

ס י מ ן ב

ידע שבית הדין הגדול טעו

א. שיטת רש"י ותוס' בביאור היחס בין הדין שחכם צריך לבטל דעתו מפני דעת בית הדין הגדול ובין הדין שאסור לו לעשות זאת

בגמרא נאמר שאסור לחכם שיודע שבית הדין הגדול טועים להקל על פיהם

נאמר במשנה (הוריות ב' ע"א): "הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה והלך ועשה על פיהן – בין שעשו ועשה עמהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה – הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין", ע"כ. ובגמרא (שם ע"ב) נאמר: "ראוי להוראה וכו'. כגון מאן, אמר רבא: כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא. אמר ליה אביי: כי האי גוונא מזיד הוא! ולטעמך, הא דתניא: 'בעשותה אחת' (ויקרא ד, כז) – יחיד העושה מפי עצמו חייב, בהוראת בית דין פטור, כיצד, הורו בית דין שחלב מותר, ונודע לאחד מהן שטעו, או תלמיד יושב לפניו וראוי להוראה כגון שמעון בן עזאי – יכול יהא פטור, תלמוד לומר: בעשותה אחת, יחיד העושה על פי עצמו חייב, בהוראת בית דין פטור! אלא היכי משכחת לה, כגון דידע דאסור וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים. לדידי נמי, דטעו במצוה לשמוע דברי חכמים", ע"כ. ולכאורה מבואר מזה שאותו חכם היוודע שבית דין טעו אינו יכול לסמוך על הוראת בית הדין ולהורות היתר לעצמו, והוא חייב להחמיר כפי שהוא סובר שהדין אמור להיות, ואפילו שהחמרתו היא כנגד בית הדין הגדול. ואם הוא יחשוב שהוא צריך להקל משום שהוא צריך לשמוע בקולם של חכמים, הוא יחשב טועה.

כך מבואר בדברי הרמב"ם

וכן כתב הרמב"ם (הל' שגגות פ"ג ה"ה) וז"ל: "וכן אם לא היו העושים שוגגין על פי ההוראה – הרי בית דין פטורין, וכל העושים חייבין. כיצד, הורו בית דין לאכול חֶלֶב הקבה כולו וידע אחד מן הקהל שטעו ושחלב הקבה אסור ואכלו מפני הוֹרְיָתָם, שהיה עולה על דעתו שמצוה לשמוע מבית דין אף על פי שהם טועים –

קלח

הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו, ואינו מצטרף למנין השוגגים על פיהם. במה דברים אמורים, בשהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, עכ"ל. ומבואר מזה שאם חכם יודע שבית הדין הגדול טועים, אסור לו לעשות כדבריהם להקל, והוא צריך לנהוג חומרא בעצמו. ואם יעשה כדבריהם להקל מפני שיחשוב שצריך לשמוע בקול בית דין, יחשב לו הדבר כטעות וכשגגה, ויצטרך להביא על כך קרבן.

קשה מזקן ממרא שנאסר לו לעשות אפילו בעצמו כנגד הוראת בית דין

ואולם, נאמר במשנה (סנהדרין פו ע"ב) לגבי זקן ממרא: "חזר לעירו, שנה ולמד כדרך שהיה למד – פטור. ואם הורה לעשות – חייב, שנאמר (דברים יז, יב): 'והאיש אשר יעשה בזדון', אינו חייב עד שיורה לעשות", ע"כ. ובגמרא (שם פח ע"ב) איתא: "חזר לעירו ושנה. תנו רבנן: אינו חייב עד שיעשה כהוראתו או שיורה לאחרים ויעשו כהוראתו". ומבואר שגם אם החכם עושה בעצמו כהוראת עצמו הוא חייב כזקן ממרא, והאיסור שלו לחלוק על בית הדין הגדול הוא אפילו בהנהגת עצמו כנגד הוראתם, ואפילו שאין הוא מורה לאחרים. ואם כן, לכאורה קשה מאי בעינן מהאי זקן. דבשלמא אם הוא מורה לאחרים לעשות דברים שאינם נכונים על פי הסנהדרין, יש בזה מְרִי בבית הדין הגדול, דהם הסמכות העליונה שקובעת מה להורות בישראל, אבל אם הוא נוהג בעצמו כפי שהוא מבין שנכון לעשות, לכאורה הוא עושה את מה שהוא חייב לעשות. ואם הוא יבטל את דעתו מצד שיחשוב "שמצוה לשמוע דברי חכמים", הוא יחשב טועה. ואם כן מאי אית ליה למיעבד. לעשות כדעתו הוא אינו יכול, כי אז ייחשב זקן ממרא, ולעשות שלא כדעתו הוא אינו יכול, כי זו טעות, דבמקרה זה אין מצווה לשמוע לדברי חכמים. וכיצד אפשר להענישו על כך שנהג כפי שהיה מוכרח לנהוג.

מהגמרא נראה לכאורה שדין זקן ממרא חל רק כשהזקן עושה לקולא

ואמנם מפשטות דברי הגמרא (סנהדרין שם) נראה שמדובר דווקא על מקרה שהוא מיקל כנגד דעת בית הדין הגדול שפסק לחומרא, דאיתא שם: "בשלמא יורה לאחרים ויעשו כהוראתו, מעיקרא לאו בר קטלא הוא והשתא בר קטלא הוא, אלא שיעשה כהוראתו, מעיקרא נמי בר קטלא הוא. התינח היכא דאורי בחלב ודם, דמעיקרא לאו בר קטלא הוא והשתא בר קטלא הוא, אלא היכא דאורי בחיבי מיתות בית דין מעיקרא נמי בר קטלא הוא. מעיקרא בעי התראה השתא

לא בעי התראה", ע"כ. ומבואר בדברי הגמרא שהוראתו אמורה ליצור חיוב חדש שלא היה קיים לו יצויר שהוא לא היה זקן ממרא. והגמרא נצרכת למצוא נפקא מינה של חיוב בלי התראה, שלפני מחלוקתו על בית הדין הגדול הוא היה פטור, ואחר שהורו כנגדו הוא חייב. ולכאורה הגמרא היתה יכולה לומר בפשיטות שבחייבי מיתות בית דין בתחילה הוא היה מורה לעצמו לאסור, שלא שייך בזה שום חיוב, ועכשיו אם הוא יורה לעצמו לאסור הוא יהיה חייב, כיון שבית הדין מורה להתיר. ואין לך נפקא מינה גדולה מזו, שעל חומרא שהוא מחמיר על עצמו הוא יהיה חייב חנק. ומוכח מזה לכאורה שהוא נענש רק אם הוא מורה לעצמו להקל כנגד פסק בית הדין הגדול להחמיר. אבל אם הוא מורה לעצמו להחמיר כנגד פסק בית הדין הגדול להקל, אינו חייב. ולכן הוכרחה הגמרא להבין שהוא מיקל לעצמו במקום שבו יש חיוב חנק. וכיון שכך, לכאורה כבר אין הבדל בין לפני שנחלקו עליו בית דין ובין אחרי שנחלקו עליו, דגם קודם לכן היה עליו חיוב חנק. ולכן הוזקקה הגמרא להגיע למקרה שנהג כך בלי התראה, שבזה יתבטא ההבדל.

אפשרות ליישב את הקושיה על פי זה

ולפי זה היה אפשר ליישב את הקושיה ולומר שאם הוא מורה לאחרים לעשות, בין בהוראה לקולא ובין בהוראה לחומרא, יש לו דין זקן ממרא, מכיון שהסמכות להורות לאחרים מסורה רק לבית הדין הגדול. אבל כשהוא נוהג לעצמו לחומרא בשונה מהוראת בית הדין הגדול, אין עליו שום קפידא, ואדרבה, מצווה קעביד, ורק כאשר הוא נוהג לעצמו לקולא כנגד הוראת בית הדין הגדול יש עליו קפידא והוא חייב חנק.

כך משמע מדברי רש"י

וכן משמע מדברי רש"י (הוריות ב' ע"א ד"ה חזר'), שכתב וז"ל: "חזר – זקן ממרא לעירו וכו', הורה לעשות דמשמע דקאמר מותרין אתם לעשות דנגמרה הוראתו חייב", עכ"ל. ומשמע מדבריו שהוראת הזקן ממרא היא דווקא להתיר. דלכאורה

1. ראשונים רבים ייחסו את הפירוש הנדפס לרש"י: רמ"ה, רמב"ן, ריטב"א, תוס' רא"ש, ריב"ש, רשב"ץ ועוד. ולכן יש לנקוט כך בפשיטות. ודלא כמי שפקפק בזה. ויעוין עוד בהקדמת המהדיר לפירוש רש"י להוריות מכת"י, ירושלים תשס"ה.

לא היה לו לומר: "מותרין אתם לעשות" אלא היה צריך לומר: "הלכה למעשה" או "הוראה למעשה", או שהיה מפרט ואומר: "מותרין או אסורין אתם לעשות". והעובדה שהוא נוקט דווקא לשון של היתר, מלמדת לכאורה שהוא מבין שהוראתו של הזקן היא דווקא להיתר. ואולם אין זו ראיה מוחלטת, כי ייתכן שרש"י נקט לשון כזאת כיון שבסוגיה (הוריות שם) הנידון הוא הוראת טעות של בית דין, ומביאים ראיה מזקן ממרא. ולכן ייתכן שהוא נקט בזקן ממרא את השייך לעניין הסוגיה, דבית דין מתחייב בפר העלם דבר רק על הוראת טעות להקל ולא על הוראה להחמיר.

ברמב"ם מבואר שדין זקן ממרא חל גם כשמורה לחומרא

ואולם בדברי הרמב"ם מבואר להדיא שאין הדבר כן. הרמב"ם מחד גיסא מדגיש שזקן ממרא מתחייב גם כאשר הוא עושה בעצמו, וכלשונו (הל' ממרים פ"ג ה"ה וה"ו): "[ה] ויורה לעשות כהוראתו או יעשה הוא על פי הוראתו וכו'. [ו] לא שיאמר בזדון אלא יורה לעשות או יעשה הוא בעצמו", וכן (שם ה"ח): "אלא כיון שבאו עדים שעשה כהוראתו או שהורה לאחרים לעשות", וכן (שם פ"ד ה"א): "הואיל וחלק עליהם בדבר ועשה או שהורה לעשות, הרי זה חייב מיתה". ואולם מאידך גיסא, הוא כותב (שם): "זקן שחלק על בית דין בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, בין שהיו הם אוסרין והוא מתיר בין שהיו הם מתירין והוא אוסר – הרי זה חייב מיתה". דהיינו, שגם הוראה לחומרא נחשבת המראה. וכן כתב (שם): "כגון שהתיר החמץ יום ארבעה עשר בשעה שישית או אסרו בהניה בשעה חמישית". דהיינו, שגם כאשר הוא אוסר דבר המותר, זו המראה. וכן כתב (שם סוה"ב): "בין שהיה הזקן מיקל והם מחמירין, בין שהיה הוא מחמיר והם מקילין – הרי זה חייב", עכ"ל. ומבואר שגם אם הוא מחמיר על עצמו, יש לו דין של זקן ממרא. ואם כן הדרא קושיה לדוכתא, מאי אית ליה להאי זקן למיעבד.

רש"י והרמב"ם נחלקו לשיטתם בביאור המקרים הרבים שבגמרא

ובאמת נראה שרש"י והרמב"ם נחלקו לשיטתם בביאור כל המקרים הרבים המתוארים בגמרא (סנהדרין פז ע"א – פח ע"ב) שיש בהם דבר המביא לידי חיוב כרת ושגגת חטאת. כמעט בכל מקרה ומקרה רש"י טורח לבאר כיצד תיווצר מציאות של חיוב כרת אם הזקן ינקוט כדעה אחת וכיצד תיווצר מציאות של חיוב כרת אם הוא ינקוט כדעה השניה, ואילו הרמב"ם (שם) אינו טורח לבאר זאת ומסתפק בכך

שהדבר יכול להגיע לידי חיוב כרת אפילו לחד גיסא. ונראה לכאורה דאזלו בזה לשיטתייהו. רש"י שהבין שהוראת הזקן צריכה להיות דווקא לקולא, היה חייב להראות שכל הוראה שלו תגרום לאיסור כרת, ולכן הוצרך בכל דבר להראות שלתרי גיסי יכולים להגיע לידי איסור כרת על פי הוראתו. אבל הרמב"ם שסבר שאפילו אם הוא יורה לחומרא יהיה לו דין זקן ממרא, הבין שבעל כרחנו מה שהצריכו שיהיה בזה חיוב כרת, אין זה משום שיצא שהוא מתיר איסור חמור שכזה, אלא רק משום שזו הלכה חמורה ונידון משמעותי כל כך שיש בו חיוב כרת. ולכן די בעצם זה שהדבר יכול להגיע לידי חיוב כרת כדי לגרום לדין זקן ממרא, אפילו שיייתכן שלפי הזקן יצא שדווקא מחמירים באותו איסור.

מדברי הרמב"ם נראה שהחיוב במחמיר אינו משום שתבוא מכך קולא

ויש להקשות בזה על החזו"א (סנהדרין סי' כג סק"ב ד"ה ר"מ פ"ד; קובץ ענינים עמ' קצד), שביאר בדעת הרמב"ם שהחיוב במחמיר הוא משום שבכל חומרא יש קולא, וכפי שפירט שם שכשהזקן מחייב חטאת ובית הדין פוטרם ואדם עשה את המעשה שעליו נחלקו, לפי הזקן הוא מתחייב בחטאת וכשיקדיש בהמה לחטאת יתפוס הקדשו, ואם קידש אישה בבהמה זו אין קידושו תופסים, ואילו לפי בית הדין אין הקדשו הקדש וקידושו תופסים. דנראה מפשטות הרמב"ם שדין זקן ממרא אינו תלוי בכך שהדבר עשוי להביא לידי קולא באיסור כרת. ועל כרחנו אי אפשר לומר שההנחה הפשוטה היא שתמיד הדבר יכול להגיע לידי חומרא של איסור כרת, דהגמרא והרמב"ם האריכו מאוד כדי להראות כיצד יכולים להגיע לידי חומרא כזאת במקרים השונים. ומוכח שלא היתה הנחה פשוטה שכל דבר עשוי בדרך כלשהי להגיע לידי חומרא באיסור כרת. וגם עצם החילוק בין דברים שמביאים לאיסור כרת ובין דברים שאינם מביאים לאיסור זה, כולל בתוכו את ההנחה שלא כל דבר מביא לידי איסור כרת. ועל כרחנו צריך לומר שהרמב"ם מבין שהחיוב שבזקן ממרא נובע מעצם העובדה שהחכם חולק בנידון של כרת, ואפילו אם הוא מחמיר באותה מחלוקת. דהתורה רצתה למנוע מחלוקות בישראל, ואפילו שהוא רק מחמיר, סוף סוף נוצרת מחלוקת בישראל ומופרת סמכותו של בית דין גדול להכריע בספקות של תורה. ונידון הכרת נצרך רק בשביל שיהיה הדבר מוגדר כדבר חמור דיו, שעליו גזרה תורה דין מיתה בזקן.²

2. לכאורה כל העניין קשה טובא. הרמב"ם (שם סוה"ב) סיכם בצדק את הסוגיה (סנהדרין פז ע"א) בלשון זו: "וכן כל כיוצא בזה צריכין לבדוק ולחקור, אם היתה מחלוקת זו מביאה לידי דבר זה,

גם מדברי הגמרא במחלוקתם בעיבור השנה משמע כרש"י

וכן מוכח לכאורה כרש"י מדברי הגמרא בעניין עיבור השנה. הגמרא מתייחסת למחלוקת שיכולים לחלוק הסנהדרין על הזקן ממרא בעניין עיבור השנה, אם ניתן להחליט על עיבור השנה עד פורים בלבד או עד סוף חודש אדר, כפי שהעידו ר' יהושע ור' פפייס (עדויות פ"ז מ"ז). והגמרא אומרת: "דאי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח ואי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח", ע"כ. ופירש רש"י (שם ד"ה דאי וד"ה ואי) וז"ל: "דאי להאי גיסא – אם אמרו בית דין שבלשכת הגזית שמעברים אחר הפורים, מעוברת, כר' יהושע ור' פפייס, והוא אמר אינה מעוברת, קא שרי חמץ בפסח. ואי איפכא – נמי שרי חמץ בפסח דזדונו כרת", עכ"ל. ולכאורה לא מובן מדוע הוצרכה הגמרא לומר דאי איפכא נמי שרי חמץ בפסח, תיפוק ליה שנידון המחלוקת מוביל לאיסור כרת אפילו בחד גיסא. ומוכח מזה לכאורה שיש צורך שהזקן יתיר דווקא את איסורי הכרת. והרמב"ם (הל' ממרים פ"ד ה"ב) סתם וכתב: "וכיצד דבר המביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, כגון שנחלקו בעיבור השנה, אם מעברין עד הפורים או בכל אדר – הרי זה חייב, שזה מביא לידי אכילת חמץ בפסח", עכ"ל. ונראה שהבין שהגמרא פירטה לא בשביל להוכיח שתמיד יצא שהזקן ממרא מיקל באיסורי כרת, אלא רק בשביל לבאר אליבא דאמת מדוע מחלוקת על עיבור יוצרת בהכרח היתר חמץ בפסח, דבהכרח יהיה זמן שאמור להיות פסח וידונו אותו כיום רגיל. ואין מציאות שבה נחמיר ביכולת לעבר ולא נגיע לידי כך שנקל באיסור כרת. אבל לכאורה זהו דוחק, ויותר מסתבר כהבנת רש"י, דלשון הגמרא היא "קא שרי חמץ בפסח", דהיינו שמודגשת העובדה שהוא מתיר בדווקא, ולא סתם שנחלקו בדבר המביא לידי היתר חמץ בפסח ואפילו כשהוא עשוי להיות המחמיר.

מדברי התוס' נראה שנקטו כרש"י

ומדברי התוס' מוכח שלמדו כשיטת רש"י, דבנידון של ספירת יום כנגד יום לאישה שראתה דם ביום העשירי לימי זיבתה (סנהדרין פז ע"א), אמרה הגמרא

ודבר זה מביא לדבר שני, אפילו אחר מאה דברים: אם יבוא בסוף לדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת", עכ"ל. ולכאורה אם אדם יקדש אישה על מנת שצריך להיות מוסיף והולך בנרות חנוכה או על מנת שצריך לקרוא את עשרת בני המן בנשימה אחת, היא תהיה מקודשת ויהיה בה איסור כרת. ואם כן כל דקדוק קל מדברי סופרים שנחלקו בו, יכול להגיע לאיסור כרת, וצריך להיות שייך בו דין זקן ממרא, וצע"ג.

שהסנהדרין והזקן נחלקו במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן אם עשירי כאחד עשר. והקשו התוס' (שם ד"ה ורשב"ל) וז"ל: "ואם תאמר, ולר' שמעון בן לקיש אי אמר זקן ממרא כר' יוחנן אמאי מיחייב, הרי מחמיר הוא ואין כאן דבר שזדונו כרת", עכ"ל. ותירצו שהיא נגעה בתרומה ואדם קידש בתרומה זו את האישה ואין בה שווה פרוטה, דאינה ראויה אלא להסקה. ולכאורה אם הם היו נוקטים כדעת הרמב"ם לא היה מקום לקושיה, דלא איכפת לן שהזקן ממרא מורה לחומרא. דגם בהוראה לחומרא יש דין זקן ממרא. ומוכח לכאורה שנקטו כדעת רש"י, ולכן הוקשה להם ונאלצו להגיע לתירוץ זה.

ב. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מעמיד את דברי הגמרא בהוריות בכגון שלא דן עמהם

והנה, כתב הרמב"ן (השג' לספה"מ שורש א' עמ' כו) וז"ל: "ומה שהסכימו עליו רובם, הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה. והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם, נעשה זקן ממרא בזמן דיני הנפשות. והוא שנאמר אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן. וענשו אבוד מן העולם הזה ומן העולם הבא. וזו היא כת הצדוקים הארורים ששמם במזרח קראין. כי התורה נתנה לנו על ידי משה רבינו בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, 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 (ספרי שופטים, קנד): 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 מְצַוֶּה. וכעניין שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו כמו שהוזכר [במסכת ר"ה (כה ע"א)]. ויש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל [בראשון שלהוריות (ב' ע"ב)] בעין יפה, והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להתר והוא סבור שטעו בהוראתן, אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר 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 ושבו עליו סברותיו, יחזור וינהוג כדעתם אחרי כן לאחר שיסלקו אותו ויעשו הסכמה בטענתו. וזהו העולה מן ההלכות ההם. ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמבין את דברי הגמרא בריש הוריות כאמורים דווקא עד ששמעו בית דין את דבריו ועד שדנו בהם. אבל אם דנו בדבריו ולא קיבלו אותם, והכריעו כנגד דעתו, מוטל עליו לעשות כדבריהם ואפילו לקולא, אף שלדעתו הוא מיקל בדבר שאסרתו התורה, כי על דעת הסנהדרין ניתנה התורה, והיא זו שציוותה לעשות לקולא. ואם הוא חולק עליהם לאחר שדנו בדבריו, הוא זקן ממרא.

ביאור דבריו ויישוב הקושיה לפיו

ומבואר מזה שבאופן עקרוני הוא מבין כדעת הרמב"ם, שאיסור ההוראה של זקן ממרא הוא גם כשמורה לחומרא כנגד דבריהם. ומבואר להדיא בדבריו כמה פעמים שאיסור זה הוא אפילו כשמורה לעצמו ואינו אומר לאחרים. ואת הסוגיה בהוריות הוא מעמיד בכגון שהחכם עשה כדברי בית הדין מבלי להתדיין עמהם, ומבלי ששמעו את כל טענותיו ודחו אותן. ורק במקרה כזה אסור לו לנהוג קולא כהוראת בית הדין, אלא הוא צריך להחמיר כדעת עצמו. ואם הוא יעשה כדבריהם למרות שהוא חושב שהם טועים, הוא נחשב טועה בדין מצווה לשמוע דברי חכמים. ואילו דין זקן ממרא אמור בכגון שהוא דן עמהם, והחליטו שלא כדעתו, שבזה הוא צריך לעשות כדבריהם ואפילו לקולא כשלדעתו צריך להחמיר.

ביאור ראייתו מהמקרה של רבן גמליאל ור' יהושע

וזו הראיה שמביא מזה שרבן גמליאל חייב את ר' יהושע לחלל את יום הכיפורים שחל להיות לפי חשבוננו. דלכאורה כל עוד ר' יהושע לא הורה לאחרים לעשות יום הכיפורים בתאריך שהוא חשב שאמור להיות יום הכיפורים, לא היה בזה שום איסור ופסול. ומדוע חייבו רבן גמליאל לחלל את יום הכיפורים גם בעצמו. ומוכח מזה שאפילו לעצמו הוא צריך לנהוג כמנהג הסנהדרין וללכת לקולא, ואין הוא יכול להחמיר לעצמו כפי דעתו, והיינו משום שר' יהושע דן בדבר עם רבן גמליאל, ולמרות טענתו לא קיבל זאת רבן גמליאל. ואחר שנדחו דבריו מפני דעת הנשיא, הוא היה צריך לבטל דעת עצמו ואפילו לקולא.

ביאור הקובץ שיעורים לסברת הרמב"ן

ובטעם החילוק שבין המקרה שבו הוא לא דן עם חכמים, והוא צריך להחמיר כדעת עצמו, ובין המקרה שבו הוא דן עם חכמים ולא קיבלו את דעתו, שבו הוא צריך להקל כדעתם, כתב בקובץ שיעורים (קונט' דב"ס סי' ד' אות ט) שכל עוד הוא לא דן עמהם, הם נחשבים מבחינתו כטועים בדבר משנה, ואין על הוראתם שם הוראה אלא טעות, ועל זה לא נאמר ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. אבל כאשר הוא דן עמהם והם לא הסכימו עמו, אף אם כלפי שמיא גליא שהם טועים, הרי זו טעות בשיקול הדעת. ועל זה אמרה התורה שצריך לעשות כהוראתם. ולכן הוא צריך להקל כמותם.

תירוץ הקובץ שיעורים לסתירה שבין הספרי והירושלמי

וכך יישב הקובץ"ש את הסתירה בין הספרי לבין הירושלמי. איתא בספרי (שם): "ימין ושמאל, אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם", ע"כ. ואילו בירושלמי (הוריות פ"א ה"א) נאמר: "יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם, תלמוד לומר ללכת ימין ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהיא שמאל", ע"כ. וביאר לפי זה שאם אתה סבור שהם טועים בדבר משנה, הרי זה כאילו שהם אומרים לך על ימין שהוא שמאל, ואל תשמע להם. וזו כוונת הירושלמי. ואולם אם אתה סבור שהם טועים בשיקול הדעת, ואתה חושב שהימין הוא שמאל, שמע להם בכל זאת, וזו כוונת הספרי.

קשיים רבים בדבריו

ואולם נראה שקשה מאוד לפרש כך בכוונת הרמב"ן. דלפי זה אם הזקן יחלוק על הסנהדרין בשיקול דעת או בסברה או בפירוש אחר למקור שהם יודעים אותו, כבר לא יהיה בזה דין של טועה בדבר משנה, ויהיה חייב לעשות כמותם אפילו שלא דן עמהם. ולא מוזכר דבר כזה בגמרא וברמב"ן, וזו אוקימתא שלא נראית כלל בדבריו. ונפסק להדיא (סנהדרין פח ע"א וע"ב) שגם כאשר הוא אומר כך קיבלתי מפי השמועה והם אומרים כך הוא בעינינו, נהרג. ומוכח מזה שלא איכפת לן כלל אם הוא לשיטתו מוצא שהם טועים בדבר משנה שלא שמעו את מה שהוא שמע או לשיטתו הם טועים בשיקול הדעת. ובכל מקרה עליו לציית לפסק שלהם אחרי שדן עמהם בזה. ומיניה וביה יש ללמוד שלפי הרמב"ן

לפני שאמר להם את דעתו, אפילו אם המחלוקת שביניהם היא בשיקול דעת, אין הוא צריך לשמוע בקולם. וכן קשה לאידך גיסא, לדברי הקובץ שיעורים יצא שאם הוא יראה שהם מתעלמים משמועה מפורשת שהוא קיבל מרבותיו, ולדעתו סיבות ההתעלמות שלהם אינן מוצדקות, כגון שלדעתו מרוב עיונם בסוגיה לא נתנו דעת מספיקה למקור שהביא כסיוע לדבריו, הוא יהיה רשאי להמשיך לנהוג כדעת עצמו, כיון שלדעתו הם ממשיכים להיות טועים בדבר משנה. ולכאורה פשוט שאין הדבר נכון כלל בדעת הרמב"ן. ועוד קשה, דלפעמים עשוי הזקן ממרא לחשוב שטעותם היא גמורה ומוחלטת כגון שלדעתו הם מבינים את המציאות בצורה שלגמרי אינה נכונה או שמפרשים פירוש שגוי לגמרי למקור כלשהו וכדומה. ומבחינתו של הזקן ממרא זו טעות גמורה. ואעפ"כ לא יעלה על הדעת שבמקרה כזה הוא יוכל להמשיך לנהוג כדעתו. דהא ברור שגם הקוב"ש מודה שלא נאמר להדיא ההבדל בין דבר משנה ושיקול דעת בהקשר של זקן ממרא, והעיקר הוא אם זו טעות או הוראה. והרי תמיד יוכל הזקן ממרא להחליט בדעתו שזו טעות ואין כאן הוראה כלל. ופשוט וברור דלאו כל כמיניה להחליט דבר זה, והוא מחויב לבטל דעתו בפניהם בין אם נראה לו שזו טעות מוחלטת ובין אם נראה לו שיש מקום לדבריהם אלא שהוא הצודק למעשה.

ביאור סברת הרמב"ן

אמנם נראה שסברת הרמב"ן פשוטה. כל עוד לא היה דיון בין הזקן ובין הסנהדרין, אין מציאות של המראה ושל מחלוקת כלל. דמציאות של המראה שייכת דווקא בכגון שהוא חולק עליהם. ואולם מוטל עליו ליזום את הדיון הזה ולברר עמהם את הסוגיה, ואין הוא יכול ליהנות מכך שהוא עדיין לא הביא את הדברים לידי מחלוקת גלויה. ומשעה שהם דנו ביניהם ולא קיבלו את דעתו, יש כאן מציאות של מחלוקת אם הוא לא יקבל את דעתם ויבטל דעתו מפניה. ומעתה ואילך אין זה משנה כלל אם הוא סובר שטעותם היא בדבר משנה או שטעותם היא בשיקול הדעת, ובכל מקרה עליו לבטל את דעתו מפני דעתם.

יישוב הסתירה בין הספרי לירושלמי לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ן

ואם ננסה ליישב את הסתירה שבין דרשת הספרי לדרשת הירושלמי, ולא נתלה זאת במחלוקת תנאים, יש מקום לפרש לפי הרמב"ן, שהספרי מתייחס

למציאות שבה כבר היתה הוראה שלהם אחרי הדיון עם הזקן, ומעתה ואילך אסור לסור מדבריהם אפילו שנראה לו בעליל שהם טועים והם אומרים על הימין שהוא שמאל. ואולם הירושלמי מתייחס למצב שקודם לדיון איתם, ואומר שאסור לו להקל לעצמו ולהורות כמותם, כל עוד לא בירר איתם את הדבר, ונראה לו שמה שהם אומרים הוא שמאל על ימין.

צריך ביאור כיצד הסיק זאת הרמב"ן מדברי הגמרא

והרמב"ן לא ביאר כיצד הוא הסיק את דבריו מ"ראשון שלהוריות". ולכאורה דווקא מתבאר שם שאין הזקן אמור לציית לבית דין, ואדרבה, אם הוא מציית להם הוא טועה בדין מצווה לשמוע דברי חכמים. ואמנם הרמב"ן מעמיד זאת באוקימתא, וכו"ל. אבל קשה לכאורה מניין לו אוקימתא זאת. ולא נראה לכאורה מתוך דבריו שהאוקימתא הזאת מקבלת את צידוקה מעצם הקושיה מדוע חייבו את הזקן ממרא, דנראה מדבריו ומלשונו שגם את האוקימתא הזאת הוא שאב מ"ראשון שלהוריות".

ביאור הכרחו של הרמב"ן

ונראה שהרמב"ן השווה בין לשון המשנה בתחילת הפרק והדין האמור בה ובין לשון המשנה בהמשך הפרק והדין האמור בה. בתחילה (ב' ע"א) אומרת המשנה בסתמא: "הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו וכו' הרי זה חייב. זה הכלל התולה בעצמו חייב, והתולה בבית דין פטור", ע"כ, ואחר כך (ד' ע"ב) אומרת המשנה: "הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו ואמר להן טועין אתם וכו', הרי זה פטור", ע"כ. ומשמע מזה שברישא הוא לא אמר להם שהם טועים אלא הוא שתק. ולכן הוא אינו יכול לסמוך על הוראתם, דבאופן כזה אין כאן דין של זקן ממרא אם יעשה אחרת מהם. ולכן מבואר בגמרא שאם הוא יסמוך לקולא על פסק של בית דין למרות שהוא יודע שהפסק הוא מוטעה, יש לו דין של מזיד. ואם הוא יסמוך עליהם וינהג לקולא מכיון שיחשוב שהוא מחויב לשמוע בקולם, יש לו דין של שוגג. אבל אם הוא היה אומר להם את דעתו שהם טועים, והיו מכריעים כנגדו, הוא היה צריך לעשות כדעתם, וזו לא היתה טעות לחשוב שהוא צריך לשמוע בקול חכמים. ואמנם כבר בגמרא (ג' ע"ב) נאמר על המשנה הראשונה: "האי הוא דחייב הא אחר פטור, ואמאי, הא לא נגמרה הוראה. הכא במאי עסקינן, כגון שהרכין ההוא אחד מהן בראשו", ע"כ.

ומבואר שהוא שתק ואף הסכים עמהם בהרכנת ראשו. אבל לדעת הרמב"ן מדובר על יותר מהסכמה שבשתיקה ובהרכנת הראש בשעת ההכרעה, אלא הוא שתק גם בזמן הדיון. ושתיקתו היא זו שגורמת לכך שלא יהיה לו דין זקן ממרא שמחויב אחר כך לעשות כדעתם. כי אם הוא היה מביע את דעתו בשעת הדיון, והיה נגמר הדין שלא כמותו אחרי שהוא העלה את סברותיו והכריעו נגדו, הוא היה מחויב לעשות כמותם. ולפי זה ההבדל בין המשנה הראשונה למשנה בהמשך הוא שבמשנה הראשונה הוא שותק בכל מהלך הדיון וכן בהכרעת הדין, והוא אף מרכין בראשו בזמן הכרעת הדין, ואילו במשנה שבהמשך הוא מביע את דעתו כנגדם, ורק בשעת ההכרעה הוא שותק או שהוא נשאר בדעתו.

לכאורה נראה שההבדל בין המשניות אינו נוגע לכך

ואולם לכאורה ההבדל הזה שבין המקרים עדיין אינו יכול ללמד כדברי הרמב"ן. דלא רק שאין לנו ראייה שבאמת כך הוא הדין שאם ישמעו את דעתו ויכריעו כנגדה, יהיה מותר לו והוא אף יהיה חייב לעשות כדעתם ואפילו לקולא, אלא משמע לכאורה שההבדל הוא רק לעניין זה שבמשנה הראשונה קיימת הכרעה של כולם ואילו במשנה השנייה ההכרעה אינה על פי כולם. אבל נראה בפשטות שדווקא לעניין השאלה אם הוא יכול אחר כך לעשות כדברי בית הדין, אין הבדל בין המשניות. ודין המשנה בתחילה אמור היה להיות שייך גם במשנה בהמשך, אלמלא לא היה להוראתם דין הוראה, כיון שלא הורו כולם. ומשמע שאילו היה להוראתם דין הוראה, היה חוזר הדין האמור במשנה הראשונה. ולפי הרמב"ן אין זה כך, דאותה הוראה אמורה לגרום לכך שיהיה מותר לו והוא אפילו יהיה חייב לנהוג כקולותיהם.

לכאורה קשה על דבריו מסוגיית הגמרא בתלמיד שהגיע להוראה

ועוד קשה, דהגמרא (שם ב' ע"ב, ה"ד לעיל) מניחה בפשיטות שתלמיד שהגיע להוראה כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, נחשב מזיד אם יעשה כהוראת בית דין. והיא כלל אינה נכנסת לשאלה האם הוא הביע את דעתו בבית דין ושללו אותה והכריעו כנגדו או שהוא לא הביע את דעתו. וגם לשון הברייתא היא מוחלטת: "הורו בית דין שחלב מותר ונודע לאחד מהן שטעו וכו', יכול יהא פטור, תלמוד לומר: בעשותה" וכו'. ולכאורה הברייתא היתה צריכה להיכנס לשאלה אם הוא

הביע את דעתו בבית דין או לא הביע. ואם הוא הביע, לא רק שיהיה פטור, אלא אפילו יהיה הכרח לנהוג כך. ולכאורה מאוד לא מסתבר לומר שההנחה הפשוטה היא שהדיין אינו מביע את דעתו ושותק בכל הדיון. ואדרבה, ההנחה הפשוטה היתה צריכה להיות שהוא מביע את דעתו, דזו אמורה להיות דרכו וחובתו של דיין בבית דין.

לכאורה קשה על דבריו ממסקנת הגמרא

וגם מסקנת הגמרא שהוא טעה במצווה לשמוע דברי חכמים, מנוסחת באופן שאינו מתאים לכאורה. דבאופן עקרוני זו לגמרי לא טעות, ואדרבה, באמת חובתו לשמוע לדברי חכמים גם אם הוא חושב שהם טועים. ואם הוא לא עושה כן, הוא זקן ממרא. וכל הטעות שלו היא רק כאשר הוא חושב שהוא צריך לשמוע להם גם כאשר הוא אינו מביע את דעתו או כאשר הוא חושב שהוא אינו אמור להביע את דעתו. אבל אם זו הטעות, היתה הגמרא צריכה לומר את הדברים באופן יותר מסוים ומדויק. וגם רש"י (שם ד"ה וקא טעה) כשמפרש את הגמרא כותב וז"ל: "וקא טעה במצוה לשמוע דברי חכמים – אפילו למיעבד איסורא", עכ"ל. ולכאורה לא זו נקודת הטעות, דאין הבדל בין איסורא והיתרא, וכל ההבדל הוא בין זה שהוא שומע לחכמים גם מבלי לדון עמהם או שהוא שומע להם רק אחרי שהוא דן עמהם והכריעו כנגדו.

רש"י מפרש אחרת והולך בזה לשיטתו

ובאמת לפי מה שהתבאר לעיל בדעת רש"י, אפשר להבין שהוא מדגיש את העניין הזה בעצמו. דאם הוא היה מציינת לחכמים בחומרותיהם אף שאין הוא מסכים עמהם, הוא היה נוהג כשורה, וזו היתה אמורה להיות חובתו. אבל כיון שמדובר על קולא, הוא לא היה אמור להשוות דעתו לדעתם של בית דין, והיה מוטל עליו להמשיך לנהוג את חומרתו לעצמו. ואף שאסור היה להורות אחרת מבית דין, מכל מקום אסור היה לו להתיר לעצמו דבר שיש בו איסור לשיטתו. וזו גופא היתה הטעות של הדיין שהוא חשב שמצווה לשמוע דברי חכמים אף לקולא וכדעתו של הרמב"ן.

ג. שיטת הרמב"ם

מסתימת דברי הרמב"ם נראה שלא הבין כרמב"ן

וגם מדברי הרמב"ם (הל' שגגות פ"ג ה"ה, הר"ד לעיל עמ' קלח) נראה שהדין של זקן ממרא אינו מותנה בזה שדנו על כך בבית הדין. דהרמב"ם סותם דבריו ואומר שאם החכם אוכל מפני הוראת בית דין אע"פ שברור לו שהם טועים, "שהיה עולה על דעתו שמצוה לשמוע מבית דין אף על פי שהם טועים", הוא חייב קרבן. ולכאורה זו לא אמורה להיות טעות אם היה על זה דיון קודם לכן בבית דין. ובסתמא דמילתא אמור היה להיות דיון כזה, וכנ"ל. ואם בכל זאת הרמב"ם נוקט בפשיטות שזו טעות לשמוע לבית דין אפילו שהם טועים, נראה שהוא מבין שבין אם היה דיון על כך ובין אם לא היה דיון על כך, אסור לו לשמוע מהם, אם הוא חושב שהם טועים.

וכן משמע מסתימת דבריו לעיל מיניה (שם ה"א) שכתב וז"ל: "וכן אם הורו, וידע אחד מהן שטעו ואמר להם 'טועים אתם' ורבו עליו המתירים והתירו – הרי בית דין פטורין, וכל מי שעשה על פיהם חייב להביא חטאת קבועה על שגגתו, שנאמר (ויקרא ד, יג): 'ואם כל עדת ישראל ישגו' – עד שישגו כל הסנהדרין", עכ"ל. ומסתימת דבריו נראה שבכלל כל מי שעשה על פיהם נמצא גם אותו חכם שסבר שהוא צריך לשמוע בקולם, וכפי שביאר בהמשך (שם ה"ה) שהוא עשוי לחשוב שצריך לשמוע בקולם משום שמצווה לשמוע מבית דין. ועל כרחק העובדה שהם דנו בדבר והוא אמר את דעתו שהם טועים, אינה מועילה לכך שהוא יפטר כשעושה כדעתם, וזו עדיין טעות, אע"פ שלכאורה הוא היה מוכרח לעשות כמותם מצד מחויבותו אל פסקיהם בגלל היותו כאחד מהם וכדי שלא יהיה כזקן ממרא.

ההבדל המהותי בין זקן ממרא ובין הנידון דהוריות

ונראה שצריך לומר בדעתו שהדברים דומים למה שיתבאר (להלן עמ' רסט) בדיני לא תתגודדו, שאם חכם סובר שיש להחמיר ומנהג המקום להקל, והוא עושה כן בצנעה בלבד, אין בזה איסור לא תתגודדו. ודווקא אם הוא נוהג חומרא בפרהסיא יש בזה איסור, דבאופן כזה נראית ונעשית התורה כשתי תורות. והוא הדין גם בנידון דידן, אם החכם מונע עצמו בצנעה מלאכול דברים שלשיטתו

אסור לאוכלם, אין בזה שום המראה. ולכן אם הוא אוכל בצנעה חלק קיבה שלדעתו יש בו איסור ובית הדין הגדול התיר אותו, רק משום שהוא חושב שהוא צריך לשמוע בקול חכמים, הוא טועה וזו שגגה שצריך להביא עליה קרבן. אבל אם הוא נוהג כדעתו בפרהסיא, ואפילו אם הוא רק מחמיר בפרהסיא אבל ידוע לכל שזה שהוא מחמיר כך היינו משום שהוא חלק על חבריו בסנהדרין, בזה יש המראה, ומתחייב כזקן ממרא אפילו שהחמיר על עצמו בלבד. וכל הדינים המבוארים בהוריות וברמב"ם בהל' שגגות היינו קולות שנוהג הדיין לעצמו, ואין שום שיקול ונידון של המראת פסקם של בית דין בפרהסיא. ואילו כל הדינים המבוארים בסנהדרין וברמב"ם בהל' ממרים הם בכגון שהוא מורה הוראה ברבים או שכולם יודעים שהוא נוהג כפי שהוא נוהג בגלל מחלוקתו עם חכמים, וכולם יודעים שהוא חלק על בית הדין הגדול ולא קיבל את הכרעתו.

עיקר חטאו של זקן ממרא קיים כבר בשלב הכרעת הדין

ובאמת נראה שחטאו של זקן ממרא אינו מסתכם בעצם העשיה שנעשית אחר כך כהוראתו. דהעשיה הזאת היא רק גמר בעלמא של עיקר חטאו. ועיקר חטאו הוא כבר בשלב הכרעת הדין, כלשון הרמב"ם (הל' ממרים פ"ג ה"ד): "אבל זקן ממרא האמור בתורה הוא חכם אחד מחכמי ישראל שיש בידו קבלה, ודן ומורה בדיני תורה כמו שידונו ויורו כל חכמי ישראל, שבאה לו מחלוקת בדין מן הדיינים עם בית דין הגדול, ולא חזר לדבריהם אלא חלק עליהם והורה לעשות שלא כהוראתם – גזרה תורה עליו מיתה, ומתוודה, ויש לו חלק לעולם הבא", עכ"ל. הרי שחטאו מתחיל מזה שהוא חולק על בית הדין ואינו חוזר לדבריהם עוד קודם לשלב ההוראה לעשות שלא כהוראתם.

לכאורה סיפור הבאת הדין עד בית הדין הגדול מיותר

ובהמשך דבריו (ה"ח) מבאר הרמב"ם: "כיצד דנין זקן ממרא", והוא מתאר את השתלשלות סיפורו של הזקן ממרא מההתחלה שהוא חולק עם חבריו ועולים לירושלים והדבר מגיע לבית דין שעל פתח הר הבית וכו' ועד בית הדין הגדול וכו'. ולכאורה כל הסיפור הזה מיותר, כי את זה שמכריעים שאלות הלכתיות לפי סדר זה הוא כבר תיאר בהרחבה קודם לכן (שם פ"א ה"ד). ולא ברור לכאורה מה הוא מוסיף על ההגדרה התמציתית שהוא אמר שם.

הזקן אינו נכנע להכרעת הרוב בכל השלבים עד שמגיע לב"ד הגדול

אמנם נראה שהרמב"ם משמיע דינים רבים בכל התיאור המפורט הזה, ובאמת כל פרט נזקק כדי שיתממש חיובו של זקן ממרא. דבאמת יש לדקדק בדבריו שכותב: "וכיצד דנין זקן ממרא, בעת שיפלא דבר ויורה בו חכם המגיע להוראה, בין בדבר שיראה בעיניו בין בדבר שקבל מרבתי – הרי הוא והחולקין עמו עולין לירושלים, ובאין לבית דין שעל פתח הר הבית, ואומרים להם בית דין 'כך הוא הדין'. אם שמע וקבל מהן – מוטב; ואם לאו – כולן באין לבית דין שעל פתח העזרה, ואומרים גם הם להם 'כך הוא הדין'. אם קבל – ילכו להם; ואם לאו – כולן באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית" וכו', עכ"ל. ובניגוד למשנה (סנהדרין פו ע"ב) שאומרת בסתם אם שמעו אמרו להם ואם לאו באין להן וכו', הרמב"ם מבין שבית הדין שבעירו כבר היה אמור להכריע על פי הרוב כנגד הזקן, דאחרי רבים להטות, אלא שהזקן התעקש שלא לקבל את הכרעת הרוב. ואז עולים לירושלים, וגם שם בית דין שבהר הבית יודע את ההלכה ואומר את הידוע לו. אבל הזקן ממרא אינו מוכן לקבל את דבריהם. ולכן אומר הרמב"ם: "אם שמע וקיבל מהן – מוטב". דמוטב היה שיסתיים הדבר, אבל הוא אינו מסתיים בגלל התעקשותו של החכם, ולכן עולים לבית דין יותר גבוה וגם שם הוא מתעקש שלא לקבל את הפסק עד שמגיעים לבית הדין הגדול שבלשכת הגזית, וגם שם מתקבלת הכרעה ברורה של הסנהדרין. ויוצא אפוא שכל ההשתלשלות הזאת היא חלק מתיאור המקרה, וזהו תיאור שונה לגמרי מהתיאור שהרמב"ם מתאר קודם לכן (בפ"א שם). דשם לא ידעו את ההלכה, ולכן עלו לבית דין הגבוה יותר, אבל כאן יודעים בכל בית דין מהי ההלכה, אלא שנאלצים לעלות בגלל התעקשות החכם שלא לקבל את הפסק.

העלאתו והבאתו עד בית הדין הגדול היא חלק מהדין שדנים אותו

ונראה שכל ההתנהלות הזאת עם הזקן שעולים עמו וכו', זו גופא הדרך שצריך לנהוג איתו. דהיינו, שאין אפשרות להשאיר אותו בלתי נכנע לבית דין שבעירו, אלא מוטל על בית הדין שכנגדו הוא מורה, לדאוג שהוא יעלה לירושלים ובמידת הצורך יעלה עוד עד שיגיע לבית הדין הגדול. ובכך מיושב מדוע הרמב"ם נוקט לשון: "וכיצד דנין זקן ממרא". דלכאורה אין זה הדין שלו, והדין שדנים אותו הוא רק בתיאור בסוף ההלכה שבו נאמר שכיון שבאו עדים וכו' גומרין דינו למיתה וכו'. דאז מתקיים הדין. אולם לפי הנ"ל מובן שהעלאתו מבית דין לבית דין

היא חלק מעצם הדין שלו. דכך דנים אותו כבר מההתחלה כשנחלק על בית דין שבעירו.

הזקן מלמד לבני עירו כנגד בית הדין הגדול ואז עושה או מורה לעשות כנגדם

והשתא דאתינן להכי שזוהי הדרך שנדרשת כדי שיחול דין זקן ממרא, יש להבין כך גם את מה שכותב הרמב"ם (פ"ג ה"ח): "חזר זה החכם שחלק על בית דין לעירו, ושנה ולימד כדרך שהוא למוד – הרי זה פטור. הורה לעשות, או שעשה כהוראתו – חייב מיתה, ואינו צריך התראה", עכ"ל. דלפי הנ"ל נראה שכל זה הוא תיאור פרטי המקרה הנדרשים כדי שיחול כאן דין זקן ממרא. דהיינו, שיש צורך שהוא יחזור לעירו וימשיך ללמד כדרך שהוא סבור שנכון להבין בתורה. ואמנם אם הוא יסתפק בכך, לא יהיה לו דין זקן ממרא, כיון שצריך שהוא גם יורה לעשות כך בפועל. אבל עם זאת, לא יהיה לו דין זקן ממרא אם קודם לכן הוא לא ילמד כדרך שהוא למוד, ויורה כפי שנכון לדעתו להורות. ולכן בכל מקום שבו מזכיר הרמב"ם את זה שהזקן עושה שלא כבית דין הוא כותב "או יעשה הוא על פי הוראתו" (שם ה"ה), "שעשה כהוראתו" (שם ה"ח), דהיינו שאין הוא סתם עושה לעצמו בצנעה אלא יש כאן "הוראה" שהוא מורה, והעשייה היא על פי אותה הוראה. וכן (שם): "שבאו עדים שעשה כהוראתו". ויוצא אפוא שאת הביצוע המעשי של ההוראה שלו הוא עושה בעצמו או שאומר לאחרים לעשות. אבל העשייה שהוא עושה בעצמו באה אחרי שהוא מלמד את בני עירו שכך צריך לעשות.

ההבדלים המעשיים בין זקן ממרא ובין היודע שטעו חבריו לפי הרמב"ם

ויוצא אפוא שבאופן מעשי יש שני הבדלים לפי הרמב"ם בין זקן ממרא ובין החכם שיודע שחבריו טעו ואינו אוכל חלב קיבה. האחד, אותו חכם אינו ממשך להורות שחבריו טועים וצריך להחמיר, ואילו הזקן ממרא ממשך להורות שצריך להחמיר כנגד דעת בית הדין הגדול. והשני, שאותו חכם נמנע מאכילת הקיבה באופן שאינו בולט בפרהסיא, וכגון ששום אדם לא רואה אותו, או שנמנע באופן שהרואה אומר חלב קיבה הוא דלית ליה לאכול. ואילו הזקן ממרא נמנע מאכילה זאת בפרהסיא כהוראה שיש להורות בישראל, או שהוא מורה לאחרים לעשות כך.

הסיבה שרבן גמליאל כפה את ר' יהושע לנהוג כדעתו

ולפי זה הסיבה שכפה רבן גמליאל את ר' יהושע ביבנה לבוא במקלו ובתרמילו ביום שחל יום כיפורים להיות בחשבוננו היתה משום שכולם ידעו את דעתו של ר' יהושע, ואם ר' יהושע היה נוהג יום הכיפורים ביום שחל בו לפי חשבוננו, היה הדבר ניכר וידוע לכל. ולא היתה שום אפשרות למנות מניין שונה של לוח השנה בישראל מבלי שיהיה הדבר בפרהסיא גמורה. ולכן היה ברור שהוא צריך לבטל את דעתו מפני הכרעתו של רבן גמליאל. ואע"פ שלא התקיימו כאן כל גדרי המראה, דלא היה זה בלשכת הגזית, כבר התבאר (עמ' עד) שעכ"פ היה בזה קיום של דין המראה בלי גדרי העונש של זקן ממרא.

יישוב הסתירה בין הספרי לירושלמי לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם

ולפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם יש ליישב את הסתירה שבין הספרי והירושלמי. בכל הנוגע לעשייה האישית שלו שלא כדרך הוראה לרבים, אסור לו לבטל את דעתו מפני דעתם, והוא צריך להמשיך לנהוג בצנעה כפי שנראית לו האמת. וזו כוונת הירושלמי שאין לו לעשות כמותם כשאומרים לו על שמאל שהוא ימין. אבל בפרהסיא וכהוראה לרבים הוא צריך לבטל דעתו מפני דעתם אפילו שנראה לו שהם אומרים על שמאל שהוא ימין, וזו כוונת הספרי.

ד. ביאור שורש המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם יש עוה"ב לזקן ממרא תלויה בהבנת מהותו

ומדבריהם המפורשים של הרמב"ם והרמב"ן מבואר שיש ביניהם מחלוקת אם לזקן ממרא יש עולם הבא. הרמב"ם כותב להדיא כנ"ל (הל' ממרים שם): "ויש לו חלק לעולם הבא". ואילו הרמב"ן (השג' שם) כותב: "וענשו אבוד מן העולם הזה ומן העולם הבא", עכ"ל. ונראה שמחלוקתם בזה יסודית מאוד ותלויה גם בשיטותיהם השונות במהות הלאו דלא תסור³. הרמב"ם מדגיש בהרחבה רבה בכל הפרק (שם)

3. ואין לתלות את מחלוקתם בשאלה אם הזקן התחרט או לא, דברור מפשטות דברי הרמב"ם שיש לזקן חלק בעוה"ב גם אם לא התחרט ולא חזר בו מדרכו. ואמנם מבואר בדברי הרמב"ם שהזקן מתוודה לפני מיתתו, אך וידי זה אינו ראייה לכך שהוא חזר בתשובה. וכפי שגם מי

את ההבדל המהותי שבין הקראים והכופרים ובין זקן ממרא, שהקראים והכופרים מערערים על עצם סמכותם של חכמים לפרש את התורה לפי המסורת שבידם ולפי הבנתם בה, בפשט ובדרש, והם אובדים מהעולם הבא וכל הקודם להורגם זכה, ודינם הוא שמורידים אותם ואין מעלים אותם, ואילו זקן ממרא הוא חכם מחכמי התורה שמאמין בסמכותם של חכמים, ורק חולק בעניין מסוים על חכמים ואינו מבטל דעתו מפני דעתם. והוא חושב שההתנהגות שלו היא חלק מהמסורת ומהתורה שבעל פה. ולפי זה עיקר חומרתו של זקן ממרא היא בכך שפוגע בכבודו של בית הדין הגדול, ולא בעצם הפקפוק בסמכותם כבית הדין הגדול. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין פ"א ה"ג): "שאיין זקן ממרא הורס חומות התורה ולא כופר בכל תורה שבעל פה כליל כמו צדוקין וביתוסין, אלא הוא איש המחשיב את דבריו על דברי בית דין הגדול, וחייבו הכתוב מיתה משום כבודם כמו שחייב מקלל אביו מיתה משום כבוד הוריו", עכ"ל. ואילו הרמב"ן כורך בהדגשה את הזקן הממרא יחד עם הקראים והכופרים, וכלשונו שם במשפט שלאחר מכן: "וזו היא כת הצדוקים הארורים ששמם במזרח קראין". והוא מדגיש כמה פעמים בדבריו שם שאמיתותה של התורה נקבעת על פי מה שקובעים חכמי הסנהדרין, וכלשונו: "ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה וכו', כי התורה נתנה לנו ע"י משה רבינו בכתב וכו', וחתך לנו יתברך הדין שנשמע לבית דין הגדול בכל מה שיאמרו וכו', כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה וכו'. שכך היא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה וכו', והנה נאמר לו בכך אתה מצווה", עכ"ל. וזקן ממרא הוא זה שבעצם כופר בכל העניין הגדול הזה שהתורה ניתנה לפי הבנתם של בית הדין הגדול, "וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם". ולכן הוא נחשב ככת הצדוקים הארורים. כי אם הוא חושב שמכיון שהוא מבין נכון יותר, צריך לעשות כדעתו, פירושו של דבר שאין הוא מכיר בסמכותם העליונה של בית הדין הגדול ובכך שכוחם גובר אפילו על האמת הצרופה. ואם כן, אין בינו ובין הכופרים הגמורים ולא כלום, דאמנם הוא חולק על עניין מסוים והם חולקים על עניינים רבים, אבל הנחת היסוד שלו היא אותה הנחה כמו שלהם. ולכן הוא מאבד את חלקו מהעולם הבא והוא בכלל הכופרים שאין להם חלק לעולם הבא.

שיודע שהעידו בו עדות שקר מתוודה ואומר "תהיה מיתתי כפרה על כל עוונותי" (הל' סנהדרין פ"ג ה"א).

הרמב"ם לשיטתו בלאו דלא תסור זקן ממרא פוגע בכבוד חכמים והכרעתם

ומחלוקת זו שבין הרמב"ם והרמב"ן תלויה במחלוקתם היסודית במהות הלאו דלא תסור, שהובאה והתבארה לעיל (עמ' כה-פז). לפי הרמב"ם גם מי שאינו מדליק נר חנוכה ברשלנותו ובתאוותו עובר על לא תסור, ואם כן הלאו במהותו אינו קשור לכפירה ולביטול יסודות הדת והתורה שבעל פה. התורה מייפה את כוחם של חכמים לקבוע ולתקן ולגזור ולפרש, וכולנו מצווים לשמוע להם, וכל מי שאינו שומע עובר על לאו זה. וזקן ממרא הוא זה שהעצים ביותר את אי השמיעה בקולם, והוא ממש מתייצב כנגד הסנהדרין שמצויים במקומם וחולק עליהם, ואינו מבטל דעתו מפני דעתם. והבעייתיות הגדולה ביותר אצלו היא שבכך הוא גורם לכך שתהיינה מחלוקות בישראל. דבמקום שתהיה הכרעה אחת מוחלטת על פי סמכות אחת מוחלטת, יש חשש שתיעשה התורה כשתי תורות. אבל אין לו דבר משותף עם הכופרים. והרמב"ם מדגיש שהוא "חכם אחד מחכמי ישראל שיש בידו קבלה, ודן ומורה בדיני תורה כמו שידונו ויורו כל חכמי ישראל". דהיינו, הוא ממש כמותם, אלא שיש בו נקודת אי ציות לחכמים שהעצימה עד כדי מחלוקתו עליהם. ולכן כותב הרמב"ם (הל' ממרים שם ה"ד): "אף על פי שהוא דן והם דנים, והוא קיבל והם קיבלו – הרי התורה חלקה להם כבוד. ואם רצו בית דין למחול על כבודם ולהניחו – אינן יכולין, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל", עכ"ל. ומקורו בדברי ר' יאשיה שאמר זאת בשם זעירא מאנשי ירושלים על פי חבריו שבדרום (סנהדרין פח ע"ב). ומבואר מדבריו שיסוד הדין הוא ה"כבוד" של בית הדין הגדול. דהימנעות מקיום רצונם, וכן מחלוקת עליהם, דומות זו לזו בכך שיש בזה פגיעה בכבודם של חכמי ישראל שמיועדים להיות עמוד ההוראה בישראל. וכן הרחיב להדיא במורה נבוכים (ח"א פע"א; ח"ג פמ"א) בכך שעיקר הלאו הזה הוא הצורך להימנע מריבוי מחלוקות ופיזור הדעות והתפצלות השיטות. ולכל זה אין שייכות לכפירה. ולשיטתו של הרמב"ם דין הכופרים והקראים שמורידים ואין מעלים אותם הוא דין אחר מדין זקן ממרא, והוא חלק מדיני מלחמה, דמה לי גויים שצרים על עיירות ישראל להורגם ומה לי אויבים מרים שבאים לקעקע את אמונת ישראל. ולכן גם הורגים את הכופרים בלי עדים והתראה, וכמו שהורגים במלחמה.

לפי הרמב"ן לא תסור הוא פגיעה בתורה שבעל פה ולכן זקן ממרא הוא כופר

אבל הרמב"ן לשיטתו הבין שלאו דלא תסור אינו שייך כלל לתקנות ולגזירות ולא ציות בעלמא לדבריהם. והנידון אינו מצד כבוד בית דין. ולדעתו כל מהות

הלאו הזה היא לקבוע את המציאות הזאת שהתורה ניתנת לנו על דעתם של בית הדין הגדול. וזה יסוד אמונת ישראל והתורה שבעל פה. ולכן זקן ממרא הוא כופר גמור, דמהות המראתו היא הערעור על סמכות בית הדין הגדול, ובזה הוא מקעקע את כל יסוד התורה שבעל פה. וכבר אין מעצור להרשיע ברב או במעט.

לפי הרמב"ם שהאיסור מצד כבוד בית דין יהיה מותר להחמיר בצנעה

וזו גם הסיבה להבדל שבין הרמב"ם והרמב"ן לגבי היחס שבין הסוגיה בהוריות ובין הסוגיה בסנהדרין, ולגבי היתרו של הזקן ממרא לנהוג כחומרות עצמו. לפי הרמב"ם גם אם היה דיון בבית דין על דעתו של החכם, והכריעו כנגדו, עדיין אסור לו לנהוג לפי קולתם של בית הדין, כל עוד הוא סבור שאליבא דאמת צריך להחמיר. ויתאפשר לו לנהוג לחומרא כאשר הוא עושה כן בצנעה ולא כמימוש של הוראתו לרבים, ובכחאי גוונא אין בזה איסור של זקן ממרא. והיינו משום שלדעת הרמב"ם לא התחדשה בתורת זקן ממרא קביעה שכוונת התורה נקבעת על פי בית הדין הגדול לגמרי ואין טעם להחמיר כי על דעת זאת ניתנה תורה. ולכן הוא מחויב להימנע מאיסור חלב שקיים לפי דעתו. ואמנם בפרהסיא הוא צריך להימנע, כי בזה יש פגיעה בכבודם של חכמי ישראל. דכל מהות הלאו הוא הפגיעה בחכמי ישראל. אך בצנעה, שלא נפגעת סמכותם של חכמי ישראל, אין בזה איסור.

לפי הרמב"ן מתחדש שאין מציאות של איסור כשבית הדין הגדול פסק כך

אבל הרמב"ן הבין שעיקר הבעיה בזקן ממרא הוא הערעור על מוחלטות פסק בית הדין הגדול והבנתם את התורה שבעל פה. ולכן יש הכרח לומר שהתורה קובעת את דבריה על פי הכרעותיהם, ואין לזקן שום סיבה להחמיר כנגדם. ואדרבה, אם יש סיבה כזאת, יוצא שמיניה וביה הוא עשוי להיות צודק. ולדעתו, אם אחר כך בית הדין הגדול יגלה שהוא טעה, זה לא יגלה למפרע שהזקן הזה צדק, אלא התורה ניתנה באותה שעה על מנת שתתפרש כך, ועכשיו היא ניתנת על מנת שתתפרש כהבנתם האחרונה של בית הדין הגדול. ובאותה שעה שהם חשבו כפי שחשבו, הזקן הזה היה מחויב דווקא להבנתם והכרעתם באותה שעה. ולכן נראה שלשיטתו לא יועיל גם אם הוא ינהג את חומרתו בצנעה, דסוף סוף הוא קורא בזה תגר על הכרעתם של חכמים.

משמעות הכפרה כשבית דין מגלים שהם טעו בעבר בהוראתם

דא עקא, שלפי זה לכאורה לא יהיה מובן מדוע צריך להביא קרבן על טעות של בית דין. הלא באותה שעה פסק כשר היה. אמנם נראה שהתורה ניתנת על דעתם של חכמים, וכיון שהם מגלים שהם טעו בעבר לפי הבנתם היום, יוצא שבעבר הם לשיטתם טעו. ואולם ההנהגה בפועל שהיה צריך אותו חכם לנהוג היא כפי טעותם שהיתה באותה שעה. ואע"פ שכלפי שמיא גליא שעתידים בית הדין לגלות שזו טעות, והזקן ממרא הוא הצודק, בכל זאת לא בשמים היא, וכיון שכרגע כך נראה לבית הדין, כולם מחויבים לעשות כפי שהם מורים לעשות. ואדעתא דהכי ניתנה תורה לישראל. ובמקרה כזה, הקרבן אינו בא כעונש על חטא, אלא כתיקון וריצוי ותיקון הפגם שנעשה. ובזה שונה קרבן מסקילה, שסקילה היא עונש מובהק לאדם שעבר עבירה ולא רק תיקון, ואילו קרבן עשוי לבוא לתוספת ריצוי וטהרה ולהשראת השכינה, וכפי שהרחיב הרמב"ן במקומות אחרים (הקד' לספר ויקרא; תורת האדם עמ' ער).

ה. הבנות המיוחס לר"ן והרדב"ז בדברי הרמב"ם והרמב"ן

קושי בטענת המיוחס לר"ן שהוראה לחומרא אינה הוראה לעשות

והמיוחס לר"ן (חי' סנהדרין פז ע"א סוד"ה ר' יהודה) טען בתחילה שדין זקן ממרא חל דווקא כשהזקן מורה להתיר דבר שאסרוהו חכמים ולא כשאוסר דבר שהתירו חכמים, וכשיטת רש"י ותוס'. והוכיח כן מדברי הגמרא בעניין עיבור השנה הנ"ל. והוכיח כן גם מדברי הגמרא בריש הוריות הנ"ל, וז"ל: "הרי שהם לומדים מזקן ממרא להורו בית דין, שאין חייבין עד שיורו לעשות", עכ"ל. ולכאורה יש לדחות, דיייתכן שלמדו משם רק את העיקרון שצריך שההוראה תהיה למעשה, אבל אין הכרח שההוראה למעשה תהיה דווקא לקולא. ואמנם טען המיוחס לר"ן: "דזקן לא מיחייב אלא בהוראה של היתר, דאילו מורה לאיסור, אינו מורה לעשות אלא שלא לעשות", עכ"ל. אבל לכאורה יש לדחות, דגם כאשר הוא מורה לחומרא זו יכולה להיות הוראה לעשות, וכגון שמורה שצריך להשליך את הבשר לכלבים או שמורה לשרוף את החמץ מפני איסור חמץ וכדומה, וכמו שמצינו בעניין דין שטעה (סנהדרין לג ע"א) שהוא יכול לטמא את הטהור ולהטריף את הבהמה, ויעשו מעשה על פיו, ויאכילו את הבהמה לכלבים ויטול ויתן ביד. וכל הדברים הללו הם הוראה

לעשות אף שהם לחומרא. והמהות העיקרית של הצורך שיהיה הדבר כהוראה "לעשות", היא לא במשמעות של קום עשה ושב ואל תעשה, אלא במשמעות של הלכה למעשה. דהיינו שאין כאן רק אמירה וקביעה כיצד הזקן מבין שההלכה אמורה להיות אליבא דאמת בעיון ההלכה, אלא הוא מורה לאנשים לבצע בפועל ולממש בעולם המעשה את ההבנה שלו בתורה. ולכן לכאורה גם אין ראייה מהסוגיה בריש הוריות.

קשה לכאורה לקבל את הבנתו בדעת הרמב"ם

לאחר מכן הביא המיוחס לר"ן את דברי הרמב"ם והקשה עליו שהוא נוקט שיש דין זקן ממרא גם כאשר הזקן מורה לחומרא, ותירץ: "אלא שנראה שאין זה עליו קושיא כלל, דבפרקים הקודמים לזה⁴ כתב הרב ז"ל עד שיוורה לעשות, והאי דקאמר בין שיהו הם מתירין והוא אוסר, מיירי בהנהו גווני דמתפרשי בגמרא, דאי להאי גיסא קא שרי וכו' ונעשה מעשה על פיר', עכ"ל. ונראה שכוונתו היתה לתרץ כהבנת החזו"א הנ"ל (עמ' קמב), שכל קולא מביאה לידי חומרא. אבל לכאורה נראה שקשה לפרש כך בדעת הרמב"ם, דמסתימת דבריו נראה כפי שכתב גם הרמב"ן, שבעצם זה שהוא חולק על דברי חכמים הוא נעשה זקן ממרא, דבזה הוא מרבה מחלוקת בישראל. והרמב"ם אינו תולה את זה בכך שיגיע הדבר לידי קולא. וזה שהוא כותב שיגיע הדבר לידי מעשה, היינו כנ"ל, שאפשר להורות למעשה גם לחומרא. ולכן נראה דעל כרחנו צריך לומר בדעת הרמב"ם כפי שהתבאר.

בדעת הרמב"ן נראה שהאיסור להחמיר הוא מצד שמרבה מחלוקת בישראל

ובסוף דבריו הביא המיוחס לר"ן את דברי הרמב"ן וסיים את דבריו: "והכי מוכח במסכת הוריות ובירושלמי", עכ"ל. ומזה שהביא את הירושלמי שלא הזכיר הרמב"ן, נראה שהסכים איתו, ואף הוסיף ראייה לדבריו. ונראה שכוונתו להוכיח מהמובא בירושלמי (שבת פ"א ה"ד וע"ז פ"ב ה"ח) ששמואל אמר לרב שאם יחמיר על עצמו בשמן של גויים אחרי שהותר דבר זה, הוא יכתוב עליו שהוא זקן ממרא. ומוכח שגם לחומרא אסור לנהוג כנגד דעת חכמים⁵. ולכאורה בדבריו אלה הוא חוזר בו מכל מה שכתב קודם לכן, אלא אם כן הוא נתלה בכך שההיתר יביא לידי

4. לכאורה לא דק, דגם בפרק הנוכחי (פ"ד ה"א) הרמב"ם כתב כן להדיא.

5. אף שברור שלא היתה הכוונה לדין זקן ממרא גמור, וכדלקמן (עמ' קמב).

איסור. אבל ברמב"ן במקורו נראה להדיא שלא זו היתה הסיבה שהוא נקט שיש איסור גם להחמיר. דמבואר להדיא שלדעת הרמב"ן הסיבה שיש דין זקן ממרא גם בחומרות היא משום שהוא מרבה מחלוקת בישראל. ומאי איכפת לן אם הוא מיקל או מחמיר. וצ"ע.

קושי בהבנת הרדב"ז בדעת הרמב"ם

והרדב"ז (ח"ה סי' רכז) הבין גם הוא בדעת הרמב"ם שיש הכרח שחומרתו של הזקן תביא לידי קולא, וזו הסיבה שבגללה הוא מתחייב. וכתב וז"ל: "קושטא דמלתא הכי הוא, דלא מחייב אלא אם כן הורה להקל וכו'. ומה שכתב [בפרק זה] בין שהיו הם מתירין והוא אוסר, מיירי בהנהו גווני דמפרשי בגמרא דאי להאי גיסא שרי ואי להאי גיסא שרי, ובכולהו איכא לפרושי הכי וכו', וכן תמצא בכולם כמו שביאר אותם הרב ז"ל בעצמו באותו פרק. אבל אם היה המחלוקת בדבר שאינו מביא לידי קולא כלל והזקן מחמיר, כגון שהורה שחלב חיה אסור באכילה, לא נעשה זקן ממרא, שהרי אינו מורה לעשות אלא שב ואל תעשה, לא תאכל חלב חיה, ולא נפיק מינה קולא כיון שלא אסר אותה בהנאה. וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ולכאורה יש בדבריו סתירה מיניה וביה. אם ההנחה היא שכל דבר יכול להגיע לקולא בכרת, ואין מחלוקת שנמלטת מזה, מדוע אינו נעשה זקן ממרא כשהורה שחלב חיה אסור באכילה, הלא הדבר בהכרח יביא לקולא בכרת, ומדוע הרמב"ם אומר שבדוקים אם יגיע לכך או לא יגיע, הלא לפי זה תמיד הוא אמור להגיע. ואם ההנחה היא שבאמת לפעמים הוא לא יגיע לידי כך, מדוע סותם הרמב"ם ואומר שמתחייב גם כשהוא פוסק לחומרא. הלא במקרה זה לא ברור שהוא יגיע לידי קולא בכרת.

הרדב"ז קישר בין דברי הרמב"ן לרמב"ם לכאורה שלא בצדק

ועוד כתב שם הרדב"ז וז"ל: "ולענין אם רצה הזקן להחמיר על עצמו בכיוצא בזה והחכמים האחרים מתירים, כתבו בשם הרמב"ן ז"ל שקודם שהרצה דבריו לפניו שפיר מצי להחמיר על עצמו, ואם אחר שהרצה דבריו לפניו ובטלו דבריו המתירים הענין ההוא, אסור לו לנהוג איסור בעצמו. והכי מוכח [במסכת הוריות ובירושלמי], ע"כ. ואני אומר דעבר אדאורייתא, דכתיב 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא', ועבר נמי אמאי דאמרה תורה 'אחרי רבים להטות', ומרבה מחלוקת בישראל, שמי שרואה אותו נוהג כן ינהוג כמוהו

ונמצאת תורתנו כשתי תורות. לפיכך אני אומר דיש לחכמים למנוע אותו שלא ינהוג מנהג זה אף על פי שהוא מחמיר. הנלע"ד כתבת"י, עכ"ל. ולפי מה שהתבאר, לכאורה אין לקשר בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בעניין זה. ולדעת הרמב"ם הוא יוכל להחמיר בצנעה לנהוג כפי הבנתו, ורק לדעת הרמב"ן מתחדש דבר זה שאחרי שהכריעו כנגדו "אסור לו לנהוג איסור בעצמו".

סיכום עיקרי הדברים

ישנה סתירה לכאורה בין דין זקן ממרא שנענש על שלא ביטל את דעתו לדעת בין דין הגדול, ובין דין חכם היודע שבין דין הגדול טעו שאסור לו לבטל את דעתו לדעת בית הדין הגדול.

בראשונים מצאנו שלוש התייחסויות לסתירה זו: לפי רש"י ותוס', דין זקן ממרא חל רק כשמיקל נגד בית הדין הגדול ולא כשמחמיר נגדם, ודין היודע שבית הדין הגדול טעו חל רק כשמחמיר, ולכן אין סתירה.

לפי הרמב"ן דין זקן ממרא חל רק כשהזקן חולק על בית הדין הגדול לאחר שבית הדין שמע את נימוקיו ובכל זאת פסק להדיא שלא כדבריו, אך אם חולק עליהם קודם שדן עמם, אינו זקן ממרא, ולמציאות כזו מתייחס הדין של היודע שבית דין טעו.

מדברי הרמב"ם נראה שנקט דרך שלישית בעניין זה, ולשיטתו דין זקן ממרא חל בין כשמיקל ובין כשמחמיר, בין כשכבר דנו בדבריו ובין כשעדיין לא דנו בדבריו, אך דין זקן ממרא חל רק בחכם שחולק בפרהסיא על הסנהדרין ומגלה חוסר הסכמה לכופף עצמו לדבריהם. ומדבריו עולה שחכם הסבור אחרת מבית הדין ועושה כדעתו בצנעה ובלי להורות כן לאחרים, אינו זקן ממרא, ולפי זה נראה שלמציאות כזו מתייחס הדין של היודע שבית דין טעו.

ו. חילוק בין טעות של בית הדין ובין הוראה מחודשת

הסתמכות על שיעור כזית מונעת קיום דין שב מידיעתו

והנה, איתא בגמרא (יומא פ' ע"א): "אמר רבי אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין. מאי ירבה

בשיעורין, אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן – והתניא (ויקרא ד, כב) 'אשר לא תעשינה בשגגה ואשם', השב מידיעתו – מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו – אין מביא קרבן על שגגתו. אלא דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן – והכי קאמר: האוכל פחות מכזית בזמן הזה, יכתוב: כשיעור זה אכלתי, שמא יבנה בית המקדש בימיו, ויתחדש בית דין, ותתחדש הלכה ויאמרו שחייב קרבן על כזית קטן וכו'. והתניא וכו' – כלומר: וכי אתי בית דין ומחדש הלכה מי מחייב האי דאכל קודם שנתחדשה הלכה, והא האידינא לאו שב מידיעתו הוא, דאי נמי הוה ידע דחלב הוא, הוה אכיל ליה, דהא השתא קים לן (ברכות לט ע"א) דלא חייבה תורה אלא על כזית איגורי, שהוא כזית בינוני, עכ"ל. ומבואר מדברי הגמרא שאף אם בית הדין הגדול יחדש שעד לאותה שעה סברו כל בתי הדין שעד לזמנם בטעות שכזית הוא בינוני ובעצם הוא קטן, וזה שאכל כזית קטן ידע עתה שטעות היתה בידו קודם לכן, בכל זאת לא יחשב הדבר כידיעה שלגביה נאמר שהוא שב מידיעתו, והוא ימשיך להיחשב פטור.

קושיית השאגת אריה מהסוגיה בריש הוריות

ולפי זה הקשה בעל השאגת אריה בספרו גבורת ארי (יומא שם) מהסוגיה בריש הוריות, דאיתא שם (ב' ע"א): "הורו בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו, רב אמר: פטור, ור' יוחנן אמר: חייב. מיתיבי: 'מעם הארץ בעשותה' (ויקרא שם, כז), פרט למומר. רבי שמעון בן יוסי אומר משום ר' שמעון: אינו צריך, הרי הוא אומר (שם, כב-כג): 'אשר לא תעשינה בשגגה ואשם. [כג] או הודע', השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ואם איתא, הא לא שב מידיעתו הוא! אמר רב פפא: קסבר ר' יוחנן, כיון דכי מתיידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדר ביה, שב מידיעתו קרינן ביה וחייב", ע"כ. ולכאורה בנידון זה מתחדש לאדם שהוא טעה קודם לכן בכך שסמך על בית הדין הגדול, ואעפ"כ העובדה שהוא מתבסס על בית דין, והם חוזרים בהם והוא חוזר בעקבותיהם, גורמת לכך שייחשב שב מידיעתו ומביא קרבן.

לכאורה קושייה זאת נכונה על כל מקרה של הוראת בית דין

ואולם לכאורה היה אפשר להקשות מהדין הבסיסי של הוריות. דמבואר במשניות ובגמרא שאם אדם סומך על הוראת בית הדין הגדול ואחר כך מתגלה

שהפסק הזה היה מוטעה, הוא פטור מקרבן, אבל אם לא מתקיימים תנאים כלשהם בהוראה, כגון שלא הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת או שלא היה איתם מופלא שבבית דין בשעה שהחליטו וכדומה, אין דין הוראה, וכל אחד ואחד מישראל שאכל חלב על פיהם חייב להביא קרבן חטאת⁶. ולכאורה בכל המקרים הללו שבהם היה חסר אחד מהתנאים, והוא מביא קרבן, הוא סמך על בית הדין הגדול. וקשה מדוע הוא נחשב שב מידיעתו, שכן גם אם היו אומרים לו שהוא אכל חלב, הוא היה אומר שהחלב מותר. והיינו דלא כסוגיה ביומא שאם היו אומרים לו באותה שעה שהוא אכל זית קטן הוא היה אומר שאין בזה חיוב. וגם כאשר מתקיימים התנאים, וכל ישראל פטורים ובית הדין הגדול חייבים, סוף סוף נחשב הדבר כחטא שחייבים עליו קרבן, אלא שבמקום שכל אחד יביא את הקרבן, בית הדין הגדול מביאים קרבן עבורם. ולכאורה אף אחד אינו שב מידיעתו, כי כולם סומכים על בית הדין הגדול. ובאמת זו לכאורה קושיה בסוגיה עצמה בהוריות מיניה וביה. מדוע הגמרא מקשה דווקא על ר' יוחנן, דלכאורה זה שהתחלף לו חלב בשומן אינו משנה את עיקר הנידון שהוא על עצם הטעות שהתיר לעצמו חלב על סמך דברי בית דין. ואם רואים בהסתמכות על בית דין גורם שמבטל את הדין דשב מידיעתו, מדוע אין הוא מבטל את הדין הזה בכל הוריות בית הדין הגדול.

בית הדין הגדול נחשב לעומד במקום החוטא ויישוב הקושיה הכללית

ועל כרחנו צריך לומר שכאשר אדם תולה את מעשיו בבית דין, הם עומדים במקומו ביחס לידיעה המחייבת בהיותו שוגג. ודנים את בית הדין הגדול כעומדים במקומו. וכשם שאדם רגיל שסבר בטעות שמותר לחרוש בשבת ומתגלה לו שהוא טעה ואסור לחרוש, נחשב שב מידיעתו, ויש לו דין שוגג שמביא קרבן, כך גם כשאדם תלה את דעתו בבית דין, והם סברו בטעות שמותר לחרוש, ומתגלה להם שטעו, הם נחשבים שבים מידיעתם, ויש להם דין שוגג שמביא קרבן. וכאשר מתקיימים הגדרים של הוראת בית דין, הם גם אלה שמביאים את הקרבן בפועל. וכאשר לא מתקיימים כל הגדרים, דין שוגג חוזר אל האדם הפרטי, והוא זה שמביא את הקרבן. אבל גם כאשר הדבר חוזר אליו, הם אלה שנחשבים כעומדים במקומו ביחס לדין הידיעה המחודשת המחייבת קרבן שוגג. וקושיית הגמרא

6. לקמן (עמ' שנט) יתבאר מדוע צריך היחיד להביא קרבן במקרה זה למרות שמך על הסנהדרין.

היתה דווקא על ר' יוחנן, משום שבמקרה שלו השגגה של האדם לא היתה תלויה בבית דין, והיתה ה"א לומר שכיון שכך, לא נראה את בית דין כעומד במקומו, אלא נראה אותם כגורם נפרד שרק יוצר מציאות שבגללה אין הידיעה שלו שזוהי חתיכת חלב גורמת לו להימנע מלאוכלה. ותירוץ הגמרא הוא שלמרות הטעות שלו, בכל זאת גם ר' יוחנן מודה שהם נחשבים כעומדים במקומו, וטעותו היא טעותם, והתחדשות האמת לגביהם היא כהתחדשות האמת לגביו, והרי הוא נחשב שב מידיעתו.

חילוק בין טעות ובין הוראה מחודשת ויישוב קושיית הגבורת ארי

אמנם נראה שכל זה הוא דווקא ביחס לטעויות שמתגלות באותו בית דין שבו הן התרחשו. דכאשר בית דין דן עתה על מחשבתו אשר חשב על חלב קודם לכן, הוא מגלה שמחשבתו היתה מוטעית. אבל כאשר בתי דין גדולים מורים שכזית הוא בשיעור בינוני, ובא בית דין אחריהם וחולק על דעתם וסובר ששיעורו הוא כזית קטן, אין כאן אלא התחדשות הלכה, שאינה מגלה שההוראה הקודמת היתה בטעות. דאמנם היא מוטעית אליבא דבית הדין הגדול החדש, אבל בית דין הקודם לשיטתו לא טעה. ובגלל זה מי שסמך על הוראת בית דין הקודם בשעת כהונתו של בית דין הקודם, אינו נחשב טועה, דעדיין ישנם חכמים שסבורים שהיה עליו לנהוג כפי שנהג. וכיון שהם עומדים במקומו וכפי שהתבאר, ודעתם לא השתנתה, נמצא שמבחינתם אין כאן טעות. ולכן כאשר עתה הוא שומע שבית דין החדש החליט לחלוק על קודמו ולקבוע שהשיעור הוא קטן, אין הוא מגלה שהוא טעה קודם לכן. וממילא אין הוא שב מידיעתו, דבאותה שעה כשר היה. ולכן רש"י כותב: "ויתחדש בית דין, ותתחדש הלכה ויאמרו וכו', וכי אתי בית דין ומחדש הלכה מי מחייב האי דאכל קודם שנתחדשה הלכה", עכ"ל. ומפשטות דבריו נראה שהוא מתייחס לפסק בית הדין החדש כאל התחדשות בית דין והתחדשות הלכה, ואין הוא רואה בהלכה זו הלכה שעוקרת ממקומה את ההלכה הקודמת. וגם הלשון: "דהא השתא קים לן דלא חייבה תורה" וכו' מורה על כך שאין הדבר תלוי בהוראה בעלמא של בית דין זה או אחר, אלא השתא כך "קים לן". וזאת עובדה מוצקה שאינה ניתנת לערעור אלא אם כן יבוא בית דין ויחדש הלכה, שלא תעקור למפרע את מה ד"קים לן" השתא.

תירוץ הגבורת ארי לקושייתו וקושיית הקובץ שיעורים עליו

והגבורת ארי (שם) יישב את קושייתו וכתב לחלק בין בית דין שחזר בו ובין בית דין ששינה מדברי בית הדין הקודם, וכעין מה שהתבאר. אך דבריו מיוסדים על הבנה שונה ממה שהתבאר. לשיטתו, הטעם שאין צורך להביא קרבן כאשר בית דין שינה מדברי בית דין קודמו הוא שהדין הזה דאין לך אלא שופט שבימך גורם לכך שהפסק של בית הדין החדש אינו מבטל את הפסק של בית הדין שקדם לו למפרע, אלא רק מכאן ולהבא. ולכן כאשר האדם עשה לפי הפסק של בית הדין הראשון הוא עשה כדין. ודווקא אם בית הדין עצמו חזר בו, זה מבטל את הפסק למפרע. ועל זה תמה טובא הקובץ שיעורים (שם אות ג) שאם כדבריו, לא היתה הגמרא אמורה להקשות שיש לפוטרו מהטעם שאין הוא שב מידיעתו. דלפי זה אליבא דאמת הוא לא אכל אלא חצי שיעור. שהרי בשעת האכילה עדיין לא התחדש הדין של בית דין האחרון, שזהו שיעור שלם, דחידוש דינם אינו אלא מכאן ולהבא ולא למפרע. ויוצא שבשעת האכילה הדין הוא כפי שקבעו בית דין הראשון, ולפיהם הוא לא אכל שיעור שלם.

הקובץ שיעורים מתרץ לשיטתו את קושיית הגבורת ארי מסתירת הסוגיות

והקובץ"ש (שם אות ט) תירץ לשיטתו הנ"ל (עמ' קמו) שמחלק בין טעות בדבר משנה ובין טעות בשיקול הדעת, שהנידון דשיעור של זית קטן הוא נידון של טעות בשיקול הדעת. ולכן לא מתבטל הפסק של בית הדין הראשון, ולכן הוא אינו שב מידיעתו, כיון שהוא סומך על פסק בית דין שאין בו שום דופי ופגם. "דמהיכא תיתי לחוש לזה לשווי לחכמי כל הדורות לטועים בדבר משנה, רק דחיישינן שמא הבית דין האחרון יחלקו על הבית דין הראשון, ואף דבית דין הראשון לא יחזרו בהן כלל, מכל מקום יהיה צריך לשמוע לדברי בית דין האחרון, דאין לך אלא שופט אשר בימך". אבל בנידון של יחיד שעשה בהוראת בית דין, הוא חייב, כיון שזו טעות שנחשבת טעות בדבר משנה, ואיגלאי מילתא למפרע שזו לא היתה הוראה אלא טעות, ולכן כאשר זה יתגלה יהיה הסומך על בית דין כטועה, וייחשב שב מידיעתו.

קשיים רבים בתירוץ

ואולם נראה שקשה מאוד לומר כדבריו. ראשית, לכאורה הוא עדיין אינו מיישב את הקושייה שהקשה בעצמו על הגבורת ארי. אם אכן לא מתגלה למפרע

שהיתה כאן טעות, ובית הדין שפסק בזמנו שאין כאן שיעור חיוב, יפה פסק בזמנו, וזה שאכל כדבריהם סמך על בית דין אשר היה בימיו, אם כן הדרא קושיה לדוכתא, מדוע צריך לנמק את הסיבה לפוטרו מקרבן משום שהוא אינו שב מידיעתו, תיפוק ליה שהוא עשה כדין, דבאותה שעה פסק הבית דין היה שריר וקיים, ולא היתה סיבה לבטלו, והיה מוטל עליו ללכת אחר השופט אשר יהיה בימיו. שנית, הלא ייתכן שבית הדין האחרון יגלה מקור קדום שלא ידעוהו החכמים הראשונים, ויחשב להם דבר זה כטעות בדבר משנה. ועצם זה שנהגו כך הרבה דורות, עדיין אינו מבטל את האפשרות שזאת תהיה טעות בדבר משנה. שלישית, מניין לו שבנידון דיחיד שעשה בהוראת בית דין היה מדובר דווקא בטעות בדבר משנה. הלא ייתכן שבית הדין יחזור בו מפסקו הראשון משום ששיקול דעתו ישתנה, והוא יגלה שהוא טעה בשיקול הדעת. ואין הכרח שהטעות שלו תהיה דווקא באופן שהוא יגלה שהוא שכח מקור מפורש. ולשיטתו, אם זו באמת היתה טעות בשיקול הדעת, הפסק הקודם כבר אינו מתבטל מאליו. ואם כן, מדוע שלא נחשיב גם במקרה הזה את העשייה שלו כמו הפסק הקודם כעשייה שאינה מצדיקה הבאת קרבן.

יישוב קושיית הקובץ שיעורים לפי מה שהתבאר

אמנם נראה שקושייה זו קשה דווקא על הבנת הגבורת ארי ולא על ההבנה שהתבארה לעיל. דלפי מה שהתבאר אין אנו קובעים שעד כהונתו של בית הדין החדש האמת היתה דווקא כבית הדין הקודם, ושהאמת משתנית רק מכאן ולהבא. דאם אכן האמת היא כבית הדין הקודם בשעת האכילה, אזי אליבא דאמת הוא אכל פחות מכשיעור וכקושיית הקוב"ש. והנידון כאן אינו מהי האמת אלא האם היה מוטל על האוכל להביא קרבן בשעה שנודע לו שזהו חלב. והתשובה לזה היא שלא היה מוטל עליו, דהוא מבחינתו היה יכול באותה שעה לסמוך על בית הדין. וזה מספיק בשביל שלא להביא קרבן, וממילא זה כבר מבטל את דין שב מידיעתו, דמבחינתו אין לו סיבה לשוב גם אחרי ידיעתו. ומצד האמת, אם היה נודע לו שהוא אכל כזית קטן של חלב רק בזמן כהונתו של בית הדין החדש, והוא היה בא עכשיו לפני בית דין זה, והיה שואל אותם האם צריך להביא קרבן, ייתכן שהיה חייב בקרבן. דפטור זה של אינו שב מידיעתו, ייתכן שנקבע על פי הזמן שבו נודע לו על משמעות המעשה שעשה. ואם הוא באמת נקבע על פי זמן זה, אזי אפילו שבשעת החטא היה בית הדין הקודם, סוף סוף מי שאמור לפסוק עכשיו על החיוב הוא בית הדין החדש, וכיון שהוא סובר שהוא אכל

כשיעור, הרי הוא צריך להתחייב. דפסקו של בית הדין החדש חל גם למפרע לשיטתו של בית הדין החדש. ולפי זה אין צורך להעמיד את הטעות במקרה של יחיד שעשה בהוראת בית דין דווקא בטעות בדבר משנה, דאפילו אם הטעות תהיה בשיקול הדעת, סוף סוף מבחינת בית הדין עצמו איגלאי מילתא למפרע שזו היתה טעות. ולאידך גיסא, אין צורך לתלות את המקרה של שיעור כזית דווקא בכגון שבית הדין החדש יחלוק על קודמיו בשיקול הדעת ולא בדבר משנה. דאפילו אם הוא יחלוק בגלל דבר משנה, סוף סוף אותו אדם שאכל לא היה אמור לחזור בו באותה שעה, כיון שבאותה שעה היה מותר לו לסמוך על בית דין שבימיו. אבל בכל זאת סיבת הפטור מהקרבת אינה שזו היתה האמת באותה שעה, דהשתא אפשר לקבוע על פי בית הדין החדש שכבר באותה שעה היתה טעות. ובכל זאת הוא נפטר מקרבן אך ורק בגלל סיבה אחת והיא שהוא לא היה שב מידיעתו, כי באותה שעה הוא היה יכול לנהוג כפי שנהג, אף שמתגלה שזו אינה האמת.

תירוץ הקובץ שיעורים לקושייתו על הגבורת ארי

והקובץ שיעורים (שם אות יא) ניסה לתרץ את הקושיה שהקשה על הגבורת ארי, מדוע בכל זאת הוזכר הנימוק של אינו שב מידיעתו ולא הנימוק שזאת היתה האמת באותה שעה, וכתב וז"ל: "הדבר תלוי בזה: אם ידע הדין שהוא חצי שיעור וסמך על דברי חכמי זמנו, אז אפילו אם יתברר אחר כך לחכמי הדור העתיד שהוא שיעור שלם, מכל מקום אין עליו איסור של אכילת שיעור שלם, שהרי הוא היה צריך לשמוע לחכמי דורו. אבל אם אכל חלב בשוגג מפני שהיה סבור שהוא שומן, ולא סמך כלל בעת אכילתו על חכמי דורו שהוא פחות מכשיעור, ואחר כך נתברר לחכמי הדור הבא שהוא שיעור שלם, ראוי שיתחייב בקרבן, דהא אי נימא דקמי שמיא גליא שהאמת כדברי החכמים האחרונים, לא נשתנה הדין כלל מכפי שהוא, ונמצא דאכל שיעור שלם כיון שלא ידע כלל שהוא חלב, ואם כן לא סמך באכילתו על חכמי דורו, ולזה קאמר בגמרא דהוא אינו פטור מקרבן אלא מפני שאינו שב מידיעתו, דהא אילו היה יודע בשעת אכילתו שהוא חלב אז היה נחשב אצלו פחות מכשיעור, דהרי צריך לשמוע לדברי חכמי דורו אף אם אין האמת כדבריהן, ועל כן אף דעכשיו לא נשתנה הדין מכפי שהוא באמת, כיון שלא אכל מפני הוראת חכמי דורו שהוא פחות מכשיעור, מכל מקום גזירת הכתוב הוא לענין קרבן דבעינן שב מידיעתו, אבל כאן אם היה ידוע לו שהוא חלב אז היה נחשב לו שהוא פחות מכשיעור ועל כן פטור מקרבן", עכ"ל. ומבואר שמנמק את העובדה

שלא תלו את הפטור שלו בזה שבית דין הורה כך, בכך שהוא לא סמך עליהם במעשיו, וסבר שהוא אוכל שומן ולא חלב, וזו היתה סיבת אכילתו.

קושי בתירוצו

ואולם עדיין לא מובן איך הקושיה מתיישבת. דממה נפשך, אם הולכים אחר המעשה שעשה, הוא אינו תלוי בבית דין כלל, דהא כוונתו היתה לאכול שומן. וזה כשלעצמו ודאי שלא היה פוטר אותו מקרבן, דמהבחינה הזאת הוא שוגג רגיל. ואם הולכים אחר הרגע שבו נודע לו שהוא אכל חלב בשיעור של כזית קטון, אזי באותה שעה הוא לא היה מקריב קרבן, כיון שהוא סמך על בית הדין שבזמנו שהורה לו שאין בזה חיוב. ולגבי הקביעה הזאת שאין בזה חיוב, הוא סמך סמיכה בכל כוחו על בית הדין שבזמנו. ואם באמת זו האמת באותה שעה, אז זו סיבה מוצדקת מצד עצמה שלא להביא קרבן, גם בלי הסיבה שהוא אינו שב מידיעתו. ולכאורה הקובץ שיעורים מערב שלא בצדק את אי ההסתמכות שלו על בית דין במעשה עצמו יחד עם ההסתמכות שלו על בית דין בהגדרת השיעור המחייב. והצירוף הזה אמור לגרום משום מה לכך שהפטור לא יהיה מכיון שבאותה שעה זוהי האמת לגביו אלא מכיון שהוא אינו שב מידיעתו. ולכאורה לא מובן כלל מה היסוד לצירוף הזה ומדוע שהוא יגרום לתוצאה הזאת. ואולי לזה הוא התכוון במה שפקפק בעצמו על תירוצו בהמשך (שם אות יב) ונשאר בצ"ע.

קשיים גם בתירוץ הקהילות יעקב

ובקהילות יעקב (הוריות סי' ה) כתב ליישב את קושיית הקובץ שיעורים על הגבורת ארי, וביאר שבעיקרון פסק של בית הדין החדש אינו משנה למפרע את דינו של מי שעשה אחרת על פי בית הדין הקודם, אך אם הדבר נוגע להבא, הוא כן משנה. וכיון שהדיון על גודל הכזית נוגע להבאת קרבן, "הרי מתעורר שאלה על עכשיו אם חייב להביא עכשיו קרבן על אכילה דאתמול וכו', ולגבי עכשיו גם הלמפרע יש לדון על פי פסק דין האחרון". ולכן האדם נחשב חוטא, ולכן הוצרכה הגמרא לנימוק של אינו שב מידיעתו כדי לפטור. ואולם לכאורה נראה שגם תירוץ זה קשה, דהבאת הקרבן אינה אלא תיקון וכפרה לחטא, וקשה אפוא לומר שהשאלה היסודית אם בעבר התבצע חטא או לא, תיתלה באפשרות הקיימת עכשיו להביא קרבן על החטא.

יישוב הקושיה לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר נמלטים מכל הקושי הזה. דאלמלא הסברה של אינו שב מידיעתו לא היה ניתן לפטור אותו. דהאמת של בית הדין החדש נוקבת ויורדת לדורי דורות. ואין היא תלויה דווקא בדור המסוים של בית הדין. ולפי האמת של בית הדין החדש, הוא עשה איסור גמור שמחייב קרבן אע"פ שהוא עשה את המעשה בזמנו של בית הדין הקודם. והסיבה היחידה שאפשר לפטור אותו מקרבן היא רק משום שאם הוא היה מתוודע לכך שהחתיכה שלפניו היא חלב הוא היה אוכל אותה בכל זאת, כיון שבאותה שעה כך היו אומרים לו בית דין שבזמנו. וזה עצמו מספיק בשביל להיחשב אינו שב מידיעתו. ולא איכפת לן כלל מזה שאם בית דין החדש היה קיים כבר באותה שעה הוא היה אומר לו אחרת, דאין לזה שום חשיבות ומשמעות. אבל אם הוא תולה עצמו בבית דין (אליבא דר' יוחנן) והם עצמם היו אומרים לו טעינו באותה שעה, והם עומדים במקומו ושבים מידיעתם, אזי גם הוא נחשב שב מידיעתו כמותם.