

סימן ט

מקור וגדר דין ביטול ברוב

א. ביאור הלימוד מאחרי רבים להטות לרוב דעלמא

הראשונים נקטו שמקור דין ביטול ברוב בתערובת הוא מאחרי רבים להטות הראשונים הביאו את הפסוק: "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב) כמקור לדין ביטול ברוב בתערובת. רש"י (ביצה ג' ע"ב ד"ה אפילו) כתב וז"ל: "מדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב אחרי רבים להטות", עכ"ל. וכן כתב (ב"מ נג ע"א ד"ה דאורייתא) וז"ל: "שהמערב מן התורה בטל ברוב, דכתיב אחרי רבים להטות", עכ"ל. וכן כתב (חולין צח ע"ב ד"ה דמדאורייתא) וז"ל: "דמדאורייתא - כלומר אי לאו מהאי גמרינן ומשונינן ביטול טעם כשאר בטולי דאורייתא ברובא הוה לן לבטולי כדכתיב אחרי רבים להטות", עכ"ל. וכן כתבו התוס' (ע"ז סז ע"א ד"ה אמר ר' יוחנן) וז"ל: "דברובא הוי דאורייתא מאחרי רבים להטות", עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (חולין פ"ז סי' לא) וז"ל: "הא קי"ל (פ"א סי' טז) מאחרי רבים להטות דבטלי ברובא וכו' ומין במינו ברובא היינו מן התורה כדנפקא לעיל בפרק קמא (יא ע"א) מאחרי רבים להטות", עכ"ל. וכן כתב הר"ן (על הר"ף חולין לה רע"ב) וז"ל: "דמדאורייתא ברובא בטיל כלומר מדכתיב אחרי רבים להטות", עכ"ל. וברא"ש (שם) מבואר שדין ביטול ברוב נלמד כחלק מהדין הכללי של הליכה אחר הרוב. והילפותא שלמדה הגמרא להא "דאמור רבנן זיל בתר רובא", היא היא הילפותא שממנה יש לנו ללמוד את דין ביטול ברוב, ואין זו ילפותא עצמאית של הראשונים בפסוק.

לכאורה יש בתערובת חידוש מהותי שלא קיים בדיינים

אמנם לכאורה הדבר קשה טובא. דהנידון שעליו מדובר בפסוק הוא הנידון דדיינים. וחידוש התורה בדיינים הוא שניתן להסתמך על הרוב ולהכריע את הדין על פיו, אבל אין לנו שום צורך לראות את המיעוט כמי שאינו קיים במציאות. ואולם בנידון דתערובת אנו באים להתיר לאכול את כל התערובת, כולל מיעוט האיסור. ולפי רוב ככל הראשונים מותר מדאורייתא לאכול את כל התערובת

אפילו בבת אחת¹. ועל כרחנו אנו צריכים לומר שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו. ולכאורה זהו חידוש שלא קיים בנידון דדיינים, וכנ"ל, וקשה אפוא כיצד הבא מן הדין הוא יותר מהנידון, וצ"ע.

לכאורה גם בעשר חנויות יש חידוש שלא קיים בדיינים

והנה, בגמרא (חולין שם) מבואר שהפסוק מהווה מקור ישיר גם לט' חנויות. והיינו משום שגם בט' חנויות "אזלינן בתר רובא", ותלינן את החתיכה ברוב. ולכאורה היה ניתן להבין את החידוש בדיינים באופן מצומצם כזה שגם דין החנויות לא היה יכול להלמד ממנו. דניתן היה לומר שלבית הדין כולו יש כוח הלכתי כזה שניתן להכריע את הדין על פיו. וחידשה התורה שיש אפשרות להכריע את הדין על פי רובו של אותו כוח, ואין צורך בכל הכוח. ונניח שיש רוב דיינים שסבור שיש להרוג אדם מסוים בגלל חילול שבת, ויש מיעוט שסבור שאין להורגו, אזי ניתן להכריע את הדין על פי הרוב, וניתן להתעלם מהמיעוט. והיינו משום שכוח הרציחה שמסור לבית דין אינו נזקק להסכמת כל הדיינים, ואפשר להסתמך על רוב הדיינים. אולם ברור שהמיעוט מצד עצמו אינו יוצר איסור ממשי של רציחה (לאותו אדם שפטור מהריגה). ויוצא אפוא שכאשר אנחנו מסתמכים על הרוב, אנחנו לא מתעלמים ממציאות של איסור ממשי הקיים במציאות, אלא מסתפקים בכוח בית דין שנובע מרוב הדיינים. אבל בנידון דחנויות יש חנות אחת שמוכרת טריפה, דהיינו שיש איסור ממשי שקיים במציאות. ובכל זאת אנחנו מכריעים את דינה של החתיכה על פי הרוב, ובזה אנחנו מתעלמים מהמציאות של האיסור הממשי. וגם כאן היה מקום לשאול כיצד ידעו חכמים שניתן להקל בזה כולי האי.

מוכח בגמרא ש"אחרי רבים להטות" אינו לימוד כללי לרוב

והיה מקום לומר שחכמים הבינו שהפסוק "אחרי רבים להטות" מהווה מקור כללי לכל דיני רוב, ולא רק בנידון דדיינים. ולכן לא היה איכפת להם שהנידון דחנויות מחדש יותר מדיינים, דהפסוק במקורו אינו מתפרש במשמעות של

1. ורק מדרבנן כתבו התוס' (חולין ק' ע"א ד"ה בריה): "ומיהו שמא אחד גברא היה אסור". וכן כתב הסמ"ג (לאוין קמ-קמא ד"ה שנינו). ובשו"ע (סי' קט ס"א) הביא דעה זו בשם יש מי שאומר, והרמ"א כתב שכן ראוי לנהוג לכתחילה. ויעוין בזה לקמן (סי' יא).

דיינים בדוקא. ובדרך זו היה ניתן ליישב שגם בתערובות הבינו חכמים שהוא נלמד מהפסוק, למרות שהוא מחודש יותר מהנידון דדיינים.

אולם על כרחנו לא ניתן לומר כך. שהרי בסוגיה שם הגמרא שואלת מנין לומדים את דין רובא דליתא קמן, כיון שהנידון דדיינים והנידון דחנויות הם רובא דאיתא קמן. ולכאורה מאי קשיא לה, הלא הפסוק מהווה מקור לכל רוב באשר הוא. ועל כרחנו צריך לומר שהגמרא הבינה שהוא מתייחס בדוקא לדיינים וכפשטיה דקרא, ולכן יש ללמוד ממנו רק לרוב כזה שדומה לדיינים. ואמנם בסוף הסוגיה לא נמצא מקור מיוחד לרובא דליתא קמן. וכתב רש"י (שם יב ע"א ד"ה פסח), שני הסברים מנין בסופו של דבר לומדים את דין רובא דליתא קמן וז"ל: "ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר, אי נמי אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן, דמאי שנא האי מהאי", עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (פ"א שם). ולפי שני ההסברים יוצא שבאמת אין ללמוד לרוב כזה שאינו דומה לרוב דדיינים. אלא שלפי ההסבר הראשון ישנה הלכה למשה מסיני מיוחדת שבעזרתה ניתן ללמוד את דין רובא דליתא קמן, ולפי ההסבר השני ניתן ללמוד על רוב כזה מכיון שאין שום הבדל מהותי בין רובא דליתא קמן ובין רובא דאיתא קמן. שהרי אפילו שהרוב הזה אינו בפנינו, אנחנו יודעים בודאות שהוא קיים. ומזה מוכח שגם במסקנת הגמרא על פי הבנת הראשונים הנ"ל אנחנו יכולים ללמוד מהפסוק דאחרי רבים להטות אך ורק רוב דדיינים וכל דדמי ליה.

ביאור והכרח התוס' שהגדירו את המיעוט בדיינים שהוא "כמי שאינו"

ובגמרא (ב"ק כז ע"ב) נאמר דאין הולכין בממון אחר הרוב. וכתבו התוס' (שם ד"ה קמ"ל) וז"ל: "תימה, מה טעם אין הולכין, ליתי בקל וחומר מדיני נפשות, כדאמרין [בפ"ק דסנהדרין (ג' ע"ב)]: ור' יאשיה מיתי ליה בקל וחומר מדיני נפשות, ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא, דיני ממונות לא כל שכן. ואפילו רובא דליתיה קמן אזלינן בדיני נפשות בתר רובא, כדאמר בריש סורר ומורה (סנהדרין סט ע"א). וי"ל דהתם 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 אזלינן בתר רובא", עכ"ל. ומבואר מדברי התוספות שכנגד הרוב עומדת החזקה. ובסתמא דמילתא מצטרף המיעוט לחזקה ושניהם מבטלים את כוח הרוב. אבל בדיינים לא מצטרף המיעוט לחזקה,

דהמיעוט נחשב כמי שאינו, ולכן ניתן להוציא ממון על ידו. ומשמעות הדבר שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו היא שיש לראות את בית הדין כמקשה אחת, האומרת שיש להוציא ממון מיד המוחזק. ואין לראות את בית הדין כצירוף של רוב האומר שיש להוציא ממון, ומיעוט האומר שאין להוציא ממון. ולכאורה קשה, מנין להם להתוספות שהמיעוט של הדיינים נחשב כמי שאינו. ועל כרחנו צריך לומר דאלמלא היה המיעוט נחשב כמי שאינו, לא היה ניתן להוציא ממון, אפילו על ידי רוב של בית דין, כיון שיש חזקה נגדית המסייעת למיעוט הדיינים הסבורים שהדין עם המוחזק. וזה גופא כלול בחידוש התורה שיש ללכת אחר הרוב של הדיינים, ואף להוציא ממון על פיהם. דהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, ויש לפנינו בית דין הפוסק כמקשה אחת שיש להוציא ממון, וכנגדו אין כבר תוקף לחזקה.

לכאורה לא היה מקום להוציא להורג כשיש מיעוט מזכים

ובגמרא (יומא פד ע"ב) מבואר שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב. וכתבו התוס' (שם פה ע"א ד"ה ולפקח) וז"ל: "אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, משום דכתיב וחי בהם (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם, שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל", עכ"ל. ולכאורה קשה מדוע בדיני נפשות הולכים אחר הרוב, ומוציאין להורג אדם על פי רוב דיינים. ואף על פי שלפי הרוב אין מקום לחוס עליו משום פיקוח נפש, דזה גופא מה שקבעה התורה, שיש להורגו ואין לחוס על נפשו, מכל מקום לפי המיעוט יש בזה רציחת אדם החף מפשע, וחלים בזה כל הכללים של פיקוח נפש. ומדוע אנו סומכים על הרוב בזה, ומבטלים את הדין דאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב.

לפי דברי התוס' הדבר מובן

אמנם לפי חידוש התוס' בב"ק שם, הדבר מיושב היטב. מיעוט הדיינים בטל והוי כמי שאינו. ולכן לא שייך כאן הכלל דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב. דכלל זה שייך כשיש מיעוט. ובזה מתחדש מהפסוק דוחי בהם, שצריך להתחשב במיעוט, כדי שלא יבוא בשום ענין לידי מיתה. אבל כשאין מיעוט כלל, אין זה נחשב שיש "שום ענין" שבגללו הוא בא לידי מיתה שלא כדין, ולכן שפיר שייך ללכת אחר הרוב.

לכן למדו הראשונים מדיינים את דין ביטול תערובת ודין חנויות

ויוצא לפי כל הנ"ל שרוב הדיינים מבטלים לחלוטין את מציאות המיעוט. ואלמלא ביטול מוחלט זה, לא היה ניתן להכריע את הדין לחומרא בדיני נפשות, ולא היה ניתן להוציא ממון מיד המוחזק. וכל זה כלול בהכרח בחידוש התורה שיש לסמוך על רוב הדיינים מהפסוק דאחרי רבים להטות.

ולפי זה מיושב מדוע למדו הראשונים בפשיטות שדין תערובת נלמד מהפסוק דאחרי רבים להטות. דמבואר שההליכה אחר הרוב מצריכה שמציאות מיעוט הדיינים תיחשב כאילו שהיא לא קיימת. וכך הוא גם בתערובת, שמיעוט האיסור נחשב כמי שאינו. ולכן מותר לאכול את כל התערובת, ומדאורייתא מותר אפילו בבת אחת. ולכן מובן גם מדוע הגמרא למדה בפשיטות את דין החנויות מהדיינים, דחשבינן לחנות הטריפה דהיא כמאן דליתא. ויעוין עוד בענין זה בטל חיים (שבת ח"ב עמ' תקג-תקד).

סברת התוס' מתקיימת גם כשיש חזקת ממון כנגדה

אמנם אכתי קשה, אם רוב דיינים מהווה מקור לכל דיני רוב, ולכן ניתן ללמוד מזה על תערובת, מדוע ברוב דעלמא שכנגד המוחזק, לא אומרים שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, אלא מחשיבים את המיעוט כקיים ועומד ומצרפים אותו לחזקה שכנגד הרוב. וכן ברוב של פיקוח הגל לא אמרינן שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, ולא נפקח את הגל בגלל המיעוט.

ונראה מדברי התוס' שכתבו: "אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא", שבממון מתקיים מה שקורה בשאר איסורים אליבא דר' מאיר דחייש למיעוטא ומצטרף המיעוט לחזקה כנגד הרוב. דאף שבדרך כלל אנו פוסקים כדעת חכמים דפליגי אר' מאיר ולא חיישינן למיעוטא, הרי שבנידון דממון גילתה התורה שאפשר להוציא מחבירו רק על ידי ראיה ברורה או שעל פי עדים יקום דבר. ומזה יש ללמוד שהחשיבה התורה את כוח חזקת המוחזק, ומצא מין את מינו וניעור, והמיעוט מצטרף לחזקה ושניהם מבטלים את הרוב. וכל זה שייך בדרך כלל כשבוחנים את כלל הכוחות הקיימים זה כנגד זה, ושוקלים את כוח הרוב מול כוח המיעוט והחזקה שמצטרפת אליו, ואז יש להכריע לצד המיעוט והחזקה כנגד הרוב. אבל בבית דין קודם מעמידים את הרוב כנגד המיעוט, ובשלב הזה של הדיון והפסיקה אין צורך להתחשב בקיומה של החזקה, וכפי שיתבאר בהמשך. וכשמעמידים את הרוב כנגד המיעוט מתבטל המיעוט והוי כמי שאינו.

ומעתה כשבית דין ניצב כמקשה אחת מול החזקה, הרי היא כבר בטלה ומבוטלת מולו. דהחזקה מתבטלת מאליה בעצם העובדה שבית הדין פוסק כאחד מהצדדים. דכל כוחה של החזקה נובע מזה שמשאירים את המציאות הדינית הקיימת עד עכשיו. אבל כשבית הדין פוסק אחרת, משתנה המציאות הדינית, ופוקעת החזקה מאליה, וכפי שביארו התוס': "ליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא בית דין מפקי מיניה". והרי זה כמקוה שנמצא חסר בפנינו, דפשוט לכולי עלמא שלא מועילה החזקה לפחות מכאן ולהבא.

הסברה תיתכן רק כשהמיעוט בטל והוי כמי שאינו

אמנם כל זה יתכן רק אם מחשיבים את המיעוט כמי שאינו ביחס לרוב הדיינים. אבל אלמלא היה המיעוט נחשב כמי שאינו, לא היתה החזקה מתבטלת מאליה, דלא היה ניצב מולה פסק מאוחד של בית דין, אלא היו ניצבים רוב לחוד ומיעוט לחוד. וכוח המיעוט היה יכול להצטרף לכוח החזקה שקיימת עדיין, ולפי דעתו של המיעוט אין מקום לבטל את החזקה. והיה כוח המיעוט והחזקה יכול לגבור על כוח הרוב. וזו הסיבה שלאידך גיסא יש הכרח לומר שבבית דין נוצרת מציאות שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו. דהשתא אמרינן שבית דין עומד למנין, והמיעוט מתבטל לחלוטין והוי כמי שאינו. ומעתה ואילך אין כאן אלא בית דין שבו קיימת רק הדעה והפסק שצריך להוציא את הממון מהמוחזק. וכנגד זה כבר לא מועילה חזקתו של המוחזק, דמאותה שעה ואילך מתבטלת החזקה מאליה.

בית דין יכול להחליט שהחזקה תתבטל מאליה

ואין להקשות שעוד קודם להכרעת הדין יצטרך בית הדין להכריע כנגד הרוב של עצמו, כיון שיהיה מוטל עליו להתחשב בחזקה. דהדיינים שיודעים שיש חזקה ונראה להם לפסוק כנגדה, הרי הם יכולים ומחוייבים לפסוק כפי שנראה להם. ולמשל, אם יש שני עדים המעידים כנגד המוחזק, ונחלקו בבית דין אם עדותם מכוונת, ולדעת רוב הדיינים עדותם היא אכן מכוונת, ויש להצדיק את התובע ולבטל את החזקה, הרי הם מחוייבים לעמוד למנין ולפסוק כדעת רובם ולבטל את החזקה. ואחר שמצינו שהתורה מייפה את כוח הרוב לדון בכל שאלה אחרת בדיני ממונות או נפשות, פשיטא שבסמכותם גם להכריע על פי שיקול דעתם אם יש תוקף לחזקה מסוימת אם לאו, ועל זה לא הסתפקו

התוספות מעולם. ובזה שאני רוב דדיינים ביחסו לחזקה מרובא דעלמא ביחסו לחזקה. דרוב הדיינים יש לו סמכות לקבוע שאין תוקף לחזקה, אבל רובא דעלמא הוא מציאות סתמית שאינה מתיימרת וגם אין בכוחה לקבוע שאין תוקף לחזקה. ואחר שהחליטו רוב הדיינים שלא יהיה תוקף לחזקה, והוכרע הדין כמותם והתבטלה דעת המיעוט, ועתה הם באים כמקשה אחת כנגדה, הרי היא בטלה ומבוטלת מולם.

ביאור הדין של פיקוח הגל ושאר דיני נפשות

והוא הדין בנידון דפיקוח הגל. דהתם התורה החשיבה את המיעוט חיים, מהקרא דוחי בהם, וכדכתבו התוס' (יומא שם) בשם ר"י. ולכן אין בכוח הרוב לבטל את המיעוט ולעשותו כמי שאינו. אבל כשבית דין פוסק במאוחד שפלוני חייב מיתה, מתבטלת מאליה ההחשבה המיוחדת שהחשיבה התורה את מיעוט חיו. וגם בנידון זה לא שייך לשאול מדוע שההחשבה המיוחדת הזאת לא תגרום לכך שבית הדין יפסוק כדעת המיעוט. דזו גופא סמכותם של הדיינים לקבוע שאין להתחשב בדבר זה. ומהטעם הזה גם לא שייך להקשות מדוע מסתמכים בדיני נפשות על רוב עדים דטעו בעיבורא דירחי (סנהדרין שם) או על רוב בעילות אחר הבעל (חולין יא ע"ב) וקטלינן ליה. דכל הרובים הללו הם שיקולים שבית הדין צריך לשיקול כדי שהוא יוכל לקבל הכרעה נכונה. ובשעה שהדיינים דנים אסור להם להתחשב בסברה של פיקוח נפש, דזה גופא רצתה התורה שהם יבחנו את שאלת חיובו של האדם מבלי להתחשב בזה.

ב. ביאור דברי התוס' שבבית דין המיעוט כמי שאינו

הסברים שונים באחרונים בביאור דברי התוס'

והאחרונים הסבירו בכמה אופנים את דברי התוס' שכתבו שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו. התומים (סי' כה, קיצור תקפו כהן אות קכג-קכד) הסביר שהרוב בטוחים בדעתם ואין הם פועלים מכוח ספק. ובמציאות כזאת המיעוט מתבטל לחלוטין והוי כמי שאינו. אבל בסתם רוב ומיעוט, אין ההכרעה אלא בתורת ספק, ולכן המיעוט נחשב ואינו מתבטל. והוסיף עוד שבמציאות של בית דין אחת הדעות היא אמת והשניה היא שקר. וכיון שהתורה אומרת להכריע לפי הרוב, הרי שהיא סומכת על כך שדעתם היא האמת, וממילא דעת המיעוט מוחזקת כשקר שאין לו

שום קיום. והמהר"ם בן חביב (גט פשוט סוף כלל א' ד"ה ויש להתבונן, ה"ד בקונטרס הספקות כלל ו' ס"ב) כתב שהמיעוט הרי מחויב לבטל דעתו ולקבל את פסק הדין של הרוב, ולכן הוא נחשב כמי שאינו. והמשותף לכל ההסברים הוא שיש במיעוט דבית דין גריעותא מיוחדת, ולכן הוא נחשב כמי שאינו.

קשיים בהסברים אלה

ואולם על כל ההסברים לכאורה קשה מהא דמבואר בתוס' שאלמלא בית הדין הוו מפקי מיניה, היה צריך להשאיר את הממון ביד המוחזק, אע"פ שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו. וגם קשה כיצד למדו מרוב דדיינים לתערובת, אחר שבדיינים יש גריעותא מיוחדת במיעוט שלא קיימת במיעוט דעלמא. אולם לפי מה שהתבאר בדעת התוספות מובן היטב ולא קשה מידי. דבאמת אין במיעוט דדיינים שום גריעותא מיוחדת. ולכן ניתן ללמוד ממנו לתערובת ולשאר עניני רוב דעלמא. ולכן גם היה מקום להשאיר את הממון ביד המוחזק, כיון שהמיעוט דבית דין אינו שונה מהותית ממיעוט אחר, שמשאירים את הממון ביד המוחזק. אלא דשאני הכא שהחזקה עצמה מתבטלת מאליה כאשר יש כבר פסק של בית דין, ואין למיעוט אל מה להצטרף, וכנ"ל.

ביאור לשון התוס'

והא דכתבו התוס' גבי דיינים "דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו" (ולכאורה הרי אין זה מיוחד דוקא את הרוב של הדיינים, וכנ"ל), היינו משום שאצלם לא מצטרפת חזקה לאותו מיעוט. והרי זה בהנגדה ל"שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה". וע"כ אין כוונתם לומר שבכל שאר ממון יש בהכרח מיעוט שאינו מתבטל וחזקה, דפשיטא שלא בכל שאר ממון יש חזקה, אלא ודאי תיבת "דאיכא" וכו' היא הגדרה מצמצמת לכל "שאר ממון", דהיינו אותו סוג מסוים מתוך ה"שאר ממון" שלגביו יש מיעוט וחזקה. ואיה"נ שיתכן "שאר ממון" אחר, שלא תהיה בו חזקה או שלא יהיה בו מיעוט. דכמו בכל רוב ומיעוט רגילים, המיעוט יחשב אצלם כמי שאינו. ורק בהנגדה לאותו "שאר ממון" שיש בו מיעוט וחזקה, והמיעוט נחשב כמי שישנו, אמרו התוס' שבדיינים המיעוט דידהו חשיב כמי שאינו.

גדר ההכרעה בבית דין אינו מצד בירור האמת

ובזה יש להעיר שבעל כרחנו אין אנו יכולים להבין את גדר ההכרעה בבית דין כבירור האמת וכפי שנקט התומים הנ"ל. ואע"פ שהדיינים משתדלים לחפש אחר האמת, וכל אחד אומר לבסוף את הדבר הנכון ביותר לפי דעתו, מכל מקום ההכרעה עצמה שבין הדיינים איננה מבררת שאכן האמת הצרופה היא כדעת הרוב. כי אם היינו מבינים שהעובדה שיש דעה של רוב מוכיחה שזוהי האמת, ויש לנו להלך על פיה, לא היה מקום ללמוד מרוב דיינים על כל רוב אחר. דיסוד הסברה שהאמת היא עם הרוב הוא יסוד שונה לחלוטין מהסברה ברוב של חנויות וברוב של יולדים (לאפוקי איילונית וסריס), ששם אנו אומרים שהמציאות החד פעמית דומה בדרך כלל למציאות הכוללת, ושיש להניח מסתמא שהנכון ביחס לרוב יהיה נכון גם ביחס למקרה המסוים שלפנינו. אבל ברור שאין אנו רואים במציאות של החנות שמוכרת טריפה או במציאות של האיילונית מציאות שאין לה קיום ושהיא מבוטלת. ואם זו היתה ההבנה בבית דין ודאי שהגמרא לא היתה לומדת אפילו את ט' חנויות ואת קטן וקטנה. ואליבא דאמת נראה שאין תלות הכרחית בין הכרעת הרוב ובין האמת הצרופה, ותנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב) יוכיח (וגם אם נבין שכל דיין מביע את דעתו כיצד יש לנהוג, והכרעת הדין היא שיש לנהוג כהרוב, אין משמעות הדבר שמתגלה שהאמת היא כדברי הרוב, ודעת המיעוט בטעות יסודה. וגם לפי הבנה זאת יהיה יסוד הדין בבית דין שונה במהותו מיסוד הדין שבט' חנויות ובקטן וקטנה). ועל כרחך צריך להבין את הכרעת הדין בבית דין כהכרעה בין מכלול של כוחות, כאשר כל דיין ודיין הוא כוח משפטי אחד, ומכלול הדיינים מהווה את מכלול הכוחות, והכרעת הדין היא על פי רוב הכוחות.

ביאור ר' חיים מבריסק לדברי התוס'

ובחידושי ר' חיים מבריסק (על הש"ס, ב"ק כז ע"ב ס' רכט) ביאר את דברי התוספות בב"ק הנ"ל. וכתב שיש שני סוגי רוב: רובו ככולו, ובירור ספק על ידי הליכה אחר הרוב. ובתערובות וברוב סימני שחיטה ההיתר הוא מדין רובו ככולו, כיון שאין ספק שיש מיעוט איסור או מיעוט שאינו שחוט. ובבית דין קיימים שני הדינים: מצד אחד צריך הרכב של כ"ג או של ג' דיינים שקובעים את הדין, ואם יש מחלוקת, לכאורה חסר במספר הדיינים הנדרש. ובא דין רובו ככולו וקובע שהשיעור נחשב כשלם, כיון שהמיעוט החסר מתבטל והרוב נידון ככל בית הדין.

ובנוסף לכך קיים הדין השני של בירור האמת, דהא יתכן שהאמת היא כדעת המיעוט, ומחדשת התורה בקרא דאחרי רבים להטות שניתן לסמוך על הרוב. והא דאין הולכין בממון אחר הרוב שייך דוקא ביחס לדין השני, דכלל זה שייך למקום שיש בו ספק, ואילו הדין הראשון אינו מתייחס למצב של ספק. ולפי זה ביאר ר' חיים את דברי התוס', שמה שכתבו שהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, אמור ביחס לדין הראשון, דבזה שייך הדין דרובו ככולו, ואין בזה הבדל בין דיני ממונות לשאר דינים. אמנם בבית דין מצב זה גורם שגם הדין השני יחול מאליו (למרות שאין הולכין בממון אחר הרוב). דלסנהדרין יש סמכות לברר את האמת, ולרוב הדיינים יש דין סנהדרין, אבל המיעוט נחשבים כפוסקים בעלמא, שלא נמסר בידם כוח בירור האמת. ולכן שפיר סומכים על הרוב גם ביחס לדין השני.

אלא שלפי זה הוקשה לו מדוע אפוא למדה הגמרא מסנהדרין את הדין השני של רוב, הרי לפי זה יוצא שהאמת מתבררת שלא מכוח רוב אלא מכוחם של הסנהדרין, דאין כאן אלא סנהדרין שכולם נקטו כדעה אחת ומתחשבים רק בהם, ופוסקים בעלמא שנקטו כדעה אחרת שאין מתחשבים בהם כלל. ועל זה הוא תירץ שרוב הדיינים צריכים בעצמם לברר את האמת. ואת בירור האמת הזה הם עושים על ידי הליכה אחר הרוב, דהיינו על פי הדין השני הנ"ל. ובזה לא שייך הכלל דאין הולכין בממון אחר הרוב, דכלל זה נוגע ביחס להוצאה מהמוחזק, ואילו כאן הדיון הוא פנימי בתוך בית דין שרוצים לברר את האמת לעצמם. ובלי בירור האמת לא יהיה עליהם שם בית דין. אבל לאחר שהם ביררו לעצמם את האמת, הם יכולים להוציא ממון, לא מכוח ההליכה אחר הרוב, אלא מהעובדה שרק להם יש דין סנהדרין, ואילו למיעוט יש דין של פוסקים דעלמא. ואת העובדה שבית דין כזה הבנוי על רוב בלבד יכול להוציא ממון למד ר' חיים מדברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"א) שאמר שבכל דור ודור בית דין יכולים לפסוק דין כפי שנראה להם, ואפילו אם הם קטנים מבית דין שקדם להם ופסק אחרת. ואת כל הדברים הללו תלה ר' חיים בדברי התוספות בב"ק הנ"ל.

קשיים רבים בדבריו

ואולם לכאורה נראה שיש קשיים רבים מאד בדבריו: ראשית, בתחילה מתייחסים למיעוט כמי שישנם כפי שהם כדי לברר את האמת, ואז מתקיים הדין של הליכה אחר הרוב. אחר כך צריך לבוא אל המיעוט ולהופכו להיות כמו הרוב כדי שיהיה בית דין שמנינו ג' או כ"ג. ואחר כך מסלקים את המיעוט והוא כמי

שאינו, ונשארים בלי המיעוט ומוציאים ממון רק על סמך הרוב, כיון שכבר אין אנו זקוקים למספר הכולל של בית הדין, ואפשר גם במספר קטן יותר להוציא ממון. וכל זה לכאורה קשה מאד וסותר עצמו מיניה וביה. וגם קשה שבשביל להחשב בית דין שיש לו תוקף לבירור האמת צריך ג' או כ"ג, ובשביל לפסוק ולהוציא ממון לא צריך שיהיו ג' או כ"ג. וגם קשה שבשביל בירור האמת עצמה מצד אחד צריך שיהיה מנין של ג' או כ"ג, והמיעוט צריך להפוך להיות כמו הרוב, ומאיך גיסא, עצם הבירור נעשה כשהמיעוט דוקא נחשב כפי שהוא, ולא רק שהוא לא הופך להיות כמו הרוב אלא הוא אפילו נחשב כמי שישנו ודוקא מתחשבים ונצרכים לדעתו השונה. וברור שלא ניתן לחלק בין גדר בית דין שבתחילת הדיון לגדר בית דין שבסוף הדיון, דהצורך בג' או בכ"ג דיינים בתחילת ובסוף הדיון נלמד מאותו פסוק בתורה.

שנית, מצד אחד צריך לומר דהא דאין הולכים בממון אחר הרוב הוא כלל בבירור האמת, ולכן הוא שייך רק כשיש ספק, ואין הוא שייך בהגדרת יחסי הכוחות שבין המזכים והמחייבים בסנהדרין. מאיך גיסא צריך לומר שתוקפו של הכלל דאין הולכים בממון אחר הרוב הוא רק כשמדובר על הוצאה מהמוחזק. אבל כשבית דין רוצה לברר לעצמו את האמת הוא יכול ללכת אחר הרוב. ויוצא אפוא שזהו אינו כלל בבירור האמת אלא ביחסי הכוחות שבין התובע לנתבע. ולכאורה שני צדדים אלו סותרים זה את זה.

שלישית, לכאורה אין שום סיבה להניח שהתורה רוצה שיהיו כ"ג דיינים או ג' דיינים שכולם מזכים או מחייבים. אדרבה, מנין הדיינים נלמד מזה שצריך עדה שופטת ועדה מצלת (סנהדרין ב' ע"א) וכו'. זאת אומרת שמלכתחילה המנין של הסנהדרין מיוסד על כך שיהיו מזכים ויהיו מחייבים. וכך גם נראה מדעתו של ר' יונתן (שם ג' ע"ב) שלומד שצריך שלושה בדיני ממונות מתרי אלוהים דכתיבי בפרשה ואין בית דין נוטה ולכן מוסיפים עוד אחד. ומוכח מזה שמלכתחילה התורה ייסדה את מנין הדיינים באופן כזה שאם תהיה סתירה ביניהם, יהיה צורך באחד שיכריע.

רביעית, המקור לרובו ככולו נלמד להדיא (נזיר מב ע"א) מהפסוק ביום השביעי יגלחנו (במדבר ו, ט) וכו', ואין צורך במקור אחר לדין זה. ומיניה וביה נראה שדין רוב הנלמד מסנהדרין הוא דוקא דין אחר.

חמישית, דין רובו ככולו לכאורה לא שייך כלל לתערובת, ולא דמי נידון דסימנין לנידון דתערובת. דבסימנים המיעוט הוא רק העדרו של מה שיש ברוב,

ועל זה מתחדש שלא צריך שקיום המצוה יעשה בכולו אלא מספיק ברובו. אבל בתערובת יש מיעוט איסור המנוגד לרוב ההיתר, ולגביו לא מועיל ההיתר של רובו ככולו.

שישית, תוספות כותבים שהמיעוט הוא כמי שאינו. אולם דברי ר' חיים מבוססים על כך שהמיעוט נהפך להיות כהרוב, דלדעתו כאן מתחדש הדין הראשון דרובו ככולו, שהמיעוט נעשה כאילו הוא חלק מהרוב. וזה לכאורה דלא כמשמעות הפשוטה של דבריהם. דמלשון זאת של התוספות נראה שהם רואים את המיעוט כמי שאינו, ולא כמי שנהפך להיות כהרוב.

שביעית, הראיה שהביא מהרמב"ם לכאורה אינה קשורה כלל לנידון דידן. דממה נפשך, אם רואים את המיעוט כפוסקים בעלמא היושבים מחוץ לבית הדין, אם כן אין הם בית דין כלל, ומהיכא תיתי להתחשב בהם. ואם הם חלק מבית הדין, אזי אין ראיה מהנידון דהרמב"ם, דהתם מבואר שאין לך אלא בית דין שבימך, ואינך צריך להתחשב בבית דין של הדורות שעברו. אבל בנידון דידן הם הם הבית דין שבימך, ופשיטא שצריך להתחשב בהם.

שמינית, לכאורה קשה מאד להבין שמיעוט הדיינים אינו נחשב ולאחר שמתגלה שהרוב חושבים שלא כמותו, נעשים כל דייני המיעוט כדיינים בעלמא ולא כחלק מבית הדין. דהא לפי ר' חיים החידוש הזה אינו כלול בחידושם של התוס' דהמיעוט בטל והוי כמי שאינו, דחידוש התוס' מתייחס להפיכתם לדעת הרוב בשלב ההכרעה כדי שתתקבל הכרעה של ג' או כג. והחידוש הזה שהמיעוט אינו נחשב כלל מבוסס אך ורק על הבנתו שמיעוט דיינים נחשב כדיינים בעלמא, ואין הוא מהווה חלק מבית הדין. וזה לכאורה קשה מאד, דהסברה הפשוטה היא שהדיין נחשב דיין מתחילת הדין ועד סופו, וגם אם הוא נוקט כדעת המיעוט, הוא ממשיך להחשב חלק מבית הדין, אף שבית הדין מכריע שלא כדעתו.

תשיעית, לכאורה קשה מאד להעמיס את כל הדברים הללו בדברי התוספות, הן מצד לשונם והן מצד משמעותם, דבדברי התוס' מבואר להדיא שהכלל דהמיעוט בטל והוי כמי שאינו מתייחס לאותו נידון ממש שעליו נאמר הדין דהליכה אחר הרוב, ולאותו נידון ממש של הוצאה ממוחזק, דהא תירוצם בא ליישב את הנידונים הללו דוקא. ואין כאן שני דינים שונים אלא הכל ענין אחד. ותוס' גם לא נכנסו כלל לכל ענין זה של רובו ככולו ומנין הסנהדרין (ויש להעיר גם על דברי הגרנ"ט בהגהה שם, אבל אכמ"ל).

מסקנות העולות מכל האמור

העולה מכל האמור הוא: א. הילפותא מ"אחרי רבים להטות" מאפשרת ללמוד את דין הרוב רק על פי הגדרים של רוב דדיינים, ואין היא ילפותא כללית המרבה כל רוב שהוא. ב. בכל רוב ומיעוט, כאשר אין חזקה העומדת מול הרוב, מתבטל המיעוט ונחשב כמי שאינו, וזה יכול להוות גם מקור לכל דין ביטול בתערובת. ג. כיון שמיעוט הדדיינים נחשב כמי שאינו, יש לראות את בית הדין כמקשה אחת, ופסק שלו כנגד הנתבע גורם לחזקה להתבטל מאליה. וכן אם נראה לרוב הדדיינים שיש להכריע כנגד החזקה, יהיה בית הדין מחוייב להכריע כנגדה, והיא בטלה מאליה. וכמו כן פסק של בית דין להרוג אדם גורם לביטול מאליו של דין החשיבות המיוחדת הניתן למיעוט בפיקוח נפש. ולכן אם מגיע לפני הדדיינים רוב שלפיו יש צורך לחייב אדם מיתה, מוטל עליהם להתבסס עליו, ואין הם צריכים להתחשב בשיקול של פיקוח נפש. ד. הכרעת הרוב בבית דין אינה מגלה את האמת אלא היא יוצרת הכרעה בין כוחות משפטיים שלכל אחד מהם יש ממשות שעשויה להיות אמיתית. ה. דין רובו ככולו אינו שייך לדין רוב הקיים בדדיינים. ו. מעיקרא דדינא לא היה צורך שבית הדין כולו יביע אותה דעה, על מנת שתתקבל בו הכרעה מחייבת.