

**הרב אריה שטרן**

ראש מכון הלכה ברורה

**רוב בדיינים****א. שתי שיטות בתוספות**

במסכת סנהדרין (ג, ב) דנה הגמרא מנין שדיני ממונות בשלשה, וכך אמרו: דתנו רבנן ונקרב בעל הבית אל האלהים, הרי כאן אחד, עד האלהים יבוא דבר שניהם, הרי כאן שנים, אשר ירשיעון אלהים הרי כאן שלשה, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר ראשון תחילה נאמר ואין דורשין תחילות, אלא עד האלהים יבוא דבר שניהם, הרי כאן אחד, אשר ירשיעון אלהים הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה.

אומר זכאי, חייב. נימא דלא כרבי יאשיה, אפילו תימא רבי יאשיה מייתי לה בקל וחומר מדיני נפשות, ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא, דיני ממונות לא כל שכן. ושואלים על כך התוד"ה דיני ממונות דברישי המוכר פירות (ב"ב צב, ב) קאמר שמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב, ואילו כאן אמרו מקל וחומר שהולכים בממון אחר הרוב, ומתרצים שצריך לפרש את דברי שמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב, שכוונתו לרוב שאינו חזק כמו במה שאמרו שם שרוב האנשים קונים שוורים לרדיא ואין זה רוב בטוח ויציב תמיד. כיוצא בזה צריך לומר גם על מה שאמרו במסכת בבא קמא (דף כז) שאין הולכים בממון אחר הרוב בקשר לקביעה שרוב האנשים קוראים לכד כד, ולחבית חבית, ואף זה רוב שאינו מוחלט.

שאלה זו נדונה גם בתוספות בבבא קמא, ושם מתרצים בדרך אחרת לפיה באמת אין הולכים בממון אחר הרוב מפני שיש כנגדו מיעוט וחזקה, ואולם שונה הדין של רוב בדיינים, מפני שהמיעוט שלהם חשוב כמי שאינו, ולכן אפשר להוציא את הממון על פי הרוב.

המהרי"ץ חיות בחידושויו לבבא קמא מסביר את הכלל הזה בדיינים על פי הכתוב: 'ואם מעיני כל העדה' וגו' ובמסכת הוריות (ג, ב) דורשים מכאן, שרובו ככולו. כלומר, שבדרך כלל כשהולכים אחר הרוב, המיעוט נשאר במקומו אלא שנוהגים לפי הרוב, אבל אם אומרים רובו ככולו, הכוונה היא שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר ההכרעה שום מיעוט כלל.

הוא מביא את הערת בעל קונטרס הספקות (כלל ו) דשמא אין לומר כך אלא בבית הדין הגדול, אשר הממרא את פיהם זדונו בחנק, ולכן שם נקוט הכלל הזה שרובו ככולו, אבל בבית דין של שלשה מנין שחל הכלל הזה לומר בכל פעם רובו ככולו, ולא לכך נתכוונה הגמרא בהוריות.

נראה אם כן שזו סברת התוספות במסכת סנהדרין שאינם מתרצים כמו בבבא קמא ונמצא שיש בזה מחלוקת בין בעלי התוספות בהגדרת ההכרעה על פי רוב בדיינים אם המיעוט צריך לקבל בעצמו את דעת הרוב, או שנשארת דעת המיעוט במקומה. נראה שדברי התוספות בסנהדרין מוכחים מיניה וביה מן הסוגיא שם, שהרי הגמרא שואלת על רבי יאשיה מן המשנה בה למדנו את הדין הפשוט שאם שנים אומרים זכאי ואחד

אומר חייב שהוא זכאי, בעוד שלפי רבי יאשיה היה אולי צריך להיות שההכרעה תהא על פי כל השלשה.

כיוצא בזה אתה מוצא בהמשך הסוגיא שהיתה מחשבה לומר שצריכים לפי רבי חמשה דיינים כדי שיגמר הדין על פי שלשה וכן בכל בית דין ובית דין.

מן הסוגיה הזו ניתן איפוא, ללמוד שאין אומרים על מיעוט הדיינים שמתהפכת דעתם להיות כמו הרוב ולכן איננו יודעים שמכריעים על פי הרוב אלא מפני שלומדים את הכלל הזה מקל וחומר מדיני נפשות שהולכים בהם על פי הרוב אע"פ שהמיעוט נשאר במקומו.

## ב. גדרו של ביה"ד לפי רב אחא

הסוגיא הראשונה במסכת סנהדרין דנה בשאלה כמה דיינים צריכים לדון בהודאות ובהלוואות, ועל כך אמר רב אחא בריה דרב איקא שמדאורייתא חד נמי כשר, שנאמר: "בצדק תשפוט עמיתך", וחכמים קבעו שיהיו שלשה שאי אפשר שלא יהא בהם חד דגמיר.

קצות החושן (סי' לו סק"ז) דן בשאלה אם גם בדיינים נקוט הכלל הידוע בעדות שאם נמצא אחד מהם קרוב ופסול שכולם בטלים. הוא רוצה להוכיח שאין אומרים כך בדיינים, מהדברים של רב אחא בריה דרב איקא, כי איך אפשר לקיים את הדין בשלשה הדיוטות כאשר מניחים ששנים מן הדיינים לא גמירי, והלוא כל מי שלא למד ולא שנה אין דינו דין, והרי הוא דין פסול. בעל כרחנו נמצינו למדים שאם נמצא אחד מן הדיינים קרוב או פסול, אין הדין בטל לגמרי, ולכן יכול הדין להגמר על פי אותו דין יחיד שבודאי גמיר וסביר.

לכאורה היה מקום לדחות את ראית הקצות בכך, שכל מי דאינו גמיר אינו נחשב לדין כלל, ואין להחשיבו כמו דין שנמצא קרוב או פסול, וכדרך שאמרו בעדות שאין מבטלים אותה כאשר התברר שאחד מן העדים אינו נחשב לעד בכלל.

מסתבר, איפוא, שהוכחת הקצות מבוססת על ההנחה שכל שלשת הדיינים ההדיוטות אשר משתתפים בדין, נחשבים לדיינים גמורים, שכך היתה התקנה לפי רב אחא בריה דרב איקא שאין להסתפק בדין אחד משום יושב קרנות, וצריכים בכל דין לשלשה וכולם נחשבים לדיינים, ומכאן הוכחתו שאין אומרים דין קרוב או פסול בדיינים.

נראה שהסבר זה הכרחי לפי השיטה שהולכים אחר הרוב בדיינים מפני שמחשיבים את המיעוט כמי שאינו, ורובו ככולו, כי אין לומר את הכלל הזה אלא בדיינים שמושבים נחשב למושב בית דין, ולא בכל פעם שיש ויכוח בין אנשים ויש ביניהם רוב ומיעוט.

אכן מלבד כל זה היה מקום לחשוש בכל בי"ד הפועל בהתאם לשיטת רב אחא בריה דרב איקא, שמא הרוב הוא של השנים שאינם תלמידי חכמים, והמיעוט הוא של זה דגמיר, אלא שאין חוששים לכך כי מניחים שהיחיד הלמדן מסביר לחבריו את הסברות והטעמים, אולם מכל מקום קשה איך הולכים בבית דין כזה על פי הרוב. מסתבר, אם כן, ששלשת ההדיוטות האלו מקבלים תוקף של בית הדין על פי תקנת חכמים, ולכן ניתן להכריע את הדין על פי הרוב, ולפי הכלל שמיעוט הדיינים כמי שאינו, ומצטרף לדעת הרוב הנהיה רובו ככולו.

מעתה, לפי זה מובנת הוכחת הקצות שאם כולם נקראים דיינים ומושבים נקרא בית דין, מכאן שאין אומרים בדיינים שאם נמצא אחד מהם קרוב ופסול שדינם בטל.

כל האמור הוא לפי שיטת התוספות במסכת בבא קמא, אבל לפי שיטת התוספות בסנהדרין הרי אין צורך בכך, שכן הולכים בכל דיני ממונות אחר הרוב ולא דווקא בדיינים, וממילא אין צורך לומר שכל שלשת ההדיוטות נחשבים לדיינים וממילא אין מקום להוכחת הקצות.

שיטת הרמב"ם מבוארת בהלכות סנהדרין (פרק ב, ת) שאין צורך בהודאות והלוואות לשלשה דיינים מן התורה, ופוסק כרב אחא בריה דרב איקא שיכול דין אחד לבדו לדון שנאמר 'בצדק תשפוט עמיתך'. עם זאת ידוע הקושי על הרמב"ם שבפרק ה', ח שם הוא מוסיף שדנים בחו"ל בהודאות ובהלוואות מפני שבית דין של חוץ לארץ עושה את שליחותו של בית דין שבארץ ישראל.

ולכאורה הדברים לא מובנים שכן הכלל הזה 'שליחותיהו קא עבדינן' נאמר בדרך כלל כדי להסביר איך דנים בזמן הזה והלוא אין לנו דיינים סמוכים, אבל בדיני ממונות אם פוסקים כרב אחא בריה דרב איקא, הרי משמעות הדבר שאין צורך בדיינים סמוכים ואם כן בשביל מה קובע הרמב"ם שבית הדין שבחו"ל עושה את שליחותם של בית הדין שבארץ ישראל.

הרבה תירוצים נאמרו על קושיה זו, וניתן להוסיף עליהם על פי דרכנו שהרמב"ם הוסיף את ההגדרה הזו כדי לקבוע שיש לבית הדין של רב אחא בריה דרב איקא, תוקף של בית דין כדי שאפשר יהיה להכריע בו על פי הרוב ובהתאם לשיטת התוספות במסכת בבא קמא שהולכים כאן על פי הרוב גם בדיני ממונות מפני שמיעוט הדיינים כמי שאינו. וצריך על כן לומר שכל שלשת ההדיוטות נחשבים לדיינים היושבים במסגרת המקבלת תוקף של בית דין לכל דבר, וזה אינו אלא מכח השליחות שהם עושים לבית הדין הקבועים והיושבים בארץ ישראל.

נראה שזו הסברה המבססת את כח הדין של שלשת ההדיוטות בכל אתר ובכל זמן, ואם היו שנים אין דינם דין כמו שכותב הרמב"ם בפרק ב הלכה י, וכך זה לאחר התקנה שקבעה כי השלשה שדנים נחשבים לבי"ד הפועל בכח השליחות, והיא התקנה הפקיעה את כח הדין של דיינים שאינם נמצאים במסגרת זו כמו שנים שדנו, שלכן אין דינם דין. ובאשר לקושי מן הגמרא שאמרה בדף ג, בדעת רב אחא ששנים שדנו דינם דין מבוארים הדברים כבר ע"י המפרשים.

### ג. האם אומרים רובו ככולו בדיינים

במסכת הוריות (דף ג, ב) אמר רבי יונתן שבית דין אינו חייב בקרבן ציבור על שגגתו עד שיחייבו כולם דכתיבי, "ואם כל עדת ישראל ישגו" - עד שישגו כולם.

בפשטות נראה שרבי יונתן איתותב, כי הגמרא שואלת עליו ומסיקה על פי הכתוב, "במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו" שרובו ככולו, ומכאן, 'תיבתא דרבי יונתן תיובתא' ומפרש רש"י שהוראת בית הדין נחשבת להוראה, הנקראת על שם כל העדה, אע"פ שלא הורו כך כל אותם שישבו להורות.

אבל שיטת הרמב"ם נראית שלא כמסקנת הסוגיא, שכן פוסק הוא בהלכות שגגות פרק יג הלכה א: ...וכן אם הורו וידע אחד מהם שטעו ואמר להם, טועים אתם, ורבו עליו המתירים והתירו, הרי בית דין פטורים, וכל מי שעשה על פיהם, חייב להביא חטאת קבועה על שגגתו שנאמר, ואם כל עדת ישראל ישגו, עד שישגו כל הסנהדרין וכו'.

הלחם משנה כבר שואל על שיטת הרמב"ם שהיא כדברי רבי יונתן, ולכאורה נצחו דבריו בגמרא, ונשאר הוא על כן בצריך עיון על שיטתו.

נראה, איפוא שאין הרמב"ם חש לקושית הגמרא במסכת הוריות ממה שאמרו שאין גוזרים גזרה על הציבור אא"כ רובו יכול לעמוד בה, מפני שבאמת כאשר בודקים את דעת הציבור אפשר לומר שרובו ככולו, מפני שאין המיעוט ניכר ואינו מבטא דעה נגדית בצורה מפורשת. אבל בדיינים שחולקים בדיון, וכל אחד אומר את דעתו המפורשת אין לומר, שדעתו נהפכת בסופו של דבר להיות כדעת הרוב מפני שרובו ככולו.

אפשר על כן להסביר שהרמב"ם לומד את זאת מן הסוגיה בסנהדרין (דף ג, ב) ממנה ניתן כאמור להסיק, שאין מיעוט הדיינים נחשב כמתהפך להיות עם הרוב, ועל כן חשבה הגמרא שצריכים לדעתם של כל הדיינים בשביל הכרעת הדיון כי אין אומרים שרובו ככולו.

ניתן איפוא, לומר שהרמב"ם פוסק כמו הסוגיא בסנהדרין ושלא כמו הסוגיא בהוריות ולדעתו אין אומרים רובו ככולו בדיינים.

#### **ד. שיטת הרמב"ם ברוב בדיינים**

לפי המבואר עד כה נמצא שמצד אחד אין הרמב"ם סובר שאומרים רובו ככולו בדיינים, ומצד שני הסברנו שיש לדעתו תוקף של בית דין לכל דיון המתקיים בהודאות ובהלוואות ע"י שלשה הדיוטות, דאם לא כן אין אפשרות לפסוק ע"פ הרוב בדיני ממונות.

לכן נראה שהרמב"ם באמת סובר את העקרון, שכותבים התוספות בבבא קמא, לפיו אין להשוות בין כל ספק בדיני ממונות לבין הכרעה הנקבעת בדיון, ואולם צריך לומר שאין ההסבר משום שאומרים רובו ככולו, אלא משום שהמיעוט צריך לבטל את דעתו, שאסור לבעלי דעת המיעוט לחזור ולהזכיר את דעתם.

זו הלכה מיוחדת הקיימת כאן מכח היותם בית דין, ומתוך כך הרוב כאילו קיים לבדו וניתן להוציא ממון על ידי הרוב כאשר המיעוט אינו עומד כנגדו.

לפי שיטה זו מסובר היטב שיש כאן חידוש מיוחד בדיינים, חידוש שאינו קיים בהלכות אחרות, וכדי לקיימו צריך הרמב"ם את ההגדרה הקובעת את הדיין בתור בית דין העושה בשליחותם של ראשונים. חידוש זה מובן אף יותר ממה שהיינו אומרים, אילו היינו מסבירים את הדיון מצד רובו ככולו, שכן כלל זה אינו אופיני דווקא לדיינים, שכן הוא קיים גם בהלכות אחרות. אבל ההסבר המסתיר את קיום המיעוט כאלו אינם אך אינו הופכם לחלק מן הרוב, שייך דווקא בדיינים ולא בשום הלכה אחרת.

#### **ה. ביאור סוגיא בהלכות עיבור השנה ע"פ החידוש בשיטת הרמב"ם**

במסכת סנהדרין (יא, א) למדנו שאין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה הנשיא, "ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות אצל שלטון אחד שבסוריא ושהה לבוא ועיברו את השנה על מנת שירצה הנשיא רבן גמליאל, וכשבא ואמר רוצה אני נמצאת השנה מעוברת.

הפירוש הפשוט בסוגיא הוא שאם הנשיא רוצה נמצאת השנה מעוברת אע"פ שבא לאחר זמן, ואפילו אם הגיע רק לאחר שכבר נכנס חודש העיבור בזמן שכבר אין מעברים, ובכל זאת נמצאת השנה מעוברת למפרע מן הזמן שבית דין החליט לעבר, לפי זה יוצא שהעיבור חל מלכתחילה על תנאי אם ירצה הנשיא, ועל כך קשה שהרי זה

דומה למקדש אשה על מנת שירצה אבא שמקודשת רק למ"ד יש ברירה כמבואר במסכת גיטין (כה, ב).

שאלה זו נדונה במנחת חנוך (עשה ד) ובספר דרוש וחינוך (כתובות ג, א) והעולה מדבריהם שהעיבור מועיל מפני שאין צורך בהסכמה חיובית אקטיבית אלא די בהסכמה פסיבית שבשתיקה, ובדרך זו דומה הדין למי שמקדש אשה על מנת שלא ימחה אבא שבאופן זה חלים הקידושין גם למאן דאמר אין ברירה. אכן במנחת חינוך מביא שיש חולקים על כך וסוברים שצריך שיסכים באופן חיובי, ולכן הם מפרשים שהעיבור מועיל בתנאי שהנשיא מגיע עוד לפני תחילת חודש העיבור שבכגון זה מועילה הסכמתו מכאן ולהבא, וכן כתב בעל טורי אבן בחידושי למסכת ראש השנה (דף לא, ב).

הרמב"ם פוסק את הדין הזה בהלכות קידוש החודש ד, וכותב: "וצריך שיהיה ראש בית הדין הגדול שהוא ראש ישיבה של אחד ושבעים מכלל השבעה, ואם גמרו בשלשה לעבר הרי זו מעוברת, והוא שיהא הנשיא עמהן או שירצה" ובהלכה יב: "...היה ראש בית הדין הגדול והוא הנקרא נשיא בדרך רחוקה, אין מעברין אותה, אלא על תנאי אם ירצה הנשיא, בא ורצה הרי זו מעוברת. לא רצה - אינה מעוברת".

בפשטות נראה שלדעת הרמב"ם אם הנשיא בא והסכים עמהם, השנה מעוברת אע"פ שבא כבר לאחר תחילת חודש העיבור, ובעל כרחנו צריך לומר שדעתו היא שדי בהסכמה פסיבית שלא ימחה ואין צורך בהסכמה חיובית. מסקנה זו נראית הכרחית מתוך דיוק בלשונו שהוא כותב, שתמיד העיבור תלוי בכך שהנשיא ירצה או שיהיה עמהם.

מלשון זו משמע שקיימות שתי אפשרויות; או שירצה אע"פ שלא נמנה עמהם, או שיהא הנשיא עמהם בדיון, ואז אפילו אם הוא בדעת מיעוט אפשר לעבר את השנה שכן הולכים אחר רוב דעות.

האפשרות השניה הזו צריכה ביאור, שכן איך מתקיימת אז ההלכה שעבור השנה תלוי בהסכמת הנשיא.

הביאור הנראה הוא שמשעה שעומדים בית הדין למנון ופוסקים על פי הרוב, נמצאת דעת המיעוט בטלה, ואינה קיימת עוד ולכן יכול העיבור להתקיים. כאמור ניתן לבאר את זה בשתי דרכים, האחת שחל כאן הכלל של רובו ככולו כלומר, שאף המיעוט חייב לשנות את דעתו ולהסכים לדעת הרוב באופן חיובי והדרך השניה היא שאין אומרים רובו ככולו בדיינים, אבל אומרים שמיעוט הדיינים כמי שאינו, במובן זה שאסור לו לבטא את דעתו ולהזכירה, ונמצא הרוב לבדו ללא התנגדות.

שיטת הרמב"ם כבר נתבארה לפי הדרך השניה, שאין אומרים בדיינים רובו ככולו, אבל אומרים שמיעוט הדיינים כמי שאינו, ונמצא אם כן שאין צורך בהסכמה חיובית של הנשיא אלא בהסכמה פסיבית שלא ימחה.

לפיכך אם הוא נמנה על הדיינים, יחול העיבור אע"פ שאינו מסכים עם הרוב מפני שצריך לבטל דעתו לפי הכלל הרגיל בבית דין, ואם אינו נמנה על הדיינים יחול העיבור בתנאי שלא ימחה, כשישמע על הדבר.

בדרך זו מובן שהעיבור חל אע"פ שהנשיא לא היה במקום ובא רק לאחר שכבר נכנס חודש העיבור, ובכל זאת אין הצורך בהסכמתו תולה את הדין בהלכות ברירה, מפני שאין צורך ברצונו החיובי אלא די בכך שלא ימחה וזה מועיל כאמור אף למאן דאמר אין ברירה.