

צירוף שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות

או ממקרא אחד

הרב רן דוד כלילי

הקדמה

בהכרעת דין קבעה התורה ללכת אחר הרוב, כאמור (שמות כג, ב): "אחרי רבים להטות". אולם גם בפסיקת הלכה, אין לחכם להכריע במחלוקת באופן שרירותי ללא ראיות ברורות¹ (למעט מקרים חריגים)², אלא עליו להכריע על פי כללי פסיקה, ואחד מכללי הפסיקה החוזר בש"ס במקומות רבים הוא ההליכה אחר הרוב: "פשיטא! יחיד ורבים הלכה כרבים" (שבת ס, ב). השאלות (שמות לח) כותב שזהו דין דאורייתא הנכלל גם כן בפסוק: "אחרי רבים להטות" (וכן דעת הש"ך יורה דעה סוף סימן רמב)³. אולם הבית יוסף (חושן משפט יג, ז בשם תשובת הרשב"א) העיר שהחיוב ללכת אחר הרוב הוא רק ברוב דאיתא קמן⁴, אבל רוב דליתא קמן – אינו רוב כלל. אולם, בפועל, מצאנו הן בש"ס⁵ והן בפוסקים⁶ הליכה אחר הרוב אף ברוב דליתא קמן, ואף הבית יוסף עצמו כתב בהקדמתו לבית יוסף שהכרעתו בין שלושת עמודי ההוראה עליהם הוא מסתמך – הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש – תהיה על פי הרוב, אף על פי שזהו רוב דליתא קמן. והסביר בשו"ת משפטים ישרים (א, רלח) שאין זה מדאורייתא, אלא ממנהג, שטוב

¹ כך עולה מדברי הרא"ש בסנהדרין (ד, ו) והרמ"א (חושן משפט כה, ב). כן משמע גם בגמרא בעבודה זרה (ז, א): "היו שניים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמניין – הלך אחריו, ואם לאו – הלך אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה". הרי שגם במחלוקת באיסור והיתר יש להכריע על פי כללי פסיקה.

² עיין בגמרא עירובין ו, ב; רמב"ן חולין מג, ב; שו"ת חקרי לב יורה דעה סימן פז; ריטב"א עבודה זרה ז, א; שו"ת הרי"ן סימן נא; חזון איש יורה דעה כבוד רבו קנ, א.

³ וכן כתב הרא"ש (ו, ה) ביחס להסכמות הקהל.

⁴ רוב דאיתא קמן היינו שניתן לספירה, כגון שישבו החכמים ביחד ודנו בדבר ואחר כך נמנו וגמרו על פי הרוב, כמו בבית דין או בסנהדרין. לעומת זאת, רוב דליתא קמן, היינו שהרוב לא ניתן לספירה, כגון: "רוב נשים מתעברות ויולדות" או: "רוב בעלי חיים אינם טריפה". כאן הביטוי מושאל למקרה בו יש הלכה שנחלקו בה החכמים אך לא במושב אחד, ולא נשאו ונתנו זה עם זה, אלא כל אחד אמר או כתב את דעתו, ואנו רוצים לצרף את הדעות כדי להגיע לרוב דעות לחיוב או לזכות, לאסור או להתיר.

⁵ עיין לדוגמה בגמרא עבודה זרה לח, ב; חולין לו, א; גידה י, ב.

⁶ עיין לדוגמה בבית יוסף אורח חיים סימן קסד ד"ה וצריך.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

לסמוך על רבים⁷. וכך כתב החזון איש (כלאים א, א) שבגלל מיעוט הלבבות להכריע בסברה, משתמשים גם ברוב מספרי, לנטייה לצד מה.

במאמר זה נברר האם ניתן לצרף לרוב שני חכמים שאמרו טעם אחד ממקרא אחד או משני מקראות, הן בהכרעת בית דין – בדיני נפשות או בדיני ממונות, והן בהכרעות הלכתיות שנחלקו בהם הפוסקים הניתנות להכרעה על פי הרוב. תוך כדי כך נעמיק בביאור שיטת הרמב"ם שהתקשו בה האחרונים, ונבאר יסוד חשוב בסדרי בית הדין בדיני נפשות, העומד בבסיס הלכות רבות נוספות: משא ומתן מתוך גיוון דעות וטעמים.

א. סוגיית הגמרא וביאורו של רש"י

הגמרא בסנהדרין מסבירה מפני מה נצרכים סופרי הדיינים לכתוב את הטעמים של המזכים ושל המחייבים במהלך הדיון בבית הדין:

תא שמע: שני סופרי הדיינין עומדין לפניהן, אחד מן הימין ואחד מן השמאל, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין [...] כדי שלא יאמרו שניים טעם אחד משני מקראות. כדבעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: אמרו שניים טעם אחד משני מקראות מהו? ! אמר ליה: אין מונין להן אלא אחד.

מנהני מילי? אמר אביי: דאמר קרא: "אחת דבר -להים, שתיים זו שמעתי, כי עוז ל-להים" (תהלים סב, יב) – מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות.

(סנהדרין לד, א)

סופרי הדיינים היו כותבים את הטעמים שהעלו הדיינים בזמן הדיון בבית הדין, כדי שאם יאמרו שני דיינים אותו טעם משני מקראות שונים – לא ייספרו כשניים אלא כאחד. רש"י ביאר מדוע אינם נספרים כשניים:

חדד מהנך קראי לאו להכי אתא, דקיימא לך לא נכתבו שני מקראות לטעם אחד – הלכך חד מינייהו מטעא טעי.

(רש"י סנהדרין לד, א)

⁷ על כן כתב בספר גט פשוט (סוף כלל ה) שברוב של ספרים, אין לסמוך לקולא אלא אם כן פשט המנהג כמותם או שהם גם רוב בניין, דהיינו שהם מגדולי הפוסקים.

כלומר, כיוון שאי אפשר ששני מקראות נכתבו כדי ללמד את אותה הלכה, שהרי אין בתורה מקרא מיותר, מוכרח שחכם אחד מבין השניים טועה, ואין דעתו נספרת, אלא שאין אנו יודעים מי מביניהם טועה, ועל כן שניהם נספרים כאחד.

לפי טעמו של רש"י, ברור ששניים שאמרו טעם אחד ממקרא אחד – נספרים כשניים, שלא רק שאין חשש שטועים, אלא הם גם מחזקים זה את זה באמיתות הטעם.

עוד נראה לומר, שלפי טעמו של רש"י, שטעם אחד משני מקראות נספר כאחד מפני שאחד טועה, למרות שהסוגייה עוסקת בדיני נפשות, הטעם שייך גם בדיני ממונות וגם במחלוקות באיסור והיתר, שעל כל פנים אחד מהם טועה ואיך יימנו כשניים⁸? וכן הבין הש"ך (חושן משפט כה, יט) שלמד מסוגייה זו אף להכרעות באיסור והיתר.

הש"ך (חושן משפט כה, יט אות ב) מעיר, על פי דברי רש"י הנ"ל, שדווקא בטעמים הנלמדים ממקרא נמנים כאחד, כיוון שאין טעם אחד יוצא משני מקראות, אבל במשניות ובגמרות (שרוב המשא ומתן של הפוסקים מתנהל ביחס אליהם) יש הלכות שנשנו כמה פעמים במקומות שונים ללא חידוש⁹, ועל כן גם אם אמרו שניים טעם אחד ממקורות שונים במשנה או בתלמוד – נמנים כשניים¹⁰.

ב. הקושי ברמב"ם ובביאור הכסף משנה

הרמב"ם הביא את הגמרא להלכה, אך בתוספת מילה אחת:

שנים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות – אין נמנין אלא באחד.

(רמב"ם סנהדרין י, ה)

מפשט דבריו יוצא שכל שכן אם אמרו טעם אחד ממקרא אחד – אין נמנים אלא אחד. לכאורה לפי טעמו של רש"י, אין טעם שלא להחשיב שניים שאמרו טעם אחד ממקרא אחד כשניים, וכן הקשה הרמ"ך:

⁸ כך כתב גם בקרן אורה בסוגייה הנ"ל שברור שלפי טעמו של רש"י אין חילוק בין ממונות לנפשות.
⁹ עיין לדוגמה בתוספות על הדרף הראשון בש"ס (ברכות ב, א ד"ה והא): "וא"ת הא תנינא חדא זימנא במס' נגעים, ומייתי לה בהערל: "העריב שמשו אוכל בתרומה"? וי"ל דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר."

¹⁰ ונראה לומר, שעדיין אפשר שייווצר מצב דומה אף במחלוקות שבמשנה ובתלמוד, כששניים אמרו שתי סברות הסותרות זו את זו באופן שוראי אחת מהן אינה נכונה, אף על פי שמסקנתם שווה אפשר שלא ניתן להחשיבם לשניים. אולם אפשר שיש לחלק בין זה לבין שני מקראות, ועיין לקמן.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

תימה הוא, מאי "אפילו" דקאמר? אדרבה דווקא משני מקראות הוא דאמרינן דאין מונין להם אלא אחד, אבל אם יאמרו שניים ממקרא אחד – מונין להם בשניים! וצריך עיון.

(שהם וישפה סנהדרין י, ה)

והכסף משנה כתב:

פירש רש"י: "משום דחד מהנך קראי לאו להכי אתא, דקי"ל לא נכתבו שני מקראות לטעם אחד, הילכך חד מינייהו מטעא טעיי". ומה שכתב רבינו "אפילו משני מקראות" כלומר לא מיבעיא אם הם ממקרא אחד – דלא חשיבי אלא כחד, אלא אפילו אם אמרו שניהם טעם אחד משני מקראות – לא חשיבי אלא כחד, מהטעם שכתבתי. ובזה אין מקום למה שהשיג הרמ"ך.

(כסף משנה סנהדרין י, ה)

ודבריו פלא! שהרי הטעם שכתב בשם רש"י מועיל רק לטעם אחד משני מקראות ולא לטעם אחד ממקרא אחד, ודברי הכסף משנה אין להם פשר!
וכן הקשה הש"ך:

ודבריו תמוהין, דאדרבה מהטעם שהביא [...] מבואר דאם הם ממקרא אחד נחשבים לשניים¹¹!

עוד הוסיף שם להקשות על עצם הדין היוצא מהרמב"ם, שהכסף משנה הסכים לו כדבר פשוט:

ותימה היאך יעלה על דעת לחושבם רק אחד? וכי אם יאמר אחד מסנהדרין: "פלוגי זה חייב מיתה, שעבר על לא תרצח" ואמר גם השני וכן השלישי כמוהו עד שהרבים מסכימים כן – הא ודאי קטלינן ליה! שרובם מחייבים ממקרא אחד? ועוד תימה, וכי סנהדרין גדולה לא ידונו על פי הרוב עד שימצא לדין אחד שלושים וששה טעמים?!

(ש"ך חושן משפט כה, יט אות ב)

¹¹ עיין בברכי יוסף חושן משפט כה, לה שכתב: "ותירץ בהגהות חידושי הגרשוני דכוונת מרן דכל אחד מכחיש דברי חברו, ולכן אין נמנים אלא אחד." וצריך עיון שהעיקר חסר מן הספר, ואין לזה זכר בכסף משנה. ועיין בדברי משפטי עוזיאל לקמן ובמה שכתבנו עליו.

ובאמת שאלות הש"ך כל כך פשוטות עד שלא ניתן לומר שהכסף משנה לא שם לבו להן. ואפשר שהייתה לכסף משנה הנחת יסוד ברמב"ם שעוקרת מן היסוד שאלות אלו, אלא שהנחה זו אינה גלויה לנו, ובשל כך הננו מתקשים בהבנת הרמב"ם והכסף משנה. בהמשך ננסה לחשוף הנחה זו, אך תחילה נבחן שני הסברים נוספים שנאמרו באחרונים לדברי הרמב"ם.

ג. הגהת הש"ך ברמב"ם

הש"ך עצמו תירץ את הרמב"ם על ידי שהגיה בדבריו:

אלא הדבר פשוט דחיבת "אפילו" בהרמב"ם – טעות סופר הוא, וכך צריך לומר: "שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות".

(ש"ך חושן משפט כה, יט)

ויש להעיר, שאף על פי שבכך השווה הש"ך את הרמב"ם לפירושו של רש"י, דחוק מאוד למחוק מילה הנמצאת בכל כתבי היד¹² ולטעון שהיא טעות סופר ללא מקור כלשהו.

עוד קשה, שהגהתו לא הועילה כלל, שהרי הרמב"ם להלן (שם יב, ג) חוזר שנית על הדין הנ"ל וכותב ששניים שאמרו טעם אחד – נמנים כאחד¹³, ושם לא חילק כלל בין מקרא אחד לשני מקראות! מוכח כדברי הכסף משנה, שדעת הרמב"ם שאף בטעם אחד ממקרא אחד – נמנים כאחד.

אולם, לכאורה, צודק הש"ך שהטעם לדינו של הרמב"ם אינו ברור בסברה.

ד. ביאור הרב בן ציון עוזיאל לרמב"ם

הרב בן ציון עוזיאל מיאן גם הוא לקבל את הגהתו של הש"ך, וביאר את הרמב"ם כפי הגרסה המקובלת, אך באופן שונה מהכסף משנה:

¹² כך כתב במהדורת פרנקל, שכן כתוב בכל המקורות שלפנינו, וכך כתב במאירי סנהדרין לד, א סוף ד"ה כשביט דין. וכך כתב ברמב"ם המדויק מהדורת מו"ר הרב יצחק שילת.

¹³ "ואם לא מצאו לו זכות – אוסרין אותו עד למחר. ובו ביום מזדווגין הסנהדרין זוגות זוגות לעיין בדינו, וממעטין במאכל ואין שותין יין כל אותו היום, ונושאין בדבר כל הלילה כל אחד ואחד עם זוג שלו או עם עצמו בביתו. ולמחרת משכימין לבית דין, המזכה אומר אני הוא המזכה ומזכה אני במקומי והמחייב אומר אני הוא המחייב ומחייב אני במקומי או חזרתי בי ואני מזכה. ואם טעו בדבר ולא ידעו מי הם שחייבו או זיכו מטעם אחד שאינן נחשבים אלא כאחד כמו שביארנו, הרי סופרי הדיינים מזכירין אותן שהרי כותבין טעם של כל אחד ואחד [...]"

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

ולעניות דעתי נראה לקיים הגירסא כמו שהיא לפנינו, ודברי הרמב"ם מתפרשים כך: שניים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות, כלומר: לא מבעיא אם אמרו טעם אחד משני ביאורי הכתוב סותרים זה את זה, או משתי סברות חלוקות סותרות – ודאי אינן נמנין אלא לאחד, שהרי עינינו רואות ביאורים מתנגדים וסברות מתנגדות, ובוודאי שחד מיניהו טועה [...] אלא אפילו [אם אמרו טעם אחד – ר"כ] משני מקראות – שאין הדבר תלוי בסברא ואין הסברא מכרעת לסתור ילפותא דכל אחד משניהם, בכל זאת אינם נמנים אלא לאחד, משום דאין שני מקראות מלמדין טעם אחד, ובוודאי שחד מיניהו טועה.

לפי זה יוצא שדין זה הוא כולל לכל המשפטים שנחלקו הדיינים בנימוקם, בדרשת הכתובים או בסברות חלוקות.

(שו"ת משפטי עוזיאל חושן משפט ד, יב)

כלומר, וודאי שאם הדיינים אמרו טעם אחד ממקרא אחד – שמצטרפים ונמנים כשניים, וכמו שכתב הש"ך. אולם כאשר שניהם דורשים כתוב אחד בפירושים שונים הסותרים זה את זה (כמו בפסחים צג, א "ושלושתן מקרא אחד דרשו"), אף על פי שהדין היוצא משניהם במקרה מסוים יהיה אותו דין, כיוון שוודאי אחד מהם טועה – לא נמנים אלא כאחד. וכן כששני החכמים אומרים סברות הסותרות זו את זו, שאף על פי שהדין היוצא מהם שווה – אין נמנים אלא כאחד, כיוון שוודאי אחד טועה. בזה משמיע לנו הרמב"ם, שאף כשאומרים את אותו הטעם, אך משני מקראות חלוקים, שמצד הטעם והסברה אין סתירה, והיינו חושבים שאז יימנו כשניים – אין מונים אותם אלא כאחד, מפני שבוודאי אחד טועה, שאין טעם אחד יוצא משני מקראות.

אולם נראה לעניות דעתי שיש לדחות את פירושו:

ראשית – המילה "טעם" במקרה של "טעם אחד משני ביאורים של מקרא אחד" פירושה "הפסק עצמו" כגון חייב או זכאי, מותר או אסור. כלומר, שהם חולקים בביאור אותו כתוב, אך המסקנה ההלכתית שיוצאת משני הביאורים במקרה הספציפי שלפנינו – אחת. ואילו במקרה של "טעם אחד משני מקראות" אין פירושו "הפסק עצמו", אלא "הטעם לפסק" – שהוא ההלכה או הדין העקרוני הנלמד מהפסוק, שממנו נובע שיש לחייב או לזכות, להתיר או לאסור, לטמא או לטהר. על זה אנו אומרים "אין טעם אחד יוצא משני

מקראות" שהרי אם שניים מזכים או מחייבים וכל אחד מפסוק אחר – וודאי שאין בזה טעות כלל. ואם כן המילה "טעם" מתפרשת בשני אופנים שונים. וזהו דוחק.

שנית – העניין של "טעם אחד משני ביאורים שונים של כתוב אחד", לא נמצא בגמרא, ואם הרמב"ם היה רוצה להתייחס אליו היה לו להזכירו, והעיקר חסר מן הספר. ובאמת, שכבר העלה בעל התפארת ישראל פרשנות זו ברמב"ם והעיר שזוהי פרשנות דחוקה:

ואפשר י"ל דהרמב"ם הכי קאמר אם אמרו טעם אחד אפילו מב' מקראות, וכל שכן ב' טעמים ממקרא אחד¹⁴, ודו"ק. אבל זה דוחק מאוד בלשון רבינו.

(תפארת ישראל סנהדרין ה, לה)

שלישית – כבר הבאנו את דברי הרמב"ם להלן (יב, ג), שכתב שאם שניים אמרו טעם אחד – אינם נמנים אלא אחד, ולא חילק כלל בין מקרא אחד לשניים או בין סברות סותרות ללא סותרות, וזו ראייה גדולה נגד דברי הרב עוזיאל, שביאר שמפני שסותרים לא נמנים כשניים. להיפך – זה שהם אומרים את אותו טעם, זוהי הסיבה למנותם כאחד, כמו שיוצא גם מדברי הכסף משנה¹⁵.

רביעית – יש להתווכח עם הקל וחומר שעשה הרב עוזיאל, שהרי הרבה פעמים כתוב אחד יוצא לשבעים פירושים (כמבואר בהמשך הגמרא שם) ואפילו סותרים, ואף על פי כן אין אנו מחשיבים אחד מהם לטעות, אלא אנו אומרים "אלו ואלו דברי -להים חיים", ולפעמים אף מכריעים כשני הפירושים במקרים שונים.

וכן סברות – לפעמים סותרות לגמרי, ואף על פי כן ברמה העקרונית יש לכל אחת מהן מקום, כדברי רש"י:

אין כאן שקר, כל חד וחד סברא דידיה קאמר [...] מר מדמי מילתא למילתא

הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי -לוהים חיים

¹⁴ אין כוונתו לשני דינים שונים הנלמדים ממקרא אחד, שאם כן לא שייך למנותם כאחד כלל, אלא כוונתו, כמו שכתב הרב עוזיאל, לשני ביאורים סותרים מאותו מקרא, ופשוט.

¹⁵ גם ערוך השולחן (חושן משפט יח, יב) דחה פירוש דומה לזה, בגלל הקושייה מדברי הרמב"ם בפרק יב. ושם הציג הסבר מחודש ביותר: הכרעת דין יכולה להיות לא לפי רוב דעות שמזכים או מחייבים אלא לפי רוב טעמים, שהכמים שיש להם רוב טעמים – הדין כמותם. וחילק שם בין כשיכולים לדחות טעמי הצד השני – שאז הולכים אחר רוב דעות, לבין כשאין יכולים לדחות טעמי הצד השני – שאז הולכים אחר רוב טעמים. ואלו דברים מתודשים מאוד וקשה מאוד לקבלם, שקשה לשנות הבנה מקובלת של ההוראה "אחרי רבים להטות" ושל אופי הכרעת דין מדיוק נקודתי ברמב"ם וללא ראיות מפורשות נוספות.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

הם, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט.

(רש"י כתובות נז, א)

אולם, טעם אחד שיוצא משני מקראות – ודאי אחד טועה! וזו כעין טעות במציאות שאי אפשר לומר "אלו ואלו דברי - להים חיים" (ודומה למה שכתב רש"י הנ"ל בשני תלמידים שנחלקים מה אמר הרב – ש"חד מיניהו משקר"). ואם כן, יותר חידוש לפסול בשני טעמים סותרים, ולא שייך לומר "אפילו" טעם אחד משני מקראות, "וכל שכן" שני טעמים סותרים.

(הערה: בשולי הדברים, יש להעיר עוד ביחס לדבריו של הרב בן ציון אבא שאול, שכתב לפי פירושו, שהרמב"ם חולק על האור זרוע והגהות אשר"י. להסבר העניין נקדים, שלרוב, צירוף טעמים שונים יכול להיות באחד משלושה מצבים:

מצב ראשון – שיש מחלוקת שונות בנושאים שונים, וכל אחד מהחכמים אמר סברה אחרת בנושא אחר ואין החכמים או הסברות חולקים בהכרח, ואנו רוצים לצרפם לרוב במקרה שלפנינו. בזה המהרי"ק (שורש מ"א ושורש צ"ד) והרמ"א (חושן משפט כה, ב) פסקו שניתן לצרף רוב משני חכמים האומרים טעמים שונים¹⁶.

¹⁶ שיטת המהרי"ק והרמ"א נובעת מהגמרא בחולין לו, א: ר' שמעון סובר שדם שחיטה אינו מכשיר לטומאה כלל. ואילו רבי ור' חייא סוברים שדם שחיטה מכשיר, אלא שנחלקו רבי ור' חייא אם שם "שחיטה" הוא כבר מהתחלת השחיטה או רק בסיום השחיטה, ולכן נחלקו האם דם שיצא בתחילה בין סימן לסימן מכשיר או לא. הגמרא מצרפת את ר' שמעון שסובר שאין דם מכשיר לטומאה כלל, יחד עם ר' חייא שסובר שדם שיצא בין סימן לסימן אינו דם שחיטה – כדי להכשיר את הדלעת שהדם ניתז עליה: "מר לא מכשיר ומר לא מכשיר, הוה ליה רבי חד, ואין דבריו של אחד במקום שניים". ויש להדגיש שבפשטות אין הכוונה שר' חייא ור' שמעון נשאלו ספציפית על הדלעת והכשירו מטעמים שונים, אלא כל אחד אמר את דעתו העקרונית בשתי המחלוקות, והגמרא מצרפת את דעתם לרוב במקרה שלפנינו. ושם אין הסברות המצטרפות סותרות באופן אובייקטיבי, שהרי ניתן לסבור שאין שחיטה אלא לבסוף וגם אין דם שחיטה מכשיר לטומאה! אלא שבאופן סובייקטיבי כאן ר' שמעון ור' חייא נחלקים האם דם שחיטה מכשיר (אולם אפשר שר' שמעון מסכים לסברתו של ר' חייא שאינה לשחיטה אלא לבסוף).

והש"ך ביורה דעה סוף סימן רמב כתב שהמהרי"ק בשורש מ"א הסתפק אם ניתן לצרפם לרוב ולא הכריע, וגם האגור בשם מהרא"י כתב שאין לצרף בדאורייתא, וכן פסק הש"ך להלכה נגד הרמ"א שאין לצרף דעות מטעמים שונים כדי להקל בדאורייתא. (ויש להעיר על דבריו שאמנם המהרי"ק בשורש מ"א הסתפק, אך בשורש צ"ד הכריע לגמרי שמצרפים, ומשם יסוד דברי הרמ"א). אולם בחושן משפט כה, יט חילק הש"ך גם בדאורייתא בין רובא דאיתא קמן כמו במושב בית דין – ששם סופרים דעות הדיינים, ואם כן ניתן לצרף גם בשל תורה, ולא רק שני טעמים ממקורות שונים אלא אפילו חכמים שחולקים זה על זה בסברות, לבין רובא דלייתא קמן – כמו ברוב ספרים, ששם לדעתו מחפשים רוב ענייני, ועל כן בדאורייתא ניתן לומר שבכל אחת מהמחלוקות פסקו להחמיר, ואם כן אי אפשר לצרף שני טעמים שונים להכריע להקל. (יש להעיר שעצם התפיסה שברוב דאיתא קמן ההכרעה שרירותית – אינה מוסכמת, ותלויה במחלוקת: דעת ספר החינוך (מצווה עח), הר"ן (בריי"ף יומא ד, ב) והמהרש"ם (או"ח סימן לו) שההליכה אחר הרוב היא רק בשווים בחכמה, אבל רוב מול חכמה – חכמה עדיף, שגם בבית דין ההליכה אחר הרוב היא אמצעי למציאת האמת שמן הסתם נמצאת אצל הרוב (למעט בסנהדרין). אולם דעת הגהות אשר"י (ע"ז א, ג) הסמ"ע (חושן משפט כה, יח)

מצב שני – שהחכמים מסכימים בדין מסוים, אך חולקים זה על זה בסברה, וכל אחד חולק על סברת חברו, שבוזה לא דיברו הרמ"א והמהרי"ק, אך האור זרוע (חלק ד' סנהדרין פרק ו) והגהות אשר"י (סנהדרין ד, ה) כתבו שניתן לצרף רוב אפילו כשהחכמים עצמם חולקים כל אחד על סברת חברו, כיוון שלהלכה מסכימים.

מצב שלישי – כשהסברות עצמן סותרות זו את זו. ובזה לא מצאנו בראשונים מי שאומר במפורש שניתן לצרף.

והנה הרב עוזיאל בתחילה לא חילק בין שלושתם, וכתב שלפי פירושו אין לצרף אפילו במצב הראשון, והרמב"ם חולק על פסק המהרי"ק והרמ"א. אולם בסוף דבריו כתב לחלק, שהרמב"ם מודה שניתן לצרף במצב א', אך אינו מצרף במצב ב' – וחולק על האור זרוע וההגהות אשר"י. ובאמת בכל תשובתו לא הבחין בין דרגה ב' לדרגה ג'. ולכאורה גם לפי פירושו ברמב"ם, יש (אולי) סיבה שלא לצרף סברות שסותרות זו את זו, אולם אין סיבה שלא לצרף חכמים החולקים זה על זה בסברה אבל הסברות עצמן אינן סותרות, שמי אמר שאחד מהם טועה (!)?

ה. הסבר לביאור הכסף משנה לרמב"ם

מאחר שהצעתו של הרב עוזיאל דחוקה ברמב"ם, יש לנו לנסות לשוב ולבאר את דברי הכסף משנה, שמצד אחד נראים פשוטים יותר ברמב"ם, אך מצד שני אינם מובנים בסברה, כמו שהקשה הש"ך. כפי שכתבתי לעיל, נראה שיש בדברי הרמב"ם עניין פשוט שנסתר מעינינו. על מנת לחשוף אותו, חובה עלינו לתת מבט מעמיק בהלכות הסובבות את ההלכה שבה אנו עוסקים, כפי שלימדנו מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל.

והש"ך (יורה דעה סוף סימן רמב) שרוב וחכמה – רוב עדיף, שההליכה על פי הרוב היא הכרעה שרירותית כדי שתהיה "תורה אחת" (וכן פסק המשנה ברורה תריח, ח). והרמב"ן (סנהדרין לב, א) הכריע: הולכים אחר הרוב, אלא שהרוב צריך לחשוש למיעוט הבקי, ולכן יש להם לחזור ולנסות ולהבין את דרכו, אבל הלכה לבסוף כדעתם (למעט בפיקוח נפש שחוששים לבקי לחומרה ומחללים, ולמעט כשזו רבים מול רבים שניתן ללכת אחר החכמה). ויש שאין הולכים אחר החכמה אפילו בשווים, אלא על פי הכלל של ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא (רמב"ם ממרים א, ה והכסף משנה שם). אולם רוב הפוסקים פסקו שבוזה הולכים אחר החכמה (שו"ת הרשב"א א, רנ; רמ"א חושן משפט כה, ב) או לפחות חוששים לחכמה לחומרה מדאורייתא (ש"ך יורה דעה סוף סימן רמב)).

אולם במשפטי עוזיאל (שם) חלק על הש"ך וכתב שאין לחלק בין דאורייתא לרבנן, כיוון שהגמרא בחולין עוסקת בדאורייתא (ואפשר שדעת הש"ך שהתנאים שם נושאים ונותנים ביניהם ונחשב כרוב דאיתא קמן. ובנוודע ביהודה מהדורא תנינא חושן משפט סימן ג כתב שהסוגייה עוסקת בדרבנן, שהרי דלעת אינה חייבת בתרומה מדאורייתא. ובמשפטי עוזיאל תירץ שם, שמה שכתב דלעת – לאו דווקא, והוא הדין תרומה דאורייתא). ונראה שלדעתו גם ברוב דליתא קמן אין אנו מחפשים רוב ענייני, אלא רוב טכני של החכמים. ולכן גם אם בכל אחת מהמחלוקות פסקנו לחומרה – אין המיעוט בטל, וברגע שניתן לצרף את המיעוט במקרה אחר – הם יצטרפו הרוב. ואפשר, שמטעם זה לא ראה לחלק בין שהסברות סותרות ובין שהחכמים חולקים והסברות אינן סותרות. ולדעתו האור זרוע והגהות אשר"י יצרפו הן בזה והן בזה.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

הרמב"ם בהלכה הבאה (סנהדרין י, ו) מביא את המשנה שבדיני נפשות מתחילים מן הצד – כלומר לא פותחים מהגדול. הגמרא (סנהדרין לו, א) מביאה את מקור הדין: "אמר רבי אחא בר פפא: אמר קרא לא תענה על רב – לא תענה על רב", והסביר רש"י את טעם הדין:

משמע – לא תחלוק על מופלא של בית דין. הלכך לא מתחילין מיניה, דלמא חזא ליה חובה – ולא פלגינא עילויה. ומתחילין מן הצד, שישמע אחד דברי אחד מן המזכים – ויסכים עמו.

(רש"י סנהדרין לו, א)

לפי הבנת רש"י, התורה אסרה¹⁷ לחלוק על המופלא שבבית הדין, מפני כבודו. לכן לא ניתן להתחיל ממנו, שהרי אם הוא יפתח בחובה – לא יוכלו לחלוק עליו, אבל לומר את דעתם לפני שהוא אמר את דעתו – מותר. הוסיף רש"י שמתחילים מהצד, כך שישמעו הדיינים דעות חבריהם, שחלקם גם צידדו לזכות, ויוכלו להסכים עימם ולזכות. מדברי רש"י יוצא שיש איסור "לענות" = לחלוק על דברי הגדול, אבל מותר להשתכנע זה מזה בטעמי הדין.

אולם הרמב"ם פירש אחרת, וכך כתב בתחילת פרק י:

אחד מן הדיינים בדיני נפשות שהיה מן המזכין או מן המחייבין לא מפני שאמר דבר הנראה לו בדעתו, אלא נטה אחר דברי חבירו, הרי זה עובר בלא תעשה, ועל זה נאמר "לא תענה על ריב לנטות", מפני השמועה אמרו, שלא תאמר בשעת מניין דיי שאהיה כאיש פלוני, אלא אמור מה שבפניך.

ובכלל לאו זה, שלא יחזור המלמד זכות בדיני נפשות ללמד חובה, שנאמר "לא תענה על ריב לנטות". במה דברים אמורים, בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין יש למלמד זכות לחזור ולהימנות עם המחייבין [...].

ומפי השמועה אמרו, שאין מתחילין בדיני נפשות מן הגדול, שמא יסמכו השאר

¹⁷ דברי רש"י מצריכים ביאור, שהרי מצאנו להיפך – שתלמיד שמוצא צד לזכות אסור לו לשתוק (עין סנהדרין מ, ב) ! ואכן, יש שפירשו, שאין הכוונה שאסור לחלוק על הגדול, אלא שהתורה חוששת, שאף על פי שמותר לו לחלוק, הוא יחשוש לעשות כן (עין בנימוקי יוסף יג, ב; מהרש"ל ומהרש"א ומהר"ם על דברי רש"י; סמ"ע חושן משפט יח, ב ואין כאן מקום להאריך).

על דעתו, ולא יראו עצמם כדי לחלוק עליו, ולא יאמר כל אחד דבר הנראה לו בדעתו.

(רמב"ם סנהדרין י, א)

הרמב"ם מפרש "לא תענה" הפוך מרש"י, שפירש ש"לענות" היינו לחלוק ולומר דעה מנוגדת, ומבאר ש"לענות" הכוונה כשהדיין "עונה" = אומר את דעתו בדין, לא יענה באופן ש"על רב לנטות" – היינו שנוטה, סומך ונשען¹⁸ על דעה אחרת, כגון מה שנראה דעת הרוב או דעת הגדולים. ובאמת "רב" דהיינו רב גדול – לאו דווקא, אלא אסור לו להישען על דעה אחרת של כל דיין אחר, אלא שדיבר הכתוב בהווה.

ונראה, שהטעם לדין הוא שיהיה כמה שיותר גיוון בדיינים שבדיני נפשות, כדי שהכרעת הדין תהיה לבסוף לאחר משא ומתן שבו מיצו את כל הצדדים ומתוך ריבוי דעות וכך יגיעו לחקר האמת כראוי¹⁹. כמובן שבגמר הדין יש רק "זכאי" או "חייב", אולם הפסוק מדבר על שלב המשא ומתן, ששם צריכות להיות עשרים ושלוש דעות עצמאיות. ואפשר שמטעם זה לא הסתפקה התורה בדיני נפשות בשלושה דיינים, אלא חייבה שיהיו עשרים ושלושה דיינים כדי שיהיו עשרים ושלוש דעות, בבחינת: "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות", זוהי ההוראה הבסיסית של הפסוק.

עוד נראה בטעם הדין, שריבוי הדעות מוביל לא רק לחקר האמת כראוי, אלא מוביל גם לריבוי צדדים וספקות שיובילו לזיכוי הנידון, והרי נאמר (במדבר לה, כה): "והצילו העדה"²⁰. ולכן המקרא גם נדרש: "לא תענה על ריב לנטות" – לחובה²¹. כלומר, שסדרי

¹⁸ פירשתי "נוטה" מלשון "להישען" היינו שהדיין לא יישען (=יטה) בדעתו על דיין אחר (=רב), והיינו ש"יטה" ללא כירור עצמאי. אולם ניתן גם לפרש שהמילה "נוטה" על הדין, כלומר שהדיין לא יענה על פי מה שידוע שנוטים רוב הדיינים או הדיין המופלא. גם ברמב"ם בספר המצוות מצווה לא תעשה רפג נראה בתחילת דבריו כלשון ראשון ובהמשך דבריו כלשון שני: "שהזהיר הדיין מהטות לדעת דיין אחר על צד ההשען אליו בחיוב החייב או זיכוי הזכאי מבלתי שיהיה הדבר מובן אצלו לפי הקשו ושכלו מהקדמות התורה. והוא אומר: "לא תענה על ריב לנטות". ירצה בזה לא תבקש בריב – הנטיה לכד והוא שתטה עם הרוב או עם הגדולים ותשתוק ממה שיש בנפשך בדין ההוא. ולשון מכילתא (דרשב"י כג, ב): "לא תענה על ריב לנטות – שלא תאמר בשעת מניין דיי שאהיה כאיש פלוני, אלא אמור מה שלפניך. יכול אף דיני ממונות כן? תלמוד לומר: "אחרי רבים להטות". ומה שהביא בשם המכילתא – כן הוא בתוספתא ג, ח.

¹⁹ כך כתב הרלב"ג (משפטים תועלת לח): "כי כוונת התורה היא שיהיו רבים, כדי שיהיו שם רוב דעות, ויצטרפו ויתלבנו הדברים".

²⁰ פביאר בספר החינוך מצווה עז: "כל זה לחמלת השם יתברך על בריותיו כאדם החומל על בניו. דרך משל, כמו שכתוב "בנים אתם לה' - להיכם" וגו'. והגע עצמך על דרך משל, אם יוליד איש מאה [בנים - ר"כ] ובנה להם עיר והושיכם שם, וראה שלא יתקיימו בישוב אלא אם כן יגזור עליהם שכל המכה רעהו – יענש בממונו, ואם ימיתו – יומת, וקם האחד ועבר על גזרתו. אם ימחול לו – הרי הישוב בטל, שלא תשאר מורא על הנשארים! מה יש לו לעשות ואל יראה במות בנו השני? יחזור על כל פנים בכל צד שיוכל לפוטרו מן הדין. אם יוכל – מוטב, ואם אי אפשר בשום צד – יצווה להמיתו כדי לקיים ישוב האחרים. וכן הדבר הזה, והבינהו".

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

המשא ומתן לא יהיו כך שההטיה תהיה לחובה אלא לזכות. ולכן אסרו על מלמד הזכות לחזור בו בשעת המשא ומתן וללמד חובה, כדי שימשיך להחזיק בדעתו ולחפש דרכים למצוא לה סימוכין. וכן אסרו להתחיל מהגדול, שמא דבריו יחסמו את חופש החשיבה והלמדנות של הקטנים ממנו, ויימנע המשא ומתן מתוך ריבוי דעות. וכיוון שיסוד כל האיסורים הללו הוא משום אותו עניין – הכל בכלל אותו הלאו, כלשון הרמב"ם: "ובכלל לאו זה". וזהו הטעם שהרמב"ם הביא הלכות אלו זו לצד זו.

החלוקה בין שלב המשא ומתן לשלב גזר הדין (שבשלב המשא ומתן יש עניין שיהיה ריבוי דעות) – נמצאת בהלכות נוספות. בפרק הבא הרמב"ם חוזר על ההלכה שאין מתחילים מהגדול ומצדף לה הלכות נוספות:

דיני ממונות והטומאות והטהרות מתחילין מן הגדול שבדיינים ושומעין את דבריו, ודיני נפשות מתחילין מן הצד ואין שומעין דברי הגדול אלא באחרונה.²¹
דיני ממונות וכן הטומאות והטהרות – אב ובנו הרב ותלמידו מונין אותן בשניים, ודיני נפשות ומכות וקידוש החודש ועיבור השנה – אב ובנו או הרב ותלמידו מונין אותן באחד.

זה שאנו מונין האב עם הבן בין באחד בין בשניים – כגון שהיה האחד מהן בסנהדרין והיה מן התלמידים שאמר יש לי ללמד זכות או חובה שומעין דבריו ונושאים ונותנים עמו ונמנין עמו.

ובאמת זהו הפער שבין תורה שבכתב – שהדיינים בה כתובים באופן פסקני ומאיים: "מות יומת" וכיוצא בזה, כדי להעביר את המסר החינוכי שהמעשה חמור ולא יעשה, לבין תורה שבעל פה – שבה פרטי דיינים המצמצמים את האפשרות להוציא לפועל עונשים אלו, עד שאמרו על כמה עונשים שלא ניתן לבצע אותם כלל ולא נאמרו בתורה אלא בכחינת "דרוש וקבל שכר" – היינו לקבע באומה יסוד חינוכי.²¹
כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה רפג): "ומזה הלאו גם כן תבוא האזהרה למלמד זכות שלא יחזור וילמד חובה, לאמרו: "לא תענה על ריב לנטות" – כלומר לא יהיו דבריך בו להטות אותו לחובה. וכן אין פותחין בדיני נפשות לחובה, לאמרו יתעלה: "לא תענה על ריב לנטות". וכן מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה. וכן אין מתחילין מן הגדול." וכדעת הרמב"ם הלך גם ספר החינוך (עז), ושם הוסיף לבאר דרשת הפסוק לעניין שלא להתחיל בגדול: "לא תענה על רב" – שהרב לא יתחיל ואתה תענה לו, אלא הוא יענה לך. ויש להעיר שבפירוש המשנה (ד, ב) הרמב"ם פירש את הדין כרש"י, שאסור לאחרים לחלוק על דברי הגדול, ולא כמה שכתב במשנה תורה. ונראה ברור שהרמב"ם חזר בו, ופירש כמו שכתוב בתוספתא ז, ב: "שלא יחא לבו סמוך על דברי רבו". וכך כתב בספר דבר המשפט (על הרמב"ם כאן): "ברור שחזר בו רבינו ממה שכתב שם, והעיקר כמו שכתב כאן, שאדרבא חובתם היא לחלוק עליו, וחוששים שמא יבטלו דעתם מתוך שלא יראו עצמם כדאים. ותימה על הרב תוספות יום טוב, שכתב שדעת הרמב"ם היא שאסור לנשארים לחלוק עליו, והסתמך על פירושו במשניות, וגם הרב תפארת ישראל כתב לדעת הרמב"ם איסור גמור הוא, ואינו כן, כפי שנתבאר דעת רבינו". (וביד פשוטה י, ו ציטט את פירוש המשנה ולא ציין שהדברים חלוקים ממה שכתב הרמב"ם בהלכות ובספר המצוות. ואפשר שהבין את דברי הרמב"ם: "שאי אפשר לשאר לחלוק עליו" שאין כוונתו שאסור להם, אלא שיהיה להם קשה לעשות כן. ולפי זה יש את מצוות התורה על הדיינים שלא יסמכו זה על דעתו של זה – והיא התבארה בהלכה א ברמב"ם, ויש את הדין הנלמד "מפי השמועה" – שהוא להסדרת ניהול הדין בבית הדין, להתחיל מהצד – כדי שלא ישמעו דברי הגדול תחילה ויהיה להם קשה לחלוק).²²
היינו שמהתורה אין מתחילים מהגדול – וזה נאמר לעיל בפרק י, וכאן יש תוספת של חכמים שהגדול יהיה בסוף.

ובשעת גמר דין – אין גומריין את הדין בקרובים, שהדיינין הקרובים פסוליין לדין כמו שיתבאר.

(רמב"ם סנהדרין יא, ו-ט)

והראב"ד תמה על הרמב"ם:

אמר אברהם: חיי ראשי איני רואה לא טעם ולא ריח בדברים אלו! כי למשא ומתן מאי מניין איכא? ובשעת גמר דין – אז הוא המניין!

והקושייה שהוקשה לו אינה כלום לפי הגירסא שלנו, דבדיני ממונות נמי אין מונין להם אלא אחד, וכיון דאינו עולה מן החשבון – הרי הוא כמי שאמר האחד "למחזי אתיתי" – שאינו פוסל בעדות.

(השגת הראב"ד סנהדרין י, א)

ואכן הראב"ד כגרטת רש"י בסוגייה – שדיני ממונות כדיני נפשות, ושאיין קרובים או רב ותלמיד נחשבים כשניים, בין בתחילת הדין ובין בגמר הדין.

אולם גרסת הרמב"ם היא שרק בנפשות ומכות וקידוש החודש ועיבור השנה – נחשבים כאחד, אבל בממונות וטומאה וטהרה – נחשבים כשניים! ואם כן קשה: הרי אב ובנו קרובים ופסולים לדון יחד אף בדיני ממונות! אלא מוכח מהגמרא, שיש חילוק מהותי בין זמן המשא ומתן לזמן גמר הדין! אם בגמר הדין חל איסור לצרף קרובים, הרי שבשלב המשא ומתן ניתן לצרף קרובים, אם נוצר מצב שזה יוסיף לגיוון הדעות! וכיוון שאמר הבן, שיש לו ללמד עליו זכות מטעם חדש – מעלים אותו!

עוד מתברר מדברי הרמב"ם, שגם בשלב של הדין יש "מניין". אין המניין כמו בהכרעת הדין לראות כמה מזכים וכמה מחייבים כדי להכריע את הדין על פי הרוב, אלא זהו מניין (=עשרים ושלוש) של דעות הדיינים – לגיוון הדעות! ואכן בגמרא בסנהדרין מובא דין זה של צירוף אב ובנו בדף לו, א מיד אחרי ההלכה שבדיני נפשות מתחילים מהצד, כיוון שיסודם אחד²³! וכן הרמב"ם הביא את ההלכות צמודות, בזו אחר זו.

החילוק בין גמר הדין לשלב המשא ומתן נמצא במפורש בגמרא בהלכה שמי שמלמד עליו זכות – אינו יכול לחזור וללמד עליו חובה:

²³ ושם (לו, א) מבואר, שאם התלמיד אינו צריך לרב אלא ללימוד אבל לא לסברה – נספר כשניים, וכן פסק הרמב"ם שם יא, י. והטעם כנ"ל, שלעניין המשא ומתן העיקר שיוודע לתת טעמים שונים.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

דיני נפשות – המלמד חובה מלמד זכות, אבל המלמד זכות – אין יכול לחזור וללמד חובה. אמר רב: לא שנו אלא בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין – מלמד זכות חוזר ומלמד חובה.

(סנהדרין לד, ב)

הטעם הוא כמו שכתבנו לעיל, שאף שבגמר הדין ודאי חובה לדיין להכריע על פי מה שמשוכנע לבסוף, בשלב המשא ומתן יש עניין שזה שלימד זכות ימשיך לעמוד על דבריו בכל כוחו ולחפש סימוכין להעמיד דבריו בכל דרך, ואף על פי שכבר השתכנע שיש לחייבו! וכל זה כדי להרחיב את גיוון הדעות בשלב המשא ומתן. אמנם, בשעת גמר הדין, כשכבר תם כל המשא ומתן – אותו שאמר את הטעם לזכות יכול לחזור בו ולומר שמטעם זה לדעתו אין לזכות ויש לחייב. וההשלכה שבשעת גמר הדין אין הדיינים המזכים יכולים לצרף טעם זה לזיכוי, כיוון שהדיין עצמו שאמר הטעם – חזר בו. ובזה יתורץ מה שכתב הרמב"ם:

אמר אחד מן התלמידים בדיני נפשות: יש לי ללמד עליו חובה – משתקין אותו. אמר: יש לי ללמד עליו זכות – מעלין אותו עמהן לסנהדרין, אם יש ממש בדבריו – שומעין לו, ואינו יורד משם לעולם, ואם אין ממש בדבריו אינו יורד משם כל היום כולו. אפילו אמר הנדון עצמו יש לי ללמד על עצמי זכות – שומעין לו ועולה למניין, והוא שיהיה ממש בדבריו.

(רמב"ם סנהדרין י, ח)

ותמה הלחם משנה, כיצד הנידון עצמו יהיה במניין אם לזכותו או לחייבו?

אולם לפי דברינו פשוט שמה שכתב "ועולה למניין" היינו למניין המשא ומתן שצריך ריבוי דעות²⁴. וכך כתב המאירי:

אפילו אמר הנידון עצמו יש לי ללמד על עצמי זכות – שומעין לו, ומצטרף להשלים רוב המזכים, ובלבד שיהיה ממש בדבריו. ואף על פי שבעדים נמנעו מזו מפני שהם נוגעין בדבר, והיה לנו לומר כל שכן בהוא עצמו, אין חוששין לכך

²⁴ עיין ביד פשוטה בביאור הלכה זו, שגם כן פירש שאין הנידון והתלמיד עולים אלא לעניין המשא ומתן, אך לא לעניין גמר הדין. אולם הוא לא חיבר את הדברים לחיוב שבזמן המשא ומתן יהיה ריבוי דעות ויהיה "מניין" ממש, היינו של עשרים ושלוש דעות. וביאר שהמושג "מניין" כאן ברמב"ם כוונתו היא, שדעתו של התלמיד או של הנידון נחשבת (כיוון ששמעו העדויות והטענות ולא דומים לאדם מהחוק), אך לא שיש "מניין דעות" למשא ומתן.

במשא ומתן, שהרי אנו מתבוננים בטעמו אם יש בו ממש אם לאו, והוא עצמו – הכל יודעים שנוגע בדבר הוא ולא יבואו להימשך אחר דבריו אלא בטעם נכון.

(מאירי סנהדרין מב, א)

הרי שביאר שכל צירופו רק בשלב המשא ומתן ולא שהוא מצביע במניין של גמר הדין. וביאור מה שכתב "מצטרף להשלים רוב המזכים", היינו שאם הטעם שלו נכון – מותר לדיינים שיכריעו בגמר הדין לזכות לסמוך על הטעם שלו בעת שיזכו.

וכן לעניין צירוף התלמיד, מה שכתוב "אינו יורד משם לעולם" אין הכוונה שמצטרף למניין בגמר הדין, אלא: "אינו יורד משם לעולם – כל זמן שאותו עניין לפנייהם שלא גמר והו²⁵. שאם לעולם ממש – הרי נתווסף מניין הסנהדרין" (מאירי שם). והטעם שלא יורד, כי צריכים הדיינים לסמוך על טעמו בשעת גמר הדין, וגם הוא צריך להגן על טעמו, כדי שיישאר בו ממש, עד שעה זו.

לאחר שהרמב"ם הביא הלכה זו הוא הביא עוד שלוש²⁶ הלכות:

תלמיד שהיה מזכה ומת – רואין אותו כאילו הוא מזכה במקומו.

אמר אחד: יש לי ללמד עליו זכות ונשתתק או מת קודם שילמד זכות ויאמר מאי זה טעם מזכה – הרי הוא כמי שאינו.

שניים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות אין נמנין אלא כאחד²⁷.

(רמב"ם סנהדרין י, ג-ה)

²⁵ עיין ביד פשוטה, שהעיר שפירושו של המאירי לא עולה כראוי בתוספתא (ט, ג-ד) שתחילה אומרת, שפוטרים את הנידון על סמך התלמיד, ואח"כ אומרת "ולא היה יורד משם עולמית". והציע את פירוש התפארת ישראל (יכין כז) שהכוונה שנשאר לשבת על ספסל כמו הדיינים ולא היה חוזר לשבת על הרצפה כמו שאר התלמידים.

²⁶ יש להעיר שבכתבי היד של הרמב"ם הן באות כאחת – עיין ביד פשוטה.

²⁷ בשיעורים לכללי פסיקה (שנת תשע"ג) הצעתי ביאור לרמב"ם, שהלכה זו מוסבת על שתי ההלכות שלפניה, והיינו על דיינים שמתו, שאין מונים אותם כשניים אם אמרו טעם אחד, אפילו למד כל אחד מהם טעמו ממקרא אחר. וזאת מפני שדיין שלא מת – נמנה בגמר הדין כשאומר חייב או זכאי, אולם אותם שמתו, כיוון שמתו אין ראוי למנותם בגמר דין, אלא מפני שגם אמרו את הטעם לדבריהם, ואז מצד הטעם – כבר נמנו בשעת המשא ומתן, ועל כן נשארים במניין גם בגמר הדין (ולכן הקשו בגמרא מכך על שיטת רב הסובר שיכול הדיין לחזור בו מזכות לחובה בשעת גמר דין – מדוע מונים את אותו שמת על פי טעמו – אולי היה חוזר בו, עיין שם). ולכן אם אמרו אותו טעם – נמנים בגמר הדין כאחד. ולא באה הגמרא לומר שאולי אחד טועה, אלא רק באה לומר שטעם אחד – אפילו משני מקראות הוא רק טעם אחד, כי אין שני מקראות יוצאים לטעם אחד. וכ"ש אם אמרו טעם אחד ממקרא אחד ומתו שנמנים בגמר הדין – כאחד.

והטעם לפרש כך, ששלוש הלכות הללו בכתבי היד של הרמב"ם הן הלכה אחת. במאמר זה אנו נלך בדרך אחרת, וזאת מפני שבגמרא נראה שהברייתא של שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות – אינה קשורה לדין תלמיד שמת. וגם שקשה מאוד להעלות על הדעת שאדם שנפטר יהיה נמנה בזמן גמר דין, וכמו שכתבתי למעלה.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

שלוש הלכות אלו מקורן בגמרא בסנהדרין בדרף לד, ב. והבינו המפרשים²⁸ את שתי ההלכות הראשונות, שהכוונה בהן שהתלמיד נחשב במניין בעת גמר הדין. והטעם שפירשו כן, הוא מפני שכך נראה מפשט הגמרא, שהביאה ברייתא זו כדי להקשות על דעת רב, הסובר שבשעת גמר הדין גם המזכה יכול לחזור ולחייב:

תא שמע, דאמר רבי יוסי בר חנינא: אחד מן התלמידים שזיכה ומת – רואין אותו כאילו חי ועומד במקומו. ואמאי? נימא: אילו הוה קיים – הדר ביה! השתא מיהא לא הדר ביה.

(סנהדרין לד, א)

מתוך קושיית הגמרא נראה, לכאורה, שגם בשעת גמר הדין התלמיד שמת – עולה מן המניין, שאם לא כן אין קושייה על שיטת רב, שהמזכה יכול לחזור בו בגמר הדין ולחייב!

אולם באמת קשה מאוד להעלות על הדעת שאדם שנפטר יהיה נמנה בזמן גמר דין! ואכן הרמב"ם מחבר הלכה זו להלכה ב, שהובאה לעיל, שלא נאמר הדין אלא במניין של המשא ומתן²⁹. וכוונת הגמרא כמו שכתבנו לעיל בשם המאירי, שטעמו של התלמיד שמת נחשב בשעת המשא ומתן, והדיינים המזכים יכולים לסמוך על טעמו בשעת גמר הדין. וזהו חידוש, שהרי התלמיד לא נשאר שם כל המשא ומתן כדי להגן על טעמו, ואף על פי כן יכולים הדיינים לסמוך על הטעם הזה בעת גמר הדין. ועל זה אמרה הגמרא, שלכאורה הטעם הוא, מפני שאחר שאמר את דבריו אינו יכול לחזור בו, ולכן הקשו על רב: הרי לשיטתך, שיכול המזכה לחזור בו מטעמו בשעת גמר הדין, ואז לא יוכלו הדיינים לסמוך על טעמו כדי לזכות, מי אמר שאותו תלמיד שמת לא היה חוזר בו? ותירצו שכל עוד לא חזר בפועל אנו מעמידים שהוא היה נשאר עומד בטעמו המקורי.

ומעתה מובן, מדוע אם רק אמר שהוא מזכה ולא אמר מה הטעם שמזכה – שאינו נמנה³⁰. שאם הכוונה הייתה על מניין גמר הדין – מדוע משנה הדבר, אם אמר טעמו או לא? הרי

²⁸ עיין רש"י ד"ה רואין אותו; חידושי הר"ן ד"ה רואין אותו; קרן אורה ד"ה שם בגמרא; ערוך לנר ד"ה בגמרא ונימא.

²⁹ וכן ביאר בקצרה ביד פשוטה.

³⁰ עיין בנושאי הכלים של הרמב"ם, שהתקשו מהיכן הרמב"ם הכריע כן, והרי הבעיא לא נפשטה בגמרא בדרף מג, א. ואפשר לתרץ שאין לדחות פשיטתו של רב ששת מפני ספקו של רב אחא בר הונא. אולם יותר נראה שמחלוקת רב ששת ורב אחא היא האם הכוונה שהתלמיד נספר במניין של המשא ומתן – ואם כן אין טעם למנותו אלא כשאומר מהו הטעם שמזכה, או שנמנה גם בגמר דין, ואם כן העיקר שאמר שהוא מזכה. והסוגייה בדרף לד, א מוכחת כשיטת רב ששת, כמו שפירשנו, ועל כן הכריע הרמב"ם כמותו.

הכריע לזכות! אולם אין מדובר אלא על שלב המשא ומתן כנ"ל, ובשלב הזה אין משמעות למסקנות: זכאי או חייב, אלא סופרים את הטעמים, וכיוון שלא חידש טעם – אינו מן המניין!

לביאורנו מובן מדוע הגמרא דיברה דווקא באחד התלמידים שזיכה ומת, ולא באחד הדיינים שזיכה ומת. כי אחד מהדיינים שמת – בכל מקרה יש להכניס דין אחר כדי שיהיה מניין שלם של עשרים ושלושה דיינים, אבל התלמיד – בכל מקרה אינו עולה למניין הרוב בגמר הדין, ולכן אין צריך להשלימו.

הסבר זה בסוגייה, מלבד שהוא מובן יותר בסברה, הוא מחויב לשיטתו של הרמב"ם, הסובר שתלמיד רוב נמנים כאחד (שזו גם מסקנת הדברים בדף לו, א) – ואם כן מוכח שתלמיד אינו נמנה בשעת גמר הדין (עיין בקרן אורה שהקשה כן ונדחק הרבה). וחייבים לומר, שמה שאמרו בדף לד, א, שרואים אותו כאילו הוא חי – היינו שנשאר טעמו עומד בשלב המשא ומתן, ושניתן לסמוך עליו בגמר הדין.

ומעתה מובנת גם ההלכה הבאה (שעל פי כתבי היד המדויקים הכל הלכה אחת כנ"ל): "שניים שאמרו טעם אחד" – בין ממקרא אחד ובין משני מקראות – "אין נמנין אלא כאחד"³¹. ולפי ביאורנו מובן שגם דין זה אינו בגמר הדין, ששם וודאי ששני דיינים שזיכו או חייבו נמנים כשניים, בין מטעם אחד ובין משני טעמים, שהרי בשלב גמר הדין סופרים את הכרעות הדיינים – כמה מזכים וכמה מחייבים, ולא את הטעמים, ומה אכפת לנו, שמקור הלימוד של הדיין טעות, אחר שדינו אמת? אולם בשלב המשא ומתן – דיינים שאומרים אותו טעם מאותו מקרא – אין כאן ריבוי טעמים! ולאחר שהתורה חייבה שלא יסמוך הדיין על סברת חברו אלא יאמר את דעתו שלו, קבעו חכמים שאם שניים אמרו את אותו טעם – חסר בבית דין זה ריבוי דעות בשלב המשא ומתן, וצריך להוסיף עוד דיינים כדי להגיע לגיוון הדעות או שאותו דין יענין היטב כדי למצוא טעם חדש³². ואם אמרו הדיינים טעם אחד משני מקראות, כיוון שאחד מהטעמים אינו נכון – כמו שכתב רש"י – אין זה ריבוי טעמים ולכן אינו נספר.

³¹ ביד פשוטה ביאר הלכה זו באופן אחר, שדווקא תלמידים שאמרו טעם אחד – בין ממקרא אחד ובין משני מקראות – אין נמנים אלא כאחד. וזאת, מפני שכל הטעם שמעלים אותם הוא מפני שחידשו טעם שלא נאמר ע"י הדיינים, ואם הם אומרים את אותו טעם אין סיבה להעלות את שניהם. אולם פשוט שדיינים נמנים כשניים אפילו אמרו טעם אחד. ובשל ביאורו זה התקשה בדברי הרמב"ם לקמן יב, ג, ששם מדובר על הדיינים ועיין שם שנדחק בביאורו. וכל זה מפני שלא רצה לבאר שיש בזמן המשא ומתן "מניין".

³² וכן מצאתי בספר קרן אורה לסנהדרין לד, א שכתב בקצרה:

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

ועל כן שאלת הש"ך, מדוע לא יימנו רוב דיינים שכולם אומרים שחייב מ"לא תרצה" – אינה שאלה כלל, שבשלב המשא ומתן אין הדיון רק "מהו הלאו שעבר", אלא הדיון כולל העלאת צדדים רבים לחיוב ולפטור ביחס למעשה הנדון, וודאי שכל דין אמור להביא צד אחר סביב החיוב או הפטור של "לא תרצה". אנו מצפים באמת שאם ניתן שאלה הלכתית על מעשה שהיה לכמה גדולי דור, אפילו אם יסכימו להכרעה למעשה, מן הסתם יביאו טעמים שונים ומקורות שונים, וזה פשוט. וודאי צודק הש"ך שבשלב ההכרעה נימנים כשניים.

ו. הדין בדיני ממונות

הדין של "לא תענה על רב" וההלכות היוצאות ממנו – כולם נאמרו רק בדיני נפשות, כמבואר בגמרא וברמב"ם הנ"ל. ולכאורה יוצא, שבדיני ממונות יכול הדין לסמוך על דעת חברו ולא לברר את הדין מעצמו. וכך כתב בספר החינוך:

משורשי מצווה זו – כמו שאמרנו תחילה, שלא ילך אחד מן הדיינים אחר חבריו אלא יבין הדברים מעצמו, הטעם מפני שאפשר שמתוך כך יבוא הדין כולו לפעמים על דעת אחד מהם. הבן הדבר כי כן הוא, ולא רצה השם יתברך למסור דין נפש לדעת אחד. אבל בדין ממון שניתן להשבון – אין חוששין לכלל זה, ואפילו לשלושה מוסרין אותו לכתחילה על סמך דאי אפשר דליכא בהו חד דגמיר.

(ספר החינוך מצווה עז)

אבל המנחת חינוך מאן לקבל זאת:

עיין רמב"ם (פרק י מהלכות סנהדרין). ולדעתי דבר זה תמוה מאוד, לומר דבדיני ממונות יכולים הדיינים לסמוך על אחד, אף שהוא אינו מביין מצד הסברא – ודאי

לשון הרמב"ם ז"ל משמע דכל שכן שאמרו טעם אחד ממקרא אחד דאין מונין להם אלא אחד, והש"ס רבותא קמ"ל, דאפילו משני מקראות אין מונין להם אלא אחד, וצריך שיאמר כל אחד מן המטין טעם וסברא אחרת לחיוב או לזכות [...] ומה שהקשה הש"ך מהא דאם כולם אמרו דחייב משום "לא תרצה" לא יהיו נמנים אלא אחד? ! – אין זה מוכרח, דדווקא במילתא דתליא בסברא קאמרינן דבעינן שיאמר כל אחד סברא מדעתו.

ועיין שם, שרוב הדברים שביארנו במאמר בעניין "טעם אחד משני מקראות" נמצאים שם בדרך קצרה, אלא שלא ביאר את הדברים בכל היקפם, ולא חיברם לדין "תלמיד שהיה מזכה ומת".

הוי הטיית דין! והוא רשע וגס רוח³³, דאם יאמר האמת [שאינו יודע – רד"כ] – יוסיפו דיינים, כמבואר ברמב"ם ובשולחן ערוך.

ומה שכתב הרב המחבר דלשלושה מוסרין, דאי אפשר דליכא חד דגמיר – באמת זה דווקא בדיני ממונות להסוברים דחד כשר מהתורה, אבל בגזלות וחבלות ודיני קנסות – לכו"ע בעינן שלושה מומחים, כמבואר ברמב"ם. אם כן, היאך יעלה על הדעת דכולם יסמכו על אחד והם אינם מבינים כלל?! דבר זה לא יוכל השכל כלל לצייר!

והרמב"ם פרק יא חשיב החילוקים בין דיני נפשות ובין דיני ממונות, והוא ממשנתינו בסנהדרין, וחשיב שם הרבה חילוקים ולא חשיב נמי דבר זה דבדיני נפשות אסור לסמוך על אחד ובדיני ממונות מותר לסמוך על אחד!

על כן צריך לומר, דוודאי זה אסור בדיני ממונות, והוי בכלל מטה דין. אך בדיני נפשות כתבה התורה לאו זה גם כן, שעובר עוד נוסף על לאו הזה, ובדיני ממונות אינו עובר על לאו הזה. כי מחמת חומר דיני נפשות – הרבתה התורה באזהרות³⁴. אבל באמת לעניין הדין – אסור בדיני ממונות גם כן, והוי מטה דין ושוטה רשע וגס רוח [...]

אך הסיום של המכילתא: "יכול אף בדיני ממונות כן? ת"ל אחרי רבים להטות" – אינו מובן לפי מה שכתבתי. ואין המכילתא תחת ידי. אך מצד הסברא נראה כמו שכתבתי וצריך עיון.

(מנחת חינוך עז, א)

המנחת חינוך מוכן לקבל את דברי החינוך בהודאות והלוואות, כיוון שבהם די ביחיד מומחה. אבל בקנסות שצריך שלושה מומחים – אינו מוכן לקבל. והסביר, שבממונות עובר בכל מקרה בלאו של "לא תעשו עוול במשפט" (ויקרא יט, טו), אבל בנפשות עובר בשני לאוים, בגלל חומרת נפשות³⁵.

³³ על פי המשנה באבות ד, ז: "והגס לבו בהוראה – שוטה, רשע וגס רוח".
³⁴ עיין ביד פשוטה לסנהדרין י, א, שביאר שבדיני נפשות מפני חומרתם יש חשש שהדיין יפחד להיסמך על דעתו וירצה להישען על גדול ממנו, מה שאין כן בדיני ממונות.

³⁵ ביד פשוטה (סנהדרין יא, ו) הציע טעם אחר: שבדיני נפשות חששה התורה, שהדיין ירצה להיתלות באילן גדול, אבל בממונות לא חששה התורה לכך, ושיערה שאם אינו יודע שיאמר שאינו יודע. ובאמת אם עשה כן – עובר על עיוות דין. ולפי דברינו לקמן אכן הדין כן, אך רק אם באמת לא מביין בדין. אך לסמוך על אחד הדיינים בהעלאת הטעמים – מותר.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

אולם צריך עיון גדול כיצד בא לחלוק על החינוך ועל המכילתא, משום שאינו מבין הדין בסברה?!

ובאמת שכל השגתו נובעת מההבנה שמדובר כאן על גמר הדין, ועל כן הבין, שמדובר בדין שאינו מבין דבר בדין ופוסק זכאי או חייב לפי מה שאומרים האחרים. וזה ודאי שוטה ורשע וגס רוח! אולם לא בזה מדובר כאן כלל! שכבר ביארנו שכל הדין כאן הוא בשעת המשא ומתן והעלאת הטענות. ובנפשות – כל אחד מהדיינים צריך להעלות את הטענות לזכות או לחובה בעצמו. ועל זה אמרה המכילתא, שבממונות לא חוששים כן, אלא גם אם אחד מהדיינים טורח להעלות הטענות לכאן ולכאן, ושאר הדיינים (אפילו בגזלות ובחבלות שהם מומחים וגמירו וסבירו) שומעים דבריו ללא שעיינו תחילה בעצמם, ועיינו בדברים והגיעו כל אחד להכרעה על סמך הטענות הנ"ל – די בכך. אולם הכרעתם לא מצד שאינם מבינים דבר בדין ונסמכים על הכרעת האחד, אלא מבינים היטב הדין ומכריעים על פי שיקול דעתם, אלא שאין חייבים לטרוח בעצמם לחפש ולהעלות טענות.

הרי לנו שבנפשות חייבה התורה שיהיה ריבוי דעות להעלאת ריבוי טענות, וזאת כדי שיהיה משא ומתן מגוון, שהרי אין הנפש ניתנת להישבון והדין חייב שיוכרע מתוך גיוון דעות ומיצוי הטענות. וזהו גם הטעם, שבנפשות הצריכה התורה עשרים ושלושה דיינים. אבל בממונות לא הצריכה התורה ריבוי דעות לריבוי העלאת הטענות, אלא רק שהדיון בטענות וההכרעה בהם ייעשה על פי שלושה מומחים שיכריעו כל אחד על פי דעתו. ולכן אין צריך אלא שלושה דיינים – שתהיה הכרעה על פי הרוב. אך לענין העלאת הטענות – השאירה התורה את ההחלטה לכל אחד מהדיינים: אם ירצה – יסמוך על דעתו של חברו שיעלה את הטענות, ואם לא – יעיין בעצמו. וכל זה מפני שממון ניתן להישבון.³⁶

מענה מה שכתב המנחת חינוך שהרמב"ם והמשנה לא כתבו חילוק זה בין דיני ממונות לדיני נפשות, אלו דברים תמוהים, שהרי ההלכה שרק בנפשות פותחים לזכות ולא לחובה, וההלכה שרק בנפשות המלמד זכות אינו יכול ללמד חובה, וההלכה שרק בנפשות אין מחזירים לחובה וכו' – שכל אלו נמנו במשנה וברמב"ם שם – כולם נובעים מהאיסור היסודי ש"שלא תענה על רב" כמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות וכמו

³⁶ וכעין זה מצאתי שכתב בספר קרן אורה לסנהדרין לד, א, אלא שלא ביאר הדברים די הצורך.

שמבואר גם בספר החינוך עצמו! ועל כן הרמב"ם הקדים את פרק י' העוסק ביסוד הדין של "לא תענה על רב" שעניינו למצות את המשא ומתן (וכתב שהוא רק בנפשות) ורק אחר כך הביא בפרק יא את העניינים הנמשכים מיסוד זה, יחד עם הבדלים נוספים שבין ממונות לנפשות.³⁷

מסקנות

- א. לפי פירוש הרמב"ם למאמר הגמרא: "שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות אין נמנין אלא כאחד" אין ללמוד כלל שבהכרעת מחלוקת באיסור והיתר או בדיני ממונות שני חכמים שאמרו אותו טעם יהיו נמנים כאחד. שהרי אפילו בנפשות אינם נמנים כאחד אלא רק בשלב המשא ומתן – כדי שיהיה המשא ומתן בריבוי דעות, אך נמנים אותם דיינים כשניים לגבי צירופם לרוב בגמר הדין, שבגמר דין העיקר הוא הכרעת הדיין לחיוב או לפטור. וכל שכן לעניין איסור והיתר או ממונות, שכל מה שאנו רוצים לצרף דעות הוא כדי להגיע להכרעה, ואין לנו כלל עניין לעורר כמה שיותר דיון וגיוון.
- מעתה נכונים דברי הש"ך להלכה (ולדעתנו אף הרמב"ם סובר כן, ללא שמגיהם בדבריו), שבהכרעת מחלוקת באיסור והיתר או בדיני ממונות, ככל שיותר חכמים הסכימו לאותו טעם – יותר יש לראות בהם רוב.
- ב. לעניין צירוף שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות: לפי שיטת רש"י ורוב הפוסקים, שפירשו שאין לצרף משום שאחד טועה – פשוט שאין חילוק בין נפשות לבין ממונות או איסור והיתר. וכן יוצא מהש"ך (חושן משפט כה, יט) וכך כתב בספר קרן אורה (סנהדרין לד, א). אך לפירושו ברמב"ם, אין מצרפים למניין המשא ומתן שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות – מאותו טעם של רש"י, וכמו שכתב הכסף משנה, אולם כל זה הוא כדי שיהיה מניין שלם בעת המשא ומתן. וכל זה לא שייך בממונות או באיסור והיתר שאין חיוב כלל לריבוי דעות במשא ומתן, ופשוט שלרמב"ם ניתן לצרף אף שניים שאמרו טעם אחד משני מקראות! שכן

³⁷ וקשה לי על היד פשוטה הנ"ל שהביא את שיטת המנחת חינוך, וזאת על אף שכן העלה שם בהלכה ג ובהלכה ח, שמה שהתלמיד והנידון עולים למניין היינו רק בשעת המשא ומתן.

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

מה אכפת לנו, שאחד ודאי טועה בטעם? הרי דינו נכון ועולה למניין בגמר דין. וכך כתב בספר קרן אורה הנ"ל.

ג. לעניין צירוף סברות הסותרות זו את זו – אפילו לפירוש רש"י ורוב הראשונים, שטעם אחד משני מקראות נמנים כאחד, לא ברור האם יש להשוות הדין בשתי סברות סותרות לדין ב"טעם אחד משני מקראות", שאפשר לחלק ביניהם כנ"ל, שבשני מקראות אין מקום כלל לאחד מהם ואילו בסברות סותרות ניתן לכל אחת מהן מקום במקרים שונים (ולוי נראה שיש לחלק בין רוב דאיתא קמן – שמחפשים רוב טכני של דעות הפוסקים או הדיינים – שוודאי ניתן לצרף שני חכמים המסכימים בדין משתי סברות סותרות, ולא דומה לטעם אחד משני מקראות, לבין רוב דליתא קמן שיש הסוברים ששם צריך רוב ענייני, שכיוון שהסברות סותרות אין לצרפם (לרוב).

ד. הערה: לעניין צירוף טעמים שונים או צירוף חכמים החולקים זה על זה בסברות – אין ללמוד מדברי הרמב"ם הנ"ל דבר, ולא כדברי המשפטי עוזיאל, שלמד לשיטתו, שהרמב"ם חולק על האור זרוע והגהות אשר"י ואוסר לצרף. ונשאר הדבר תלוי במחלוקת ראשונים ואחרונים.³⁸

סיכום

בגמרא מובא דינו של רבי יוחנן, ששני דיינים שאמרו טעם אחד משני מקראות אין מונין להם אלא אחד. במאמר הבאנו תחילה את פירושו של רש"י, שמסביר שמונים אותם כאחד מפני שוודאי אחד מהם טועה. מפירושו יוצא שאם שני דיינים אמרו טעם אחד ממקרא אחד וודאי שיימנו כשניים.

³⁸ דעת האור זרוע והגהות אשר"י, שניתן לצרף אפילו חכמים שחולקים זה על זה בסברות אך מסכימים לדין, ודעת המהרי"ק והרמ"א שניתן לצרף רק כשהטעמים שלהם שונים אך לא נחלקו החכמים זה על זה. והש"ך (חושן משפט כה, יו) נקט בדאורייתא וברוב דליתא קמן להחמיר שלא לצרף כלל לקולא, ובדאורייתא ברוב דאיתא קמן או בדרכנן – לצרף אף כשיטת האור זרוע והגהות אשר"י. ובממונות שלא שייך קולא וחומרא – אין מוציאים ממון מספק, אך השלכה לדבר היא שיכול המוחזק לומר קים לי לצרף שתי סברות לפוטרו, אף ששני חכמים מחייבים אותו מטעמים חלוקים. אולם הרבה אחרונים נקטו לצרף אף בדאורייתא לפחות כדעת הרמ"א (כן פסק בשו"ת יביע אומר חלק ז' יורה דעה סימן לג ואפילו בדאורייתא). והמשפטי עוזיאל הכריע כדעת האור זרוע בממונות ובקידושין שהפקר בית דין הפקר ודי ברוב טכני, ואילו באיסור והיתר ובטומאה וטהרה כדעתו ברמב"ם שאין לצרף רוב דעות, אם החכמים נחלקים ולא כדעת האור זרוע.

בניגוד לכך, ראינו שמדברי הרמב"ם יוצא בפשטות ששני דיינים שאמרו טעם אחד – בין ממקרא אחד ובין משני מקראות – נמנים כאחד, וכך ביאר את הרמב"ם בעל הכסף משנה, וכן מוכח גם בדברי הרמב"ם בפרק יב הלכה ג. אלא שהאחרונים התקשו מאוד במציאת הטעם לכך, וניסו לבאר את הרמב"ם באופנים אחרים: הש"ך הגיה בדברי הרמב"ם והשווה אותו לדברי רש"י, אך לא מצאנו בכתבי היד אישור להגהתו זו. לעומתו המשפטי עוזיאל פירש שהרמב"ם אינו בא לומר ששניים שאמרו טעם אחד ממקרא אחד נמנים כאחד, אלא בא לומר ששניים שאמרו שני ביאורים הסותרים זה את זה ממקרא אחד – נמנים כאחד, וכן שניים שאמרו שני טעמים הסותרים זה את זה נמנים כאחד (ומפירושו יצא חידוש הלכה למעשה, שהרמב"ם אוסר לצרף דעות סותרות הן בממונות והן באיסור והיתר). אולם כפי שביארנו במאמר, קשה להכניס את פירושו בלשון הרמב"ם. ועוד שפירושו נסתר מדברי הרמב"ם עצמו בפרק יב הלכה ג.

במאמר זה הצענו להסתכל על הלכה זו כחלק ממכלול של הלכות המשתלשלות מהמצווה שהרמב"ם פתח בה את הפרק: "לא תענה על רב לנטות". הרמב"ם (בניגוד לרש"י) ביאר שבדיני נפשות התורה דורשת מהדיין להעלות בעצמו טעמים לחייב או לפטור ואוסרת עליו להסתמך על דעת חברו. היסוד הטמון בחובה זו הוא הרצון שבדיני נפשות, המשא ומתן יתנהל מתוך ריבוי וגיוון של דעות. הרמב"ם ביאר על פי עקרון זה הלכות נוספות אותן הביא בפרק זה.

מתוך כך נחשפנו למושג חדש בדיני נפשות: "מניין בטעמי הדין". כלומר, שבדיני נפשות יש חובה שיהיו עשרים ושלושה דיינים האומרים טעמים שונים לחייב או לפטור, וזאת בשונה מה"מניין" שנעשה בגמר הדין, שנועד להכריע את הדין על ידי ספירת המחייבים והמזכים כדי לדעת להיכן הרוב נוטה. החילוק בין שני המניינים סייע בידינו להסביר הלכות תמוהות בפרק הבא (יא, ו-ט) העוסקות בצירוף התלמיד או הבן ל"מניין", וכן הלכות תמוהות נוספות בפרקנו (י, ח; י, ג) בהם הרמב"ם מצרף תלמיד שאמר טעם ומת ואפילו את הנידון עצמו שאמר טעם לזכותו ל"מניין". לפי ביאורנו הרי שלא מדובר, כמובן, על צירופם למניין גמר הדין, אלא על צירופם למניין המשא ומתן, ועל האפשרות שהדיינים יסתמכו על טעמם בעת גמר הדין.

מתוך כך שבנו לבאר, שאף ההלכה ש"שניים שאמרו טעם אחד – נמנים כאחד", אינה עוסקת בגמר הדין, אלא בשלב המשא ומתן, שכיוון שאמרו טעם אחד אין כאן ריבוי וגיוון דעות. ועל כן צודק הכסף משנה שאם אמרו טעם אחד ממקרא אחד – וודאי שלא

צירוף שניים שאמרו טעם אחד

יימנו כשניים – מפני שאין כאן כלל גיוון דעות, אלא אפילו אמרו משני מקראות – לא ניתן למנותם כשניים – כיוון שטעם אחד וודאי אינו נכון. אולם בשעת גמר הדין, אין סיבה שלא נמנה את הדיינים שאמרו טעם אחד אפילו משני מקראות כשניים, שעדיין יש שני דיינים שמזכים או מחייבים, ולא כשיטת רש"י (ובשולי הדברים הוספתי, שלפי דברינו, אין שום ראייה שהרמב"ם סובר שאין לצרף דעות סותרות או טעמים סותרים להכרעה בדיני ממונות או במחלוקות באיסור והיתר, ולא כפי שיוצא מפירושו של המשפטי עוזיאל לרמב"ם).

בסוף המאמר הבאנו שלפי פירושנו קיימת השלכה דינית נוספת בין רש"י לרמב"ם: לרש"י הדין ש"נמנים כאחד" קיים אף בדיני ממונות ובהכרעות באיסור והיתר. לעומת זאת לרמב"ם הדין ש"נמנים כאחד" בשעת המשא ומתן לא קיים אלא בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות ובדיני איסור והיתר יכול הדיין לשמוע את הטעמים שמעלה חברו, ועל פיהם להכריע לזכות או לחובה.