

**מושגים:**

רוב יוצר ורוב חושף.  
דרגות ביניים של הרחבה פרשנית.  
שיקולים פרקטיים בפרשנות.  
איכות וכמות.  
מספרים מונים וסודרים.

**תקציר:**

במאמרו השבוע אנו עוסקים בשאלות שונות שנוגעות לדין הליכה אחר הרוב. הדין היסודי נלמד מהפסוק 'אחרי רבים להטות', שעוסק בדיינים בבי"ד. אנו לומדים מן ההקשר בתורה כמה מן התנאים הנדרשים כדי ליישם את דין הכרעת הרוב. נדרש שיהיה מו"מ בין הרוב למיעוט, ונדרשת הקשבה ושיקול דעת שלוקח בחשבון את כל הנימוקים לכל הצדדים. ומעל הכל נדרשת אוטונומיה ועצמאות של כל אחד מן המתדיינים.

ביחס לדין הליכה אחר הרוב בבי"ד, הפוסקים נחלקים האם מה שקובע הוא רוב החכמה או רוב האנשים. מכאן אנו יוצאים להגדרת איכות וכמות, ותולים זאת בשני אופני שימוש במספרים (מספרים מונים וסודרים).

לאחר מכן אנו רואים שכבר בגמרא דין הליכה אחר הרוב מורחב לעקרונות נוספים: רובו ככולו, וביטול ברוב באיסורים. אנו עומדים על כך ששני העקרונות הללו שונים במהותם מן העיקרון של הליכה אחר הרוב. הם אינם מיועדים לברר מצב מסופק אלא לתת שם אחד למצב מורכב ומעורב. לכן המפרשים דנים בשאלה כיצד בכלל ניתן ללמוד אותם מן הפסוק שעוסק ברוב בבי"ד.

אנו חותמים את המאמר בדין הליכה אחר הרוב בשאלות של מדיניות והתנהלות קהילות (וגם מדינות). לאחר תיאור היסטורי קצר של היווצרות הקהילות במאה הי"א, אנו פונים לגיבוש דפוסי קבלת ההחלטות בהן. אנו עומדים על הבחנה יסודית בין הליכה אחר הרוב בשאלות שעלו לגבי התנהלות של קהילה, לבין שאלות של הליכה אחר הרוב בבי"ד. ומתוך כך אנו מציעים תמונה של התפתחות פרשנית מן הפסוק שמדבר על רוב בבי"ד, דרך הכללים של רובו ככולו וביטול ברוב, אל תוקף הכרעת הרוב בהחלטות של מדיניות.

**הכללים והעקרונות העולים מן המאמר**

## בעניין 'אחרי רבים להטות' מבט על דיני רוב בהלכה ובכלל

### מבוא

פרשת משפטים עמוסה בנושאי הלכה שונים, וכל אחד מהם טומן בחובו עקרונות יסודיים בהלכה ובמטא-הלכה. מתוך כל אלו בחרנו לעסוק השבוע בנושא של הליכה אחר הרוב. כפי שנראה, יש לעיקרון זה יישומים רבים, והוא מהווה כותרת כללית שתחתיה מופיעים כמה וכמה עקרונות יסודיים, שהם שונים מהותית זה מזה. חלקם מופיעים בשלבים מאוחרים בהיסטוריה של ההלכה, ונראה שהם תוצאות של פרשנות שמטרתה לענות על צרכים שהתעוררו באותן תקופות. במאמרנו השבוע ננסה לעמוד על כמה זוויות שנוגעות לעקרונות ההכרעה על פי רוב, ולראות מהו היחס ביניהם, ומהי צורת החשיבה העומדת מאחוריהם.

### פירוש הפסוק: חובת הנאמנות של הדיין מול הכרעת הדין

בתחילת פרק כג מופיעים כמה ציוויים, שנראה כי כולם נוגעים לבית הדין:

**לא תשא שמע שווא אל תשׁת ידך עם רשע להיות עד חמס: לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטות אחרי רבים להטות: ודל לא תהדר בריבו:**

הפסוק הראשון מצווה אותנו על עדות חמס או עד רשע. הפסוק השלישי מצווה את בית הדין לא להטות משפט לטובת הדל. והפסוק האמצעי מצווה אותם ללכת אחרי הרוב. אמנם הנוסח שלו הוא מסורבל, ונראה שהוא מכיל עוד רכיבים. לא ללכת אחרי רבים לרעות, לא לנטות על ריב, ולהטות אחרי רבים.

רש"י מפרש את הקטע הראשון:

**לא תהיה אחרי רבים לרעת - אם ראית רשעים מטין משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם, הנני נוטה אחריהם:**

גם רשב"ם מפרש כאן באופן דומה:

**לא תהיה אחרי רבים לרעות - אם הם דנים שלא כדין לפי דעתך, ואעפ"י שלא יאמינו לך כי אם למרובים:**

כלומר דין צריך לומר את אשר על לבו, ולא ללכת אחר הרוב, אם לדעתו הם דנים שלא כדין. ישנם מקרים מיוחדים שבהם הדבר מגיע לידי אבסורד. לדוגמא, ההלכה קובעת שאם כל בית הדין קובע פסק דין מוות על אדם, אין עליו עונש מוות. כעת נחשוב מה יעשה דין שרואה שכל חברי בית הדין דנו את הנדון למוות פרט אלו. הוא עצמו גם חושב שדינו של הנדון הוא מוות, אלא שאם הוא יצטרף לחבריו הוא יגרום לנדון להיפטר (כי במצב כזה כל חברי בית הדין דנו אותו למוות). האם מותר לו לומר שלדעתו יש לפטור את הנדון ממיתה, ובכך להביא להמתתו, או שמא עליו לומר את האמת לפי דעתו? ברור שמוטל עליו לומר את האמת, ואם ההלכה תפטור את הנדון, אז הוא באמת פטור. כלומר הדין מחוייב לאמת שלו, גם אם ההשלכות אינן נראות לו, ובדאי שגם כאשר לא ישמעו לו (כמו שכותב הרשב"ם המובא למעלה).

עיקרון דומה מוצא הרשב"ם בחלק האמצעי של הפסוק:

**ולא תענה על דיברי [ריב] לנטות אחרי רבים להטות - משפט, ואפילו כשהם מזכים אדם ופוטרים ממיתה:**

כלומר אל לדין ללכת אחרי הרוב ולפקפק בעמדתו שלו, גם אם היא לחומרא, ואפילו אם לדעתו יש להמית את הנדון ולדעת הרוב יש לזכות אותו.

שני החלקים הללו נאמרו לדין, שאל לו לתת לרוב להטות את דעתו. עליו להורות כפי מה שנראה לו. אך מה עליו לעשות כאשר הדעות בבית הדין חלוקות, וכל אחד מהדיינים רואה את המצב באופן אחר? כאן לא מספיקה ההנחייה לדין הבודד, ויש לקבוע מה עולה מתוך כלל הדעות. זהו עניינו של הקטע האחרון בפסוק, אשר עוסק במצב שנוצר אחרי שכל דין אמר את מה שנראה לו למיטב שיפוטו. אם אכן הוא לא נטה מדעתו בגלל דעות הדיינים האחרים, בדרך כלל צפויה להיווצר מחלוקת (אא"כ הוא משתכנע בדיון, כמובן). במצב כזה עלינו להכריע את הדין על פי דעת רוב הדיינים בבית הדין. זהו המקור להליכה אחר הרוב. כלומר הרוב אינו משחק תפקיד בעת המו"מ, אך הוא הכלי שקובע את ההכרעה הסופית.

## א. התשתית הנדרשת לדין הליכה אחר הרוב

### מבוא

משני החלקים הראשונים בפסוק אנו לומדים יסוד חשוב מאד בנושא הליכה אחר הרוב: אין לרוב כזה כל משקל ביחס לעמדתו של כל דין לחוד. אל לדין לגבש את דעתו רק בגלל שרוב הדיינים

חושבים בצורה כזו או אחרת. הוא כמובן צריך לשמוע את כולם, ולשקול את הנימוקים השונים לכל כיוון, אך בסופו של דבר הוא מצביע לפי מיטב שיפוטו שלו. נראה כי להקדמת שני החלקים הללו בפסוק לציווי ללכת אחר הרוב שמופיע בסופו, יש משמעות חשובה: רק לאחר גיבוש עצמאי ואוטונומי של דעת כל אחד מהדיינים, יש להימנות וללכת אחר הרוב. רוב שהתקבל באופן אחר אין לו תוקף. מסיבה זו בדיני נפשות מחייבת ההלכה 'לפתוח בקטן' (ראה פירוש רש"י על אתר), כלומר בדין הפחות חשוב, כדי שלא תהיה לאף אחד מהדיינים אפשרות לגבש דעה לאור מה שאומרים החשובים ממנו. זהו תנאי הכרחי ליישומו של דין רוב. נראה כעת כיצד שני האספקטים הללו מופיעים בהקשרים אחרים בהלכה.

### החובה לאוטונומיה

כאמור, כל דין צריך להכריע כפי הבנתו, ולא לחוש לדעת חבריו. אין לסמוך על אדם אחר, גדול ככל שיהיה, בהכרעת הדין.

ביטוי ראשון לעניין זה מצוי בדברי המנ"ח במצווה ע"ה סק"א, שם הוא עומד על כך שכאשר יש חילוקי דעות ואין רוב לשום צד, אזי האזרחים מבחוץ צריכים לנהוג לפי דיני ספיקות: בשל תורה ללכת אחר המחמיר ובשל סופרים מותר להם ללכת אחר המיקל. לעומת זאת, אם נמנו והכריעו ברוב דעות, אזי גם המיעוט צריך לכפוף את עצמו לדעת הרוב. משמעות הדברים היא שכל עוד אנחנו מצויים בשלב גיבוש העמדות, לכל אחד יש מעמד שווה לחבריו, גם אם הוא קטן מהם בחכמה. רק לאחר ההכרעה יש פסק הלכה מכוח הרוב שמחייב את כל המשתתפים. ביטוי קיצוני יותר לחובת האוטונומיה, לאו דווקא לגבי דיינים, מצוי בדברי הגמרא בפסחים, שהובאו להלכה במגן אברהם סי' קנו סק"ב:

**אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך מותר לאמרו בשם אדם גדול כי היכי דליקבלי מיניה [עירובין דף נ"א ופסחים דף קי"ב] ובסוף מסכת כלה איתא האומר דבר בשם חכם שלא גמרו ממנו גורם לשכינה שתסתלק וכ"ה בברכות דף כ"ז ע"ש בתר"י וצ"ע.**

הגמרא קובעת שמותר לאדם לומר הלכה שנראית בעיניו נכונה בשם אדם גדול כדי שיקבלו אותה ממנו.<sup>1</sup>

בכל אופן, הלכה זו נראית על פניה תמוהה מאד. ישנם בהיסטוריה כמה מקרים ידועים שבהם נקטו בדרך כזו. לדוגמה, יהודי בליטא בסוף המאה ה-19 זייף את הירושלמי על קדשים. אחר עשה זאת מעט לפני כן לתשובות בשמים ראש (שיוחסו על ידו לרא"ש). לכאורה לפי דברי הגמרא, שגם נפסקו להלכה במג"א, מותר היה להם לעשות זאת. כיצד באמת ניתן להתיר מעשה כזה? יש כאן הכשלת הרבים, ועבירת 'לפני עיוור' גמורה.

דומה כי ההסבר היחיד האפשרי להיתר כזה הוא שההלכה אינה מצפה מאדם לקבל פסק כלשהו רק בגלל שמישהו אמר אותו. גם אם אומרים לי שבעל החפץ חיים פסק שאסור לעשות מעשה מסויים, מוטלת עליי החובה לבחון את הדברים לגופם ולהכריע לפי דעתי. רק במצב בו נמנו הדעות השונות והכריעו, זה מחייב להלכה. כל עוד זה לא קרה, מוטלת עליי חובה לפעול לפי מיטב שיפוטי ולא לסמוך על אחרים, גדולים ככל שיהיו.<sup>2</sup>

בהנחה זו ברור שאין בעייה במצב בו אדם מוסר הלכה בשם אדם גדול כדי שיתייחסו אליה ברצינות. ההנחה היא שהשומעים בין כה וכה לא יקבלו את הפסק הזה רק בגלל שאותו אדם גדול חשב כך. הסיבה מדוע בכל זאת אדם ירצה למסור את הדברים בשם אדם גדול קיימת בעיקר במצבים שבהם אדם רואה שלא מתייחסים ברצינות לדעתו, מכיון שלא מחשיבים אותו. במצב כזה, אם אותו אדם משוכנע שיש בידו הלכה נכונה, וחשוב שכולם ייקחו בחשבון את נימוקיו וסברותיו כשהם באים להכריע בה, מותר לו לתלות את ההלכה הזו באדם גדול כדי שידונו בה בכובד ראש, ויקבלו החלטה לגביה אחרי ששקלו אותה לגופה.<sup>3</sup>

זוהי דוגמה נוספת לחשיבותה של הכרעה אוטונומית בבעיות הלכתיות.<sup>4</sup>

### רוב ללא משא ומתן

מה קורה כאשר ישנן דעות שונות אשר התגבשו ללא שלב מקדים של משא ומתן. האם יש משמעות לדעת הרוב במקום שבו לא שקלו את עמדת המיעוט? כמה פוסקים (ראה, למשל, בסוף ספר גט פשוט, 'קונטרס הכללים', כלל א, ומנ"ח שם סק"ב) עמדו על כך שדין הליכה אחר הרוב

<sup>1</sup> נעיר כי הקושי שהוא מביא ממסכת כלה לכאורה ניתן ליישוב, שכן ייתכן שמדובר שם באדם שאינו משוכנע שההלכה בידיו היא נכונה.

<sup>2</sup> לאור ההסבר הזה מסתבר שאין למסור הלכה כזו כהכרעת ב"ד מוסמך, שהרי הכרעה כזו הציבור חייב לקבל.

<sup>3</sup> ידועים דברי בעל החת"ס שאמר לתלמידיו שאין לו כל בעיה שיאמרו דברים שלו בשמם, אבל שלא יעזו לומר דבר שלהם בשמו. כמובן זה נובע מחשש שלו עצמו להוצאת שם רע עליו, אך זו אינה דרישה של ההלכה.

<sup>4</sup> ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', מישרים (בטאון ישיבת ההסדר ירוחם) א, תשס"א.

נאמר רק במקום שבו ישבו ביחד ושקלו כל אחד את נימוקיו של השני, ורק אז כל אחד גיבש את עמדתו. אם זה לא נעשה, אין תוקף הלכתי לעמדת הרוב, וכל אחד יכול לעשות כדעתו. גם לגבי איסור והיתר נחלקו הפוסקים האם יש חיוב ללכת אחר רוב הפוסקים. הרמ"א בחו"מ סי' כה ה"ב, כותב:

**ואם הוא בהוראת איסור והיתר, והוא דבר איסור דאורייתא, ילך לחומרא; ואי דבר דרבנן, ילך אחר המיקל. ודוקא אם ב' החולקים הם שוין, אבל אין סומכין על דברי קטן נגד דברי גדול ממנו בחכמה ובמנין, אפילו בשעת הדחק, אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה. וכן אם היה יחיד נגד רבים, יז' הולכים אחר רבים בכל מקום (רשב"א סימן ר"ג/רנ"ג), יט ואפילו אין הרבים יח' מסכימים מטעם אחד, אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין נקראו רבים ואזלינן בתרייהו (מהרי"ק שורש מ"א/צ"ד). כ.**

ועל אתר כותב הש"ך (בתוך סק"ט):

**מיהו נראה דהיינו דוקא כשבאנו להתיר דין שאנו מסופקים בו מתוך החיבורים, הלכך כיון שאין הרבים לפנינו חיישינן שמא בזה העיקר כאותו פוסק דמחמיר ובאידיך מילתא העיקר כפוסק השני דמחמיר.**

הש"ך מסביר שכשלא נשאו ונתנו ביחד אז אין לקבל את דעת הרוב אם היא מבוססת על טעמים שונים. והחזו"א (ראה במכתבו שהובא בחיו"ד סי' קנ סק"ח, ויבא להלן) מרחיב את הדברים ואומר שאם החכמים לא ישבו ביחד אין דין רוב. וביאור הדברים הוא שאז יש חשש שאם היו הרוב שומעים את דעת המיעוט היו משתכנעים, ולכן אין הלכה כרוב.

### **על ר' יהונתן אייבשיץ, הכומר ואמנת כינרת**

ידוע הסיפור על ר' יהונתן אייבשיץ שהכומר שאל אותו מדוע היהודים לא הולכים אחר הרוב, כלומר אחרי הנוצרים? וענה לו ר' יהונתן שרוב הוא אחד מכללי ההכרעה במצב של ספק, אבל כאשר אנו לא מצויים בספק אין כל היגיון ללכת אחרי הרוב. ברור שאם נמצא חתיכת בשר בשוק שידוע לנו בודאי שהיא כשרה, לא נטריף אותה בגלל שיש רוב חנויות בעיר שמוכרות טריפה. אם כן, דין רוב חל אך ורק במקום של ספק.<sup>5</sup>

אמנם זהו סיפור יפה ומחודד, אך למעשה נראה כי הוא אינו עומד בכללי ההלכה. אמנם כל דין צריך להצביע כמיטב שיפוטו, ואם יש לו עמדה ברורה אסור לו להיות מושפע מדעת הרוב, אבל בסופו של חשבון כשיש מחלוקת אז כן מונים את העמדות השונות והרוב הוא הקובע. כפי שראינו, במצב כזה גם אם הדין משוכנע בצדקתו, עליו לבטל את דעתו בפני הכרעת הרוב. אם כן, לכאורה חוזרת קושיית הכומר למקומה. בהנחה שקושיא זו יש לה בכלל מקום, התשובה המלאה היא שיש דין רוב רק במקום שבו ישבו כולם יחד, שמעו כל אחד את דעות חבריו, שקלו אותן בכובד ראש וברצינות, והגיעו למסקנות חלוקות. במצב כזה ההכרעה מתקבלת לאור דעת הרוב. אך כל זה כמובן לא התקיים בעימות הבין-דתי.

מצב דומה קיים בסוגיית יחסי דתיים-חילוניים בישראל של ימינו. מדי פעם עולות הצעות לאמנות שונות של הבנה, או לגיטימציה, בין דתיים לחילוניים (כמו אמנת 'כינרת' ודומותיה). ההנחה המשותפת לרוב האמנות הללו היא שכל אחד מגבש את עמדתו באופן שנראה לו, וכל עמדה היא לגיטימית (אף כי לאו דווקא נכונה) כמו חברתה, ולכן על כל אחד להכיר בלגיטימיות של עמדותיו של עמיתו ובזכותו לגבש אותן כפי שנראה לו, גם אם הוא עצמו אינו מסכים להן.

אבל זה היה נכון אם באמת הצדדים היו מתיישבים ודנים ביחד, מקשיבים זה לזה, שוקלים בכובד ראש זה את טיעונו ונימוקיו של חברו, ולאחר מכן בכל זאת מגיעים למסקנות חלוקות. ראינו שבמצב כזה יש ללכת אחר הרוב, וממילא יש לגיטימציה לכל עמדה שגובשה כראוי. אך במקום שבו יש מי שמבקש בצורה כזו לגיטימציה לעצלות מחשבתית, כלומר לגיטימציה לעמדה שגובשה לא מתוך דיון מעמיק, ובלי לשקול ברצינות את הנימוקים והעמדות המנוגדות לזו שלו, הוא אינו זכאי לגיטימציה כזו. במצב כזה הלגיטימציה היא הרסנית, שכן היא נותנת לו יתר תוקף להחזיק בעמדה שגויה ללא צורך לבדוק אותה. עמדה שלא בדקה את האלטרנטיבות אינה עמדה לגיטימית. כפי שראינו, רק מה שראוי להתכנות 'ידעה' יכול להיכנס להצבעה שתקבע הכרעה בין רוב הדעות.

כאן כמובן הדיון אינו הלכתי אלא מוסרי-חברתי. אבל העקרונות הם דומים מאד: יש תוקף לעמדת הרוב רק כאשר כל אחד מהמשתתפים בדיון שקל את שאר העמדות, ובסופו של יום הגיע לעמדה משלו. במצב כזה אין מקום לטענות כלפיו, ואם נדרשת הכרעה היא תתקבל על פי דעת הרוב. אין לנו מנגנון הכרעה אחר (ראה להלן). אבל העיקרון שקובע את סמכות הרוב אינו יכול לשמש כסות לעצלות ולאי שיקול דעת. וגם אם אי שיקול הדעת אינו נובע מעצלות, ולא מוטלת על מישהו אשמה כלשהי, עדיין עצם העובדה שבפועל הוא לא שקל את הדעות האחרות מורידה מתוקף עמדתו.

<sup>5</sup> ראה על כך במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, במישרים א.

המסקנה היא שעקרון ההליכה אחר הרוב קיים כאשר יש חילוקי דעות. במצב כזה רוב הדעות הן הקובעות להלכה. אבל במקום שבו לא התקיים דיון של ממש, אזי אין לאף אחת מן העמדות תוקף של 'דעה', וממילא אין מקום להכריע ביניהן על פי הרוב. זהו הקשר בין שני חלקי הפסוק שראינו למעלה: רק אחרי שלכל אחד יש 'דעה', ניתן לגשת להצבעה ולהכרעה על פי הרוב. מסקנה נוספת שמתקבלת מכאן היא שאם ישנם כמה חכמים אשר שייכים לאותו בית מדרש, ועמדתם מגובשת בגלל נטייה אחרי חכם מסוים, ייתכן שלא נוכל למנות אותם כקולות נפרדים בהצבעה. רומז לכך החזו"א בדבריו שם, כשהוא כותב:

**ידוע כי אין כוח רוב אלא במושב בית דין. אבל חכמים החולקים שחיו בדורות חלוקות או במדינות חלוקות, אין נפקותא בין רוב למיעוט. ואותה המדינה שרוב התורה שבידם הוא מרב אחד ומתלמידי ומתלמידי עושיין כרובם אף במקום שרבים החולקים.**

הוא אמנם מדבר כאן על ההיתר לנהוג בניגוד לרוב הפוסקים במקום שיש רב מובהק וברור. אבל מסתבר שגם ההיפך נכון: שאותם הנוהגים כמו אותו רב מובהק לא יכולים להיספר כדעות נוספות ולהימנות עמו לרוב כדי להכריע את ההלכה. אלו אינם אלא הד לקולו של אותו רב.<sup>6</sup>

## ב. רוב כמותי ואיכותי

### מבוא

ראינו בדברינו עד כה שלאחר שגובשו הדעות השונות הדרך להכריע את ההלכה היא להימנות וללכת אחר הדעה שבה אוחזים רוב המתדיינים. האם יש מקום לתת משקל שונה לדעתם של אנשים שונים? האם ההצבעה צריכה להיות דמוקרטית לגמרי? לכאורה כן, שהרי ראינו שפותחים בקטן. אבל כפי שהסברנו, כל זה מיועד לוודא שכל אחת מהעמדות תהיה אכן 'דעה', וזאת בשלב שלפני ההצבעה. אך לאחר שעשינו זאת, ואנו ניגשים להצבעה, ייתכן שיש מקום לתת משקל שונה לדעתו של גדול החכמים לעומת הקטן שבהם.

### מחלוקת הרמב"ן ור' האי גאון

והנה מתברר שישנה מחלוקת ראשוניים בעניין רוב כמותי מול רוב איכותי. ר' האי גאון (שמובא בחי' הרמב"ן סופ"ג מסנהדרין) סובר שהולכים אחר רוב החכמה ולא אחר רוב הדיינים. ואילו הרמב"ן חולק עליו וסובר שמה שקובע הוא רוב הדיינים.

גישה דומה לזו של ר' האי, אנו מוצאים בספר החינוך, אשר כותב (מצווה עח):

**ובחירת רוב זה לפי הדומה הוא בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוות החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב. ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו ציותה התורה בפירושו אחר רוב של אלו תעשו כל עניינכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים.**

כלומר דעת החינוך היא שדין הליכה אחר הרוב נאמר רק במקום שחכמת המתדיינים דומה, אבל כשיש פער של ממש בידע ובחכמה אין חשיבות לרוב המתדיינים אלא לרוב החכמה.

בעל המנ"ח שם בסק"א מביא לו מקור מסוגיית יבמות יד ע"א שם הגמרא מסבירה שיסוד הבעייתיות בהכרעה במחלוקת ב"ש וב"ה היא בכך שב"ש היו מחודדים יותר וב"ה היו רבים יותר. בת הקול הכרעה שיש ללכת אחר רוב המניין ולא רוב החכמה. בתוך הדיון הגמרא אומרת שם שכל דין הליכה אחר הרוב נאמר במקום ש'כי הדדי נינהו'.

המסקנה שדין רוב נאמר רק כשרמות החכמה שקולות אינה הכרחית מן הגמרא שם. בכל אופן, ברור שבמקום שבו הדעות שקולות נראה שיש לחכמה משקל בהכרעה. ובזה מצדד גם הרמב"ן עצמו, שחולק על ר' האי גאון.

ובאמת אף שלהלכה מקובל לפסוק כדעת הרמב"ן, הרי גם להלכה אנחנו מוצאים דעות בפוסקים שכאשר יש הבדל בחכמה יש ללכת אחר רוב החכמה. לדוגמא, בב"י של ממונות צריכים לשבת שלושה דיינים. הגמרא בתחילת סנהדרין מסבירה שאחד מהם צריך להיות גמיר (=למדן) ושני האחרים יכולים להיות הדיוטות. מה קורה כאשר ישנה מחלוקת בין הגמיר לבין שני ההדיוטות? בספר **שער המשפט** ס"י יח נחלק עם בעל **שבות יעקב** (שהובא שם) בשאלה האם כאשר יש מחלוקת בין הגמיר לבין שני ההדיוטות כיצד מכריעים את הדין. בעל **שער המשפט** כותב שהגמיר הוא המכריע את ההלכה, שכן לא סביר שהדיוטות יכריעו במנינם את הגמיר.

<sup>6</sup> בראשונים בסוגיית סנהדרין לג ע"ב נחלקו האם תלמידי מצטרפים למניין הדעות לזכות בנפשות. אך לחובה נראה שאינם מצטרפים (ראה במנ"ח מצווה עח סק"ה)

## לעצם הבעייה: הגדרת 'כמות' ו'איכות'<sup>7</sup>

מחלוקת ב"ש וב"ה כפי שהוצגה למעלה מעלה בחריפות את השאלה האם מה שקובע בב"ד הוא הרוב הכמותי או הרוב האיכותי. נראה שלהלכה הרוב הקובע הוא הרוב הכמותי, אף כי ההסברים לכך הם בדרך כלל טכניים. המטרה היא לגלות את האמת ההלכתית, ולכן ההיגיון אומר שנלך אחר רוב החכמה ולא אחר רוב הדעות, אלא שמכיון שקשה לקבוע דרגות בחכמה התורה קובעת לנו קריטריון כמותי חד וברור: הולכים אחר רוב ה'רגליים' בבית הדין ולא אחר רוב ה'ראשים'. הצגה זו של הדילמה מניחה במובלע שהמונחים 'איכות' ו'כמות' הם מוגדרים ומובחנים, ורוב החכמה הוא רוב איכותי ואילו רוב האנשים הוא רוב כמותי. מדוע באמת זה כך? למה שלא נגדיר גם את רוב החכמה כרוב כמותי, אלא שהכמות הנמדדת היא חכמה ולא אנשים? זה מוליך אותנו לשאלה פילוסופית מעניינת, כיצד בכלל ניתן להגדיר את צמד המושגים 'כמות' ו'איכות'. יש לנו אינטואיציות די ברורות לגביהם, ובכל זאת קשה מאד להגדיר אותם. כל תוכן שנתייחס אליו כאיכות ניתן להתייחס אליו ככמות של דבר מופשט. מאידך, אנו מכירים כמויות של דברים מופשטים, ואף אחד לא יתייחס אליהם כאיכות. לדוגמא, כמות הרעיונות במאמר? האם זוהי איכות? אולי זו איכות של המאמר, אך בהחלט לא גודל איכותי. זוהי כמות, אלא שהיא סופרת דברים מופשטים. אם כן, מה בכל זאת ההבדל בין איכות לכמות?

## רמז לפתרון: בעיית המדידה בשבת

כידוע, בשבת אסור למדוד דברים. אין לשקול משקולות, למדוד אוכל להכנת מאכלים וכדו'. יסוד האיסור הוא משום מסחר בשבת, שמא יבוא לכתוב, ומשום עובדין דחול, אך למעשה נאסרה כל מדידה. אפילו כלי המדידה נחשבים כמוקצה. והנה מצאנו שהפוסקים אסרו למדוד גם דברים מופשטים, כגון זמן. לדוגמא, בשו"ע או"ח סי' שח הנ"א הסתפק האם מותר לטלטלו, והרמ"א אסר. ובמ"ב שם הסביר שמדידת זמן היא אסורה, אלא לצורך מצווה. אמנם הוא מוסיף שם בשם הפמ"ג ומחצה"ש שבשעון כמו שלנו (=זייגער) מותר. ובעל מחצה"ש שם תמה מה ההבדל בינו לבין שאר שעונים (כמו שעון חול)? ונותר בצ"ע.<sup>8</sup>

נראה שההסבר לעניין זה נעוץ בהבחנה בין שני סוגי מדידה. במתמטיקה מבחינים בין שני תפקידים שונים אותם ממלאים מספרים: הם מונים, והם גם סודרים. מספרים מונים אלו מספרים שמוודדים כמות, כלומר כמה דברים יש לנו. מספרים סודרים אלו מספרים שקובעים יחס סדר בין דברים: מספר 2 הוא לפני 3 ואחרי 1. כמובן שכמות גם היא סוג של יחס סדר, שכן ניתן לסדר את הכמויות השונות לפי גודלן. אבל ההיפך אינו נכון: לא כל יחס סדר הוא כמות. לדוגמא, ניתן לסדר אנשים בתור לפי זמן ההגעה, אך הסדר הזה אינו משקף שום כמות. במתמטיקה ההבחנה הזו חשובה בעיקר ביחס למספרים אינסופיים (קרדינלים ואורדינלים), אך כאן נראה שיש לה משמעות פילוסופית גם ביחס למספרים סופיים. כאשר אנו מודדים כמות של דברים, ישנה משמעות ליחידת המדידה. לדוגמא, כשאנו מודדים כמות של פירות, אני סופרים כמה יחידות של 1 ק"ג פירות יש לנו. כשנוסיף לכמות שיש בידינו עוד ק"ג אחד, הכמות תגדל ב-1. לעומת זאת בסיטואציה שהמספרים משמשים בתפקיד סודר ולא מונה, אין משמעות ליחידה מבודדת כלשהי. לדוגמא, כשאנו מודדים טמפרטורה, המספרים הם סודרים. 39 מעלות היא רמה אחת מעל 38 מעלות, ואחת מתחת ל-40 מעלות. אין כאן ספירה של יחידות בודדות שכל אחת קרויה 'מעלה'. אי אפשר לקחת מעלה ולהוסיף אותה לכמות שבידינו. מה שאפשר לעשות הוא לחמם את מה שבידינו ולהביא אותו לרמת חום גבוהה יותר, שמספרה ה'סידורי' הוא 39 מעלות. זוהי הרמה הבאה בתור (בסידור, לא מבחינה כמותית).

הוא הדין למדידת חכמה. כאשר אנו מודדים IQ, המספרים אינם משקפים צבר של יחידות בודדות, אלא סידור של רמות. מי שהוא בעל IQ 100 מצוי ברמת אינטליגנציה אחת גבוהה יותר מאשר מי שיש לו IQ 99. אבל אי אפשר לקחת IQ 1 ולהוסיף אותו ל-99 כדי לקבל 100. לכל היותר ניתן ללמד ולאמן את האדם כדי שיגיע במבחן לרמה יותר גבוהה, הבאה בתור. אבל זוהי התקדמות ביחס הסדר (בסולם ה-IQ) ולא הוספת כמות כלשהי. IQ 100 אינם משקפים הצטברות של 100 יחידות, אלא רמה כוללת של אינטליגנציה. כך גם טמפרטורה של 100 מעלות. לעומת זאת, 100 ק"ג משקפים הצטברות של כמות של 100 יחידות בודדות שמצטרפות לכמות כוללת של 100 יחידות.

ומה לגבי זמן? האם מדידת זמן היא מדידה סודרת או מונה? מסתבר שמדידת זמן בשעון יד היא מדידה סודרת, שכן כאשר אנו אומרים שהשעה כעת היא 13:09 פירושו דברינו הוא שאנחנו מצויים בזמן שהוא בדיוק יחידה אחת אחרי 13:08. היחס הוא יחס של סדר ולא של כמות. ומה

<sup>7</sup> ליתר פירוט, ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, הארה 9.

<sup>8</sup> ולכאורה יש ליישב שהוא כעין קישוט ותכשיט. אבל פשיטא שאם היה אסור להשתמש בו לא היו מתירים לטלטלו. על כן יסוד הבעייה היא מדוע מותר להשתמש בו ולא מדוע מותר לטלטלו.

באשר לשעון חול? כאן המצב שונה לגמרי. מדידה באמצעות שעון חול היא מדידת כמות: כמה זמן חלף מרגע מסויים עד רגע אחר. כאן מה שמעניין הוא הכמות ולא הסדר. אם כן, אנו יכולים להסיק שהמדידה שאסורה בשבת היא מדידה מונה, ולא מדידה סודרת. הסיבה לכך היא שבימי החול אנו מונים סחורה כחלק מהמשא ומתן שאנו עוסקים בו, וזה יסוד האיסור. אך כעת, בין אם אנו מונים דברים מופשטים או קונקרטיים, הדבר אסור בשבת. אם כן, מה שנאסר הוא מדידה מונה ולא מדידה סודרת. לכן אסור למנות זמן (בשעון חול) אך מותר לסדר אותו (באמצעות שעון יד).

מסיבה זו יש סברא לומר שמדידת חום (שלא באמצעות מנגנון חשמלי או הפעלה אסורה אחרת) בשבת תהיה מותרת לכתחילה, ולא רק לחולה (כלומר לא רק במקום מצווה, שם מותרת כל מדידה). מדידת חום היא מדידה סודרת ולא מונה. ניתן להביא לכך ראיות מהפוסקים, ואכ"מ.

### **כמות ואיכות**

כעת נוכל לשוב לשאלה של כמות ואיכות. כמויות נמדדות במספרים מונים. מספרים אלו, מעצם הגדרתם, קובעים כמויות. לעומת זאת, איכות נמדדת רק במספרים סודרים. במדידת איכות המספרים מתפקדים בצורה שונה לגמרי. הם קובעים יחס סדר ולא כמות. ראינו זאת למעלה ביחס לטמפרטורה ולחכמה.

לאור הדברים הללו נוכל להבין את מחלוקות הראשונים והפוסקים שהובאו לעיל. כאשר אנחנו מדברים על רוב חכמה אין כאן רוב כמותי. זהו רוב איכותי, שכן חכמה היא איכות ולא כמות. גם אם נצליח למדוד אותה בסולם מספרי, המספרים יהיו סודרים ולא מונים. לכן רוב חכמה אינו רוב כמותי אלא רוב איכותי.

כעת נוכל להבין את יסוד המחלוקת: כפי שמסביר החינוך שהבאנו מדבריו למעלה, מטרת המו"מ בבי"ד היא לגלות את האמת ההלכתית. כלומר לקבוע משהו שהוא ביסודו איכותי. המתדיינים חלוקים ביניהם ביחס לאותה אמת. כיצד נכריע ביניהם באופן שיתקרב בצורה האופטימלית להכרעה הנכונה? ברור שלכתחילה היה ראוי ללכת אחרי הרוב האיכותי, שכן הדבר שאותו אנו מחפשים הוא החכמה, ומי שיותר חכם יכול למצוא אותו ביתר אמינות. אמנם מסיבות טכניות יש שחולקים כאן וסוברים שיש ללכת אחרי רוב האנשים. ועדיין המטרה היא להגיע קרוב ככל האפשר להלכה הנכונה.

מה קורה כאשר מה שאנחנו מחפשים אינו אמת, אלא משהו אחר בתכלית? כאן לא ברור שהרוב הוא בכלל פרמטר רלוונטי. אנו נדון בכך בפרק הבא.

## **ג. דיני רוב בספרות חז"ל**

### **מבוא**

הגמרא והראשונים לומדים כמה וכמה עקרונות שקשורים להליכה אחר הרוב מהפסוק "אחרי רבים להטות". בפרק זה נעמוד על כמה מהם, ונראה התפתחות נוספת של עקרון הכרעת הרוב, שכבר מתקרב להופעתו בחברה דמוקרטית.

### **רובא דליתא ואיתא קמן**

במסכת חולין (יא ע"א ואילך) לומדים מן הפסוק הזה את שני דיני הליכה אחר הרוב באיסורים: רובא דליתא קמן (=רוב שישנו לפנינו) ורובא דליתא קמן (=רוב שאינו לפנינו). בשני המקרים מדובר על הכרעה ובירור במצב מסופק, לאור רוב המצבים הדומים לו. לדוגמא, מצאנו חתיכת בשר ברחוב, ואיננו יודעים האם היא כשרה או טריפה, אזי אם רוב החנויות בעיר הן טריפה הבשר אסור, ואם הן כשרות הבשר מותר באכילה. זהו רוב שמצוי לפנינו, שכן החנויות כולן מצויות לפנינו בעיר. לעומת זאת, ישנם סוגי רוב שאינם לפנינו, כמו רוב נשים יולדות לתשעה (חודשי הריון, ולא לשבעה). במקרה זה אין לפנינו צבר נשים מוגדר שאנחנו צריכים להכריע על אחת מהן. אנחנו יודעים שטבע העולם הוא שרוב הנשים יולדות לתשעה, ולכן אנו מכריעים לגבי כל אישה ספציפית שכנראה גם היא יולדת לתשעה. זהו רוב דליתא קמן.

### **מי חזק יותר?**

האחרונים נחלקו בשאלה איזה משני סוגי הרוב הללו הוא חזק יותר. רוב הראשונים והאחרונים רואים את רובא דליתא קמן כחזק יותר. זוהי המסקנה העולה מפשט הגמרא בחולין. לעומתם, ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי יושר**, שער ו, מסביר שהרוב דליתא קמן הוא החזק יותר, ואף מפרש את הגמרא בהתאם. הוא גם מוצא כמה ראשונים (ובהם הרמב"ם) שמדבריהם ניתן להוכיח גישה כזו.

מדוע הוא מתעקש כל כך על הכיוון הזה? ההסבר לכך נעוץ בהבדל המנגנוני שבין שני סוגי הרוב. הרוב דליתא קמן הוא רוב סטטיסטי, ואנו מכריעים שהחפץ הנדון שייך לקבוצה שאליה שייכים רוב הפריטים כמוהו (לדוגמא, חתיכות בשר, או חנויות בשר). לעומת זאת, רוב דליתא קמן הוא

חוק טבע. כאשר אנו מחליטים שאישה כלשהי יולדת דווקא לתשעה ולא לשבעה, אין כאן שיוך לקבוצת היולדות לתשעה, שכן אין בפנינו קבוצה כזו. ישנה כאן מסקנה שמחוקי הטבע עולה כי סביר שהיא ילדה לתשעה. במצב כזה, אנו נכריע לגבי כל אישה ואישה שהיא ילדה לתשעה, והכרעה זו תיחשב מבחינה הלכתית כוודאית.

נדגים זאת באמצעות 'אפקט דוד לוי' מן התחום הפוליטי. באחת מישיבות מרכז הליכוד טען דוד לוי שסיעתו אינה מיוצגת כראוי במוסדות המפלגה. אם הסיעה מנתה כ-30 אחוזים מחברי המרכז, כמות התפקידים שניתנו לה היתה זניחה. טענו נגדו שם שהמרכז פועל באופן דמוקרטי, והתפקידים השונים מאויישים בהצבעות שמוכרעות על פי הרוב. אם הם יפעילו את הכוח של סיעתם, הם יקבלו ייצוג הולם.

על כך ענה דוד לוי בטענה נכונה, והיא החשובה לענייננו: על כל תפקיד נערכת הצבעה במרכז, ובכל הצבעה הרוב הוא המכריע. אם כן, יוצא מכאן שמאה אחוזים מן התפקידים מאויישים על ידי סיעת הרוב, גם אם היא מונה רק 51 אחוזים מהחברים. בכל הצבעה הם יגברו על יריביהם ויעבירו את התפקיד למי שהם חפצים ביקרו. אם כן, תהליך כזה אינו מבטא את יחסי הכוחות האמיתיים בין הסיעות השונות במרכז. אם היו מחליטים על חלוקת תפקידים בפרופורציה לכוחה של כל סיעה, הייצוג היה הולם יותר. המצב הנוכחי הוא בגדר 'עריצות הרוב' ולא דמוקרטיה.

רוב דליתא קמן הוא בדיוק מקביל לתופעה של 'עריצות הרוב'. הרוב יוצר תוצאה של מאה אחוזים. כל אישה שתגיע לפנינו אנחנו נחליט שהיא יולדת לתשעה, שכן חוק הטבע חל גם עליה, כמו על כל אישה אחרת. אם כן, לגבי כל אישה יש הכרעה שנחשבת כוודאית מבחינה הלכתית, זאת על אף שבפועל ברור כי יש כמות לא מבוטלת של נשים שיוולדות לשבעה. לעומת זאת, ברוב דאיתא קמן גם אם יבואו לפנינו כל חתיכות הבשר שבעיר להכרעה, אנו לא נחליט על כל חתיכות הבשר שהן כשרות בוודאי. חלק מהן הרי וודאי שייכות לקבוצת המיעוט שקיימת בפועל בעיר.<sup>9</sup> המסקנה מכל האמור כאן היא שבשני המקרים הללו המטרה של דין רוב היא להכריע לגבי אופיו של אירוע, או חפץ מסויים, שהסטטוס ההלכתי שלו הוא מסופק. זהו תפקיד דומה לתפקידו של הרוב בבב"ד, ולכן לא פלא שהגמרא לומדת אותו משם.

כעת נראה שישנם עוד שני עקרונות נוספים הקשורים לרוב, אשר לפי רוב המפרשים נלמדים גם הם מפסוק זה: ביטול ברוב בתערובת, ודין רובו ככולו, ותפקידם של אלו הוא כנראה שונה מתפקידו של הרוב בבב"ד ובאיסורים. בהמשך דברינו (כאשר נעסוק בתקנות הקהילות) נראה מדוע הבחנות אלו הן חשובות גם ביחס לדין הליכה אחר הרוב.

### ביטול ברוב

דין ביטול ברוב בתערובת הוא רלוונטי במצב בו ישנם שני סוגי דברים בתערובת, אחד אסור והשני מותר. אם רוב הדברים שבתערובת הם היתר אזי האיסור בטל, ולחלק מהדעות הוא אף הופך בעצמו להיתר (ראה בשו"ת **עונג יו"ט**, או"ח סי' ד), וכן להיפך. לגבי תערובת של יבש ביבש (=עצמים יבשים ובדידים), יש מהראשונים שרואים במכניזם הזה ביטוי נוסף של דין הליכה אחר הרוב, ותו לא (ראה רא"ש חולין פ"ז סי' לז, שנחלק עם הרשב"א בזה). אך לגבי לח בלח (תערובת של שני נוזלים), שם ודאי מדובר בעיקרון שונה.

הראשונים כותבים שגם דין זה נלמד מן הפסוק "אחרי רבים להטות". לדוגמא, ראה רש"י חולין צח ע"ב ד"ה 'דמדאורייתא' (וכן ביצה ג' ע"ב, וכן בגיטין נד ע"ב, ד"ה 'לא יעלו' ועוד).

### רובו ככולו

דין רובו ככולו עוסק במצב בו נדרשת על פי ההלכה דרישה לגבי כלל שלם, אך בפועל הדרישה מתקיימת רק לגבי חלק מן הכלל הזה. במקרים אלו, אם החלק הזה מהווה רוב מתוך הפריטים השייכים לכלל, זה נחשב כאילו הדרישה התקיימה לגבי הכלל כולו. לדוגמא, מותר להקריב קרבן פסח בטומאה, אם כל הציבור טמאים. הגמרא אומרת שגם אם רק רוב הציבור טמאים מותר להקריבו, לפי הכלל שרובו ככולו.

יש מהאחרונים שכתבו שדין זה אינו אלא ביטוי אחר לדין הליכה אחר הרוב, אך בפשטות זהו עיקרון נוסף, שאינו שקול לדין הליכה אחר הרוב וגם לא לדין ביטול ברוב. הגר"ח בסטנסיל כותב שגם דין זה נלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות".

### כיצד דינים אלו נלמדים מהפסוק "אחרי רבים להטות"?

בניגוד לדין הליכה אחר הרוב בבב"ד וביטול ברוב באיסורים, שמטרתם היא בירור האמת במצב מסופק, שני סוגי הרוב הללו אינם עוסקים במצב מסופק. עניינם הוא קביעת שם אחד למצב מעורב ומורכב. להלן נראה את המשמעות החשובה של ההבחנה הזו.

<sup>9</sup> לפי רוב הפוסקים נראה שאנחנו כלל לא נכשיר את האחרונות שבהן. אם יבואו לפנינו חתיכת בשר אחרי רעותה, ונצטרך לקבל החלטה לגבי כל אחת, נצטרך להטריף את החתיכות האחרונות בהתאם למספר החתיכות הלא כשרות שהיו במקום מלכתחילה. רק בחתיכת בשר אחת (או חתיכות בודדות) אנו מכריעים את הסטטוס ההלכתי לפי הרוב.



האחרונים עוסקים לא מעט בשאלה כיצד ניתן ללמוד את כל העקרונות השונים והמגוונים הללו מאותו פסוק שמורה לנו ללכת אחר רוב הדיינים בבי"ד.<sup>10</sup> לכאורה מדובר בעקרונות שונים בתכלית.

כמה אחרונים מסבירים שהעיקרון של ביטול ברוב נלמד מדיני רוב בבי"ד, מפני שההלכה דורשת שבדיני ממונות תהיה הכרעה של שלושה דיינים. והנה אם יש שני דיינים בדעה אחת ודיין שלישי בעמדה שונה, הרי עמדת הרוב שנפסקת להלכה התקבלה בשני דיינים ולא בשלושה. אך ההלכה דורשת שהכרעת הדין בדיני ממונות תתקבל בשלושה דיינים. על כורחנו דין הליכה אחר הרוב קובע שלא רק שהמיעוט אינו נחשב, אלא שהוא גם בטל, ולכן הוא נחשב כאילו הוא בעצמו מחזיק בדעת הרוב, וכך יש שלושה דיינים.

גם לגבי הדין של רובו ככולו יש לומדים אותו באותה צורה. הסבר אלטרנטיבי לכך שדי לנו בדעתם של שני דיינים הוא שאם יש רוב מתוך דייני הבי"ד הרי זה כאילו יש לנו את כולו. על כן גם ללא ביטול ברוב, ניתן להבין שדי לנו ברוב דעות ולא צריך הכרעה פה אחד.

ההסברים הללו שנויים במחלוקות, והם כולם תלויים בשאלה כיצד עלינו להבין את אופן פעולת הרוב בבי"ד, ואין כאן המקום להיכנס אליהם בפירוט.

## ד. רוב בתקנות הקהילות: רוב יוצר ורוב חושף

### היווצרות הקהילות: רקע היסטורי

כל סוגי דיני הרוב שהבאנו בפרק הקודם מופיעים בגמרא עצמה. והנה אנו מוצאים סוג חדש של רוב, שעיקרו עולה רק בספרות הראשונים. כדי להבין את הרקע לכך, נקדים מבוא היסטורי קצר. עד המאה הי"א למניינם, הגולה הבבלית תפקדה במידה רבה ככלל ישראל, עם מוסדות מרכזיים (ריש גלותא שעמד במקום מלך, וראשי הישיבות הגדולות) ושלטון אוטונומי למדי. כל קהילה היתה שייכת ללאום היהודי, ועמדה במידה זו או אחרת תחת פיקוח המוסדות המרכזיים של האומה. החל מהמאה הי"א יהדות זו מתפזרת לכל קצווי תבל. יהודים מגיעים למקומות שונים, ומוצאים את עצמם במסגרות של קהילות מבודדות, שאינן חלק ממסגרת לאומית.

מצב זה מעורר כמה וכמה שאלות לא פשוטות. ראשית, מהו מעמדה של קהילה כזו? האם יש לה סמכות לתקן תקנות? האם יש לה סמכות אכיפה? ובשרש הכל עומדת השאלה האם ניתן להתייחס לקהילה כזו כציבור. עד אותה תקופה היה ברור שציבור הוא רק כלל ישראל, והמוסדות הם אלו שמייצגים את כלל הציבור. החל מהמאה הי"א כל קהילה עומדת לעצמה, וכדי לתת תוקף למוסדותיה, מתחילה להיווצר תפיסה של הקהילה כתת-ציבור. כלומר כל קהילה נתפסת כציבור עצמאי, ולכן נדרשים גם מוסדות שינהלו וינהיגו את הציבורים הללו.

הראשונים שדנים במעמדן של הקהילות ושל מוסדות הקהילה, יוצרים את התשתית ההלכתית הנדרשת לביסוס מעמדם של אלו מתוך המושגים הכלל-ישראליים. יש שגזרו את סמכות מוסדות הקהילות ותוקף תקנותיהן מכוחו של מלך, או מכוחו של בי"ד הגדול. שבעת טובי העיר ממלאים את הפונקציות הללו ביחס לציבור שבקהילותיהם.

הנושא המרתק הזה דורש יצירתיות פרשנית לא מבוטלת, ויש לה ביטוי רחב למדי בספרות השו"ת של הראשונים.<sup>11</sup> ההלכה בנושאים אלו מתגבשת סופית רק במאה ה-14, ואף לאחר מכן.

### התשתית העיונית-הלכתית: ה'פוליס' היהודי

למעשה ניתן לראות בתהליך גיבוש הקהילות מעין בבואת מיקרו של היווצרות הדרגתית של תורת מדינה. ראשית, מתקבצת קהילה שהיא קבוצה של אנשים שמעוניינת לחיות את חייה במידת מה של שותפות. נוצר ציבור. לאחר מכן מתחילים להגדיר תהליך של קבלת החלטות עבור הקהילה כולה. לצורך כך ישנן אסיפות של הקהילות ובהן מתקבלות החלטות. משרואים שקשה לקבל החלטות פה אחד (כפי שהיה ראוי באופן תיאורטי. ראה על כך להלן), מחליטים על ממשל של נציגים. מגדירים מוסדות וצורות שלטון, שמנחים את פעולתם של הנציגים ואת מחויבותם לקהל האזרחים.<sup>12</sup> לאחר מכן מתעוררת שאלה של הליכה אחר הרוב, הן רוב האזרחים והן רוב המושלים (=טובי העיר). פעמים רבות השאלות השונות עולות במעורב, ולא לפי הסדר הזה, אבל התהליך ברוב המקומות דומה למדי.

בין השאלות שעולות בהקשרים אלו תופסת מקום נכבד שאלת קבלת החלטות וההכרעה במחלוקות, הן בציבור עצמו והן בין הנציגים (=טובי העיר). בעיניים מודרניות נראה לנו ברור שבמקרה של מחלוקת יש ללכת אחר הרוב, אך בשעתו עמדה זו כלל וכלל לא היתה מובנת מאליה.

<sup>10</sup> ראה פמ"ג ריש פתיחתו ליו"ד הל' תערובות, ובשערי יוסר שער ג פ"ד, ובחי' הגר"ח (סטנסייל) ועוד.

<sup>11</sup> ראה על כך בספרו המאלף של פרופ' חיים סולובייצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ובספרו של מנחם אלון, המשפט העברי, ח"ב פרק יח-ט.

<sup>12</sup> אמנם למיטב ידיעתנו, בחירות מסודרות למוסדות אלו כמעט לא היו. בדרך כלל טובי העיר היו בעלי הייחוס, המעמד החברתי-כלכלי, או קירבה לשלטון, ולפעמים גם תלמידי החכמים.

ההיסטוריון יצחק בער טען במאמר שהתפרסם לפני כשישים שנה,<sup>13</sup> שהתגבשות הדפוס של הכרעת הרוב בקהילות אשכנז החלה במאה הי"ג, עם כניסתו של המשפט הרומי. עד אותה תקופה הסביבה הגויית כלל לא נהגה להכריע על פי רוב, ונדרשה הכרעה פה אחד. לפי טענתו, המשפט הרומי הוא שהכניס את המושגים של הכרעה לפי הרוב לעולם המשפט הכללי באשכנז, ולאחר מכן גם לתוך הקהילה היהודית ולהלכה.

פרופ' סולובייצ'יק, בפ"ט של ספרו הנ"ל, דוחה את הטענה הזו על הסף, ומביא ראיות ברורות לכך שזוהי טעות. הוא מראה באמצעות ניתוח מאלף של קבצי תשובות שונים שהלכה זו נהגה כבר החל מהמאה הי"א, כלומר מתחילת היווצרות הקהילה היהודית. יתר על כן, הוא טוען שגם ללא הראיות הללו, אין לטענת בער מקום. הרי מושג הרוב היה מקובל בישראל מקדמת דנא, ולכן לא היה כל צורך ביבוא שלו ממערכת משפט זרה. כפי שראינו למעלה, התלמוד עצמו מלא בסוגיות של הליכה אחר הרוב, וכבר בתורה אנו מוצאים את הציווי: "אחרי רבים להטות".

### **ובכל זאת, הבחנה בין המקורות התלמודיים לבין היישום**

פרופ' סולובייצ'יק שם מעלה שתי שאלות: 1. האם המושג של הרוב היה זר לסביבה ולמחשבה היהודית כפי שהוא היה זר לסביבה הנכרית שבתוכה היא פעלה. 2. האם התבקש השימוש בעקרון ההכרעה על פי הרוב לגבי שלטון הקהל לפי התיאוריה שרווחה באותה תקופה.

על השאלה הראשונה הוא עונה, כאמור, בשלילה. הליכה אחר הרוב היא עיקרון שמופיע בתורה, ומיושם באופן מקיף ומפורט בתלמודים ואחריהם. לגבי השאלה השנייה הוא טוען שמכיון שבאותה תקופה נטו לראות את מוסדות הקהילה כסוג של בי"ד, אזי ברור שהפתרון של הליכה אחר הרוב היה הפתרון המתבקש, שכן דין זה נאמר במקורו לגבי בי"ד.

דומה כי עצם העלאת השאלה השנייה מביעה את העובדה שהקשר הזה רחוק מלהיות מובן מאליו. עקרונות הרוב כפי שהם מופיעים בתלמודים תוארו לעיל, והם כשלעצמם אינם יכולים להיות מיושמים באופן פשוט לגבי תקנות הקהל, וזאת מכמה סיבות. סולובייצ'יק עצמו, מעלה סיבות שנעוצות בכך שראשי הקהל לא עמדו בקריטריונים שבהם עומד מי שנבחר להיות דין. לכן קשה לראות את ההצדקה שבשיוך מוסדות אלו למושגים ההלכתיים של בי"ד. אך כאן התשובה היא פשוטה, שכן בי"ד בתשובות מאותה תקופה מופיע ביחד עם המלך. מאז בית שני, בית הדין הגדול החזיק בשני 'כובעים': הדתי והחילוני. נשיא הסנהדרין היה גם במידה רבה בעל סמכויות של מלך<sup>14</sup> (דווקא בבבל היתה הפרדה כלשהי בין ריש גלותא לבין ראשי הישיבות). מוסדות הקהילה הם בבחינת המלך, ומכוחם נבחר גם בי"ד שהוא המנהיג את ההתנהלות הדתית של הקהילה. אמנם לתקנות המוסדות יש תוקף הלכתי, אך גם לחוקי המלך יש תוקף כזה. ראיית שבעת טובי העיר כבי"ד היא סוג של מודל, שמנסה להתמודד עם מלוכה מרובת ראשים.

אבל הבעייה האמיתית נמצאת בנקודה יסודית יותר. המשמעות של הרוב והכרעת הרוב בהקשר של קבלת החלטות ביחס להתנהלות קהילה (או מדיניות) היא שונה לגמרי מאשר הכרעת הרוב בבי"ד. כפי שראינו, מטרת הרוב בבי"ד היא לברר מציאות מסופקת. הבאנו את דברי החינוך שכתב שהרוב הוא אמצעי להתקרב ככל האפשר לאמת. אולם בהקשר הקהילתי המצב הוא שונה לגמרי. הדיון אינו מתנהל כדי לברר אמת כלשהי, אלא כדי להגיע להחלטה מחייבת. לדוגמה, אם עומדת על הפרק שאלה כיצד לנהוג כנגד אויב כלשהו, או כיצד לנהל את נכסי הקהילה, הרי אנו לא מחפשים כאן אמת כלשהי. המטרה היא לקבל החלטה שתחייב את כל חברי הקהילה. אם ישנו אזרח שרוצה לנהל את העניין בצורה מסויימת, אזי גם אם נוכיח לו באותות ובמופתים שאין כל היגיון לעשות זאת בצורה בה הוא דוגל, אין בטענה זו כדי לשלול את זכותו לדרוש השפעה על ההחלטה שתתקבל. זכותו שמורה לו גם לטעות ביחס לנכסיו ולגופו, והשאלה כאן אינה שאלה של אמת או שקר.

מאותה סיבה עצמה, גם אם רוב הציבור יחליט החלטה שגויה (לא מבחינה הלכתית), זו תהיה החלטה בעלת תוקף גמור. זה מה שהם רוצים, וכך הם זכאים לעשות. בהחלטות מסוג זה אין כל היגיון להצעה לתת לחכמה משקל יתר, שכן אנו לא מנסים לקלוע לאיזו אמת תיאורטית כלשהי, אלא להביא לידי ביטוי את זכויותיהם של כל חברי הקהילה בניהול ענייניה. לשוטה הכפר יש אותה זכות כמו לגאון הגדול ביותר שם. ההנחה הבסיסית היא שכל אחד מן האזרחים זכאי להשפעה על ניהול ענייניו, גם אם הוא טועה בדרכו.

אם כן, הקביעה שבהחלטות כאלה יש דין ללכת אחר הרוב כלל וכלל אינה ניתנת להיגזר מדיני בי"ד. בבי"ד לדיינים אין זכויות, אלא המוסד כולו מנסה להגיע לאמת בצורה האופטימלית והנכונה ביותר. מה לזה ולשאלות של מדיניות ושל התנהלותן של קהילות? גם אם בבי"ד אנו הולכים אחר הרוב, הרי שבשאלות אלה דווקא סביר יותר לקבל החלטות פה אחד, שכן לכל אחד יש זכות לנהל את ענייניו כפי שהוא מבין.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילות היהודיות במי הביניים', ציון טו, תשי"ב.

<sup>14</sup> לא בכדי, השושלת של ר' יהודה הנשיא היתה מצאצאי בית דוד.

<sup>15</sup> ואכן, ידועה שיטת ר"ת וסיעתו, שסוברים שבנושא תקנות הקהילות יש לקבל החלטות פה אחד, ולא על פי הרוב (ראה אצל אלון, שם). דעה זו לא התקבלה להלכה.

כמובן שהתנהלות כזו אינה אפשרית. אולם זהו טיעון פרקטי, וגם אם נסיק ממנו את העיקרון שחייבים להכריע על פי דעת הרוב, לא תהיה כאן הרחבה של דין רוב שנלמדת מדין רוב בבי"ד, אלא זהו פשוט דין רוב אחר.

בנוסף אחר נאמר כי בשאלות של התנהלות הקהילה, ההחלטה יוצרת את האמת, ואילו בהכרעת בי"ד ההחלטה חושפת (או מנסה לחשוף) אותה. המקור בתורה מלמד אותנו שרוב הוא אמצעי טוב לחשיפת האמת. אבל מנין לנו שהרוב הוא גם האמצעי ליצירת ההכרעה התקפה ביחס למדיניות?

שאלה זו נכונה גם ביחס למדינה. כיום מקובל במדינות דמוקרטיות שההכרעה מתקבלת על ידי הרוב. לפעמים עולות תהיות 'אפלטוניות'<sup>16</sup>, מדוע לכל שוטה יש זכות הצבעה במשקל שווה לזה של הגאון, גם אם הוא מוכשר ומשכיל ממנו. למעשה טמונה כאן הנחה דומה לזו של ר' האי גאון והחינוך שדבריהם הובאו למעלה, שיש ללכת אחר רוב החכמה ולא רוב המניין. בדרך כלל התשובות שמוצעות לשאלות אלה, בדיוק כמו שראינו למעלה ביחס לשאלה ההלכתית, הן תשובות טכניות, אשר נתלות בכך שאם נתחיל בקיפוח על בסיס אינטליגנציה והשכלה, יש חשש שנמשיך לקיפוח מסוגים אחרים, מוצדקים פחות. אולם התשובה המהותית לטענה זו נמצאת במקום אחר לגמרי: אם השאלה היתה שאלה של חשיפת האמת היה לטיעון כזה מקום (כמו שראינו אצל ר' האי גאון והחינוך ביחס לבי"ד). אך בשאלות של מדיניות מדובר בהכרעה ניהולית, שבה לכל אחד יש זכות שווה. זוהי הכרעה שיסודה הוא זכויות ולא צורת בירור של אמת. לכן מה שקובע הוא הזכות השווה שיש לכל אחד, ולא דווקא היכולת שלו לקלוע לאמת.

### מקורות הלכתיים

ואכן, כשנבדוק במקורות ההלכתיים שעוסקים בתקנות הקהל נראה שגם אם אכן ישנה שם היוקנות למושגי בי"ד, בדרך כלל היא מלווה בהנמקה נוספת, רחבה יותר. נראה לדוגמה את תשובת הרא"ש שעוסקת בעניין זה (כלל ו, סי' ה):

**ושאלת: אם שנים או שלשה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל, או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע, כי על עסק של רבים אמרה תורה: אחרי רבים להטות. ועל כל ענין שהקהל מסכימים, הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שישכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא ישכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם; לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים: אחרי רבים להטות.**

הרא"ש דן בשאלה האם תקנת הקהל מחייבת גם את מי שאינו מסכים לה. הוא מביא מקור מהפסוק "אחרי רבים להטות", ואף מרחיב אותו בצורה גורפת ונחרצת לכל עסק של רבים, שגם עליו התורה אמרה זאת. ובכל זאת, לא נחה דעתו עד שהביא שיקול נוסף, שבלי זה לעולם לא ישכימו הקהל לשום דבר, ולא ניתן יהיה לנהל קהילה. האם זוהי דרישת טעמא דקרא של הפסוק "אחרי רבים להטות"? מסתבר שלא. הרא"ש רוצה להרחיב את משמעות הפסוק, ומשתמש בשיקול הזה כדי לבסס זאת. נראה שהוא מודע לפער הלוגי שקיים בין המקור לבין היישום שהוא מציע עבורו, והוא משתמש בטיעון הפרקטי כדי לגשר עליו.

### נוכחות המיעוט

בהקשר של תקנות הקהילות עולה שאלה נפוצה נוספת: האם תוקפה של הכרעת הרוב הוא רק כאשר המיעוט היה גם הוא נוכח? פוסקים רבים סוברים שכן. הסיבה לכך היא פשוטה: בדיוק בגלל ההשוואה לדיני רוב בבי"ד, כפי שראינו שבלא מו"מ עם המיעוט אין להכרעת הרוב כל משמעות. אם המיעוט היה נוכח הוא היה יכול לנסות לשכנע את הרוב בצדקתו, ולכן העובדה שההחלטה התקבלה על פי הרוב אינה משמעותית (ראה לעיל בדיון על אמנת כינרת).

אולם בשו"ת לב שמח, חו"מ סי' ה (ראה אצל אלון שם פי"ט, הערה 131), פסק להיפך, וזאת שוב מתוך נימוק פרקטי:

**דאל"כ לא הנחנו מקום למצוא 'אחרי רבים להטות', אם הבלתי רוצים יברחו מהתחבר עמהם ומהיוועד יחדיו לעמוד למניין, ובזה יהיו פטורים. זה דבר שאין הדעת סובלו, והוא ברור ומבואר.**

מחד, גם הוא מביא את הטעם של "אחרי רבים להטות". מאידך, הוא מעלה שיקול פרקטי, לפיו אם נדרוש תמיד נוכחות של המיעוט הדבר מאפשר להם לכפות את דעתם על הרוב בכך שפשוט לא יופיעו להצבעה. שוב השיקול הפרקטי משמש כאמצעי פרשני לכוונת הפסוק "אחרי רבים להטות".

כמו במקרה שראינו למעלה בשו"ת הרא"ש, גם כאן ההנחה היא שדין "אחרי רבים להטות" חל גם על תקנות הקהל. אלא שכאן הפרשנות לאור השיקול הטכני היא מובנת יותר. הרי אם לא ניישם זאת באופן הגיוני, הציווי הזה לא ייושם כלל. ומכיון שהתורה הטילה עלינו ללכת אחר הרוב 'בכל עסק של רבים', כלשון הרא"ש הנ"ל, אזי האילוצים הפרקטיים הופכים לכלי פרשני

<sup>16</sup> כידוע, אפלטון דגל בשלטון הפילוסופים.

לציווי התורה. בכך שהתורה ציוותה עלינו ללכת אחר הרוב, היא גם ציוותה עלינו במובלע לא לדרוש נוכחות של המיעוט. לעומת זאת, הפרשנות של הרא"ש היתה הרבה יותר מרחיקת לכת, שכן היא נועדה לנמק את עצם החובה ללכת אחר הרוב, ולא להגדיר אותה בכלים פרקטיים. שיקול פרקטי כמכשיר פרשני קיים כבר בש"ס, אך אין כאן המקום להאריך בזה.

### **בחזרה לדברי פרופ' סולובייצ'יק: דיני רוב אחרים כמקור לרוב הדמוקרטי**

אם כן, נראה שהשוואה של הכרעת הרוב, שנעשית אצל הפוסקים מדיני ביי"ד לדיני תקנות הקהל, היא השוואה בעייתית. היא אמנם נעשית, אך קשה לטעון שמושג הרוב בהקשר זה רווח במחשבה ההלכתית כבר אצל חז"ל. אם כן, השאלה השנייה אותה העלה סולובייצ'יק, כיצד החליטה ההלכה ליישם את עקרונות הרוב לגבי המקרה של תקנות הקהילות, נותרת עדיין ללא מענה.

דומה כי כאן עלינו לשוב לעקרונות הנוספים אותם הצגנו למעלה. אמנם דין הליכה אחר הרוב בבי"ד אינו יכול להוות מקור להליכה אחר הרוב בתקנות הקהילות, אולם כפי שראינו חז"ל והראשונים קושרים לדיני הרוב בבי"ד גם הלכות נוספות. דין ביטול ברוב, בהחלט ניתן ליישום הולם יותר בהקשר של תקנות הקהילות. דין ביטול אינו דין שמטרתו בירור מציאות או הלכה מסופקת, אלא זהו דין שעניינו הוא מתן שם לתערובת (או קולקטיב כלשהו), והכלל ההלכתי הוא שהרוב הוא המעניק לתערובת את שמה. כעין זה אנו יכולים לראות גם בדין רובו ככולו. אם כן, דווקא שתי ההרחבות הללו יכולות להוות מקור להליכה אחר הרוב בתקנות הקהילות, ולא דין רוב בבי"ד. זה משמש כמקור עקיף ובסיסי יותר, שכן ממנו נלמדות גם שתי ההלכות הנוספות. אך ההרחבה שלו לנדון של תקנת הקהילות אינה טריביאלית, והיא דורשת כמה צעדי ביניים פרשניים.

ראינו שבש"ס באמת לא מובא מקור מפורש לדינים אלו, ורק הראשונים והאחרונים הם שקשרו אותם לפסוק "אחרי רבים להטות". אך אין להכחיש שהלכות אלו מצויות בש"ס, יהיה מקורן אשר יהיה. על כן צודק פרופ' סולובייצ'יק באומרו שלא צריכים היינו ללמוד את עקרון ההליכה אחר הרוב מהמשפט הרומי, או ממקור חיזוני אחר.

### **רוב דמוקרטי: רוב של זכויות (רוב יוצר) ורוב של אמת (רוב חושף)**

נדגיש שוב כי דווקא העיקרון הזה, ולא הכרעת הרוב בבי"ד, הוא אשר מהווה את היסוד לתפיסה של הכרעת הרוב במדינה דמוקרטית. זהו רוב שיסודו בזכויות של כל פרט, ולא במכניזם אופטימלי כלשהו לגילוי האמת. בשל כך, כאן כלל לא יכולה לעלות עמדה הגורסת שעלינו ללכת אחר רוב החכמה של המצביעים, ולא אחרי רוב מניינם, כמו שראינו שעולה בפוסקים ביחס לרוב בבי"ד.

ברור שבהכרעת הרוב על בסיס של זכויות ולא של אמת, הזכות של הרוב שמורה רק למקרים בהם חובה לקבל הכרעה. בכל מקרה אחר זכותו של המיעוט לנהוג כהבנתו תעמוד לו כנגד עריצות הרוב.

בתפיסה של הרוב כמברר אמת, הרוב הוא מגלה ולא יוצר, ולכן יש לצפות למידת כפייה רחבה יותר. במקרים אלו הרוב יטען כלפי המיעוט שעליו לנהוג כפי הכרעת הרוב, שהרי זהו הקירוב הטוב ביותר לאמת. ואכן, ראינו שלאחר ההצבעה ההלכתית גם המיעוט צריך לנהוג כרוב, גם בסוגיות הלכתיות שנוגעות לפרט. לעומת זאת, בתפיסה הדמוקרטית אין כל מקום להימנות להצבעה, אלא אך ורק בסוגיות שבהן חובה לקבל הכרעה משותפת. אין כל מקום לכפיית אמות מידה אסתטיות וכדו' על מיעוט, שכן במקרים אלו שמורה הזכות לכל אחד לנהוג כפי שהוא מבין ורוצה. זו אינה שאלה של אמת ושקר, אלא של הכרעה. אבל הצבעה לצורך הכרעה היא מוצדקת רק בסוגיות שבהן חובה לקבל הכרעה משותפת (כמו בענייני מדיניות, הסכמים בינלאומיים, מסירת שטחים וכדו'), שם אין מנוס אלא להכריע על פי הרוב, ולא בעניינים אישיים. כאמור, במקרים אלו הרוב יוצר את ההכרעה הנכונה ולא חושף אותה.

על פי דרכנו נבין שהבחנה הזו אינה נעשית בין ההלכה לבין התפיסה הדמוקרטית, אלא בין סיטואציות שונות. גם ההלכה תאחז בעמדה כזו כאשר מדובר בהכרעות לא הלכתיות, כגון הכרעות של מדיניות וניהול ענייני הכלל. בהכרעות כאלה גם ההלכה לא תאפשר את עריצות הרוב, ולא תיתן לרוב לכפות את דעתו על המיעוט. רק בשאלות של אמת ושקר לרוב יש זכות לכפות את דעתו על המיעוט (לפחות בנסיבות מסוימות).<sup>17</sup>

<sup>17</sup> ראה מאמרו הנ"ל של מ. אברהם במישרים א, וכן במאמרו, 'האם ההלכה היא פלורליסטית', המעין מז, ב, תשסז.