

אחרי רבים להטות

[א]

רוב או מחדדי

לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטות: (שמות כג, ב)

כתב בספר החינוך (מצוה עח) וז"ל לנטות אחרי רבים, והוא כשיפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה, וכמו כן בדין פרטי, כלומר בדין שיהא בין ראובן ושמעון על דרך משל, כשתהיה המחלוקת בין דייני עירם שקצתם דנין לחיוב וקצתם לפטור, לנטות אחר הרוב לעולם, שנאמר (שמות כג, ב) אחרי רבים להטות, ובביאור אמרו זכרונם לברכה (חולין י, א) רובא דאורייתא.

עי"ש עוד שמחדש חידוש גדול שאין הולכים אחרי הרוב אלא כששניהם שווים בחכמה אבל כשהמיעוט הם יותר חכמים אין דין ללכת אחרי הרוב. וז"ל שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוויית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. השער משפט (יח, א) מביא ראיה מהחינוך שאפילו בב"ד של ג לא אזלינן בתר רוב אם אחד הוא הרבה יותר חכם מהשנים, וכ"ש בציור שלו שאחד גמיר ושנים לא גמירי. ודלא כהשבו"י שפסק שאפילו בכה"ג אזלינן בתר רוב.

עוד כתב שכל זה לא נאמר אלא בסתם ב"ד, אבל בב"ד הגדול שבירושלים לא אזלינן בתר חכמה אלא הולכין תמיד אחרי רוב דעות. והטעם כתב החינוך וז"ל לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו ציוותה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל עניינכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים.

התירוץ השני מובן שהיות שב"ד הגדול כולם היו חכמים גדולים א"כ הוי כמו שכתב לעיל שמספיק שהם קרובים זה לזה בחכמה כדי שנלך אחרי רוב דעות. אבל כוונתו בתירוץ הראשון לא ברור. מה בכך שהם היו בחשבון מחויב מן התורה הרי הסברה של החינוך הוא שא"ל לומר שהצדק עם הרוב היכא שמי שיותר חכם מהם מתנגד, וזה שייך גם בב"ד הגדול שבירושלים.

ונראה לבאר דבריו ובהקדם דברי הרמב"ן (סנהדרין לב, א), שמביא תשובת רבינו האי גאון ז"ל שאם נחלקו בית דין שהם שלשה, אחד אומר כך ושנים אומרים כך אם שוין בחכמה מניחין דברי יחיד ועושין דברי שנים ואם האחד עדיף מן השנים הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו ע"כ. ועי"ש ברמב"ן שמתקשה בהבנת בדבריו, אבל מביא ראיה לדבריו מיבמות (יד, א) דנחלקו בגמ' האם ב"ש עשו כדבריהם או לא. ואמרין דמירי שב"ה הם הרוב, מאן דאמר לא עשו ב"ש כדבריהם דהא ב"ה רובא, ומאן דאמר עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא ב"ש מחדדי טפי. וקיי"ל התם כמ"ד עשו אלמא אם אחד מהם חכם גדול מכל חבריו אין דבריו בטלים. אבל הרמב"ן דוחה הראיה דהתם לא יושבין בדין הם והשוואל עושה כרצון עצמו לפי שלבו נוטה אחר חכמה, אבל סנהדרין כולן צריכין לדון וראוי היה שיסכימו כולן לאותו דעת אלא דרחמנא אמר אחרי רבים להטות הלכך בשלשה דיינין נמי הולכין אחר הרוב.

ונראה ביאור הדבר שלגבי מחלוקת בין החכמים אז כל הדיון הוא מה ההלכה, והתורה אמרה שהדרך לברר עם מי הצדק הוא ללכת אחרי הרוב. ולכן אם המיעוט הם יותר חכמים אז אין סברא לומר שהרוב הם צודקים, ולכן אזלינן בתר מי שנתן טעם לדבריו. וכך לכאורה מבואר בלשון הרמב"ן "והשוואל עושה כרצון עצמו לפי שלבו נוטה אחר החכמה". משא"כ לגבי ב"ד אז צריכים שהפסק יצא מכולם, דהיינו שצריכים לקבוע מהו הדעה של הב"ד. ולכן אומר הרמב"ן שהיה מן הדין שיסכימו כולן לאותו דעת, שרק ע"י זה יודעים מה ה"דעה" של הב"ד, אבל התורה צוותה, שגם בב"ד ללכת אחרי הרוב. אבל עדיין גדר הדבר הוא שע"י הרוב אנחנו קובעים מה היא "עמדת" הב"ד. ולכן אפילו אם יש מהם שמחדדי טפי לא משנה, שאנחנו לא מבררים ההלכה אלא קובעים עמדת הב"ד, וזה תלוי רק ברוב.

[ועי"ש מש"כ כעין זה בספר תורת האדם (שער המיחוש, ענין הסכנה) לגבי רופאים שנחלקו האם צריכים לחלל שבת בשביל החולה]

ולפי"ז מובן דברי החינוך במש"כ **שהם היו בחשבון מחויב מן התורה** וכו' היינו כדברי הרמב"ן, שעכ"פ בב"ד הגדול העיקר היא קביעת דעת הב"ד של שבעים ואחד, ולכן א"א ללכת אחרי מחדדי שאף אם נאמר שהם יותר צודקים אבל אין זה "דעת הב"ד".

למה אין הולכים בממון אחרי הרוב

הקשו בתוס' (ב"ק כז, ב) למה אין הולכים בממון אחרי הרוב (לפי שמואל) הרי אפשר ללמוד ק"ו מדיני נפשות, דאם בדיני נפשות הולכים בטר רובא כ"ש בדיני ממנות. והרי לגבי סנהדרין באמת לומדים מדיני נפשות שהולכים אחרי רוב דעות. ותל' בתוס' וז"ל וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב **מיעוט דידהו כמי שאינו**, וליכא למימר התם אוקי ממוןא בחזקת מריה **דהא ב"ד מפקי מיניה** אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בטר רובא.

וצריך להבין דבריו הסתומים, מה הכוונה שהמיעוט כמי שאינו, ומה רוצה לומר בזה שב"ד "מפקי מיניה". ועי' בספר גט פשוט (בסוף הספר כלל א) שטוען שהיות והתורה צוותה ללכת אחרי הרוב, אז המיעוט צריך לבטל דעתם להרוב ולפסוק כמותם. ועי"ש שמביא מפוסקים שגם החולקים צריכים לחתום על הפסק. ובזה מפרש דברי תוס', "שהמיעוט כמאן דליתא", היינו שצריכים לבטל דעתם להרוב, וא"כ ליכא מיעוט כלל. ולכן אפשר להוציא ממון מהמוחזק, שכל הסיבה שאין מוציאים מהמוחזק עפ"י הרוב הוא משום שיש כאן מיעוט, והמוחזק יכול לומר אני סומך על המיעוט, אבל כאן אין מיעוט כלל.

אבל עי' בספר קונטרס הספיקות (כלל ו) שחולק עליו, דרך בב"ד הגדול יש דין שהמיעוט צריך לבטל דעתם, אבל מהיכ"ת שבכל ב"ד צריך לבטל דעתם. ועי"ש שמפרש דברי התוס' שיסוד הדין שאין הולכים בממון אחרי הרוב הוא משום שאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, (וכן הביא בס' רביד הזהב בפרשתינו בשם ספר התרומות כלל כה), ולכן בב"ד שיש להם כח לגבות ממון לא מקרי שיש כאן חזקה המתנגד, וממילא אין כאן סמוך מיעוטא לחזקה. ואע"פ שיש כאן מיעוט, אין כאן חזקה. אבל עדיין קשה על דבריו שאינו מסביר המילים בתוס' שהמיעוט כמי שאינו, שהוא רק מסביר חלק השני שאין כאן חזקה.

ונראה לפרש דברי תוס' על פי היסוד שהבאנו לעיל מהחינוך והרמב"ן. דהיינו שכשאנחנו דנים דין תורה בב"ד ויש כאן מיעוט ורוב אע"פ שאין המיעוט חייבים לבטל דעתם להרוב, אבל עפ"י הרוב אנחנו קובעים את הדעה והעמדה של הב"ד. א"כ אם אנחנו באים למוחזק לגבות אין הפשט שאנחנו אומרים לו שיש כאן רוב דיינים שסוברים שאתה חייב ולכן אנחנו מוציאים ממך הכסף. דאם היה כך, היה הנתבע טוען הרי יש כאן מיעוט דיינים שסוברים כמוני, ויש לי גם "חזקה", וסמוך מיעוטא לחזקה וא"א להוציא ממני כסף. אבל היות ו"קבענו" שהדעה של הב"ד הוא זה של הרוב, אז אנחנו גובים ממנו משום שזה הפסק של הב"ד ולא משום שיש כאן "רוב" דיינים. א"כ א"א לומר סמוך מיעוטא לחזקה. עוד כתבו התוס' שגם מצד החזקה אפשר לגבות בב"ד, שהרי אין "חזקה" עומד נגד בב"ד משום **דב"ד מפקי מיניה**. אז יוצא שאף שאין הולכים בממון אחרי הרוב, היינו היכא שיש מיעוט וחזקה, אבל כאן ליכא מיעוט וגם חזקה אין כאן. ולדברינו יותר מדויק לשון תוס' "שהמיעוט כמי שאינו" דאילו לפי הגט פשוט אז המיעוט **אינו**, ולא רק כמי שאינו.

[ב]

גדר הוראת ב"ד הגדול

לא תסור

בעיקר דברי הגט פשוט עי' בקובץ הערות (סי' טז) שכתב שהפשטות הוא כדברי הקונטרס הספיקות שרק בב"ד הגדול חייב לבטל דעתם לדעת הב"ד. והטעם ששם אין המחייב משום "אחרי רבים להטות" גרידא, אלא משום דכתיב "לא תסור מכל אשר יגידו לך ימין ושמאל".

ויש להעמיק קצת בדבריו עפ"י הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א). דהנה הרמב"ן שם מתווכח עם מש"כ הר"מ שהלאו של "לא תסור" כולל גם גזירות ומנהגים, והרמב"ן סובר שאינו כולל אלא דברים הנלמדים מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, (או הל"מ) ועי"ז נאמר לא תסור וכו'. ועי"ש שאחרי שב"ד הגדול פסקו ההלכה אז אסור לחלוק עליהם, ד"מה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוונו עליו מן התורה". היינו שאפילו אם כלפי שמיא גליא

הם לא צודקים, לא משנה, שהרי הצווי לקיים מצוות התורה, הוא עפ"י מה שב"ד הגדול יקבעו שהם המצוות. יוצא מזה שאחרי שקבעו עפ"י הרוב אז זה ההלכה באמת, ולא שמחמת הרוב סומכים שכיוונו לאמיתת הענין.

וממילא מובן למה עכ"פ בב"ד הגדול דעת המיעוט מתבטלת (כדברי הגרא"ו), שהיכא שנחלקו שלא בב"ד י"ל שאין היחיד מחויב לבטל דעתו להרוב, משום שאין לו ספק. וכל הדין דאזלינן בתר רוב אינו אלא כשיש ספק. וכמו בתשע חנויות מוכרות בשר נבילה ואחד מוכר בשר שחוטא, והוא יודע שהבשר שלפניו אינו נבילה, שאינו מחויב ללכת אחרי הרוב, שרוב ניתנה במצב של ספק, ואצלו אין ספק. אבל בב"ד הגדול מה שהם קובעים נהיה ההלכה בתורת וודאי, א"כ מוטל עליו ללכת אחרי הרוב.

על ימין שהוא שמאל

ועי"ש עוד שמפרש בזה דברי הספרי על הפסוק לא תסור מכל אשר יגידו לך ימין ושמאל, אפילו אומרים 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 היו דע בוודאי שהם טועים והנה נאמר לו **בכך אתה מצווה**.

והרמב"ן מדמה את זה לההיא מעשה של ר"ג ור"י (ר"ה כה, ב). שר"ג כפה על ר"י לבא עם מקלו ומעותיו ביוה"כ שחל להיות בחשבוננו. ושם הרי כתיב "אתם" אפילו שוגגים, אתם אפילו מזידים. א"כ ראש החודש חל כפי מה שקבעו בב"ד הגדול, בין אם טעו בין אם לא טעו. ואם הרמב"ן מדמה את זה להלכה שב"ד הגדול קבעו, אז בהחלט שגם בב"ד הגדר הוא כך, שלפי מה שהם קובעים זה אמיתת הדין.

אבל אומר הרמב"ן שיש בזה תנאי והוא שאם הוא זקן שהגיע להוראה אז חייב ללכת לב"ד הגדול, להתווכח עמם אולי יסכימו אתו, ועד שלא עלה לב"ד עליו להחמיר כשיטתו. אבל אחרי שנשא ונתן עמם ולא הסכימו לדעתו, אז חייב לנהוג כמותם אפילו להקל. הרמב"ן מוכיח את דינו מהוריות (ב, ב). דכתוב שם כך, הורו ב"ד שחלב מותר, ונודע לאחד מהן שטעו, או תלמיד יושב לפניו וראוי להוראה כגון שמעון בן עזאי, יכול יהא פטור ת"ל בעשותה אחת, יחיד העושה על פי עצמו חייב, בהוראת ב"ד פטור. אלא היכי משכחת לה כגון ידיע **דאסור וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים**. ומסביר הרמב"ן שטעה במצוה לשמוע דברי חכמים, היינו שהוא חשב שחייב לשמוע להם בלי שיעלה להתווכח איתם, וטעה שבאמת חייב לעלות ולכן הוא חייב קרבן.

הגרא"ו (קונטרס דברי סופרים פ"ד אות ח) מיישב עפ"י זה סתירה בין הירושלמי להספרי. דאילו בירושלמי עה"פ לא תסור מכל אשר יגידו לך ימין ושמאל, דורש "על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל". ואילו בספרי דורש "על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין". אלא שהירושלמי מיירי לפני שעלה לב"ד הגדול שאז אין לו להקל כמותם. והספרי מיירי שעלה לב"ד ולא הסכימו אתו, שאז חייב לנהוג כמותם אפילו לקולא, ואם עדיין חולק עליהם נעשה זקן ממרה וחייב מיתה.

"לא עשו כדבריהם"

אבל עי"ש בקוה"ע שהק' מההיא דיבמות (יד, א) שנחלקו בגמ' האם ב"ש עשו כדבריהם או לא. וטעם מ"ד לא עשו כדבריהם מסביר הגמ' משום דב"ה רובא. הרי לן להדיא שהמיעוט חייב לבטל דעתם להרוב ולנהוג כמותם. ומ"ד שעשו כדבריהם לא חולק אלא סובר שמשום שב"ש מחדדי טפי לא הלכו אחרי הרוב, אבל אם הבעלי פלוגתא הם שווים בחכמה מודה שחייב לנהוג כהרוב.

רוב חכמי ישראל יש להם דין בב"ד הגדול

ותי' הגרא"ו עפ"י דברי הרמב"ן לחולין (מג) שמחלוקת ב"ש וב"ה היו ביחד עם רוב חכמי התורה, וא"כ היה ע"ז תוקף של בב"ד הגדול. דידועים הם דברי הר"מ (סנהדרין ד, יא) שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים. והטעם שלקיבוץ רוב חכמי ישראל יש תוקף של בב"ד הגדול.

וכ"ה דבריו בפיה"מ (סנהדרין פ"א מ"ג) וז"ל ויראה לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש ובלבד שיהא זה בא"י כמו שזכרנו, הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כן מי שירצה.

א"כ אע"פ שבדרך כלל אין היחיד חייב לבטל דעתו להרוב אבל בהכרעת מחלוקת ב"ש וב"ה היה תוקף של ב"ד הגדול, אז לכו"ע צריך המיעוט להכניע עצמו להרוב (כנ"ל). אלא שהק' על זה שא"כ מאי טעמא דמ"ד עשו כדבריהם משום שב"ש מחדדי טפי, הרי בב"ד הגדול כבר כתב הרמב"ן שלא אזלינן בתר מחדדי. ות"י הגרא"ו שרק בב"ד שיש מספר ידוע אז אין הולכים אחרי המחדדי, אבל ברוב חכמי ישראל שאע"פ שיש להם תוקף של ב"ד הגדול שפיר אזלינן בתר מחדדי.

אבל דבריו צריכים לי עיון גדול, שהרי המעיין שם ברמב"ן יראה שאדרבה בא לפרש למה במחלוקת ב"ש וב"ה כתוב הרוצה לעשות כב"ש עושה כב"ה עושה וכו'. הרי קי"ל דאחד מטמא ואחד מטהר אחד מתיר ואחד אוסר, אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריהם ואם לאו בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל כדאיתא בפ"ק דע"ז (ז, א) וע"ז תירץ וז"ל ויש לי לומר מתוך שמחלוקתן של תלמידי ב"ש וב"ה גדולה, וכל חכמי ישראל נכנסין תחתיה ונעשית להם תורה כשתי תורות הרשות לכל אחד לעשות כדבריהם כדאמרין ביבמות (יד, א), וכיון שכן זה הרוצה להיות מכת ב"ש ולעשות כדבריהם לעולם רשאי הוא. הרי לן שלפי הרמב"ן זה שנחלקו אז כל חכמי ישראל הוי סיבה למה אין כאן הכרעה מוחלטת, ואפשר לבחור עם מי אתה רוצה להשתייך.

האם עשו כדבריהם לקולא

ונראה ליישב קושיית הגרא"ו בדרך פשוטה. דהנה ביבמות (יד, א) נחלקו הראשונים האם למ"ד לא עשו כדבריהם גם אם דבריהם הם חומרא, או דילמא רק אם דבריהם היו לקולא אז חששו לדברי האוסרים. דעת הרמב"ן וריטב"א שעשו כדברי ב"ה רק לחומרא ולא לקולא. ובהסבר הדבר כתב הריטב"א בשם רבו, "דכיון שעומדים בשמועה לא סגי בלאו הכי". דהיינו אם הם סוברים שדבר זה אסור אין להם להקל נגד דעתם, אפילו אם הרוב מתנגד.

אבל כפי הנראה תוס' (יד, א) חולקים שהרי הק' למ"ד לא עשו כדבריהם מכמה מקומות שרואים שב"ש עשו כדבריהם, למשל ר"ט שקרא ק"ש בהטייה. ואם נאמר שלחומרא לכו"ע עשו כדבריהם ליכא קושיא כלל. וכן הוא להדיא בפסקי הרי"ד שאפילו היכא שב"ה הם לקולא לא עשו כדבריהם, אלא הקילו כמו ב"ה. ועי"ש הטעם משום דכתיב "לא תתגודדו" וכדי שלא לעבור על איסור דאורייתא לא עשו כדבריהם. (וקצ"ע שאם לדעתם יש כאן איסור, מאן יימר שכדי שלא יעבור על "לא תתגודדו" מותר לעבור על איסור אחר. ואולי י"ל שמצד האיסור אינו אלא ספק, אבל לא תתגודדו הוי וודאי).

הריטב"א מוכיח שיטתו מהא דמס' עדיות (פ"ה מ"ו) שעקביא בן מהללאל שהיה חולק עם חכמים בד' דברים, בשעת פטירתו אמר לבנו שיעשה כדברי חכמים להקל. ואמר לו אתה למה לא חזרתה בך, אמר לו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים **אני עמדתי בשמועתי** והם עמדו בשמועתם, אבל אתה שמעת מפי יחיד ומפי המרובים ומוטב להניח דברי היחיד ולאחוז דברי המרובין בין לקולא בין לחומרא. משמע שהבין הריטב"א שהטעם שעקביא לא נכנע להרוב הוא משום ש"עמד על שמועתו", דהיינו שאם הוא אוחז שהדבר אסור אין לו להקל, אפילו אם הרבים מתנגדים לו.

ועי"ש שמביא עוד ראיה ממה שנחלקו רבי אליעזר וחכמים גבי תנור של עכנאי, שעמד רבי אליעזר בשמועתו בעד המרובים, והביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר בשמועתו ושרפום וברכוהו, מפני שהפריז בדבריו להקל כנגד המרובים, ושלא ירבו מחלוקות בישראל. וגם הוא לא היה מפריז לטהר כדבריו אלמלא בית המדרש ואמת המים נחרבו בדבריו, וגדולה מכולן בת קול. עכת"ד. משמע שהבין הריטב"א שהסיבה שהלכו נגדו כ"כ הוא משום שגם הקל נגד הרבים. אבל אם היה רק מחמיר כעצמו לא היו מחרים אותו.

ולפי"ז מיושב קושיית הגרא"ו שביבמות לא כתוב בכלל שחייב להכניע עצמו להרוב, אלא שצריך לחשוש לחומרא לדעת הרוב. וא"כ אדרבה מראשונים הנ"ל מוכח דלא כס' ג"פ.

ולפי מה שהבאנו לעיל מדברי התורי"ד שהטעם "שלא עשו כדבריהם" אפילו לקולא משום "לא תתגודדו", אז אפילו להראשונים הסוברים שלא עשו כדבריהם אפילו לקולא אין ראיה שהמיעוט צריך להכניע דעתם להרוב, היכא שליכא בעיא של לא תתגודדו.

[ג]

גדר ביטול ברוב

מקור לביטול ברוב

רש"י (חולין צח, ב) ובעוד כמה מקומות בש"ס כתב שהמקור לביטול ברוב, (יבש ביבש חד בתרי), הוא מ"אחרי רבים להטות". והק' הפרמ"ג בפתיחה להל' תערובות, איך אפשר ללמוד מדיינים ששם המיעוט מתבטל אבל כאן הרי אסור לאכול כולם. דהיינו שכידוע נחלקו הרא"ש והרשב"א (הובא דבריהם להלכה בשו"ע יו"ד ריש סי' קט) בחתיכת נבילה שהתערב בב' חתיכות שחוטות, שאמרינן בדבר יבש חד בתרי בטל, האם אדם אחד יכול לאכול שלשתן כאחד או לא. דעת הרא"ש (פרק גיד הנשה סי' לז) שהיות וע"י ביטול ברוב נתהפך האיסור להיות היתר, לכן מותר לאכול כולם. אבל הרשב"א (תורת הבית בית ד שער א) חולק וסובר שאסור לאכול כולם בבית אחת אלא בזה אחר זה. ואז אומרים שכל אחד שהוא אוכל הוא היתר וכשהגיע לשלישי אומרים שכבר אכל האיסור. ויש מסבירים שיטתו שסובר שאין ההיתר נהפך לאיסור, וכל הדין דחד בתרי בטל אינו אלא דין של "הלך אחר הרוב", כלומר שתולים שאין זה איסור. אבל המעיין בפנים ברשב"א יראה שאין זה נכון וכל דבריו אינו אלא מדרבנן אבל מודה להרא"ש שמדאורייתא האיסור נתהפך להיתר. אבל דעת התורי"ד (ב"ב לא, ב) שמדאורייתא לא נתהפך להיתר אלא שסומך עפ"י הרוב שמה שיאכל זה היתר, אבל אם יאכל כולם אפילו שלא בבית אחת עובר מה"ת.

מהפרמ"ג משמע שקושייתו הוא שלפי הרשב"א (אף שמצויון שם רא"ש אבל כנראה זה טעות סופר. והעירו לי שאולי מתכוון לרש"י), למה לא נלמד מאחרי רבים להטות שהאיסור נתהפך להיתר כמו שדעת הדיין התבטל. אבל אם זה כוונתו אז ע"כ שלמד בדעת הרשב"א שמדאורייתא אין האיסור נתהפך להיתר, וזה תמוה כמ"ש. ויותר יש לתמוה עליו שהוא עצמו (מש"ז קט, א) כתב להדיא שאפילו הרשב"א סובר שאינו אסור אלא מדרבנן.

ולעיקר קושייתו אם נסבור כהקונה"ס ודלא כהגט פשוט אז מיושב בטוב טעם. שהרי גם בב"ד אין דעת המיעוט נתהפך לדעת הרוב, א"כ בביטול נמי שייך לומר שאין האיסור מתהפך להיתר.

ועל דרך זה ק' לי לצד השני, לפי מה שבאירנו דברי הרמב"ן והחינוך שגדר אחרי רבים להטות הוא שע"י הרוב קובעים דעת הב"ד, א"כ איך אפשר ללמוד מכאן דין ביטול ברוב הרי כאן דעתם לא התבטל כלל רק שהרוב קובע דעת הב"ד וצ"ע.

האם היתר מתבטל באיסור

הפרמ"ג בפתיחתו להל' תערובות מסופק האם היתר בטל באיסור. דהיינו אם יש היתר שנתערב ברוב איסור האם נאמר שההיתר עצמו נתהפך לאיסור. ויש נ"מ שאם אכל חתיכה אחת מהתערובת ילקה, ולא אמרינן אולי אכל ההיתר, שאחרי שההיתר נתבטל באיסור אין כאן היתר כלל. עי"ש שהביא ראייה משו"ת הרשב"א (ח"א סי' רעב) דדן בנתערב שתי חתיכות אחת גדולה ואחת קטנה, אחת של חלב ואחת של שומן, שאם אכל אחת (בין הקטנה בין הגדולה) חייב באשם תלוי. והטעם שיש להסתפק אולי מה שאכל הוא האיסור. ושואל הפרמ"ג אם אכל הקטנה למה מביא אשם תלוי הרי ממה נפשך אם היא של היתר לא עבר על כלום, ואם היא של איסור כבר נתבטל ברוב היתר א"כ נתהפך להיתר. אלא מכאן מוכח שסובר הרשב"א שההיתר מתהפך לאיסור ולכן על הצד שאכל "ההיתר" הוא עבר.

אבל לכתב א"א לומר כן ברשב"א שהרי כתב להדיא שעל הצד שאכל האיסור הוא מביא אשם תלוי. ולפי הפרמ"ג הוא הפוך שאם אכל האיסור (היכא שהוא הקטן) אינו עובר, ורק משום החשש שאכל ההיתר (שנתבטל באיסור) מביא קרבנו. וז"ל הרשב"א כשאכל ישראל הראשונה **שמא היא היתה של איסור בין שאכל הגדולה בין שאכל את הקטנה**. או שמא של היתר עלתה בידו והיינו דקא מייתי אשם תלוי. משמע שמשום שיש צד שאכל האיסור הוא שמביא קרבן.

שוב הראוני שהגרע"א (סי' קה סעי' ז) הבין בדברי הרשב"א שדבר שספק הוא אם נתבטל אינו בטל. ולכן כאן היות ואינו יודע אם הקטן הוא האיסור ונתבטל או הגדול הוא האיסור ולא נתבטל אז אין כאן ביטול כלל. ולכן מביא אשם תלוי, שיש כאן ספק פשוט האם החתיכה שאכל היה האיסור או ההיתר. א"כ אין כאן ראייה כלל לספק של הפרמ"ג.

ע"ה ברש"י למס' ע"ז (עג, א) בסוגיא דכמה כמה בטל שכתב וז"ל היתירא לגו איסורא - דקמא קמא דהיתירא בטיל ליה. משמע שההיתר נתבטל באיסור. ועי' בח' הרמב"ן שם שמבואר בדבריו שאין היתר בטל באיסור. וז"ל שם מתוך דבריו, לי נראה דהיתירא לגו איסורא לאו משום דראשון ראשון בטל, **דלא אשכחן ביטול בהיתר לפי שאין אדם עשוי לבטלו אלא אדרבה מוסיף הוא עליו והולך**, וכיון דהיתירא לגו איסורא לא בטיל ראשון ראשון, בשאר איסורין מותר.

אבל בחי' הר"ן שם מבואר שהיתר מתבטל באיסור. עי"ש שכתב וז"ל ונראה לי שלפי שיטה זו אף **בשאר איסורין היכא דנפל היתירא לגו אסורא מעט מעט** כגון במערה מחבית לבור או מצלצול קטן דאפי' כל היום כולו ראשון ראשון בטל ונאסר הכל, שזו שאנו מחמירין ביין נסך מבשאר איסורין אינו אלא בהיתר מרובה שנפל בבית אחת לתוך איסור מועט שביין נסך אסור במינו ובשאר אסורין א"נ ביין נסך בשאינו מינו מותר, **אבל בהיתר שנפל לתוך איסור מעט מעט אפילו בשאר אסורין א"נ ביין נסך בשאינו מינו ראשון ראשון בטל ואסור**.

בעיקר הדיון של הפרמ"ג נראה שתלוי בחקירת העונג יו"ט (סי' ד). דהנה העיו"ט דן בציציות שנטוו לשמה שנתערבו בציציות אחרות שלא נטוו לשמה והרוב הם נטוו לשמה, האם נאמר כאן ביטול או לא. שורש הספק הוא האם יש כח בביטול להחל דין של הרוב על המיעוט, או שאין בכח ביטול אלא להוריד מהמיעוט את האיסור שרובץ עליו. אז לפי הצד הראשון ע"י ביטול גם הציציות שלא נטוו לשמה חל עליהם דין לשמה. אבל לצד השני רק באיסורים שייך ביטול אבל אם לא נטווה לשמה לא יועיל ביטול.

אבל לכאורה בשיטת המשל"מ א"א לומר שהטעם שאין היתר בטל הוא כדברי העיו"ט שאין ביטול יכול להוסיף דינים, שמצד אחד כתב המשל"מ (מעילה ז, ו) שאין היתר בטל באיסור, ומאידך המשל"מ (שחיטה ב, ג) כתב ליישב מה שמקשים על שיטת רש"י (תמורה כג, א) שאסור להכניס כל חולין לעזרה, מהא דאיתא (זבחים צ, ב) שמותר לאכול קדשים בתבלין של חולין. ומשמע אפילו קדשי קדשים שאינו נאכל אלא בעזרה, וקשה איך מכניס התבלין לעזרה. ותי' המשל"מ שהתבלין בטל "ונפקי מתורת חולין". הרי לן שע"י הביטול אפשר להחל על החולין שם קדשים. א"כ איך כתב שאין היתר בטל באיסור, אלא ע"כ שאינו תלוי בחקירת העונג יו"ט, ולכן לגבי חולין בעזרה ה"איסור" (דהיינו החולין) מתבטל "בהיתר" (דהיינו הקדשים). ועל עיקר דבריו יש להעיר שאפילו אם יתבטל אח"כ איך הכניס התבלין לעזרה, הרי רש"י כת' שיש איסור העצם ההכנסה.

בעיקר הספק האם יש כח ברוב להחל דינים על המיעוט, י"ל בדרך פלפול שתלוי במח' הגט פשוט והקונה"ס. שלפי הג"פ שהמיעוט צריך לבטל דעתם א"כ רואים שיש כח ברוב גם להחל דינים על המיעוט, שכאן הרי המיעוט מקבל שיטת הרוב. אבל לפי השיטות שאין המיעוט צריך לקבל דעת הרוב אז אין ראייה מאחרי רבים להטות שאפשר להחל דינים ע"י ביטול ברוב.

[ג]

האם הולכין אחרי הרוב בדעות המובאות בספרים

חידוש הסמיכה

כשרצו חכמי צפת לחדש הסמיכה על פי מש"כ הר"מ (הובא לעיל) שבהיקבץ כל חכמי ישראל אפשר לסמוך רבנים. שלחו לירושלים להמהרל"ח לסמוך אותו. הוא סירב לקבל הסמיכה, ולא עוד אלא כתב להם שאין להם רשות לסמוך כלל. אחד מן הנימוקים שלו היה שאף שכל חכמי צפת הסכימו לתת סמיכה, אבל לא שאלו את חכמי ירושלים, אז אין כאן "כל חכמי ישראל". ואפילו אם נאמר שדי ברוב חכמי ישראל משום שהולכים אחרי הרוב, אבל זה אינו אלא אם נשאו ונתנו ביחד, ואז אחרי שהרבים שמעו טענות היחיד ולא הסכימו אתם אז הולכין אחרי הרוב. אבל אם לא שמעו הטענות איך אפשר ללכת אחרי הרוב, אולי אם ישמעו טענות המיעוט היו מסכימים. וכאן הרי לא נשאו ונתנו עם חכמי ירושלים. ועי"ש שמסופק האם די שיהיה משא ומתן במכתבים או רק משא ומתן פנים אל פנים. ובההיא עובדא של הסמיכה כתב שאפילו אם עכשיו יהיה חלופי מכתבים, לא יעזור שהם כבר במחלוקת אז לא שומעים אחד לשני. המהר"י בי רב ענה לו שכל זה אינו אלא כשדנים על איזה הלכה, אבל כאן אין כאן דיון בכלל רק צריך הסכמת הרוב, ולכן לא צריך שהמיעוט יהיה כאן.

וכתב בספר גט פשוט (כללים - כלל א) שמכאן מוכח שאין דין אחרי רבים להטות אלא אם החכמים יושבים ביחד ונושאים ונותנים ביחד. ועי"ש שהוכיח את זה גם משו"ת הרשב"א הובא בב"י (חו"מ ססי' יג) שכתב וז"ל אין הולכין אחרי הרוב אלא כשרבו המזכים על המחייבים מתוך משא ומתן של כולם וכו'. וכך הביא בשם מהרי"ק ומהרשד"ם ועוד. ולפי"ז ביש מחלוקת הפוסקים הובא בספרים, שלא ראו אלו את אלו ולא התווכחו אלו עם אלו, אין דין ללכת אחרי הרוב. אבל עי"ש שמביא שהרדב"ז (ח"ג סי' קטז) כתב שגם בפוסקים יש דין ללכת אחרי הרוב.

למה לא חלקו אמוראים על תנאים

הבאנו דברי הר"מ שיש לקיבוץ של כל חכמי ישראל כח של ב"ד הגדול. מן הראוי להביא כאן מש"כ הגרא"ו בקונטרס דברי סופרים (פרק ב, ה הובא בקו"ש ח"ב) עפ"י דברי הר"מ. דהנה הכס"מ (רפ"ג מהל' ממרים) תמה למה לא פליגי האמוראים על התנאים. ותי' שאפשר שמיום חתימת המשנה קיבלו עליהם לא לחלוק על דורות הראשונים, וכן עשו בחתימת הגמרא. והק' עליו הגרא"ו "קבלה זו מה טיבה". אבל לפי דברי הר"מ ניחא, שהיות וחתימת המשנה והתלמוד היו ביחד עם כל חכמי התורה, א"כ היה להם תוכף של ב"ד הגדול, וממילא א"א שוב לחלוק עליהם. אבל לפי"ז כתב שבשעת חתימת הגמרא היה אפשר לחלוק על התנאים, שהרי מבואר בר"מ שבהלכות יכול ב"ד לחלוק על דברי ב"ד שלפניו אפילו אם אינו גדול ממנו בחכמה ומנין.