

## חיוב בית הדין וחיוב הקהל

מקורות – הוריות ד: משנה "הורו בית דין שוגגין" עד ה: "אלא לאו רבי שמעון היא, שמע מינה", רש"י על אתר, תוספות ד"ה כגון; ירושלמי הוריות פ"א ה"ו-ח; ירושלמי פסחים פ"ז ה"ו; פירוש הרמב"ם למשנה פ"א מ"ו; רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"א, והל' קרבן פסח פ"ז ה"ב.

בשיעור זה נעסוק באחת משאלות המפתח ביחס ל'פר העלם דבר של ציבור'. מיהו המתחייב בהבאת הקרבן – בית הדין או הציבור? כפי שראינו בשיעורים הקודמים, חיוב הקרבן מבוסס על שני מרכיבים:

א. הוראה שגויה של בית הדין.

ב. מעשה עברה של הציבור על פי אותה הוראה.

השאלה מיהו המתחייב בקרבן תהיה תלויה באיזון שבין שני המרכיבים האלה. שאלה זו עומדת ברקע מחלוקת התנאים במשנה (ד-ה). בעניין מספר הקרבנות שיש להביא. במבט ראשון מחלוקת זאת נראית כמחלוקת טכנית בלבד, מחלוקת המבוססת על דרשות שונות של הפסוקים. אולם, עיון מעמיק יותר יגלה שבבסיס המחלוקת עומדות גישות שונות ביחס למהות החיוב ב'פר העלם דבר של ציבור'.

לפני שנלמד את מחלוקת התנאים באותה משנה נתבונן בדברי המשנה הקודמת, העוסקת גם היא במרכיבים השונים לחיוב ב'פר העלם דבר':

"הורו בית דין שוגגין ועשו כל הקהל שוגגין – מביאין פר,

מודין ועשו שוגגין – מביאין כשבה ושעירה,

שוגגין ועשו מודין – הרי אלו פטורין"

(משנה הוריות ד:).

המקרה הראשון במשנה הוא המקרה הרגיל של חיוב ב'פר העלם דבר של ציבור'. במקרה זה קיימים שני המרכיבים לחיוב: הוראה שגויה של בית הדין ומעשה בשגגה של הציבור. בשני המקרים הבאים חסר אחד מן המרכיבים. במקרה השני ההוראה של בית הדין הייתה במזיד ולא בשוגג. במקרה השלישי הציבור עשה מעשה בזדון ולא בשוגג. מהמשנה עולה ששני המרכיבים חיוניים, ובהיעדר אחד מהם אין חיוב ב'פר

העלם דבר'. אמנם, אף על פי ששניהם חיוניים עדיין יש מקום לדעות שונות ביחס לאיזון שבין שני המרכיבים, ובכך נעסוק בשיעור זה<sup>1</sup>.

## מחלוקת התנאים

"הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהן – מביאין פר, ובעבודת כוכבים – מביאין פר ושעיר, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: י"ב שבטים מביאין י"ב פרים, ובעבודת כוכבים מביאין י"ב פרים ושנים עשר שעירים.

רבי שמעון אומר: י"ג פרים, ובעבודת כוכבים שלשה עשר פרים וי"ג שעירים, פר ושעיר לכל שבט ושבט, פר ושעיר לבית דין" (משנה הוריות ד:ה.).

המשנה מציגה שלוש דעות. לדעת רבי מאיר יש להביא רק קרבן אחד. דעתו של רבי מאיר היא הקרובה ביותר לפשוטו של מקרא, שבו מדובר על קרבן אחד בלבד. נראה שלדעת רבי מאיר **בית הדין** הם המתחייבים ב'פר העלם דבר של ציבור', ולכן החיוב הוא בקרבן אחד בלבד<sup>2</sup>.

רבי יהודה סובר שיש להביא שנים עשר קרבנות, אחד עבור כל שבט. החידוש בשיטת רבי יהודה הוא כפול:

א. 'פר העלם דבר' הוא קרבן שמביא הציבור, ולא בית הדין.

ב. כל שבט נחשב כיחידה עצמאית בתוך הציבור, ולכן יש להביא קרבן נפרד לכל אחד מהשבטים.

דעה שלישית במשנה היא דעתו של רבי שמעון, הסובר שיש להביא שלושה עשר קרבנות. רבי שמעון מקבל את שני ערוצי החיוב של התנאים שקדמו לו במשנה, והוא סובר שגם **בית הדין וגם הציבור** מתחייבים בהבאת הקרבן.

1 הגמרא כאן דנה במי שאכל חתיכת חלב כיוון שהתבלבל בינה לבין חתיכת שומן, האם הוא נחשב כעושה בשוגג על פי הוראת בית הדין או לא. בעניין זה הסתפקה הגמרא לעיל ב., ועסקנו בכך בשיעור בעניין חוטא שאינו שב מידיעתו (לעיל עמ' 30 ואילך). כפי שראינו שם, התוספות (ז"ה עד שיהיו) הסתפקו בשאלה מה הדין אם רוב הציבור אכלו חלב מחמת בלבול דומה (עמ' 40). שאלה זו מתקשרת לנושא הדיון בשיעור זה: האם ההוראה היא המרכיב המרכזי בחיוב הקרבן, או שהמעשה הוא המרכיב המרכזי בחיוב, וההוראה נחוצה רק כגורם המאחד את המעשים של הציבור לחטא אחד ציבורי.

2 זוהי ההבנה המקובלת בשיטת רבי מאיר. לעומת זאת עיין ברדב"ז ח"ה ס"ו אלף תקפז הטוען שלפי רבי מאיר 'פר העלם דבר' הוא קרבן של הציבור, ומחלוקת התנאים היא רק בנוגע למספר הקרבנות.

בדברינו כאן הסברנו שהתנאים נחלקו בשאלה עקרונית: מי חייב ב'פר העלם דבר' – בית הדין או הציבור? הסבר זה אינו בא לידי ביטוי באופן מפורש במשנה, העוסקת רק בשאלה הטכנית של מספר הקרבנות. אך הוא עולה מדברי הירושלמי על אתר, המפרט נפקא-מינות נוספות למחלוקת התנאים:

“רבי מאיר אומר: חובת בית דין הוא. רבי יודה אומר: חובת ציבורא. אמר רבי שמעון: חובת בית דין וחובת ציבורא היא...”

מאן דמר חובת בית דין היא – בית דין מביאין, מאן דאמר חובת ציבור היא מי מביא? דתני: מטילין היו עליהן ובאין דברי רבי מאיר, רבי יודה אומר מתרומת הלשכה היו באין. מאן דמר חובת בית דין היא – בית דין סומכין, מאן דמר חובת ציבור היא מי סומך? דתני: שלשה מכל שבט ושבט וראש בית דין על גביהן סומכין ידיהן על ראש הפר” (ירושלמי הוריות פ”א ה”ח).

לפי רבי מאיר, ‘פר העלם דבר של ציבור’ הוא קרבן של בית הדין. לפיכך הם הרוכשים אותו מכספם, והם הסומכים את ידיהם עליו. לפי רבי יהודה ‘פר העלם דבר’ הוא קרבן של הציבור. לפיכך קונים את הקרבן מכספי הציבור, ונציגי הציבור הם שסומכים את ידיהם על הקרבן. בשתי הנפקא-מינות האלה עסקנו גם בשיעור בעניין חיוב חטאת בתולה בבית הדין<sup>3</sup>.

את שיטתו של רבי מאיר, הסובר ש’פר העלם דבר’ הוא קרבן של בית הדין, אפשר להסביר בשני אופנים:

- א. המחייב ב’פר העלם דבר’ הוא ההוראה השגויה. המעשה של הציבור נחוץ רק כתנאי נוסף המאפשר לחייב בקרבן על הוראה זו.
- ב. המחייב ב’פר העלם דבר’ הוא החטא הציבורי, אך החיוב מוטל על בית הדין כיוון שהם היו הגורם לחטא זה.

ההסבר הראשון מחודש יותר, כיוון שהוא ממעיט מאד מחשיבותו של מעשה העברה כמרכיב בחיוב הקרבן. ביטוי אפשרי להסבר זה אפשר אולי למצוא בדברי הרמב”ם בפירוש המשנה.

הרמב”ם מתייחס לשיטת רבי שמעון, הסובר שיש שני ערוצי חיוב: חיוב של בית הדין וחיוב של הציבור. במסגרת השיטה הזו מחדש הרמב”ם:

זייראה מן העיון, ואף על פי שלא נאמר בזה דבר מפורש - שאם היה מקצת השבט הוא רוב הקהל שעשו בהוראת בית דין הגדול, שבית דין הגדול לבדם מביאין פר בלבד" (פירוש המשנה לרמב"ם הוריות פ"א מ"ז).

הבאנו כאן את דברי הרמב"ם לפי תרגום הרב קאפח. קשה מאד להבין מהו המקרה שעליו דיבר הרמב"ם כאן, שהרי אם מקצת השבט חטאו - הם בוודאי לא יכולים להיות רוב הקהל. בעקבות זאת השמיטו בדפוסים את המילה "מקצת". על כל פנים, מפורש ברמב"ם שיש מקרה שבו רק בית הדין מתחייבים ב'פר העלם דבר', ואילו הציבור פטור מקרבן.

נראה שבמקרה שבו עסק הרמב"ם היה חיסרון מסוים בחטא הציבורי, ולא די בחטא זה כדי לחייב את הציבור בקרבן במסגרת ערוץ החיוב הציבורי. לעומת זאת, בערוץ החיוב של בית הדין החטא הציבורי איננו מרכיב מרכזי בחיוב, אלא רק תנאי צדדי. במסגרת הערוץ הזה נוכל לחייב את בית הדין בקרבן, אף על פי שהחטא הציבורי היה כזה שאינו מספיק לחיוב מצד עצמו.

רבי יהודה כאמור סובר ש'פר העלם דבר' הוא קרבן של הציבור. יש להבין מדוע הציבור חייבים בקרבן, והרי הם סמכו על בית הדין ואינם אשמים במה שקרה. ניתן להסביר את חיוב הקרבן לפי רבי יהודה בשני אופנים:

א. לדעת רבי יהודה גם מי שמציית לבית הדין איננו אנוס לחלוטין, אלא הוא אשם במידה מסוימת במעשה.

ב. עצם המציאות שבה כנסת ישראל כולה חוטאת מחייבת כפרה, גם אם הציבור אינו אשם במה שקרה<sup>4</sup>.

### המעמד העצמאי של השבטים

עד כה התייחסנו למחלוקת היסודית בשאלה מיהו המתחייב ב'פר העלם דבר'. רבי יהודה סבר שהציבור הם המתחייבים בקרבן זה. מלבד החידוש הזה, יש בדבריו של

4 בשיעור בעניין חיוב חטאת בתולה בבית הדין עסקנו בהרחבה בשאלה האם יחיד שעשה על פי בית הדין נחשב אנוס והאם הוא פטור מחטאת. גם אם נסבור שהיחיד פטור מחטאת מחמת אונס, ייתכן שמהציבור כולו אנו מצפים ליותר תשומת לב, ולכן הם אינם נחשבים אנוסים. כמו כן ייתכן שדווקא בחטאת היחיד יש צורך במידה מסוימת של אשמה, ואילו "פר העלם דבר של ציבור" בא על עצם המציאות הלקויה ללא צורך באשמה. אפשרות נוספת מציע ה'כסף משנה' (הל' שגגות פ"ב ה"א), ולפיה הציבור אינם מביאים קרבן כדי לכפר על עצמם אלא כדי לכפר על בית הדין.

רבי יהודה חידוש נוסף. רבי יהודה טוען שכל שבט מוגדר כיחידה עצמאית. הביטוי הראשון לחידוש זה הוא במקרה שבו הציבור כולו חטא. לדעת רבי יהודה במקרה זה כל שבט מביא 'פר העלם דבר' בפני עצמו.

**ביטוי נוסף לעצמאות השבטית בשיטת רבי יהודה מופיע בסוף המשנה:**

"הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהן – אותו שבט הוא חייב ושאר כל השבטים פטורים, דברי רבי יהודה.  
וחכמים אומרים: אין חייבין אלא על הוריות בית דין הגדול בלבד, שנאמר זאם כל עדת ישראל ישגו – ולא עדת אותו שבט"  
(הוריות ה.).

לפי רבי יהודה יש מעמד מיוחד גם לבתי הדין של כל אחד מהשבטים, וכל שבט עשוי להתחייב ב'פר העלם דבר' על פי הוראה שגויה של בית דינו.

ראינו לעיל את שיטתו של רב שמעון, הסובר שקיימים שני ערוצי חיוב: חיוב של בית הדין וחייב של הציבור. במסגרת ערוץ החיוב הציבורי רבי שמעון מחייב כל אחד מהשבטים בקרבן נפרד, בדומה לרבי יהודה. ניתן היה להבין ששיטתם של רבי יהודה ורבי שמעון בעניין העצמאות השבטית היא זהה. אולם הגמרא להלן (ה:) מניחה כדבר פשוט שלפי רבי שמעון אין חיוב ב'פר העלם דבר' על הוראה של בית הדין השבטי, אלא רק על הוראה של בית הדין הגדול.

נראה אם כן שרבי שמעון מציג שיטת ביניים בנוגע למעמדם של השבטים. מצד אחד, החיוב ב'פר העלם דבר' נוצר רק בעקבות הוראה של בית הדין הגדול, שהוא בית הדין של הציבור כולו. בכך קרובה שיטתו של רבי שמעון לשיטת רבי מאיר, שאינו מכיר במעמדם העצמאי של השבטים<sup>5</sup>. מצד שני, כאשר כבר נוצר החיוב הציבורי – ניתן לפצל את החיוב ולחייב כל אחד מהשבטים בקרבן נפרד, כשיטת רבי יהודה.

הגישה המורכבת העומדת ביסוד שיטת רבי שמעון באה לידי ביטוי בהמשך הסוגיה (ה:). הגמרא מתארת מקרה שבו שבט אחד בלבד חטא על פי הוראה של בית הדין הגדול, ושואלת האם במקרה כזה אותו שבט חייב בקרבן לדעת רבי שמעון. רש"י שם מבאר את יסוד הספק:

"מי אמרין: כי אמר רבי שמעון לחייב על כל קהל וקהל דשבט אחד איקרי קהל כגון שחטאו שבעה שבטים דהוו רובן, אבל היכא דליכא רובא – כיחיד דמו ופטורים, דיחיד

5 כמובן שגם רבי מאיר עשוי להכיר במעמדם של השבטים ושל בתי הדין השבטיים מחוץ לדיני הוריות – עיין לעיל בשיעור בעניין בית הדין הגדול, עמ' 20-21.

שעשה בהוראת בית דין פטור.

או דלמא, כיון דסבירא ליה דשבט אחד איקרי קהל – לא שנא שבט אחד ולא שנא שבעה מביאין פר לכל שבט ושבט ופר לבית דין” (רש"י הוריות ה: ד"ה איבעיא להו).

בדבריו של רש"י באים לידי ביטוי הכיוונים השונים שביסוד שיטת רבי שמעון. מצד אחד רבי שמעון מעניק מעמד עצמאי לכל שבט: "דסבירא ליה דשבט אחד איקרי קהל". לפיכך יש מקום לחייב את השבט בקרבן גם כאשר הוא השבט היחיד שחטא. מצד שני רבי שמעון מחייב רק על הוראה של בית הדין הגדול, ולכן ייתכן שהוא יחייב בקרבן רק במקרה שרוב השבטים חטאו. אמנם, במקרה זה הוא יחייב כל אחד מהשבטים שחטא בקרבן נפרד, אך מבחינה עקרונית מדובר בחיוב ציבורי אחד.

המורכבות שבשיטת רבי שמעון באה לידי ביטוי גם בשלב מוקדם יותר בסוגיה. במהלך הדין מביאה הגמרא את הברייתא הבאה:

”תא שמע: מה הן מביאין? פר אחד. רבי שמעון אומר: שני פרים” (הוריות ה:).

למסקנת הגמרא הברייתא עוסקת במקרה שבו החוטאים היו שישה שבטים המהווים יחד את רוב עם ישראל. לפי מסקנה זו קשה להבין מדוע לדעת רבי שמעון מביאים שני פרים, נראה שצריך להביא שבעה פרים. כך מקשים התוספות על אתר:

”תימה, אם כן מאי טעמא דרבי שמעון דלא מחייב אלא פר אחד, הא לא אשכחן דפליג ארבי יהודה אלא דבעי נמי פר לבית דין אבל מודה מיהו לרבי יהודה דשבט אחד איקרי קהל” (תוספות שם ד"ה כגון).

התוספות מניחים שיש זהות מוחלטת בין שיטת רבי שמעון לשיטת רבי יהודה בנוגע לחיוב הקרבן של הציבור. לפיכך לא ברור מדוע לפי רבי שמעון בברייתא מביאים רק שני פרים. רבי שמעון אמור היה לחייב במקרה זה בשבעה פרים: אחד עבור בית הדין, ועוד שישה עבור ששת השבטים החוטאים.

רש"י על אתר היה מודע גם הוא לשאלה זו (ד"ה אמרי). הוא מפרש שרק במקרה שרוב השבטים חטאו רבי שמעון מחייב כל אחד מהשבטים בקרבן נפרד. אם רק מספר קטן של שבטים חטאו – די בקרבן אחד לכולם.

קשה מאוד להבין מסברה מהו יסוד החילוק הזה. מדוע דווקא במקרה שרוב השבטים חטאו כל אחד מהם מתחייב בקרבן נפרד? מכל מקום, גם מכאן עולה שלפי רבי שמעון המעמד העצמאי של כל שבט הוא מצומצם, ובמקרים רבים הוא אינו בא לידי ביטוי.

## גרירה

במשנה מופיע חידוש נוסף במסגרת שיטת רבי יהודה. לדעת רבי יהודה, אם רוב השבטים חטאו – גם שאר השבטים שלא חטאו חייבים בקרבן:

”רבי יהודה אומר: ז' שבטים שחטאו מביאין ז' פרים, ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר, שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי חוטאין” (הוריות ה.).

החיוב של השבטים שלא חטאו מכונה בגמרא ”גרירה”. מפשט המשנה ניתן להבין שכל השבטים המתחייבים בקרבן מדין גרירה מביאים יחד פר אחד בלבד. ההסבר להבנה זו מבוסס על שתי הנחות:

- א. החיוב של שאר השבטים בקרבן איננו נובע מאחריות ישירה שלהם לחטא, אלא מעצם השייכות שלהם לאומה החוטאת.
- ב. השייכות לאומה החוטאת אינה מחייבת כל שבט בקרבן נפרד, אלא היא מחייבת בקרבן אחד לכולם.

ההנחה הראשונה סבירה מאד. קשה לומר שהשבטים שלא חטאו נושאים באחריות ישירה לחטא. גם ההנחה השנייה מתקבלת על הדעת. חיוב קרבן על עצם השייכות לאומה החוטאת הינו חיוב קבוצתי. מובן מדוע פר אחד מספיק לכולם.

מכל מקום, הבנה זו נסתרת מלשון הברייתא המובאת בגמרא (ה.). הברייתא מסופיה מילה אחת בלבד שסותרת את מה שהבנו עד כה: ”ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר פר”. בברייתא מפורש שכל אחד מהשבטים שלא חטאו מביא פר בפני עצמו.<sup>6</sup>

הברייתא חולקת על אחת משתי ההנחות הנ”ל. ניתן לומר שכל אחד מהשבטים שלא חטאו נושא באחריות ישירה לחטא, אולי משום שהיה עליהם למחות בשבטים החוטאים. לחלופין אפשר לומר שהחיוב של שאר השבטים אכן נובע מעצם השייכות לאומה החוטאת, אך גם החיוב הזה מוטל על כל שבט בנפרד.

במשנה לא מבואר אם דין גרירה קיים דווקא במקרה שרוב השבטים חטאו, או גם במקרה שמיעוט מן השבטים חטאו. בשאלה זו עוסקת הגמרא בהמשך הסוגיה (ה:). לפי מסקנת הגמרא דין גרירה קיים אפילו במקרה שרק שבט אחד חטא. ההבנה הפשוטה היא שדין זה נאמר אפילו במקרה שאנשי השבט שחטאו אינם רוב הציבור.

6 אמנם עיין ברש”ש על אתר, הטוען ששאר השבטים מביאים פר לכל שבט רק במקרה שבו רוב השבטים חטאו. אם רק מיעוט מהשבטים חטאו, שאר השבטים מביאים פר אחד בלבד.

אולם הרמב"ם לא הבין כך. הרמב"ם פוסק להלכה כרבי יהודה, והוא מפרש שדין גרירה נאמר דווקא במקרה שאנשי השבט האחד הם רוב הקהל:

"בין שעשו רוב השבטים אף על פי שהן מיעוט כל ישראל, מביאין כמנין כל השבטים פר לכל שבט ושבט, ובעבודה זרה פר ושעיר לכל שבט ושבט, שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאים, אפילו עשה שבט אחד בלבד והוא רוב הקהל – הרי כל הצבור מביאין שנים עשר פרים, ובעבודה זרה שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים" (רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"א).

ייתכן שהרמב"ם קיבל את ההנחה שלפיה שאר השבטים מתחייבים בקרבן בגלל שייכותם לאומה החוטאת. לפיכך, כדי להגדיר את האומה כולה כחוטאת יש צורך ברוב של הציבור שחטא. במקרה שרק שבט אחד חטא קשה לומר שהאומה כולה חוטאת, ולכן לא ניתן לחייב את שאר השבטים מדין גרירה.

הרעיון של חיוב שאר השבטים בקרבן מכוח שייכותם לאומה החוטאת ניתן לניסוח בשני אופנים:

- א. השבטים שלא חטאו חייבים בקרבן כיוון שגם בהם דבק משהו מהחטא, מכוח הערבות ההדדית.
- ב. השבטים שלא חטאו חייבים בקרבן בגלל עצם קרבתם אל ציבור החוטאים, כעין מה שנאמר "אוי לרשע ואוי לשכנו".

לפי ההבנה השנייה קל יותר לחלוק על הרמב"ם הדורש שהשבט שחטא יהיה רוב הציבור. אפילו אם השבט שחטא הוא מיעוט מהציבור, כל שאר השבטים חייבים בקרבן בגלל קרבתם אליו, ולכן כולם חייבים בקרבן מדין גרירה.

ראינו לעיל את שיטת רבי שמעון, ואת ההבדלים בינה לבין שיטת רבי יהודה. הבדל נוסף בין שתי השיטות הוא ביחס לדין לגרירה. מפשט המשנה נראה שרבי שמעון אינו מקבל את הדין הזה, ולדעתו רק השבטים שחטאו הם שמביאים קרבן. בירושלמי על אתר (פ"א ה"ו) מפורש שרבי שמעון חולק על רבי יהודה בדין גרירה, וכך עולה גם מהגמרא בהמשך הסוגיה (ו).

לעומת זאת, בירושלמי במסכת פסחים מפורשת מחלוקת התנאים בדרך אחרת. שם דווקא נקבע שרבי שמעון מודה לרבי יהודה בדין גרירה:

"אתיא דרבי יודה כרבי שמעון, כמה דרבי שמעון אמר שבט אחד גורר כל השבטים, כן רבי יודה אומר שבט אחד גורר את כל השבטים" (ירושלמי פסחים פ"ז ה"ח).



מפרשי הירושלמי שם שינו את הגרסה והתאימו אותה לגרסת הירושלמי אצלנו. אמנם יש לציין שגם לפי הגרסה שבמסכת הוריות, בירושלמי מפורש רק שרבי שמעון ורבי יהודה נחלקו בדין גרירה כאשר שבט אחד חטא. ייתכן שלפי הירושלמי רבי שמעון מודה לרבי יהודה שיש גרירה במקרה שרוב השבטים חטאו, בשונה מדעת הבבלי.

### רוב השבטים ורוב הציבור

עסקנו באריכות בשיטותיהם של רבי יהודה ורבי שמעון, המעניקים מעמד עצמאי לשבטים. כזכור, רבי מאיר סבר שהחיוב ב'פר העלם דבר' אינו מוטל על הציבור אלא על בית הדין, ולכן ברור שמביאים רק קרבן אחד.

עם זאת, גם במסגרת שיטת רבי מאיר יש משמעות לשאלה כמה שבטים חטאו, כאשר אנו באים לקבוע אם רוב הציבור חטא או רק מיעוטו. במשנה מתייחס רבי מאיר לנושא זה באופן כללי, וקובע שיש חיוב בקרבן אם "עשו כל הקהל או רובן". הברייתא בגמרא מפרטת יותר בעניין זה:

"רבי מאיר אומר: ז' שבטים שחטאו בית דין מביאין על ידיהם פר והן פטורין...  
רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו: חטאו ששה שבטים והם רובו של קהל או ז' אף על פי שאינו רובו של קהל – מביאין פר"  
(הוריות ה.).

הברייתא עוסקת בשני סוגים של רוב – רוב הקהל ורוב השבטים. לפי רבי שמעון בן אלעזר די באחד משני סוגי הרוב הללו כדי לחייב ב'פר העלם דבר'. מפשט דבריו של רבי מאיר נראה שהוא מצריך דווקא רוב שבטים כדי להתחייב בקרבן.

אמנם בגמרא לעיל (ג.) ראינו את דינו של רב אסי, הקובע שיש צורך במעשה של רוב יושבי ארץ ישראל. ייתכן אם כן שלפי רבי מאיר יש צורך בשני סוגי הרוב: רוב השבטים שהם גם רוב הקהל. רבי שמעון בן אלעזר חולק וטוען שאפשר להסתפק באחד משני סוגי הרוב.

כאמור, לפי רבי שמעון בן אלעזר ניתן לחייב ב'פר העלם דבר' על חטא של רוב הציבור, גם אם הם לא רוב השבטים. מסברה נראה שדין זה נכון אפילו במקרה שרוב הציבור שחטאו הם כולם משבט אחד. אמנם, בדבריו של רבי שמעון בן אלעזר מפורש הדין הזה רק במקרה שרוב הציבור שחטאו היו משישה שבטים. בירושלמי עולה האפשרות שרבי שמעון בן אלעזר דיבר בדווקא, ובמקרה שהחוטאים היו מחמישה שבטים או פחות הוא פוטר מקרבן, אפילו אם הם רוב הציבור:

”תני רבי שמעון בן לעזר אומר משמו: חטאו ששה והן רוב, הא שבעה אף על פי שאין רובו – הרי אילו חייבין.  
אמר רבי לעזר: לא מר אלא ששה והן רוב, הא חמשה אף על פי שהן רובו – הרי אילו פטורין”  
(ירושלמי הוריות פ”א ה”ז).

כדי להבין את טענת רבי אלעזר בירושלמי נצטרך להתייחס בקצרה לדין מחצה על מחצה. דין זה מופיע בש”ס בהקשרים שונים. נזכיר כאן שתי סוגיות העוסקות בדין זה:  
א. כידוע, שחיטה כשרה היא שחיטה של רוב של שני הסימנים. הגמרא במסכת חולין דנה במי ששחט בדיוק חצי מהסימן:

”רב אמר: מחצה על מחצה כרוב, רב כהנא אמר: מחצה על מחצה אינו כרוב.  
רב אמר מחצה על מחצה כרוב – הכי אמר ליה רחמנא למשה: לא תשייר רובא;  
רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב – הכי אמר ליה רחמנא למשה: שחוט רובא”  
(חולין כח:).

ב. כדי להגדיר מקום מסוים כרשות היחיד יש צורך במחיצה. הגמרא במסכת עירובין דנה במקרים שבהם רק בחלק מההיקף יש מחיצה עומדת, וחלק מההיקף פרוץ. הדין הרגיל במקרים אלה הוא שהולכים אחר הרוב. בעקבות זאת מסתפקת הגמרא ביחס למקרה שבו בדיוק חצי מהמחיצה עומד:

”פרוץ כעומד – רב פפא אמר: מותר, רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אסור.  
רב פפא אמר מותר – הכי אגמריה רחמנא למשה: לא תפרוץ רובה.  
רב הונא בריה דרב יהושע אמר אסור – הכי אגמריה רחמנא למשה: גדור רובה”  
(עירובין טו:).

בשתי הסוגיות ניתן להבחין בנימות שונות בהתייחסות הגמרא למקרה של מחצה על מחצה. בתחילת הסוגיה במסכת חולין עולה האפשרות ש”מחצה על מחצה כרוב”.

לעומת זאת, בהמשך הסוגיה שם וכן בסוגיה במסכת עירובין נראה שלכולי עלמא מחצה על מחצה אינו נחשב כרוב. למסקנה הספק הוא בשאלה: מהי דרישת התורה בתחומים אלה? אם התורה דורשת רוב סימן או רוב מחיצה, הרי שמחצה על מחצה אינו עומד בדרישה זו. אך ייתכן שהתורה רק דורשת שלא יישאר רוב של הסימן שאינו

שחוט, או רוב של המחיצה שהוא פרוץ. לפי הבנה זו מחצה על מחצה מועיל לא משום שהוא נחשב כרוב, אלא משום שאין שום רוב אחר שמתנגד לו.<sup>7</sup>

ההבדל בין ההבנות הללו עשוי לבוא לידי ביטוי במקרים שונים בסוגייתנו. המקרה הראשון הוא מקרה שבו חטאו שישה שבטים שהם בדיוק חצי מן הציבור. לפי ההבנה הראשונה מחצית מן הציבור נחשבת כרוב, ולכן ניתן יהיה לחייב ב'פר העלם דבר' במקרה זה.<sup>8</sup>

לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה מחצה על מחצה אינו נחשב כרוב. אמנם, בהלכות שחיטה ובהלכות עירובין קיימות הלכות מיוחדות הקובעות שדי בחצי מהסימן או בחצי מהמחיצה כדי להכשיר. אך סביר להניח שבהלכות הוריות לא קיים דין כזה, אלא יש צורך ברוב ממש של הציבור. לפיכך, אם חצי מן הציבור חטאו לא יהיה חיוב בקרבן לפי ההבנה השנייה.<sup>9</sup>

נפקא מינה נוספת בין שתי ההבנות תהיה ביחס לדברי הירושלמי הנ"ל. רבי שמעון בן אלעזר חידש שדי ברוב של הציבור שחטאו, גם אם הם רק שישה מהשבטים. אם נבין שמחצה על מחצה כרוב, הרי שיש לנו במקרה זה חצי מהשבטים שלא חטאו, והם נחשבים כרוב. ואם כן, יש לפרש שלדעת רבי שמעון בן אלעזר הרוב של הציבור שחטאו מצליח להתגבר על רוב השבטים שלא חטאו, ולכן יש חיוב בקרבן במקרה זה. לפי הבנה זו מסתבר שאותו הדין קיים גם במקרה שרוב הציבור שחטאו הם מחמישה שבטים. גם כאן רוב הציבור שחטאו יתגבר על רוב השבטים שלא חטאו, ויהיה חיוב בקרבן.

לעומת זאת, לפי ההבנה השנייה מחצה על מחצה אינו רוב. הוא מועיל רק כאשר אין רוב שמתנגד לו. במקרה שרוב הציבור שחטאו הם משישה שבטים, אין רוב של שבטים שלא חטאו, ולכן רוב הציבור שחטאו מחייבים בקרבן.

במסגרת ההבנה הזו, המקרה שבו רוב הציבור שחטאו הם מחמישה שבטים הוא שונה מאד. במקרה זה, מול רוב הציבור שחטאו עומדים רוב השבטים שלא חטאו.

7 עוד בעניין שתי ההבנות האלה עיין ברש"ש עירובין י: ובחידושי הגר"ז בכורות יז: .

8 כמובן, לא מסתבר לומר שמחצה על מחצה נחשב כרוב לכל דבר, ונאמר לגביו את דין "רובו ככולו". בהקשר של הלכות הוריות אפשר להציע ניסוח מעודן יותר, ולומר שאמנם אין כאן רוב ממש, אך על כל פנים חצי מן הקהל כבר אינם נחשבים כיחידים אלא כציבור.

9 מדברי הרמב"ם בהלכות שגגות (פ"ג ה"ב) ניתן לדייק שאכן יש צורך ברוב ממש, ולא די בחצי מן הציבור.

ייתכן שרוב הציבור אינו מצליח להתגבר על רוב השבטים, וזהו הבסיס לדברי רבי אלעזר בירושלמי, הסובר שאין חיוב בקרבן במקרה זה.

### טומאת השבט בקרבן פסח

עסקנו בהרחבה בשיטות התנאים במסגרת הסוגיה שלנו, העוסקת בהלכות הוריות. לפי הירושלמי המחלוקת הינה רחבה יותר, ויש לה השלכות לתחומים נוספים בהלכה:

“אמר רבי חייא בר בא: כשם שהן חלוקין כאן כך הם חלוקין בטומאה”  
 (ירושלמי פסחים פ"ז ה"ח).

כידוע, אם רוב עם ישראל נטמאו בטומאת מת סמוך לפסח – מותר להקריב את הפסח בטומאה. רבי חייא קובע שאפשר ליישם את הדעות השונות במשנתנו גם ביחס להיתר זה.

לפי רבי מאיר מותר להקריב את הפסח בטומאה רק אם רוב הציבור ורוב השבטים נטמאו. אם שבט אחד נטמא דינו כיחיד שנטמא, והוא נדחה לפסח שני.

רבי יהודה סובר שלכל שבט יש מעמד עצמאי. לפיכך, אם שבט אחד נטמא הוא יכול לעשות את הפסח בטומאה, ואולי הוא אף גורר אחריו את שאר השבטים, בהתאם לדעות שראינו לעיל.

רבי שמעון גם הוא עשוי להודות ששבט שנטמא יכול לעשות את הפסח בטומאה, אך היתר זה כנראה לא יגרור היתר גם לשאר השבטים.

היישום של שיטות התנאים לעניין הקרבת הפסח בטומאה מופיע גם בבבלי:

“רבי שמעון אומר: אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים – הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן. מאי טעמא דרבי שמעון? קסבר: שבט אחד איקרי קהל.  
 רבי יהודה אומר: אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורין – יעשו בטומאה, שאין קרבן ציבור חלוק”  
 (פסחים פ.)

אמנם, למרות ההשוואה של הירושלמי והבבלי, עדיין יש מקום לחלק בין שני התחומים. מדברי הרמב"ם נראה שהוא אכן חילק ביניהם. כזכור, בהלכות הוריות פוסק הרמב"ם כשיטת רבי יהודה, המעניק מעמד עצמאי לכל שבט. לעומת זאת בהלכות פסח מתעלם הרמב"ם מהמעמד העצמאי של השבטים, ופוסק שיש צורך ברוב הציבור כדי להתיר את הקרבת הפסח בטומאה לכלל הציבור:

"היו הקהל מחצה טהורים ומחצה טמאי מת, כולן עושין בראשון והטהורים עושין לעצמן בטהרה והטמאים עושין לעצמן בטומאה ואוכלין אותו בטומאה, ואם היו טמאי המת עודפין על הטהורים אפילו אחד יעשו כולן בטומאה" (רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ז ה"ב).

אמנם, גם בהלכות הוריות פסק הרמב"ם ששבט אחד יכול לחייב ב'פר העלם דבר' רק אם הוא רוב הציבור. אך עדיין קיים פער בין פסקי הרמב"ם בהלכות הוריות ובהלכות פסח. המעמד העצמאי של השבטים אינו בא לידי ביטוי בהיתר הקרבת הפסח בטומאה<sup>10</sup>.

גם אם הדיוק שלנו בפסקי הרמב"ם איננו נכון, מסברה נראה שאכן אפשר לחלק בין התחומים. בהלכות פסח יש שני גורמים המתמודדים זה מול זה: הטמאים מול הטהורים. כדי לקבוע את דינו של הקרבן יש להגיע להכרעה ברורה בין שני הגורמים האלה. הכרעה כזו אפשרית רק אם אחת משתי הקבוצות מהווה רוב מהציבור.

בהלכות הוריות, לעומת זאת, אנו לא מתעניינים בחלק של הציבור שהוא נקי מעבירה. אנו מתבוננים אך ורק באותו חלק של הציבור שעבר עברה, ובודקים האם חלק זה מספיק משמעותי כדי לחייב את האומה כולה בקרבן. אם קיימת קבוצה מתוך האוכלוסייה שהיא בעלת משקל מספיק – בין אם היא מהווה רוב הציבור או רוב השבטים – ניתן לחייב על פיה ב'פר העלם דבר של ציבור<sup>11</sup>.

תירוץ אחר לשיטת הרמב"ם מתקשר לשאלה היסודית שבה פתחנו את הדיון בשיעור זה: האם החיוב ב'פר העלם דבר' מוטל על הציבור או על בית הדין. ניתן להציע שבעניין זה יש חילוק בין הלכות פסח להלכות הוריות.

בהלכות פסח הדין נקבע על פי טומאת הציבור, ולכן יש צורך בטומאה של רוב הציבור. לעומת זאת, בהלכות הוריות החיוב הוא של בית הדין, והמעשה של הציבור הוא רק תנאי נוסף לחיוב. לפיכך כאן ניתן להסתפק בסוגים פחותים יותר של רוב, כגון רוב השבטים שאינם רוב הציבור.

10 עיין 'קרבן אורה' הוריות ד: הדין בשיטת הרמב"ם ומסיק שלפי הבבלי אין הקבלה מלאה בין התחומים. דברים דומים כותב גם ה'מגן אברהם' בסימן ר"ח, בעניין הברכה שיש לברך במקום שנעשה בו נס לישראל.

11 יש לציין שהסבר זה עומד בניגוד להסבר שהצענו לעיל לדעת רבי אלעזר בירושלמי, שלפיו הרוב של השבטים שלא חטאו מתגבר על רוב הציבור שחטא ומונע חיוב ב'פר העלם דבר'.