בערב.

התוספות טוענים שגם בסוגייתנו מדובר על חטאת של מחוסר כפרה בערב פסח. הקרבן כשר בגלל הדין הייחודי של ערב פסח, בתנאי שאכן הוקרב מבעוד יום.

גם רש"י על אתר (ד"ה ספק משחשכה) מפנה לגמרא במסכת פסחים, המלמדת שהעשה של קרבן פסח דוחה את העשה דהשלמה. אולם בדברי רש"י לא מפורש שהמקרה שבו עוסקת הסוגיה מתרחש בערב פסח. ייתכן שלפי רש"י אין צורך באוקימתא הזו. רש"י לומד מהסוגיה שם שעשה דהשלמה אינו עשה מוחלט, וישנם מקרים חריגים שבהם הוא אינו חל. מכאן אפשר ללמוד שישנן חריגות נוספות לדין זה, ובהן עוסקת סוגייתנו¹².

בהקשר זה ניתן אולי לחלק בין האיסור להקריב לפני תמיד של שחר לבין האיסור להקריב לאחר תמיד של בין הערביים. חילוק כזה עולה מלשון הרמב"ם:

"לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות"
(רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ג).

הרמב"ם משתמש בלשון "אסור" רק ביחס להקרבה לפני תמיד של שחר. כמו כן הוא כותב שאסור אז להקריב קרבנות כלל, ונראה שזהו איסור מוחלט ללא חריגות. לעומת זאת, ביחס להקרבה לאחר תמיד של בין הערביים הרמב"ם משתמש בניסוח מעודן

12 עיין למשל בשיטת רבי יוחנן בן ברוקא בסוגיה שם בפסחים, הסובר שקרבן של מחוסר כיפורים דוחה עשה דהשלמה כל השנה, ולא רק בערב פסח. בכיוון אחר, ה'חזון איש' בסוגייתנו (ס' י"ד, יב) מחדש שבערב פסח, כיוון שהותר להביא קרבן של מחוסר כיפורים, מותר גם להביא קרבנות אחרים.

יותר, וכותב רק ש"אין שוחטין". כמו כן הרמב"ם מזכיר שלדין זה יש יוצאים מן הכלל, על פי הגמרא במסכת פסחים.

ניתן לפרש, שהתמיד של שחר הוא הפותח את סדר היום במקדש, והוא בבחינת "מתיר" לכל שאר הקרבנות שיבואו אחריו. לפיכך, יש איסור גמור להקריב לפני התמיד של הבוקר. מעמדו של תמיד של בין הערביים שונה. התמיד אמנם אמור לחתום את סדר היום במקדש, אך אין לו כל משמעות לעניין ההכשר או הפסול של הקרבנות שבאים לפניו או אחריו. לפיכך האיסור להקריב קרבנות לאחר תמיד של בין הערביים הוא חלש יותר, ובמקרים מסוימים ניתן לחרוג ממנו.

ביטוי נוסף להבדל בין תמיד של שחר לתמיד של בין הערביים בשיטת הרמב"ם נמצא בדין של קרבן פסח. כאשר הגמרא במסכת פסחים קובעת שמותר להקריב את הפסח לאחר תמיד של בין הערביים, היא לומדת זאת מן הפסוקים:

"ואחר דבר שנאמר בו 'בערב' ובין הערבים' לדבר שלא נאמר בו 'בערב' אלא 'בין הערבים' בלבד"
(פסחים נט.).

הגמרא כנראה מניחה שהאיסור להקריב קרבן לאחר תמיד של בין הערביים הוא איסור גמור, ולכן יש צורך בדרשה מפורשת כדי להתירו. הרמב"ם פוסק את ההיתר הזה, אך הוא מתעלם מהדרשה של הגמרא ומביא נימוק אחר:

"ערבי פסחים בין בחול בין בשבת היה התמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, כדי שיהיה להם פנאי לשחוט פסחיהם" (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ה).

הרמב"ם כנראה הבין שהאיסור להקריב לאחר תמיד של בין הערביים איננו איסור מוחלט, וחומרתו משתנה בהתאם לנסיבות. לפיכך די בנימוק המעשי של קוצר הזמן כדי להתיר את האיסור הזה בערב פסח¹³.

13 ביטוי נוסף להבדל בין תמיד של שחר לתמיד של בין הערביים אפשר למצוא גם בעניין מעשי יותר בתקופתנו – בהלכות תפילה. הראשונים והאחרונים דנו בשאלה האם אפשר להקדים תפילת מוסף לתפילת שחרית, וכן האם מותר לאחר את תפילת מוסף לאחר תפילת מנחה. הרשב"א במסכת ברכות (כח.) מציע לחלק בין שני המקרים, אך למסקנה כותב ששניהם כשרים בדיעבד כיוון שלדעתו עשה דהשלמה אינו פוסל את הקרבן. מדברי הרמ"א (או"ח רפ"ו א) נראה שלכתחילה אסור להתפלל מוסף לפני שחרית. עיין גם 'באר שבע' או"ח סי' כ, וערוך השולחן ק"ז, ט ורפ"ו, יז.