

## פרק דיני ממונות בשלשה

### דף ב' ע"א

#### (א) מלחמת הרשות.

ע"י במתניתין דתנן שאין מוציאין למלחמת הרשות אלא ע"פ ב"ד של ע"א. ופירש"י בד"ה במלחמת הרשות וז"ל, כל מלחמה קרי רשות לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש את ארץ ישראל עכ"ל. והקשה הערוך לנר דהא איכא נמי מלחמת עמלק שהיא מלחמת מצוה, ובאמת הרמב"ם בפיה"מ כתב להדיא שגם מלחמת עמלק היא בגדר מלחמת מצוה ואין צריכים בה רשותם של ע"א. ועיי"ש בערל"נ מש"כ בזה.

ונראה שי"ל דס"ל לרש"י שאע"פ שבודאי נמנית היא מחיית עמלק למ"ע, אבל מ"מ אכתי לא נאמר שום קיום מצוה כלל בעצם עריכת המלחמה, ואינה חלק מעצם קיום המצוה, אלא כל הקיום מצוה הוא בזה לחוד שמוחים את זכר עמלק, ואם הי' אפשר ע"י תכסיס אחר, הי' סגי בכך [ואפי' אם נאמר שיש תנאי מיוחד שצריכים שעת מלחמה\*] אבל מ"מ אכתי י"ל שעצם מעשה המלחמה כשהוא לעצמו אינו מגוף קיום המצוה וכהנ"ל], וא"כ י"ל דס"ל לרש"י שאינה נחשבת מלחמת מצוה לענין שלא נצטרך רשות ע"א אלא היכא שיש קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה,

וזהו שכתב שלא חשיבא מלחמת מצוה אלא מלחמת יהושע שהיתה לכבוש את הארץ. ואע"פ שמצות החרם תחרימם להרוג ז' עממים קיימת גם שלא בשעת המלחמה כמו שכתבו הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ד והחינוך במצוה תקכ"ח, אבל מ"מ י"ל דס"ל לרש"י שמלבד מהחרמת ז' עממים, הי' גם קיום מיוחד של מלחמה מהפסוקים של הורשה וכיבוש [במדבר ל"ב, כ"א וכ"ט\*], וס"ל שבאופן שהיו צריכים לכך, היתה עצם המלחמה נכנסת לקיום המצוה, ואולי אפי' אם אירע שלא היו צריכים, בכל זאת הי' דין לכתחילה לעשות דוקא ע"י מלחמה, ומש"ה היתה נחשבת מלחמת מצוה.

אולם, אכתי יש לעיין בסברת הדבר, דהא סוף סוף מכיון שמחייית עמלק היא מצוה, א"כ למה אינם רשאים לצאת גם בלא רשותם, ואיזה מקום יש כאן לומר שתהא רשות ב"ד מעכבת, דהא גם בלא רשותם הרי הם מחוייבים לקיים את המצוה.

מיהו נראה שלק"מ, והיינו משום שלעולם מצד הדין הי' צריך להיות אסור להלחם למטרת קיום מצוה מסוימת, כי יש בזה סכנת נפשות וכתוב וחי בהם שפיקוח נפש דוחה את כל המצות, וא"כ היו צריכים לחפש דרך אחרת בלי לסכן את

מדכתיב מלחמה לה' בעמלק.  
\*\* ועי' בלשון הרמב"ן, במנין המצות עשה שהוסיף על חשבוננו של הרמב"ם, במצוה ד'.

(\* והגרי"ז פ"י ששמואל הרג את אגג מדין רוצח (כאשר שכלה נשים חרבך) ולא משום עמלק כי הי' אחרי המלחמה וצריכים דוקא שעת מלחמה

עצמם, רק שבדין מלחמה חידשה התורה שע"י מלחמה כדת וכדין מותרים הם לסכן את עצמם, וא"כ טוב שייך לומר שמהתנאים של מלחמה כדין הוא שתהי' ע"פ ב"ד ושבלי זה אינה נחשבת מלחמה כדין תורה, וממילא טוב אסור לצאת משום פיקוח נפש (ואע"פ שהדבר ברור שיתנו רשות כיון שהיא מצוה, אבל מ"מ אין זה שאלה בחנם אלא שואלים רשות כדי שיתפללו עליהם כמש"כ רש"י בברכות דף ג' ע"ב בד"ה ונמלכים בסנהדרין).

ועיין בסוטה דף מ"ד ע"ב דפליגי רבי יהודה ורבנן במלחמה שהיא למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו אם חשיבא מלחמת מצוה או מלחמת הרשות, ואמרינן שם שנפ"מ לענין אי חשיב עוסק במצוה דפטור מן המצוה. ולכאורה צ"ע, דהא יש נפ"מ בדיני המלחמה עצמה, דהא אם היא נחשבת מלחמת מצוה לא בעינן בה רשותן של ע"א, משא"כ אם היא נחשבת מלחמת הרשות שפיר בעינן בה רשותן של ע"א כמו בכל מלחמת הרשות, וא"כ בדיני המלחמה עצמה אפשר למצוא נפ"מ. אמנם ע"פ הנ"ל א"ש, דהא בודאי גם בהך מלחמה של למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו לא נאמר שום קיום מצוה על עצם מעשה עריכת המלחמה, אלא כל הקיום מצוה הוא בזה לחוד שממעטים את העכו"ם ומרחיקים את הסכנה, ואם הי' אפשר ע"י תכסיס אחר הי' סגי בכך, וא"כ אפי' למאן דקרי לה מלחמת מצוה אבל מ"מ הרי זה דוקא לענין הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, משום שגם בכה"ג הרי הם נחשבים עוסקים במצוה, אבל לענין רשות ע"א, מכיון שאין בה קיום

מצוה מחמת עצמה, אכתי חשיבא כמלחמת הרשות ובעינן בה רשותן של ע"א. והנה עיי"ש בהסוגיא בסוטה דמבואר שאפי' למאן דקרי לה מלחמת מצוה וששייך בכה"ג הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל מ"מ אכתי חוזרים מעורכי המלחמה, ורק מלחמת יהושע לכבוש את הארץ חשיבא מלחמת מצוה לענין שיצא חתן מחדרו ואין חוזרים מעורכי המלחמה. ולפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, והיינו משום שגם בכדי לומר שאין חוזרים מעורכי המלחמה בעינן מלחמה שיש קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה, דהיינו מלחמת יהושע לכבוש את הארץ, אבל מלחמה שאין בה שום קיום מצוה מחמת עצמה, לא חשיבא מלחמת מצוה לענין זה, ומש"ה במלחמה דלמעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, אע"פ שהוא נחשב בגדר עוסק במצוה, אבל מ"מ שפיר חוזרים בה מעורכי המלחמה מאחר שלא נאמר בה שום קיום מצוה מחמת עצמה. ולפי דברינו יוצא שגם במלחמת עמלק חוזרים מעורכי המלחמה לדעת רש"י, דהא גם במלחמת עמלק ס"ל שאין קיום עצמי.

ומעתה יש לברר את דעת הרמב"ם בכל הנ"ל, דהנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפיה"מ שגם מלחמת עמלק חשיבא מלחמת מצוה ולא בעינן בה רשות ע"א. ומעתה עיין עוד בדבריו בפ"ה מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואח"כ נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים

כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו עכ"ל. ועיי"ש בלח"מ שביאר דס"ל שההלכה היא כדברי חכמים שלמעוטי עכו"ם דלא ליתיהו הויה מלחמת הרשות ונכללת היא במש"כ להרבות בגדולתו ושמעו, כלומר שיראו ממנו ולא יבואו עליו. ברם, להדיא חזינן מדברי הרמב"ם הנ"ל שאע"פ שההלכה היא כחכמים, אבל מ"מ המלחמה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם חשיבא שפיר מלחמת מצוה. ובאמת יש לדקדק כן מלשון הגמ' בהסוגיא בסוטה, דהא אמרינן שם שפליגי בלמעוטי עכו"ם דלא ליתיהו אי חשיבא מלחמת מצוה או לא, ומשמע להדיא שהיכא שכבר באו עליהו, לכו"ע הרי זה נחשב שפיר מלחמת מצוה וכהנ"ל. ועיין עוד שם בה"ב שכתב הרמב"ם וז"ל, מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות ב"ד אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא ע"פ ב"ד של שבעים ואחד עכ"ל. ומדבריו יוצא שגם להמלחמה של עזרת ישראל מיד צר לא בעינן רשות ע"א, דהא כתב לעיל בה"א שהיא מלחמת מצוה, וא"כ נכללת היא במש"כ שבמלחמת מצוה לא בעינן רשותן של ע"א (ואין לומר שהיינו משום שמחמת פיקוח נפש מותרים לערוך מלחמה גם בלא דיני מלחמה, דהא מדבריו משמע שגם לכתחילה לא בעינן בכה"ג רשותן של ע"א ושנקראת מלחמה כדין).

והנה בנוגע למה שכתב שמלחמת עמלק נחשבת מלחמת מצוה י"ל שהיינו משום דס"ל שאיכא קיום מצוה בעצם מעשה המלחמה (ואולי משום דכתיב ב' מלחמה

לה' בעמלק, עי' בהערה הראשונה לעיל כאן). מיהו בנוגע לעזרת ישראל מיד צר הרי בודאי אין קיום עצמי בעצם המלחמה אלא ה"י סגי גם בדרך אחרת, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דס"ל שלא בעינן בה רשותן של ע"א הרי זה משום שהוא חולק על דעת רש"י הנ"ל וס"ל שגם כשאין קיום עצמי בעצם המלחמה, חשיבא מלחמת מצוה לענין שאין צריכים רשותן של ע"א, ומש"ה שפיר כתב שמוציאין לה אפילו בלא רשות ע"א. ולפ"ז י"ל שגם בנוגע למלחמת עמלק הרי הוא סובר שאין בהמלחמה קיום עצמי, ומ"מ א"ש הא דס"ל שלא בעינן בה רשותן של ע"א וכהנ"ל. ולפ"ז גם במלחמה דלמעוטי עכו"ם דלא ליתיהו לא בעינן רשות ע"א לפי ר"י דס"ל דהויה מלחמת מצוה, ואע"פ שגם ר"י מודה שחוזרים בה מעורכי המלחמה כיון שאין בה קיום עצמי, אבל מ"מ לענין רשות ע"א סגי גם בתורת הכשר לחוד בכדי להחשב מלחמת מצוה, וכמו דס"ל להרמב"ם במלחמת עמלק ועזרת ישראל. אמנם לפי הרמב"ם אכתי צ"ע למה לא אמרינן שאיכא בינייהו רשות ע"א וכהנ"ל.

(ולפי דרכינו הנ"ל בדעת הרמב"ם אכתי יוצא שלעולם גם במלחמות אלו חוזרין מעורכי המלחמה. מיהו עי' בלח"מ שכתב שבכל הנך מלחמות מצוה שהזכיר הרמב"ם שם אין חוזרים בהן מעורכי מלחמה. ברם ע"פ דרכינו הנ"ל אם כי אפשר לומר במלחמת עמלק שיש קיום עצמי בעצם המלחמה, אבל מ"מ במלחמת עזרת ישראל מיד צר בודאי א"א לומר כן, וא"כ בודאי חוזרין בה מעורכי המלחמה וכדמוכח בהסוגיא בסוטה שם ע"פ דרכינו הנ"ל

שבמלחמה שאין בה קיום עצמי הדין הוא שחוזרין. וגם המעיין בכ"מ שם יראה שכוונתו לומר שבהך מלחמה של עזרת ישראל מיד צר אין קיום עצמי ובאמת חוזרין בה מעורכי המלחמה, ומש"ה תמה על הרמב"ם דה"י לו לעשות ג' חילוקי מלחמה.) והנה עיין עוד ברמב"ם בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו שכתב וז"ל, והיאך דין עיר הנדחת וכו' אח"כ שולחים להם שני ת"ח להזהירם ולהחזירם, אם חזרו ועשו תשובה מוטב, ואם יעמדו באולתן ב"ד מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא והן צרינן עליהן ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר וכו' עכ"ל. והנה נראה פשוט שלא הויא מלחמה זו דין מיוחד בעיה"נ דוקא, אלא הה"נ לכל היכא שא"א לדון אלא ע"י מלחמה, אלא שהזכיר כן הרמב"ם רק בעיר הנדחת כי רק כנגד עיר שלימה יתכן לפעמים שצריכים מלחמה.

והנה לכאורה כוונת הרמב"ם בזה שכתב שב"ד מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא הרי היא לרשותן של ע"א, ושגם למלחמה זו בעינן רשותן של ע"א. אמנם צ"ע למה לא חשיבא הך מלחמה בגדר מלחמת מצוה דלא בעינן בה רשות ע"א, דהא גם מלחמה זו, מצוה ללחום אותה, ואע"פ שכל עיקרה של מלחמה זו אינה אלא בגדר הכשר להבאתם לב"ד, ואין בה שום קיום עצמי, אבל מ"מ הרי הוכחנו שס"ל להרמב"ם שגם בכה"ג לא בעינן רשותן של ע"א, וכמו בעזרת ישראל מיד צר, וא"כ למה צריכים במלחמת עיה"נ הציווי של ב"ד (מיהו אולי לא חשיב בגדר מלחמת מצוה כי היא רק הכשר דהכשר, כי גם אחרי הנצחון צריכים עוד להביאם

לב"ד שגם זה הוא רק בגדר הכשר. ברם אולי הכל נחשב הבאה ארוכה.) וי"ל ששאני הך מלחמה שהיא כדי להביא את הנידון לב"ד משאר מלחמות דעלמא בהא שאר מלחמות מסורות הן ביד המלך, והוא המוציא את העם למלחמה כמו שהבאנו כבר, רק שיש גזיה"כ שצריכים גם רשותן של ע"א, משא"כ מלחמה זו שהיא בכדי להביא את הנידון לב"ד הרי היא מסורה כולה ביד ב"ד, והם הם המוציאים, ולא בעינן מלך, דבכלל חיובם לדון נאמר שיש להם כח להוציא את העם למלחמה כדי להביא את הנידון לב"ד, וזהו שכתב הרמב"ם שב"ד מצווין את העם לעלות לצבא, דאין כוונתו לרשותן של ע"א, שהרי לא כתב לשון רשות, והיינו משום שבודאי מכיון שהיא לדבר מצוה לא בעינן בה הך רשות ע"א שצריכים בשאר מלחמות המסורות ביד המלך, אלא כוונתו היא שכל המלחמה כולה מסורה היא בידיהם, והם אלו שמוציאים, מה שאין הם יכולים לעשות בשאר מלחמות, וממילא שפיר צריכים את הציווי שלהם אע"פ שהיא לדבר מצוה.

## (ב) גזילות וחבלות בג'.

ע"י ברש"י שפירש וז"ל, אבל לזה ולא שילם לא מיקרי גולן דמלוה להוצאה ניתנה עכ"ל. ונראה דהא דהוצרך לזה הרי זה משום שבגמ' אמרינן שהלואות אינן בכלל הך בבא של גו"ח, וס"ל לרש"י דהיינו משום שכפירת הלואה לא חשיבא גזילה. ברם ע"י ברמב"ם בפ"א מגזילה ה"ד שכתב שלוה ולא שילם עובר בלאו דלא תעשוק, ובב"מ דף קי"א ע"א (וע' בביאור

בעל חוב מצוה ופירש"י וז"ל, מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק עכ"ל. ובש"מ שם (קרוב לסוף דבריו על ע"א) כתב בשם הר"י והרא"ה ותלמידי רבינו יונה שפריעת בעל חוב היא מצוה מדכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך וגו'. ובשו"ת הרדב"ז בחלק ב' סי' תר"י כתב שפריעת בע"ח הוא בכלל מצות והשיב כי מצות והשיב כוללת לא רק גזילה אלא גם כל ציור שיש בידו ממון חבירו, וסמך עצמו על לשון הרמב"ם עיי"ש.

ובברכת שמואל על ב"ב בסי' ז' סק"א ראיתי שכתב שפריעת חוב אינה בגדר מלוה הכתובה בתורה אלא סברא היא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו עיי"ש.

והנה יש לעיין בדברי רש"י בגיטין דף ל"ו ע"ב בד"ה ואמור רבנן (השני) דקרי ל"י ללוה שלא שילם "גזול" ואילו הכא כתב שלא מיקרי גזול. ובנוגע לדברי רש"י הנ"ל בגיטין יש אריכות דברים קצת, דהנה בגמ' שם פרכינן איך תיקנו חכמים שמיטה בבית שני ושהלוה לא ישלם את החוב הלא הוא תקנה לעקור דבר מן התורה ופירש"י כי הלוה נעשה גזול ע"י שאינו משלם. ומתוך אביי שם דהוי בגדר שב ואל תעשה כלומר ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ופירש"י וז"ל, והלוה הזה שב ובטל ואינו עושה מצוה לפרוע את חובו ולא עקר ל"י בידים עכ"ל, וצ"ע דזה נראה דלא כמו שפי' רש"י בהקושיא דאיכא משום גזילה,

גזול וי"ב באחריותו, ולא אתינן עלי' משום השם של עושק.

הגר"א על חו"מ בסי' שנ"ט סק"י מבואר שעל כל מה שנכלל בלאו דלא תעשוק איכא נמי משום גזילה, וא"כ יוצא לפ"ז שכופר במלוה עובר גם בלא תגזול, ושיפיר חשיב גזול, ודלא כדברי רש"י. וכ"כ המנ"ח להדיא בלאו דלא תעשוק שלפי דעת הרמב"ם עוברים בכפירת מלוה על לא תגזול. ברם רש"י על קרא דלא תעשוק, וכן בב"ק דף ק"ג ע"ב, פי' ש"עשוק" הרי זה שכר שכיר, ולא הזכיר כפירת מלוה (ועי' בלשון הפסוק בדברים כ"ד י"ד דכתיב לא תעשוק שכיר).

איברא, עי' בלשון הרמב"ם בהל' גזילה שם דיתכן שגם הוא מודה שלא מיקרי עושק אלא באופן שהוא כובש את הממון אצלו והלה אינו יכול להוציאו מחמת שהוא אלם וקשה, אבל לא באופן שהוא כופר או משתמט ממנו, וא"כ יוצא שבכה"ג הרי הוא מודה לרש"י שלא מיקרי עושק וגזול (\*). מיהו לכאורה, אין שום סברא לחלק כן, וצ"ע.

ועיין במרדכי על כתובות דף פ"ו בסי' רכ"ב שכתב לשון גזילה על לווה ולא שילם. ובב"מ דף ס"א ע"א איתא שיש לא תגזול על כובש שכר שכיר.

ודע שבכפירת מלוה הרי הוא עובר גם בלא תכחשו, עי' בב"ק דף ק"ה ע"ב (וקאי שם גם על מלוה, דהא גם תשומת יד כתיב בפרשת וכיחש בה), ועובר גם בלא שבועה לפי מאי דקי"ל כרב ששת שם. וכן איתא בסה"מ להרמב"ם בל"ת רמ"ח ורמ"ט.

ובכתובות דף פ"ו ע"א אמרינן שפריעת

(\* ובוה מיושב למה בבא קמא דף ק"ה ע"ב צריכים ללמוד מפסוק שכופר בפקדון הרי הוא

דהא משמע שיש רק ענין של ביטול מצות פריעת בעל חוב. גם יש להעיר קצת על הלשון של אביי שאמר שוא"ת הוא, דכי סברנו בהקושיא שהלוח עושה עבירה בקום ועשה, הלא בודאי הוי רק שב ואל תעשה, וא"כ ביותר הי' לו לאביי להדגיש שחכמים יכולים לעקור בשב ואל תעשה. והנה שוב קאמר רבא שם דתיקנו חכמים ע"י הכח של הפקר ב"ד הפקר דהפקירו את חובו של המלוה. וגם על זה יש להעיר למה נאיד רבא מתירוצו של אביי דהא כלל מוסכם הוא שחכמים יכולים לעקור בשוא"ת כמו שביטלו שופר ולולב בשבת.

ויש לבאר שבהקושיא סברה הגמ' שלוח ולא שילם חשיב גזלן ועובר בלא תגזול ושמיקרי משום כך שהלוח עובר בקום ועשה כי אע"פ שאינו עושה מעשה הרי זה מיקרי קום ועשה כי יש כאן התחדשות של גזילה, ועל זה מתרץ אביי ששוא"ת הוא כי אינו עובר בלא תגזול והוי רק ביטול מצוה, ורבא סובר דשפיר עובר בגזילה ומש"ה חשיב שפיר קום ועשה כיון שחדש כאן עבירת לאו ומש"ה הוצרך לתרץ דהוי מדין הפקר ב"ד. מיהו לפי הביאור הנ"ל בהסוגיא שם יוצא שדברי רש"י כאן הם רק לפי אביי שם (וע"ע ברשב"א שם שכתב עוד ביאור למה סברנו בהקושיא דהוי בגדר קום ועשה). ובספרי על אבות באות פ"ח הארכתי יותר בדרך זה עיי"ש.

ועי' בספר ארזא דבי רב בריש גיטין שהביא את דברי רש"י בריש סנהדרין כאן, וכן את הגמ' בכתובות דף פ"ו דאיתא שפריעת בעל חוב הוי מצוה ופירש"י שם

משום החיוב של הן שלך צדק, וביאר שהצד לומר דחשיב גזילה הרי זה רק במלוה בשטר ולפי הסוברים ששיעבודא דאורייתא, כי אז יוצא שע"י שאינו משלם הרי הוא גוזל מהמלוה את השיעבוד שהוא בגדר קנין מסוים שיש להמלוה בהקרקעות של הלוח, וא"כ הרי זה כאילו הלוח גוזל מהמלוה את הקרקע, ומה שהזכיר רש"י בהקושיא דהוי גזילה הרי זה כי אזלינן ששיעבודא דאורייתא, אבל הגמ' בכתובות שם היא כרב פפא שסובר שיעבודא לאו דאורייתא, ובריש סנהדרין כאן כוונת רש"י היא למלוה בעל פה דלכו"ע ליכא שיעבוד וכתוס' בב"מ דף ד' ע"ב שסוברים שבמלוה על פה ליכא שיעבוד אפילו מיני' דידי' דהלוח, ואביי בגיטין שם מתרץ דחשיב שוא"ת כי ס"ל שהשיעבוד הוא תוצאה מזה שיש מצוה של הן שלך צדק והיכא שאין מצוה מתבטל גם השיעבוד, וממילא מכיון שחכמים יכולים לבטל את המצוה כיון שהיא בגדר שוא"ת תו ממילא ליכא שיעבוד עכ"ד הארזא דבי רב.

ולפ"ז יש לבאר שטעמו של רבא הוא משום דס"ל שהשיעבוד נכסים אינו בגדר תוצאה מהמצוה, ומש"ה אע"פ שביטלו את המצוה בשוא"ת אבל אכתי דינו הוא להחשב גזלן מחמת גזילת השיעבוד ומש"ה צריכים הפקר ב"ד הפקר.

גם י"ל שגם רבא מודה לאביי שמצד השיעבוד נכסים אין כאן גזילה, רק שרבא לא תירץ כאביי כי ס"ל שנהי שרבנן פטרו את הלוח מן המצוה לשלם אשר מזה יוצא שאין שיעבוד נכסים אבל אכתי יש על הלוח השיעבוד הגוף לשלם, וס"ל לרבא

החובות האלו הוי הלוה רק בגדר שוא"ת. ויש עוד לפלפל בדברי בקטע זה. ודע שאם נאמר שבזה שאינו משלם הלוואה הרי הוא עובר בלא תגזול הרי יוצא שכדי לעבור בלא תגזול לא צריכים מעשה, ולכאורה הה"נ לענין החיובי ממון של גזלן, אם לא שנאמר ששייך הלאו של לא תגזול גם היכא שאינו מתחייב בהחיובי ממון של גזילה כמו היכא שגזל קרקע. ועייין בספרי על ב"ק בחלק א' אות תרצ"ג ובחלק ב' אות סס"ו בענין אם להחיובי ממון של גזלן צריכים מעשה.

### (ג) אין עושין סנהדריות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של ע"א.

א. יש לעיין במינוין של הע"א עצמן, ע"י מי הוא, דבדאי גם ב"ד הגדול זקוק הוא למינוי מיוחד לשם ב"ד הגדול דומיא דב"ד של כ"ג שזקוקים למינויין של ב"ד הגדול, וא"כ אע"פ שהמינוי הראשון הי' על פי הדיבור על ידי משה, אבל מ"מ היכא שמת אחד מהם, דממנים אחר תחתיו, צ"ע באיזה כח ממנים אותו, דא"א לומר שהוא בכח ב"ד הגדול, דהא מכיון שמת אחד מהם הרי חסר מכאן מנין ע"א וליכא השתא ב"ד הגדול קמן. ועוד דמכיון שמת אחד מהם, ונתבטל גם מהנשארים שם ב"ד הגדול, א"כ צ"ע גם מהנשארים, דהיינו באיזה כח ממנים אחר תחתיו לחדש גם על הנשארים שם ב"ד הגדול מחדש (ושמעתי שאת הקושיא השני' יש ליישב ע"י שנחדש שאכתי נשאר עליהם שם של ממונים לב"ד הגדול ולכן אלו שנשארו אינם צריכים שום מינוי חדש, אבל עכ"פ אכתי נשארת קשה

שאע"פ שלבטל את השיעבוד הגוף הרי זה בודאי בגדר שוא"ת אבל בכל זאת הדין שיש כח ביד חכמים לעקור בשוא"ת נאמר רק במצות אבל לא בחיובי ממון שחידשה התורה להזולת, ומש"ה הוצרך רבא להוסיף שהפקר ב"ד הוי הפקר, דכמו שיש להם כח להפקיר ממון הה"נ שיש להם כח לפוטרו מחיוב ממון.

ואב"י י"ל דס"ל שאין בכלל ענין כזה של שיעבוד הגוף, אלא יש רק מצוה לחוד, ומה שכופין את הלוה לשלם הרי זה רק מדין כפי' על המצות. א"נ ס"ל שגם השיעבוד הגוף הרי הוא תוצאה מן המצוה וממילא אם נפטרנו מן המצוה ה"ה שאין שיעבוד הגוף. א"נ ס"ל שיש לחכמים כח לעקור גם את השיעבוד הגוף גם בלי הכח של הפקר ב"ד כיון דהוי בשוא"ת אע"פ שהוא חיוב ממון.

ודע שלכאורה הי' אפשר לבאר בדרך אחרת את קושיית הגמ' בגיטין שם למה חשיב גזלן, והיינו שלעולם בכל הלוואה אם לא שילם אינו נחשב גזלן כי אינו עושה מעשה דוגמת ויגזול את החנית מיד המצרי, רק שאחרי שתיקנו שמיטה הרי נמצא שהוא לוקח את כספו של המלוה בדעת שלא להשיב, וממילא בשעת תחילת לקיחת המעות הרי הוא נחשב בגדר גזלן. מיהו זה אינו כי לאחר התקנה הרי המלוה נותן לו מלכתחילה בידיעה שישמיטנו שביעית, וא"כ אין כאן שום גזילה, וכל קושיית הגמ' היא רק מהחובות שהיו קיימים כבר בשעה שתיקנו שמיטה כי אותן הלוואות נתן המלוה על דעת שהלוה שפיר ישלם גם אחרי השנה השביעית ועכשיו הלוה נמנע מלשלם, והרי לגבי

קושייתנו הראשונה והיינו שמכיון שחסר עכשיו ממנין ע"א איך הם יכולים למנות דייין חדש לב"ד הגדול).

ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג שכתב וז"ל, קובעין בתחלה ב"ד הגדול במקדש עכ"ל, אבל לא פירש מי הם הקובעין. ועיין עוד בפ"ד שם הי"א שכתב וז"ל, הרי שלא היו בא"י אלא סומך אחד, מושיב שנים בצדו וסומך שבעים כאחד או זה אחר זה ואח"כ יעשה הוא והשבעים ב"ד הגדול ויסמכו בתי דינין אחרים עכ"ל. וגם בדבריו שם צ"ע באיזה כח נעשים הם ב"ד הגדול.

ואולי יש לומר שהממנים של ב"ד הגדול הם דיינים הסמוכים, והרי הם נחשבים ממונים מפי סמוכים, ומש"ה לאחר שנסמכו ע"א זקנים, שוב יכולים הם עצמם להמנות לב"ד הגדול מכח הדין סמוכין שלהם, ולא איכפת לן בהא שהם עצמם מצטרפין לב"ד הגדול. וכן היכא שמת אחד מהסנהדרין, דממנים אחר תחתיו, י"ל שמיקרי אותו אחר ממונה מפי דיינים סמוכין. ואע"פ שאין בכח דיינים סמוכין למנות אפילו ב"ד של כ"ג, מ"מ י"ל שהיינו משום שמכיון שאיכא כבר ב"ד הגדול שוב נמסר מינוי בתי הדינין בידיהם. וגם היכא שאין ב"ד הגדול לא שייך לומר שסמוכין ימנו ב"ד של כ"ג של נפשות, דהא למידן ד"נ בעינן ב"ד הגדול במקדש וכמו שמבואר להלן במכילתין. מיהו יש לעיין באם שייך לומר שהמינוי שלהם יועיל לאחר זמן, דהיינו כששוב יקבעו ב"ד הגדול במקדש אשר מעתה שפיר אפשר לדון דיני נפשות. וע"ע בחזו"א על הוריות בסי' י"ד סק"ח.

ב. עיין ברש"י שכתב שצריכים לצאת ולהושיבם. וצ"ע מנ"ל שלא סגי במינוי לחוד. והיד רמה בדרך ט"ו ע"ב הביא חולקים על רש"י שסוברים שהשבט וסנהדרין היו הולכים לב"ד הגדול ומתמנים שם. ועיין עוד ברש"י בב"ק דף צ' ע"ב בד"ה ב"ד הולכים אצל הבירה שכתב וז"ל, וכי הטריח הכתוב ב"ד לצאת מלשכה וכו' עכ"ל.

### (ד) סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלושה.

צ"ע למאי הלכתא קרי התנא לב"ד של כ"ג בשם סנהדרין קטנה. ועיין בסה"מ במ"ע קע"ו שכתב הרמב"ם וז"ל, וזו כשיתמנו בכל עיר שלשה ועשרים דיינים וכו' ואלו הן סנהדרי קטנה וכו' עכ"ל. ובספר היד בפ"א מה"ס ה"ג כתב וז"ל, ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל וכו' סנהדרי קטנה וכו' וכמה יהי' מניינם עשרים ושלושה דיינים עכ"ל. ובפ"ה שם ה"ב כתב וז"ל, אין דנין ד"נ בפחות מכ"ג שהן סנהדרי קטנה עכ"ל. ומכל הנ"ל משמע להדיא שמלבד ממאי דהו"ו ב"ד של כ"ג דיינים, הרי הם נקראים גם סנהדרי קטנה, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה נקראו סנהדרי קטנה.

ויש ליישב ע"פ מש"כ הרמב"ם בפ"א שם בסוף ה"ג שגם בב"ד של כ"ג היו ממנים את הגדול לראש עליהם, וגם הם היו יושבים כחצי גורן דומיא דסנהדרין הגדולה שבמקדש, וכן פירש"י לקמן בדרך ל"ו ע"ב אהא דתנן שהסנהדרין היתה כחצי



גורן, דגם ב"ד של כ"ג היו יושבין כן. והנה הא דהיו מעמידין את הגדול לראש בודאי נראה שזהו דין בצורת הב"ד, דזוהי צורתו של ב"ד הגדול שיהא הגדול לראש דומיא דשבועים זקנים ומשה על גביהן. אמנם בהא דהיו יושבין כחצי גורן עיין לקמן בדף ל"ו ע"ב דתנן שהיינו בכדי שיהיו רואין זה את זה, ופירש"י שם שצריכים שיהיו כולם רואים זה את זה, וכתב הרמ"ה שם שהיינו משום שבהכי שומעין היטב את דברי חבריהם, ומדבריו יוצא דהא שהיו יושבין כן אין זה משום דין מסוים שנאמר בצורת הב"ד, אלא כל עיקרו אינו אלא משום שע"י כן הרי הם שומעים טפי ודנים שפיר. אמנם עיין בדברי הרמב"ם הנ"ל בה"ג שכתב להדיא שצריכים רק שהנשיא והאב ב"ד יראו את כולם, ולפי דבריו א"א לומר שצריכים רואים כדי שישמעו את דברי חבריהם, דהא א"כ למה קפדינן הכי רק על הנשיא והאב ב"ד לחוד, וא"כ מוכח דהוי דין בצורת הב"ד. ברם לפי המבואר בלח"מ שם נראה שגם לפי הרמב"ם לא הוי דין בצורת הב"ד עיי"ש. ועכ"פ לפי כל הנ"ל אפ"ל דהא דמיקרי ב"ד של כ"ג בשם סנהדרין קטנה הרי זה משום שבעצם צורת ב"ד שלו דומה הוא לסנהדרין גדולה, דהא גם בב"ד של כ"ג ממנים את הגדול לראש שהוא דין שנאמר בצורת הב"ד ולא רק בכיצד דנין, ומאחר שדומה הוא לב"ד הגדול בעצם צורת ב"ד שלו, שפיר קרינן ל"י על שמו ונהנה כבר הבאנו לעיל את לשון הרמב"ם בפ"ה שם ה"ב שכתב וז"ל, אין דנין ד"נ

בפחות מכ"ג שהן סנהדרין קטנה עכ"ל. ויש לעיין אם השם סנהדרין קטנה שלהם מעכב הוא באמת בד"נ, ואם לא מינו את הגדול לראש, דינם בטל בדיעבד, או האם אינו מעכב ודינם דין בדיעבד(\*)].

אמנם אכתי צ"ע על המשך לשונו של הרמב"ם שם בה"ג שכתב וז"ל, ועוד מעמידין שני בתי דינין של כ"ג כ"ג, אחד על פתח העזרה ואחד על פתח הר הבית, ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרין קטנה וכו', וכמה יהי' מניינם כ"ג דיינים, והגדול בחכמה שבכולן ראש עליהן, והשאר יושבין בעיגול כמו חצי גורן וכו' עכ"ל, וצ"ע למה לא כתב גם בנוגע להב' בתי דינין שיושבין על פתח הר הבית ועל פתח העזרה שהם סנהדרין קטנה, ומשמע שגם מה שכתב שממנים את הגדול לראש ושיושבין כחצי עיגול לא קאי עליהו. ועי' ברש"י בדף מ"ב ע"ב בד"ה דאי נפיק וכו' שקרא גם לאותם ב' בתי דינין בשם סנהדרין קטנה. גם צ"ע על הרמב"ם למה לא הזכיר בב"ד של כ"ג שממנים גם אב ב"ד כמו בסנה"ג.

והנה עיין לקמן בדף ל"ב ע"א שהביא התנא את הדברים שיש בין דיני ממונות לד"נ וביניהן גם הא דבעינן בד"נ שיהיו הדיינים מיוחסים. ולכאורה הי' אפשר לומר דהא דבעינן שיהיו מיוחסים הרי זה דין בהכשר הדיינים, אבל לא חל כלל בהשם ב"ד שלהם שהם מיוחסים, ולא נאמר שום דין בב"ד של נפשות דבעינן שיהא ב"ד מיוחס, והיכא שאחד מהם אינו מיוחס אין כאן פסול בכלל הב"ד אלא באותו דין

בעינן נשיא לעיכובא בפסק דין של ע"א.

(\*) ועי' בספרי על הוריות באות ג"א בענין אם

הלשון של סנהדרי קטנה גם בלא לומר שיש דמיון לב"ד הגדול בעצם התורה ב"ד שלהם, אלא הרי הם נקראים כן משום הא לחוד שצריכים בהדיינים של ב"ד של כ"ג את כל המעלות שצריכים בשביל דייני ב"ד הגדול (חוץ ממעלת כהנים ולוים, ועי' ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"א), ואפילו אם אותם הדברים הרי הם רק דינים בהכשר הדיין.

**(ה) מנין לגדולה שהיא של ע"א שנא' אספה לי שבעים איש וגו' ומשה על גביהן.**

**בענין אם הי' קיים סנה"ג לפני הציווי של אספה לי שבעים איש.**

עיין בפירש"י בפר' בהעלותך על קרא דאספה לי שבעים איש שהביא שבאמת גם קודם שנאמרה פרשה זו היו להם לישראל זקנים, רק שאותם זקנים מתו במגפה, ומש"ה הוצרכו לקבוע מחדש. ויש לעיין אם הי' לאותם זקנים הדין של סנהדרין גדולה של ע"א קודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש, דעיין לקמן בדף ט"ז ע"ב דילפינן שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא ע"פ ב"ד של ע"א מקרא דוכן תעשו לדורות דכתיב בהקמת המשכן, ופירש"י וז"ל, מה משכן ע"פ משה והוא במקום סנהדרי גדולה, אף לדורות ע"פ סנהדרי גדולה עכ"ל. ברם גם בשבועות דף ט"ו ע"א מייתי הש"ס הך ילפותא, ואילו התם פירש"י שבשעת הקמת המשכן היו שם שבעים זקנים ממש, וז"ל שם, וכן תעשו קרא יתירא למידרש לדורות ובימי משה דהוא מלך ונביא ואחיו כ"ג ואורים

לחוד (ועיין לקמן באות קמ"ב שכתבנו נפקא מינה בין אם הוי דין בהכשר הדיינים או בהשם בית דין). אמנם עיי"ש בדף ל"ו ע"ב דאמרינן שעשרה דברים איכא בין ד"מ לד"נ, ומסקינן שם דהא דבעינן בד"נ כ"ג דיינים, וכן הא דבעינן דיינים מיוחסים, מנינן להו כחד מהנך עשרה, ופירש"י בד"ה הא תשעה וז"ל, דמ"ט ממזר פסול מדיני נפשות משום דבעינן כ"ג דהיינו סנהדרי, ובסנהדרי כתיב ונשאו אתך בדומין לך מיוחסין כמותך עכ"ל. ובביאור דבריו נראה לומר דס"ל שגם הא דבעינן דיינים מיוחסים הרי זה דין בהשם ב"ד שלהם, ואינו רק דין צדדי בהכשר הדיין, אלא נאמר בזה דבעינן שם ב"ד מיוחס, ומש"ה שפיר מנינן להו כחד, משום ששתיהן הן הלכות בהשם ב"ד של נפשות, והיינו דשאני ד"נ מד"מ בחד מילתא, והיינו דבעינן בנפשות ב"ד מיוחד, רק שהלכותיו של הך ב"ד מיוחד הן שתיים, והיינו שנאמר בו שצריכים ב"ד של כ"ג דיינים וגם ב"ד שהוא מיוחס, וזהו שכתב רש"י שצריכים כ"ג דהיינו סנהדרי, ובסנהדרי כתיב ונשאו אתך.

ולפ"ז י"ל עוד דנקראת סנהדרי קטנה גם משום הא דבעינן בה דיינים מיוחסים דומיא דסנהדרי גדולה דכתיב בה קרא דאתך בדומין לך, דהא גם הא דבעינן מיוחסים הרי זה הלכה בעצם שם הב"ד וכהנ"ל, ומאחר שבהדין ב"ד שלו דומה הוא ב"ד של כ"ג לסנהדרי גדולה, שפיר קוראים להם בשם סנהדרי קטנה וכהנ"ל.

ועיין היטב בקצה"ח סי' ז' סק"ב.

והעיר חכם אחד שאולי אפשר ליישב את

משום הדין ב"ד שלהם אלא משום שהם הממונים על כל דבר שבקדושה. ובדברי רש"י במכילתין יש לעיין אם הא דיהיב טעמא דמשה במקום סנהדרי גדולה קאי הרי זה משום דס"ל שאז לא הי' קיים עוד שום דין של ב"ד הגדול, או האם גם במכילתין ס"ל שגם קודם פרשת אספה לי הי' נוהג דין ב"ד הגדול, רק דס"ל שאין אנו צריכים ללמוד מהם משום שמהם בעצמו במקום ע"א קאי. אמנם לפי כל הצדדים צ"ע בסתירת דברי רש"י אהדדי. ברם, עיין בתוס' לקמן בדף ט"ז ע"ב בד"ה את וכו', דמבואר מדבריהם שגם שם בשבועות פירש"י שילפינן ע"א לדורות משום שמהם במקום ע"א קאי. אמנם זהו שלא כגירסת רש"י שלפנינו שם וכהנ"ל. ועיין עוד בתוס' לקמן בע"ב בד"ה ליבעי שכתבו וז"ל, ומיהו בגיטין פי' בקונטרס משום דקאי אשבעים זקנים הכתובים בסוף פר' משפטים שעלו עמו להר כו' שהן סנהדרין עכ"ל. אמנם עיין בדברי רש"י שלפנינו בגיטין שלא הזכיר שהיו סנהדרין, ולפי דבריו שם בביאור הך דרשה של "לפניהם ולא לפני הדיוטות" סגי באמת גם אם נאמר שהיו רק סמוכים. ועיין בחידושי רבינו יונה בסוגיין שהביא את דברי רש"י בגיטין שם וסיים "שהן מומחין" ולא "שהן סנהדרין".

ובר"ה דף כ"ה ע"א קרינן לאותם שבעים זקנים שבסוף פר' משפטים "בית דינו של משה". אמנם לא מבואר שם אם הי' להם דין ב"ד הגדול או לא.

ואם נאמר שגם הנך שבעים זקנים שבסוף פר' משפטים היו ב"ד הגדול, א"כ צ"ל דהא דלא יליף התנא מהתם את המנין

ותומים ושבעים זקנים עכ"ל, ולפי דבריו בע"כ צ"ל שהנך שבעים זקנים שהיו בשעת הקמת המשכן היו נחשבים ב"ד הגדול ממש, והי' להם הך דין סנהדרין האמור לדורות, דהא אל"כ איך ילפינן מינייהו דבעינן לדורות ב"ד הגדול של ע"א, וא"כ חזינן מדברי רש"י הנ"ל בשבועות שגם קודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש כבר הי' נוהג הדין של סנהדרין גדולה, דהא הקמת המשכן היתה אצל הר סיני ואילו פרשת אספה לי נאמרה רק אח"כ בקברות התאוה (וגם מהירו' שהביא הר"ח לקמן בדף ט"ז ע"ב שם מבואר שהיו בהקמת המשכן ע"א ממש, אלא שהביאו שם את השבעים זקנים של פרשת אספה לי וזה נראה תמוה כהנ"ל).

והנה יש לדחות את הראי' הנ"ל מדברי רש"י בשבועות, דעיין בתיו"ט בפ"ב דשבועות מ"ב שעמד ג"כ על דברי רש"י בשבועות שכתב שהיו שם ע' זקנים ממש, וכתב וז"ל, צ"ל דשבעים זקנים שנאמרו במתן תורה בסוף פר' משפטים ושבעים מזקני ישראל הם היו מיוחדים שבעדה לכל דבר שבקדושה כעין סנהדרין שנצטוה בהם אח"כ בפר' אספה לי שבעים איש עכ"ל. ונר' שכוונתו לומר שלעולם לא הי' באותם שבעים זקנים קיום של ב"ד הגדול ממש, רק שהיו המיוחדים שבעדה הממונים על כל דבר שבקדושה, ובאמת גם לדורות לא ילפינן שצריכים במוסיפין דין ב"ד הגדול, אלא ילפינן רק שצריכים את אותם אנשים שהם המיוחדים שבעדה, דהיינו אותם אנשים שהם ממונים על כל דבר שבקדושה, רק שהממונים לדורות הרי הם ב"ד הגדול, אבל מ"מ לא אתינן עלייהו

של ב"ד הגדול הרי זה משום שמהתם ליכא למירדש שמשה על גביהן כדרשינן מפרשת אספה לי לקמן בדף ט"ז ע"ב - י"ז ע"א. ועיין עוד בדברים א' ו' שכתב רש"י וז"ל, הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה (הר סיני), עשיתם משכן מגורה וכלים, קבלתם תורה, מניתם לכם סנהדרין וכו' עכ"ל. ויש לעיין אם כוונתו היא לסנהדרין ממש.

ועיין בכמדבר רבה בסוף בהעלותך דאיתא בזה"ל, ומנין שאותן זקנים שעלו להר סיני נשרפו שנא' ותבער אש בעדתם ואין עדה אלא סנהדרין שנא' והי' אם מעיני העדה נעשתה וכתוב ואם כל עדת ישראל ישגו. וכן איתא גם בתנחומא שם באות ט"ז (ובאות י"ד שם איתא שהרגו אותם כלל ישראל כשמחו על עשיית העגל).

ובבראשית רבה נ"ד ח' איתא ויטע אשל (שכתוב על אברהם אבינו) ר' עזרי' בשם ר' יהודה ב"ס אשל סנהדרין.

ובשמות רבה א' י"ז איתא "שהי' עמרם ראש סנהדרין באותה שעה" (במצרים).

ועוד איתא שם בפר' כ"ח ב' כה תאמר לבית יעקב אלו סנהדרין.

וכל הנ"ל איירי לפני פרשת אספה לי. ועי' ברש"י בקידושין בסוף דף ל"ג שכתב שמשה הי' בגדר נשיא (סנהדרין עיי"ש), וקאי על לפני פרשת אספה לי.

ועי' גם במכילתא בפרשת יתרו שהגדירו אותו כנשיא בשעת הסעודה שעשו ליתרו, והכוונה היא להנשיא של הסנהדרין דהא הביאו שם על זה את המ"ד שסובר שנשיא [הסנהדרין] שמחל על כבודו כבודו מחול, וא"כ מוכח שהי' קיים אז סנהדרין.

מיהו עי' בקידושין דף ל"ב ע"ב שדנו

על מה שאברהם אבינו שימש את המלאכים כציוור של נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול מע"פ שלא הי' קיים עוד סנהדרין הגדולה (דהא גם ויטע אשל נאמר אחרי כן בפר' וירא).

ועי' בענין קושיא זו על הגמ' בקידושין להלן באות קע"ה ובספרי על הוריות באות קפ"ו.

### (ו) תד"ה דיני וכו'.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, וללישנא קמא לא חשיב הא שייר דאיכא למימר דפשיטא לי' דהוי מכלל חבלות עכ"ל. וצ"ע דאכתי שייר גרות דאמרינן ביבמות דף מ"ו ע"ב שהיא צריכה שלשה, וכן שייר עישוי וכפי' דגיטין ושאר מילי, דבעי ב"ד של שלשה, וכן סמיכה (לדון ד"ק) דבעיא ג' כדתניא בתוספתא דמכילתין בפ"א ולקמן בדף י"ג ע"ב, וא"כ לפי מאי דס"ל להך לישנא שלא אמרינן במתניתין דהכא תנא ושייר אכתי קשה למה לא תני להו לכל הנ"ל כמו דתני סמיכת זקנים ועגלה ערופה ושאר מילי. והנה מלשון תוס' משמע שלא קשה להו מכופר ול' של עבד וראשי איברים אלא משום דקנסא הוו, וא"כ לפ"ז לק"מ מגרות ועישוי וסמיכת זקנים כיון דלאו קנסא נינהו. מיהו באמת יש לתמוה על דבריהם דהא חזינן שתנן במתניתין גם מילי דלאו קנסא נינהו, ועוד דכופר לאו קנסא הוא אלא או כפרה או ממונא וכמו שמבואר בב"ק דף מ' ע"א, וא"כ שפיר קשה למה לא תנן גם עישוי וגרות וסמיכת זקנים.

והנה עיין בתוס' בגיטין דף פ"ח ע"ב

בד"ה במילתא שכתבו שאע"פ שצריכים מדאורייתא ג' מומחין לגרות, אבל בכל זאת גם השתא מקבלים גרים משום התקנתא של עבדין שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס והיינו משום שגם גרות חשיבא מידי דשכיח. וכן מבואר שם בגמ' לענין עישוי וכפי' דעבדין שליחותיהו גם בהדיוטות. ומשמע שהיינו משום דהוי מידי דשכיח וכן פירש"י שם בד"ה מילתא דשכיחא. ועיין עוד לקמן בדף ג' ע"א בתד"ה שלא ובד"ה נזק וכו' שנקטו שמתניתין דהכא נשנית לבתר הך תקנתא דעבדין שליחותיהו במידי דשכיחא ואית בי' חסרון כיס, ועיי"ש במהר"ם שביאר כן בארוכה, ולפ"ז יוצא שגם בימי המשנה הי' סגי בג' הדיוטות לגרות ועישוי [ואפילו לפי מה שביאר הכ"מ בפ"ה מה"ס ה"ט ששאני גרות ועישוי דגיטין משאר גווי דעבדין שליחותיהו בהא דלא בעינן בהו שכיח וח"כ\*], אבל מ"מ נראה פשוט שגם הך עבדין שליחותיהו תיקנו בכלל האחריני בזמן המשנה, וכמו שיבואר להמעין בטעמו שם. ועיין עוד בהסוגיא ביבמות שם דמשמע מדברי התוס' שם שבזמן המשנה היו מגיירים בהדיוטות כמו שהיו דנין הודאות והלואות].

אמנם אפילו אם נאמר שגם בימי המשנה היו מגיירים ומעשים בהדיוטות, אבל מ"מ אכתי צ"ע כהנ"ל, דהא חזינן שתי התנא של המשנה גם מידי דסגי בהדיוטות, כגון הודאות והלואות כמו

שמבואר בדף ג' ע"א בדברי רבא דתרת קתני (ועיי"ש בר"ח), וכגון חליצה דסגי מדאורייתא בג' הדיוטות (וכן מיאונין והקדשות וערכין, עיין בלח"מ בפ"ה מה"ס ה"ח), וא"כ למה לא תני גם עישוי וגרות (ועי' בדברינו לקמן באות ס"א על מה שכתבו תוס' בדף ח' שהשלשה שנזכרו בהמשנה הרי הם מומחין).

וכן צ"ע למה לא תני כאן התרת נדרים בשלשה.

והנה בדברים י"ז ו' הביא הרמב"ן את דעת רס"ג שלקבלת עדות של ד"ג סגי בג' דינים. והרמב"ן עצמו חולק עליו וסובר דבעינן כ"ג. ולפי שיטת הרמב"ן א"ש הא דלא תנא במתניתין קבלת עדות של נפשות בכמה, והיינו משום שכיון דהויא בכ"ג הרי זה בכלל מאי דתנן שד"ג הם בכ"ג, אבל על דעת רס"ג צ"ע. וצ"ל לדידי' דהא דלא תנן שקבלת עדות של נפשות היא בג' הרי זה משום שתנא ושייר, וכמו שכתבו תוס' הכא בחד תירוצא.

## ז) בענין הדין ב"ד ברציעת עבדים.

בסוטה דף ח' ע"א אמרינן שאין רוצעין ב' עבדים כאחת משום שאין עושין מצות חבילות חבילות. ועיין שם ברש"י ותוס' שפירשו שאירי בב"ד אחד. הרי שרציעה צריכה ב"ד. וכן תניא במכילתא בזה"ל, והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים שימלך במוכריו. וע"ע בירושלמי בפ"א דקדושין בסוף ה"ב דאמרינן להדיא

היא לומר דהוי ממש מידי דשכיחא, עיי"ש היטב בלשונם ובדברי הר"ן בגיטין שם שהביא הכ"מ.

\* ואולי כן ס"ל גם לתוס' בגיטין דף פ"ח שם שהבאתי לעיל, ודלא כמו שנקטתי לעיל שכוונתם

במוכריו לאו דוקא הוא, ובוזה פליג רבי ואמר שבנמכר בגניבתו הכתוב מדבר אבל מוכר עצמו נרצע בינו לבין עצמו וכדברי הירושלמי הנ"ל (מיהו לכאורה דרך זה דחיק טובא).

גם י"ל שבאמת לא פליגי כלל, אלא כוונת רבי היא לפרש דברי ת"ק, עיי"ש בלשון המלבי"ם.

ועכ"פ צ"ע על התנא של המשנה למה השמיט דין רציעת עבדים לפי הדרך שכתבו תוס' בד"ה דיני וכו' שלא אמרינן הכא תנא ושייר, ולמה לא תנא שרציעת עבדים היא בשלשה דהיינו הרציעה עצמה או ההמלכה (עי' באות ו' בסוף הקטע הראשון).

ולכאורה י"ל שלא מנה התנא של המשנה אלא מידי דחשיב או מעשה ב"ד וכגון דיני גזילות וחבלות, או מידי שנעשה ע"פ ב"ד כגון מלחמת הרשות, אבל רציעת עבדים אע"פ שהיא נעשית בפני ב"ד, אבל מ"מ אכתי איכא למימר שלא חשיבא משום כך לא כמעשה ב"ד ולא כנעשית ע"פ ב"ד, אלא שנשנה בה דין מקום לחוד, דהיינו מקום הרציעה היכן הוא, וקמ"ל שמקומה הוא לפני ב"ד, אבל עצם מעשה הרציעה וקנין העבדות הבא לרגלו אינם מתיחסים להם כלל בכדי להחשב מעשי ב"ד, או בכדי להחשב שהם נעשים ע"פ ב"ד.

ברם, אכתי לא מתיישב בזה אלא למה לא נקט התנא רציעה, אבל אכתי צ"ע למה לא נקט שהמלכה בעי ג' לפי המכילתא, דהא זה הוי שפיר מעשה ב"ד (ויש ליישב).

שמכרוהו ב"ד רציעתו בב"ד, דתניא כתיב והגישו אדוניו אל האלהים, והגישו אל הדלת, הא כיצד, זה שהוא נמכר בב"ד והגישו אדוניו אל האלהים, וזה שהוא מוכר עצמו והגישו אל הדלת, הרי להדיא שרציעת מכרוהו ב"ד בעיא בב"ד. ולפי המ"ד שסובר שגם מוכר עצמו נרצע הרי הוא חלוק ממכרוהו ב"ד בזה שמכרוהו ב"ד רציעתו בב"ד ואילו מוכר עצמו נרצע בינו לבין עצמו. ונראה שכן היא גם כוונת המכילתא הנ"ל בהא דתניא שימלך במוכריו, פי' שדוקא במכרוהו ב"ד בעינן לרצעו בב"ד. ועיי"ש במכילתא דפליג רבי את"ק ואמר בזה"ל, בנמכר בב"ד על גניבתו הכתוב מדבר אבל כאן אינו נרצע אלא בינו לבין עצמו, וצ"ב במאי פליג רבי על הת"ק. ויתכן שרבי סובר שצריכים רק הגשה לב"ד לחוד, דהיינו שיאמר דבריו לפניו, אבל הרציעה עצמה כשרה גם בינו לבין עצמו, וכן נראה מפ"י המלבי"ם שם. ומלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' עבדים ה"ט אין הכרע לענ"ד אם ס"ל שגם עצם הרציעה צריכה להיות בב"ד עיי"ש ובכ"מ. ואם נאמר דלא בעיא ב"ד צ"ל שההיא דאין רוצעים ב' עבדים כאחת לא איירי בב"ד אלא איירי באדון הרוצע את עבדיו בינו לבין עצמו (ודלא כרש"י ותוס' בסוטה דף ח' ע"א שהבאנו לעיל), דהא על ההמלכה בב"ד לחוד לא שייך לומר חבילות חבילות כיון שאינה מצוה.

והנה עיי"ל שגם הת"ק בהמכילתא שם ס"ל שלא בעינן רציעה עצמה בפני ב"ד, וכלשונו שאמר שימלך במוכריו ותו לא, רק שת"ק סובר שבין מוכר עצמו ובין מכרוהו ב"ד בעו ב"ד, ומה שאמר שימלך

ועוד דמתוס' בסוטה דף ח' ע"א משמע ששפיר חשיבא הרציעה מעשה ב"ד, דעיי"ש ברש"י שפי' על הא דאין רוצעין ב' עבדים כאחת דאיירי בב"ד אחד ובאדון אחד, ותוס' שם בד"ה כאן תמהו עליו וז"ל, והא טהרת שני מצורעין דמי לשני עבדים של בני אדם עכ"ל, פי' שכמו שטהרת שני מצורעין חשיבא חבילות חבילות אצל הכהן כדאמרינן התם אע"פ שאיירי בב' בני אדם, הה"נ שגם ב' עבדים של ב' בני אדם יחשב חבילות חבילות בב"ד אחד, ולמה פירש"י שאיירי באדון אחד דוקא. ומהא דפירשו תוס' שהחבילות חבילות הוא מצד הב"ד, חזינן דס"ל שהרציעה, שהיא המצוה, הרי היא בגדר מעשה ב"ד, ומש"ה שפיר מיקרי שהם עושים מצות חבילות חבילות (דהא על ההמלכה לא שייך חבילות חבילות וכמו שכתבנו לעיל). ועיי"ש במהרש"א שהקשה באמת עליהם דהא דחשיבא טהרת ב' מצורעים כחבילות חבילות הרי זה דוקא משום דאיירי בכהן אחד וכדאוקמינ' התם, ועל ההוא כהן הוא שנאמר שלא יעשה מצות חבילות חבילות, אבל בב' עבדים של ב' בני אדם הלא כל אדון רוצע את עבדו וליכא כאן חבילות חבילות כלל, וכן הקשה המל"מ בפ"ג מהל' עבדים ה"ט בד"ה ואין רוצעין, דגבי ב' מצורעין הלא הכהן עושה מצות חבילות חבילות, אבל ברציעת עבדים אין הב"ד עושה שום מעשה אשר יחשב משום כך שעושים מצות חבילות חבילות. אמנם בדעת תוס' מוכח לומר דס"ל כהנ"ל, והיינו דחשיבא הרציעה כמעשה ב"ד ולא נשנה כאן דין מקום לחוד, ומש"ה בב' עבדים של ב' בני אדם שפיר חשיב שהב"ד

עושה מצות חבילות חבילות כמו בכהן א' ושני מצורעין, ומש"ה שפיר הקשו על רש"י מאי דוחקי' לאוקמי' באדון אחד, דהא אפילו אם איירי בב' אדונים יש כאן ח"ח מצד הב"ד.

ברם, בדעת רש"י י"ל דס"ל כמו שמשמע מדברי המל"מ והמהרש"א הנ"ל, דלא חשיבא הרציעה כמעשה ב"ד, ולא נשנה כאן אלא קביעות מקום למעשה הרציעה, ומש"ה לא הי' יכול לפרש שאיירי בב' אדונים, דהא בב' אדונים ליכא כלל משום חבילות חבילות ואפי' בב"ד א', דהא לא חשיב כלל המעשה שלהם, ולכך הוכרח רש"י לפרש שאיירי באדון אחד, ועל' דיד' הוא שנאמר שלא יעשה מצות חבילות חבילות.

עוד אפשר לומר, שגם לרש"י חשיבא הרציעה כמעשה ב"ד, והא דפי' דאיירי באדון אחד ולא פירש דאיירי בב' אדונים ואיכא ח"ח מצד הב"ד, הרי זה משום דס"ל שלא נאמר האיסור של אין עושין מצות חבילות חבילות אלא למקיימי המצוה לחוד, והא ודאי שאפילו אם נאמר שחשיבא הרציעה כמעשה ב"ד, אבל מ"מ הקיום של מצות רציעה מתיחס רק להאדון, והוא לבדו מקיים את המצוה, ומש"ה שפיר הוצרך לפרש שאיירי באדון אחד, דהא מצד הב"ד אין כאן ח"ח כלל מאחר שאינם מקיימים כלום (ועיי' עוד במל"מ במסקנתו שם שהשוה דעת רש"י ותוס' אהדדי, וכתב שבאמת גם רש"י ס"ל כתוס' שב' עבדים של ב' בני אדם חשיב חבילות חבילות כיון דהוי בב"ד אחד. ולפ"ז בודאי חזינן

שגם לרש"י חשיבא הרציעה מעשה ב"ד).

ולפי כל הנ"ל הדרה הקושיא לדוכתה, דאם הויא מעשה ב"ד כמו שמוכח מדברי תוס' וכמו שאפשר לומר גם בדעת רש"י, א"כ למה לא הזכיר אותה תנא דמתניתין, וכן קשה מה שהקשינו למה לא הזכיר התנא שהמלכה בעיא ג' (לפי מה שנזכר במכילתא).

ונראה לומר שאפילו אם חשיבא הרציעה כמעשה דידהו, אבל מ"מ שפיר לא תנא לה תנא דמתניתין, והיינו משום שי"ל דהא דבעינן רציעה בפני ג' אינו משום שהיא צריכה את השם של ב"ד, אלא הדין האמור בזה הוא שהיא צריכה להעשות בפני המוכרים, וכלשון המכילתא שימלך במוכריו, והמוכרים הם ב"ד (ואע"פ שלכאורה האדון רשאי לרצעו בכל ב"ד שהוא רוצה ולא בעינן שתהא בפני אותו ב"ד שמכרוהו לו, אבל מ"מ הרי זה רק משום שמכיון שמכרוהו בכח ב"ד שלהם א"כ גם שאר בתי דינין חשיבי כמו המוכרים), וא"כ איכא למימר שאפילו אם חשיב סדר הרציעה כמעשה דידהו ושייך לומר בזה שלא יעשוהו חבילות חבילות, אבל מ"מ מכיון שלא נקרא המעשה שלהם בתורת ב"ד אלא בתורת מוכרים, לא מנה לי' התנא בין שאר מילי דמתניתין, משום שלא מנה אלא מידי דבעינן להו בתורת ב"ד (ועיינן במגילה דף כ"ג ע"ב בתד"ה עשרה, ובערכין דף י"ט ע"ב בתד"ה או דילמא, דמוכח מדבריהם שגם הנך ג' וי' דערכין והקדשות הרי הם בגדר ב"ד וחשיב שומתם כמעשה ב"ד, וא"כ גם הני בעינן להו בתורת ב"ד ושפיר תני להו התנא של

המשנה. ברם עיינן בדברינו לעיל באות ה' בענין הא דבעינן ב"ד הגדול בכדי להוסיף על העיר ועל העזרות).

ובזה מיושב גם למה לא תני המלכה, והיינו משום שגם בזה י"ל שבעינן להו רק בתורת מוכריו של העבד.

אמנם עיינן לקמן בדברינו באות כ' שהוכחנו שלפי ר"א ברי' דר"א הני ג' הדיוטות דר"מ דתנן במתניתין לא חשיבי ב"ד, ולא חל עלייהו תורת ב"ד, ולפ"ז הרי חזינן דתני התנא גם מידי שאין למנין שלו תורת ב"ד. ברם, גם לפ"ז אתי שפיר למה לא תני שרציעת עבדים היא בג', והיינו משום שאיכא למימר שלא תנא אלא דברים אשר נאמר בהם לכה"פ דין מיוחד של מנין דיינים וכגון ד"מ דהודאות והלואות, דאפילו אם נאמר שאינם צריכים ב"ד אבל מ"מ אכתי נאמר בהו דבעינן מנין של ג' דיינים, משא"כ בהא דבעינן רציעה בפני ג' איכא למימר שמלבד ממה שאין צריכים להם בתורת ב"ד, גם אין צריכים להם בתורת ג' דיינים, ומה שצריכים ג' הרי זה רק משום הא לחוד שהיא צריכה להעשות בפני המוכרים, והמוכרים הרי הם ג', וא"כ מכיון שלא בעינן להו בתורת ב"ד או בתורת מנין של ג' דיינים אלא משום שהם הם המוכרים, שפיר לא תני לי' התנא לדין רציעה בהמשנה, דהא לא דמי לשאר מילי דמתניתין שנאמר בהם דין מיוחד של ב"ד או מנין דיינים.

והא דלא תנא שמכירת מכרוהו ב"ד היא בשלשה, איכא למימר דהיינו משום שלא הויא אלא מדין גוביינא לחוד, והרי היא בכלל גזילות וחבלות.



## דף ב' ע"ב

## ח) מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו.

א. הנה גם המ"ד שסובר שהודאות והלואות לא בעו מומחין מדאורייתא מודה הוא שחבלות בעו מומחין כמו גזילות, והיינו לכאורה משום הסברא הנ"ל של מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו.

ולכאורה משמע שכוונת הש"ס היא לדמות חבלות לגזילות משום שגם גזילה מיתקריא חבלה, ומש"ה מאחר דכתיבי מומחין גבי גזילות הרי זה כאילו כתיבי מומחין גם בחבלות, דמכיון שגם גזילה חשיבא חבלה, א"כ מה לי חבל בגופו ומה לי חבל בממונו (אע"פ שלשון חבלה שייכא בגוף טפי מבממון כמו שכתבו תוס' בד"ה מה וכו'). ונראה להוכיח מזה כדברי הגר"ח מבריסק זצ"ל שכתב בסוף הל' גזילה שכל גנב וגזלן מלבד ממה שהוא מתחייב משום גניבה וגזילה, הרי הוא מתחייב גם משום מזיק רגיל\*.) וצריכים אנו להוסיף שנקט הש"ס לדבר פשוט שג' מומחין דכתיבי גבי גזילות קאי גם על הדין מזיק שלהן, וגם משום הדין מזיק שלהן בעינן מומחין, ומש"ה הה"נ דהוי כאילו כתיבי ג' מומחין גם במזיק גופו, משום שמה לי חבל בגופו ומה לי חבל בממונו.

ברם עיין במאירי בתחילת דבריו על המשנה שכתב וז"ל, ואנו מצרפין חבלות

עמהם (עם גזילות) מטעם מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו הואיל ואף חבלת גופו דין ממון הוא לחייבו בחמשה דברים עכ"ל. ומלשונו משמע שמה שמדמינן גזילות וחבלות אהדדי אין זה משום שגם גזילה חשיבא חבלה, אלא הרי זה משום שגם חבלות הוו דין ממון (וצ"ע מ"ש מהודאות והלואות). ברם מהלשון של מה לי חבל בממונו משמע לכאורה שהדמיון הוא משום שגם גזילה חשיבא חבלה והיזק וכהנ"ל.

ב. עיין בב"ק דף פ"ד דמייטנין הא דחבלות בעו מומחין, ופירש"י שם בע"ב בד"ה אלהים בעינן וז"ל, דהא כולהו בפרשת ואלה המשפטים כתיבי, אדם באדם וכי יריבון, אדם בשור וכי יגח, ובההיא פרשה כתיב עד האלהים יבוא דבר שניהם, וקסבר אכולהו קאי וכו' עכ"ל. הרי שפירש דהא דחבלות בעו מומחין הרי זה משום שאלהים קאי על כל הכתוב בואלה המשפטים. ולכאורה יש לתמוה שזהו דלא כסוגיין, שהרי הכא מבואר שעיקר ג' בגזילות כתיבי ולא בחבלות, רק דמה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו.

ועוד יש לתמוה על דברי רש"י שם דהא סוגיא דהתם אזיל כמו המ"ד שסובר שעירוב פרשיות כתוב כאן, ושגם הודאות והלואות בעו מומחין מדאורייתא, דהא איתא שם דהא דלא בעו מומחין הרי זה משום שעבדינן שליחותיהו עיי"ש, וא"כ צ"ע על רש"י, דהא לפי המ"ד שסובר

משום פרשת מזיק, דלפ"ז שפיר אפשר לקרוא גם להחייב המיוחד של פרשת גו"ג בשם אב נזיקין. וע"ע בזה בספרי שם באות ס"ב וס"ד.

\* ומקורו הוא לכאורה מב"ק דף ד' ע"ב שמניין גנב וגזלן בין האבות נזיקין, דחזינן מזה שמיקרי עשה מעשה היזק ושאפשר לחייבו גם

שעירוב פרשיות כתוב כאן פשיטא שלכל תביעות ממון בעינן מומחין, דהא אלהים קאי גם על כי הוא זה דאיירי בהודאות והלואות, והודאות והלואות הרי כוללים כל תביעות ממון, וא"כ למה הוצרך רש"י להראות שכולהו כתיבי בפרשת ואלה המשפטים.

### ט) מומחין.

עיין ברש"י בד"ה מומחין שכתב וז"ל, סמוכין ונטלו רשות מנשיא לרון כדאמרינן לקמן בפירקין (דף ה' ע"א) עכ"ל. וכוונתו היא להא דתניא שם שאם הי' מומחה לרבים הרי הוא דן אפילו יחידי, ומסקינן אם בעינן נמי רשות נשיא או לא, ואע"פ שמסקינן שאפילו אם לא נטל רשות דינו דין, אבל מ"מ י"ל דאזיל רש"י כהס"ד שם. אמנם לכאורה צ"ע טובא, דהא אפילו לפי מאי דס"ד שם שצריכים נמי רשות נשיא, אבל מ"מ הרי זה דוקא ביחיד מומחה בכדי שיוכל לרון הודאות והלואות אפילו יחידי, דכמו שהצריכו מומחה אע"פ שמן התורה סגי גם ביחיד הדיוט להודאות והלואות (כמו שפירש"י שם דאזיל אליבא דמ"ד אין עירוב פרשיות כתוב כאן, ושסגי מדאורייתא ביחיד הדיוט), הה"נ שהחמירו עליו ליבעי רשות, אבל בג' מומחין של דיני קנסות, דהיינו אלהים דקרא, דאיירינן בהו בסוגיין, לעולם אימא שסגי בסמוכין לחוד גם לפי הס"ד שם.

### י) תוס' ד"ה דברי הכל וכו'.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, ובהחולץ נמי קאמר רבי יוחנן גר צריך שלשה משפט כתיב ב' עכ"ל. הרי שהוכיחו מהך מימרא שבהודאות והלואות בעינן גם מדאורייתא ג', דהא משפט היינו הודאות והלואות, ומכיון דחזינן שילפינן מיני' שגר צריך שלשה, א"כ בע"כ צ"ל שגם הודאות והלואות הן בג'. וכן כתבו ביבמות דף מ"ה ע"ב בד"ה מי וכו', שהמ"ד שסובר שדבר תורה חד נמי כשר לא ס"ל שגר צריך שלשה, אלא לעולם סגי בחד, דהא לדידי' גם משפט, דהיינו הודאות והלואות, הוא בחד. אמנם בדף מ"ז ע"א שם בהמשך ד"ה משפט כתבו שאפילו לפי המ"ד שסובר שמדאורייתא סגי בחד בהודאות והלואות, אבל מ"מ גם לדידי' שפיר אמרינן שגר צריך ג', והיינו משום שלמשפט גזילות וחבלות מדמינן דבעו ג' לכו"ע, וכן כתבו בקדושין דף ס"ב ע"ב בד"ה גר עיי"ש\*).

ועיין בר"ה דף כ"ה ע"ב דילפינן שקידוש החודש בעי יום משום שהוקש למשפט, ושוב ילפינן שם מקרא דויאמר ה' אל משה ואל אהרן וגו', שלא סגי ביחיד אלא בעינן שלשה. ועיי"ש בתוס' ד"ה עד וכו' שכתבו שאזיל ההוא סוגיא כמו המ"ד שסובר שמדאורייתא בחד נמי כשר, דלמ"ד דמדאורייתא ג' בעינן לא צריך קרא למימר

\* וכתבו שם משום שלחומרא מקשינן. ומבואר דס"ל דברי ר"ת בב"ק דף ג' ע"א שמדה היא בתורה ואינו רק משום ספיקא לחומרא דהא בפחות מג' אינו אפילו ספק גר. וז"ל תוס' שם, וא"ת ונימא איפכא דהא דמקשינן לחומרא הנ"מ

באיסורא אבל בממונא לא, ואומר ר"ת דמדה היא בתורה לא שנא באיסורא ול"ש בממונא עכ"ל. ויש לעיין איך אפשר לומר שלמ"ד שלהודאות והלואות סגי בחד, הוא הדין נמי לגירות, הלא לכל הפחות נאמר שלחומרא מקשינן מספיקא.

שגם בקדה"ח בעינין ג'. ולכאורה דבריהם לא א"ש לפי דברי תוס' הנ"ל בקידושין דהא לפי דבריהם בקידושין יוצא שגם לפי המ"ד שסובר שחד נמי כשר לא בעינין קרא, דהא כיון שהוקש למשפט, א"כ י"ל שלמשפט של גזילות וחבלות הוקש, דלכו"ע בעינין בהו שלשה, וכדרך שכתבו תוס' על הא דגר צריך שלשה, דאפילו לפי המ"ד שסובר שמדאורייתא חד נמי כשר מ"מ גר צריך שלשה משום שלגזילות וחבלות מדמין ל'. אמנם לפי דברי תוס' בסוגיין דס"ל שמקשינן למשפט הודאות והלואות ניחא, דהא לפ"ז שפיר לא הוי ידעינן דבעינין ג' מקרא דמשפט לחוד לפי המ"ד שסובר שבהודאות והלואות סגי מדאורייתא בחד, דהא לדידי' גם משפט סגי בחד, ומש"ה שפיר בעינין קרא דמשה ואהרן. ועיין עוד לקמן באות רמ"ב.

### יא) בא"ד.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, דאפילו מאן דאית ל' אין עירוב פרשיות כתוב כאן בעי שלשה משום דכתיב משפט אחד יהי' לכם עכ"ל.

והנה מסוגיא דשמעתין משמע קצת כדבריהם שאפילו לפי המ"ד שסובר שאין עירוב פרשיות כתוב כאן, מ"מ יתכן שגם לדידי' בעינין שלשה, דהא אמרינן לעיל דאי תנא גזילות וחבלות ה"א שה"ה שאפי' הודאות והלואות בעו מומחין (כן היא מסקנת הגמ' שאירי לענין מומחין), והא דקתני גזילות וחבלות, הרי זה משום שעיקר ג' דכתיבי, בגזילות וחבלות כתיבי, והנה אם נאמר שאלהים דקרא קאי אגזילות וחבלות לחודיהו ולא אהודאות

והלואות בע"כ צ"ל שהיינו משום דסבירא לן שאין עירוב פרשיות כתוב כאן וכמו שמבואר בכל הסוגיא, ואעפ"כ הרי חזינן להדיא שהוה אמינא שה"ה להודאות והלואות אע"ג דלא כתיבי בההיא פרשה, ובע"כ צ"ל דהיינו משום הקישא דמשפט אחד (או משום מה שמצינו, עיין בר"ן), וא"כ להדיא חזינן שנחית הש"ס לסברא זו. ובאמת צ"ע על תוס' למה הוכיחו רק ממרחק, ממימרות דר"י, שגם למ"ד שאין עירוב פרשיות כתוב כאן בעינין ג', דאמאי לא הזכירו שיש להוכיח סברא זו מסוגיא דלעיל וכהנ"ל. ויש לדחות שגם לפי מאי דאמרינן לעיל שעיקר ג' דכתיבי בגזילות וחבלות כתיבי, אבל מ"מ גם לפ"ז נקטינן שעירוב פרשיות כתוב כאן, רק שבגזילות איירי קרא להדיא, ומש"ה תני גזילות וחבלות.

### יב) בא"ד (בענין דין ב"ד סמוך).

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, וא"ת אכתי לענין מומחין נילף מיהא ד"מ מד"נ כמו לענין דו"ח עכ"ל. פי' שאע"פ שסגי ביחיד משום שאין עירוב פרשיות כתוב כאן, אבל מ"מ אכתי ניבעי שיהי' מומחה וסמוך משום הקישא דמשפט אחד.

והנה עיין בשער משפט בסי' י"ח סק"א שכתב שלפי המ"ד שסובר שלהודאות והלואות סגי מדאורייתא בחד, לא בעינין בהו דין ב"ד כלל. והוכיח כן מהא דס"ל להך מ"ד ששנים שדנו דיניהם דין ולא פסלינן להו משום ב"ד שקול, ובע"כ הרי זה משום דס"ל שלא בעינין דין ב"ד כלל

בהודאות והלואות, ומש"ה לא שייך לומר דבעינן ב"ד נוטה (ועיין לקמן באות כ' מה שכתבנו בזה). וטעמא דמילתא למה ס"ל דלא בעינן ב"ד הרי זה משום דס"ל שחד נמי כשר והרי לא שייך למימר שחל על יחיד תורת ב"ד, וכן כתב הרמב"ם בפ"ב מה"ס הי"א ובספ"ה שם שבפחות מג' לא חשיב ב"ד, וא"כ להדיא חזינן דס"ל להך מ"ד שלא בעינן תורת ב"ד להודאות והלואות. ולפ"ז הי' אפשר ליישב קושיית תוס' הנ"ל ולומר שלא נתחדש דין סמיכה אלא בב"ד לחוד, ורק היכא דבעינן דין ב"ד בעינן שיהא ב"ד סמוך, אבל מכיון דס"ל להך מ"ד שסגי בחד, ושלא בעינן תורת ב"ד כלל וכהנ"ל, א"כ תו לא שייך למילף מד"נ דבעינן שיהא סמוך, דלא נאמר דין סמיכה אלא בב"ד לחוד. ברם, מקושיית תוס' מבואר דס"ל שגם בדיין יחידי שייך לומר שצריכים שיהא סמוך, ולא נאמר שהדין של סמיכה נאמר בב"ד גרידא, אלא ה"ה להכשרו של כל דיין, ומש"ה שפיר הקשו שנילף מד"נ שצריכים שיהי' סמוך. ועיין לקמן בדף ג' בערוך לנר על תד"ה ומדאורייתא (ועיין בנדרים דף ח' ע"ב בר"ן שם בענין אם יחיד מומחה דהתרת נדרים צריך להיות סמוך).

### (ג) בא"ד (הקישא דמשפט אחד).

עיי' בדבריהם שכתבו וז"ל, ושמא לענין מומחין אין ללמוד ד"מ מד"נ כיון דסגי בג' עכ"ל. ולכאורה צ"ע, דאם כוונתם לומר דליכא למילפינהו אהדדי משום דאיכא למיפרך מה לד"נ דבעינן כ"ג משא"כ בממון דסגי בג', הא קי"ל שאין

משיבין על ההיקש, וא"כ למה לא נקישם לכל מאי דאפשר.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שאפילו ר"ח דיליף מהקישא דמשפט אחד שאחד ד"מ ואחד ד"נ בדו"ח, אבל מ"מ גם הוא מודה שלעולם בנוגע לעצם תורת עדות שלהם נאמר דין מיוחד של עדות ממון ודין מיוחד על עדות נפשות, רק שנתחדש בהך הקישא דמשפט אחד שילפינן הלכותיהן אהדדי, ושכמו שבעדות נפשות בעינן דו"ח כמו כן גם בעדות ממון. אמנם בדעת תוס' נראה לומר דס"ל שמאי דילפינן מהך הקישא הוא שבאמת ליכא טפי ממשפט אחד וחד תורת עדות, ובעצם השם עדות שלהם אין נתפס כלל מאי דהני אתו לממון והני לנפשות, ורק לאחר שידעינן דליכא טפי מחד תורת עדות, שוב ממילא מסתעף מזה שאין לחלק ביניהן וששוות הן גם לענין דו"ח (ועיין בסוף דברינו בענין הא דמצינו בכמה מקומות חילוקי דינים בין עדות ממון לעדות נפשות), וא"כ לפ"ז נמצא שאם באנו להקיש ב"ד של ממון לב"ד של נפשות בכדי להצריך סמוכים בע"כ צ"ל שהיינו משום שביסוד דינם אין הפרש ביניהם, ולא נתחדשו ב' בתי דינין, חד לממון וחד לנפשות, אלא בעצם תורת ב"ד שלהם אחד הם, דהא זהו האמור בהך הקישא וכהנ"ל, וא"כ שפיר קא דחו, דהא בע"כ צ"ל ששני בתי דינין מיוחדים הם, דהא חזינן שלנפשות בעינן כ"ג ושלממון סגי בשלשה, ומאחר ששני בתי דינין הן, תו ליכא למיפרך שמ"מ נקיש להו אהדדי להלכותיהן ונאמר שכמו שב"ד של נפשות הוא במומחין ה"ה נמי לשל ממון, דהא זה

שהכל כשרים לדון ד"מ ואין הכל כשרים לדון ד"נ אלא כהנים לויים וישראלים המשיאין לכהונה, דהיינו מיוחסים, לא קשה להו, דהא הדין של מיוחסים הוי דין האמור בגוף הב"ד, ובהא הרי ליכא למילף ממון מנפשות בהקישא דמשפט אחד מההיא טעמא גופא דלא ילפינן לי' לענין מומחין, והיינו משום שאם באנו להקישם אהדדי גם לענין הב"ד גופא, בע"כ צ"ל שליכא אלא שם ב"ד אחד, וזה אינו, דהא בע"כ צ"ל שחלוקים הם, דהא הכא ג' והכא כ"ג, וא"כ צ"ל שמה שכתבו "כל הנך" לאו דוקא הוא, דלא קשה אלא מהנך דהו הלכות בסדר הדין גרידא, ולא מדין מיוחסים.

ועיין לקמן בדף ל"ב ע"א בתד"ה אחד וכו' שתירצו קושיא זו וכתבו שלענין מילי דתלו בזכות וחובה אין להקישם אהדדי. ולכאורה צ"ע דאכתי קשה אמאי לא ילפינן ממון מנפשות לענין שניבעי גם בממון מיוחסים, דהא דין זה אינו תלוי בזכות וחובה. אמנם לפי הנ"ל ניחא, והיינו משום שמדין מיוחסים לא הוי קשה להו כלל, דהא דין זה הוי דין האמור בגוף הב"ד, ולענין גוף הב"ד לא נאמר הך הקישא דמשפט אחד וכהנ"ל (ברם אכתי יש להקשות דהא נזכר שם חילוק אחד גם בסדר הדין שאינו מטעם הצלה, והיינו שד"מ גומרים בין ביום ובין בלילה ודיני נפשות גומרים דוקא ביום, וא"כ אכתי קשה שנקיש לענין זה. מיהו י"ל שלק"מ, משום שמה שד"נ גומרים רק ביום הרי זה משום סיבה צדדית בעלמא, וכמו שביאר המאירי לקמן בדף ל"ד ע"ב, דמכיון שמיתת ב"ד בעיא יום, א"כ אם יגמרו את

אינו מעניינא דהך הקישא כלל, דהא הך הקישא לא אתי כלל להקיש ממון לנפשות, אלא הרי הוא בא לומר שבאמת ליכא טפי ממשפט אחד, אבל היכא שבע"כ אשכחן שב' משפטים הם, לא נאמר שמ"מ ילפינן חד מאידך להלכותיו. ועיין בשט"מ בסוף ספר חמרא וחיי שהביא בשם תוספי הרא"ש שקושיית תוס' הנ"ל לק"מ משום שהקישא דמשפט אחד לענין הדין נאמרה ולא לענין הדיינים. ונראה דהיינו משום הטעם שכתבנו, שבהקישא דמשפט אחד נאמר שבאמת ליכא טפי ממשפט אחד, ואילו בנוגע להדין ב"ד שלהם בע"כ חזינן שחלוקים הם, ומש"ה נקטינן שלא קיימא ההיקש אלא לענין הדין.

והנה לעיל בדיבור זה כתבו תוס' וז"ל, וי"ל דמשפט אחד להשוות דיני ממונות לד"נ קאתי ולא להשוות ד"מ אהדדי עכ"ל. ותירוץ זה הוא דלא כהיסוד הנ"ל שכתבנו דהא לפי מה שכתבנו הרי גם בין ד"מ לד"מ אי אפשר לחלק דהא ליכא טפי ממשפט אחד. ברם נהי שכשאמרו תוס' את התי' הנ"ל בעל כרחך צ"ל שנקטו דהוי בגדר היקש אבל בתירוץ זה אזלי דלא הוי בגדר היקש אלא כמו שביארנו. ברם לכאורה דוחק לומר שיש כאן חזרה בדברי תוס' בנוגע למה הוא יסוד ההגדרה של האמור במשפט אחד.

ועיין בהמשך דברי תוס' שכתבו וז"ל, וצ"ע כל הנך מילי דחשיב לקמן בפרק אחד ד"מ מה בין ד"מ לד"נ אמאי לא משוינן להו ממשפט אחד יהי' לכם עכ"ל. ולפי הנ"ל צ"ל שלא קשה להו אלא מהנך הנזכרים שם שהם דינים בסדר המשפט, כגון ההיא דפותחין לזכות, אבל מהא דתנן

דינו בלילה שוב לא יוכלו להרגו מיד אלא יצטרכו לענות את דינו, וא"כ מכיון דהוי רק משום סיבה צדדית י"ל שלא שייך להקיש לענין זה).

ברם, הנ"ל ניחא רק אם נאמר שגם הדין של סמוכין וגם הדין של מיוחסים הרי הם דינים שנאמרו רק בגוף הב"ד, והדין ב"ד של נפשות הוא המחייבם להיות סמוכים (ובאמת כבר הוכחנו כן לעיל באות ד' בנוגע לדין מיוחסים עיי"ש), דלפ"ז שפיר הוכיחו תוס' שלא הוקשו ד"מ וד"נ אהדדי בנוגע לדינים אלו מהא דחזינן דחלוקים הם בגוף הדין ב"ד שלהם, דהא הללו הם בג' והללו הם בכ"ג. אמנם אם נאמר שדין מיוחסים וסמוכים אינם דינים שחלים רק בעצם שם הב"ד, ומה שמחייבם להיות סמוכין ומיוחסים אינו רק השם ב"ד שלהם, אלא הרי הם גם דינים שנאמרו בהכשר הדיין, ויסוד הדין הוא שצריכים דיין סמוך ומיוחס, א"כ שוב אין לומר כהנ"ל, דהא אע"פ שבדאי חזינן שבדין ב"ד שלהם חלוקים הם ד"מ מד"נ, דהא אלו הן בג' ואלו הן בכ"ג, אבל מ"מ אי משום הא לחוד אכתי נקיש להו אהדדי לענין הכשר הדיין ונאמר שליכא טפי מחד מין דיין, וליכא כלל דיין מיוחד של ממון ודיין מיוחד של נפשות, וממילא יסתעף מזה שבשניהם בעינן סמוכין ומיוחסים, וא"כ אם נאמר דהו דינים בהשם דיין, הרי הי' להם לתוס' להוכיח שחלוקים הם בהדין דיין שלהם, ושא"א להקישם אהדדי אפילו בנוגע לאותם הדברים התלויים בהכשר הדיין, וא"כ מוכח דס"ל לתוס' שהדינים של סמוכים ומיוחסים הרי הם דינים שנאמרו רק בעצם שם הב"ד ולא

בהכשר הדיין. מיהו לפ"ז אכתי לא אתו דבריהם שפיר, דהא כבר הוכחנו בהאות הקודמת שמקושייתם לעיל מוכח לומר דס"ל שדין סמיכה אינה הלכה שנאמרה על ב"ד דוקא, דהא חזינן מקושייתם שם שגם בחד דיין, דלא חשיב ב"ד, יתכן דבעינן סמיכה, וא"כ בע"כ צ"ל דהוי הלכה גם בהכשר הדיין, ומש"ה גם היכא שלא בעינן ב"ד אכתי שייך להצריך סמיכה, וא"כ לפ"ז לא תירצו כאן מידי, דהא מה בכך שחלוקים הם ד"מ מד"נ בהדין ב"ד שלהם, דמ"מ אי משום הא לחוד אכתי נקיש להו אהדדי לענין הדין דיין, ונאמר שליכא טפי משם דיין אחד, וממילא יסתעף מזה שצריכים גם בדייני ממון שיהיו סמוכין כיון דהוי דין בהכשר הדיין, וא"כ הי' להם להוכיח שחלוקים הם בעצם השם דיין, ושא"א להקישם אהדדי אפילו בנוגע לאותם הדברים התלויים בהשם דיין, והאמת היא שחלוקים הם בהשם דיין, עי' בפ"ב מה"ס ה"ב וה"ז.

והנה לפי דברינו הנ"ל שמאי דיליף ר"ח מהקישא דמשפט אחד הוא שליכא אלא חד שם עדות, א"כ בע"כ צ"ל שלא קיימא הך הקישא אלא על דיני ההגדה עצמה כגון דו"ח, דבהא שפיר שייך לומר שליכא אלא חד הגדת עדות, אבל בנוגע להמעשה ראי' שלהם הרי חזינן ששפיר חלוקים הם ואיכא דין ראיית עדות ממון ודין ראיית עדות נפשות, דהא חזינן שחלוקות הן להלכותיהן לענין עדות מיוחדת דפסולה בנפשות וכשרה בממון (עיין במכות דף ו' ע"ב).

אולם, יש להעיר על דרכנו הנ"ל בביאור הקישא דמשפט אחד משו"ת נו"ב

קמא אה"ע סי' ע"ב שהאריך להוכיח שבממון לא בעינן עשאי"ל אפילו מדאורייתא, ודלא כדעת שאר הפוסקים שהביא שם, דלפי דבריו א"א לומר שבהקישא דמשפט אחד נאמר שבאמת ליכא טפי מחד הגדת עדות וכדברינו הנ"ל, דהא לדידי' בע"כ חזינן שחלוקין הן, דהא בנפשות בעינן הגדה שאתה יכול להזימה משא"כ בממון, וא"כ בע"כ צ"ל שנאמר בהך הקישא שאע"פ שבודאי חלוקין הן, אבל מ"מ אכתי ילפינן הלכותיהן אהדדי (ועיין בדבריו שם שביאר למה לא ילפינן מהקישא דמשפט אחד שגם בממון בעינן עשאי"ל).

גם יש להעיר על דרכנו הנ"ל ממכות דף ו' ע"א דס"ל לרבי יוסי שדוקא בנפשות אמרינן שאם נמצא אחד מהן קרוב או פסול כולם בטלים אבל לא בממון, דנראה שגם לדידי' ליכא למימר כדברינו הנ"ל בענין הקישא דמשפט אחד, דהא חזינן לדידי' שחלוקין הן עדי ממון מעדי נפשות לענין ההכשר גברא של העד ואיכא שם עד של ממון ושם עד של נפשות, ואעפ"כ חזינן לקמן בדף כ"ח ע"א שילפינן פסול קורבה בעדי ממון בהקישא דמשפט אחד מעדי נפשות, ולכאורה זה אתי גם אליבא דר"י, וא"כ חזינן שאע"פ שבודאי איכא שם עד של ממון ושם עד של נפשות אבל מ"מ אכתי שייך למילפינהו אהדדי בהך הקישא להלכותיהם. אמנם לרבי דס"ל במכות שם שגם בממון אמרינן שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אכתי איכא למימר כהנ"ל. ובאמת יש לפלפל גם בטיב הפסלות של עשאי"ל, וכן נמצא א' מהם קו"פ ואכמ"ל.

וע"ע בקושיית הקו"ש בב"ב אוה ק'.

### יד) בא"ד.

וז"ל, צ"ע כל הנך מילי וכו' עכ"ל. עיין לקמן בריש אד"מ שכתבו ישוב לזה, ועיי"ש באות ר"ה מה שכתבנו על דבריהם.

### טו) בענין הקישא דמשפט אחד.

עיין בספרי בפרשת שופטים על הא דכתיב לא יקום ע"א באיש לכל עון ולכל חטאת, דתניא לא יקום ע"א באיש, אין לי אלא לד"נ לד"מ מנין, ת"ל לכל עון וכו' (כן היא גירסת הגר"א בחו"מ סי' כ"ח סק"ח. אמנם עיין בגירסתו בספרי שם שהשמיט לגמרי הך בבא דד"מ מנין). ולכאורה צ"ע למה לא ילפינן שלא מהני ע"א בממון מהקישא דמשפט אחד, דעיין לקמן בדף כ"ח ע"א שילפינן פסול קורבה בעדי ממון בהקישא דמשפט אחד מד"נ, וא"כ חזינן שגם לענין הכשר העדים נשנית הך הקישא. שוב מצאתי קושיא זו בעמק הנצי"ב שם, ותירץ שמכיון דכתיב על פי שנים עדים וגו' יומת המת וגו', סד"א דדוקא בנפשות מיעט רחמנא דלא מהני ע"א.

אמנם עיין בהגהות מיימוניות בפ"ה מהל' עדות אות א' שהביא גירסא אחרת בהברייתא הנ"ל וז"ל, אין לי אלא בד"מ בד"נ מנין ת"ל לכל חטאת וכו' עכ"ל. ולפי גירסתו אכתי צ"ע כהנ"ל, דמאחר שלא מהני בממון שוב נילף ד"נ מיני' בהקישא דמשפט אחד, דהא לפי גירסתו לא שייך תירוצו של הנצי"ב. ובאמת גם בלא"ה

קשה טובא לגירסא זו, דהא להדיא כתיב  
בנפשות על פי שנים עדים וגו' יומת המת  
לא יומת על פי עד אחד, וא"כ מאי קא  
בעי ד"נ מנין.

והנה הך קרא דלא יקום ע"א באיש,  
מלבד ממאי דילפינן מיני' שלא מהני ע"א,  
הרי נאמר בו גם אזהרה לדיין שלא יחתוך  
את הדין על פיו (עיין בסה"מ בל"ת  
רפ"ח). ולפ"ז אפשר ליישב את גירסת  
ההגהות מיימוניות ולומר שבודאי הא דלא  
מהני ע"א בד"נ ילפינן מקרא דעל פי שנים  
עדים וגו', רק שמאי דמרבין בספרי הוא  
שגם הלאו קאי בד"נ, ובהא הוא דאמרינן  
שאיין לי אלא ד"מ ד"נ מנין (דבלא קרא  
לא הוי ילפינן בק"ו או מה מצינו שהלאו  
קאי על שניהם, משום שאין מזהירין מן  
הדין), דאי משום מה שכתוב לא ימות על  
פי עד אחד, וכן ועד אחד לא יענה בנפש  
למות, הלא פסוקים אלו באים ללמד  
שצריכים עדות שאינה מיוחדת (מכות דף  
ו' ע"ב) ושאסור לעד ללמד זכות או חובה  
(לקמן דף ל"ג ע"ב), וא"כ י"ל שאכתי  
א"א למילף מינייהו שיש ל"ת.

ולפ"ז אפשר ליישב גם את קושייתנו  
הראשונה ולומר דבין לגירסת ההגהות  
מיימוניות ובין לגירסא דידן הא דלא  
ילפינן ל"י בהקישא דמשפט אחד הרי זה  
משום שלא הוקשו ממון ונפשות בהך קרא  
אלא לענין דברים שהם דינים בעצם סדר  
המשפט, דמשפט אחד כתיב, אבל לענין  
הא דעובר הדיין בל"ת לא הוקשו כלל,  
משום שאין זה חלק מגוף סדר המשפט,  
ומש"ה שפיר בעינן קרא מיוחד בין בממון  
ובין בנפשות כדי לומר שעובר הדיין בל"ת  
אם הוא חותך את הדין ע"פ ע"א, אבל

עצם הדין דלא מהני עדותו בממון, לעולם  
איכא למימר שממשפט אחד הוא דילפינן  
ל"י.

אמנם לפ"ז יוצא שמאי דילפינן ממון  
מנפשות בהקישא דמשפט אחד לענין פסול  
קרובים הרי זה דוקא בנוגע לעצם הדין  
שקרובים פסולים להעיד, אבל לענין אם  
עוברים על הלאו של קבלת עדותן של  
קרובים (עיין ברמב"ם סה"מ ל"ת רפ"ז)  
לא הוקשו כלל, ורק בנפשות נאמר הלאו  
הנ"ל. וצ"ע דהא מוני המצות כללו גם  
ממון בכלל הלאו.

## דף ג' ע"א

### (טז) דיני ממונות לא בעו דו"ח.

עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' עדות ה"א  
שכתב וז"ל, אחד ד"מ ואחד ד"נ בדו"ח  
שנאמר משפט אחד יהי' לכם אבל אמרו  
חכמים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי  
אין עדי ממון צריכין דו"ח. כיצד, אמרו  
העדים בפנינו הלוה זא"ז מנה בשנה  
פלוגית אע"פ שלא כיוונו את החודש  
ולא את המקום וכו' עכ"ל. וצ"ע דמאחר  
שלא בעינן דו"ח למה כתב שאמרו  
העדים באיזו שנה. ושמעתי דהיינו  
בשביל גוף העדות כדי שלא יוכל לומר  
שקודם שמיטה הלוהו וכבר שמטתו  
שביעית. ולפ"ז צ"ל שנכלל במה שכתב  
"בשנה פלוגית" גם באיזה שבוע ביובל,  
דהא אל"כ אכתי יכול לטעון שהיתה  
באותה שנה של שבוע אחר, ופשוט.



## יז) בענין תקנתא דמידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס.

עיינ בתוס' ד"ה שלא וכו', שהקשו שבסוגיין מבואר שגזילות וחבלות דמתניתין בעו מומחין, ואילו בכמה דוכתי מצינו שהיו דנין גזילות בבבל. ותירצו וז"ל, וי"מ דוקא גזילות שע"י חבלות כמו דמינצו בי תרי ומחו אהדדי עד שתוקף אחד וגוזל את חבירו דכי האי גוונא לא שכיח ולא עבדינא שליחותייהו עכ"ל. הרי דס"ל שהמשנה איירי בגזלות שע"י חבלות, ודוקא בכה"ג בעינן מומחין משום שלא שכיח, אבל שאר גזילות דשכיח שפיר דיינינן בבבל. ומדבריהם חזינן שגם בזמן המשנה ובא"י היתה קיימת הך תקנתא דעבדינן שליחותייהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס, דהא כתבו שהטעם של המשנה למה אין דנין גזילות שעל ידי חבלות אלא במומחין הרי הוא משום שלא שכיח, ומשמע שאילו היו שכיח, הוי דיינינן להו אף בזמן המשנה. ועוד דאם הך תקנה דמידי דשכיח וכו' היא תקנה מאוחרת או תקנה שתיקנו רק בבבל, א"כ קושייתם מעיקרא ליתא, דהא י"ל שכל היכא שמצינו שדנו גו"ח בבבל הרי זה משום הך תקנתא אחריתא.

וכן משמע מדבריהם לקמן בד"ה נזק וכו', שגם בזמן המשנה היתה קיימת תקנתא דעבדינן שליחותייהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס עיי"ש.

ולפ"ז צ"ל דס"ל שהך תקנתא שתיקנו שדנין הודאות והלואות בהדיוטות כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, וכן הך תקנתא דעבדינן שליחותייהו במידי דשכיח ואית

בי' חסרון כיס, כולה חד תקנתא היא, והיינו משום שאם איתא שתרי תקנות הוו, א"כ למה הביאה הגמ' את התקנה של כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, ולמה הוצרכו לתקן במיוחד על הודאות והלואות מאחר שבכל מידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס עבדינן שליחותייהו, דהא מאחר שגם בזמן המשנה ובא"י היתה קיימת הך תקנה דעבדינן שליחותייהו במידי דשכיח וכו', א"כ הרי זה מספיק גם להודאות והלואות, דהא גם הודאות והלואות שכיחי נינהו ואית בהו חסרון כיס, ואפי' אם התקנה של לא תנעול דלת קדמה, אבל עכשיו לא בעינן לה (מיהו עי' בהצד השני באות י"ח), וא"כ בע"כ מוכח שבאמת חד תקנתא היא, והיינו שבמידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס עבדינן שליחותייהו כדי שלא תנעול דלת בפני לוי וכדי לנעול דלת בפני עושי עוולה. ועי' במהר"ם שדייק גם מלשון תוס' לעיל בהך דיבור שחד תקנתא היא.

והנה עיינ בב"ק דף פ"ד ע"ב דפרכינן אלא מ"ש שור בשור ושור באדם דשליחותייהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות, אדם באדם ואדם בשור נמי שליחותייהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות וכו', עד דמסיק שכי קא עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיח ואית בי' חסרון כיס אבל לא באדם באדם דלא שכיחא וכו'. והנה מהא דאמרינן "מידי דהוה אהודאות והלואות" ומדמינן הודאות והלואות לתקנתא דשור בשור ושור באדם הי' משמע קצת כהנ"ל שגם תקנתא דהודאות והלואות הויא חד תקנתא בהדייהו, וגם כי מסקינן שטעמא דשור בשור ושור באדם הוא משום שעבדינן

שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס, אבל מ"מ אכתי שייך לומר "מידי דהוה אהודאות והלואות". מיהו יש לדחות שלעולם תרי תקנות הן, רק שמדמינן להו אהדדי משום שתרוייהו הן בהך כח של עבדינן שליחותיהו. ברם מדברי רש"י שם משמע להדיא שחד תקנתא היא, דהא כי מסקינן שם שכי קא עבדינן שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס, פירש"י בד"ה חסרון כיס ושכיח וז"ל, הודאה והלואה עכ"ל, ומשמע להדיא שלהודאות והלואות בעינן בדוקא להך תקנתא דעבדינן שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס, ושהך תקנתא דמילתא דשכיח ואית בה ח"כ באה לתקן ענין הודאות והלואות, וא"כ מוכח שכי יהבינן בסוגיין טעמא דכדי שלא תנעול דלת בפני לוי, הרי זה חד מילתא בהדי הך תקנתא דהתם וכשיטת תוס' הנ"ל. ועיין עוד בגיטין דף פ"ח ע"ב דגם שם הובאה הך תקנתא דמידי דשכיח, וגם שם פירש"י בד"ה מילתא דשכיחא וז"ל, הלואה וכן גט עכ"ל. וכן הוא לשון הטור בחו"מ סי' א' עיי"ש.

אמנם עיין ברש"י לקמן בדף י"ג ע"ב בד"ה למידן דיני קנסות שכתב וז"ל, דאלהים כתיב דמשמע דיני מומחין והיינו סמוכין, ובשאר דיני ממונות לא בעינן מומחין כדאוקימנא בריש פירקין משום נעילת דלת, והיכא דליכא נעילת דלת כגון בד' שומרין וגזילות דיינינן בבבל אע"ג דליכא סמוכין דשליחותיהו קא עבדינן כדמפרש בהחובל וכו' עכ"ל. ומשמע מדבריו שתרי תקנות הן, דבמשנתנו תיקנו רק על הודאות והלואות לחוד כדי שלא תנעול דלת, ואפי' בא"י תיקנו, אבל

בגזילות אכתי בעינן מומחין כדתנן במתניתין, אבל התם בהחובל תיקנו גם על גזילות, כיון דשכיח, ובבבל דוקא. ועיין במהר"ם בסוגיין שכתב כן בדבריו (וכן דייק מהרא"ש כאן עיי"ש). אמנם צ"ע מדברי רש"י הנ"ל בגיטין וב"ק, דהא משמע להדיא מדבריו שם שחד תקנתא היא וכהנ"ל.

ועיין גם בקצה"ח בסי' א' סק"ג שכתב בשם הרמב"ן והר"ן ששתי תקנות הן, חדא בזמן המשנה על הודאות והלואות, וחדא לאחר מכאן בכל מידי דשכיח וכו', וכתב שכן נראה גם מתוך דברי הרא"ש. ברם מדברי רש"י הנ"ל משמע שיתכן ששתיהן היו קדומות, רק שעל הודאות והלואות תיקנו אפילו בא"י. ועיי"ש בקצה"ח שהוכיח מתוס' בב"ק דף י"ד ע"ב דס"ל שכולה חדא תקנתא היא, והיינו כשיטתם בסוגיין וכהנ"ל.

ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' סנהדרין ה"ט שכתב וז"ל, אין דנין ב"ד של חו"ל אלא דברים המצויין תמיד ויש בהן חסרון כיס כגון הודאות והלואות וכו' עכ"ל. ולכאורה נראה להדיא כשיטת רש"י ותוס' הנ"ל שחד תקנתא היא, ולפיכך כלל גם הודאות והלואות בהדי הא דעבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא וכו' כמו שעשה רש"י בב"ק ובגיטין.

מיהו לפי הקצה"ח י"ל שעשו כן כי רק בזמן המשנה היו צריכים את התקנה של לא תנעול דלת, אבל עכשיו התקנה השני' מספיקה גם להודאות והלואות, גם בלי לתקן להדיא וכהצד הראשון בהאות הבאה. ועוד דהנה עיין בכ"מ בה"ח שם שהקשה למה הוצרך בהודאות והלואות את

התקנה לא הוי שכיח רק שאח"כ נעשה שכיח, דגם בכה"ג דנין כיון שתחילת התקנה היתה שדנין כל מידי דשכיח, או האם עצם התקנה היתה על הדינים המוזכרים לחוד, וכגון שן ורגל ושור באדם וכדומה, רק שטעמא דמילתא למה תיקנו דוקא בהני הרי הוא משום שהם שכיחי, ולפ"ז אם נשתנה דין אחד ונעשה שכיח, אכתי לא דיינינן ל"י כיון שעל הדין ההוא לא תיקנו במיוחד, וגם לא תיקנו שום תקנה בסתם שדיינינן כל מידי דשכיח.

ועיין ברמ"ה בד"ה ברם, שהקשה קושיית תוס' שבסוגיין מבואר שגזילות וחבלות דמתניתין בעו מומחזין, ואילו בכמה דוכתי אשכחן שהיו דנין גזילות בבבל. ות"י וז"ל, שתי תקנות הוי, מעיקרא תיקנו הודאות והלואות, ולבסוף תיקנו כל מידי דשכיח ואית בה חסרון כיס מפני תיקון העולם. ואיבעית תימא כולה חדא תקנתא היא, מעיקרא תקון כל מילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס, ולבסוף נמי מילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס הוא דבעיא, אלא מיהו מעיקרא לא הוו שכיחי גזילות וחבלות, ולבסוף הוו גזילות וחבלות עכ"ל. וצ"ע אם כוונתו בתיורצו השני היא לומר שמאחר שנעשו שכיחי, ממילא דנין אותם בלא שום תקנה מיוחדת לכך, משום שתחילת התקנה היתה שדנין לעולם כל מידי דשכיח וכו', או האם אע"פ שנעשו לבסוף שכיחי, אבל מ"מ בלא תקנה מיוחדת של עבדינן שליחותייהו לא הוי דיינינן להו, ומה שכתב וז"ל, ולבסוף הוו גזילות וחבלות עכ"ל, כוונתו היא ע"י תקנה מיוחדת לכך, רק שבכל זאת שפיר קרי ל"י חדא תקנתא כיון שגדר

הטעם של תקנתא, דהא איהו גופי' פסק לעיל בפ"ב ה"י כר"א ברי' דר"א שמדאורייתא ביחיד הדיוט סגי, ובסוגיין מבואר שלא איצטריך הך תקנתא אלא לפי ר' אבהו דאמר שמדאורייתא בעינן ג' מומחזין, ובקצה"ח בסי' ג' סק"א תירץ שלא איירי כאן הרמב"ם בדין הודאות והלואות עצמן, אלא בדין כפי' עלייהו, ולכפותו לשלם הוא דס"ל דבעינן מומחזין מדאורייתא, וגם ר"א ברי' דר"א מודה לזה, ואהא הוא דאמר שמ"מ עבדינן שליחותייהו עיי"ש באריכות. ולפי דבריו אין הכרע מדברי הרמב"ם להנידון הנ"ל, דהא לפי דברי הקצה"ח לא איירי הרמב"ם בתקנתא דהודאות והלואות אליבא דר' אבהו, אלא בדין כפי' עלייהו אליבא דר"א ברי' דר"א, וא"כ לעולם איכא למימר שלפי רבי אבהו תרי תקנות הן, וטעמא דהודאות והלואות הוא כדי שלא תנעול דלת, והא דהזכיר הרמב"ם טעמא דמידי דשכיח ואית ב"י ח"כ הרי זה משום שאיירי בכפי', ולדין כפי' י"ל שלא סגי בטעמא דלא תנעול, דהא י"ל שמשום כפי' לחוד ליכא נעילת דלת, די"ל שלא ינעול אדם דלת משום חשש שמא לא ירצה לשלם לאחר שחייבוהו ב"ד, ומש"ה שפיר בעינן טעמא דעבדינן שליחותייהו במידי דשכיח ואית ב"י חסרון כיס.

### יח) מידי דשכיח ואית ב"י חסרון כיס.

יש לעיין בהא דאמרינן שבמידי דשכיח ואית ב"י חסרון כיס עבדינן שליחותייהו, האם עצם התקנה היתה תקנה כללית שדנין כל מידי דשכיח וכו', ודנין אפי' אם בשעת

הדברים הי' תמיד מילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס.

### יט) שיטת הרמב"ם בחבלות.

עיין ברמב"ם בפ"ה מה"ס ה"ח שכתב וז"ל, דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי דו"ה אין דנין אותם אלא שלשה מומחים עכ"ל. והקשה הלח"מ דק"ן דגולן אינו קנס (ועיין בחיבורי על ב"ק בחלק ב' אות שס"ט), ועוד דלהדיא אמרינן לקמן בשמעתינן שחבלות הן ממונא, דהא פרכינן חצי נזק נמי היינו חבלות, ומפרקינן תנא ממונא וקתני קנסא, פי' דתנא חבלות דהיינו ממונא וקתני ח"נ דהיינו קנסא. ועיי"ש שכתב הלח"מ שלשון קנסא שכתב הרמב"ם לאו דוקא הוא, אלא לכל מידי דבעי מומחין קרי קנסא, וכן כתבו תוס' בד"ה שלא וכו' עיי"ש.

אמנם עיין בש"ך בסי' א' סק"ח שכתב שהלשון קנס שנקט הרמב"ם דוקא הוא, וכוונתו במה שכתב "דיני קנסות כגון גזילות" היא לתשלומי כפל, דהיינו דיני קנסות שיש בגזילות (כלומר בגניבות), ואף על פי שפרט שם להדיא כפל, אבל מכל מקום תרי גווני כפל איכא, חדא בגנב וחדא בטוען טענת גנב. אמנם אף על פי שיישב הש"ך "גזילות" אבל אכתי צ"ע למה קרא הרמב"ם לחבלות קנס.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ו שכתב להדיא שנזק וצער במ קנס ואי מודי מיפטר, וא"כ איכא למימר שכוונתו הכא היא לנזק וצער, אבל חבלות דסוגיין דמיקרי ממונא פירושו שבת וריפוי (ודלא כרש"י שפי' נזק). אמנם אכתי צ"ע,

דהא אם נאמר שחבלות דסוגיין פירושו שבת וריפוי א"כ יוצא שלהדיא קתני במתניתין ששבת וריפוי צריכים מומחין, וא"כ קשה מהא דפסק הרמב"ם לקמן בה"ס שם בה"י שסגי בהדיוטות. ובאמת עיי"ש בה"י שהקשה הכ"מ על הרמב"ם כעין זה מהא דאמרינן בב"ק דף פ"ד ע"ב שאדם באדם דמונא הוא לא דיינינן בבבל כיון דלא שכיח. ומה שרצה ליישב שבב"ק שם איירי בנזק א"א לומר בדעת הרמב"ם, דהא קרינן ל"י התם ממונא, ואילו נזק קנס הוא לפי שיטת הרמב"ם, וא"כ בע"כ צ"ל שאיירי שם בריפוי ושבת ואפ"ה אין דנין. וצ"ל כתירוצו הראשון של הכ"מ שם שמש"כ הרמב"ם שדנין ריפוי ושבת בבבל אין זה מעיקר הדין אלא הרי זו תקנה מאוחרת משום תיקון העולם עיי"ש, וא"כ גם מסוגיין לא קשה על הא דפסק שדנין ריפוי ושבת בבבל.

### כ) בענין השלשה דיינים של דיני ממונות.

עיין בסוגיין דאמרינן ר"א ברי' דר"א אמר מדאורייתא חד נמי כשר שנאמר בצדק תשפוט עמיתך אלא משום יושבי קרנות, ופרכינן אטו בשלשה מי לא הוו יושבי קרנות, ומתרצינן א"א דלית בהו חד דגמיר. ועיין בטור בחו"מ סי' ג' שהביא את דעת הרמ"ה דבעינן תלתא דגמירי דוקא. ותמהו עליו דהא מבואר בסוגיין שלפי ר"א ברי' דר"א הא דבעינן תלתא הרי זה משום שא"א דלית בהו חד דגמיר, הרי להדיא שבחד דגמיר סגי.

ועיין בשער משפט בסי' ג' סק"ב שיישב את שיטת הרמ"ה ע"פ מה שכתבו

הפוסקים שגם בדיונים אמרינן שאם בטלו מקצתן בטלו כולן, דלפ"ז לכאורה קשה איך סגי בחד דגמיר וב' יושבי קרנות, דהא מכיון שיושבי קרנות פסולים לדון א"כ שוב מתבטל גם ההוא חד דגמיר, דהא דיינים שבטלו מקצתן בטלו כולן (ובאמת נר"פ שגם מדאורייתא מתבטל, שהרי זה ברור שאע"פ שאין צריכים להנך תרתי יושבי קרנות אלא מדרבנן, אבל מ"מ מאחר שמיינתין להו, הרי זה מיקרי שגם הם דנין, ואפילו מדאורייתא, וא"כ גם מדאורייתא יש כאן ציור של נמצא אחד מהדיינים פסול). וכתב השעמ"ש שמתוך קושיא זו הוכיח הרמ"ה שבאמת בעינן תלתא דגמירי, ואע"פ שבודאי תחילת התקנה דבעינן שלשה היתה רק כדי שיהי' בהם חד דגמיר, אבל מ"מ מכיון שסו"ס תיקנו מנין של שלשה, שוב ממילא בעינן שיהיו כולם גמירי מהטעם הנ"ל, ומה שאמר הש"ס שא"א דלית בהו חד דגמיר, לאו למימרא דסגי בהכי, אלא הכוונה היא רק שזו היתה תחילת טעם התקנה, ובאמת מכיון דאית בהו חד דגמיר תו יקפיד אותו גמיר שלא ליתוב בדיון עם יושבי קרנות מאחר שדיינים שבטלו מקצתן בטלו כולן. ועי' בקצה"ח בסי' ל"ו סק"ז שהקשה ג"כ את הקושיא הנ"ל, והוכיח מזה שבדיינים לא אמרינן שאם בטלו מקצתן בטלו כולן. ברם נראה שיש ליישב את קושייתם על פי דברי הרא"ש במכות סי' י"ג שהביא שם את שיטת הראב"ד שבבעל דבר לא אמרינן שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה משום שדין זה שייך רק היכא שהראשון בטל מחמת פסול, משא"כ הא דבעל דבר בטל אין זה משום שחל עליו תורת פסול ומיקרי

עד פסול אלא הרי זה משום שאין עליו שם עד כלל, ובכה"ג שאינו בטל משום פסול עדות לא שייך לומר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, משום שאינו מצטרף עם האחרים כלל לענין שנאמר שבטלו כולן. ולפי דברי הראב"ד מיושבת היטב קושיית השער משפט והקצה"ח, והיינו משום שאיכא למימר דהא דיושבי קרנות פסולים לדון אין זה משום שהם בגדר דיינים פסולים, אלא הרי זה משום שאין עליהם שם דיון כל עיקר, דהעובדא שאינו גמיר אינו מיחל עליו תורת פסול, אלא הרי זה מפקיע אותו מתורת דיון לגמיר, משום שלא מיקרי דיון אלא מי שלמד את הדינים, ומכיון שכן תו לא שייך לומר בכה"ג שאם בטלו מקצתן בטלו כולם, וכסברת הראב"ד הנ"ל. שוב מצאתי שכוונתי בזה לדעת כמה אחרונים בס"ד. גם יש ליישב בדרך אחרת וכמו שנבאר, דהנה עי' בשעמ"ש בסי' י"ח סק"א שכתב שלפי ר"א ברי' דר"א לא בעינן להודאות והלואות דין ב"ד, דהא חזינן דס"ל שנים שדנו דיניהם דין ולא מיפסלי משום ב"ד שקול, ובע"כ הרי זה משום דס"ל שלא בעינן ב"ד וממילא לא שייך הפסול של ב"ד שקול, וכמו שמשמע מדברי רש"י לקמן בדין ג' ע"ב בד"ה ואין ב"ד שקול (השני), שלא שייך דין זה אלא היכא דבעינן ב"ד, וטעמא דמילתא למה ס"ל לר"א ברי' דר"א דלא בעינן ב"ד הרי זה משום דס"ל שחד נמי כשר והרי לא שייך לומר שחל על יחיד תורת ב"ד. וכן כתב הרמב"ם בפ"ב מה"ס הי"א ובפ"ה שם הי"ח שאין על יחיד דין ב"ד. ועוד נראה לומר שאפילו לכתחילה לא בעינן דין ב"ד,

ואין לומר שבהא דתיקנו דבעינן שלשה תיקנו באמת שלכתחילה בעינן ב"ד, רק שבדיעבד כשר גם בשנים אע"פ שאינו בגדר ב"ד, דזה אינו, דהא לא מצינו שתיקנו ג' אלא משום שא"א דלית בהו חד דגמיר, אבל לא מצינו שתיקנו ג' גם בכדי להצריך מדרבנן להודאות והלואות תורת ב"ד, ולעולם משמע שאם הי' ברור שגם בשנים א"א דלית בהו חד דגמיר, ה"ה שהיו מתקנים דסגי בשנים אע"פ שכל פחות מג' לאו ב"ד הוא (ועיי' עוד בדברי השעמ"ש הנ"ל שהכשיר ד' וששה לכתחילה אליבא דר"א ברי' דר"א ושמואל, וכדבריו הנ"ל שמכיון דלא בעינן ב"ד לא איכפת לן כלל בהא דהווי שקולים, והרי אם איתא שמדרבנן מיהא בעינן לכתחילה דין ב"ד, א"כ למה הם כשרים לכתחילה, ובע"כ מוכח דס"ל שגם לכתחילה לא בעינן ב"ד, ומש"ה ד' וששה דבודאי אית בהו חד דגמיר כשרים אפילו לכתחילה, ולא איכפת לן בזה שהם מנין שקול, ורק בשנים קפדינן, שמא לא יהי' בהם חד דגמיר).

ומאחר שזכינו לדין שאין צריכים לפי ר"א ברי' דר"א ושמואל דין ב"ד בהודאות והלואות, א"כ שפיר לא שייך לכאן הכלל של בטלו מקצתן בטלו כולן, והיינו משום שי"ל שלא שייך לומר כן אלא היכא שמצורפים הם בחד ב"ד, דומיא דעדים דלא בטלו כולם אלא היכא שהם מצטרפין לכת אחת, אבל היכא שאינם מצטרפין בדין זה להיות ב"ד שוב ליכא למימר שאם בטלו מקצתן בטלו כולן, וא"כ מאחר שלא בעינן לפי ר"א ברי' דר"א תורת ב"ד בהודאות והלואות, שוב ליכא למימר

בהודאות והלואות שבטלו כולן, דהא מכיון שאין צריכים תורת ב"ד, שוב אינם מצטרפין בפסק זה לב"ד אחד, וא"כ שוב לא שייך לומר בהם שבטלו כולן. ואע"פ שכתב הרמב"ם בסוף פ"ה שם ששלשה הוו שפיר ב"ד לענין הודאות והלואות, אבל נראה שכוונתו היא רק למידי דצריך ב"ד, וכגון דין הוחזק כפרן בב"ד והודאה בפני ב"ד בדין תורה של הודאות והלואות שהזכיר שם, אבל אין כוונתו לגוף הפס"ד שלהן, דלזה לא בעינן ב"ד אפילו מדרבנן וכנהנ"ל, ומכיון שאין צריכים ב"ד ה"ה שבאמת לא חשיבי ב"ד בפסק זה (ברם, תירוץ זה לא שייך למימר אליבא דרבא ור' אבהו, דהא לדידהו בודאי בעינן ב"ד, ומיפסלי ד' וששה אף בדיעבד, דהא לא מצינו שהקילו חכמים על הדין דאורייתא ותיקנו שאין צריכים ב"ד, וא"כ כשיש ביניהם יושב קרנות אכתי בדין הוא שיפסול את כולם).

והעיר אחד מהחבורה דנפ"מ בין ב' התירוצים הנ"ל יצויר באופן שדנין ארבעה או חמשה דיינים דגמירי ביחד ונמצא אחד מהם פסול בפסול הגוף, דאם נאמר שהטעם למה לא אמרינן שבטלו כולם הוא משום שיושב קרנות לא חשיב דיין כלל, א"כ מכיון שאותו דיין שנמצא פסול, הוא גמיר, וחשיב דיין, הרי הוא שפיר פוסל את האחרים משום פסלותו, אבל אם נאמר שהטעם למה לא בטלו כולן הרי הוא משום שאינם מצורפים בב"ד אחד, א"כ גם אם נמצא אחד מהם פסול בפסול הגוף אין הוא פוסל את כולן (אבל בשלשה ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, בודאי פסול, דהא לכאורה גם לפי ר"א ברי' דר"א

**כא) בענין שנים שדנו.**

עיין בתוס' ד"ה לרבא וכו' שכתבו שאפילו ר"נ ושמואל דס"ל ששנים שדנו דיניהם דין, אבל מ"מ הרי הם מודים שקיום שטרות וכן אודיתא בעו ג'. ולכאורה י"ל שטעמא דמילתא הוא משום שרק לענין הוראה לחד ס"ל לר"נ ושמואל דלא בעינן ב"ד, והיינו משום שבהוראה נתחדש שגם לשנים יש כח לברר את הדין וסומכין על הוראתן אע"פ שאינם ב"ד, וכמו שהוכיח השעמ"ש בס"י י"ח סק"א ששנים שדנו אינו בתורת ב"ד מדלא מיפסלו משום ב"ד שקול, וא"כ י"ל שרק בהוראה סגי בשנים משום דלית בה שום חלות דין, שהרי הבעל דין מחויב ועומד הוא משעת המעשה, ואין הדבר צריך אלא בירור, אבל בכדי לעשות חלות דין, וכגון אודיתא, בודאי בעינן ב"ד, ואין ב"ד פחות משלשה, ורק בהוראה ס"ל דלא בעינן תורת ב"ד. ולפ"ז מבואר היטב גם הא דפריך רבא על ר"נ בב"ב דף מ' ע"א דאי קנין כמעשה ב"ד דמי ניבעי ג', דלכאורה צ"ע דהא ר"נ ס"ל ששנים שדנו דיניהם דין\*), ולפי הנ"ל ניחא משום שלחלות דין גם ר"נ ושמואל מודו שלא סגי בשנים אלא בעינן ב"ד דוקא דהיינו תלתא, ומש"ה שפיר פרכינן דאי כמעשה ב"ד דמי ניבעי תלתא.

ועיין בחידושי הר"ן לקמן בדף ו' ע"א בד"ה ולענין פסק הלכה, שהביא את דברי הרמב"ן שהקשה על תוס' איך יתכן לומר שבקיום שטרות דרבנן בעינן תלתא ובדין

שמכשיר בשני יושבי קרנות אבל מ"מ מסתברא דבעינן שלא יהיו פסולים בפסול אחר, וא"כ יהיו פסולים לפי הרמב"ם שסובר שלפי ר"א ברי' דר"א שנים שדנו אין דיניהם דין).

והנה שמעתי מקשים למה לא תני במתניתין שד"מ דנין גם ביחיד מומחה, ולמה נקט התנא רק ג' הדיוטות. ושמעתי מתרצים שהיינו משום שיחיד מומחה אין עליו תורת ב"ד, וכמש"כ הרמב"ם שם, ולא תנא במתניתין אלא אלו שיש אליהם תורת ב"ד, ומש"ה תנא שלשה דשפיר מיקרי ב"ד כמו שכתב הרמב"ם שם לענין הוחזק כפרן. אמנם הנ"ל ניחא רק לפי רבא ור' אבהו, אבל אליבא דר"א ברי' בר"א אע"פ שבודאי חשיבי ג' בגדר ב"ד לענין הוחזק כפרן וכדומה, אבל מ"מ הרי זה דוקא לגבי דברים שצריכים באמת תורת ב"ד, אבל לעצם הפסק של הודאות והלואות הרי לא בעינן תורת ב"ד אליבא דר"א ברי' דר"א, וא"כ מאחר שאין צריכים תורת ב"ד פשיטא שאין עליהן תורת ב"ד בפסק זה אפילו מדרבנן וכהנ"ל, ומ"מ חזינן ששפיר תני להו תנא במתניתין אע"פ שאינם בגדר ב"ד בפסק זה, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה, למה לא תני גם יחיד מומחה, אם לא שנאמר שאע"פ שאינם נחשבים ב"ד בפס"ד של הודאות והלואות, אבל מ"מ אכתי תני להו משום שנכלל בד"מ גם הדין של הוחזק כפרן והודאה בפני ב"ד.

ברשב"ם), אבל על הא דפרכינן שאם קנין כמעשה ב"ד דמי ניבעי ג' לא הקשו מדי.

(\* וכעין זה הקשו תוס' שם על מה שאמר ר"נ שם שקיום שטרות בעי שלשה (ועי' שם

דאורייתא סגי בשנים בדיעבד, דאם חזינן שלקיום שטרות דרבנן בעינן ג', בע"כ צ"ל שהיינו משום שגם לדין דאורייתא בעינן ג' ודלא כר"נ ושמואל. וגם מההיא דב"ב הוכיח דלא קי"ל כשמואל, דהא מכיון דפרכינן דאי כמעשה ב"ד דמי ניבעי תלתא א"כ חזינן שכל מילתא דבי דינא בעי תלתא, דלר"נ ושמואל אמאי לא סגי בתרי עיי"ש. וכן היא גם דעת הש"ך בסי' ג' סק"ה עיי"ש. אמנם לפי הנ"ל שיטת תוס' מבוארת היטב, דהא גם ר"נ ושמואל מודים שלחלות דין בעינן תלתא דהיינו ב"ד, ורק בהוראה לחד ס"ל שסגי בשנים. וע"ע ברשב"ם ותוס' בב"ב שם בנוגע ללמה קיום שטרות בעי ג', דהא לכאורה לא הוי בגדר חלות דין.

ועיין בדברי הר"ן הנ"ל שהביא בשם תוס' דהא דאמר ר"נ בריש השולח שביטול הגט סגי בשנים משום דלתרי נמי ב"ד קרי לוי, הרי זה משום ששנים שדנו דיניהם דין, ואתי ר"נ לשיטתו בזה, וכן צידדו תוס' בגיטין שם. והביא הר"ן את השגת הרמב"ן על זה, דשאני התם דהוי דין מיוחד בביטול הגט עיי"ש. ובאמת דעת תוס' צ"ע טובא, דהא אם טעמא דר"נ הוא משום ששנים שדנו דיניהם דין, א"כ הדין נותן שרק בדיעבד יהי' הביטול כשר, דהא גם לדידי' מיקרו עכ"פ ב"ד חצוף. ועכ"פ אם נאמר כדברי תוס' שם שר"נ אזיל בזה שיטתו, א"כ מוכח דס"ל לר"נ שגם לחלות דין כמו ביטול הגט סגי בשנים.

מיהו שוב התבוננתי שאין מדברי הר"ן בשם תוס' שום ראי', כי בהראשונים בגיטין שם מבואר דהא דצריכים שנים הרי זה משום שאין דבר שבערוה פחות משנים,

א"נ משום ששנים מוציאים קול ויוודע להאשה שביטל את הגט ולא תנשא, רק דעל הא דתנן בלשון בית דין אמרינן שם שלפי רב נחמן הרי זה כי גם לשנים אפשר לקרוא בשם ב"ד, ועל זה כתב הר"ן בשם תוס' דהיינו משום דס"ל לר"נ ששנים שדנו דיניהם דין, פי' דלכן שייך להזכיר שם של בית דין על שנים (אע"פ שבאמת מעיקר הדין אין עליהם תורת ב"ד וכמו שביארנו לעיל בשם השער משפט), אבל אין הכוונה שהשנים בביטול שליחות משמשים ממש כב"ד על פי הדין של שנים שדנו דיניהם דין.

ובאמת הר"ן בגיטין כתב להיפך מכל עיקר היסוד הנ"ל שכתבנו, דהנה על דברי רב נחמן שסובר שם בפני ב' כתב הר"ן שאתי שפיר גם לפי המ"ד שסובר ששנים שדנו אין דיניהם דין, כי מה שאין דיניהם דין הרי זה רק היכא שיש משא ומתן אבל בכגון פרוזבול שאין בו משא ומתן דיניהם דין.

וע"ע בש"ך בסי' ג' סק"ח וסי' מ"ו סק"ח ובקצה"ח סי' ז' סק"ה בנוגע לקבלת עדות.

**(כב) בענין אם נשאר למסקנא דין מסוים שאין דנין דיני קנסות בכבל, או האם הכל תלוי רק בשכיח וח"כ.**

א. הסוגיא בב"ק דף פ"ד.

עיין בב"ק דף פ"ד ע"ב דפרכינן תשלום כפל ותשלום דו"ה נעבד שליחותייהו, ומשני כי קא עבדינן שליחותייהו בממונא



אכתי לא עבדינן שליחותייהו משום שלא שכיחי, דהא להדיא אמרינן בהסוגיא הנ"ל שאדם באדם לא שכיח, ומדברי הרמב"ם בפ"ה מה"ס ה"ט חזינן שגם ח"נ לא שכיח, דעיי"ש שכתב וז"ל, אבל דברים שאין מצויין אע"פ שיש בהן חסרון כיס כגון בהמה שחבלה בחבירתה וכו' עכ"ל, ולכאורה כוונתו היא לקרן תמה, דהא שן ורגל גובין בבבל, ובמועד הרי פסק בהי"א שם שאין מועד בבבל, וגם פסק שם שאפי' אם אייעד התם אין דנין אותו בבבל כיון שלא שכיח, וא"כ לאו היינו בהמה שחבלה בחבירתה שהזכיר בה"ט\*), וא"כ בע"כ צ"ל שכוונתו היא לקרן תמה, וכן מצאתי בסמ"ע בסי' א' סק"ה, וא"כ חזינן להדיא שגם קרן תמה לא שכיח, וא"כ שפיר איכא למימר שלפי מסקנת סוגיא דהתם הדרינן ממה שאמרו בתחילת הסוגיא שאיכא דין מיוחד שלא עבדינן שליחותייהו בקנסא.

### ב. נפ"מ לדינא בהנ"ל.

והנה איכא נפ"מ בזה בזמן הזה לפי מה שצדדנו לעיל באות י"ח שאם נשתנה מידי דלא שכיח ונעשה שכיח ששוב דיינינן ל"י בבבל בלא שום תקנה מיוחדת לכך משום שלכתחילה תיקנו שדנין כל מידי דשכיח ולא רק הדברים המוזכרים לחוד, דלפ"ז אם נשתנה ח"נ או נזק וצער להיות שכיח שוב הוי עבדינן שליחותייהו, משא"כ אם נאמר שגם לפי המסקנא איכא דין מיוחד שלא עבדינן שליחותייהו בקנסות, א"כ אפילו אם ישתנו להיות שכיח, מ"מ כיון שסוף סוף קנסות נינהו, לא דיינינן להו.

בהלכה י"ג, הרי זה כדי להפריד בינו לבין קרן.

בקנסא לא עבדינן שליחותייהו, ופרכינן אדם באדם דממונא הוא נעבד שליחותייהו, ומפרכינן כי קא עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא אדם באדם דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו, ותו פרכינן הרי בושת ופגם דשכיח נעבד שליחותייהו, אמרי ה"נ דהא ר"פ אגבי ארבע מאה זוזי לבושת, ופרכינן והא לית' לדר"פ דשלח ל"י רב חסדא לר"נ ושלח ל"י חסדא חסדא קנסא קא מגביה בבבל, אלא כי עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא ואית בי' חסרון כיס אבל מילתא דשכיחא ולית בי' חסרון כיס א"נ מילתא דלא שכיחא ואית בה חסרון כיס לא עבדינן שליחותייהו, הלכך אדם באדם אע"ג דאית בי' חסרון כיס כיון דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו, בושת אע"ג דשכיחא כיון דלית בי' חסרון כיס לא עבדינן שליחותייהו.

ולכאורה אפשר לומר שאע"פ שבתחילת הסוגיא כשהקשו מכפל הוצרך הש"ס לומר שנאמר דין מיוחד בקנסות שאין גובין אותם בבבל ולא עבדינן שליחותייהו, אבל מ"מ לפי מסקנת הסוגיא שגם בממון לא דיינינן אלא מילתא דשכיחא ואית בי' חסרון כיס, איכא למימר שהדרינן מהך דין מיוחד שאין דנין דיני קנסות בבבל, והא דאין דנין הרי זה משום שכל קנס כגון כפל ודו"ה לית בי' חסרון כיס, וגם לקנסא דפלגא נזקא, ונזק וצער דקנסא הוו לדעת הרמב"ם בפ"ה מהל' חובל ומזיק, לא בעינן דין מיוחד בקנסות, והיינו משום שאע"ג דאית בהו חסרון כיס אבל מ"מ

(\* והא דהדר הרמב"ם והזכיר כפל פעם שני

## ג. ראיות מדברי הראשונים.

ובאמת מדברי רש"י לקמן בדף י"ג ע"ב בסד"ה למידן וכו' חזינן להדיא שהטעם למה לא עבדינן שליחותיהו בקנסות הרי זה משום שלא שכיחי ולית בהו חסרון כ"ס, וז"ל שם, אבל בקנסא לא עבדינן שליחותיהו משום שלא שכיחא ולית בה חסרון כ"ס עכ"ל.

וגם מדברי הרמב"ם משמע להדיא כשיטת רש"י הנ"ל, דעיין בפ"ה מה"ס ה"ח שכתב וז"ל, דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי דו"ה ואונס ומפתה וכיצא בהן אין דנין אותם אלא שלשה מומחין והן הסמוכין בא"י וכו' עכ"ל. ובה"ט שם כתב וז"ל, אין דנין ב"ד של חוצה לארץ אלא דברים המצויין תמיד ויש בהן חסרון כ"ס, אבל דברים שאין מצויין אע"פ שיש בהן חסרון כ"ס כגון בהמה שחבלה בחבירתה, או דברים המצויין אבל אין בהם חסרון כ"ס כגון תשלומי כפל אין דנין אותן דיני חוצה לארץ וכו' עכ"ל, הרי להדיא שהטעם למה לא מגבינן קנסא דכפל וח"נ (דהיינו בהמה שחבלה בחבירתה וכהנ"ל) בכבל הרי הוא משום שלא עבדינן שליחותיהו אלא במידי דשכיח ואית בי חסרון כ"ס\*).

שו"ר בסמ"ע בסי' א' סק"ה שהקשה כהנ"ל למה לא כתב הרמב"ם שהטעם הוא משום קנס, ועי"ש מש"כ. ומדבריו נראה שגם לפי המסקנא איכא דין מיוחד שלא עבדינן שליחותיהו בדיני קנסות. ועי"ש

(\* ועיין בסוף דברי הרמב"ם שם. ועל פי דברינו בפנים יש להסביר שכוונתו היא שאם הי' נחשב בגדר קנס אם כן מזה הי' מוכח

שהביא את לשון הטור שהשמיט כפל וח"נ מהך כלל דמילתא דשכיחא ואית בה ח"כ. וע"ע בפיה"מ בהחובל שם שכתב וז"ל, אבל בהמה באדם או אדם באדם וכן כל קנס לא ישלם שום דבר אלא בב"ד בארץ ישראל לפי שאלה הדברים יש מהם שלא יארעו אלא מעט, ומהם שאין בהם חסרון כ"ס עכ"ל.

והרא"ש בסי' ב' שם כתב וז"ל, ומסיק דלא עבדינן שליחותיהו אלא בממונא ובמילתא דשכיחא ואית בי חסרון כ"ס עכ"ל, ומשמע מדבריו שנאמר תנאי מיוחד של ממונא ולא קנס. ואולי יש לדחוק ולומר שאין כוונת הרא"ש לתנאי מיוחד של ממונא ולא קנסא, אלא כוונתו היא רק לומר שכלל הוא שכל דבר שאינו ממון אלא קנס הרי הוא או בגדר לא שכיח או בגדר אין בו ח"כ. ובקיצור פסקי הרא"ש הושמטה המלה "ממונא", וכן ברי"ף ליתא. מיהו הפלפולא חריפתא כתב שלא דוקא השמיטו הרי"ף אלא לעולם נשאר באמת דין מיוחד שאין דנין קנסות בכבל.

וע"ע במרדכי בפרק השולח באות שפ"ד, ובחינוך במצוה מ"ט דמשמע מלשונם שלא נשאר דין של אין דנין ד"ק. ומלשון הרמב"ן בקידושין דף כ"ה מבואר דס"ל דשפיר נשאר דין של אין דנין ד"ק עי"ש.

## ד. מה שיש לדון בזה בהסוגיא הנ"ל בב"ק וברש"י שם.

והנה עיין בהמשך הסוגיא בב"ק שם

שהוא בחזקת שימור, כמו שמבואר בבבא קמא דף ט"ו ע"א, ואם כן הי' נחשב לא שכיח. ועיין בהערה הבאה.

של רבא, דהא מאחר שאמר ששור שהזיק, דהיינו תם, אין גובין אותו בבבל, א"כ פשיטא שאין מועד בבבל, כיון שאין דנין אותו כשהוא תם. ורש"י שם פירש שזה באמת הטעם למה אמרינן שאין מועד בבבל, דהיינו משום שלא מייתנין לי לבי דינא כשהוא תם, אמנם צ"ע כהנ"ל, דא"כ פשיטא שאין מועד בבבל ולמה צריכים מימרא דרבא לכך (מקמי דמסיק שאין דנין אפילו אם אייעד התם).

וצ"ל דס"ד דהא דאין דנין ח"נ אין זה משום שלא שכיח, אלא משום שהוא קנס\*, ונאמר דין מיוחד שבקנסות לא עבדינן שליחותייהו, אבל לעולם איכא למימר שנגיחה דקרבן תמה שכיחא היא, ומעתה לפ"ז נהי שלא דיינינן לי להשור לענין תשלומי ח"נ, אבל מ"מ אכתי איכא למימר ששפיר מייתנין לי לבי דינא לייעדו, דהא דבר זה אינו משום קנס, ולהדיא מבואר בב"ק דף ל"ט ע"א ששפיר יכולים לייעד אפילו היכא שאין גובין ח"נ משום איזו סיבה צדדית\*\*, ומש"ה בדף פ"ד שם שפיר ס"ד בדף פ"ד שם למימר שאע"פ ששור שהזיק אין גובין חצי נזק דידי' בבבל, אבל מ"מ מייעדים אותו ודנין

דפרכינן, ושור בשור גובין בבבל כמו שהביאו שם מרבא, והא אמר רבא שור שהזיק אין גובין אותו בבבל וכו', אמרי התם בתם הכא במועד, פי' שאין דנין תם אבל דנין מועד, והדר פרכינן והאמר רבא אין מועד בבבל, אמרי דאייעד התם (בארץ ישראל) ואיתוה להכא, ופרכינן והא מילתא דלא שכיחא היא ומילתא דלא שכיחא הא אמרת דלא קא עבדינן שליחותייהו וכו', ושוב מתרצינן אלא כי קאמר רבא (ששור בשור דנין בבבל) בשן ורגל דמועדין מתחילתן נינהו. ולכאורה צ"ע איך ס"ד למימר דהא דקי"ל ששור בשור גובין בבבל איירי במועד, הא מכיון דאמר רבא ששור שהזיק, דהיינו תם, אין גובין אותו בבבל, א"כ א"א לעולם שיבוא לידי העדאה, דהא טעמא דאין גובין ח"נ דתם הרי זה משום שלא שכיח כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה שם, וא"כ ה"ה שאין מייעדין אותו משום שלא שכיח (ואכתי לא תירצו שאירי באייעד התם). וכן צ"ע במאי דהדר פרכינן מהא שגם במועד אמר רבא שאין מועד בבבל, ומתרצינן שההוא דגובין אותו בבבל איירי באייעד התם, דלכאורה צ"ע למה צריכים שני המימרות

מילתא דשכיחא, ויש להאריך בזה, עי' בספרי על ב"ק בחלק א' אות כ"ט סק"א בד"ה והנה ע"ע וכו' ובד"ה ובאמת וכו' ובד"ה מיהו.

\*\* והא דנסתפקו תוס' שם בדף כ"ד ע"ב לומר שאם נגח שור של הפקר לא מהני לייעדו משום שצריכים נגיחה של חיוב, הרי זה רק התם שהוא פטור מעיקר הדין. ודעת היש"ש שם בסי' כ"ח, וכן הרמב"ם והנ"י (הובא במהר"ם שיף בדף מ"א ע"א על רש"י ד"ה שסיכן וכן ביש"ש שם), היא שגם בכה"ג מייעדין.

\* וכן פירש"י שם, ולפי דברינו אלו היינו רק לפי ההוה אמינא, אבל לפי מה שהדר מייתנין שאמר רבא שאין מועד בבבל איכא גם טעמא דהוי מילתא דלא שכיחא, וצ"ע עיי"ש.

ע"ל שכוונתו היא גם לפי מה שהדר מייתנין שאמר רבא שאין מועד בבבל, דכוונתו לומר שכיון דהוי קנס א"כ צ"ל שבחזקת שימור קיימא (כמו שמבואר בב"ק דף ט"ו), וא"כ חזינן שמיקרי שלא שכיח שיזיק. וע"ע בתוס' רבינו פרץ בב"ק שם שכתב שגם המ"ד שסובר שפלגא נזקא הוא ממונא הרי הוא מודה שאינו בגדר

נזק שלם דמועד, וא"כ שפיר קמ"ל רבא שאין מועד בבבל, והיינו משום שקמ"ל בזה שטעמא דאין דנין ח"נ בבבל אינו דוקא משום דהוי קנס אלא משום דלא שכיח, ומשום הך טעמא לא דיינינן ל' כל עיקר וגם לא לענין העדאה, ומכיון שלא מייתינן ל' לבי דינא כשהוא תם ממילא יוצא שאין מועד בבבל, וכמו שפירש"י שם.

#### ה. עוד ראיות מדברי הראשונים.

שו"ר בשט"מ בב"ק דף מ"א ע"א בשם הרא"ש שכתב דהא דאין מועד בבבל הרי זה משום שגם עצם הדין של העדאה שמיעדים אותו מיקרי קנס ואין דנין ד"ק בבבל עיי"ש, אלא שצ"ע מהו הקנס. אבל עכ"פ חזינן מדבריו שגם למסקנא נאמר דין מיוחד שאין דנין ד"ק בבבל, דהא מדין קנס דן שם ולא מכח דלא שכיח.

ועיין בשט"מ בב"ק דף צ"א ע"ב שכתב בשם המאירי וז"ל, גדולי הפוסקים כתבו שדבר זה (עשרה זהובים) ממון הוא ולא קנס וכו', וכן יראה לדעתי שדנין אותו בחו"ל, ויש חולקים לומר שקנס היא וכו', וכן שאין דנין אותן בחו"ל עכ"ל. והנה לכאורה מוכח מדבריו שנאמר דין מסוים של אין דנין ד"ק בבבל, דהא מזה שכתב שי"א שממונא הוא ודנין, חזינן דמיקרי שכיחא וכן דמיקרי אית בי' ח"כ כיון שחיסרו המצוה, וא"כ מאי איכפת לן תו אם הוא קנס, ואמאי לא דיינינן, ובע"כ צ"ל שיש דין מיוחד שלא לדון קנס. ברם יש לדחות שאדרבה בהא גופא פליגי, אם חשיבא ח"כ או לא, והיינו שמאן דס"ל שהוא קנס ס"ל כן משום דס"ל שלא

חשיבא ח"כ, ולעולם מאי דאין דנין הוא משום שאין בו ח"כ.

וע"ע בחו"מ סי' א' סעי' ד' שפסק המחבר שדיינינן דינא דגרמי גם בזה"ז אע"פ שאין סמוכין, וכתב הגר"א שלכאורה הי' נראה לומר שזהו רק אם סוברים שגרמי חייב מדינא, אבל אם הוא קנס דרבנן הרי אין דנין קנסות בזה"ז, אלא שהוכיח שם הגר"א מגמרא מפורשת שדנין גרמי גם בזה"ז וא"כ בע"כ צ"ל שגם הריצב"א שסובר שגרמי הוא קנס הרי הוא מודה לזה. ועיין גם בסי' שפ"ו סעי' ג' שהביא הרמ"א את דעת הריצב"א, ומזה שהביאו מבואר דס"ל שדנין גם בזה"ז, אלא שלכאורה צ"ע דאם גרמי הוא קנס דרבנן למה דנין אותו בזה"ז.

מיהו לפי הנ"ל י"ל דס"ל להריצב"א שלמסקנא לא נשאר דין מיוחד שאין דנין ד"ק בזה"ז, אלא דנין כל דבר שהוא בגדר שכיח ואית בי' חסרון כיס אפילו אם הוא קנס, והרי תוס' כתבו בשם הריצב"א שגרמי הוא קנס שקנסו רבנן בנוק המצוי ורגיל וא"כ י"ל דחשיב על המדריגה של מילתא דשכיחא, ולכן שפיר דנין אותו גם בזה"ז אע"פ שהוא קנס (והשט"מ בכתובות דף פ"ו ע"א בד"ה ומאן וכו' ר"ל בדעת רש"י שיש אמוראים שהיו נמנעין מלדון דינא דגרמי אפילו בארץ ישראל אע"פ שהם סוברים מעיקר הדין כרבי מאיר שדאין דינא דגרמי "דלא סמכי אנפשיהו לאפוקי ממונא אדיבורא בעלמא ודמיא לדיני קנסות דאין דנין בבבל").

גם יש ליישב על פי הנ"ל את השיטה שבגזל מאחד מחמשה בני אדם דנין גם בזה"ז, וגם בזה"ז מחייבין אותו לשלם

אבל לא איכפת לך בזה שמחמת סיבה צדדית א"א להזים, ולא נאמר שצריכים למעשה אפשרות של הזמה, ממש, אלא מה שנאמר הוא הלכה בגוף העד והגדתו, דהיינו שצריכים בגוף העד והגדתו כל התנאים של הזמה, ואם נשלמו תנאים אלו, שוב לא איכפת לך אם מחמת סיבה צדדית א"א להזימם, ולפ"ז גם בנידון דידן לא מיקרי עשאאי"ל, משום דהא דא"א להזימה אין זה משום העדות עצמה, אלא משום סיבה צדדית דליכא ב"ד סמוך לדון דינא דכאשר זמם.

ולפ"ז מיושבת קושיית רעק"א בגליון הש"ס בריש מכות, דרצה לומר שם בקושייתו שעדי ממון חשיבי עדים שאי אתה יכול להזימם היכא שאם יוזמו לא נוכל לחייבם ממון כי הם חייבים גם מלקות ואין לוקין ומשלמים, והרי העובדא שלא נוכל לחייבם ממון משום שאין לוקין ומשלמים הרי זה בגדר סיבה צדדית ולא סיבה בגוף העד או בהגדתו כמו היכא שאומרים איני יודע בחקירות.

מיהו העירוני שהיסוד הזה הוא דלא כתוס' לקמן בדף ט' ע"א דעיי"ש שכתבו שאין עד נעשה דין משום דהוי עשאאי"ל שהרי לא ירצה לקבל הזמה על עצמו, ואילו לפי הנ"ל הלא בעצם ההגדה לא חסר מידי ואין כאן אלא מניעה צדדית.

ועיין עוד בב"ק דף ע"ה ע"ב דפליגי סומכוס ורבנן היכא שא"א להזימה משום שהבעל דין הודה שקושטא קאמרי אי חשיבא בכה"ג עשאאי"ל. והנה מרבנן דסברי שגם כגון זה חשיבא עשאאי"ל מוכח לכאורה שגם היכא שא"א להזימה

גזילה לכל אחד ואחד, דלכאורה צ"ע שהרי החיוב לשלם לכל אחד ואחד הרי הוא בגדר קנס ואין דנין קנס בזה"ז. מיהו לפי הנ"ל ניחא, משום שכיון שעיקר גזילה שכיחא היא ואית בה ח"כ א"כ תו לא איכפת לך אם הוי קנס.

ועיין בספרי על ב"ק בח"ב אות ש"ל שכתבתי עוד דרכים איך ליישב למה נוהג קנס כזה גם בזה"ז וכמה מהם מיישבים גם למה דיינינן גרמי.

ועיין עוד בד"מ וברמ"א בסוף סי' א' שכתב בשם המרדכי שקנסות דרבנן דנין גם בזה"ז (ועי' בנתיחה"מ שם).

### כג) בענין עדות שאי אתה יכול להזימה.

עיין ברמב"ם בפ"ה מה"ס ה"ט שכתב שאין דנין בהמה שחבלה בחבירתה בבבל משום שאינה מצוי'. וכתב הסמ"ע בסי' א' סק"ה שכוונתו היא לקרן תמה. ועיין בהפלאה בסק"א שהקשה למה בעינן את הטעם של לא שכיחא כדי לומר שאין דנין אותה בבבל, הא מכיון דקי"ל שח"ג הוא קנס, א"כ בעינן בי' עשאאי"ל גם לאחר שתיקנו שבד"מ לא בעינן עשאאי"ל, ומכיון שלא דיינינן להו לעדים זוממין בבבל משום דלית בי' חסרון כיס א"כ נמצא שעדי הנגיחה הם עשאאי"ל, דהא א"א להו לבוא לידי העונש של כאשר זמם כיון שאין דנין אותם בבבל, ועיי"ש מה שתירץ. אמנם יש לומר שכל כה"ג לא מיקרי עשאאי"ל, והיינו משום שלא מיקרי עשאאי"ל אלא היכא שא"א להזים מחמת גוף העד או הגדתו, דהיינו היכא שהעד עצמו או הגדתו גורמים להא שא"א להזים,

רק משום סיבה צדדית לחוד מיפסלי משום עשאאי"ל, דהא בההיא גוונא דהתם ליכא בעצמותו של העד ובהגדתו שום סיבה לומר שא"א להזימה, שהרי שפיר נתקיימו בו כל התנאים של הזמה, רק שאנן הוא דידעינן שלא יבוא לידי כך משום שהבע"ד מודה, ולא גרע זה מהיכא שא"א להזימה משום סיבה צדדית, וא"כ מוכח שאפילו היכא שא"א להזימה רק משום סיבה צדדית לחוד הרי זה נקרא עשאאי"ל.

והנה סומכוס חולק שם על רבנן וס"ל שהני מילי (שעשאאי"ל פסולה) היכא דלא ידעי באיזה יום באיזה שעה דליכא לעדות כלל אבל הכא סיוע הוא דקא מסייעא לי. ופירש"י שם בד"ה היכא דאמרי לא ידעינן באיזה יום באיזה שעה וז"ל, דאיכא למימר דלהכי עבדי דמסתפו דלא ליתו סהדי לזמיניהו וכו' עכ"ל. ורצה חכם אחד לומר שלכאורה משמע מדבריו שהטעם למה הוא פסול באינו יודע באיזה יום ובאיזה שעה הרי זה משום שמכיון שא"א להזימו, שוב אינו ירא לשקר, אשר לפ"ז לכאורה צ"ל שגם היכא שמשום סיבה צדדית לחוד א"א להזימו ג"כ שייך פסול זה (דהא בודאי דוחק לומר שרק היכא שא"א להזימו משום סיבה בעצם העדות הקפידה תורה על הא דאינו ירא לשקר), וא"כ חזינן מדבריו שגם לסומכוס חשיבא עשאאי"ל היכא שא"א להזימה משום סיבה צדדית, ובאמת מלשון הגמ' שם משמע שדוקא משום שסיוע הוא דקא מסייעא לי ס"ל לסומכוס דחשיבא עדות כשרה, אבל באופן אחר שא"א להזימה, אע"ג דהוי רק משום סיבה צדדית ולא משום גוף העדות, וכההיא דהתם, אכתי נחשבת עשאאי"ל.

מיהו נר"פ שמרש"י אין שום ראי' כלל, דהא יתכן שכוונתו היא שרק כשיש לתלות שהעד עצמו חושש להזמה ורוצה להשתמט מהזמה, וכגון היכא שאמר איני יודע בחקירות, רק אז מיפסל, אבל באופן שאאי"ל משום סיבה צדדית שלא בגרמת העד, אז הרי הוא נשאר כשר אע"פ שאינו ירא.

וע"ע באות קנ"ה בענין אם הטעם למה צריכים עדות שאתה יכול להזימה הוא כדי שייראו העדים.

והנה יש עוד סברא בענין עשאאי"ל שקשורה בנידון זה, והיינו שיש צד לומר שלא מיקרי עשאאי"ל היכא שרק ע"י ההזמה גופה תתגלה או תתחדש הסיבה למה א"א להזימה, אלא בעינן שהסיבה תהי' כאן גם לפני שהוזמו, והרי גם חילוק זה לא מתוקמא אם נאמר שהטעם למה צריכים עשאאי"ל הוא כדי שייראו, דהא גם כשיתגלה רק אח"כ, הרי הם יודעים עכשיו שאין להם ממה לירא. וניתן כמה דוגמאות להסברא הנ"ל.

א. שמעתי מקשים שעדי קידוש החודש, שמוותרים לחלל שבת כדי לבוא ולהעיד, צריכים להיות נחשבים עדים שאי אתה יכול להזימם, דהא אם יוזמו הרי יתגלה שהיו פסולים להעיד מחמת פסול רשע של חילול שבת, וא"כ שוב לא יהי' שייך להלקותם משום לא תענה (אם נאמר שפסול להעיד אינו לוקה בלא תענה), וא"כ הוי עשאאי"ל. מיהו הכא הרי בשעת העדות לא נתגלה עוד הסיבה למה א"א להזימה, ורק ע"י ההזמה תתגלה שא"א

## דף ג' ע"ב

**(כד) הרי כאן שנים ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה.**

עיי' בשער משפט בסי' י"ח סק"א שהקשה מנ"ל שגם השלישי צריך להיות סמוך, דילמא גם בהדיוט סגי, דהא גם בכה"ג הרי זה ב"ד שאינו שקול, ועיי"ש מה שתירץ. אמנם יש ליישב קושייתו בפשיטות, והיינו משום שאע"פ שמכל אלהים הכתוב בתוך הפרשה מרבינן עוד דיין אחד, אבל מ"מ הא ודאי שלפי הפשוטו של מקרא קאי כל "אלהים" על כל השלשה כולם, והמכוון הוא לב"ד שלם, ומכיון שכן א"א לומר שסגי בתרי סמוכין וחד הדיוט, דהא קרא דאלהים אכולהו קאי, וא"כ בע"כ חזינן שכולם הם סמוכין (ועל דרך זה יש ליישב גם ההיא דלקמן בענין סמיכת זקנים, והיינו משום שגם שם לפי פשטות הפסוק קאי קרא דזקני העדה אכולהו, וממילא שפיר צריך גם אותו השלישי שמוסיפין משום שאין ב"ד שקול להיות מזקני העדה, דהא גם הוא נכלל בקרא דזקני העדה).

**(כה) בענין ב"ד שקול.**

עיי' בסוגיין דאמרינן דהא דסמיכת זקנים בעיא חמשה לר"י הרי זה משום שדרשינן וסמכו שנים זקני שנים ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן חמשה וכו'. וביבמות דף ק"א ע"א כתבו תוס' בד"ה ואין ב"ד שקול וכו' וז"ל, הכא גבי חליצה אתי שפיר דאין ב"ד שקול

להזימם, וא"כ הרי זה דוגמא להחילוק הנ"ל.

ב. לקמן בדף ט' מבואר שבפלוני רבעני לאונסי, הוא ואחר מצטרפין להורגו, והקשה הערל"נ במכות דף ה' ע"א בד"ה מתניתין משיטת הרמב"ם שהיכא שע"י ההזמה הרי הוא נעשה גם מוכחש בנוגע לעיקר המעשה (חוץ ממה שהוזם ע"י עמנו הייתם) אין כאן דין הזמה אלא רק דין הכחשה, וא"כ הרי גם בפלוני רבעני לאונסי, אם יזום, הרי יש כאן הכחשה על עצם הרביעה ולא נוכל לקיים כאשר זמם, וא"כ הוה עשאאי"ל. מיהו לפי הנ"ל הרי רק ההזמה עצמה תגרום לזה שא"א לקיים דין הזמה, אבל השתא אכתי אין כאן הסיבה שא"א להזימה.

ג. הקצה"ח בסי' ז' סק"ד כתב שאין עד נעשה דיין משום דחשיב עשאאי"ל, דהא אם יזום הרי איגלאי שהי' פסול לגמור את הדין, דהא עד"ז למפרע הוא נפסל, והרי אין העדים נעשים זוממים עד שיגמור הדין על פיהם. מיהו גם כאן הרי הסיבה שא"א להזימה תתגלה רק ע"י ההזמה גופה, אבל עכשיו עדיין אין כאן סיבה זו. ואולי בגלל זה לא כתבו הראשונים את טעם הקצה"ח (ובאות ע' סק"ב כתבנו עוד טעם).

ד. ובפרק זה בורר אות ק"ז הבאנו שיש ליישב ע"י הסברא הנ"ל את קושיית הגדול ממינסק שהבאנו שם.

ועכ"פ החילוק הנ"ל הרי הוא מחודש מאד, וצריך בירור כעת גם בסברא וגם בגמרא.

מוסיפין עליהם עוד אחד דהא איכא כמה פלוגתי במתניתין, אבל לענין סמיכת פר דבעינן נמי שלשה קשה, וי"ל דהתם נמי איכא פלוגתא אי בעינן בכל כחו, ועוד י"ל דבכל דוכתין דבעינן ראוי לב"ד אין ב"ד שקול עכ"ל.

והנה אפשר לומר שכוונתם בתירוצם השני היא לומר, שנהי דילפינן מקרא דלנטות אחרי רבים להטות דבעינן ב"ד נוטה, אבל מ"מ טעמא דמילתא למה בעינן ב"ד נוטה והדין האמור בזה, אינו דבעינן שיוכלו לעולם לפסוק ע"פ רוב ומיעוט, אלא הרי זה גזיה"כ בדין ב"ד, והיינו דחזינן מקרא דלנטות דאירי רחמנא בב"ד נוטה דוקא, וממילא ידעינן שזהו הב"ד האמור בהתורה, ומאחר דהוי גזיה"כ בדין ב"ד שוב אמרינן שגם בשאר דוכתי דבעינן ב"ד בעינן נמי ב"ד נוטה, ואפילו בב"ד שלא יצטרכו כלל לעמוד למנין, ומכיון שכן גם בסמיכה בעינן מנין נוטה מאחר דקים לן שנאמר בה דין ב"ד. אמנם אם נאמר שטעמא דב"ד נוטה הוא משום דבעינן שיוכלו לעולם לפסוק ע"פ רוב, א"כ הדרה קושייתם לדוכתה, דבזה שפיר אפשר לחלק בין ב"ד לב"ד, ושפיר י"ל שמכיון שבסמיכה לא נצטרך לעולם לעמוד למנין, שוב לא בעינן בה ב"ד נוטה.

והנה מדברי רש"י בד"ה ואין ב"ד שקול (הראשון) משמע דהא דבעינן ב"ד נוטה הרי זה מטעמא דבעינן לעולם שיוכלו לפסוק ע"פ רוב. ולפי דבריו א"א לומר כתירוצם השני של תוס' וכהנ"ל. ועיינן עוד בלשון הרמב"ם בפ"א מה"ס ה"ד דמשמע מדבריו דס"ל כדברי רש"י הנ"ל. ברם אולי גם לדידהו, נהי שזוהי תחילת הטעם, אבל

מ"מ יתכן שמטעם זה חידשה התורה דבעינן ב"ד נוטה בכל מקום. ואולי גם תוס' שם בתי' השני ס"ל הכי וצ"ע (ועי' לקמן בדף י"ז ע"א בדברינו באות קמ"ח, שכתבנו שמדברי רש"י שם משמע דהוי משום גזיה"כ לחוד, ואינו מטעם שיוכלו לפסוק ע"פ מיעוט ורוב).

והנה לפי תירוצם הראשון של תוס' שם יוצא דהא דבעינן ב"ד נוטה דוקא, הרי זה משום שהם צריכים להורות בענין אם בעינן סמיכה בכל כחו או לא. וכעין זה כתב הרמ"ה לקמן בדף י"ג ע"ב בד"ה מתניתין וז"ל, ואין ב"ד שקול וכו' שמא יפול מום בפר ויחלקו בדבר אם קבוע הוא ואם עובר הוא והדבר צריך הכרע לפיכך מוסיפין עליהן עוד אחד עכ"ל. אמנם דבריהם תמוהין, דהא גם לעצם ההוראה סגי במנין שקול, דהא היכן מצינו שלענין הוראת איסור והיתר בעינן מנין נוטה. ועיינן לעיל בדף ג' ע"א דאמר שמואל ששנים שדנו דיניהם דין וכתב השער משפט בסי' י"ח סק"א שאע"פ שקי"ל שאין ב"ד שקול אבל מ"מ שפיר מכשיר שמואל בשנים, והיינו משום דס"ל שלא בעינן ב"ד כלל בהודאות והלואות, ומאחר שלא בעינן ב"ד לא שייך להצריך ב"ד נוטה, והא דס"ל לשמואל דלא בעינן ב"ד הרי זה משום שיליף מקרא שחד נמי כשר, דלפ"ז חזינן שלא בעינן ב"ד וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב מה"ס הי"א ובספ"ה שם שחד לא מיקרי ב"ד, ומעתה הרי גם בהוראת איסור והיתר מאחר שלכונ"ע חד יכול להורות א"כ חזינן דלא בעינן תורת ב"ד, ומכיון דלא בעינן ב"ד, לא שייך להצריך ב"ד נוטה.

ועוד קשה דאפילו אם נאמר דבעינן



מנין נוטה להוראה, אבל מ"מ למה בעינין מנין נוטה גם לעצם מעשה הסמיכה, ולמה אינם יכולים לשאול מב"ד נוטה אחר בעינין סמיכה בכל כחו ושוב לסמוך אפילו במנין שקול, ומכ"ש דקשה על דברי הרמ"ה למה לא סגי במנין שקול היכא שלא נפל בו מום. ויש ליישב.

### כו) הקישא דמשפט אחד.

עיי' בסוגיין דאמרינן דס"ל לר' יאשי' שרק בד"נ בעינין ב"ד נוטה אבל בד"מ גם ב"ד שקול כשר. ולכאורה קשה למה לא ילפינן ממון מנפשות לענין זה בהקישא דמשפט אחד. ודוחק לומר שר"י לית לי' הך הקישא, דא"כ צ"ל דס"ל שלא בעינין בד"מ דו"ח, וגם שקרובים אינם פסולים, דהא דברים אלו לומדים מהקישא דמשפט אחד לעיל בדף ג' ע"א ולקמן בדף כ"ח ע"א.

והעיר חכם אחד שי"ל שמשום הכי דקדק רש"י לפרש בד"ה בד"נ, דס"ל לר"י דהא דבעינין ב"ד נוטה בד"נ אינו משום דס"ל שצריכים ב"ד אשר יוכלו לעולם לפסוק ע"פ רוב וכמו שכתב רש"י אליבא דידן לעיל שם בד"ה ואין ב"ד שקול (הראשון), אלא כתב שהוא משום דבעינין שיוכלו לעולם לקיים את הקולא של נטי' לטובה ע"פ אחד, דלפ"ז לא שייך כלל למיגמר מיני' ד"מ בהקישא דמשפט אחד, דהא דין זה אינו שייך אלא בד"נ לחוד, אשר נאמר בו דין נטי' לטובה על פי אחד, אבל בד"מ לא שייך נטי' לטובה ע"פ אחד, דהא הוי זכות לזה וחובה לזה, והיכא שטעם הדבר לא שייך בד"מ, לא שייך למילף מהקישא דמשפט אחד, וכמש"כ

תוס' בריש פרק אד"מ (וגם לא מסתבר לי' לר"י לומר שאע"פ שהטעם הוא כדי לנטות לטובה ע"פ אחד, אבל משום כך נתחדש שצריכים ב"ד נוטה גם באופן שלא שייך הטעם, דוגמת דברינו בהאות הקודמת בקטע "והנה לפי", אשר לפ"ז יתכן ששוב שייך הקישא דמשפט אחד. וע"ע באות ר"ה).

(וע"ע לעיל בדף ב' ע"ב בסוף המשנה ברש"י ד"ה ואין ב"ד שקול שכתב גם שם הטעם שצריכים את האפשרות של נטייתך לטובה על פי אחד.)

ועוד י"ל כדברי תוספי הרא"ש שהבאנו לעיל באות י"ג דס"ל שהקישא דמשפט אחד לענין הדין נאמר ולא לענין הדיינים עצמם, דלפ"ז א"א ללמוד מנין הדיינים מההיקש (ולכאורה נראה שכן היא גם שיטת תוס' לעיל בדף ב' ע"ב בד"ה דברי, שכתבו שלענין סמיכה אין ללמוד ד"מ מד"נ בהקישא דמשפט אחד. ועיי' בדברינו באות י"ג שם שהארכנו לבאר דבריהם).

אמנם אכתי צ"ע ממסקנת הסוגיא דמסקינן דהא דאזלינן בתר רוב דיינים בד"מ אליבא דר"י הרי זה בק"ו מד"נ, וקשה אמאי לא יליף לי' בהקישא דמשפט אחד דעדיפא מק"ו, דהא בכה"ג שפיר מיקרי לענין הדין.

ויש ליישב ע"פ מה שאמר הגר"ח מבריסק זצ"ל (עי' בחי' הגר"ח על הש"ס בב"ק דף כ"ז) דבהא דאזלינן בתר רוב דיינים נאמרו ב' הלכות, דבהא לחוד שהרוב מכריע את הדין לא סגי, דהא בעינין נמי שהפס"ד יצא מכל הב"ד כולו, ובזה נאמרה באמת עוד הלכה של רובא ככולא, דמלבד ממה שהרוב מכריע את הדין חשיב

ההוא רוב כמו כל הב"ד. ולפ"ז אולי י"ל שאע"פ שהכרעת הרוב היא הלכה בסדר הדין, ונאמר בזה שצריכים לפסוק על פי הרוב, אבל מ"מ ההלכה של רובא ככולא, שצריכים בכדי לפסוק ע"פ רוב, חשיבא הלכה שנאמרה בעצמם של הדיינים, ונאמר בזה שרוב הב"ד חשיב ככולו, ומש"ה שפיר בעינן ק"ו, דנהי שלהכרעת הרוב הי' די לנו בהקישא דמשפט אחד, אבל מ"מ להך הלכה של רובא ככולא שהיא הלכה בעצמם של הדיינים לא מהני ההיקש, דהא לא נאמר ההיקש אלא לענין הדין לחוד, וא"כ שפיר בעינן ק"ו.

### (כז) תד"ה ד"מ לא כ"ש.

עיינן בדבריהם שכתבו וז"ל, וצ"ל דרובא לרדיא זבני לא חשיב כי הנך רובא הלכך לא סמכינן אהך רובא בד"מ עכ"ל. ועיינן בגליון מהרש"א ובש"ש בשמעתא ד' פרק ו' שפירשו דהא דגרע הך רובא משאר רובא דעלמא הרי זה משום דהוי רוב התלוי במנהג בני אדם, דלא חשיב וכמש"כ הרמב"ן במלחמות בפ"ב דקדושין. וע"ע בב"ח בחו"מ סי' רל"ב שכתב ביאור אחר בלמה גרע רובא לרדיא. ועיינן בקונטרס הספיקות בכלל ו' מה שהשיג עליו. ועכ"פ מדברי תוס' יוצא שגם שמואל מודה שאזלינן בממון בתר רוב חוץ מכגון רובא לרדיא.

אמנם עיינן בב"ק דף כ"ז ע"ב בתד"ה קמ"ל, שתירצו באופן אחר וז"ל שם, וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, ול"ל התם אוקי ממונא בחזקת מרי', דהא ב"ד מפקי מיני', אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא

אזלינן בתר רובא עכ"ל. ועיינן בש"ש שם בפ"ח במה שהקשה על דברי תוס' הנ"ל. ועכ"פ חזינן מדבריהם דס"ל דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב אין זה רק בכגון רובא לרדיא, אלא הוא הדין גם בשאר דוכתי משום שסמוך מיעוטא לחזקה, ומ"מ בתר רובא דדיינים שפיר אזלינן משום דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו. ועיינן בקונטרס הספיקות בכלל ו' שהאריך בלמה חשיב כמי שאינו, וכן עי' בחידושי הגר"ח על הש"ס שם.

ודע עוד דמהא דכתבו תוס' שם סברא זו שמיעוט דיינים חשיב כמי שאינו, חזינן דס"ל שגם ברובא דאיתא קמן אמר שמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב, דהא רוב דיינים הוא רובא דאיתא קמן כדאמרינן בחולין דף י"א ע"א ומ"מ חזינן שהוצרכו לומר את הסברא הנ"ל, ודחו את מה שנראה שנתכוונו לתרץ בתחילה דהא דאזלינן בתרי' הרי זה משום דהוי רובא דאיתא קמן. ובאמת פלוגתא דרבוותא היא, דעיינן בב"ב דף צ"ג ע"א ברשב"ם ד"ה דהוא גופא מוחזק שכתב וז"ל, אבל בתר רובא דלית' קמן לא אזלינן עכ"ל. ובגליון הש"ס שם הביא את דברי התה"ד בס' שי"ד שדייק מלשונו שבתר רובא דאיתא קמן שפיר אזלינן אף בממון. ועיי"ש בגליון הש"ס שהקשה שמדברי הרשב"ם לעיל שם בדף צ"ב ע"ב בד"ה באיסורא, משמע שגם בתר רובא דאיתא קמן לא אזלינן.

ועיינן עוד בתה"ד שם שהוסיף להוכיח מדברי תוס' בכתובות דף ט"ו ע"ב דס"ל שגם בתר רובא דאיתא קמן לא אזיל שמואל בממון, וכמו שהוכחנו מדבריהם

הנ"ל בב"ק. וכן הוכיח בעל קונטרס הספיקות בכלל ו' מדבריהם בב"ב דף כ"ג ע"ב בד"ה חוץ לחמשים עיי"ש. אמנם שיטת תוס' בסוגיין היא שאזלינן אפילו בתר רובא דליתא קמן חוץ מכגון רובא לרדיא וכהנ"ל.

ולכן לא הזכיר תודה כי נכללת היא במה שכתב שלמים. ועיין עוד בזבחים דף ז' ע"א דאמרינן שתודה קרוי' שלמים. וכ"כ רש"י בב"ק דף ק"י ע"ב בד"ה והמורם מאיל נזיר. ולפי הנ"ל הרי זה כי מהותה היא אותה סוג של קדושה כמו שלמים.

## דף ד' ע"א

### כח) רש"י ד"ה כל הניתנים.

עולה ושלמים ואשם עכ"ל. וראוי להתעורר על הא דלא הזכיר נמי תודה, דהא גם בתודה בעינן לכתחילה שתי מתנות שהן ארבע (כדתנן בזבחים דף נ"ה ע"א), וגם בתודה אם נתן רק מתנה אחת כיפר, דהא גם עלי' קאי הריבוי של ודם זבחיך ישפך.

ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' מעה"ק ה"ב וה"ג שכתב וז"ל, וכל הקרבנות בין של ציבור בין של יחיד ארבעה מינין, עולה וחטאת ואשם ושלמים, ועוד יש שם שלשה מיני קרבן יחיד והם הפסח והבכור והמעשר עכ"ל. ובה"ו שם כתב וז"ל, ושלמים הבאין עם הלחם הם הנקראים תודה עכ"ל. וחזינן מדבריו שהעובדא שתודה באה עם הלחם אינו מיחל עלי' שם קרבן מיוחד, אלא כשאנו דנין על השם קרבן שלה וקדושתה אכתי שלמים מיתקריא, רק שניתוסף בהנך שלמים דין לחם ויום ולילה. ועיין עוד בפיה"מ בההקדמה לסדר קדשים בד"ה והחלק החמישי שכתב וז"ל, והתודה שהוא אומר הרי עלי תודה היא קרבן שלמים עכ"ל. ואיכא למימר שכן סובר רש"י כאן,

### כט) תוס' ד"ה ושתים לעכב.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, וא"ת הול"ל שלש לעכב דכי לא כתיב נמי אלא ד' הוי ידעינן אחת לעכב דכפרה בכדי לא אשכחן כדאמרי ב"ה ואכתי מייתרי תרי לרבות שנים, וי"ל וכו', א"נ קסברי כיון דאיכא שפיכות דמים ליסוד לאו כפרה בכדי הוא עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע על תירוצם השני, דגם לפי תירוצם בעינן מתנה אחת גם בלא שום קרא, דהא אם זריקה אין כאן גם שיריים אין כאן, וא"כ אכתי קשה דגם השתא ניבעי אותה מתנה. ברם לק"מ והיינו משום שאותה מתנה לא היתה מעכבת משום עצמה, ולא הי' מתקיים בה שום קיום עצמי כלל, ולא הוי בעינן לה אלא בכדי להחיל על הנותר שם של שיריים, ומש"ה השתא שגם בלא"ה איכא קראי לשתי מתנות דמעכבות, שפיר לא בעינן תו עוד מתנה בהדייהו, דהא לא הוי בעינן לה אלא בכדי לחול על הנותר שם של שיריים, והשתא גם בלא"ה חל עלייהו שם של שיריים משום אותן שתי מתנות דכתיבי, אבל לפי מאי דס"ל בקושייתם דהוי בעינן לאותה מתנה בשביל עצם הכפרה ומשום שכפרה בכדי לא אשכחן,

א"כ שפיר קא מקשו, דמכיון שהיתה אותה מתנה מעכבת משום עצמה, א"כ גם השתא דכתיבי עוד שטים, גם ההיא ניבעי, וא"כ נימא דבעינן תלתא לעיכובא.

והנה לפי מה שכתבו תוס' שבלא שום קרא הו"א שהכפרה נעשית ע"י שפיכת השיריים מוכח לומר שגם לבתר דכתיבי קראי לשתי מתנות, מ"מ אכתי אמרינן ששפיכת שיריים של חטאות החיצוניות מעכבת, דהא חזינן מקושייתם שאותה מתנה שהיינו מצריכים לעיכובא כדי שלא תהא כפרה בכדי היתה מעכבת גם לבתר דכתיבי קראי, ומש"ה קשיא להו שלב"ש ניבעי ג' לעיכובא כיון שגם בלא שום קרא הוי ידעינן שאחת מיהא מעכבת, וא"כ גם השתא מכיון שתירצו שהכפרה היתה מתקיימת ע"י שפיכת השיריים, בע"כ צ"ל שגם לאחר שמרבינן שתי מתנות מקראי, מ"מ גם שפיכת שיריים מעכבת, וא"כ חזינן שלפי ב"ש שפיכת שיריים מעכבת בחטאות החיצוניות. ועיין בזבחים דף ל"ט ע"א בתד"ה הא מני שהעלו דליכא שום תנא דס"ל ששפיכת שיריים של חיצוניות מעכבת (ועיי"ש שדחו דברי ר"ת דס"ל שלפי רבי נחמ"י גם שפיכת שיריים של חיצוניות מעכבת).

והנה יש לעיין אם אע"פ ששפיכת שיריים של חיצוניות אינה מעכבת, בכל זאת שייכא בה כפרה ומיקרי שגם היא מכפרת, וכמו אכילת בשר דאע"פ שאינה מעכבת, אבל מ"מ אמרינן שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים (ועי' ברש"י ביבמות דף מ' ע"א בד"ה ה"ק וכו' ואכלו אותם שביאר שהכוונה היא שע"י אכילת הכהנים יש כפרה שלימה. מיהו בפסחים דף נ"ט

ע"ב משמע שאכילת הכהנים מעכבת ממש ושכל היכא שלא אכלו הכהנים לא משתריא למיכל בקדשים וכמו שביארו רש"י ותוס' שם). ועיין בזבחים דף נ"ב ע"א דקס"ד שפליגי רבי ישמעאל ור"ע שם באם שפיכת שיריים של פנימיות מעכבת או לא, ופרש"י שם בד"ה שיריים מעכבים איכא בינייהו וכו' שמ"מ לפי כו"ע אין היא מכפרת, ואפילו לפי המ"ד שסובר שהיא מעכבת וז"ל, ר"י סבר כפרה הוא דלא מכפרי אבל עיכובי מעכבי וכו' עכ"ל. מיהו בירושלמי איתא שלפי המ"ד שסובר שהיא מעכבת הרי היא גם מכפרת.

## ל) כל שטומאתו ושיעורו שוה מצטרפין.

עיין בסוגיין דתניא ר"ע אומר מנין לרביעית דם שיצאה משני מתים שמתמא באהל שנא' על כל נפשות מת לא יבוא שתי נפשות ושיעור אחד. ובתוס' ד"ה מנין וכו' הקשו וז"ל, תימה ל"ל קרא להכי מ"ש משני חצאי זיתים משני מתים שמתמאין וכו' דדם חשיב כבשר וכו' עכ"ל. ולקמן בדבריהם הסיקו שבאמת טעמא דמצטרפין שני חצאי רביעית הוא משום הכלל של ר"י שכל שטומאתו ושיעורו שוה מצטרפין (ובאמת הפסוק לא בא להשמיענו דין זה שמצטרפין), ומשמע מזה שגם הא גופא ששני חצאי זיתים משני מתים מצטרפין הרי זה משום הכלל של ר"י, וכן פירש"י ביומא דף פ"א ע"א בד"ה שטומאתן ושיעורן שוה שקאי כלל זה של כל שטומאתו ושיעורו שוה על שני חצאי זיתים משני מתים, וז"ל שם, כגון שני חצאי זיתים משני מתים או משתי נבילות

או שתי חצאי עדשה משני שרצים שזמן טומאתן שוה ושיעורן שוה לטמא בשיעור אחד עכ"ל.

אמנם צ"ע, דלכאורה גם בלא כללא דר"י הוי ידעינן ששני חצאי זיתים בשר משני מתים מטמאין, ואפילו אם לא נאמר דין צירוף בדברים שטומאתן ושיעורן שוה, והיינו משום שלא בעינן בשני חצאי זיתים בשר משני מתים לדין צירוף, כי לא בעינן דין צירוף אלא היכא שיש שמות נפרדים, וכגון חצי זית בשר וחצי זית ניצל שמצטרפין הואיל וטומאתן ושיעורן שוה (עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' טומאת מת ה"ג), אבל בשני חצאי זיתים בשר משני מתים הלא החפצא של טומאה הוא כזית בשר מן המת, ומאי דהווי שני חצאים משני מתים לכאורה אינו קובעתן כלל לשמות נפרדים, וא"כ כמו שבשני חצאי זיתים ממת אחד לא בעינן דין צירוף משום דהוי מחמת עצמו חפצא של טומאה, כמו כן נאמר גם בשני חצאי זיתים משני מתים.

ועיין עוד במעילה דף י"ז ע"א ברש"י ד"ה כלל אמר רבי יהושע כל שטומאתו ושיעורו שוין שכתב וז"ל, כגון נבילה ונבילה או חולד ועכבר עכ"ל. והנה בהני גווני שפיר איכא למימר שצריכים צירוף, דאיכא למימר שכוונתו במה שכתב נבילה ונבילה היא לנבילת בהמה טהורה בהדי נבילת בהמה טמאה, וכדתנן לעיל מיני' בדף ט"ו ע"ב שם שכל הנבילות מצטרפין (ועיין בהמח' בין רב ולוי ור"א בדף ט"ז שם), ובזה שפיר בעינן לדין צירוף דהא שמות נפרדים הם, וגם בהא דכתב חולד ועכבר, איכא למימר דס"ל שכל מין שרץ קובע שם לעצמו, ומש"ה בעינן להלכות

צירוף, אבל בב' חצאי זיתים משני מתים צ"ע כהנ"ל, למה צריכים דין צירוף. ועוד צ"ע, דמשמע מהמשנה שם שקאי הכלל של רבי יהושע אהא דתנן שדם השרץ ובשרה מצטרפין, וצ"ע דמאחר שידעינן שדם הוא בשר ומטמא כשיעורו של בשר, תו אין צריכים את הדין של הצטרפות. ועי' בהסוגיא שם.

והנה עיין ברמב"ם בפ"א מאבות הטומאה ה"ג שכתב שלענין טומאה בהמה היא בגדר נבילה, וטומאתה אינה טומאה חדשה של בהמה טמאה אלא טומאתה היא טומאת נבילה, משום שלא מהניא בה שחיטה לענין טומאת נבילה, וא"כ לפ"ז לכאורה גם כדי לצרף טמאה לטהורה לא בעינן את הכלל של ר"י, אלא שיש לעיין בדברי הרמב"ם בסוגיא דמעילה דף ט"ו ע"א ואכמ"ל.

### (לא) תוס' ד"ה מנין וכו'.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, והא דאיצטריך קרא בדם השרץ וכו' אע"ג דחשיב כבשר מ"מ איצטריך לדם צלול דמטמא בכעדשה אע"ג דכי מיקריש מפחית טובא ולהכי תנן התם דם השרץ ובשרו מצטרפין דשיעורן שוה אבל דם נבילה ובשרה לא וכן מוכח בירושלמי וכו' עכ"ל.

ולכאורה צ"ע, דמכיון דסבירא להו השתא שדם מטמא משום בשר, ושיעורא דרביעית הוא באמת שיעורא דבשר, דבהכי יכול לקרוש ולעמוד על כזית קרוש וכמו שהביאו בדבריהם, א"כ הדין נותן שדם נבילה ובשרה שפיר מצטרפין דהא שיעורן שוה, דהא גם שיעורא דרביעית דם הוא

משום שבהכי קיימא לן דאית בי' כדי כזית  
בשר קרוש.

שוב מצאתי הערה זו באחרונים, ויש  
שהוכיחו מזה שאע"פ שביסוד דינם בודאי  
דם נבילה ובשרה שיעורם שוה, אבל מ"מ  
משום הא לחוד שצריכים ב' אופני  
מדירות, דהיינו מידת רביעית ומידת כזית,  
חשיבי כאין שיעוריהן שוין ואינם  
מצטרפין. ברם, לפ"ז יוצא שגם חצי שיעור  
בשר או שומן קרוש וחצי שיעור שומן  
נימוח אין מצטרפין, וזהו דבר חדש,  
ומפשטות לשון התוס' משמע שדוקא דם  
נבילה ובשרה אין מצטרפין אבל בשר  
קרוש ושומן נימוח שפיר מצטרפין וצ"ע.  
ואולי בשומן אין הנפח משתנה מקרוש  
לנימוח כמו שהוא משתנה בדם מכזית  
לרביעית וא"כ נמצא שבבשר ושומן לא  
בעינן ב' מידות שונות, וצ"ע כעת.

## דף ה' ע"א

### לב) שיטת רש"י ברשות ריש גלותא ונשיא.

עיינן בסוגיין דאמרינן אמר רב האי מאן  
דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטר  
לשקול רשותא מבי ריש גלותא, ופירש"י  
בד"ה לשקול רשותא וז"ל, דכיון דברשות  
נחת לא משלם עכ"ל. והקשה עליו הרמ"ה  
בד"ה אמר רב וז"ל, ולא דייק, דאי מהאי  
טעמא מומחה דלא קבילו עליהם בעלי  
דינין נמי לא לשלם דברשות קא נחית, וג'  
הדיוטות נמי כי טעו לא ישלמו דברשות  
קא נחתי עכ"ל.  
והנה לכאורה יש ליישב את קושייתו,

דעיינן לעיל בדף ג' ע"א דבין לרבא ובין  
לר"א ברי' דר"א פרכינן אלא מעתה  
שהוכשרו ג' הדיוטות אם טעו לא ישלמו,  
ופירש"י שם שהיינו משום שכל הראוי  
לדון פטור מן התשלומין מכיון שברשות  
קא נחית, ועיי"ש דמתרצינן שמ"מ אכתי  
משלמי משום גזירה, לרבא משום שכ"ש  
שאתה נועל דלת בפני לוי, ולר"א ברי'  
דר"א משום שכ"ש דשכיחי יושבי קרנות,  
ומש"ה תיקנו שישלמו אע"פ שברשות קא  
נחתי ופטורים מדינא, הרי שבאמת גם ג'  
הדיוטות פטורים מעיקר הדין משום  
שברשות קא נחתי, רק שגזרו משום נעילת  
דלת או יושבי קרנות, וא"כ קושיית הרמ"ה  
שגם בג' הדיוטות נפטר משום שנחתי  
ברשות לק"מ, דהא להדיא אמרינן התם  
שבאמת פטורים הם מדינא, רק שאכתי הרי  
הם משלמים משום גזירה, ואפ"ל עוד  
דס"ל לרש"י שגם ביחיד מומחה העמידו  
גזירה זו, משום שגם אם נפטר יחיד  
מומחה מטעותו יגרום דבר זה לנעילת  
דלת, ולמ"ד משום יושבי קרנות י"ל  
שחיישינן שמא ידונו בתורת יחיד מומחה,  
ומש"ה שפיר מתחייב יחיד מומחה היכא  
שלא קיבלו עליהו, והא דמיפטר היכא  
שנטל רשות מריש גלותא, איכא למימר  
שזהו משום שבגלל ציור זה לחוד לא  
ינעלו דלת בפני לוי, וגם ליכא למיחש  
שמא ידונו יושבי קרנות בתורת נוטלי  
רשות מריש גלותא, ומש"ה שפיר  
העמידוהו על דינו ופטרוהו משום הא  
דברשות קא נחית.

אמנם מה שקשה בדברי רש"י הוא  
דמכיון שמעיקר הדין גם ג' הדיוטות ויחיד  
מומחה פטורים משום שנחתי ברשות

וסבירנא, וא"כ בכה"ג דגמיר ולא סביר, מלבד ממה שרשותו מסלקת את הגזירות של נעילת דלת ויושבי קרנות, הרי היא גם פוטרת מעיקר הדין, דהא בלא רשות נשיא ור"ג אין לו רשות לדון, ומש"ה שפיר איכא למימר בכה"ג שלא מהני מהתם להכא, כיון שעיקר הפטור בא ע"י הרשות, ועל ידה לחוד מיקרי שברשות קא נחית (ועיין בסמ"ע בסי' כ"ה סקכ"ו שכתב שדעת הרמב"ם היא שמהני רשות למאן דגמר ולא סביר ועיין עוד שם בסק"כ).

אמנם מלבד ממה דדחיק טובא לומר שכל הסוגיא כאן איירי בגמיר ולא סביר, הרי גם מעיקר הסוגיא משמע שא"א לומר כן, דהא אע"פ שלפי הנ"ל איכא לאוקמא להא דרשות דהתם לא מהני להכא במומחה דגמיר ולא סביר, אבל מ"מ במומחה דגמיר וסביר עדיין צ"ל שיהי' פטור ע"י רשות נשיא גם בבבל, דהא בהך מומחה לא בעינן רשותו של הנשיא בשביל עצם הפטור אשר נוכל לומר שאינה פוטרת אלא בא"י לחוד, דהא גם בלא"ה הרי הוא נחית ברשות, וכדתניא שיחיד מומחה דן אפי' יחידי, וא"כ לא מהני רשות בכה"ג אלא בכדי שלא נגזור משום נעילת דלת, וא"כ יוצא שבכל דוכתי מיפטר, ואפילו בבבל, דהא בדבר זה א"א לחלק כלל בין התם להכא וכהנ"ל, ומעתה מלבד ממה שדחיק טובא לומר כן, הרי משמע מסוגיית הגמ' שא"א לומר כן, דהא אמרינן שרשות נשיא שקיבל רבה בר חנה לא הועילה לפוטרו אלא בא"י לחוד ולא בבבל, ומסתמא הי' גם גמיר וגם סביר, וא"כ הרי חזינן שגם במומחה דגמיר וסביר לא מהני רשות דהתם להכא, ולפ"ז הדרה קושיא

חז"ל, א"כ בע"כ צ"ל שלא מהני רשות ר"ג ונשיא אלא בכדי שלא נחוש לנעילת דלת ויושבי קרנות וכהנ"ל, אבל מעיקר הדין אין ברשותם שום כח מיוחד לפטור את הטועה, דהא גם בלא"ה פטור הוא משום שברשות קא נחית, ולא שייך לומר שרק משום רשות ר"ג מיקרי שנחית הוא ברשות, דהא גם בלא"ה יש לו רשות לדון, וא"כ לפ"ז קשה טובא, איך שייך לומר שרשות דהתם מהני רק בא"י ולא בבבל, דזה שייך רק אם נאמר שרשותו של הנשיא היא סיבה הפוטרת, דבזה שפיר שייך לומר שאין בכחה לפטור אלא בא"י לחוד, אבל אם נאמר שאין רשותו פוטרת כלל, אלא לעולם פטור הוא גם בלא"ה משום שברשות קא נחית, ולא מהני רשותו אלא להא לחוד שלא נחוש לנעילת דלת, א"כ איך שייך לחלק בזה בין הכא להתם.

ועוד קשה, דמפשטות לשון רש"י משמע שפעולת הרשות אינה רק כדי לסלק את הגזירות הנ"ל, אלא משמע שהיא עיקר דבר הפוטר, ומשמע שבלא רשות ר"ג לא מיקרי בכלל שברשות קא נחית, ועיקר רשותו לדון באה לו דוקא ע"י שנקט רשות מר"ג, וזהו שכתב "לשקול רשותא דכיון דברשות נחת לא משלם", וא"כ קשה מסוגיא דלעיל דמוכח שבכל ג' הדיוטות מיקרי שברשות קא נחית לפי פירש"י שם. ובדוחק י"ל דס"ל לרש"י שרשות ר"ג ונשיא מהניא גם למאן דגמיר ולא סביר, אע"פ שבכה"ג לא מיקרי מומחה לרבים ואין לו רשות לדון יחידי כלל בלא רשות ר"ג, דהא מאי דתניא שיחיד מומחה דן יחידי הרי זה איירי דוקא במאן דגמיר וסביר וכדאמר ר"ג כגון אנא דגמירנא

רשותא מבי ר"ג, פשיטא מהכא להכא, ומהתם להתם, ומהכא להתם, הכא שבט והתם מחוקק, כדתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט, ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברכים, מהתם להכא מאי ת"ש וכו'. ופירש"י בד"ה ומהתם להתם וז"ל, מנשיא דא"י לדון בא"י עכ"ל, הרי דס"ל שהכוונה ברשות דהתם היא לרשות נשיא. וכן פירש בד"ה ש"מ מהתם להכא לא מהני, וכן לעיל בדף ב' ע"ב בד"ה מומחין. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ו מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, טעה בשיקול הדעת וכו', אם הי' דיין זה מומחה ונטל רשות מראש גלות וכו', פטור מלשלם וכו', אחד הנוטל רשות מראש גלות או הנוטל רשות מב"ד של ישראל בא"י אבל לא בחוצה לארץ כמו שביארנו עכ"ל. ועיין עוד בפ"ד שם הי"ג שכתב וז"ל, ויש להן (לראשי גלויות) לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שנא' לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות שבבבל, וכן דיין הראוי לדון שנתן לו ראש גלות רשות לדון יש לו רשות לדון בכל העולם וכו', וכל דיין הראוי לדון שנתנו לו ב"ד שבא"י רשות לדון יש לו רשות לדון בכל א"י ובעיירות העומדות על הגבולים וכו' עכ"ל. הרי שהזכיר שכחו של ר"ג מהני לשני דברים, דהיינו להפטר מלשלם וגם לדון בע"כ של הבעל דין, ובשני המקומות לא הזכיר נשיא אלא ב"ד שבא"י. ואף ע"פ שהכ"מ והרדב"ז בפ"ד שם הזכירו רשות נשיא, ומשמע דס"ל כן בדעת הרמב"ם, אבל מ"מ דבריהם תמוהים וצריכים לימוד, דהא הרמב"ם לא הזכיר

לדוכתה, דהא מאן דגמיר וסביר גם בלא"ה פטור מעיקר הדין, אשר לפ"ז צ"ל שלא מהני הרשות אלא בכדי לסלק את הגזירות הנ"ל, וא"כ איך שייך לחלק בזה בין התם להכא.

שוב ראיתי בכ"מ בפ"ו שם ה"ב שכתב וז"ל, ופירש"י דמכיון דברשות נחת לא משלם, כלומר כיון שברשות ב"ד נחת וב"ד יש כח בידם להפקיר ממון לא משלם עכ"ל. הרי להדיא שהשוה דעת רש"י לדעת תוס' בד"ה דהכא וכו', שרשות נשיא מהני משום שהפקרו הפקר. ולפ"ז לא קשה מידי על דבריו, אלא שפיר מיקרי רשות ר"ג דבר הפטור, והיינו משום שלעולם י"ל שהגזירה של נעילת דלת או יושבי קרנות שייכת בעיקרה גם היכא שנטל רשות, רק שהיכא שנקט רשות מר"ג מהני אותה רשות לפוטרו משום שהפקרו הפקר, וא"כ שפיר הויא דבר הפטור ולא רק סיבה שלא לגזור. וכן לעולם גם בלא רשות ר"ג יש לו רשות לידון רק שכוונת רש"י היא כמו שפי' הכ"מ דהיינו להרשות המיוחדת של ר"ג וב"ד שכוללת בתוכה הדין של הפקר ב"ד. מיהו אכתי צ"ע דכיון שגם היכא שנטל רשות מר"ג שייכות הגזירות הנ"ל וכמו שביארנו א"כ לכאורה יותר טוב להם שלא להפקיר כדי שלא לגרום לנעילת דלת וריבוי יושבי קרנות. וע"ע לקמן באות ל"ד בענין דברי הכ"מ.

## לג) שיטת הרמב"ם ברשות דהתם.

אמר רב האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטרא לישקול רשותא מבי ריש גלותא, וכן אמר שמואל לישקול



רשות נשיא כלל, אלא רשות ב"ד של א"י, ומשמע שכוונתו היא לרשות ב"ד סמוך, ואפילו אם אין הנשיא ביניהן, וא"כ חזינן שפליג על דעת רש"י, וס"ל שרשות דהתם הרי היא רשות ב"ד של א"י.

ולפי דבריו צ"ל שהכוונה במחוקק היא לב"ד של א"י, וזוהי הכוונה בהא דאמרינן שאלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים, דהא אם ס"ל שהכוונה במחוקק היא לנשיא, א"כ היכי מייתנין ראי' שרשות דהכא, דהיינו ר"ג, עדיף מרשות דהתם, דהיינו ב"ד שבא"י, מהא דשבת עדיף ממחוקק, דנהי דעדיף מנשיא אבל מנ"ל דעדיף מב"ד, ובע"כ צ"ל שגם מחוקק הוא ב"ד של א"י. ולפ"ז אתי שפיר למה לא הזכיר הרמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג שהנשיא צריך להיות מיהודה, דהא לא הזכיר שם אלא שהוא צריך להיות הגדול בחכמה שבכולם עיי"ש, ולהנ"ל ניחא, משום שמחוקק דקרא דקאי עליו קרא דלא יסור שבת מיהודה לא איירי בנשיא אלא בב"ד של א"י (אלא שהא ודאי דלא בעינן לקיום זה שכל הבתי דינין יהיו מיהודה. ואולי לגבי הבתי דינין הרי זה רק בגדר הבטחה ולא ציווי). גם צ"ל דהא דאמרינן שרבה בר חנה ורב נטלו רשות לדון מרבי, אין הכוונה מרבי עצמו משום הדין נשיא שלו, אלא הכוונה היא ממנו ובית דינו, דהיינו ב"ד סמוך.

ועיין בע"ב דאמרינן שרבי יוחנן נתן רשות לרב שמן, והקשו שם הרמ"ה והמאירי דהא ר"י לא הי' נשיא ואיך הי' יכול להרשות (ועיי"ש מה שתירצו). ואפשר שמשם הוכיח הרמב"ם שרשות דהתם אינה רשות נשיא אלא רשות ב"ד

של א"י, דהיינו ב"ד סמוך, ור"י ובית דינו קאמר (ועיין להלן בסוף אות נ"ד שכתבנו עוד תירוץ על הקושיא הנ"ל לדעת הרמב"ם).

עוד אפשר לומר שאין כוונת הרמב"ם לב"ד סמוך אלא להסנהדרין של ע"א. וכן נראה מדברי המאירי שהרי כתב בסוגיין שרשות דהתם הרי היא ב"ד של א"י (ויש לתמוה על מש"כ שהכוונה היא לנשיא או ב"ד של א"י עיי"ש), ואילו לקמן בריש זה בורר מוכח להדיא מדבריו דהיינו הסנהדרין ממש, דעיי"ש בד"ה המשנה וכו' שכתב שברשות ב"ד הגדול מותר לדון בע"כ של הבע"ד בארץ אבל לא בחו"ל, וזהו כמו שפסק הרמב"ם בפ"ד שם בנוגע לב"ד של א"י (אלא מדברי המאירי שם משמע שלא מהני רשותם של סנהדרין אלא לב"ד של ג' ואילו מדברי הרמב"ם חזינן שהם יכולים להרשות גם לדיין יחיד). ברם לכאורה דוחק לומר שרשות ר"ג עדיפא מרשות ב"ד הגדול, וצ"ע.

ועיין במש"כ הרמב"ם בפ"ג שם ה"ח שהסנהדרין ממונים להושיב דיינים. ולקמן באות נ"ד נצדד לומר שלמד כן מסוגיא דידן, דס"ל שמה שהם נותנים רשות הרי זה תלוי בזה שהם ממונים להושיב דיינים (אם נאמר שכוונתו בב"ד של א"י היא לב"ד של ע"א, וכדברי המאירי הנ"ל).

### לד) בענין ריש גלותא.

עיין בסוגיין דתניא לא יסור שבת מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבת. ופירש"י בד"ה שבת וז"ל, לשון שררה ויש להן רשות להפקיר דהפקר ב"ד הפקר דכתיב וכל אשר לא

יבוא וגו' (יחרם כל רכושו) ביבמות בהאשה רבה עכ"ל. והנה מהא שצירף לכאן את הדין של הפקר ב"ד וגם קרא דכל אשר לא יבוא דאיירי בכל דיין, נראה דס"ל שמאחר דילפינן מהכא שררת ר"ג, ומפרשינן שהכוונה היא שגם הפקרו של ר"ג הוי הפקר, שוב הרי זה דומה להדין הפקר ב"ד שילפינן מקרא דכל אשר לא יבוא, ויסוד הדין של שניהם שוה (ועיין לקמן באות ל"ה שהארנו בהא דכתב רש"י בד"ה שרודין את העם, שיש להם רשות מאת מלכי פרס), והא דבעינן קרא מיוחד בר"ג, הרי זה בכדי לומר שהוא יכול להפקיר בכח ר"ג אפילו אם אינו ראוי להיות דיין, אבל מ"מ מאחר שקמ"ל שגם הפקרו של ר"ג הוא הפקר, שוב אמרינן ששוה הוא לדין הפקר ב"ד האמור בעלמא בכל דיין וכמו שנביא להלן שכל דיין יכול להפקיר.

ועיין ברמב"ם בפ"ד מה"ס הי"ג שכתב וז"ל, ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שנא' לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל, וכל דיין הראוי לדון שנתן לו ראש גלות רשות לדון יש לו רשות לדון בכל העולם וכו', וכל דיין הראוי לדון שנתנו לו ב"ד של א"י רשות לדון יש לו רשות לדון בכל א"י וכו' עכ"ל. ועיי"ש בכ"מ שפירש דהא דיכולים ר"ג וב"ד של א"י לדון בע"כ הרי זה משום שהפקרן הפקר. ועיין עוד בפ"ו שם ה"ב שפסק הרמב"ם שר"ג וב"ד של א"י יכולים להרשות לדון לענין שיפטר מתשלומין אם יטעה, וגם שם פירש הכ"מ שהיינו משום

שהפקרן הפקר וכהנ"ל. אמנם אע"פ שרש"י הושה הך הפקר להדין של הפקר ב"ד הפקר האמור בקרא דיחרם וגו', אבל מ"מ בדעת הרמב"ם מוכח לומר ששאני הך הפקר של ר"ג מההיא הפקר ב"ד הפקר הלמד מקרא דיחרם וגו' בעיקרו ויסוד דינו, דעיין בפכ"ד מה"ס ה"ו שכתב וז"ל, וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הבדק או לקנוס אלם זה והרי הוא אומר בעזרא וכל אשר לא יבוא וגו' עכ"ל. הרי שכתב שאמרינן הפקר ב"ד הפקר בכל דיין, רק שצריכים שיהי' בזה משום חיזוק הדת, משא"כ בהא דפסק שר"ג יכול לדון בע"כ ולהרשות לענין להפטר לא הזכיר תנאים אלו, ומשמע שגם היכא שאינו נוגע לחיזוק הדת הרי הוא יכול לדון בע"כ ולהרשות. ובאמת כמה גווני איכא, דהא משמע שהוא יכול להרשות אע"פ שגם בלא"ה איכא די דינים, וכן לדון בע"כ אע"פ שמסכים הבעל דין לדון בפני ב"ד אחר (עיי"ש בלח"מ בפ"ד). ולכאורה צ"ל של"ל סברת רש"י, אלא ס"ל שמאחר שנתחדש שגם הפקרו של ר"ג הוא הפקר, הרי זה באמת דין בפ"ע, ולא דמי להך הפקר הלמד מקרא דעזרא, דההוא נאמר בכל דיין, ולא מהני אלא לגדור ולחזק, דומיא דההיא מעשה דהתם, אבל בקרא דשבט נאמר שר"ג רודה את העם בכל גווני. וכן בהא דסיים שגם ב"ד של א"י יכולים להרשות ולדון בע"כ, נראה לומר שאע"פ שגם בדיין יחידי נקטינן שהפקרו הפקר, אבל מ"מ הרי זה רק בכדי לגדור פרצות הדת, אבל מחוקק דקרא, דהיינו ב"ד של א"י (כמו

שביארנו בהאות הקודמת לדעת הרמב"ם), יכולים להפקיר אפילו אם אינו נוגע לפרצות הדת, משום שגם להם יש שררה מועטת לרדות את העם.

והנה הכ"מ בפ"ו מה"ס ה"ב פי' שגם לפי רש"י הא דמהני רשות ר"ג ונשיא הרי זה משום שהפקרן הפקר. ולפי דבריו יוצא שגם הפקרו של נשיא הוי הפקר, ומש"ה מהני רשותו, וגם בקרא דמחוקק נכללת שררה מועטת לענין שהפקרו מהני מיהא בא"י, וזוהי כוונת רש"י במש"כ שררה מועטת (ובאמת אפילו אם לא נאמר כהכ"מ, אלא אפילו אם נאמר שרשות מהני משום איזו סיבה אחרת, אבל בכל זאת מוכח לומר לפי רש"י שהפסוק של מחוקק כולל שהפקרו הפקר, דהא אל"כ אין ראי' ממאי דקרי ל' לנשיא מחוקק שגרע הוא מר"ג, משום שרק אם קרא דמחוקק גופי' איירי בהפקרו, כמו קרא דשבט, ומ"מ קרי לזה שבט ולזה מחוקק, רק אז יש ראי' לדבר זה).

ומעתה צ"ע למה בעינן קרא דמחוקק לנשיא למימר שהפקרו הפקר, דבשלמא לריש גלותא שפיר בעינן קרא והיינו כדי לומר שהפקרו הפקר אפי' היכא שאינו ראוי לדון אבל למה בעינן קרא לנשיא, דהא פשיטא שאין ממנין לנשיא אלא מי שראוי לדון, וא"כ מ"ש מכל דיין, ולמה נכתב קרא במיוחד בנשיא (וקשה לומר בדעת רש"י שנתחדש בנשיא כח מיוחד להפקיר גם כשאינו כדי לחזק פרצות הדת, כיון שבר"ג לא ס"ל כן).

וי"ל דס"ל לרש"י כדעת הרא"ש בב"ק פרק הגוזל קמא בסוף סי' ה' שכתב שבאמת לא נאמר הדין שב"ד מכין ועונשין

שלא מן התורה ומפקירין ממון אלא בגדול הדור שיש לו רשות מנשיא (או ר"ג), או טובי העיר שהמחום רבים עליהם אבל לא בדיין בעלמא עיי"ש, ולפ"ז יוצא שרק זהו המכוון בקרא דיחרם כל רכושו, אשר לפי זה שפיר נכתב דינא דהפקרו הפקר במיוחד בנשיא, ושפיר בעינן להך קרא.

ועוד נראה שיתכן שלפי רש"י באמת לא בעינן קרא דמחוקק כלל לחדש שהפקרו של נשיא הוא הפקר, והיינו משום שדבר זה ידעינן באמת מהא דלא גרע מכל דיין, וכדעת הרמב"ם שכל דיין יכול להפקיר, ודלא כהרא"ש בב"ק, והמתחדש בהך קרא הוא רק הציווי של לא יסור.

### לה) בענין רשות מלך פרס.

עיין ברש"י בד"ה שרודין את העם שכתב וז"ל, שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס עכ"ל. והנה עיין בטור בסוף סי' ג' ובב"י ופרישה שם דמבואר שרשות שנותן מלך פרס לדיין לדון לא מהני. ומבואר שם שהיינו משום שצריכים רשות מר"ג שהוא מיהודה, ומה שנוטל הר"ג רשות ממלך פרס אין זה מצד הדין, אלא משום אימת מלכות, אבל מצד הדין אין לרשות מלך פרס שום ערך. ועיי"ש וברמ"א בסוף סי' ג' שם שהובאה דעת הריב"ש שרשות מלך פרס מהני מיהא למאן דגמיר וסביר. ומדבריו חזינן שאיכא כח מיוחד למלכי פרס למנות מיהא מאן דגמיר וסביר, וגם בלא ר"ג. וברמ"א וש"ך שם הביאו שהיינו משום דדינא דמלכותא דינא. ועיין בכיאוור הגר"א שם באות כ"ז שכתב שדברי רש"י הנ"ל הם כהריב"ש. מיהו צ"ע דדלמא כוונת רש"י אינה לומר שיש באמת כח

## לו) בענין מלך ר"ג ונשיא מיהודה.

א. עיין בסוגיין דתניא לא יסור שבט מיהודה, אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט, ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים. והנה יש לעיין בהא דבעינן מלך ונשיא ור"ג מיהודה, האם זה מעכב בדיעבד או לא. ועיין בטור בסוף סי' ג' בענין רשות מלך פרס ובנושאי כלים שם דיש לדקדק לכאן ולכאן.

ועיין לקמן בדף י"ט ע"א בתד"ה ינאי (הראשון) וכן בשבועות דף ל' ע"ב בתד"ה עשה וכו' שנקטו תוס' שלינאי החשמונאי הכהן ה' דין מלך, הרי שיהודה אינו מעכב.

וע"ע בתוס' בכתובות דף י"ז ע"א בד"ה מלך, ובריטב"א שם, ובקובץ הערות בסי' ל"ז סק"י, בנוגע להיכא שאינו בגדר מקרב אחיך (כגון אגריפס) האם יש לו בדיעבד דין של מלך או לא.

וע"ע ברמב"ן על קרא דלא יסור וכו' שהביא את מה שדרש רבי חייא בר אבא בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב) שאין מושחין כהנים מלכים ממה שסמכה התורה לא יהי' לכהנים הלויים חלק וגו' לפרשת מלך. וצ"ע דתיפוק לי' משום שאינו מיהודה כמו שאמר ר' יהודה מענתוריא. ואם נאמר שיהודה אינו מעכב בדיעבד ניהא, משום שלפ"ז בעינן קרא דכהן לעיכובא. ברם גם בלאו הכי לא קשה מידי, דהא מבואר ברמב"ן שם דאיכא בזה גם חילול כהונה מחמת שאינו מוקדש לעבודה בלבד, וא"כ י"ל שזהו מה שקמ"ל הדרשה. א"נ י"ל

מיוחד למלכי פרס, אלא כוונתו היא רק משום אימת מלכות נוטלים מהם רשות. ונראה שהכרחו של הגר"א הוא דאי משום הא לא ה' רש"י צריך לכותבו. ועוד י"ל שדקדק כן מכפילות לשונו של רש"י שכתב שיש להם כח ורשות. ברם אכתי צ"ע על הגר"א, דהא אפילו אם יסבור רש"י כהריב"ש אכתי לא אתי דבריו שפיר, דהא גם לפי המבואר ברמ"א ובש"ך שם שיש לו למלך פרס כח מיוחד, אבל מ"מ לא בעינן לזה אלא כשאין ר"ג, ורק בכה"ג צריכים לומר שמ"מ רשותו מהני משום דינא דמלכותא, אבל כשיש ר"ג אז מהני רשות ר"ג גם בלא דינא דמלכותא, דהא ודאי שכחו של ר"ג אינו מפאת דינא דמלכותא של מלך פרס, אלא מקרא דלא יסור, ואילו רש"י הרי הזכיר רשות מלך פרס על היכא שיש ר"ג. וצ"ל שכוונת רש"י היא לומר שלא נאמר קרא דלא יסור וא"כ יש לו רשות ממלך פרס תחילה, אלא שלפ"ז שוב אין ראי' מרש"י להריב"ש אלא לעולם י"ל שצריכים תמיד ר"ג דוקא, אבל רשות מלך פרס בלא ר"ג לא תועיל, ודלא כהריב"ש. ובאמת דברי הריב"ש גופא כפי שמובאים בש"ך שם צ"ע, דעיי"ש שכתב וז"ל, מ"מ סברת הריב"ש נכונה בזה, כיון דרשותא דר"ג שהועמד מן המלך מהני בזה כ"ש מלך או שר עצמו דדינא דמלכותא דינא וכו', וא"כ לא גרע מר"ג דאתי מחמת' עכ"ל. ולכאורה יתמה, דהא ודאי שכחו של ר"ג אינו רק משום דינא דמלכותא לחוד, אפילו אם בעי רשות מלך, וא"כ איך שייך ללמוד ממנו ק"ו למלך, וזוהי באמת סברת החולקים על הריב"ש בטור שם.

דהוי ס"ד ששאני כהן שהוא בר משיחה עיי"ש.

והנה פשיטא שממלכי ישראל שהועמדו ע"פ נביא אין ראי' שיהודה אינו מעכב כי נביא יכול לעקור דבר מהתורה ע"י נבואה בהוראת שעה כמו אליהו בהר הכרמל. ברם צ"ע מאחאב דנקטו תוס' לקמן בדף כ' ע"ב שהי' לו דין מלך עיי"ש, ולא מצינו שהועמד ע"פ נביא, וא"כ חזינן שיהודה אינו מעכב. ברם גם בלא"ה קשה, דהא נביא מעכב בהעמדת מלך כדמשמע ברמב"ם בפ"א ממלכים ה"ג, וא"כ למה הי' לו לאחאב דין מלך, הא לא הועמד מאת המקום ע"פ נביא (\*). ועכ"פ לפי דברי הרמב"ם הנ"ל שנביא מעכב א"כ באמת אין שאלתנו הנ"ל נוגעת במלך, דהא ממ"נ אם איכא נביא, לא איכפת לן במה שאינו מיהודה, אלא מהני מדין הוראת שעה, ואם ליכא נביא, א"כ תיפוק לי' דליכא נביא. אלא שדברי הרמב"ם תמוהין, דהא אם בעינן נביא ל"ל קרא למעוטי עכו"ם ועבד, תיפוק לי' משום דליכא נביא, וכן הקשה הרמב"ן בפרשת שופטים, ועיי"ש מש"כ. ועכ"פ י"ל שתוס' לא ס"ל כהרמב"ם אלא ס"ל שצריכים נביא רק לכתחילה (והשוה עם הרמב"ן שם), ודע שתנאי דנביא הוזכר בספרי שם. וע"ע בחידושי הר"ן בדף כ' ע"ב שם.

עכ"פ היוצא מהנ"ל הוא שיש ראי' מדברי תוס' הנ"ל בסנהדרין שיהודה אינו

מעכב.

ועכ"פ גם לפי הרמב"ם יש לחקור בנוגע לר"ג אם יהודה מעכב או לא. ועיין עוד בירושלמי בפ"ג דהוריות ה"ב דאמרינן שמלכי ישראל מדור רביעי של יהוא ואילך היו מביאים כשבה או שעירה על חטאתם כהדיוט ולא שעיר נשיא משום שהיו מולכים בליסטות משום שלא ניתנה מלכות ליהוא אלא עד בני רביעים (עיי"ש בפני משה), ולכאורה י"ל שהטעם שהיו פסולים מאז והלאה הרי זה משום שמכיון שכלתה הנבואה א"כ חזר לדוכתי' העיכוב של יהודה (לפי דברי הרמב"ן שסובר שנביא אינו מעכב). ברם יש לדחות שלעולם יהודה אינו מעכב, רק שהטעם למה היו נחשבים מולכים בליסטות הרי זה משום שלדין מלך בעינן לעיכובא גם קבלה מצד כלל ישראל כמו שכתב האברבנאל בתחילת הקדמתו לספר שופטים, ובירושלמי שם מוכח עוד יותר, והיינו שגם לאחר שמלך פקע דין מלך ממנו על ידי מרידת העם וכדאיתא שם שבשעה שברח דוד מאת אבשלום לא הי' מתכפר בשעיר כמלך, ולקמן באות רל"ט נאריך בזה, וא"כ י"ל שלא קיבלו ישראל עליהם את בני יהוא אלא עד דור רביעי וכדברי הנביא ומש"ה היו פסולים אחרי זה.

ב. הנה הא דר"ג עדיף מנשיא הרי זה משום שאתי מזכרים של בית דוד משא"כ

שבכלל לא הי' לו דין מלך כיון שלא הועמד מאת המקום על פי נביא וכן בגלל שלא מלך על כל ישראל ויהודה, אלא כוונתם היא רק לענין שאינו מותר בכל הדברים שכתובים בפרשת מלך דספר שמואל עיי"ש.

(\* והנה תוס' בתירוצם השני שם תירצו וז"ל, א"נ דפרשת מלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום עכ"ל. מיהו נראה שאין כוונתם לתרץ

מאן דאתי רק מזכרים לחוד ולא מנקבות, דהיינו האם קפדינן דוקא על נקבות, או האם כ"ש שסגי בזה דאתי מזכרים, אע"פ שלא יחול כל זה בהדין נשיא שלו.

ד. גם נראה פשוט שלא קפדינן שיהי' מיהודה אלא אחרי שהחזיק כבר שבט יהודה בנשיאות, אבל קודם לכן לא קפדינן כלל, וכמו שכתבו רש"י והרמב"ן על קרא דלא יסור שגם לענין המלוכה עצמה לא הקפידה תורה אלא לאחר שהגיעה כבר לשבט יהודה, אבל לא מקודם לכן, ומשום הכי המליך הקב"ה את שאול אע"פ שהי' משבט בנימין.

מיהו אולי אחרי שכבר הגיעה פעם המלכות ליהודה תו בעינן גם נשיא מיהודה.

וצ"ע אם גם בזמן דאיכא מלך מיהודה קפדינן שיהי' הנשיא מיהודה, די"ל שבכה"ג מתקיים קרא דלא יסור בהמלך.

ה. והנה ברמב"ם לא הובא כלל שצריכים למנות נשיא משבט יהודה דוקא (ועיין גם בספר היוחסין מאמר א' ד"ה שמע"י), ולא הביא קרא דלא יסור שבט מיהודה אלא לענין ר"ג לחוד בפ"ד מה"ס הי"ג עיי"ש. ובפ"א שם ה"ג כתב וז"ל, הגדול בחכמה שבכולן (כל הסנהדרין) מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו עכ"ל. הרי שלא הזכיר אלא שהוא צריך להיות גדול בחכמה מכולם, אבל לא הזכיר שהוא צריך להיות מיהודה, וכן מבואר מדבריו בפיה"מ בפ"ד דבכורות מ"ד עיי"ש.

ונראה שהיינו משום דס"ל שמחוקק

נשיא הרי הוא בא מהנקבות כמש"כ תוס' בסוגיין בשם הירושלמי. וצ"ע אם בעינן בנשיאים לכה"פ שיבואו מזכרים דיהודה ושהיו מיוחסים ע"י כך על שבט יהודה, או האם סגי גם אם באים רק מנקבות דיהודה, אע"פ שהם מיוחסים לשבט אחר. ולכאורה יש להביא ראי' מעזרא ושמעון הצדיק ויוסי בן יעזר ורבי אלעזר בן עזרי' שהיו נשיאים והיו כהנים, וגם הלל ובניו היו משבט בנימין מצד האב כמו שהביאו תוס' בסוגיין מהירושלמי, וא"כ מוכח שאין צריכים שיהי' מיהודה מצד האב (ודע שמשמע"י ואבטליון לק"מ על לא יסור, דהא הוכיח התירו"ט בפ"א דאבות שהם עצמם לא היו גרים עיי"ש).

מיהו לפי מה שנצדד לקמן שכשיש מלך מיהודה תו לא קפדינן על נשיא מיהודה אין ראי' משום שי"ל שה"ה להיכא שיש ר"ג מיהודה לפי המבואר בהוריות דף י"א ע"ב שהנשיא כפוף להר"ג. ועי' עוד בסק"ד ובכ"מ על תחילת הקדמת הרמב"ם ליד החזקה.

ג. והנה נראה פשוט שאפילו אם ימנו לנשיא מי שבא גם מהזכרים של בית דוד, אכתי יהי' ר"ג עדיף מיני', והיינו משום שאע"פ שהך נשיא אתי מבית דוד גם מצד הזכרים, אבל מ"מ השררה של נשיא אינה באה לו אלא משום הא דאתי מנקבות, והא דבא גם מהזכרים אינו חל כלל בהדין שררה של נשיא, משא"כ בריש גלותא הרי עצם השררה באה לו משום הא דאתי מזכרים, ומש"ה אכתי עדיפא שררתו משררת נשיא.

אמנם צ"ע אם יכולים למנות לנשיא

דקרא הרי זה ב"ד של א"י ולא נשיא, וכמו שביארנו באות ל"ג, דלפ"ז הרי ליכא שום קרא למימר שצריכים שהנשיא יהי מיהודה דוקא.

### לז) בענין אל תהי דן יחידי.

א. עיין בסוגיין דאמר ר"נ כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי. וכתבו תוס' בד"ה כגון וכו' וז"ל, והא דתנן במסכת אבות אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד הקב"ה, עצה טובה קמ"ל שלא יטעה, והא דאמר כגון אנא וכו', היינו לומר יכול לדון ולא שהי' דן, א"נ רגיל הי' בדינין ואין לחוש שמא יטעה עכ"ל (ועי' ברבינו יונה באבות שם שהביא שהכוונה באל תהי דן יחידי הרי היא ליחיד הדיוט, ושהכוונה באין דן יחידי אלא אחד הרי היא ליחיד מומחה, ולפי דבריו לא קשה מההיא דאבות על ר"נ, ואע"פ שכתב שם שלא יחזיק אדם את עצמו למומחה כי שמא אינו מומחה, י"ל שמומחה מוכר ומנוסה כרב נחמן שאני).

והנה כפי הנראה מדברי הרמב"ם בספר היד יש ליישב את קושיית תוס' באופן אחר, דעיין בפ"ב מה"ס הי"א שכתב וז"ל, אחד שהי' מומחה לרבים או שנטל רשות מב"ד ה"ז מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב ב"ד, ואע"פ שהוא מותר, מצות חכמים הוא שמושיב עמו אחרים שהרי אמרו אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד עכ"ל. ונראה מדבריו דס"ל דהא דאמרינן אל תהי דן יחידי הרי זה קאי דוקא על הציורים שהזכיר לעיל שם, דהיינו או מומחה דגמיר וסביר בלא רשות

(וכמו שמבואר בגמ' שהכוונה במומחה לרבים היא למדריגת גמיר וסביר) או רשות בלא מומחה דגמיר וסביר (אבל מ"מ הוי לכה"פ גמיר דאל"כ הרי הוא פסול לגמרי לדון אפילו ע"י רשות כמש"כ הכ"מ שם), אבל על מי שהוא מומחה דגמיר וסביר וגם נטל רשות, וכגון ר"נ, לא נאמר אל תהי דן יחידי, ומש"ה שפיר קאמר ר"נ כגון אנא דן ד"מ ביחידי. ובטעמא דמילתא י"ל דס"ל להרמב"ם שהטעם שחוששין שמא יטעה ואמרינן שלא ידון לכתחילה יחידי הרי זה בכדי שלא יתחייב לשלם, ולטובת הדיין אמרו כן, ומש"ה שפיר לא שייך דין זה במומחה שגם נטל רשות, דהא בכה"ג הרי הוא פטור מלשלם כדאמרינן בסוגיין, וכמו שפסק בפ"ו שם ה"ב, שמומחה שנטל רשות פטור מלשלם.

אמנם נראה שדוחק לומר שהך מימרא של אל תהי דן יחידי נאמר לטובת הדיין בכדי שלא יתחייב לשלם. וביותר נראה לבאר את שיטת הרמב"ם הנ"ל ע"פ מש"כ הכ"מ בפ"ו שם דהא דמיפטר ע"י רשות ר"ג הרי זה משום שהפקרו הפקר, ואפרש דברי דהנה יש לעיין אם הך הפקר והפקעת ממון מהני רק לפטור את הדיין מחיובו שהי' חייב לשלם בלא רשות ר"ג, ונאמר בזה שע"י רשות ר"ג הרי הוא נפטר מלשלם, או האם הוא מהני לגוף הממון, דהיינו שהפקירו אותו ואמרו שיהי' שייך באמת לזה שזכה אע"פ שנודע לנו שהי' טעות, ומאחר שהפס"ד קיים שוב ממילא מסתעף מזה שהוא פטור מלשלם, ומעתה אם נאמר כהצד האחרון א"כ שפיר איכא לחלק בין מומחה שגם נקט רשות ובין שאר דייני יחיד, והיינו משום שי"ל שרק בשאר דייני

אזהרה שלא יהא רגיל לדון יחידי, וכ"כ רבינו בחיי שם והוסיף וז"ל, ואזהרה זו לא שיהא אסור וכו' אך על צד החומרא אמר כן. והרמב"ם בפיה"מ שם הגדיר דהוי 'קצת על הצד המוסר ולא על צד האיסור'.

### לח) בענין הא דיחיד מומחה וג' הדיוטות דנין אפילו בע"כ.

עיינ בתד"ה דן אפילו יחידי שחילקו בין היכא שאמר שלא יבוא כלל לב"ד לבין היכא שאמר שלא ידון לפני זה אלא לפני זה, דרק היכא שאמר שלא יבוא כלל יכולים לדונו בע"כ.

והנה בביאור חילוק זה יש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"ד מה"ס הי"ג שכתב שדיין שנטל רשות מר"ג או מב"ד שבא"י יכול לדון אפילו בע"כ של הבעל דין, ועיין ברדב"ז ובכ"מ שם שכתבו שהיינו משום שהפקרן של ר"ג וב"ד של א"י הפקר.

והנה לכאורה צ"ע שהרי הרמב"ם בפכ"ד שם ה"ו כתב שרק היכא שהוא בכדי לחזק הדת ולקנוס איש אלם יכול הדיין להפקיר בכח הפקר ב"ד, ואילו הכא משמע שהוא יכול לדון בע"כ והפקרו הפקר אע"פ שאינו נוגע לפרצות הדת, וכגון שרוצה הבעל דין לדון בב"ד אחר. מיהו כבר ביארנו לעיל באות ל"ד דס"ל להרמב"ם שנאמרו ב' דינים נפרדים בדין הפקר ב"ד, והתם בפכ"ד איירי בדין הפקר ב"ד האמור בכל דיין דעלמא, הלמד מקרא דכל אשר לא יבוא יחרם כל רכושו (בגיטין דף ל"ו ע"ב), ובההיא ס"ל להרמב"ם שלא נאמר כן אלא באופן שיש בו משום חיזוק הדת, אבל בקרא דשבט ומחוקק שהביא

יחיד נאמר שלא ידונו לכתחילה יחידי, משום דאיכא למיחש שמא יטעו ויוציאו ממון שלא כדין, ואע"פ שאין סותרים את הפס"ק ודינא דינא אבל מ"מ מיקרי שהממון אצלו שלא כדין, אבל במומחה שגם נקט רשות ליכא למיחש למידי, דהא אפילו אם יטעה אבל מ"מ אכתי חל כאן הפקר ב"ד על הפס"ד שלו, ולא מיקרי הוצאת ממון שלא כדין וכהנ"ל (ועיין לקמן באות רי"ג בענין קודם שנודע הטעות, אם חשיב שהוא מחזיק בממון חבירו שלא כדין).

אמנם עיין בס"י כ"ה בסמ"ע סק"כ וכ"ו שכתב דס"ל להרמב"ם שרשות מהני לפטור אפי' מאן דגמיר ולא סביר. וע"ע בזה בב"י ופרישה בסוף סי' ג'. ולפי דבריו א"א לומר כהנ"ל, דהא מדברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ב הי"א (והכ"מ) שהבאנו מבואר שגם בכה"ג ס"ל להרמב"ם שלא ידון יחידי, וא"כ חזינן שאפילו היכא שיש לו רשות ס"ל להרמב"ם שלא ידון יחידי, וא"כ אכתי טעמא בעי מ"ש גמיר וסביר דדן לכתחילה עם רשות, ואילו גמיר ולא סביר אינו דן לכתחילה ע"י רשות, ואם נאמר שמכיון שהוא גמיר וסביר לא חיישינן שיטעה א"כ למה בעינן גם רשות כדי לדון לכתחילה. מיהו אולי י"ל שתרתי בעינן, חדא שלא יהי' חשש שמא יטעה, ועוד שאפילו אם יטעה אבל אכתי פטור מלשלם משום שהדין ישאר קיים.

ב. הנה תוס' בסוגיין כתבו שאל תהי דן יחידי הוי בגדר עצה טובה. מיהו רבינו יונה והר"ב באבות שם הוסיפו דהוי מנהג חסידות. וע"ע בתיר"ט שם ובמל"מ בפ"ב מה"ס הי"א. ובמאירי שם מבואר שהיא



הרמב"ם בנוגע לר"ג וב"ד של א"י נאמר שבכל גוונא הפקרן הפקר, ואפילו אם לא הוי בכדי לחזק הדת.

עכ"פ חזינן מהנ"ל דס"ל להרמב"ם דהא דדיין דן בע"כ אין זה בתורת פס"ד אלא משום הדין שהפקר ב"ד הפקר, וכמו שכתבו הרדב"ז והכ"מ שם, רק דס"ל שבסתם דיין לא מהני אלא בכדי לחזק הדת. ולפ"ז אפ"ל שגם תוס' ס"ל דהא דיכול לדון בע"כ הרי זה משום הדין של הפקר ב"ד, ואינו בכח פס"ד, וס"ל גם כחילוקו של הרמב"ם, שהפקרו של סתם דיין שלא נקט רשות לא מהני אלא היכא שהוא כדי לחזק הדת, ומש"ה שפיר חילקו, שרק היכא שאינו רוצה לדון כלל יכולים סתם דיינים שלא נטלו רשות לדון בע"כ של הבע"ד, משום שרק בכה"ג חשיב פרצות הדת, אבל לא היכא שהוא מסכים לדון בפני ב"ד אחר, משום שבכה"ג ליכא משום פרצות הדת.

עוד י"ל על פי מאי דמסקינן לקמן בדף כ"ג ע"א שזה בורר לו דיין אחד, וזה בורר לו דיין אחד, ושניהם בוררים להם דיין שלישי דברי ר"מ, וחכ"א ששני הדיינים שביררו להם הבעלי דינין בוררים להם דיין שלישי, ולא בעינן דעת הבעלי דינין באותו דיין שלישי. ולכאורה צ"ב מ"ש שבשני הדיינים הראשונים מודים רבנן שצריכים בהם דעת הבעלי דינין, ואילו בהדיין השלישי סבירא להו שאין צריכים את דעתם.

ונראה דהיינו משום דהא דיכול הבע"ד לסרב מלדון לפני ב"ד מסוים הרי זה רק משום שהוא יכול לומר שקים לי' שאותו ב"ד ידון לטובת הבע"ד שכנגדו, אבל

היכא שא"א לו לטעון טענה זו לא בעינן הסכמתו, משום שאינו יכול לסרב בלא שום טעם, ומש"ה נהי שאינו מוכרח לקבל על עצמו את הב"ד שבירר חברו, אבל מ"מ בכה"ג ששניהם ביררו להם דיינים, ואותם דיינים הם שבוררים את השלישי, שפיר מחויב הוא לקבלו עליו, והיינו משום שבכה"ג כיון שגם הדיין שלו בירר את השלישי, שוב א"א לו לטעון שקים לי' שהוא ידון לטובת חברו.

ולפ"ז א"ש גם מה שחילקו תוס' בסוגיין, והיינו משום שנהי שהיכא שהוא מסכים לדון בפני ב"ד אחר אינם יכולים לדונו בע"כ, אבל מ"מ הרי זה דוקא משום שהוא יכול לומר שקים לי' שהב"ד שבירר בעל דינו ידון לטובתו, אבל באופן שאינו רוצה לדון כלל, א"כ מוכח שהטעם שהוא מסרב אינו משום טענה זו, ומש"ה שפיר יכולים לדונו בע"כ.

ולפ"ז לעולם אפ"ל דהא דדיין בע"כ היכא שאינו רוצה לדון כלל אין זה בתורת הפקר ב"ד, אלא הרי זה בתורת פס"ד ממש, רק ששאני היכא שהוא מסכים לדון בפני ב"ד אחר, משום שבכה"ג הרי הוא יכול לטעון שקים לי' שידונו לטובת הבע"ד שכנגדו.

### לט) תד"ה נקיטנא.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, דמי שיש לו רשות יכול ליתן רשות כענין שמצינו לענין ד"ק דמי שהוא סמוך יכול לסמוך עכ"ל. וצ"ע דאין ראוי מסמיכה לנידון דידן, דהא בסמיכה מאחר שנסמך חל עליו שם סמוך לכל דבר, ולא גרע מזה שסמך אותו, אבל הכא הרי לא חל על זה שקיבל

רשות שם של ר"ג, רק שהוא נפטר מלשלם, וא"כ לעולם אימא שרק רשותו של הר"ג עצמו מהני.

## דף ה' ע"ב

### (מ) בענין מורה הלכה בפני רבו.

עיין בסוגיין דאמרינן שתנחום ברי' דרב אמי איקלע לחתר, דרש להו מותר ללתות חטיטין בפסח, אמרו לו לאו ר' מני דמן צור איכא הכא ותניא תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו וא"כ הי' רחוק ממנו ג' פרסאות כנגד מחנה ישראל, אמר להו לאו אדעתא. ועיין בתוס' ד"ה אלא וכו' שהקשו דהא מהסוגיא בעירובין מוכח שבאמת גם חוץ לג' פרסאות אסור, ותירצו שאה"ג, רק שתוך ג' פרסאות אסור אפילו אם נתן לו רבו רשות, ובכה"ג איירי הברייתא, ומש"ה לא תני אלא ג"פ לחוד, אבל התם איירי בלא נטל רשות, ומש"ה אסור אפילו חוץ לג"פ.

והנה יש לחקור בהך איסורא דמורה הלכה בפני רבו, האם הוא ביסודו דין כבוד הרב, ונאמר בזה שגם להורות הוא בכלל עשה דכבוד הרב, או האם הוא איסור חדש שנאמר על מעשה ההוראה מחמת עצמו, הלמד ממש ומחנה ישראל, ואינו ביסודו דין כבוד הרב, אלא שנאמר כאן איסור מיוחד על מעשה ההוראה. והנה הך איסור של דחוץ לג' פרסאות בע"כ צ"ל שאינו

אלא דין בכבוד הרב, דהא מכיון שיש ילפותא רק לתוך ג"פ (דהא טפי מג"פ ליכא למילף ממחנה ישראל), א"כ בע"כ צ"ל דהא דנאסר גם חוץ לג"פ הרי זה רק משום הדין של כבוד הרב האמור בכל מקום, דאל"כ מנ"ל הך איסור של חוץ לג"פ (אם לא שנאמר שהוא בגדר גזירה). אמנם בהך איסור מיוחד של תוך ג"פ שפיר יש לחקור כהנ"ל, דהיינו האם מה שנתחדש בהך ילפותא ממחנה ישראל הוא איסור מיוחד על מעשה ההוראה מחמת עצמו, או האם הוא רק גילוי מילתא בעלמא שגם הוראה היא בכלל העשה של כבוד הרב\*).

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ה"ב שכתב וז"ל, איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים ואע"פ שרבו במדינה אחרת, ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. הי' בינו לבין רבו י"ב מיל ושאל לו אדם דבר הלכה מותר להשיב עכ"ל. הרי שכתב שלהורות בקביעות (עיי"ש בכ"מ בד"ה כתב הרמ"ך, שכתב שפירושו של קביעות מדרש הוא להורות בקביעות) אסור בכל העולם אבל להורות בדרך אקראי אם שאל לו אדם דבר הלכה מותר חוץ לג"פ. ועיי"ש בכ"מ שביאר שהוקשה לו להרמב"ם קושיית תוס' הנ"ל, דמהסוגיא בעירובין משמע שגם חוץ לג"פ אסור, ואילו מהברייתא בסוגיין חזינן שליכא איסורא אלא בתוך ג"פ, ועל זה

קבעה התורה את עצם מעשה ההוראה להיות מעשה איסור.

\* גם י"ל צד שלישי, והיינו שלעולם טעם האיסור הוא כבוד הרב, רק שבגלל טעם זה

תירץ הרמב"ם שלהורות באקראי אינו אסור אלא בתוך ג', ועל כל הג' הרי הוא חייב מיתה וכמש"כ תוס', והא דמשמע בעירובין שגם חוץ לשלש פרסאות אסור, הרי זה איירי דוקא באופן שהוא מורה שם בדרך קביעות.

והנה עיין עוד בפ"כ מה"ס ה"ט שכתב הרמב"ם וז"ל, תלמיד אל יורה הלכה לפני רבו א"כ ה' רחוק ממנו ג"פ כנגד מחנה ישראל עכ"ל. וראוי להתעורר על זה שהביא שם רק את האיסור של תוך ג"פ, ולא הביא את האיסור של קביעות הוראה אפילו חוץ לג'.

ונראה שמוכח מדברי הרמב"ם שאע"פ שהאיסור של חוץ לג"פ אינו אלא דין בכבוד הרב, אבל מ"מ בתוך ג"פ נאמר איסור על עצם מעשה ההוראה מחמת עצמו, והרי הוא ביסודו איסור הוראה, ומש"ה שפיר לא הביא הרמב"ם בהל' סנהדרין שם בהדי שאר דיני הוראה אלא את האיסור של תוך ג"פ לחוד, דהא האיסור של חוץ לג"פ אינו בגדר איסור הוראה, אלא כל עיקרו הוא רק הלכה בכבוד הרב, ומש"ה שפיר עשה שלא הביאו שם, דהא אין לו ענין בהדי שאר דיני הוראה של הלכות סנהדרין, ואין מקומו אלא בהל' ת"ת בהדי שאר דיני כבוד הרב. והא דהביא את האיסור של תוך ג"פ גם בהל' ת"ת, הרי זה משום שאע"פ שנאמר על תוך ג"פ איסור מיוחד על מעשה ההוראה, אבל מ"מ אכתי הרי זה אסור גם משום כבוד הרב, רק שילפינן ממחנה ישראל שיש בכה"ג גם איסור נוסף על מעשה ההוראה משום עצמו וכהנ"ל.

והנה לפי הנ"ל שבתוך ג"פ נאמר איסור מיוחד על מעשה ההוראה משום עצמו, א"ש טפי למה חייבים מיתה דוקא בתוך ג' משא"כ בחוץ לג', והיינו משום שבגלל דין כבוד הרב אינו מתחייב מיתה כלל, וכל החיוב מיתה הוא רק משום האיסור המיוחד שנאמר על מעשה ההוראה מחמת עצמו, ומש"ה שפיר לא מתחייב אלא בהורה תוך ג"פ.

ברם לפי דרכנו הנ"ל אכתי לא א"ש למה כתב הרמב"ם שהוא חייב מיתה בתוך ג"פ בהל' ת"ת ולא בהל' סנהדרין דהא לפי דרכנו הנ"ל הרי דבר זה נובע מהאיסור המיוחד של הוראה ולא מדיני כבוד הרב.

ועוד דעיין בעירובין דף ס"ג ע"א דאמרינן שלאפרושי מאיסורא מותר להורות לפני רבו, וילפינן כן מקרא דאין חכמה וגו' נגד ה', כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב, ועיי"ש דקאי על עובדא של בפניו ממש, ולפי דברינו הנ"ל שבתוך ג"פ נאמר גם איסור מיוחד על מעשה ההוראה משום עצמו צע"ק מלישנא דאין חולקין כבוד לרב, דהא מלשון זה משמע שלא הוי אסרינן אלא משום כבוד הרב לחוד, וקמ"ל שבכה"ג ליכא משום כבוד הרב, ויש ליישב.

והנה לכאורה גם מדברי תוס' בסוגיין יש להוכיח שבתוך ג"פ נאמר איסור מיוחד על מעשה ההוראה, דהנה כבר הבאנו את מה שחילקו תוס' בין תוך ג"פ לחוץ לג"פ, דבתוך ג' אסור אפילו ברשות רבו, אבל חוץ לג' מותר אם נתן לו רבו רשות, ומעתה אם נאמר שגם האיסור של תוך ג' אינו אלא דין בכבוד הרב, א"כ למה לא

מהני רשות רבו לזה, דהא קי"ל שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, ולכאורה מוכח לומר שנאמר גם איסור על עצם מעשה ההוראה מחמת עצמו, ועל איסור זה שפיר לא מהני רשות ומחילה מאחר שלא הוי ביסודו דין כבוד.

אמנם עיין בכתובות דף ס' ע"ב ובתוס' שם בד"ה כי וכו' דמבואר שלעולם מצד הדין מהני רשות גם על תוך ג', רק שלא מסתייע מילתא לפסוק כהלכה, וא"כ לפי דבריהם שם לעולם איכא למימר שגם תוך ג"פ אסור רק משום כבוד הרב, ומש"ה מעיקר הדין מהני מחילה גם בתוך ג"פ.

גם י"ל שבתוך ג' הרי זה כבר בגדר בזיון ולא רק בגדר העדר כבוד, ועל בזיון הרי לא מהני מחילה כמו שהביא הכ"מ בסוף הל' ת"ת מהריב"ש בשם הראב"ד עיי"ש, וא"כ לפ"ז י"ל שגם לפי תוס' בסוגיין הרי זה רק הלכה בכבוד הרב לחוד, ובכל זאת א"ש למה לא מהני מחילה בתוך ג"פ (ודע שיש לפלפל טובא בדברי הראב"ד הנ"ל ויש כמה מקורות לכאן ולכאן ואכמ"ל בזה).

והנה מדברי החי' הר"ן בסוגיין חזינן להדיא דס"ל שגם בתוך ג' אינו אלא דין בכבוד הרב, דעיי"ש שכתב להדיא שבכל הציורים מהני מחילה, משום שהאיסור של מורה הלכה הוא משום יקרי' דרבי', ורב שמחל על כבודו כבודו מחול.

וגם מדברי רש"י לקמן בדף ו' ע"ב משמע דס"ל שגם האיסור של תוך ג"פ הרי הוא ביסודו דין בכבוד הרב, דעיי"ש דאמרינן מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישתוק שנא' לא תגורו מפני איש. ופירש"י

וז"ל, מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ובא דין לפני רבו ולא לפניו וראה התלמיד זכות לעני וחובה לעשיר ורבו טועה בדין מנין שלא יחלוק כבוד לרבו וישתוק עכ"ל. ומדבריו משמע שכל ההו"א לומר שישתוק הוא רק כדי לחלוק כבוד לרבו. וצ"ע דעדיפא מיני' הול"ל, והיינו דס"ד שישתוק משום האיסור מיתה של מורה הלכה בפני רבו, וא"כ למה לא כתב רש"י "מנין שלא יחוש לאיסורא דמורה הלכה בפני רבו וישתוק", ולכאורה מבואר דס"ל שגם האיסור של תוך ג"פ הרי הוא ביסודו רק דין בכבוד הרב, ומש"ה כתב ס"ד שיחלוק כבוד לרבו, וזהו כעין ראייתנו דלעיל מעירובין דף ס"ג ע"א.

גם מצד הסברא נראה שקשה לומר שנתחדש איסור מיוחד על מעשה ההוראה, דהא מהיכא תיתי לחדש גדר כזה, הלא אפשר לומר בפשיטות שלא הורו בפני משה משום כבודו לחוד.

### **(מא) בענין מורה הלכה בפני רבו.**

עיין בסוגיין דתניא תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו אא"כ הי' רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל. והנה מהא דתני לישנא דמקום רבו, ויהיב שיעורא דג"פ, משמע קצת שחוץ לג' מותר אפי' אם הוא מקום רבו, כגון שרבו ממונה לדון גם שם, וכן משמע שאם אינו מקום רבו הרי זה מותר אפי' תוך ג' לרבו. מיהו החילוקים האלו אינם נזכרים בפוסקים. וברמב"ם וש"ע ליתא בכלל לשון זה של מקום רבו.

## מב) בענין מורה הלכה בפני רבו.

עיינן בסוגיין דתניא תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו א"כ רחוק ממנו ג"פ כנגד מחנה ישראל. ופירש"י וז"ל, דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה דכתיב והי' כל מבקש ה' וגו' עכ"ל. וצ"ע טובא איך שייך לומר שבאו רק לפני משה, הלא מצינו שכמה שופטים היו בדור המדבר, וכדאמרינן בסוף פירקין שנמצאו דייני ישראל שבעת ריבוא וכו'. ועוד דלפי האמת איך הותרו אותם דיינים לדון מאחר שילפינן שאסור להורות במקום הרב, ואפילו רשות לא מהני בתוך ג"פ לדעת תוס' בד"ה אלא וכו', ומסתמא היו מורין בתוך המחנה, ודוחק לומר שהוראת שעה היתה (ורצה חכם אחד לומר שאע"פ שלפי מש"כ תוס' בסוגיין שבתוך ג' לא מהני מחילה קשה באמת כהנ"ל, אבל לפי מה שמבואר בכתובות דף ס' ע"ב ובתוס' שם ד"ה כי וכו', שבאמת מהני רשות גם על תוך ג' פרסאות, רק שלא מסתייע מילתא שידון כהלכה, א"כ י"ל ששאני התם שהיתה ע"פ הדיבור, ולענין שמסתייע מילתא נקל יותר לומר דהוי השגחה פרטית שעה מלומר שאיסור גמור הותר לשעה).

והנה אפשר ליישב שליכא משום מורה הלכה בפני רבו אלא כשהוא מורה יחידי, אבל כשהוא דן בתוך ב"ד לית לן בה, והיינו משום שבכה"ג ההוראה יוצאת מכל הב"ד, ולא מיקרי שהדין נגמר על פיו (וגם מסתייע מילתא), וא"כ י"ל שאותם דיינים שבדור המדבר דנו בתוך בתי דינין בהדי

אחריני, משא"כ קרא דוהי' כל מבקש ה' איירי בהוראת יחיד שלא בצירוף ב"ד.

ויש להביא סמוכין לזה מהא דתניא לקמן בדף ל"ו ע"א שהרב ותלמידו דנין ביחד עיי"ש, ולכאורה צ"ע איך רשאי התלמיד להורות בפני רבו לדעת תוס' שלא מהני רשות בתוך ג"פ, ובע"כ צ"ל שכיון שהוא מורה בתוך ב"ד ובהדי אחריס, אין זה נקרא שנגמר הדין על פיו, וליכא משום מורה הלכה בפני רבו. ויש לדון על ראי' זו בסוגיא דהתם, ולא באתי כאן אלא לעורר.

ברם יש להקשות על הדרך הנ"ל, דהא התם כולם היו תלמידי משה, וזה מיהא נראה פשוט שהיכא שכל דייני הב"ד הם תלמידים במקום רבם, אכתי אסור להם להורות.

ועוד דעי' בנדריים דף ח' ע"ב דאמרינן שרבינא לא התיר נדרי אשתו במקומו של רב אשי כי לא יאלי ("אינו נראה", ר"ן) למישרי נדרא באתרא דרבי', והקשה הר"ן דתיפוק ל' משום שאין אדם יכול להתיר נדרי אשתו, ורצה לתרץ דאיירי בהדי אחריני, ולפ"ז חזינן שגם בהדי אחריני מיקרי מספיק על שמו להחשב "לא יאלי". ועכ"פ יש ליישב ההיא דדף ל"ו דהא איירי שרבו אינו יכול לדון לבדו, ובין כך צריך הוא לצרף עמו עוד דיינים\*, ובטהרות י"ל שהרב צריך לו כנגד החולקים עיי"ש.

שו"ר בתו"ח בריש פרק זה בורר בד"ה כגון וכו' שר"ל בישוב פירש"י שם מקושיית תוס' שרק באיסור והיתר אסור

אולי באמת אסור לעשות כן.

(\* ובהציורים שם שאין מונין להם אלא אחד,

להורות במקום רבו אבל בדיני ממונות מותר, ונסתייע שם מדייני מדבר.

### מג) רשות לפלגא ועל תנאי.

א. עיין בסוגיין דאמרינן פשיטא לפלגא הא קאמר דמהני, על תנאי מאי, ופירש"י וז"ל, כגון עד שנה או עד שנתיים ולא יותר עכ"ל. ופשטינן מהא דאמר לי' ר' יוחנן לר' שמן הרי אתה ברשותינו עד שתבוא אצלינו.

ועיין ברמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ח שכתב וז"ל, ויש להן (לב"ד הסומכין) למנות כל מי שירצו לדברים יחידים, והוא שיהי' ראוי לכל הדברים, כיצד חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה יש לב"ד לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר, או יתנו לו רשות באיסור והיתר ולא לדון ד"מ, או יתנו לו רשות לזה ולזה אבל לא לדון ד"ק, או לדון דיני קנסות אבל לא להתיר בכורות וכו' עכ"ל. ועיי"ש בלח"מ שהקשה למה בעינן רשות ב"ד בכדי להורות באיסורים, הא סגי ברשות רבו לחוד. ותירץ שמהני לענין לפטור מתשלומין אם יטעה עיי"ש. ועיין עוד בה"ט שם שכתב הרמב"ם וז"ל, וכן יש לסומכין ליתן רשות עד זמן ולומר לנסמך יש לך רשות לדון או להורות עד שיבוא הנשיא וכו' עכ"ל. ומבואר דס"ל להרמב"ם דהא דאמרינן שרשות מהני לפלגא ולזמן הרי זה לענין לפטור מתשלומין אם יטעה וכדברי הלח"מ הנ"ל, ומש"ה הביא הרמב"ם דינים אלו בנוגע לרשות ב"ד (וכשיטתו בפ"ו שם ה"ב שרשות דהתם הרי זה רשות ב"ד של א"), ולא הביאם לענין רשות רבו. אמנם לפ"ז

צ"ע למה מספקינן אם מהני רשות על תנאי, דהא רשות ליפטר מהני או משום שמעתה ברשות קא נחית, וכדמשמע מפשטות דברי רש"י לעיל בע"א בד"ה לישקול רשותא, או משום הפקר בית דין והפקעת ממון, וכמו שכתבו תוס' שם בד"ה דהכא וכו', ולשני הטעמים צ"ע למה ס"ד שלא יועיל לזמן, דלכאורה פשוט הוא שהם יכולים להרשות לו לדון, וכן להפקיע ממון בגדר הפקר ב"ד, באיזו מדה שירצו. ועוד צ"ע דמסוגיין הרי משמע שגם בפלגא הוי מספקינן אי לאו משום מעשה דרבי ורב, וגם עלזב צ"ע למה ס"ד שלא מהני (ועיין בר"ח שהוא מפרש על תנאי כפשוטו).

ועיין ברמ"ה שהקשה דהא ר"י לא הי' נשיא ואיך הי' יכול להרשות לרב שמן. ותירץ שלא איירי הכא ברשות נשיא לפטור, אלא איירי בהך תקנתא דרבי שתלמיד אל יורה אא"כ נטל רשות מרבו כדי שידקדק, ובהא מיבעיא לן אם מהני על תנאי או לא. ולפי דבריו הי' אפשר לומר בדוחק שס"ד שדוקא משום שהוא נעשה מורה הוראה לכל ולעולם, יש להניח שידקדק בו רבו.

ועכ"פ בדעת הרמב"ם שמפרש שאיבעיא לן לענין רשות לפטור בודאי צ"ע כהנ"ל, דהא פשיטא שהם יכולים להרשות ולהפקיר באיזה מדה שירצו.

ב. והנה יש לעיין בנוגע לסמיכה לדיני קנסות ונפשות אם אפשר לסמוך רק לדברים יחידים, וכגון לכפל ולא לדו"ה, או לקנסות ולא לנפשות, וכן אם מהני סמיכה לזמן, כמו שמצינו ברשות, די"ל

נשיא, וא"כ איך הועילה רשותו לפטור. וכתב וז"ל, ויש מי שכתב שראש ישיבה כנשיא לענין זה עכ"ל. וצ"ל דס"ל להנך י"א שכחו של נשיא להרשות אינו בא משום השררה של נשיא אלא משום שהוא ראש הסנהדרין, דהיינו ראש שלשלת התורה, וגם ראש ישיבה חשוב בזה כמו נשיא. ועי' לעיל באות מ"ג שהבאנו בשם הרמ"ה עוד תי' על קושיית המאירי. ולעיל באות ל"ג כתבנו עוד יישוב ע"ז לפי שיטת הרמב"ם שהבאנו שם.

## דף ו' ע"ב

### (מה) בענין חיובו של דיין לדון.

עיין בסוגיין דתניא ר"א בנו של ריה"ג אומר אסור לבצוע וכו', וכן משה הי' אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו'. ופירש"י בד"ה אסור לבצוע וז"ל, משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע עכ"ל. ובד"ה אבל אהרן וכו' כתב וז"ל, וכיון שהי' שומע מחלוקת ביניהם קודם שיבואו לפניו לדין הי' רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שרשאי הדיין לבוא אצל הבעלי דינין בכדי לעשות פשרה ביניהם, ורק משבאו לדין ס"ל לר"א בנו של ריה"ג שאסור לבצוע. אמנם צ"ב מ"ש קודם שבאו לפניו מאחר שבאו.

והנה עיין בכתובות דף ק"ו ע"א ברש"י ד"ה האי עשה שכתב וז"ל, מצות הדיינים עשה ושפטתם צדק עכ"ל. ונראה שנאמר בפסוק זה חיוב לדון ולא רק שאם ידון, ידון

שמכיון שבסמיכה בעינן שיחול על הגברא שם סמוך, א"כ בעינן באמת שיסמכו אותו לעולם ולכל מילי, ותנאים אלו מעכבים הם בהשם סמוך. ומדברי הרמב"ם הנ"ל אין הכרע, והיינו משום שאע"פ שהזכיר שם שהם יכולים לסומכו ולעכב ממנו כמה דברים, אבל מ"מ הרי פשיטא שלא הזכיר סמיכה אלא משום דיני קנסות לחוד, דהא לשאר הדברים שהזכיר שם לא בעינן סמיכה כלל, וא"כ בקנסות גופא הרי לא אמר שהם יכולים למנוע ממנו מקצת, ובנפשות הרי לא איירי שם, ולא הזכיר שנותנים לו רשות לדון רק ד"ק ולא ד"ג. ועיין במה שכתבנו בזה לקמן באות ק"ז.

ג. עיין בפ"י הרא"ש על מס' הוריות בסוף דף ז' ע"א שנסתפק באם מותר בדיעבד להושיב בסנהדרין מי שאינו ראוי להוראה. ומדברי הרמב"ם לעיל בפ"א ה"ה מוכח שס"ל שמי שאינו ראוי להורות בכל הדברים כשר לכה"פ לסנהדרין קטנה עיי"ש, אשר לפ"ז צ"ל דהא דכתב שאין סומכין מי שאינו ראוי לכל הדברים הרי זה רק לכתחילה, אבל בדיעבד חלה הסמיכה אע"פ שאינו ראוי להורות בכל. ואולי חלה הסמיכה בכה"ג לענין הכל באופן שאין ראוי מזה לשאלתנו הנ"ל בסק"ב אם מהני סמיכה לדברים יחידים. ועי' בקצה"ח בסי' ז' ססק"ב.

### (מד) בענין רשות נשיא.

עיין בסוגיין דאמרינן דא"ל ר"י לרב שמן הרי אתה ברשותינו עד שתבוא אצלינו. ומייתנין מיני' שרשות מהני לזמן. ועיין במאירי שהקשה דהא ר"י לא הי'

בצדק. ועי' בפ"ד דאבות מ"ז שכתב רבינו יונה וז"ל, כתוב שופטים ושוטרים תתן לך וכתוב צדק צדק תרדוף שמצוה לדון את הדין עכ"ל. ובהגהות אשר"י כאן כתב שמצוה לדון מבצדק תשפוט עמיתך. וע"ע בחרדים במ"ע פ"ד אות ל"ג. ובשמות כ"ג ב' ביאר רש"י בכוונת התרגום שם שיש גם לאו אם הוא מסלק א"ע מן הדין. וע"ע בספרי על חומש בפרשת משפטים על הפסוק ואלה המשפטים וגו' בנוגע לדעת הרמב"ם בענין מה היא המצוה עשה לדון. ולפ"ז י"ל דס"ל לרש"י שעיקר חובת הדיין לדון חל כשבאו לפניו לדין ולא קודם, וס"ל נמי שלפי ר"א בנו של ריה"ג תלוי הוא ההיתר לבצוע בהדי חיובו לדון, דרק אם כבר חל עליו חיוב לדון, רק אז אמרינן ששוב אסור לו לבצוע, ומש"ה שפיר ס"ל שקודם שבאו לפניו לדין מותר לעשות פשרה, דהא בהיא שעתא אכתי לא נתחייב לדון, ורק לאחר שבאו לפניו, שכבר נתחייב לדון, אע"פ שעוד לא שמע טענותיהן, רק אז ס"ל לר"א בנו של ריה"ג שאסור לבצוע.

וגם מדברי רש"י בסוגיא דלקמן מוכח לומר שחיובו של הדיין לדון חל בשעה שבאין לפניו, ואע"פ שעוד לא שמע דבריהם, דעיין לקמן בדף ח' ע"א דאמרינן כקטן כגדול תשמעון אמר ר"ל שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הלכתא וכו' אלא לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו שתלוי בשעה שבאו לפניו, דהבא קודם, קודם לדון, והרי נראה פשוט שהך עשה

של כקטן כגדול תשמעון לא שייך אלא לאחר שכבר נתחייב לדון, דרק אז שייך לומר שלא ידחה את המוקדם בכדי להקדים את המאוחר, אבל אם עוד לא נתחייב כלל לדון את הראשון, א"כ למה יהי' אסור לו להקדים את השני, הלא בכלל אינו חייב לדון את הראשון, ומכיון שאם ירצה רשאי הוא להשמט מהראשון לגמרי, כ"ש שהוא רשאי להקדים את מי שירצה, וא"כ מאחר שלא שייך דין זה אלא היכא שכבר נתחייב לדון את הראשון, ומ"מ חזינן דס"ל לרש"י שתלוי הוא בשעה שבאו לפניו, א"כ מוכח שזוהי השעה שהוא מתחייב הדיין לדון. ואפילו לדעת הריטב"א שהביא הב"י בריש סי' ט"ו שאינו מוזהר שלא להקדים את המאוחר אלא היכא שכבר פתח לשמוע את הדין הראשון ממש, אבל מ"מ גם לדידי' י"ל כהנ"ל שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והיינו משום שי"ל דהא דבעי שיפתח בדין אין זה משום שעד ההיא שעתא לא מתחייב לדון, אלא לעולם גם הוא מודה שהדיין חייב משעה שבאו לפניו, רק דס"ל שבהך איסור להקדים איכא תנאי נוסף של פתיחה בדין ממש, ואפשר שלמד כן מלשון תשמעון, וכן מצאתי להדיא בדרישה שם שהריטב"א דריש משמעות דתשמעון (ובאמת מדברי הדרישה שם וכן בסמ"ע סק"ה מבואר שלכו"ע אסור מיהא מדרבנן לדחות את הקטן משעה שבא לפניו לדין, וא"כ חזינן שלכה"פ מדרבנן בודאי הרי הוא מתחייב לדון מההיא שעתא. אבל מ"מ בכוונת רש"י הנ"ל בדף ח' ע"א נראה כמו שנקטתי, שגם מה"ת הרי הוא מתחייב



משבאו, דהא דבריו שם קאי על הפסוק ועיקר המצוה).

והיוצא מדברינו הנ"ל הוא, דס"ל לרש"י שאינו אסור לבצוע אליבא דר"א בנו של ריה"ג אלא לאחר שנתחייב לדון, ומש"ה שפיר כתב שמותר להדיין לבצוע קודם שבאו לדין, ואינו אסור אלא לאחר שבאו, והיינו משום דס"ל שהדיין מתחייב לדון רק משעה שבאו לפניו לדין.

והנה עיין בתוס' בסוגיין שכתבו טעם אחר למה ה' מותר לאהרן לבצוע, דז"ל בד"ה אבל אהרן, פי' כיון שלא ה' דיין ולא ה' הדין בא לפניו אלא לפני משה, ודאי לדידי' שרי עכ"ל. ומדבריהם משמע שמי שהוא דיין אסור לעולם לבצוע, ואפי' ככה"ג שלא באו עדיין לפניו ודלא כשיטת רש"י, והא דנהג אהרן לבצוע, הרי זה משום שלא ה' דיין, וכן מצאתי בספר חמרא וחיי שפירש כן בדבריהם עיי"ש. אמנם גם בדבריהם אפשר לומר שמודים הם לרש"י שאינו מתחייב לדון אלא בתר דאתו לקמי', רק דס"ל שהאיסור לבצוע אינו תלוי בשעת חיובו לדון, אלא בהשם דיין לחוד, והיינו שאסור לדיין לבצוע לעולם כשיש בידו לדון, ואפילו אם עוד לא באו לפניו ולא נתחייב לדון.

והנה עיין בהמשך הברייתא דאמר רשב"מ שנים שבאו לפניך לדין, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, שנאמר פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש, קודם שנתגלע הריב אתה יכול לנטשו,

משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטשו. וגם בדבריו אפשר לומר שלעולם מודה הוא שמתחייב הדיין לדון משעה שבאו לפניו, והא דתלה את האיסור של בציעה בהדי התגלע הריב, אין זה משום דס"ל שחיובו לדון מתחיל מעת שהוא יודע להיכן הדין נוטה, אלא לעולם גם קודם לכן מחויב ועומד הוא משעה שבאו לפניו, רק שהוא דורש מהפסוק שהאיסור של בציעה אינו תלוי כלל בחיובו לדון, אלא גזיה"כ היא שמותר לו לבצוע כל עוד שלא נתגלע הריב, אע"פ שכבר רמי עלי' מצות דיינות. ועיין עוד בסוגיין דאמר רשב"ל שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם, שמא נתחייב חזק ונמצא חזק ורדפו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש. והנה בדעת ר"ל ה' אפשר לומר דס"ל שחיובו של הדיין לדון חל רק לאחר שיוודע להיכן הדין נוטה, ולא משעה שבאו לפניו לדון, ומש"ה ס"ל שמקודם שיוודע להיכן הדין נוטה, הרי הוא רשאי להסתלק, והא דהביא ר"ל קרא דלא תגורו מפני איש, אינו אלא כדי להשמיענו את עיקר הדין שיש לאו אם הוא מסתלק מפני הפחד, נוסף על ביטול מצות דיינות, אבל את החילוק של בין קודם שיוודע לבין אחר שיוודע לאו מקרא אתי אלא מסברא דנפשי' לחוד, דס"ל שלא נאמר הך לאו אלא לאחר שכבר נתחייב לדון דהיינו משעה שיוודע להיכן הדין נוטה. ולכאורה גם מוכח לומר כן, דאם לא משום

שמתחייב אז לדון, מנ"ל באמת לחלק בין קודם שיודע לבין אחר שיודע.

ברם עיין בסמ"ע בסי' י"ב סק"ב שכתב שמגוף הפסוק עצמו משמע שרשאי הדיין להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה, דהא בסיפא דקרא כתיב כי המשפט לאלקים הוא, ועיקר המשפט הוא שעת גמ"ד\*), ומשמע שדוקא היכא שיודע להיכן הדין נוטה ומוכן הוא לגמור את הדין נאמר שלא יגור מפני איש\*\*). ולפי דברי הסמ"ע איכא למימר שגם ר"ל מודה שמתחייב הדיין לדון מיד כשבאין לפניו, רק דס"ל שהך לאו של לא תגורו אינו תלוי כלל בהדי החיוב שלו לדון, אלא תלוי הוא בשעה שיודע להיכן הדין נוטה, ומקודם שיודע מותר לו להסתלק מחמת פחד אע"פ שכבר חל עליו החיוב לדון, דהכי משתמע מגופא דקרא, שרק כשהגיעו כבר ל"משפט" אסור לו להסתלק משום פחד, אבל קודם לכן לית לן בה, ואינו עובר מאחר שהוא מסתלק משום פחד.

ובאמת מדברי רש"י מוכח לומר שגם ר"ל מודה שמתחייב הדיין לדון גם מקודם שיודע להיכן הדין נוטה, דהא מאי דאמרינן לקמן בדף ח' ע"א שם שקרא דכקטן כגדול תשמעון אתי לאקדומי אתי אליבא דר"ל עיי"ש, וכבר הבאנו דברי רש"י שם שפירש שתלוי הוא בשעת ביאה לדין, ומדבריו מוכח שמן התורה מתחייב

הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ חזינן להדיא שפירש כן גם אליבא דר"ל, וס"ל שגם לפי ר"ל מתחייב הדיין לדון תיכף כשבאין לפניו, וא"כ בע"כ מוכח לומר דהא דס"ל לר"ל שמותר להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה אין זה משום שעוד לא נתחייב לדון, אלא אע"פ שכבר נתחייב מותר לו להסתלק מחמת פחד, ומאחר שאינו תלוי בחיובו לדון בע"כ צ"ל כדברי הסמ"ע שמגופא דקרא משמע שחלוק הוא קודם שיודע מלאחר שיודע וכהנ"ל.

ועיין עוד ברמב"ם בפכ"ב מה"ס ה"א שפסק כהמירא של ר"ל שמותר להסתלק מחמת פחד קודם שיודע להיכן הדין נוטה, וסיים שם וז"ל, ואם הי' ממונה לרבים חייב להזקק להם עכ"ל, פי' אף קודם שיודע להיכן הדין נוטה. וכתב שם הרדב"ז וז"ל, הטעם לפי שאינו חושש לזה הקשה, שהרבים יסייעוהו ויצילוהו עכ"ל. הרי להדיא שהיכא שאין פחד, אז גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק. וכן פסק הרמ"א בסי' י"ב שם שהיכא ששניהם חזקים, דליכא שום פחד כי השני יסייעו וכמו שכתבו תוס' בסוגיין, חייב להזקק להם גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה, ודוקא נקט ר"ל היכא שאחד רך ואחד קשה. ונראה פשוט שמוכח מזה שגם לפי ר"ל חל עליו חיוב לדון קודם שהוא

שכתב וז"ל, היינו תחילת דין עכ"ל.  
\*\* וע"ע בתורת חיים בסוגיין, ובפרישה בסי' י"ב שם שהביא את העיר שושן, וכן בט"ז שם, בענין איך משמע מהך קרא שאסור להסתלק רק לאחר שהוא יודע להיכן הדין נוטה.

\* וכן הביא מרש"י לקמן בדף ל"ד ע"ב, ויש להעיר מרש"י שמות כ"ח ט"ו שכתב וז"ל, שהמשפט משמש ג' לשונות, דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין וכו' עכ"ל, וכן יש להעיר מרש"י בר"ה דף כ"ה ע"ב בד"ה משפט

יודע להיכן הדין נוטה, דאל"כ למה חייב הוא להזקק להם בהני גווני, דהא נהי שאין שום פחד, אבל מ"מ הרי לא נתחייב לדון כל עיקר, ובע"כ צ"ל שגם מקודם שיודע להיכן הדין נוטה חל עליו חיוב לדון, רק שמגופא דקרא למדים אנו שמותר לו להסתלק מחמת פחד, וכדברי הסמ"ע הנ"ל שמהסיום של כי המשפט וגו' משמע שדוקא לאחר שיודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק מחמת פחד.

והנה, אולי יש לדחות שלעולם חיובו מה"ת מתחיל רק אחרי שיודע להיכן הדין נוטה, ומה שאינו רשאי להשתמט קודם לכן כשאין פחד הרי זה רק מדרבנן, כי מדרבנן מתחייב הדיין לדון משבאו לפניו וכמש"כ לעיל, ובמקום פחד הניחוהו על דין התורה. מיהו מהט"ז שם נראה שהוא סובר שמה שאינו רשאי להשתמט מקודם הרי זה מה"ת, ועי' גם בביאור הגר"א שם בסק"ב.

מיהו מצאתי להדיא בהגהות אשר"י בסוגיין שהיכא ששניהם חזקים חייב הדיין להזקק להם גם קודם שיודע להיכן הדין נוטה משום שמצות עשה היא משום קרא דבצדק תשפוט עמיתך.

### מו) עוד בענין הנ"ל.

הנה עיין ברבינו יונה על מתניתין דאבות פ"ד מ"ז שכתב וז"ל, ואע"פ שכתוב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, וכתוב צדק צדק תרדוף, שמצוה לדון את הדין, זהו במקום שאין שם דיינים אחרים, אבל כל זמן שיכול לחשוך א"ע טוב להשליך עולו על אחרים וכו' עכ"ל. ויש לעיין אם דברי רבינו יונה אמורים רק

על קודם שנתחייב, וכונתו היא שהיכא דאיכא אחרים לא ישתדל הוא להיות דיין אע"פ שדיינות היא מצוה, אבל היכא שכבר נתחייב אינו רשאי להסתלק, אפילו מחמת אימת הדין, משום שלא התיר ר"ל להסתלק (קודם שיודע להיכן הדין נוטה) אלא מחמת יראת הבע"ד, או האם גם בכה"ג מותר (כשיש דיינים אחרים לדון). ואם נאמר שרשאי הדיין להסתלק אפילו לאחר שכבר נתחייב לדון, אכתי יש להסתפק אם מותר להסתלק מחמת יראת הוראה גם לאחר שהוא יודע להיכן הדין נוטה, ולא אמר ר"ל שאסור אלא כשמסתלק משום יראת הבעל דין.

### מז) רש"י ד"ה שיושב לפני רבו.

עיין לעיל בסוף אות מ'.

### מח) בענין אין לדיין אלא מה שענינו רואות.

עיין בסוגיין דאמרינן שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ת"ל ועמכם בדבר משפט אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. ופירש"י בד"ה אלא לפי מה שענינו רואות וז"ל, ויתכוין להוציאו לצדקו ולאמיתו ושוב לא יענש עכ"ל. והנה משמע שבלאו הך קרא של ועמכם בדבר משפט, שפיר הי' נענש על טעותו אע"פ שנתכוין להוציא את הדין לאמתו. וי"ל שהיינו משום שהו"א שמיקרי פושע משום שהי' לו ללמוד ולא למד (עיין במכות דף ז' ע"ב דמבואר שהאומר מותר הרי הוא נחשב קרוב למזיד, ובפרק ד' דאבות תנן הוי זהיר

בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון). אמנם יש לעיין בהא דילפינן מהך קרא ששוב לא יענש, אם היינו משום שמאחר שדקדק היטב ונתכוין להוציא את הדין לאמתו שוב לא חשיבא הטייתו בטעות כמעשה איסור, משום שבטפי מהכי לא נתחייב, או האם לעולם ה"ז שפיר חשיב מעשה איסור משום שחויבו הוא להוציא את הדין לאמתו ממש, רק שקמ"ל שהוא פטור משום שהוא נחשב שוגג, דמאחר שכבר דקדק, שוב לא אמרינן שמיקרי פושע ושהי' לו ללמוד יותר.

ונראה שמהסוגיא לעיל מוכח כהצד הראשון שלא מיקרי מעשה איסור כלל, דעיי"ש דאמרינן מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר מנין שלא ישתוק שנא' לא תגורו מפני איש וגו', ופירש"י שם דס"ד שישתוק משום כבוד רבו עיי"ש, וצ"ע איך ס"ד שישתוק, הלא חייב הוא להפריש את רבו מאיסור, ואפילו להורות לפני רבו, שהוא איסור מיתה, מותר היכא שזה לאיפרושי מאיסורא וכדאמרינן בעירובין דף ס"ג ע"א, ואפילו אם העובר הוא שוגג אכתי מיקרי איפרושי מאיסורא, וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ה"ג עיי"ש, וא"כ פשיטא שלא ישתוק, דהא אם ישתוק הרי יפסוק רבו שלא כדין ויעשה עול במשפט, וא"כ הרי הוא צריך לאיפרושי מאיסורא. אמנם אם נאמר שלאחר שילפינן שאין לדיין אלא מה שענינו רואות, תו לא חשיב מעשה איסור כלל ניחא, והיינו משום שמכיון שמתכוין הרב להוציא את הדין לצדקו, א"כ אפילו אם יפסוק שלא כדין לא חשיב בכה"ג מעשה איסור, וא"כ שוב לא שייך לכאן

הדין של לאיפרושי מאיסורא, דהא לא עביד שום איסור, ומש"ה שפיר ס"ד שישתוק.

ואולי יש לדחות שנהי דחזינן מהתם שלא מיקרי שוגג, אבל עדיין יתכן לומר שחשיב שפיר מעשה איסור, רק דהוי בגדר אונס. ברם יתכן שגם על אונס נאמר הדין של לאיפרושי מאיסורא, ועיין היטב בסוף פרק הקומץ רבה בענין זה, ואם נאמר כן א"כ הדרה קושיא לדוכתה, דפשיטא שלא ישתוק, דהא בעי לאיפרושי לרבו מאיסורא, ומוכח כהנ"ל, שהיכא שטעה הדיין הרי זה גרע אפילו מאונס, ולא חשיב מעשה איסור כלל, אלא מיקרי שבאמת קיים את חיובו.

אמנם אכתי צ"ע דהא נהי שליכא בהרב משום לאיפרושי מאיסורא מאחר שלא חשיב מעשה איסור, אבל מ"מ אכתי צריך התלמיד להפריש את הבעל דין מאיסור גזילה, וא"כ שוב פשיטא שאסור לו לשתוק כדי שלא יחזיק הבעל דין בממון חברו שלא כדין, או בכדי שלא יפקיע את חובו, וא"כ אכתי פשיטא גם בלא קרא שהוא צריך להגיד דעתו (מיהו גם בזה יש לדון מצד שאולי חשיב אונס, עי' בזה בשבת דף צ"ג ע"א ברש"י ד"ה יחיד שעשה בהוראת ב"ד שכתב שיחיד התולה בב"ד פטור מחטאת משום דחשיב אונס ולא שוגג).

אמנם יש ליישב ולומר שאע"פ שטעה הדיין אבל מ"מ כל עוד שלא נודעה הטעות לא מיקרי בכלל שהלה מחזיק בממון חברו שלא כדין, ושפיר מיקרי פס"ד, ואם קידש בו אשה מקודשת, ורק לאחר שנודעה הטעות אמרינן שבטל

הדין\*) (ולקמן באות ר"ג צדדנו שבאופן מסוים אפילו אם כבר נודעה שטעה, מ"מ כל עוד שלא סתר את הדין להדיא אכתי הגמ"ד הראשון במקומו עומד עיי"ש), וא"כ מאחר שכל עוד שלא נודעה הטעות לא מיקרי שהלה מחזיק בממון חבירו שלא כדין, שפיר ס"ד שישתוק משום כבוד רבו.

וגם בלא"ה י"ל שאיירי שטעה באופן שלא הדר דינא עיין לקמן בדף ל"ג ע"א.

### מט) עוד בענין הנ"ל.

והנה עיין לקמן בדף ז' ע"ב דאמרינן שרב הונא כי הוי אתי דינא לקמי' מיכניף ומייתי עשרה רבנן מבי רב, אמר כי היכי דלימטיי' שיבא מכשורא. ופירש"י בד"ה דנמטיין שיבא מכשורא וז"ל, כלומר שאם נטעה ישתלש העונש בין כולנו וכו' עכ"ל. ועי' לקמן שם אהא דאמר רב ולואי שתהא ביאה כיציאה שפירש וז"ל, שלא אטעה ואענש עכ"ל. ולכאורה צ"ל שהיו יראים שמא יטעו ע"י שלא יעיינו כל צרכם, דהא אם עיין הדיין כל צרכו, אע"פ שטעה לא מיענש, דהא אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות כדאמרינן בסוגיין וכמו שפירש"י, אבל היכא שלא עיין כל צרכו שפיר מיענש וכמש"כ רבינו יונה בפ"א מאבות משנה א', שאם לא עיין כל צרכו אכתי מיקרי פושע וקרוב למזיד וכדתנן הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון, וא"כ בע"כ צ"ל שהיו יראים שמא לא יעיינו כל צרכם, שאז שפיר מיענשי.

ועי' באבות פ"ד מ"ז דתנן החושך עצמו

מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא. פי' עונש שבועת שוא אם נשבע הבעל דין על פיו באופן שלא הי' צריך לישבע, וכן עונש גזל. וגם שם צ"ע דהא אין לדיין אלא מה שעניו רואות. מיהו גם שם י"ל כהנ"ל, דהיינו שהכוונה היא שמא יבוא לטעות ע"י שלא יעייין כל צרכו (אלא שקשה משם על מה שצדדנו לעיל שמקודם שנודעה הטעות ליכא משום גזל, דהא דוחק לחלק בזה בין היכא שעייין כל צרכו או לא, ולאחר שנודעה הטעות הלא יוכל לשלם. ודוחק לומר שצריך לחשוש שמא ילך הבעל דין למדינת הים. וגם לא משמע שהכוונה היא לאיסור גזל שביני ביני עד שיספיק להשיב).

ברם מצאתי שם במחזור ויטרי שכתב וז"ל, ואע"פ שאין לדיין אלא מה שעניו רואות, מ"מ מצינו ברב שהי' אומר כשהי' יוצא לדין ברעות נפשי' לקטלא, ורב הונא וכו', ואמר כי היכי דממטיין שיבא מכשורא, שבשעת הכעס עונשין על הדבר, כמו שמצינו בפרק התכלת במס' מנחות שאמר לו רב קטינא למלאכא ענשיתו אעשה, וא"ל בעידנא דאיכא ריתחא ענשין עכ"ל. הרי שתי' שאע"פ שאין לדיין אלא מה שעניו רואות, אבל מ"מ בשעת הכעס מענישין. וכן משמע מרש"י בחולין דף נ"ב ע"א בד"ה בתרי. ולפ"ז מוכח ששפיר חשיב מעשה איסור (וגם יותר מאונס), אלא שצ"ע כהנ"ל דא"כ למה ס"ד שישתוק התלמיד, הא בעי לאיפרושי מאיסורא. ועוד, דאם מענישין מיהא בשעת כעס, אכתי יאמר הדיין מה לי בצער הזה.

בקובץ הערות בסי' ג' אות ז' וח'.

(\* מפרע, וגם הקידושין מתבטלין למפרע, ועיין

## דף ז' ע"ב

**(נ) בענין הווי מתונים בדין.**

עיינן ברש"י בד"ה מתונים שכתב על הא דאמרינן הווי מתונים בדין וז"ל, רגילין בהמתנה כדי לעיין בה יפה קודם שתחתכוהו עכ"ל. ועיינן לעיל דדרשינן מקרא דדינו לבקר משפט שאם ברור לך הדבר כבקר אומרהו ואם לאו אל תאמרהו, ופירש שם רש"י וז"ל, אם ברור לך הדין כבקר שהוא מאיר אומרהו וכו' עכ"ל. ולכאורה אפשר לומר ששני ענינים נפרדים הם, והיינו שבקרא דדינו לבקר משפט נאמר שלא יפסוק כל עוד שהוא בעצמו מסופק קצת ולבו נוקפו, אבל בהא דאמור רבנן הווי מתונים בדין חייבוהו לעיין יפה בכל דבר ודבר אפילו אם כבר ברור לו הדבר כבקר, וגם לבתר דברור לו כבקר ציוו לו להיות מתון.

אמנם מלשון הטור בריש סי' י' משמע להדיא דחד עניינא הוא, ומאי דאמרינן שצריך הדבר להיות ברור לו כבקר, זה גופא הרי הוא השיעור של מתינות, דצריך להיות מתון עד שיהי' ברור לו כבקר ולא יותר, וז"ל שם, צריך הדיין להיות מתון בדין שלא יפסקנו עד שיחמיצנו וישא ויתן בו ויהי' ברור לו כשמש וכו' עכ"ל.

ועוד י"ל בכוונת הטור ורש"י שהעיון עד שיתברר לו יעשה במתינות, אבל מ"מ לאחר שנתברר לו הרי הוא רשאי לפסוק מיד.

מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל מהספרי על דברים א' ט"ז שדרשו הווי מתונים בדין שאע"פ שכבר דן דין זה כמה פעמים אבל מ"מ הווי מתונים בדין,

והרי התם כבר ברור לו. מיהו י"ל שמה שמחייבתו לעיין עכשיו עוד הפעם אינו החיוב של מתינות, אלא משום עיקר חובת דיינות לדון את הדין תורה הזה הרי הוא חייב לעיין בהסברות והמקורות גם במקרה זה, והזהירו אותו לעיין במתינות ולא במהירות. ברם לכאורה צ"ע איך שייך חיוב לדון עוד הפעם לאחר שההלכה ברורה. וביותר י"ל שצריכים מתינות בנוגע להחלטתו שמקרה זה הוא באמת כהמקרים שכבר דן. ודרך זה ניחא טפי כי לפי דרך זה שפיר יש עוד על מה לדון. ברם אולי דרך זה הנ"ל אינו במשמעות לשון הספרי.

**(נא) בענין אסור לפסוע על ראשי עם קודש.**

עיינן בסוגיין דאמרינן מנין לדיין שלא יפסע על ראשי עם קודש שנא' לא תעלה במעלות וסמיק ל'י ואלה המשפטים, ופירש"י וז"ל, כלומר אף לשופטים אני מזהיר עכ"ל. פי' דלעולם גם מי שאינו שופט ופרנס אסור לפסוע אלא שמלישנא דמשפטים חזינן שאפילו שופטים מוזהרים.

והנה ביבמות דף ק"ה ע"ב מיייתינן הא דאמר ר' ישמעאל מי שצריך לו עם קדוש יפסע על ראשי עם קדוש מי שאין צריך לו עם קדוש היאך יפסע על ראשי עם קדוש. ועיינן עוד בהוריות דף י"ג ע"ב דתניא בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שרבים צריכים להן מפסיעין על ראשי העם, יצא לצורך יכנס וישב במקומו. ועיינן ביבמות שם בתוס' ד"ה מי וכו', שהקשו מסוגיא דידן דאמרינן שאסור לפסוע,

ותירצו שהכא איירי בשלא יצא לצורך עם קדוש, ומש"ה הוא דאסור עיי"ש, ולפי דבריהם יוצא, שדיין מותר לפסוע היכא שיצא לצורך עם קדוש.

והנה עיין ברמב"ם בפכ"ה מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, וכן אסור לו (לדיין) לנהוג בהן (העם) קלות ראש אע"פ שהן עמי הארץ, ולא יפסיע על ראשי עם הקדש וכו' עכ"ל. ועיין עוד בפ"ו מהל' ת"ת ה"ז שכתב וז"ל, בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שהרבים צריכין להם מקפצין על ראשי העם ונכנסים למקומם וכו', יצא לצורך חוזר למקומו עכ"ל. ולכאורה צ"ע, למה לא הזכיר הרמב"ם גם גבי דיין שמתר לו לפסוע היכא שצריכים לו, ומשמע מדבריו שבכל גווני אסור (ועיין גם בטור ובשו"ע בחו"מ סי' ח' שלא הביאו הפוסקים שלפעמים מותר, זולת הב"ח שהביא דברי תוס' ביבמות שם). ובדוחק יש לומר שסמך הרמב"ם עצמו על מש"כ בהל' ת"ת שם.

אמנם גם יש לומר דלא ס"ל להרמב"ם כדברי תוס' הנ"ל בישוב סתירות הסוגיות, אלא ס"ל ששני איסורים נפרדים נאמרו בענין פסיעה על ראשי עם קדוש, והיינו דהא דפסק בהל' ת"ת שבני חכמים אסורים לפסוע כדאמרינן בהוריות שם, הרי זה משום הדין של כבוד הציבור המוזכר בכל מקום, ובזה אמרינן שאם צריכים להם מותר לפסוע, אבל מאי דדרשינן בסוגיין שאסור לפסוע מקרא דלא תעלה הרי זה איסור מיוחד בגלל כבוד הציבור שנאמר לדיינים ופרנסים דוקא, ובאיסור מיוחד זה אין חילוק בין היכא שצריכים להם לבין

היכא שאין צריכים להם, והיינו משום שהדיינים צריכים להזהר בכבוד הציבור יותר, וממילא בכל גווני אסור להם לפסוע, ומש"ה כתיב בהו קרא מיוחד, ולכן לא חילק הרמב"ם בדיין כדרך שחילק בהל' ת"ת שם. ולפ"ז לית ליה להרמב"ם להא דפירש"י שהכוונה היא אף לשופטים, אלא לעולם איירי בשופטים דוקא וכהנ"ל שנאמר איסור מיוחד לשופטים שאסור להם לפסוע בכל גווני.

## (ג) בענין לאו דלא תשא שמע וגו'.

א. עיין בסוגיין דאמרינן אזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבוא בע"ד חבירו. והנה מלישנא ד"טעים" דבריו משמע שאם אמר המעשה כמו שהי', וכלפי שמיא גליא שהוא אומר אמת, אינו עובר בכלום, ורק אם הוא "מטעים" דבריו, דהיינו שהוא מלמד זכות על עצמו, הרי הוא עובר על הך לאו. אמנם עיין ברמב"ם בפכ"א מה"ס ה"ז ובשאר פוסקים שכתבו שאסור "להשמיע", ומשמע שגם בלא שום הטעמה אסור, וכן תניא במכילתא על הך קרא.

ב. לכאורה הי' אפשר לומר שהך אזהרה לדיין שלא ישמע וכו' הרי היא הלכה בעצם סדר הדין ומעשה המשפט, ונאמר בזה שלא ישמע בשעת המשפט הטענות של בעל דין אחד קודם שיבוא גם חבירו. אמנם עיין בהגה בחו"מ סי' י"ז סעיף ה' (ובד"מ שם) שהביא את דברי המהרי"ל שגם קודם שהוא יושב לדון, אם הוא יודע

שעתיד הוא להיות דיין אסור לו לשמוע, ומשמע שהוא עובר בלאו דלא תשא ממש (עיין בלשון הב"ח בד"ה אסור לדיין וכו'), וא"כ מוכח שהך איסור לא נאמר בסדר הדין דוקא, אלא דעיין בהאות הבאה שצדדנו שמ"מ יתכן שאינו עובר על שמיעתו אא"כ ישב אח"כ בדין.

### נג) בענין לאו דלא תשא שמע וכו'.

עיין בסוגיין דילפינן מקרא דלא תשא אזהרה לדיין שלא ישמע דברי בע"ד קודם שיבוא בע"ד חבירו. ובענין אם כשהמשיך ודן הרי הוא פסול בדיעבד, עי' בפתחי תשובה בסי' י"ז סק"ח שהביא משו"ת מהרשד"ם ושו"ת מהריב"ל שאינו פסול, ושכן מוכיחין דברי הסמ"ע. ובשם ספר ארעא דרבנן כתב שמדברי המהריב"ל הנ"ל נראה דהוי רק איסור דרבנן, ומש"ה אינו פסול בדיעבד, דהא באיסור דאורייתא לא שייך כלל לחלק בין לכתחילה לבדיעבד. ועיי"ש בפ"ת שהביא כמה מחברים שסוברים דהוי איסור דאורייתא ושגם בדאורייתא שייך לכתחילה ובדיעבד.

והנה לכאורה י"ל שבהך איסור של לא תשא לא נאמר אלא איסור על מעשה השמיעה עצמו, אבל לא נשנה כאן איסור על הדיין שלא לדון לאחר ששמע באיסור, ואע"פ שהטעמא דקרא הוא משום שתו לא חזי לי' חובה, אבל מ"מ אכתי י"ל שלא נאמר כאן אלא איסור על מעשה השמיעה לחוד, אבל לא שאסור לו לדון משום חששא דתו לא חזי לי' חובה, וכן נראה מלשונות הרמב"ם והטור ושאר ראשונים.

ולפ"ז צע"ג על המחברים הנ"ל, איך שייך לכאן בכלל הענין של לכתחילה ובדיעבד, דבשלמא אם הי' נשנה כאן שלכתחילה לא ידון לאחר ששמע, רק שבדיעבד הרי הוא כשר, אז שפיר הי' שייך לדון אם בדין דאורייתא שייך לומר לכתחילה ובדיעבד, אבל מאחר שלא נאמרה כאן שום הלכה לענין אם מותר לו לדון, ולא נאמר אלא איסור שמיעה לחוד, א"כ איך שייך לומר כאן לכתחילה ובדיעבד, הלא לענין הכשר הדיין לא נאמר אפילו דין לכתחילה.

איברא, באמת צ"ע בלשונות הפוסקים (עיין בב"ח וסמ"ע וט"ז בסי' י"ז שם) בענין אם הוא עובר משום לא תשא מיד בשעת השמיעה, או האם בענין נמי שידון ויפסוק את הדין, ונפ"מ יצויר באופן ששמע ושוב נסתלק האם עבר או לא, וכן יצויר נפ"מ באם מותר לו לגמור את הדין מאחר ששמע באיסור, דאם נאמר שמיטלא תלי וקאי עד גמ"ד, א"כ פשיטא שאסור לו לגמור כדי שלא יבוא לידי הלאו של לא תשא.

ועיין בב"ח בחו"מ סי' י"ז בד"ה אסור לדיין וכו' שכתב וז"ל, וה"ה היכא שיודע הדיין שיהי' דיין בדבר מותר לו להיות דיין אם נתרצה השני אח"כ, אלא שמ"מ עבר אלאו משעת שמיעה כיון שהי' יודע שיהי' דיין, כן כתב מהרי"ל בתשובה סי' קצ"ה עכ"ל, וגם הרמ"א שם הביא את דברי המהרי"ל.

ובדברי המהרי"ל מבואר שהוא עובר על השמיעה מיד כיון שהי' בדעתו לדון, ובאמת אם לא נאמר כן איך מותר לו לדון אח"כ (היכא שנתרצה הבעל דין) ולגרום



לעצמו שלמפרע עובר על איסור, וא"כ מוכח דעובר מיד, ואז אין הבע"ד חייב לקבלו לדיין.

ומדברי הסמ"ע שם בסקי"א משמע צד שלישי, והיינו שאדרבה יסוד האיסור הוא מה שהוא ממשיך ודן ולא עצם השמיעה.

ועכ"פ אפילו אם נאמר שאסור לו לגמור את הדין, אבל מ"מ אכתי יתכן שאינו משום דין פסול שחל בו, אלא משום שעיי"ז הרי יעבור על לאו דלא תשא, אבל מצד ההכשר גברא שלו הרי הוא כשר אף לכתחילה, ולא מצינו שאסור לו לדון משום דתו לא חזי לי' חובה, וא"כ אכתי צ"ע על הפוסקים הנ"ל מה ענין לכתחילה ובדיעבד לכאן, כיון שאפילו לכתחילה לא מיפסל.

והנה אם נאמר שהוא עובר מיד בהשמיעה י"ל שהוא פסול בגמ"ד משום רשע אם לא שב וכמו שכתב רש"י לקמן בדף כ"ד ע"ב בד"ה המשחק בקוביא, שרשע פסול להעיד וכ"ש לדון [ועיין בשבועות דף ל' ע"ב דאיתא שגולן אינו נעשה דיין דתניא שם מנין לדיין שיודע בחבירו שהוא גזלן וכו'] שלא יצטרף עמו [וכו'] (\*), ואפילו לדעת הרמב"ם בפ"י מהל' עדות שאינו מיפסל מדאורייתא אא"כ עבר על לאו שיש בו מלקות אבל מ"מ אכתי פסול הוא מדרבנן. ברם, גם לפ"ז יתכן שאם שב קודם גמ"ד, או אם שמע בשוגג, הרי הוא שפיר יכול לדון, ולא מיפסל כלל משום עצם העובדא ששמע ותו לא חזי לי'

חובה (ועי' היטב בחרדים בחלק ל"ת פ"א אות כ"ד ופ"ג אות ד').

## נד) בענין לאו דלא תכירו פנים במשפט.

א. עיין בגמ' דאמרינן לא תכירו פנים במשפט רבי יהודה אומר לא תכירהו רבי אלעזר אומר לא תנכרהו. והנה בספרי על הך קרא דלא תכירו פנים במשפט תניא דהוי אזהרה לממונה להושיב דיינים שלא ימנה מי שאינו חכם והגון בשביל מעלות אחרות שיש לו, וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מה"ס ה"ח עיי"ש. ונראה שלא פליגי ר"י ור"א על הברייתא הנ"ל, אלא גם הם מודים שהפשוטו של מקרא איירי בממונה להושיב דיינים, וכן מוכח מדברי הגר"א בחו"מ סי' ז' סק"ל שהביא הנך מימרות דלא תכירהו ולא תנכרהו כמקור לדברי המחבר שם (עיין בהאות הבאה שביארנו דבריו בארוכה), ואילו בריש סי' ח' שם הביא המחבר להדיא את דברי הספרי הנ"ל, וא"כ מוכח שאין כאן מחלוקת.

ב. הנה עיין בלשון הרמב"ם בפ"ג שם שכתב וז"ל, כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין, אע"פ שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בל"ת שנא' לא תכירו פנים במשפט מפי השמועה למדו שזה מדבר כנגד הממונה להושיב דיינים וכו' עכ"ל. והנה הא דכתב

רשע, אם לא שנאמר שבאין כאחד, עיין בזה בקצה"ח ונתייה"מ בריש סי' נ"ב.

(\* אבל אם נאמר שאינו עובר אא"כ יפסוק את הדין א"כ יוצא שבשעה שגומר את הדין עדיין אינו

שר"ג ממונה הוא להושיב דיינים י"ל שיצא לו כן מהא דאמרינן לעיל בדף ה' ע"א שרשותו מהני לפטור את הדיין מתשלומין אם טעה, דס"ל דהא דניתן כח זה לריש גלותא הרי זה משום שהוא ממונה להושיב דיינים (ועיין לקמן בפ"ד הי"ג וי"ד שכתב שרשות ר"ג מהני גם בכדי שיוכל הדיין לדון בע"כ של הבע"ד), ומכיון שמצינו שר"ג ממונה הוא להושיב דיינים א"כ כ"ש שמלך ממונה, דהא ר"ג במקום מלך הוא עומד כמש"כ בפ"ד הי"ג עיי"ש.

והנה עיין לעיל באות ל"ג שצדדנו לומר שישטת הרמב"ם היא שרשות דהתם המוזכרת בדף ה' ע"א היא רשות הסנהדרין, ואם נאמר כן א"כ מוכח לומר על פי הדרך הנ"ל שגם הם ממונים להושיב דיינים, דהא גם רשות דהתם מהני לפטור מתשלומין כדאמרינן שם. ולפ"ז אפשר לומר שמש"כ כאן שהסנהדרין ממונה היא להושיב דיינים, אין כוונתו לדייני נפשות לחוד, וכהיא דתנן שאין עושין סנהדראות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של ע"א, אלא לעולם ממונים הם גם להושיב דייני ממון, וחזינן הכי מהא דמהני רשותם לפטור (אמנם בודאי מותר לדון גם בלא רשותם עיין לקמן באות קל"ו). ועיין לעיל בפ"ב ה"ח שהביא הרמב"ם הא דאמרינן בדף פ"ח ע"ב שב"ד של ע"א היו שולחים בכל ארץ ישראל ובודקים כל מי שימצאוהו חכם וירא וכו', ומושיבין אותו דיין בעירו, ומהא שלא פרט שם הרמב"ם אלא הני מעלות דבעינן לדון ד"מ, משמע שהוא מפרש שבדייני ממון איירי, דהא לדייני נפשות בעינן נמי כל הני מילי שהזכיר בתחילת הפרק שם, וא"כ מהא

דכתב שהיו עושים כן גם בדייני ממון משמע דס"ל שהיו באמת ממונים להושיב גם דייני ממון, וי"ל כהנ"ל שהיינו משום שחזינן שרשותם מהני (אמנם מדברי הגמ' גופא לקמן בדף פ"ח ע"ב שהשמיטו כמה דברים הדרושים לדייני נפשות, אין ראי', דהא גם בלא"ה השמיטו התם כמה דברים שצריכים אפילו לדייני ממון, עיין בלח"מ שם).

ועיין בסה"מ בל"ת רפ"ד שכתב הרמב"ם שגם ראשי ישיבה ממונים הם להושיב דיינים, ודוחק לומר שכוונתו היא לנשיא הסנהדרין (על פי דבריו במ"ע קע"ו שם, וכן בריש הל' סנהדרין, שהנשיא נקרא ראש ישיבה), דהא כבר הזכיר שם מקודם את הסנהדרין, אשר בכלל זה הוא גם הנשיא, וא"כ למה הזכיר את הסנהדרין כולה מאחר שסגי בהנשיא לבדו, ואם כן לכאורה כוונתו היא לראשי ישיבה ממש ולא לנשיא. מיהו באמת גם לפ"ז מוכח דסגי בנשיא, דכי גרע נשיא מראש ישיבה. ועוד דלעולם י"ל שכוונתו היא לנשיא הסנהדרין והא דהזכיר גם את כל הסנהדרין הרי זה משום שרצה לאשמועין שאם מצטרפין הסנהדרין להמינוי הרי גם הם עוברים בלאו משום שגם הם נחשבים בגדר ממנים אע"פ שאינו צריך להם.

ועכ"פ אם נאמר שכוונת הרמב"ם היא לראשי ישיבה ממש י"ל דס"ל כהני י"א שהביא המאירי בדף ה' ע"א (על מעשה של ר"י ורב שמן) דס"ל שגם רשות ראש ישיבה מהני לפטור כמו רשות נשיא (עיין בדברינו שם באות מ"ד), דלפ"ז חזינן שגם הם ממונים הם להושיב דיינים וכהנ"ל שמש"ה ניתן להם כח זה להרשות לדון

ע"מ לפטור מתשלומין (ועיין עוד בכתובות דף צ"ד ע"ב ברש"י ד"ה אנא דיינא שכתב "על פי ראש גלותא והישיבה").

מיהו לעיל באות ל"ג הסקנו שרשות נשיא לא מהני לפי הרמב"ם אלא רק רשות ב"ד של ארץ ישראל עיי"ש.

## נה) בענין פסול אוהב ושונא בדיינים.

עיין בסוגיין דאמרינן לא תכירו פנים במשפט רי"א לא תכירוהו ר"א לא תנכרהו, ופירש"י וז"ל, לא תכירוהו, אם הוא אוהבך, לא תנכרהו, אם הוא שונאך לא תעשה לו כנכרי לחייבו עכ"ל. הרי דס"ל שמוותר לדון בכה"ג רק שמוזהר הוא שלא להטות את הדין.

והנה עיין בהמשנה לקמן בדף כ"ז ע"ב דפליגי ר"י ורבנן באם אוהב ושונא כשרים הם לעדות, ותנן התם שאוהב זה שושבינו, ושונא הוא כל שלא דיבר עמו שלשה ימים באיבה. ובדף כ"ט ע"א שם אמרינן שלגבי דיינים כו"ע מודים שפסולים הם לדון, ולפי דברי רש"י בסוגיין צ"ל שלא פסלינן אלא דומיא דפסול עדות אליבא דר"י, דהיינו בשושבינו או בשלא דיבר עמו ג' ימים מחמת איבה, אבל בפחות מכאן כשרים הם לדון, דהא אם נאמר שגם בפחות מכאן פסולים הם לדון, א"כ איך שייך למידרש שלא יכירהו בהטיית הדין, הלא דינו של אוהב או שונא בטל לגמרי. ועיין עוד בכתובות דף ק"ה ע"ב דאמר רב פפא לא לידון איניש דינא למאן דרחים לי' ולא למאן דסני לי', דרחים לי' לא חזי לי' חובה, דסני לי' לא חזי לי' זכותא, וכתבו תוס' שם שר"פ

חומרא בעלמא קאמר, שהיו מחמירים על עצמם, דמעיקר הדין לא מיפסל אלא אוהב שהוא שושבינו או שונא שלא דיבר עמו ג' ימים.

והנה עיין במחבר בסי' ז' סעיף ז' שהביא להלכה את דברי הרמב"ם בפכ"ג מה"ס ה"ו וז"ל, אסור לאדם לדון למי שהוא אוהבו אע"פ שאינו שושבינו ולא ריעו אשר כנפשו, ולא למי ששונאו אע"פ שאינו אויב לו ולא מבקש רעתו, אלא צריך שיהיו השני בעלי הדינים שוים בעיני הדיינים ובלבם וכו' עכ"ל. ועיי"ש בסמ"ע בסקי"ט שכתב דס"ל לשיטה זו שאסורים הם לדון מעיקר הדין בכל גווני, ואפילו אם אינו שושבינו או אויבו ממש, ודלא כשיטת תוס' בכתובות שם שהוא רק חומרא בעלמא שהיו מחמירים על עצמם. מיהו אע"פ שאסורים אבל מ"מ אם עברו ודנו דיניהם דין, אפילו אם הוא שושבינו או אויבו ממש (וצ"ע מהגמ' הנ"ל בדף כ"ט).

אמנם עיין בכ"מ על דברי הרמב"ם הנ"ל שפירש בדבריו שמלבד ממה שהם אסורים לדון נקטינן נמי שאין דיניהם דין אם עברו ודנו, דפסולים הם לגמרי, ואפילו אם אינו שושבינו או שונאו ממש, דרבנן פסלי בדיינים בכל גווני, ולא רק כשפוסל ר"י לעדות, וכן מבואר בתוס' רעק"א על המשנה בדף כ"ז עיי"ש, ודלא כדברי הסמ"ע, וכ"ש דלא כשיטת תוס' בכתובות שם (ועי' בב"י בסי' ז' שכתב כהסמ"ע, ואולי באמת כך היא כוונתו גם בכ"מ). ולפ"ז צ"ע איך שייך לדרוש שלא יכירהו בהטיית הדין מאחר שדינו בטל לגמרי. וגם אם הוי רק איסור גמור בלא פסול וכדברי

לא איירי באופן שהדיין אוהב או שונא את הבע"ד אלא איפכא, ונאמר בזה שלא יטה את הדין משום אהבתו או שנאתו של זה.

## דף ח' ע"א

### (נו) כקטן כגדול תשמעון.

עיין בגמ' דדריש ר"ל מהך קרא שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, ופרכינן למאי הלכתא וכו' ומסקינן לאקדומי'. ועיין בפ"כ מה"ס הי"י שכתב הרדב"ז וז"ל, ומסתברא לי שאם הדין של פרוטה צריך עיון ומתון ואותו של מאה מנה פשוט הוא מאד, פסיק ושרי לי, שאין ראוי לענות אותו מפני מתון של זה עכ"ל. ודבריו צ"ע, דמאחר דילפינן שאסור להקדים את המאוחר מנ"ל שנדחה איסור זה משום הא דאין ראוי לענות את דינו של בעל המנה. ונראה שבודאי אם נאמר הך איסורא בכל גווני א"כ פשיטא שאינו נדחה משום הא דאין ראוי לענות את דינו של בעל המנה, אמנם י"ל דס"ל להרדב"ז שלכתחילה לא נאמר שאסור להקדים את המאוחר אלא היכא שהוא מקדימו משום גודלו, וכדכתיב כקטן כגדול תשמעון, אבל היכא שהוא מקדימו מחמת סיבה אחרת ולא משום גודלו לית לן בה, ולא נאמר כלל בכה"ג שאסור להקדימו.

אמנם לפ"ז צ"ל שה"ה שמותר להקדימו בלא שום טעם, כיון שסוף סוף אינו מקדימו משום גודלו, והא דכתב הרדב"ז ציור שהשני הוא פשוט הרי זה בכדי לאשמועינן שבכה"ג ראוי באמת להקדימו.

הסמ"ע צ"ע כהנ"ל, ל"ל קרא דלא תכירו דאטו ברשיעי עסקינן שדנים באיסור. ועי' בב"ח בסי' ז' שהקשה באמת את קושייתנו הנ"ל, אלא שכתב שאינה קשה אלא אם נאמר דמיפסל, אבל אם אינו מיפסל אלא הוי רק איסור א"ש הדרשות הנ"ל. ודבריו צ"ע, דהא גם אם הוי רק איסור לחוד יש להקשות כהנ"ל. ואולי ס"ל שאם סוברים שהוא פסול הרי זה מהתורה אבל אם רק אסור נקטינן שהוא מדרבנן והנך דרשות הן מן התורה.

ונראה ליישב את דעת הרמב"ם ע"פ דברי הגר"א שם בסק"ל, דעיי"ש שהביא את הדרשות שבסוגיין כמקור להא דכתבו הרמב"ם והמחבר דבעינן שיהיו שניהם שוים בעיני הדיינים, ומדבריו חזינן דלא ס"ל להרמב"ם כפירש"י שכוונת ר"י ור"א היא לומר שלא יטה את הדין, אלא ס"ל שכוונתם היא לומר שבאמת אסור לו לדון כל עיקר ואפילו אם אינו אוהבו או שונאו ממש. ואולי י"ל שגם הכ"מ מפרש על הדרך הזה, והיינו שילפינן מהכא שהם פסולים באמת גם בדיעבד בהני גווני, ודלא כפירש"י הנ"ל. ועיין עוד בחידושי ר' בצלאל הכהן זצ"ל בסוף המסכתא.

והנה על פי לשון רש"י כאן הי' אפשר לפרש בדרך אחרת לגמרי את הדרשות שבסוגיין, דהא חזינן שרש"י דקדק לפרש שהבע"ד אוהב ושונא את הדיין וז"ל, אם הוא אוהבך, אם הוא שונאך עכ"ל, ולא כתב להדיא שגם הדיין אוהב או שונא את הבע"ד, וא"כ לפ"ז אפ"ל שאוהב ושונא פסולים לדון בכל גווני, וגם בפחות משיעורא דלקמן וכשיטת הכ"מ, רק שהכא

והנה תוס' בשבועות דף ל' ע"א כתבו שהפסוק שמקדימין לדון ת"ח אינו סותר כקטן כגדול תשמעון כי איירי שבאו בב"א, א"נ בזה אחר זה אבל עשה דכבוד התורה עדיף עיי"ש, ואילו לפי דרכינו הנ"ל י"ל דשאני התם כי אינו מקדימו מחמת גודל הסכום, ובעינן קרא כדי לומר שחייב באמת להקדים את הת"ח. תדע, דהא לאותו פירוש שכתבו תוס' שם שאיירי בשבאו הת"ח והע"ה בב"א, בודאי לא בעינן קרא אלא למימר הך מילתא שהוא חייב להקדימו.

והנה חזינן שהרדב"ז נקט היכא שהראשון הי' פרוטה והשני מנה ודין המנה פשוט מאד, ולכאורה למה לא נקט איפכא, דהיינו שהראשון הי' מנה והשני פרוטה ודין הפרוטה פשוט מאד דרשאי להקדים את הפרוטה שפשוט מאד. והי' נראה לומר שלא נקט כן כי בכה"ג באמת לא יקדים את הפרוטה כי איחור סכום פשוט כפרוטה לא מיקרי ציור של "לענות את דינו". ברם לפי דרכינו הנ"ל יוצא איפכא, והיינו שאת דין הפרוטה יוכל להקדים אפילו אם אינו פשוט יותר כיון שאינו מקדימו מחמת גודלו.

### נז) כקטן כגדול תשמעון.

עיי' בסוגיין דמסקינן דהא דבעינן שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה הרי זה לאקדומי, ופירש"י וז"ל, אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך עכ"ל, ומשמע שאפילו אם לא התחיל עוד לדון את הראשון ולא פתח בדין אלא שבא

לפניו לחד, מחויב הוא מה"ת לדון תחילה ואסור לאחרו ולהקדים את המאוחר, ועל כה"ג קאי קרא דכקטן כגדול תשמעון.

והנה עיי' בכתובות דף ק"ה ע"ב דאמרינן הוה קאים דינא דיתמי קמי', אמר האי עשה והאי עשה, עשה דכבוד התורה עדיף, סלקוה לדינא דיתמי ואחתי' לדיני' (דקריבי' דרב ענן דהי' בו משום כבוד התורה). ועיי"ש ברש"י בדף ק"ו ע"א בד"ה האי עשה שפירש וז"ל, מצות הדיינים עשה ושפטתם צדק עכ"ל, פי' דאע"פ שחייב לדון את דינם של היתומים מקרא דושפטתם צדק, אבל מ"מ עשה דכבוד התורה עדיף, ומש"ה הקדים את דינו של קריבי' דרב ענן. ועיי' במהרש"א שם בחידושי אגדות שהקשה למה לא פירש"י שהוא חייב לדון את היתומים תחילה משום העשה של כקטן כגדול תשמעון דילפינן מיני' בסוגיין שאסור להקדים את המאוחר ולהאחיר את המוקדם (לפי מש"כ בהאות הקודמת בדברי הרדב"ז לא קשה מידי). וכתב הרש"ש שם דס"ל לרש"י כדעת הריטב"א שהביא הב"י בחו"מ ריש סי' ט"ו (וכן הוא בחי' הריטב"א בכתובות שם) שהך עשה דכקטן כגדול תשמעון קאי רק על היכא שהתחיל כבר לדון, אבל היכא שלא התחיל עוד לדון את הראשון, רק שבא לפניו קודם, עדיין מותר לו להקדים את המאוחר (מהתורה, עי' באות מ"ה בסוף קטע המתחיל וגם וכו'), וביאר הריטב"א שהך עובדא של קריבי' דרב ענן איירי שלא התחיל עוד לדון את היתומים (ועיי"ש בריטב"א מה שתירץ עם זה), וא"כ לפ"ז

שפיר יוצא כדברי רש"י שאין כאן אלא העשה של ושפטתם צדק.

אמנם כפי הנראה מדברי רש"י בסוגיין א"א לומר כן, דהא מדבריו הכא נראה להדיא שאפילו אם לא התחיל עוד לדון מ"מ חל עליו הך עשה דאורייתא של כקטן כגדול תשמעון ואסור לו לאחרו. ולפ"ז אכתי צ"ע כקושיית המהרש"א הנ"ל, למה לא הביא שם את העשה של כקטן כגדול תשמעון.

### נח) כקטן כגדול תשמעון.

עיינן בסוגיין דמסקינן דהא דילפינן מהך קרא דבעינן שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה הרי זה לענין לאקדומי, ופירש"י דתלוי בזמן שבאו לפניו, דהבא קודם קודם הוא לדון. ועיינן לעיל באות מ"ה שהארכנו בענין מאי דמשמע מדברי רש"י שמצות דיינות כבר חלה מהתורה משעה שבאו לפניו, אע"פ שעדיין לא פתח בדין ואינו יודע להיכן הדין נוטה.

### נט) בענין הזמנה לדין.

עיינן במו"ק דף ט"ז ע"א דאמרינן מנלן דקבעינן דוכתא ומשדרינן שליחא דבי דינא דכתיב וישלח משה לקרא לדתן ואבירם בני אליאב, ומנלן דמזמנינן לדינא דכתיב ויאמר משה אל קרח אתה וכל עדתך וכו', ומנלן דמשמתינן (אם סרב לבוא) דכתיב אורו מרוז וכו', ומנלן דמחרמינן דכתיב אורו ארוז וכו', ומנלן דפרטינן חטאי' בציבורא דכתיב וכו'.

והנה צ"ע למה צריכים למילף מקראי

שמשמתינן לי' וכדומה, הא מכיון שיכולים לדון בע"כ (עיינן לעיל בדף ה' ע"א בתד"ה דן). פשיטא שיש להם כח לכפותו בכל מאי דבעו עד שיבוא לדין דוגמת הא דמכין אותו עד שתצא נפשו וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ולא מצינו שאותם דינים גופייהו למדים הם מכאן (ואולי נכללים הם בקרא דשוטרים. ובענין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עיינן בספרי על קידושין ח"א אות י"א ובספרי על ב"ב על דף מ"ז).

ואין לומר דהא גופא שדינן בע"כ ילפינן מקראי דמו"ק שם, דא"כ תיסגי בחד קרא לחוד ולמה בעינן פסוק מיוחד לכל דבר ודבר.

ויש לומר, דלכאורה נראה פשוט, שמלבד ממה שיש להם לדיינים כח לדון בע"כ של הבע"ד, חלה באמת חובה על הבע"ד עצמו לבוא לב"ד משעה שמזמנינן אותו, וכן מוכח מדברי הנ"י על הסוגיא הנ"ל שכתב בשם הראב"ד וז"ל, משה הי' שליח ב"ד שהרי הוא שלוחו של הקב"ה ולפניו זימן אותם לדין, ויש לפרש שמה הי' ב"ד עם הקב"ה ושלח לעדת קרח על ידי קרח שיהיו מזומנים לדין למחר לפני ה', ולא הלך משה להזמין, אלמא אין צריכין הדיינים לזלזל בעצמן וללכת אצל הבע"ד דינין להזמין לדין, שהבע"ד דינין חייבין להזדמן על פי שלוחם עכ"ל, הרי חזינן להדיא מדבריו שמתחייב הבע"ד לבוא אע"פ שהוזמן ע"י שליח ב"ד לחוד ולא מפי הדיינים, וא"כ הרי להדיא שמלבד ממה שיש לדיין כח לדון בע"כ של הבע"ד, איכא נמי חובה על הבע"ד לבוא,

להפסידה כתובתה, וקשה לר"ת וכו', ועוד ג' דמתניתין מומחין הן, ובכמה דוכתי אשכחן שדנין דיני כתובה בבבל וכן נוהגין עכשיו עכ"ל.

והנה הא דכתבו שג' דמתניתין מומחין הן, לא א"ש אלא אליבא דר' אבהו דאמר לעיל בדף ב' ע"ב דמה הן קתני, מה הן ד"מ גזילות וחבלות, אבל לרבא דאמר שתרתי קתני, דהיינו שד"מ בג' הדיוטות וגו' ח בג' מומחין, א"כ הרי להדיא דקתני במתניתין גם מידי דלא בעי מומחין, וכן משמע מדברי הנ"י לעיל על איבעיא דד"ק בכמה (בהקושיא שהביא בשם אחד מהאחרונים), דעיי"ש שלא הזכיר שג' דמתניתין מומחין הן אלא אליבא דר' אבהו, והיינו כהנ"ל, דהא לרבא דאמר שתרתי קתני הרי להדיא חזינן דקתני גם מידי דלא בעי מומחין. מיהו עיין בפירוש ר"ח שם על תרתי קתני.

ובאמת גם בר מן דין יש לתמוה על דברי תוס' והנ"י הנ"ל, דהא אפילו לפי ר' אבהו א"א לומר שג' דמתניתין מומחין הן, דהא חליצה קתני שסגיא אפילו מדאורייתא בג' הדיוטות, וכן עיין בלח"מ בפ"ה מה"ס ה"ח שכתב שמיאונין והקדשות וערכין דמתניתין הן כולן בהדיוטות.

והנה עיין בחידושי רבינו יונה בסוגיין שהקשה את קושיית תוס' בתוספת ביאור וז"ל, ועוד דודאי הני ג' דתני במתניתין היינו מומחים, דהא בהדי אונס ומפתה ושאר קנסות קתני לה וכו' עכ"ל. הרי להדיא שלא הקשה אלא משום דתני לה למוציא שם רע בהדי שאר קנסות דמתניתין, ומשמע מדבריו דשלא בהדי קנסות שפיר איכא למיתני גם מידי דסגי

ובהא ילפינן בסוגיא דהתם שהוא מתחייב בחובה זו ע"י הזמנת שליח ב"ד לחוד. ובאמת מגוף הסוגיא מוכח לומר כן, דהא אם לא לענין חיובו של הבע"ד, למאי נפ"מ בהא דילפינן מקראי שמשדרינן שליח ב"ד להזמין, הא פשיטא שהם יכולים להודיעו באיזה דרך שירצו.

ולפ"ז יש לומר שבודאי גם בלא קראי הוי ידעינן שיכולים לשמתו בתורת כפי' לדין, רק דבעינן קרא כדי למימר שמאחר שחל עליו חיוב לבוא, שוב ילפינן שבאמת מתחייב הוא בכך בתורת עונש, ואפילו אם כבר נתגלגל הדבר שאינו צריך לבוא הרי הוא חייב שמתא מאחר שסרב לבוא לדין ולא קיים את חובתו.

מיהו אכתי אינו מיושב, משום שנהי דקרא דאורו מרוז וגו' כתיב לאחר המעשה בזמן שכבר לא ה' נחוץ להם לבוא, אבל מנ"ל שגם עצם הנידוי מן השמים אירע אז ולא קודם (ושוב לא התבטל), ועוד שיש לעיין בשאר הפסוקים שהביאו שם ליתר הדינים שם האם נאמרו על לאחר המעשה עיי"ש.

## ס) רש"י ד"ה דיני קנסות וכו'.

עיין בדבריו שכתב וז"ל, זה שמשלם יותר מדינו עכ"ל. ועיין בב"ק דף ט"ו ע"ב דתניא כהך לישנא לענין הא דמודה בקנס פטור ופרכינן שם דהא איכא נמי חצי נזק, ועיי"ש בהמשך הסוגיא מה שתירצו על זה.

## סא) תד"ה מוציא שם רע.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, פי' בקונטרס שהבעל טוען פ"פ מצאתי

בהדיוטות. ולפ"ז אתיא קושייתם שפיר גם לפי רבא, דהא אע"פ שחזינן לדידי' דתני במתניתין גם מידי דסגי בהדיוטות, אבל מ"מ אכתי לא הוי לי' להתנא למתני כתובה בהדי ד"ק, כיון דסגי בהדיוטות ואילו לקנסות בעינן מומחין. וגם לא קשה מחליצה ואינך, דהא לאו בהדי קנסות קתני להו. וקושייתם הראשונה בהך דיבור הוא שלא הו"ל למיתני כתובה בהדי שאר קנסות מחמת עצם העובדא שהיא ממון, והכא הקשו מחמת שהיא בהדיוטות.

אמנם אע"פ שי"ל כן בדברי תוס', אבל מ"מ בדברי הנ"י א"א לומר כדברי רבינו יונה הנ"ל, דעיין בדבריו שם שכתב להדיא שלפי ר' אבהו דאמר מה הן קתני, הא דלא קתני במתניתין שגם הודאות והלואות הן בג', הרי זה משום שאינהו סגי בהדיוטות ואילו ג' דמתניתין מומחין הן עיי"ש, ומדבריו מוכח שרצונו לומר שכולה מתניתין במומחין לחוד איירי, דלפ"ז שפיר לא שייך למיתני הודאות והלואות, אפילו שלא בהדי קנסות, דהא לפי רבינו יונה, אכתי קשה דלפי ר' אבהו ליתני הודאות והלואות שלא בהדי קנסות, וא"כ מכיון שמוכח מדברי הנ"י שרצונו לומר שכולה מתניתין במומחין איירי, אכתי קשה כהנ"ל מחליצה ואינך.

והנה בנוגע לעיקר קושיית תוס' ורבינו יונה שכתובה היא בהדיוטות, ואילו ג' דמתניתין מומחין הן, עיין לעיל בדף ג' ע"א בתד"ה שלא ובד"ה נזק ובמהר"ם שם ובדברינו באות י"ז דמוכח מדברי תוס' שם דס"ל שהך תקנתא דג' הדיוטות בהודאות והלואות משום טעמא דלא תנעול דלת בפני לוי' הרי היא חד תקנתא בהדי הא

דקי"ל בב"ק דף פ"ד ע"ב דעבדינן שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס, אמנם עיי"ש במהר"ם שהוכיח מדברי רש"י לקמן בדף י"ג ע"ב בד"ה למידן ד"ק וכו', ומדברי הרא"ש בריש מכילתין, ששתי תקנות הן, והיינו שמעיקרא תיקנו שדנין הודאות והלואות בהדיוטות אפי' בא"י, ומצד התקנה ההיא אכתי היו צריכין מומחין לגו"ח, ושוב תיקנו תקנתא אחרינא שדנין גו"ח דשכיחי ואית בהו חסרון כיס בכבל אפילו בהדיוטות, ומתניתין דקתני שגו"ח בעו מומחין לא איירי אלא בתקנתא דלא תנעול דלת בפני לוי' דהודאות והלואות לחוד. ויש לעיין לפי רש"י והרא"ש אם הא דדיינינן כתובת אשה בכבל הרי זה משום תקנתא דעבדינן שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס, וגם כתובת אשה חשיבא כמילתא דאית בי' חסרון כיס, או האם הוא משום תקנתא דלא תנעול דלת בפני לוי', וגם כתובת אשה היא בכלל הודאות והלואות (ואע"פ שבכתובת אשה לכאורה לא שייך טעמא דנעילת דלת, אבל מ"מ לא פלוג, ועוד דגם בכתובת אשה איכא למיגזר כעין נעילת דלת, דהא עיין בגיטין דף מ"ט ע"ב דאמרינן בסד"א שכתובת אשה תגבה מן הבינונית גם מנכסי יתומים משום חינא, ופירש"י וז"ל, שיהיו אנשים נושאים חן בעיני הנשים וינשאו להם עכ"ל, וא"כ י"ל שמשום חששא זו שינשאו לאנשים דנין כתובת אשה גם בהדיוטות [אע"פ שלא מהני למסקנא דהתם למיגבי מבינונית], וגזירה זו היא כעין מה שדנין הודאות והלואות כדי שילונו מעות. ברם עיי"ש בתוס' שפירשו בענין אחר).



למה תני לה לכתובת אשה בהדי דיני קנסות מאחר שסגיא בהדיוטות.

### סב) בא"ד.

עיין בסוף דבריהם שכתבו וז"ל, אבל הוזמו תו לא חיישינן לסהדי אחריני דמוכחא מילתא דאסהדי שקרי מהדר הבעל אבל בהוכחשו או לא כיוונו עדותן אכתי אפשר להיות דקושטא הוה קא אמרי, ואיכא למיחש טפי דילמא אתו אחריני עכ"ל.

ועיין בערל"ג שהקשה שמדבריהם משמע שלאחר שהוזמו עדיו אם הביא עדים אחרים אינם נאמנים, ואילו מהגמ' במכות דף ה' חזינן להדיא שהם שפיר נאמנים עיי"ש. אמנם נראה שבודאי אין כוונת תוס' לומר שבאמת אינם נאמנים, אלא כוונתם לומר שתו לא חיישינן שמא יביא אחרים, אלא נקטינן שבודאי לא יביא כי סבור הוא שיאמרו שאסהדי שקרי קא מהדר, אבל בודאי אם הביא מקבלים אותם כדחזינן מהגמ' במכות שם. ובאמת מדקדוק לשונם בסוף דבריהם נראה להדיא כדברינו, דעיי"ש שסיימו בזה"ל, אבל בהוכחשו וכו' ואיכא למיחש טפי דלמא אתו אחריני עכ"ל, ולפי הבנת הערל"ג שבהוזמו אין מאמינים להכת השני' א"כ לא הוי להו למימר אלא שבהוכחשו "איכא למיחש דלמא אתו אחריני", כיון שבכה"ג יהיו נאמנים, ומהא דכתבו "איכא למיחש טפי דלמא אתו אחריני", משמע דהא דלא חיישינן בהוזמו הרי זה משום שמסתמא לא יביא, אבל בהוכחשו איכא למיחש טפי דלמא יביאם.

והנה תוס' לעיל בדף ג' ע"א שם כתבו להדיא שכתובה היא בכלל תקנתא דהודאות והלואות. אמנם מדבריהם אין ראי', דהא תוס' סוברים שכולה חד תקנתא הויא, אבל לפי רש"י והרא"ש שפיר יש לחקור כהנ"ל. ברם, עיין בדברי הרא"ש שם שכתב להדיא שכתובת אשה הויא בכלל תקנתא דהודאות והלואות, והרא"ש הרי סובר כרש"י וכנ"ל בשם המהר"ם.

אמנם אם נאמר שפליג רש"י על הרא"ש בזה, וס"ל שאינה בכלל התקנה של הודאות והלואות אלא בכלל התקנה של עבדינן שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס (ובאמת יש להוכיח כן מלשונות החידושי הר"ן ואכמ"ל), לק"מ קושיית תוס' הנ"ל, והיינו משום שאיכא למימר שלעולם גם רש"י מודה שג' דמתניתין מומחין הן, רק דס"ל שבמתניתין שפיר בעינן מומחין אף לכתובת אשה, וכשיטתו לקמן בדף י"ג ע"ב שתרי תקנתא היו, וס"ל שכתובת אשה היתה בכלל התקנה השני' של עבדינן שליחותיהו במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס דלא איירי בה מתניתין (ברם אע"פ שמרש"י לקמן בדף י"ג ע"ב משמע ששתי תקנות היו, אבל מ"מ מדבריו בב"ק וגיטין משמע שחד תקנתא הויא וכמו שכתבנו לעיל באות י"ז, אשר לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה כי גם בזמן המשנה היתה כתובת אשה בהדיוטות).

אמנם הנ"ל ניחא רק לפי רבא ור' אבהו, אבל לפי ר"א ברי' דר"א דאמר שמדאורייתא חד נמי כשר, א"כ גם בזמן המשנה הי' סגי בהדיוטות לכתובת אשה, דהא לדידי' סגי גם מדאורייתא בהדיוטות, וא"כ אכתי קשה אליבא דר"א ברי' דר"א

## דף ח' ע"ב

## סג) תד"ה רבה אמר וכו'.

עיינן בדבריהם שכתבו וז"ל, שהביא האב עדים להזימם לעדי הבעל ולא הספיקו לקבלם עד דאיבדור מחמת אונס או מחמת פחד או להקביל פני המלך או למדידת עגלה ערופה ונשאר רק שלשה וכו' עכ"ל. הא דהוצרכו לכל הני גווני הרי זה משום שבלא"ה הי' אסור להם להסתלק מאחר שהם חייבים לדון. אמנם הא דכתבו שיצאו להקביל פני המלך ולמדידת עגלה צ"ע, דהא אם בלא"ה היו אסורים להפסיק א"כ גם משום מדידת עגלה וקבלת פני המלך יהיו אסורים, דהא מכיון שהם חייבים לדון וגם התחילו לדון, הרי הם בגדר עוסקים במצוה שפטורים מן המצוה. ועיינן בחי' הרשב"א על סוכה דף כ"ה ע"א (שהם באמת מהריטב"א) שכתב שעוסק במצוה אסור להפסיק למצוה אחרת. ברם, מקבלת פני המלך לק"מ, דעיינן בריש פ"ב דברכות דתנן ששואלים ומפסיקין בק"ש מפני הכבוד, ואע"ג דקי"ל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, צ"ל שמשום האי טעמא אינו נפטר אלא ממצות שאינם חיובים לאחרים, אבל כיבוד אב ורבו (עיי"ש

ברש"י וברא"ש) הרי הם חיובים להזולת\*), ואינו נפטר מהם, (והא דנפטר מצדקה משום עוסק במצוה כדאמרינן בב"ק דף נ"ו ע"ב, הרי זה משום דחשיב מעשה מצוה לשמים, ואינו בגדר חיוב שהוא חייב להעני), ולפ"ז שפיר יוצאים הם להקביל פני המלך, די"ל שגם כבוד ויראת מלך הרי הוא ביסודו חיוב שהוא חייב להמלך, ומש"ה א"א למיפטר משום עוסק במצוה, וכמו שמצינו שגם בק"ש מפסיקים בגלל חיובים שחייבים לאחרים\*\*). אמנם אכתי צ"ע ממדידת עגלה וכהנ"ל.

עוד צ"ע בדבריהם, מה ענינם של כ"ג למדידת עגלה, דהא למדידת עגלה בעינן שלשה או חמשה דייני סנהדרין גדולה, וכדילפינן לקמן בדף י"ד ע"א, ולא נזכרו זקני אותה עיר אלא בנוגע להעריפה. ועי' בתוס' לקמן בדף י"ד ע"א בד"ה ועריפת וכו'.

## סד) תד"ה והביא.

עיינן בדבריהם שכתבו וז"ל, וצ"ל לפי ר"ת שהיא מותרת לבעלה כשלא כיוונו עדותן או כשהוכחשו דאי לאו הכי היכי מחייב ק' סלעים הא לא קרינן בי' ולו תהי' לאשה עכ"ל.

והנה במקומות אחרים דנתי באריכות בענין אם כבוד מלך הוא ביסודו דין כבוד להמלך, או להציבור, או למדת מלכות, או מצוה כלפי שמיא והמלך הוא רק חפצא של מצוה, עי' בזה בספרי על קידושין בחלק ב' אות שע"ו, ואת שצ"ה סק"ד, ואת שע"ו, וכן בספרי על הוריות באות קנ"ג (בקטע "ועיינן בהמשך" ולהלן שם) ובאות קפ"ו (בקטע "והנה בכמה דוכתי" ובקטע "ברם לפי"), ובספרי על זבחים בחלק ב' אות ס"ד.

\* ועיינן בחי' הגרי"ז על הל' ת"ת שכתב כן בנוגע להדברים המיוחדים שאדם חייב לרבו, אבל הדברים שחייבים לכל ת"ח אינם בגדר חיוב להת"ח אלא בגדר מצוה כלפי שמיא..

\*\* מיהו עכשיו ראיתי בר"ן בקדושין דף ל"ב ע"א שכתב שאע"פ שמצוה שאי אפשר להעשות ע"י אחרים קודמת לכיבוד אב, אבל אם כבר התחיל בהמצוה, לא יפסיק כדי לכבד את אביו משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן נפסק ביו"ד סי' ר"מ סעי' י"ב, וצ"ע.

והנה אם נאמר שכוונת ר"ת בכל הסוגיא במש"כ שהוכחו העדים היא להכחשה גמורה מכת אחרת, א"כ מוכח מכל הסוגיא לפי פירושו שגם אם רק הוכחו עדיו חייב הבעל לשלם ק' סלעים ואע"פ שלא הוזמו, דהא מתניתין דמוציא שם רע בג' איירי בק"ס לפי פירושו של ר"ת, ועלה כתב שאירי כשהוכחו עדיו, וא"כ חזינן שאפילו אם רק הוכחו עדיו לחוד דיינינן ליה בק"ס. אמנם עיין במהר"ם לעיל בע"א על תד"ה מוציא שם רע שכתב שכוונת ר"ת במה שכתב שהוכחו היא להכחשה בתוך הכת עצמה, דהיינו שהכחשו שני העדים זא"ז בחקירות ובבדיקות. ולפי דבריו יוצא שהציור של לא כיוונו עדותן איירי באופן שאמרו א"י בחקירות. ועכ"פ לפ"ז אין ראי' מדברי ר"ת שמשלם הבעל ק"ס גם כשהוכחו מכת אחרת, דהא י"ל שרק כשהכחשו שני העדים עצמם זה את זה, דידעינן בודאי שאחד מהם משקר ושאינן כאן עדות, משלם הבעל ק"ס, אבל לא כשהוכחו מכת אחרת כיון שאכתי ספיקא הוי.

ברם עיין היטב בנ"י בסוגיין (ע"פ הגהתו של החידושי אנשי שם) שהביא את דברי ר"ת וכתב שאירי רק באופן שלא כיוונו עדותן, אבל אם הוכחו מכת אחרת או אם הוזמו אין חוששין שמא יביא עדים אחרים וסגי בג' לכו"ע, ומבואר מדבריו ששפיר דנין את הבעל בכה"ג בק"ס, רק שסגי בג' משום שאין חוששין לעדות אחרת, וא"כ להדיא חזינן שאפילו אם רק הוכחו מכת אחרת חייב הבעל לשלם ק"ס.

אמנם עיין בחידושי הר"ן בסוגיין שכתב בפשיטות שבהוכחו עדיו מכת אחרת הרי הוא פטור מלשלם ק"ס, וז"ל בד"ה מתניתין, ואין לפרש לשיטתו ז"ל שהוכחו אלו עדים שאמרו זינתה מחמת עדים אחרים שביום פלוני היתה האשה עמה, דבכה"ג ליכא חיוב ק"ס, דשתי כיתות עדים מכחישים זה את זה הווי להו תרי ותרי ועדיין יאמר הבעל שעדיו הם האמתיים ואין לחייבו מאה כסף, אע"כ מיירי כשהוכחו מעצמן ושלא ידעו לכוון עדותם וכו' עכ"ל. הרי שכתב להדיא שבהציור של תרי ותרי פטור הבעל מלשלם.

והנה אם נאמר שגם כשהוכחו מכת אחרת מתחייב הבעל בק"ס וכדברי הנ"י הנ"ל, א"כ יוצא שאין צריכים שיוחזקו עדיו שקרנים בכדי שיתחייב בק"ס, אלא משום הא לחוד שהביא עדים ונתבטלה עדותן הרי הוא מיקרי מוציא שם רע ומתחייב, אע"פ שיכול להיות שאמתיים הם, וצ"ע.

והנה לכאורה יש להוכיח כדברי המהר"ם מדברי התוס' הנ"ל שכתבו שצ"ל לפי ר"ת שהיא מותרת לבעלה כשלא כיוונו עדותן או כשהוכחו, דלכאורה צ"ע דהא פשיטא שהיא מותרת ומה חידוש יש בדבר, ובשלמא היכא שלא כיוונו עדותן, שפיר איצטריך לאשמועינן שהיא מותרת, משום שקמ"ל בזה שגם בכדי לאוסרה על בעלה בעינן דו"ח וכמו שסיימו, אבל כשהוכחו מכת אחרת פשיטא שהיא מותרת לבעלה, דהא מסקינן ביבמות דף ל"א ע"א שתרי ותרי ספיקא דרבנן היא

ומדאורייתא מוקמינן אחזקה\*), וא"כ גם בכה"ג פשיטא שמוקמינן לה אחזקת היתר לבעלה, ואילו תוס' כתבוהו בתורת דבר חידוש שיוצא מפירושו של ר"ת (ואע"פ שאכתי הוי ספיקא דרבנן, ומדרבנן מיהא הרי היא אסורה לבעלה\*\*), ואכתי לא קרינן בה ולו תהי' לאשה, אבל י"ל שלא איכפת לן בהכי, אלא שפיר קרינן בה ולו תהי' לאשה מאחר שהיא מותרת לו מדאורייתא). ולכאורה מוכח לומר כדברי המהר"ם שכוונת ר"ת בהציוור של הוכחשו היא להיכא שהכחישו שני העדים זה את זה בחקירות, ובזה שפיר בעי' לאשמועינן שמותרת היא לבעלה, משום שקמ"ל בזה שגם בכדי לאוסרה על בעלה בעינן דו"ח וכמו שסיימו, דאם לא היינו צריכים דו"ח בדבר שבערוה, א"כ תו לא הוי איכפת לן בהכחשה בחקירות, אלא היתה נחשבת כהכחשה בדבר אחר שאינו מעניינא דהעדוה, דבודאי לא מיפסלי משום זה, וא"כ מוכח שכוונתם היא להכחשה בתוך הכת עצמה, והוי ביסודו חידוש אחד עם הציוור של לא כיוונו עדותן וכהנ"ל.

והנה עיין בנוב"ק בחלק אה"ע סי' ע"ב (בסוף סתירת היתר הראשון, בסוף ד"ה ואחר, ובד"ה הנה) שכתב שאפילו אם נאמר שצריכים דו"ח בדבר שבערוה, אבל מ"מ אם אמרו אין אנו יודעים הרי הם כשרים אפילו מדאורייתא, ועיי"ש שביאר דהיינו משום שכל הטעם למה הם פסולין כשאמרו א"י בחקירות הרי זה משום דהויא

עשאאי"ל, אבל בדבר שבערוה לא נאמר שצריכים עשאאי"ל, ומש"ה אע"פ שצריכים דו"ח משום המ"ע של ודרשת וחקרת, ואם יכחישו זה את זה יהיו פסולים, ואם יוזמו יחייבו בכאשר זמם, אבל מ"מ אם אמרו א"י לא מיפסלי. ומעתה אם נאמר שכוונת תוס' בהציוור של לא כיוונו עדותן היא להיכא שאמרו א"י בחקירות, א"כ מוכח שלא כדברי הנו"ב, דהא על אופן זה כתבו תוס' שעדותן בטילה ומותרת היא לבעלה, וא"כ מוכח שגם אם אמרו א"י מיפסלי מאחר דבעינן דו"ח. ואם באנו לקיים את דברי הנו"ב בע"כ צ"ל שכוונתם במה שכתבו שלא כיוונו עדותן היא להיכא שהכחישו שני העדים עצמן זה את זה בחקירות, אשר לפ"ז צ"ל שכוונתם במה שכתבו שהוכחשו הרי היא להיכא שהוכחשו מכת אחרת, ודלא כדברי המהר"ם.

### ס"ה) בא"ד.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, וצ"ל לפי ר"ת שהיא מותרת לבעלה כשלא כיוונו עדותן או כשהוכחשו דאי לאו הכי היכי מחייב ק"ס הא לא קרינן בה ולו תהי' לאשה עכ"ל.

והנה מלשונם משמע שלא הוכיחו כן אלא משום שנאמר תנאי מיוחד בק"ס של ולו תהי' לאשה, ומש"ה אם נאמר שהיא אסורה לבעלה, א"א לחייבו בק"ס, דהא חסר כאן תנאי זה, אבל משום הא לחוד

\*\* ובספרי על כתובות בחלק ב' אות שי"ב הארכתי יותר בענין אם סגי באיסור דרבנן לגרום שנקראת אינה ראוי' לקיימה מן התורה.

\* כן היא שיטת תוס' בכמה מקומות. מיהו אולי י"ל שבאו כאן לאפוקי מאלו שפוסקים שספיקא דאורייתא היא, ויש לפלפל בזה.

דהוי תרתי דסתרי לומר שהוא משלם ק"ס בשעה שהיא אסורה לו חזינן שלא הוי קשה מידי, ומהא לחוד לא הי' מוכח לומר שהיא מותרת לו, אלא שפיר היינו יכולים לומר שהוא משלם ק"ס מאחר שהוכחו עדיו, אפילו בשעה שהיא אסורה לו, ואע"פ שהוי תרתי דסתרי לא הוי איכפת לן בזה, ולכן הוצרכו להוכיח שהיא מותרת לו מהא דילפינן מקרא דולו תהי' לאשה שההיתר לבעלה הוא תנאי המעכב בהחוב של ק"ס.

אמנם עיין בר"ן שהביא הך אוקימתא של לא כיוונו עדותן שכתבו תוס' והקשה וז"ל, שלא נראה שיהא חייב לשלם ק' כסף, דכיון דקי"ל שדיני ממונות לא בעי דו"ח א"כ לגבי הפסד כתובתה מהימנא, ומהימנא למיסרי עלוהי, והאיך אפשר שישלם ק' כסף אחרי שהפסידה כתובתה ונאסרה עליו עכ"ל. הרי להדיא שהקשה גם מהפסד כתובתה, והיינו שא"א לומר שהוא משלם ק' כסף בשעה שהיא מפסידה כתובתה, ומזה שהוסיף להקשות גם מהפסד כתובתה חזינן שהי' קשה לו משום הא לחוד דהוי תרתי דסתרי לומר שהוא משלם ק"ס בשעה שהיא מפסדת כתובתה, דהא לא כתיב בפרשת ק"ס תנאי מיוחד מגזיה"כ דבעינן שלא תפסיד כתובתה כענין שנאמר שתהי' לו לאשה, וא"כ בע"כ צ"ל שקשה לו משום הא לחוד דהוי תרתי דסתרי, ומש"ה שפיר הוסיף להקשות גם מכתובתה. וכן משמע מגוף לשונו שכוונתו להקשות מצד תרתי דסתרי.

אמנם באמת יש לעיין בדברי הר"ן הנ"ל שהוסיף להקשות גם מזה שהיא

מפסידה כתובתה, דהא מבואר לעיל ברף ג' ע"א דהא דלא בעינן דו"ח בממון הרי זה רק מדרבנן, וא"כ מדאורייתא ליכא כאן שום תרתי דסתרי, דהא מדין תורה אינה מפסידה את כתובתה מאחר שגם ד"מ בעו דו"ח מדאורייתא, וא"כ מכיון שמדאורייתא הרי הוא שפיר מתחייב בק"ס וליכא כאן תרתי דסתרי מדין כתובתה, א"כ דילמא לא איכפת לן בזה שנעשה כאן תרתי דסתרי משום תקנתא דרבנן כיון שמדאורייתא הרי הוא שפיר מתחייב בק"ס, ויש לפלפל בזה.

ועיין בדו"ח לרעק"א בכתובות דף מ' ע"ב שחקר באם מתחייב הבעל ק"ס היכא שלא קרינן בה ולו תהי' לאשה וכגון שהיתה אסורה לו בלאו.

וכתב האור שמח בפ"ג מהל' נערה ה"ה שמדברי תוס' בסוגיין שכתבו שצריכים ולו תהי' לאשה אין ראי', דהא י"ל שאין כוונתם לאפוקי אלא היכא שהוכחו עדיו, דבכה"ג אם נאמר שאכתי אסורה היא לבעלה א"כ נמצא שבאמת לא הוציא שם רע כלל, דהא עדיו נאמנים הם לענין לאוסרה עליו, אבל אכתי אין ראי' מדבריהם להיכא שא"א לקיים ולו תהי' לאשה מחמת סיבה צדדית שאינה משום העדאת העדים עיי"ש.

והנה אם היינו אומרים שגם כוונת תוס' היא כהר"ן, דהיינו שכוונתם היא לומר שהיא מותרת לבעלה משום שאל"כ הוי תרתי דסתרי בהדי זה שהוא מתחייב ק"ס, א"כ פשיטא שליכא מדבריהם שום ראי' לנידונו של רעק"א, וכדברי האור שמח, דהא היכא שהיא אסורה לו מחמת סיבה צדדית, ליכא שום תרתי דסתרי כלל אם

נחייב את הבעל ק"ס, דהא אינה אסורה לו מחמת העדאת העדים אלא מחמת איסור צדדי, וא"כ שפיר איכא לספוקי אם נאמר תנאי מיוחד בק"ס דבעינן שתהא מותרת לו אפילו היכא שאין שום חשש של תרתי דסתר.

אמנם אפילו אם נאמר כדברינו הנ"ל, וכמו שמשמע לכאורה מדברי התוס', שכוונתם היא להוכיח שהיא מותרת משום שנאמר תנאי מיוחד של ולו תהי' לאשה, אבל מהא לחוד דהוי תרתי דסתר לא הי' מוכח עוד לומר שהיא מותרת לבעלה, אבל מ"מ גם לפ"ז אין ראי' מתוס' לנידונו הנ"ל של רעק"א (גם אם לא נאמר כסברת האור שמח), והיינו משום שאע"פ שלפ"ז נקטינן שנאמר באמת תנאי מיוחד של ולו תהי' לאשה, אבל מ"מ אכתי אפ"ל שלא אתי לאפוקי אלא היכא שהיא אסורה מחמת העדאת העדים דבכה"ג איכא נמי תרתי דסתר, ואע"פ שבלא גזיה"כ לא הוי איכפת לן בזה, אבל מ"מ אכתי יש סברא לומר שלא נאמרה הך גזיה"כ אלא היכא דהוי באמת תרתי דסתר, וכגון היכא שאנו רוצים לאוסרה מחמת העדאת העדים, ומש"ה אכתי אין ראי' שאתי הך גזיה"כ לאפוקי גם היכא שהיא אסורה לו מחמת סיבה צדדית וכנידונו של רעק"א הנ"ל.

והנה עיין בסוף דברי הר"ן שם שהביא בשם הרמב"ן תירוץ על קושייתו הנ"ל וז"ל, אלא שהרמב"ן ז"ל תירץ קושיא זו ואמר שאע"פ שבדיני ממונות לא בעי דו"ח, הכא כיון שעיקר העדות הוא בד"נ, אע"פ שיוצאין ממנה דברי ממונות, כשם שבטל העדות לד"נ כך הוא בטל לענין ד"מ היוצאין ממנה עכ"ל. הרי שתירץ

שליכא הכא שום תרתי דסתר, משום שבאמת אינה מפסידה את כתובתה, ואע"פ שבעלמא לא בעינן בממון דו"ח, אבל מ"מ כמו שבטלו העדים לגבי ד"נ הה"נ שבטלו לענין ד"מ.

והנה יש לפרש שכוונתו לומר שבכה"ג שעיקר הדין הוא ד"נ רק שיוצא ממנו ד"מ א"כ מיקרי גם הד"מ כחז דינא בהדי הד"נ, וחשיב ביסוד דינו כחלק ממש מהד"נ, ומש"ה אע"פ שבעלמא לא בעינן דו"ח בכדי להפסידה את כתובתה, אבל מ"מ הכא שפיר בעינן לה, והיינו משום שכתובה דהכא לא מיתקריא ד"מ, אלא הרי היא ביסוד דינא כחלק מד"נ ומש"ה לא קאי על זה התקנה שד"מ לא בעו דו"ח. מיהו דבר זה צ"ב.

וביותר נראה לפרש שבודאי ביסוד דינו לא מיקרי דין הכתובה כחלק מד"נ, אלא הרי הוא נחשב ד"מ כמו בכל דוכתי, רק שכוונתו לומר שבכה"ג דהוי ד"מ היוצאים מד"נ, לא תיקנו רבנן כלל שלא בעינן בד"מ דו"ח, ובסברא דמילתא י"ל שלא תיקנו הכי אלא היכא שאין יוצא מזה תרתי דסתר, אבל בנידון דידן מכיון שאם נאמר שלא בעינן דו"ח בד"מ אלא הרי היא מפסידה את כתובתה, הרי מתגלגל מזה תרתי דסתר בהדי הא דמשלם ק"ס, א"כ בכה"ג העמידוה אדין תורה, ואמרו שגם בכדי להפסידה את כתובתה בעינן דו"ח, כמו עיקר הדין שהוא ד"נ, אע"פ דהוי ביסוד דינו ד"מ (ונקטתי בזה שלהפסידה כתובתה הרי זה נחשב תרתי דסתר בהדי שישלם הבעל ק"ס, אבל לא הוי תרתי דסתר בהדי הא דפוטרים אותה ממיתה והיינו משום שפשיטא שלענין להמיתה

מחמירים טפי. מיהו מלשון הרמב"ן משמע מטעם תרתי דסתרי בהדי הד"נ, ויש ליישב).

### סו) מסית א"צ התראה.

עיי' בסוגיין דתניא ושאר כל חייבי מיתות שבתורה אין ממיתין אותם אלא בעדה ועדים והתראה. ופירש"י וז"ל, גבי מסית קאי דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה ונהרג בלי התראה ע"י הכמנת עדים עכ"ל. ומשמע מפשטות לשונו שלא בעי התראה כלל, וגם מה שהוא אומר לו האיך נניח וכו' אין זה משום התראה, ומש"ה כתב שהוא נהרג בלא התראה. אמנם עיי' בתד"ה בעדה וכו' שכתבו שגם מסית בעי התראה, רק שאין מתרין בו בפירוש אלא אומר לו האיך נניח וכו' עיי"ש.

והנה לשיטת רש"י שאינו צריך התראה כלל, י"ל דהא דצריך לומר האיך נניח וכו' הרי זה משום שאולי יחזור בו וכמו שכתב הרמ"ה להדיא לקמן בדף ס"ז ע"א, ובמסית לשנים דתנן התם שמביאין אותו לב"ד, ומשמע שאין צריכים לומר לו אפילו האיך נניח, י"ל שהיינו משום שאפילו אם יחזור תלינן שמשום ביעתותא דהני שנים הדר בי' שמא יבואו להעיד עליו וכמו שכתב הרמ"ה שם. ולפי שיטת תוס' שצריכים לומר לו האיך נניח משום שלעולם בעי מקצת התראה, א"כ צ"ל כאידך תירוצא שכתב הרמ"ה שם שבמסית לשנים לא בעינן הך מקצת התראה משום דכיון דקאמר באפי תרי דחזי לסהדותא, כעין התראה דמי, ולא צריכי תו למימר לי' ולא מידי".

אמנם שיטת תוס' צריכה ביאור, דהא

ממ"נ, אם בעינן התראה, למה לא בעינן התראה גמורה כהלכתה, ואם לא בעינן התראה א"כ כלום לא ניבעי. ועוד צ"ע למה נחשב הא דמסית לשנים כהתראה.

ונראה לומר שבהא דבעינן להתרות נאמרו שני דינים, חדא דבעינן מעשה התראה מחמת עצמו, ועוד דבעינן שיזיד עד כדי כך שאינו חוזר אפילו כשמתרין בו. ולפ"ז איכא למימר דהא שנתחדש שמשית לא בעי התראה הרי זה רק לעינן שאין צריכים להדין של מעשה התראה, אבל הך תוספת הזדה דאתי ע"י התראה שפיר בעינן גם במסית, וזוהי כוונת התוס' במה שכתבו שצריכים גם במסית מקצת התראה, ובהא נקטינן שמתקיימת תוספת הזדה זו או ע"י שהוא מסית למרות שאומרים לו האיך נניח וכו', או ע"י שהוא מעיז להסית לשנים, דגם זה שהוא מעיז להסית לשנים הרי זה נחשב תוספת הזדה, ומש"ה שפיר אמרינן שאע"פ שמשית אין צריך התראה גמורה, אבל מ"מ אכתי בעי למימר לי' האיך נניח, והיינו משום שצריכים להשלים אותה תוספת הזדה הבאה ע"י התראה וכהנ"ל.

ברם, הא פשיטא שבשאר כל מיתות שבתורה שצריכים בהן התראה גמורה, תו לא בעינן שיראה החוטא את העדים כדי להשלים הך תוספת הזדה כמו דבעינן גבי מסית (דהא לפי רבנן דלא בעו שיהיו שני עדי מתרין בו לא נאמר בשום דוכתא שמ"מ צריכים שיראה אותם), והיינו משום שהיכא דאיכא התראה גמורה, תו מתקיימת בכך גם התוספת הזדה, ולכן לא בעינן שיראה הוא את העדים נוסף להתראה גמורה, ופשוט.

באותה מיתה, אלא סגי בהא לחוד שהוא אומר ע"מ כן אני עושה, הרי זה משום שממילא אמרינן שקאי על המיתה שהזכיר המתרה.

אמנם לכאורה הא גופא צ"ע, דמאחר שכל הענין של איזה מיתה אינו אלא משום דבעינן שיתיר את עצמו לאותה מיתה וכמו שפירש"י שם, א"כ למה לא סגי אם המותרה מאליו יתיר את עצמו בפירוש לאותה מיתה, ולמה בעינן שהמתרה יודיע על כך (ודע שקושייתנו היא רק על ר"י, אבל לפי ת"ק הלא יתכן שיש טעם אחר למה צריכים להודיעו שהוא חייב מיתה סתם, ואינו רק בכדי שיתיר את עצמו למיתה וכמו שנחקור להלן).

אמנם נראה שלא קשה מידי, די"ל שבדין התיר עצמו למיתה נאמר שהוא צריך להתיר את עצמו על פי ההתראה דוקא, וא"כ מכיון שהתרת עצמו למיתה לאותה מיתה משמע, ה"ה נמי דבעינן שהתרת עצמו לאותה מיתה תהי" ע"פ התראה, ומכיון שכן שפיר בעינן שהמתרה יודיעו באיזה מיתה הוא נהרג, ולא סגי אם המותרה התיר עצמו לכך מעצמו, והיינו משום שאם לא הודיעו, א"כ נהי שהתיר את עצמו לאותה מיתה, אבל מ"מ אכתי לא מיקרי שעשה כן ע"פ ההתראה, ובדין התרת עצמו לאותה מיתה הרי נאמר דבעינן שתהא ע"פ ההתראה דוקא, ומש"ה שפיר בעינן שיוודיעו בפירוש באיזה מיתה הוא נהרג, דמאחר שהוא עושה כן, שוב מיקרי שהתיר את עצמו לאותה מיתה ע"פ ההתראה דוקא, ומאחר שצריך המתרה להודיע באיזה מיתה הוא נהרג שוב אמרינן

והנה אין להקשות שלפ"ז למה קאמר ר"י בר"י שחבר אין צריך התראה משום שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, הלא אכתי נצטרך להתרות בו משום שצריכים הך תוספת הזדה שעובר אע"פ שמתרין בו, די"ל שכמו שלית לי לר"י בר"י את הדין של מעשה התראה, ה"ה שלית לי דבעינן הך תוספת הזדה, אלא ס"ל שסגי בהא לחוד שאינו שוגג, ומש"ה שפיר ס"ל שחבר אין צריך התראה, ולדידי' צ"ל דהא דבעינן במסית שיאמר לו היאך נניח אין זה משום תוספת הזדה, אלא משום שמא יחזור בו כמש"כ הרמ"ה.

### סז) בענין עד שיוודיעוהו שהוא חייב מיתה, וקבלת התראה, והתיר עצמו למיתה.

עיין בסוגיין דתניא ושאר כל חייבי מיתות שבתורה אין ממיתין אותם אלא בעדה ועדים והתראה ועד שיוודיעוהו שהוא חייב מיתה בב"ד, רי"א עד שיוודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג. והנה עיין לקמן בדף פ' ע"ב ברש"י ד"ה הוראת שעה היתה שכתב וז"ל, הואיל ונפקא לן התראה מיומת המת שיתיר עצמו למיתה (בדף מ"א ע"א), אותה מיתה משמע עכ"ל. הרי שפירש שהטעם למה צריכים להודיעו באיזה מיתה הוא נהרג הרי זה משום דבעינן שיתיר את עצמו לאותה מיתה, אבל מצד הסברא לחוד לא הוי אמרינן דהוי חלק מההתראה ובכלל מה שצריכים להראותו טעמו של דבר. והא דלא מצינו בשום דוכתא שצריך המותרה לומר בפירוש ע"מ כן אני עושה בכדי להתחייב



שסגי אפילו אם המותרת אמר על מנת כן אני עושה לחוד, משום שבדרך ממילא קאי התרתו על המיתה שהזכיר המתרה וכהנ"ל.

והנה אע"פ שמדברי רש"י בדף פ' ע"ב שם חזינן שהודעת איזה מיתה נלמד היא מדין מתיר עצמו למיתה, אבל מ"מ מדבריו בסוגיין חזינן להדיא שאם לא הודיעו באיזה מיתה הוא נהרג חסר בגוף ההתראה, והודעת איזה מיתה אינה דין נוסף, אלא בהא דילפינן דין התראה לקמן בדף מ' ע"ב מקרא נכלל שצריכים גם להודיעו באיזה מיתה הוא חייב, דעיין בדבריו כאן בד"ה ועד שיודיעוהו שכתב וז"ל, עדיו בשעת התראה שהוא חייב מיתה בב"ד אם יעבור עבירה זו, ומיהו אע"ג דלא מזכיר ל' איזו מיתה התראה היא ומחייב כרבנן עכ"ל, ומהא דכתב שלפי ת"ק הויא התראה גם בלא הזכרת איזה מיתה, משמע להדיא שלפי ר"י לא הויא התראה כלל וחסר בעיקר ההתראה.

ולפי הנ"ל דברי רש"י מבוארים היטב, דהא כתבנו שלאחר שידעינן שהוא צריך להתיר עצמו לאותה מיתה דוקא, שוב ממילא ידעינן שגם המתרה צריך להודיעו על כך, משום שאם לא הודיעו, א"כ לא חשיב שהתיר את עצמו לאותה מיתה ע"פ ההתראה, ומכיון שכן הרי מוכח גם שהודעת איזה מיתה היא חלק מגוף ההתראה, דהא אם אינה חלק מגוף ההתראה א"כ אפילו אם יודיעו באיזה מיתה הוא נהרג ויתיר עצמו לאותה מיתה אבל מ"מ אכתי לא מיקרי שהתיר עצמו ע"פ ההתראה, דהא הוא לא התיר עצמו אלא ע"פ הודעתו של זה, והיא גופא

אינה חלק מגוף ההתראה, וא"כ בע"כ מוכח שגם הודעת אותה מיתה היא חלק מההתראה, וכדברי רש"י בסוגיין וכהנ"ל.

והנה עיין לקמן בדף מ' ע"ב דתניא ששואלים את העדים התריתם בו קיבל עליו התראה התיר עצמו למיתה וכו', ופירש"י בד"ה קיבל עליו התראה וז"ל, יודע אני שכן אני מוזהר שלא לעשות עכ"ל. ועל הא דשואלים אותם אם התיר עצמו למיתה כתב וז"ל, כשהתריתם בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פלונית הוא אומר ע"מ כן אני עושה וכו' עכ"ל. והנה לכאורה צ"ע, דמאחר שנאמר דין מיוחד של קבלת התראה, ומלבד ממה שהוא צריך לומר שע"מ כן אני עושה הרי הוא צריך גם לקבל על עצמו את ההתראה באמירת יודע אני, א"כ מדוע לא כתב רש"י שהוא צריך לכלול בקבלתו שהוא יודע גם שהוא מתחייב באותה מיתה, דהא גם הזכרת אותה מיתה היא חלק מגוף ההתראה וכהנ"ל, ואם משום שממילא משתמע כן מהא דמתיר את עצמו למיתה, א"כ הרי גם משתמע מזה שהוא יודע שיש איסור.

גם צ"ע למה אינו צריך לומר לכה"פ שהוא יודע שהוא מתחייב מיתה סתם.

והנה יש לעיין אליבא דת"ק דס"ל שאין צריכים להודיעו באיזה מיתה הוא נהרג, וסגי בזה שמודיעים אותו שהוא חייב מיתה סתם, האם גם הם מודים שלא ידעינן הכי אלא מדין מתיר עצמו למיתה, וכמו אותה מיתה אליבא דר"י, או האם סבירא להו שגם בלא דין התרת עצמו למיתה, מסבירא לחוד ידעינן שצריכים להודיעו שהוא חייב מיתה בב"ד, ובלא שום

ילפותא מיוחדת ידעינן שזה מעיקר ההתראה, וכמו הודעת גוף האיסור. ועיין בדף ע"ב ע"ב דאמרינן נימא מסייעא ל"י לרב הונא דאמר רודף אין צריך התראה, דתניא רודף שהי' רודף אחר חברו להורגו אומר לו ראה ישראל הוא וכו' והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישפך אמרה תורה הצל דמו של זה בדמו של זה, ואם איתא שרודף צריך התראה למה אין צריכים נמי שיקבל עליו התראה ושיתיר עצמו למיתה, ודחינן ההיא ר"י בר"י היא דאמר חבר אין צריך התראה שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, ופירש"י בד"ה והתורה אמרה שופך ובד"ה ההיא וכו' שלפי ר"י בר"י כיון שלא בעינן אלא לעשותו מזיד, א"כ לא בעינן לדידי' קבלת התראה ושיתיר עצמו למיתה ואפילו בע"ה, ומש"ה לעולם איכא למימר שרודף צריך התראה גמורה, וגם קבלת התראה והתרת עצמו למיתה אליבא דרבנן, רק שההיא ר"י בר"י היא דאמר שלעולם לא בעינן להו. אמנם צ"ע, דכיון דאתי אליבא דר"י בר"י א"כ נהי שצריכים להתרות בו משום איסור רודף כיון דע"ה הוא, אבל מ"מ למה צריכים להזכיר כלל בהתראתו שהוא חייב מיתה סתם, דהא אם נאמר שגם הודעת מיתה סתם למדה היא מהא דבעינן שיתיר עצמו למיתה, א"כ לפי ר"י בר"י שסובר שאין צריכים שיתיר עצמו למיתה הרי חסר לו ילפותא זו, וא"כ מכיון דחזינן שגם לדידי' בעינן שיודיעו שהוא חייב מיתה, בע"כ מוכח שגם בלא הדין של יתיר עצמו למיתה בעינן לכה"פ שיודיעו שהוא חייב מיתה סתם, ומש"ה אפי' לפי ר"י בר"י דלית ל"י שצריך להתיר

עצמו למיתה אבל מ"מ הודעת מיתה סתם מיהא בעינן, וטעמא הוא משום דהויא מגוף תוכן ההתראה, דבעינן שיעבור במזיד אע"פ שהוא איסור חמור של מיתה, וצריכים אנו לעשותו מזיד גם על הא דהוי איסור מיתה.

ולפ"ז יוצא שאע"פ שאין צריכים לפי ר"י בר"י שיתיר עצמו למיתה, אבל מ"מ כל היכא שצריכים התראה צריכים ג"כ שיודיעו שהוא חייב מיתה סתם, והיינו משום שמצד הסברא לחוד הרי זה חלק מגוף ההתראה, כדי לשויו מזיד, וכמו הודעת עצם האיסור (והיכא שהוא חייב מיתה חמורה אולי יצטרכו להודיעו כן כדי שיהי' מזיד גם על זה). ומדר"י בר"י נשמע לרבנן, דהא לכאורה גם לפי רבנן קיימא הך דין של להבחין בין שוגג למזיד. ואם נאמר כהנ"ל (שגם לפי רבנן הרי הוא רק בכדי לשויו מזיד) א"כ יוצא שבחבר לפי רבנן אין צריכים להודיעו שהוא חייב מיתה אלא מפני שהוא צריך להתיר א"ע למיתה. אמנם יש לדחות את הראי' הנ"ל אפילו אליבא דר"י בר"י, דהנה לכאורה צ"ע טובא בסוגיא דהתם, דלפי מאי דבעינן לסיועי' לר"ה מהברייתא הנ"ל, ובעינן למימר שגם התנא של ההיא ברייתא אית ל"י שרודף א"צ התראה, א"כ קשה למה תנינא שצריכים לומר לו ראה ישראל הוא והתורה אמרה וכו' מאחר שרודף א"צ התראה. ועיי"ש במהרש"א שכתב דהיינו משום שאפילו אם לא בעינן התראה, אבל מ"מ אכתי צריכים לעשותו מזיד. אמנם דברו צ"ע טובא, דהא עיי"ש בהסוגיא דאמרינן להדיא שבדיעבד בודאי קטלינן ל"י לרודף אע"פ שאינו מזיד, דהא ס"ד שם

שגם לעובר יש דין של רודף וקטלינן לי' משום שרודף א"צ התראה, וכן קטן, וא"כ מכיון שלא בעינן בדיעבד שיהי' מזיד למה בעינן לי' אפילו לכתחילה מאחר שמצינו שמיתת רודף לא בעיא הזדה (ומה שהביא המהרש"א שם מפירש"י שם בד"ה ההוא, שע"ה בעי' לאתרווי' דלא נימא שוגג הייתי י"ל דאיירי במיתת ב"ד ולא ברודף).

והנראה לומר בסוגיא דהתם הוא שאע"פ שרודף אין צריך התראה אבל מ"מ אכתי בעינן להזהירו משום שבלי להזהירו הרי זה כמו היכא שיכולים להציל באחד מאבריו דאסור להרגו, דה"נ צריכים לחשוש דילמא יחזור בו משום האזהרה, ולפ"ז מבואר שפיר למה לא בעינן לי' בדיעבד בעובר וכדומה, והיינו משום דהיכא שא"א להזהירו א"כ שוב הרי זה ציור שא"א להציל באחד מאבריו.

על כל פנים חזינן מסוגיא דהתם שנאמר ברודף דין מיוחד של אזהרה מלבד מהדין של התראה, ואפילו אם לא בעינן התראה, אזהרה מיהא בעינן. ולפ"ז אין להביא ראי' מהא דמצריך ר"י בר"י שיודיעו את הרודף שהוא חייב מיתה שהודעת מיתה סתם הויא מצד הסברא חלק מההתראה כדי שיהי' מזיד על החומרא של חיוב מיתה, דהא לעולם איכא למימר שבשאר מיתות לא בעינן כלל לפי ר"י בר"י שיודיעו לו שהוא חייב מיתה בב"ד, והיינו משום שלא הויא חלק מגוף ההתראה כי לא בעינן שיהי' מזיד על החיוב מיתה, רק דהא דבעינן ברודף שיודיעו לו שהוא חייב מיתה (אע"פ שאין צריכים שיתיר את עצמו למיתה) הרי זה משום הדין של אזהרה

שנאמר ברודף, וס"ל לר"י בר"י שאע"פ שלגוף ההתראה שהיא להבחין בין שוגג למזיד לא בעינן להודיעו שהוא חייב מיתה, אבל מ"מ אכתי צריכים להודיעו על כך משום הדין של אזהרה שנאמר ברודף, משום שבלא"ה אכתי חשיב כיכול להצילו באחד מאבריו, דדילמא הוי הדר בי' אילו ידע שהוא מתחייב מיתה. ולפ"ז יוצא שרק ברודף בעי' ר"י שיודיעו אבל לא בשאר חייבי מיתות.

## דף ט' ע"א

### (סח) נמצא אחד מהם קרוב או פסול.

א. עיין בסוגיין דאמר רבי יוסי במה דברים אמורים (שכולם בטלים) בדיני נפשות אבל בד"מ תתקיים העדות בשאר. ופירש"י בד"ה בד"נ וז"ל, דרחמנא אמר והצילו העדה דמהדרינן בתר זכותא לבטל העדות ולא יהרג לא הוא ולא הם עכ"ל. והנה דבריו צ"ע טובא, דהא לפעמים איכא גם חומרא בזה שבטלו כולם, וכגון שהעידו בו שנים למיתה ובאו ג' להכחישם ונמצא אחד מהג' קו"פ, דבכה"ג כיון שבטלו כולם אמרינן שהכת הראשונה לא הוכחשה והורגים את הבעל דין, וא"כ בע"כ צ"ל שאינו ביסודו מדיני הצלה, דלא מיקרי הצלה אלא כגון פותחין לזכות וכדומה דלעולם אית בי' קולא להנידון. ואולי אה"נ דס"ל לר"י שגם בד"נ לא בטלו כולם אלא לקולא. מיהו אכתי צ"ע משום שא"כ ליפלוג וליתני בדיני נפשות עצמם.

רבי יוסי שסובר שבד"מ אין כולם בטלים, אבל מ"מ גם לדידי' אכתי ליכא אלא עד אחד. ובאמת בר מן דין הרי גם לפי רבי משכחת לה באופן שלא נצטרף עם הפסול לכת באותה הצטרפות דבעינן לעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, עי' ברש"י במכות שם בד"ה והוא ובתד"ה אמר רבי יוסי וכו'. גם י"ל בדוחק שכוונתו היא שאין כאן אלא ע"א אילו הי' בא לבדו אבל עכשיו גם הוא בטל. ועי' כעין זה בלשון הרשב"ם בב"ב דף ל"א ע"ב בד"ה וזו באה וכו' ובדברינו שם באות שכ"ז.

והנה עיין ברמב"ם בפכ"ב מהל' עדות ה"א שכתב וז"ל, שתי כתי עדים המכחישות זו את זו שבא עד אחד מכת זו וע"א מכת זו והעידו בעדות אחרת אין כאן עדות שהרי בודאי אחד מהן שקר ואין ידוע מי הוא משניהן עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור מה היא כוונתו במה שהוסיף שאין ידוע מי הוא משניהן, דהא אפילו אם הי' ידוע לנו מי הוא הפסול אבל בכל זאת אכתי אין כאן עדות כיון דליכא אלא אחד. ואולי יש לומר בדוחק דס"ל שאם הי' ידוע מי הוא המשקר, אכתי הי' השני קם לשבועה ודלא כדברי הרשב"א הנ"ל, אבל מאחר שאין ידוע מי הוא משניהן אפילו שבועה אין כאן, והיינו משום דס"ל שבדין קבלת עדות נאמר שצריכים קבלת עדות בתורת ודאי, אבל בכה"ג שאין מאחד מהם קבלת עדות בתורת ודאי, רק שממ"נ יש כאן עד אחד כשר, לא מהני אפילו לשבועה, דכגון זה לא חשיבא קבלת עדות. מיהו מלקמן בדף ל"א ע"א מבואר שלא כהסברא הנ"ל שכתבנו שצריכים לדעת מי הם העדים, דהא קאמר שם ר"ש בן אלעזר

ב. עיין בתוס' במכות דף ו' ע"א בד"ה אמר רבי יוסי וכו' שהקשו על דברי רש"י הנ"ל וכתבו וז"ל, לכן פירש ר"י דבד"נ שייך שפיר למילף משנים דעדותן בטילה משום דמה שנים כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה לגמרי ומעתה אינה מועלת לכלום, הילכך בשלשה נמי כולם בטלים לגמרי, אבל בד"מ דבשנים נמי כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול השני אינו בטל לגמרי, דחייב לו שבועה, לכך שלשה נמי כי נמצא אחד מהן קרוב או פסול תתקיים העדות בשאר עדים עכ"ל. ועיין בפני יהושע שם שכתב דהא דכתבו שבשנים אם נמצא אחד מהן קו"פ מהני השני לשבועה יתכן שהיינו דוקא אליבא דרבי יוסי, אבל לרבי מכיון שלא אשגח אהך סברא, אלא ס"ל שגם בממון כולם בטלים אע"פ שבשנים לא הי' העד הנשאר בטל לגמרי, א"כ לבתר דס"ל שגם בממון כולם בטלים, שוב לא מהני העד הכשר אפילו לשבועה עי"ש בדבריו (אלא שסיים שמלשון תוס' שם משמע דס"ל שגם אליבא דרבי שפיר יחייב שבועה). וכן איתא להדיא בתשובת הרשב"א הובא בב"י בחו"מ ס"ס ל"ו ובסמ"ע בסי' ל"א סק"ב, וכן כתב המאירי בסוגיין. ועיין בשבועות דף ל' ע"ב דתניא וכן עד שיודע בחבירו שהוא גולן מנין שלא יצטרף עמו ת"ל מדבר שקר תרחק, ופירש"י וז"ל, שגורם לפסוק הדין ע"פ שנים עדים ואין כאן אלא עד אחד עכ"ל. הרי שכתב שחד מיהא איכא. אמנם אין מדבריו ראי' שהוא חולק על הנ"ל וסובר ששפיר נשאר כאן ע"א, דזה אינו, דהא י"ל שפירש כן רק אליבא דרבי יוסי, וכוונתו היא לומר שאפילו לפי

שבב' כתי עדים שאחת אומרת מנה ואחת אומרת מאתיים סוברים בית שמאי שיש כאן עדות על מנה אע"פ שהם סוברים שזה נקרא הכחשה ושככת אחת שא' אומר מנה וא' אומר מאתיים אין כאן עדות, הרי להדיא שבב' כתי עדים אע"פ שיש כאן הכחשה ואחת מהן פסולה, מ"מ גובין מנה משום שממ"נ יש כאן עדות על מנה אע"פ שאין אנו יודעים איזו מהכתות היא האמיתית, ודלא כדברינו הנ"ל שזה גופא חשיב חסרון, וגם לא מצינו שבית הלל שם חולקים על הסברא הנ"ל אלא הרי הם סוברים שם שגם בכת אחת שא' אומר מנה וא' אומר מאתיים גובין מנה משום שאין זה נקרא הכחשה, והחולקים על ר"ש בן אלעזר שם סוברים שהמחלוקת בין ב"ש וב"ה היא בב' כתות אבל בכת אחת לכו"ע אין כאן עדות (וכמו שמבואר בתוך הסוגיא שם וברא"ש בנזיר דף כ' ע"א), וא"כ לפ"ז חזינן מדברי ב"ה שבב' כתות אע"פ שיש כאן הכחשה וכת אחת פסולה אכתי גובין מנה מכיון שיש כאן עדות ממ"נ אע"פ שאין אנו יודעים מי הם הכשרים.

ובאמת מדברי הרמב"ם גופא יש לדייק דלא כדברינו הנ"ל, שהרי משמע שרק אם בא א' מכת זו וא' מכת זו לא מהני אבל אם באו כל הארבע להעיד בעדות אחרת הרי זה שפיר מהני, אע"פ שאין אנו יודעים מי הם הכשרים, וכן דייק הערל"ג לקמן בדף ל"א בדבריו על תד"ה שב"ש אומרים וכו' מדברי הרמב"ם (וכסברת תוס' שם שלא אמרינן שאם נמצא א' מהם קרוב או פסול כולם בטלים אלא כשידוע מי הוא הפסול), הרי שאין דין מסוים שצריכים לדעת מי הם בדיוק העדים, ולפי דרכו

יוצא שבאחד מכת זו ואחד מכת זו, אכתי יהי' חייב שבועה.

וע"ע בדברינו בפרק זה בורר אות קכ"ג.

### סט) תד"ה בזמן (בענין אין עד נעשה דיין).

א. עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, דהא טעמא דאין עד נעשה דיין נראה או משום דבעינן עשאי"ל וכו' או משום דכתיב ועמדו שני אנשים וגו' שני אנשים אלו העדים לפני ה' אלו הדיינין דבעינן שיעידו העדים לפני הדיינין ולא שיהיו בעצמן דיינין וכו' עכ"ל.

והנה נפ"מ בין שני הטעמים יצויר היכא שלא בעינן עשאי"ל, וכגון עדות דבן גרושה (עיין בתוס' בריש מכות), דהא לפי הטעם של עשאי"ל בע"כ צ"ל שהיכא שלא בעינן עשאי"ל הה"נ שעד נעשה דיין. והנה עיין בחו"מ בסי' ל"ג דפליגי הש"ך והסמ"ע אם בעינן בממון עשאי"ל לאחר שתיקנו רבנן שלא בעינן דו"ח. ובנוב"ק בחלק אה"ע בסי' ע"ב (בסתירת היתר הראשון) האריך להוכיח שגם מדאורייתא לא בעינן בממון עשאי"ל. ברם, לפי הטעם שכתבו תוס' שאין עד נעשה דיין משום דהוא עשאי"ל בע"כ צ"ל שגם בממון בעינן עשאי"ל, דהא בכמה דוכתי אשכחן בנוגע לממון שאין עד נעשה דיין, וכגון ההיא דב"ב דף קי"ד ע"א במתנת שכיב מרע עיי"ש (ולקמן בדף ל"ד ע"ב). שו"ר בש"ך שם שהרגיש בזה, וכן בפ"י וקובץ שיעורים בכתובות דף כ"א ע"ב.

והנה עיין בגיטין דף ה' ע"ב דמסקינן ששליח הגט שמעיד שבפניו נכתב ונחתם

יכול להעשות דין בדבר כי העדות של בפני נכתב היא עדות דרבנן, ובדרבנן עד נעשה דין, הרי להדיא שאילו היינו צריכים את העדות של בפני נכתב מדאורייתא אז גם התם היינו אומרים שאין עד נעשה דין, ולפ"ז מוכח שגם בדבר שבערוה בעינן עשאי"ל לפי הך טעם שכתבו תוס' שאין עד נעשה דין משום דהויא עשאי"ל, דהא אל"כ למה צריכים להא דהוי עדות דרבנן, תיפוק ל' משום שכל עיקר הטעם למה אין עד נעשה דין לא שייך בדבר שבערוה, ואפילו בעדות דאורייתא של דבר שבערוה. ולפ"ז יש לתמוה על הנו"ב שם שכתב שלכולי עלמא לא בעינן בדבר שבערוה עשאי"ל (וכתב שם שאפילו לפי השיטות שסוברים שצריכים בו דו"ח אבל מ"מ אם אמרו א"י לא מיפסלי, דהא הטעם למה הם פסולים כשאמרו א"י בחקירות הרי זה משום דהוי עשאי"ל, ובדבר שבערוה לא נאמר שצריכים עשאי"ל).

ב. עיין בקצה"ח בסי' ז' סק"ד שהק' על הטעמים שכתבו תוס', וכתב עוד טעם למה הוי עשאי"ל, והיינו משום שהזמה היא דוקא לאחר גמר דין, ואילו הכא מכיון שהם עצמם גמרו את הדין, א"כ לאחר שהוזמו ונפסלו למפרע נמצא שלא הי' גמ"ד ע"י דינים כשרים, ואין כאן גמ"ד, וממילא שוב א"א להזימן (והוסיף שאפי' אם עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל אבל מ"מ הרי זה כמו לאותה עדות). וסיים שכן מצא במרדכי בשם השר מקוצי. מיהו צ"ע דעדיפא הול"ל, והיינו שאפילו אם אין העד עצמו נפסל בשעת גמר דין אבל מכל מקום הרי מתברר שהוא פסק שקר במזיד

וא"כ בודאי אין זה קרוי גמר דין. והא דלא נחתו תוס' לדברי הקצה"ח שע"י ההזמה מתבטלת הגמ"ד למפרע, י"ל שהיינו משום דהא דבעינן הזמה לאחר גמ"ד הרי זה משום קרא דנפש בנפש במכות דף ה' ע"ב, וא"כ י"ל דס"ל לתוס' שסגי בזה שהי' כאן גמ"ד במציאות, ודי לנו בזה שהגיע הדבר קרוב לביצוע הדין ומצב של נפש בנפש, אע"פ שלבסוף מתברר שבאמת לא היתה עליו תורת גמר דין.

ברם ע"י בב"ק דף ע"ג ע"א דאמרין שאם העידו שגנב וטבח ומכר והוזמו הרי הם משלמים כפל ודו"ה, ומקשינן דלפי אביי שסובר שעד זומם למפרע הוא נפסל א"כ מאחר שהוזמו על הגניבה נמצא שבשעה שהעידו על הטביחה היו פסולים ועד פסול אינו מתחייב בכאשר זמם, והנה י"א שהטעם למה עד פסול אינו מתחייב בכאשר זמם הרי זה משום דכתיב והוא עד דמשמע כשר, וי"א אומרים משום שחסר בכה"ג התנאי של גמר דין כי כיון שהעד פסול אין כאן גמר דין (ע"י בזה בקו"ש שם באות נ"א ובאפיקי ים בסי' כ"ב), ומעתה לפי הטעם של העדר גמ"ד חזינן מהגמ' הנ"ל בב"ק שגם אם הי' כאן גמ"ד רק שאח"כ נתברר שלא הי' בגדר גמ"ד כשר משום שהעדים היו פסולים, גם בכה"ג מיקרי שחסר התנאי של גמ"ד, ודלא כמו שרצינו לומר בדעת תוס'.

גם יש להעיר על דברי הקצה"ח דהא גם בכל ציור רגיל של הזמה הלא לאחר ההזמה איגלאי מילתא שלא היתה כאן הגדת עדות, וא"כ מתבטל הגמ"ד ובכל זאת מקיימים כאשר זמם, ואע"פ שיש

לדחות דבהכי חייבי רחמנא אבל לא היכא שהגמ"ד בטל משום שהדיין הי' פסול, אבל י"ל שתוס' לא כתבו כטעמו של הקצה"ח כי ס"ל ששפיר יש ללמוד מהזמה רגילה שה"ה להיכא שיש גם סיבה נוספת (מחמת פסלות העדים) למה לא חשיב גמ"ד, דגם בכה"ג יש דין הזמה. ועכ"פ כבר הבאנו לעיל שי"א שעד פסול אינו בכאשר זמם מפני שחסר התנאי של גמ"ד, ומזה מבואר דשפיר איכפת לן בסיבה נוספת למה לא חשיב גמ"ד.

וע"ע בני"י בריש פרק יש נוחלין בד"ה גרסינן וכו' קרוב לסופו שכתב וז"ל, (י"א שאין עד נעשה דיין) משום דהו"ל עשאאי"ל דהזמה בגמ"ד תליא, ונמצא מת על פי עצמו (ועיין עוד בר"ן בסוף פ"ב דכתובות בנוגע לטעם זה, וגם ע"י בלשון הרמב"ן והרשב"א ביש נוחלין שם).

וע"ע בסוף אות כ"ג עוד טעם למה לית להו לתוס' סברת הקצה"ח.

והריטב"א שם כתב עוד טעם למה אין עד נעשה דיין והיינו משום שעביד איניש לאחזוקי שיקרי'.

ג. עיין בתוס' בב"ק דף צ' ע"ב שהקשו על טעמא דהזמה, דנהי שהוא לא יקבל הזמה על עצמו, אבל אכתי אפשר להזימו בב"ד אחר, תדע דאם לא חשיב כה"ג בגדר יכול להזימה, עדים הקרובים לדיינים יפסלו משום שלא יקבלו הדיינים את עדי ההזמה עיי"ש. ברם עיין ברי"ף לקמן בדף כ"ט ע"ב שהביא להלכה בשם הירו' שעדים הקרובים לדיינים פסולים באמת משום דהויא עשאאי"ל. והבין השלטי הגבורים שם, וכן פי' הפני משה בירו' שם,

דהיינו משום שצריכים יכול להזימה באותו ב"ד. מיהו עיין בר"ן בספ"ב דכתובות איך שהבין למה מיקרי עשאאי"ל, וגם כתב שם הר"ן עוד טעם לפסול עדים הקרובים לדיינים עיי"ש. ועי' עוד בשלטי הגבורים שם שהביא מי שסובר שעדים הקרובים לדיינים פסולים גם באופן שאין צריכים עשאאי"ל.

ויש להמציא עוד שעד הקרוב להדיין פסול כי קבלת עדות חשיבא פס"ד גם על העדים, שהרי פוסקים שעדותן עדות, וחשיבי העדים בעלי דין לענין זה, והרי דיינים הקרובים לבעלי דינין פסולים כמו שהביא הרי"ף שם (ברם אי משום הא אכתי יוכלו לפסוק את הדין היכא שנתקבלה העדות ע"י ב"ד אחר, דוגמת קושיית הקצה"ח בסי' ז' סק"ד).

ואם נאמר כהנ"ל שקבלת עדות מיקרי פס"ד גם על העדים א"כ ניתוסף עוד טעם למה אין עד נעשה דיין, והיינו משום שא"א לו לקבל את עדות עצמו לגמור את הדין על עצמו ולומר שעדותו עדות. ברם גם על זה קשה קושיית הקצה"ח שם שאכתי יוכל לפסוק היכא שהעיד בפני אחרים. וע"ע בחי' חת"ס על שבועות דף ל' ע"ב בענין אם קבלת עדות הוי פס"ד על העדים, וכן בפלפולא חריפתא על הרא"ש בפרק יש נוחלין סי' ג' אות י', ושו"מ שהב"ח בחו"מ סוף סי' כ"ח כתב בקצרה כהדרך שכתב החת"ס לחלק בין לגבי העדים עצמם לבין לגבי הבעלי דינין, דהיינו שחשיב תחילת דין על הבעלי דינין אבל כגמ"ד על העדים, וכן כתב הטו"א בר"ה דף כ"ה ע"ב בד"ה והא. ולקמן באות קע"ג כתבתי עוד בזה.

## ע) בא"ד (בענין אין עד נעשה דיין).

עיינן בדבריהם שכתבו וז"ל, דהא טעמא דאין עד נעשה דיין נראה או משום דבעינן עשאי"ל וכיון שהעדים בעצמם דנין לא ירצו לקבל הזמה על עדותן עכ"ל. והנה יש לתמוה על לשונם שכתבו שלא ירצו לקבל הזמה על עצמם, דהא אפילו אם ירצו להזים את עצמם לא יוכלו דהא א"א לאדם לקבל עדות על עצמו. וכן צ"ע על לשונם בכ"ב דף קי"ד ע"א בד"ה אבל שכתבו וז"ל, לא יקבלו הזמה על עצמן עכ"ל, ומשמע שלא יקבלו משום שלא ירצו לקבל וכמו שכתבו כאן, וכן משמע מלשונם בכ"ק דף צ' ע"ב וכתובות דף כ"א ע"ב עיי"ש.

## עא) בא"ד (בענין אין עד נעשה דיין).

לכאורה מסתברא לומר שבדין אין עד נעשה דיין נאמר שהיכא שהעידו לפני עצמן ולא לפני הדיינים איכא חסרון בגוף העדות, ולא מיבעיא לפי הטעם של עשאי"ל דבדאי צ"ל דהוי חסרון בגוף העדות וכמו כל ציור של עשאי"ל, אלא גם לפי הטעם של ועמדו שני אנשים וגו' נראה לומר כן, ולא מסתברא לומר שההגדה מחמת עצמה כשירה היא רק שהוא עצמו אינו יכול לקבלה ולדון על פי, אלא בודאי נאמר כאן חסרון בגוף ההגדה משום זה שלא הועדה לפני הזולת.

אמנם בהא גופא דהוי חסרון בגוף העדות יש לחקור אם מה שנאמר בזה הוא תורת פסול, וכמו דאמרינן שעדותו של קרוב פסולה כמו כן גם עדות שהעיד לפני עצמו היא עדות פסולה, או האם לא נאמר דהויא עדות פסולה אלא ליכא עלה תורת עדות כלל, משום שא"א שיחול על הדיין עצמו שם של עד. ונפ"מ בזה הוא באם שייך בכה"ג הכלל של נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים היכא שהעיד בהדי עוד שנים לפני עצמו, דהיינו שהוא עצמו הי' אחד מדייני הב"ד שמקבלים את העדות, דאם נאמר שהיא בגדר עדות פסולה א"כ גם הנשארים פסולים, אבל אם נאמר שאינה בגדר עדות פסולה אלא שלא חשיבא עדות כלל, א"כ שוב לא שייך בכה"ג הכלל של נמצא א' מהם קרוב או פסול כולם בטלים, דהא דין זה נאמר רק היכא דאיכא שם של עד פסול, והרי זה דומה למש"כ הראב"ד (הובא ברא"ש בפ"ק דמכות) שבבעל דבר שהעיד לא אמרינן שבטלו כולם משום שאין עליו תורת עד.

והנה אם נאמר שהטעם למה אין עד נעשה דיין הוא משום דהויא עשאי"ל א"כ פשיטא דחשיבא עדות פסולה ושייך בכה"ג הכלל של נמצא אחד מהם קרוב, דהא לא גרע מכל ציור דהוי א' מהם עשאי"ל דבטלו כולם\*). אמנם בטעמא דועמדו שני אנשים אכתי יש לחקור כהנ"ל, האם הדין האמור בזה הוא דהויא

ועיין עוד בזה בדו"ח לרעק"א בגיטין דף ג' ע"ב בד"ה גמרא אי לר"מ וכו'.

\* מיהו הקו"ש על כתובות באות קי"ג הביא דפליגי הראשונים באם אמרינן בכה"ג בטלה כולה כיון שהחסרון הוא רק בהגדה ולא בגוף העד.



עדות פסולה או דלא חשיב עד כלל. והנה עיין בקצה"ח בסי' ז' סק"ו שהקשה שלפי שיטת הרמב"ם שפסק כר"א ברי' דר"א שמדאורייתא יחיד הדיוט דן בפ"ע הודאות והלואות ולא בעינן ג' אלא מדרבנן, א"כ למה לא יוכלו העדים עצמן להצטרף בהדי אחר לב"ד של ג', דהא בכה"ג כיון שיש גם דיין אחר בהדייהו א"כ נמצא דהא דבעינן שיועד עדותן גם קמי דידהו אינו אלא מדרבנן, דהא מדאורייתא לא בעינן להו כלל בתורת דיינים, וא"כ מאחר שלא היא אלא עדות דרבנן א"כ למה לא הדרינן להכליל שבדרבנן עד נעשה דיין וכדאיתא בגיטין דף ה' ע"ב עיי"ש\*).

אמנם לכאורה יש ליישב את קושייתו על פי דברינו הנ"ל וכמו שנבאר, דהנה הא ודאי שאע"פ שלפי שיטת הרמב"ם לא בעינן להשנים אלא מדרבנן, אבל מ"מ השתא שישבו לדון, בודאי הרי הם דיינים מן התורה, דהא אע"פ שמדאורייתא סגי בחד, אבל מ"מ אם ישבו יותר, גם הם הרי הם בכלל הב"ד, ושיטת הרמב"ם אינה אלא דלא בעינן להו אלא מדרבנן, אבל מ"מ השתא דמיייתנן להו, בודאי חשיבי דיינים מן התורה, וכן להנך שיטות דבעו ג', בודאי אם הביא חמשה, חשיבי כולם דיינים מן התורה.

ואם נצרף לזה את מה שצדדנו לומר שהיכא שהעיד לפני עצמו ולא לפני

הדיינים רכיב על עדותו תורת פסול, א"כ מיושבת שפיר קושיית הקצה"ח הנ"ל, והיינו משום דכיון שלבסוף הרי הם נעשים דיינים דאורייתא א"כ אם יעידו וירצו להיות הם עצמם הדיינים של הקבלה הרי נמצא ששפיר יש כאן ציור דאורייתא של עד נעשה דיין, רק שבהא לחוד לא הוי איכפת לן משום שבאמת לא בעינן לדיינות שלהם כלל מדאורייתא, דהא סגי מדאורייתא בהדיין הראשון לחוד, ואע"פ שמדרבנן בעינן גם לעדותן שמעידים קמי דידהו, דהא מדרבנן ג' קבלות בעינן, אבל מ"מ הלא בדרבנן עד נעשה דיין, אמנם הא ודאי שאע"פ שמדאורייתא לא בעינן להו, אבל מ"מ מכיון שלבסוף הרי הם נעשים דיינים דאורייתא א"כ יש כאן גם מדאורייתא ציור של עד נעשה דיין, ולפ"ז אם נאמר שבדין אין עד נעשה דיין נאמרה על עדותו תורת פסול א"כ נראה שמשום זה ה"ו צריך להתבטל גם הא דאיכא בעדותן הגדת עדות לפני הדיין הראשון, והיינו משום דמכיון שבמה שהוגד הגדתן לפני עצמן איכא הכא פסול דאורייתא של עד נעשה דיין, א"כ ה"ה שבטל מדאורייתא גם הא שהוגד עדותן קמי הראשון, דהא לא עדיף מהגדה שבטלה מקצתה דבטלה כולה, ומש"ה מכיון שגם השנים דמיייתנן מדרבנן נעשים לבסוף דיינים דאורייתא, ממילא בעינן גם בהם שלא יעשה המעיד דיין, דהא אם ידון הרי

דיין, וכוונתו היא כהנ"ל שידונו ביום עם עוד אחד על ידי שיעידו לפניו ואח"כ יפסקו, ויועיל כיון דלא בעינן להדיינות שלהם אלא מדרבנן.

(\* והנה עיי"ש בקצה"ח שהקשה כך: דהיכא שראו שנים בלילה, אע"פ שנקבעו להיות עדים, אבל מ"מ אמאי לא ידונו ביום עם עוד אחד, דכיון דלא דבעינן להו אלא מדרבנן הרי מדרבנן עד נעשה

הוא נעשה לבסוף דיין דאורייתא ואיכא הכא מדאורייתא ציור של עד נעשה דיין, ומכיון דרכיב על זה תורת פסול א"כ שוב מתבטלת גם הגדתו שהוא מעיד קמי הדיין הראשון, והבן.

אמנם אם נאמר שהיכא שהוא נעשה דיין אין בעדותו תורת פסול אלא דלא מיתקריא עדות כלל, א"כ קושיית הקצה"ח במקומה עומדת, דהא אע"פ שהם נעשים לבסוף דיינים מן התורה ואיכא הכא גוונא דאורייתא של עד נעשה דיין, אבל מ"מ אכתי לא איכפת לן בהכי, דהא ליכא על הגדתן שום דין פסול אשר נוכל לומר שמתבטלת גם הא הדועדה לפני הראשון משום הכלל של הגדה שבטלה מקצתה בטלה כולה.

אמנם מה שתירצנו אינו מספיק אלא להיכא דהווי הני תרי עדים בגדר גמירי, דמכיון שבכה"ג הרי הם כשרים להיות דיינים דאורייתא וכשהם פוסקים הרי הם פוסקים בתורת דיינים דאורייתא א"כ שפיר יש לומר כהנ"ל שאיכא הכא ציור דאורייתא של עד נעשה דיין, אבל היכא שלא הווי גמירי (וכשיטת רוב הראשונים שלא בעינן שיהיו כולם גמירי, עיין בטור חו"מ בריש סי' ג'), הרי הם פסולים לדון מן התורה, כדאמרינן לעיל בדף ג' ע"א שרק מאן דגמיר כשר לדון, וא"כ מכיון שהם פסולים לדון מן התורה שוב ליכא הכא מדאורייתא ציור של עד נעשה דיין ולא שייך לומר כהנ"ל, ומכיון שכן אכתי קשה קושיית הקצה"ח הנ"ל, דבאופן שהעדים אינם גמירי למה אינם יכולים להצטרף עם אחר לב"ד מאחר שמדרבנן עד נעשה דיין, ועיי"ש מה שתירץ.

גם עדיין קשה על תירוצנו הנ"ל כעין קושייתו של הקצה"ח בסק"ד שם והיינו שאכתי למה אינם יכולים להעיד בפני ההוא שלישי בהדי עוד שני דיינים ואח"כ יצטרפו הם עצמם עם אחד מהשלשה כדי לגמור את הדין.

גם העיר חכם אחד על עיקר דברינו דלעיל, דהא לכאורה לא שייך לומר בכה"ג שהגדה שבטלה מקצתה בטלה כולה, דהא מכיון שהיא לבדו כשר מה"ת א"כ יש כאן בכלל דבריהם הגדה נפרדת שנאמרה בפניו, ולמה תתבטל ההגדה הזאת בגלל העובדא שהגדתן שהם אומרים לפני עצמם נפסלת, הא למה זה דומה, לעדים המעידים בפני ב' בתי דינים בב"א והן קרובים לא' מהן דבודאי יש כאן הגדה כשירה בפני השני'.

### עב) בא"ד.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, ועוד נראה לר"י לדקדק דלא אמרינן אין עד נעשה דיין אלא עד המעיד, דאי לא תימא הכי קשיא דר"י אדר"י דהא בפ"ק דמכות פסיק ר"י הלכה כרבי יוסי דבראי' דעלמא נעשה עד אע"פ שאינו מכיון להעיד ור"י קאמר גבי ג' שנכנסו לבקר את החולה וכו' רצו עושין דין, ואמאי הא בראי' בעלמא נעשה עד וכו' עכ"ל.

הנה אע"פ שכבר כתבו לעיל שלכו"ע לא אמרינן שאם נמצא אחד מהם קו"פ כולם בטלים אא"כ באו לב"ד להעיד, אבל מ"מ שפיר כתבו הכא שלפי רבי יוסי, בראי' בעלמא נעשה עד, והיינו משום דהא דבעינן שיבואו לב"ד להעיד אין זה משום שבלא"ה לא מיקרי עד, אלא לעולם מיקרי עד גם בראי' בעלמא, רק שבדין נמצא

אחד מהם קו"פ נאמר תנאי נוסף שצריכים נמי שיעידו בכ"ד (ואפשר שהיינו משום שבלא"ה אין כאן הצטרפות לכת).

### עג) בא"ד.

עיינן בדבריהם שכתבו וז"ל, ומיהו נראה לרשב"א וכו' דרבי יוסי ע"כ לית לי' שיעשה עד בראי' ואפילו יעיד לבסוף דהא ר"י הוא דאמר עד שיהיו פי שני עדים מתרים בו וכו' והא דקאמר רבי בזמן שהתרו בהן לאו משום דר"י לא בעי התרו דאכתי טפי מרבי בעינן דלרבי בנתכוונו להעיד בעלמא סגי וכו' ור"י בעי התראה ממש וכו' עכ"ל.

הרי דמשמע שפשיטא לי' להרשב"א שמאי דקאמר ר"י שצריכים התראה מפי העדים הרי זה משום שבלא"ה אינם נעשים עדים בדבר וכמו שסיים שאם הוזמו אין הורגים אלא אותם שהתרו בו. אמנם צ"ע מנ"ל להרשב"א דבעינן התראה מפי עדים בשביל הכשרן של העדים עצמן, דילמא לא הוי אלא דין במעשה ההתראה לחוד, ונאמר בזה שהתראה כשירה צריכה להיות על פי העדים המחייבים אותו, אבל משום הכשרן של העדים לא היינו מצריכים כלל שהם יתרו בו, וא"כ מאחר שהתרו בו שנים מנ"ל שגם שאר העדים צריכים להתרות בו בכדי שיחשבו עדים (ואפשר שהיינו משום שכי היכי דכתיב על פי שנים עדים ויליף ר"י מיני' שצריכים שיהיו שני עדיו מתרין בו, הה"נ דכתיב או ע"פ שלשה, וא"כ ה"ה שהיכא דאיכא שלשה בעינן שיהיו כולם מתרין בו, כמו שכתבו תוס' בקיצור לשונם "וכמו ששנים אין יכולים להעיד אא"כ התרו בו כך שלשה", ואם בעינן שגם

השלישי יתרה בו בע"כ צ"ל שזה כדי שיחשב עד, דהא בשביל ההתראה עצמה בודאי סגי במה שהתרו בו שנים שיכולים להמיתו, וא"כ מוכח שאם לא התרה בו אינו נעשה עד).

עוד צ"ע דמשמע מדברי הרשב"א דס"ל שמכיון דבעי רבי יוסי שיתרו בו התראה ממש בכדי שיחשבו עדים, א"כ כ"ש דבעי נמי שיאמרו שלאסהודי אתו, ובלא"ה לא אמרינן שאם נמצא אחד מהם קו"פ בטלו כולם, ומש"ה הוצרך לומר שלפי האמת א"א לומר שפליגי ר"מ וחכמים בפלוגתא דרבי ור"י, דהא גם לפי ר"י צריכים שיאמרו לאסהודי אתינן. אמנם לכאורה אין מובן כלל מה ענין זה אצל זה, דהא נהי דס"ל לר"י שאינו חשיב עד אלא אם כן התרה בו, אבל מ"מ מנ"ל שצריכים לדין נמצא אחד מהם קו"פ שיאמרו גם שלאסהודי אתו, ומהיכא תיתי שלא סגי אם התרו בו אע"פ שלא אתו אלא למיחזי, וכגון שחשבו בטעות שאחרים יכולים להעיד, וא"כ אכתי שפיר איכא למימר דפליגי רבי ור"י באם בעינן שיאמרו לאסהודי אתינן או לא.

### עד) שי' הרמב"ם והרמב"ן בלמה אין עד נעשה דיין.

עיינן ברמב"ם בפ"ה מהל' עדות ה"ח שכתב וז"ל, כל עד שהעיד בד"נ אינו מורה בדין זה הנהרג ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה וכו' שנאמר ועד אחד לא יענה בנפש למות וכו' אבל בד"מ יש לו ללמד עליו זכות או חובה אבל לא ימנה עם הדיינים ולא יעשה דיין שאין עד נעשה

דיין אפילו בד"מ עכ"ל. והנה כוונתו במה שכתב שאינו מורה בדין זה היא שלא יעשה דיין בדבר ויגמור את הדין, וס"ל שגם זה הוא בכלל הלאו של ועד לא יענה בנפש, וכן מבואר להדיא מלשונו בסה"מ בל"ת רצ"א שכתב וז"ל, שהזהיר העד מדבר בדין שהעיד עליו, ואע"פ שהוא חכם ויודע הוא, לא יהי' עד ודיין וטוען וכו' עכ"ל, הרי להדיא שכתב שלא יהי' דיין. ולפי דבריו יוצא לנו טעם חדש בד"נ להא דאין עד נעשה דיין לגמור את הדין לאחר שכבר העיד, והיינו משום דכתיב ועד לא יענה בנפש למות וכהנ"ל.

והנה בעצם חידושו של הרמב"ם שנכלל בזה גם שלא יורה י"ל שהיינו משום שלא גרע מלימוד זכות וחובה, דהא אם יגמור דינו לזכות אין לימוד זכות גדול מזה, וכן איפכא אם יגמור דינו לחובה. אמנם נראה שהיותר נכון בדעת הרמב"ם הוא ששם האיסור לא הוי כלל מה שהוא מלמד זכות או חובה דוקא אשר נצטרך להשוות את ההוראה ללימוד זכות או חובה, אלא שם האיסור הוא שלא יענה כלל שום עני' שהיא מענין הדין, וכלשונו בסה"מ שכתב "שהזהיר העד מדבר", ונכלל בזה בין שלא ילמד זכות או חובה ובין שלא יורה, דבשניהם הרי הוא עונה לאחר שהעיד.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל חזינן להדיא שלא דלא יענה לא נאמר אלא בד"נ לחוד ולא בד"מ, דהא כתב שם שבד"מ שפיר מלמד זכות או חובה, רק שאינו מורה משום שאין עד נעשה דיין אפילו בממון,

והיינו או משום קרא דועמדו או משום דהויא עשאאי"ל. אמנם עיין בחידושי הר"ן לקמן בדף ל"ד ע"ב בד"ה ורבי מאיר וכו' שהביא את שיטת הרמב"ן שלפי רבנן דר"מ בתוך הסוגיא שם גם בד"מ נאמר לאו זה, וגם בד"מ נאמר שלא ידבר לאחר שהעיד. והא דאין עד נעשה דיין, מקרא דלא יענה ילפינן לה, דמאחר שאינו מלמד זכות או חובה כ"ש שאינו נעשה דיין, וגם בדיני ממונות מהכא הוא דילפינן לה מאחר שנאמר הך קרא גם בנוגע לד"מ.

והנה מדברי הרמב"ן הנ"ל חזינן להדיא דס"ל שבקרא דלא יענה נאמר גם דין פסול, דהא כתב שמהכא ילפינן שאין עד נעשה דיין, ובהלכה זו הרי נאמר שהוא פסול לדון\*). אמנם בדעת הרמב"ם אין אנו צריכים לומר שנאמר בקרא דלא יענה דין פסול, דהא גם בלאו הכי פסול הוא לדון משום הטעמים שכתבו תוס', ובע"כ צ"ל שגם הרמב"ם סובר את הטעמים הנ"ל, דאל"כ ד"מ מנין, מאחר דס"ל דלאו דלא יענה לענין ד"נ לחוד נאמר (אמנם עיין בדבריו שסיים "אפילו בד"מ", והבן).

אמנם דברי הרמב"ם צ"ע, דהא סיים שם שגם בממון אמרינן שאין עד נעשה דיין, ובע"כ צ"ל שהיינו משום הטעמים שכתבו תוס', דהיינו או משום דהויא עשאאי"ל או משום דבעינן ועמדו שני אנשים לפני ה' וכהנ"ל, וא"כ מכיון שגם איהו מודה להטעמים שכתבו תוס', א"כ נהי שהוסיף בד"נ טעמא דלא יענה, אבל מ"מ בודאי שגם הטעמים הנ"ל שייכים

הדין, ועיין בזה בקצות החושן ונתיבות המשפט בריש סי' נ"ב.

(\* וצ"ע כעת אם י"ל שהוא פסול משום רשע דהא קעבר על הלאו הנ"ל במה שהוא פוסק את

בד"ג וכהנ"ל, וא"כ לפ"ז הרי קשה טובא, דהא מאחר שאין כאן קבלת עדות כלל היכא שהעיד לפני עצמו, או משום דהויא עשאאי"ל או משום דבעינן ועמדו, א"כ איך שייך לומר בזה דאיכא משום לאו דלא יענה, דהא אין כאן דין עדות כלל אשר נוכל לומר שמוזהר הוא שלא יעשה דיין ויורה מאחר שהעיד\*).

ויש ליישב על פי דברי הקצה"ח בסי' ז' סק"ד שהקשה דלכאורה הני טעמי שכתבו תוס' אינם מספיקים אלא להיכא שהעיד לפני עצמו, אבל היכא שהעיד לפני דיינים אחרים למה אינו יכול להעשות דיין לגמור את הדין, דהא בכה"ג שפיר יכולים להזימו בפני אותם שלשה שהעיד לפניהם, וגם נתקיים בכה"ג קרא דועמדו שני אנשים לפני ה'. ועיי"ש שהמציא שגם היכא שהוא מעיד לפני אחרים, כל שגמר הוא עצמו את הדין הויא עשאאי"ל עיי"ש. ועל הטעמים שכתבו תוס' לא תירץ מידי.

אמנם הא ודאי חזינן דס"ל לתוס' שבהך קרא דועמדו לא נאמר רק שקבלת עדות צריכה להיות מהזולת, דלפ"ז בודאי קשה אמאי מיפסל הוא לגמ"ד מאחר שנתקיים כבר דין זה במה שהעיד לפני אחרים, ובע"כ צ"ל דס"ל לתוס' שמאי דמשמע מהך קרא דעדים לחוד ודיינים לחוד הרי זה קאי גם על גמ"ד ונאמר כאן דין מסוים שהגדת עדות פוסלת את העדים מלדון, ומש"ה שפיר יוצא שכמו שא"א להם להעיד ולקבל את עדותן בעצמן, כמו כן היכא שנתקבלה כבר עדותן בכשרות, אכתי

אינם יכולים לגמור את הדין, ואע"פ שהיכא שהעיד לפני עצמו בודאי גרע טפי, דהא ליכא הכא עדות כלל, דהא לא הועדה ולא נתקבלה בכשרות, אבל מ"מ גם אם העיד לפני אחרים, דשפיר איכא הכא הגדה וקבלה, מ"מ נאמר בזה שמאחר שהעיד פסול הוא לגמור דין.

ולפ"ז שפיר מתוקמי דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא י"ל דס"ל כטעמא דועמדו, ובאמת בגוונא שהי' הוא עצמו נמנה בין המקבלים לא שייך כלל לומר שמוזהר הוא שלא לגמור את הדין מקרא דלא יענה, דהא בכה"ג ליכא הכא עדות כלל מאחר שהעיד לפני עצמו, אבל היכא שהעיד לפני דיינים אחרים, דשפיר איכא הכא הגדת עדות וקבלת עדות בב"ד, ושפיר חל עליו שם של עד, רק דבקרא דועמדו נאמר שפסול הוא לגמור דין, א"כ בכה"ג שפיר איכא למימר שמוזהר הוא גם מקרא דעד לא יענה (ואע"פ שבאמת לא עשה כלום בזה שגמר את הדין, דהא גם בלא"ה פסול הוא לדון משום הדין של אין עד נעשה דיין האמור גם בממון, אבל מ"מ בע"כ צ"ל לדעת הרמב"ם שהיא גופא אסרה תורה דהיינו שלא לעשות מעשה של גמ"ד היכא שהוא עד אע"פ שבאמת לא אהנו מעשיו לכלום, כיון שהוא עונה לאחר שהעיד, אבל באופן דלא חשיב עד כלל, כגון היכא שהעיד בפני עצמו, בודאי לא שייך בו לאו דלא יענה וכמו שנקטנו לעיל).

אמנם הא ודאי שא"א לומר דס"ל

משום דעביד איניש לאחזוקי שיקרי, דהא לפי הטעם הזה אין כאן שום פסול עדות.

\* ואולי י"ל דס"ל כהטעם שהבאנו לעיל באות ע' סוף סק"ב מהריטב"א שאין עד נעשה דיין

להרמב"ם שאין עד נעשה דיין בממון מטעם שהיא עשאי"ל, ואפילו היכא שהעיד לפני אחרים וכדברי הקצה"ח שם, דהא לפ"ז שוב לא הי' שייך בנפשות טעמא דעד לא יענה בנפש, דהא באמת אין עליו שם עד כלל, וכקושייתנו הנ"ל. ויש לפלפל בזה עוד.

היא עשאי"ל (והעיר אחד מהחבורה דגם בלא"ה יש לפקפק בהנ"ל שהרי רש"י לא כתב שמהני תפיסה אלא משום שהוא חייב לצאת ידי שמים, וכדמשמע שם ומדברי הקצה"ח הנ"ל, וא"כ מכיון דקי"ל שעד"ז קנסא הוי, א"כ שוב לא שייך לומר שמהני תפיסה, דהא בקנס ליכא שום חיוב לצאת י"ש כמו שכתבו תוס' בכתובות דף ל"ג ע"ב בד"ה לאו).

## דף ט' ע"ב

### עה) עדי הבעל נהרגים ואין משלמים ממון.

עיי' בגמ' דאמרינן הביא הבעל עדים שזינתה והביא האב עדים והזימום לעדי הבעל עדי הבעל נהרגים ואין משלמים ממון. ולכאורה צ"ע דמכיון שאם הוזמו אינם משלמים דמי כתובתה, א"כ גם היא אמאי מפסידה היא את כתובתה אם לא הוזמו, דהא היא עשאי"ל, ותיפסל להני פוסקים בסי' ל"ג דס"ל שגם בממון בעינן עשאי"ל.

ולכאורה יש ליישב שהיכא שמהני תפיסה מהעדים שפיר חשיבא משום כך יכול להזימה, וא"כ גם הכא הרי מהני תפיסה וכמש"כ רש"י בב"מ דף צ"א ע"א בד"ה רבא וכו' שכל היכא דמיפטר משום קלב"מ אם תפס לא מפקינן מיני'. אמנם עיי' בקצה"ח בסי' כ"ח סק"א שהוכיח דהא דמהני תפיסה לדעת רש"י הרי זה דוקא היכא שלא קיימו בו את העונש החמור כגון בשוגג עיי"ש, וא"כ בנידון דידן אם יוזמו הרי יקיימו בהם את העונש החמור, דהא נהרגים איתמר, וא"כ בכה"ג גם לדעת רש"י לא מהני תפיסה ואכתי

ועיי' בתוס' בריש מכות שכתבו בחד תירוץ שאפילו היכא שא"א לקיים כאשר זמם כגון בעדות בן גרושה וחלוצה, מ"מ סגי בהא לחוד שלוקין משום לא תענה בכדי שתיחשב עשאי"ל כיון ששפיר נענשים אם יוזמו. ולפ"ז גם הכא איכא למימר הכי, דמכיון שאם יוזמו הרי הם נהרגים משום זממת מיתה, א"כ שפיר חשיבא עדות שאי"ל גם בנוגע להפסד הכתובה. אמנם לכאורה יש לחלק ולומר שרק התם בעדות ב"ג שייך לומר שחשיבא עשאי"ל משום מלקות דלא תענה, דהא המלקות הוא משום עדות זו שרוצים לעשותו בה בן גרושה, משא"כ הכא הרי מה שהם נהרגים אין זה משום שבאים להפסידה כתובתה אלא משום שזממו להמיתה, וא"כ נמצא שמשום הא שהיו רוצים להפסידה כתובתה אכתי אינם חייבים כלום, וא"כ אכתי אין ראי' לומר שחשיבא עשאי"ל גם בכה"ג שהעונש יבוא משום עדות אחרת. אמנם מקושייתם שהקשו שם על תירוץ זה מוכח שאין לחלק בהכי, דעיי"ש שהקשו וז"ל, וקשה דא"כ מאי קאמר פרק היו בודקים גבי עדי נערה המאורסה דאיהי לא מיקטלא דכיון דאינהו לא מיקטלי משום שיכולין לומר

לאוסרה על בעלה באנו והיא לה עשאא"ל, ומאי קאמר והא מ"מ לוקין עכ"ל, ועיי"ש מה שתירצו. הרי להדיא שרצו לומר שמכיון שלוקין עבור זה שבאו לאוסרה על בעלה חשיבא גם הא שבאין להמיתה עדות שאי"ל, אע"פ שמשום הא שבאין להמיתה לא היו נענשים בשום עונש, וא"כ שפיר י"ל כן גם בסוגיא דהכא, והיינו שמכיון שהם נהרגים על זממת מיתה, שפיר חשיבא עשאא"ל גם בנוגע להכתובה.

אמנם לפי תירוץ השני של תוס' שם דס"ל שצריכים כאשר זמם ממש אכתי קשה כהנ"ל, דמכיון שאינם משלמים ממון אם הוזמו א"כ היא עשאא"ל, ואמאי מפסידה היא את כתובתה אם לא הוזמו.

שו"ר בחידושי הר"ן כאן שכתב וז"ל, ואע"ג דאמרינן בעדי הבעל שהוזמו שאין משלמין ממון, אע"פ שהיא עשאא"ל לגבי ממון התם כיון שממון ונפשות לאחד אין לנו לבטל מקצת העדות מחמת שאינו יכול להזימה לגבי ממון הואיל והעדות אפשר להזימה בעיקר העדות והוא במה שהעיד על אשה זו שהיא חייבת מיתה.

### עו) תד"ה לרצונו.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, ועוד דהרוג גופי' מצינא לפרש דלא מיפסל מחמת שנאה אלא מחמת שהוא טריפה ואינו ראוי להעיד עכ"ל.

יש לעיין בדבריהם דנהי דס"ד התם שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים אפילו אם לא העיד הפסול בב"ד, אבל מ"מ לכאורה לא שייך למימר הכי אלא בפסול קורבה וכדומה דגם בשעת

ראי' הי' קרוב ואיכא הכא דבר הפוסל, משא"כ הא דטריפה פסול להעיד מבואר לקמן בדף ע"ח ע"א דהיינו משום דהיא עשאא"ל משום דליתא בזוממי זוממין עיי"ש, ולכאורה הך פסול של עשאא"ל אינו נמצא לפנינו כלל בשעת ראי', דהא לכאורה אינו חל כלל על גופו של העד אלא על הגדתו לחוד, דהא באופן דהיא עשאא"ל משום שאמר א"י בחקירות בודאי לא מיקרי שהגברא הוא עד פסול, אלא רק הגדתו נפסלת משום שא"א להזימה, וא"כ לכאורה כל גווני דעשאא"ל שוים הם בדבר זה, והה"נ כשהסיבה היא משום היותו טריפה לא חל על הגברא שם של עד פסול אלא כל הפסול מתיחס רק להגדתו לחוד, וא"כ מאחר שרק הגדתו לחוד מיפסלא לא שייך פסול זה אלא לאחר שבא לב"ד והעיד, אבל בשעת ראי' ליכא עוד שום דבר הפוסל דהא בשעת ראי' אכתי אין כאן הגדה, וא"כ אכתי קשה מאי פרכינן שהרוג יציל בראייתו לחוד, הלא הפסול של טריפה חל רק בשעת ההגדה, אבל בשעת ראי' אכתי לא מיקרי שנמצא אחד מהן קו"פ. ואולי יש להוכיח מדברי תוס' דהיכא שהוא עד שאא"ל משום סיבה בגופו, שפיר מיקרי שיש כאן פסול בשעת ראי' בגופו של העד, גם מקודם שהגיד, וצ"ע.

### עו\*) בענין מחלוקת רב יוסף ורבא בפלוני רבעני.

עיין בספרי על יבמות באות תכ"ו שהבאתי את דרכי המפרשים בביאור דעת רב יוסף. וכן עיי"ש באות תכ"ט שהבאתי

את דברי המפרשים בענין למה אמרינן לפי רבא פלגינן דיבורא ולא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

### עז) בענין פלגינן דיבורא.

עיינן בסוגיין דמבואר שהיכא שנכללת בעדותו הגדת עדות גם על ממונו וגם על דברים אחרים לא אמרינן בכה"ג פלגינן דיבורא, דלא אמרינן כן אלא היכא דאיכא בעדותו מקצת הגדת עדות על עצמו (או על אשתו משום שאשתו כגופו), אבל משום הגדת עדות על ממונו, וכגון שורו דהוי כממונו, לא אמרינן פלגינן דיבורא. ומדברי רש"י ותוס' מבואר שהיכא דלא פלגינן דיבורא, וכגון בפלוני רבע שורי, הכוונה היא שאמרינן שמיגו דמהימן על הרובע מהימן נמי על השור (אע"פ שבעלמא נקטינן שאדם קרוב אצל ממונו ואינו נאמן עליו). אמנם עיין ברא"ש בספ"ק דמכות שפי' לפי דברי הראב"ד שהביא שם, שהיכא שלא אמרינן פלגינן דיבורא הכוונה היא שאמרינן איפכא, והיינו שמכיון שאינו נאמן על השור ה"ה שאינו נאמן על הרובע, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והא דלא אמרינן הכי גם כשנכללת בעדותו מקצת הגדת עדות על עצמו (או על אשתו דהויא כגופו), הרי זה משום שהגדת עדות שהעיד על עצמו לא חשיבא בגדר עדות כלל משום שבעל דבר לא מיקרי עד כלל, ומש"ה שפיר פלגינן דיבורא, דרק באופן שיש על הגדתו תורת פסול שייך לומר שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה עיי"ש.

והנה עיין במה שכתבו תוס' כאן על גזונא דכהן שהי' נשוי אחותו של העד

דמוכח מדבריהם שגם כשיש בעדותו הגדת עדות על קרובים בעלמא פלגינן דיבורא, ולא דמי לשורו וממונו. אמנם משיטת הראב"ד הנ"ל מוכח לומר דס"ל שלא פלגינן דיבורא בכה"ג, דהא מכיון שנכללת בעדותו הגדת עדות על אחותו הרי יש כאן תורת פסול, דהא לא דמי פסול קורבא לבעל דבר דאינו חשיב עד כלל, וא"כ מכיון שיש כאן תורת פסול לא פלגינן דיבורא אלא אמרינן שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, כמו דאמרינן בשורו וממונו.

והנה לפי כל הנ"ל יש לחקור באופן שהוזמנו עדי מיתה והיו המזימים קרובים להבעל דין, האם נאמנים הם להרוג את העדים ולפטור את הבעל דין, או לא. ולפי שיטת הראב"ד שבהפסול של קורבא לא פלגינן אלא אמרינן שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, לכאורה נראה לומר שכמו שאינם נאמנים לענין הבעל דין, ה"נ שאינם נאמנים לענין העדים ובטלה כל העדות, אבל לדעת תוס' אע"פ שהם סוברים ששפיר פלגינן בכה"ג, ולא מהימנינן להו בנוגע להבעל דין, אבל מ"מ לכאורה נראה לומר ששפיר מהימנינן להו לגבי העדים שהם רחוקים להם, ולא עוד אלא שאע"פ שאין להם נאמנות על הבעל דין שהם קרובים לו, אלא פלגינן ולא אמרינן מיגו, אבל מ"מ מאחר שנאמנים הם לגבי העדים, שוב ממילא מיפטר הבעל דין מאחר דליכא עדים לחייבו.

אמנם נראה שאפילו לדעת הראב"ד י"ל שהם נאמנים, דהא בכה"ג שהזימו את העדים הרי לא העידו כלום על הבעל דין, ואע"פ שממילא מיפטר מאחר דליכא



## דף י' ע"א

## עח) בענין פלוני רבע שורי.

עיינ בזבחים דף ע"א ע"א ברש"י ד"ה נתערבו שפי' דהא דלא קטלינן לי' לשור הנסקל ע"פ בעלים הרי זה משום שמודה בקנס פטור. ועיינ בתוס' שם בד"ה על שהקשו וז"ל, וגבי פלוני רבע שורי בפ"ק דסנהדרין מפרש משום דאדם קרוב אצל ממונו לא אמרינן ונהרג שורו ולא פלגינן דיבורא אלא הרובע והשור נהרגין ואי קנס מיקרי כי נמי אמת הוא שרבע שורו אמאי נהרג שור על פיו והא מודה בקנס פטור וכו' עכ"ל. והנה קושייתם אינה קשה אלא לפי המ"ד בב"ק דף ע"ד ע"ב - ע"ה ע"א שסובר שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, אבל לפי המ"ד שסובר חייב א"ש הא דהשור נהרג, והיינו משום שנהי שהוא מודה בקנס, אבל מ"מ מאחר שאין אדם קרוב אצל ממונו, הרי גם הגדת עדות יש כאן, מלבד ממאי דאיכא בהגדתו משום מודה בקנס, ולא גרע היכא שבשעת הודאתו ממש מתחדשת הגדת עדות מהיכא שאתו עדים לאחר זמן. אמנם אעפ"כ אכתי קושייתם במקומה עומדת, והיינו משום שלא מיסתברא לאוקמא מילתא דרבא רק אליבא דמ"ד שמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, ומש"ה הקשו שלפי רש"י דס"ל שהוא בגדר מודה בקנס, א"כ נהי שאין אדם קרוב אצל ממונו ויש כאן הגדת עדות, אבל מ"מ הרי הוא מודה בקנס, וא"כ ליפטר למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור. ואין ליישב פירש"י על פי מאי דאמרינן בב"ק שם שאפילו מאן דפטר הרי הוא מודה שהוא חייב היכא

עדים, אבל מ"מ הם לא העידו כלום בענין אם עבר את העבירה או לא, והגדתם לא קיימא אלא על העדים לחוד, וא"כ גם לדעת הראב"ד י"ל שהם נאמנים, דהא ליכא בהגדתם שום פסול.

אמנם אכתי אפ"ל שגם לדעת הראב"ד וגם לדעת תוס' לא יהיו נאמנים, והיינו משום שאפילו אם נאמר שליכא הכא שום הגדת עדות על הקרוב כלל, ולא קיימא עדותן אלא על העדים לחוד, אבל מ"מ סוף כל סוף גם בעדותן על העדים הרי הם נחשבים נוגעים בעדותן כיון שעל ידי כך יפטור קרוביהם בדרך ממילא, וצ"ע אם חשיב כגון הא נגיעה בעדות. ואם נאמר ששפיר חשיבי נוגעים בעדות, א"כ גם לדעת תוס' לא יהיו נאמנים בכה"ג, כיון שגם בגוף עדותן על הזוממין חשיבי נוגעים בעדות.

אמנם הא מיהא נראה פשוט שאפילו אם נאמר שבכה"ג לא חשיבי נוגעים בעדות, ושפיר יכולים להזים את העדים, אבל מ"מ אכתי נראה ברור שמי שמחויב מיתת ב"ד לא יוכל לפטור את עצמו ע"י שיבוא עם עוד אחד ויזים את העדים, והיינו משום שנראה פשוט שאפילו אם נאמר שלא מיקרי נגיעות הא דמיפטרי קרוביהם ממתה, אבל מ"מ מה שהוא עצמו נפטר הרי זה בודאי חשיב נגיעה, ואין לך נגיעה גדולה מזו, וא"כ פשיטא שאינו נאמן.

ובאמת גם בלא הטעם הנ"ל של נגיעה בעדות הרי במה שהוא מעיד עמנו הייתם במקום פלוני הרי הוא מעיד בזה על עצמו שהרי הוא מעיד שלכה"פ לא עשה את העבירה בהמקום שאמרו העדים.

שראה עדים שממשמים ובאין והודה, וא"כ גם הכא הרי ידע שהוא בא להעיד בב"ד\*), דזה אינו, והיינו משום שדוקא התם אמרינן הכי משום שחיישינן שמא משום ביעתותא דעדים קא מודי ולא הודאה היא, אבל הכא שהוא בעצמו מעיד הרי לא שייך לומר סברא זו, דהא ליכא בכה"ג ביעתותא, וא"כ אכתי קשה כקושיית תוס' הנ"ל, אמאי אינו נפטר למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור (ויש לעיין אם שייך בכה"ג הדין של פטור עצמו מכלום, דעיין במאירי בדף ע"ה ע"א שם ש"א שדוקא בגניבה וטביחה בעינן שיחייב את עצמו בקרן. וע"ע בהגהות הגר"א על הרא"ש בספ"ק דב"ק).

והנה מדברי רש"י הנ"ל מבואר שמיתת השור היא עונש האמור על הבעלים, דהא אם היא דין שנאמר על השור לא הי' שייך למימר בכה"ג שמודה בקנס פטור, דהא אין במיתת השור משום קנס על הבעלים, וא"כ למה פטור בהודאתו.

אמנם הרמב"ן על קרא דשופך דם האדם וכו' כתב להדיא שמיתת השור היא דין האמור על השור עצמו. וכתב שבע"כ צ"ל שאינה בגדר עונש על הבעלים דהא גם שור המדבר חייב מיתה.

ועיין בב"ק דף מ"ד ע"ב דפליגי רבי יהודה ורבנן בשור המדבר אם חייב או פטור, דלר"י פטור מסקילה וחכמים מחייבים, ובתשובות הרשב"א בסי' קי"ד כתב דהא דפוטור ר"י אינו משום דס"ל דהוי עונש האמור על הבעלים וממילא

היכא דליכא בעלים מיפטר, אלא לעולם גם ר"י מודה שזה דין האמור על השור וכדברי הרמב"ן, רק שמ"מ גזיה"כ היא ששור המדבר פטור ממיתה, ולעולם דברי הרמב"ן א"ש בין אליבא דר"י ובין אליבא דרבנן. אמנם בדעת רש"י שכתב שמיתת השור היא קנס על הבעלים בע"כ צ"ל שתנאי היא, דהא לפי חכמים דס"ל שגם שור המדבר חייב מיתה ליכא למימר שהיא עונש האמור על הבעלים, דהא חזינן שהם מחייבים אפילו היכא דליכא בעלים, ורק אליבא דר"י שייך לומר שהיא עונש על הבעלים. ולפ"ז צ"ל שמה שפירש"י שם שאינו נהרג ע"פ בעלים משום שמודה בקנס פטור הרי זה לפי ר"י דוקא.

ולפ"ז שוב לא קשה מידי מסוגיא דהכא, והיינו משום דאיכא למימר שסוגיא דהכא אתיא אליבא דהלכתא דקי"ל כחכמים דס"ל שאין מיתת השור בגדר קנס על הבעלים, ומש"ה שפיר אינו נפטר משום מודה בקנס.

מיהו אכתי צע"ק, דמכיון שלפי חכמים מוכח לומר דהוי דין האמור על השור, א"כ מה הכריח את רש"י לפרש בזבחים שם שלפי ר"י הרי היא קנס האמור על הבעלים, דדילמא גם לפי ר"י הרי זה דין האמור על השור, רק שפטור לי' לשור המדבר מגזיה"כ וכדברי הרשב"א בהתשובה שם (ואי משום דדחיק לי' לרש"י למימר הכי, הרי גם לפי פירושו צריכים אנו לדחוק בנוגע לשורו של קטן וכדלהלן).

כאן כולי עלמא סבירא להו הך סברא ולא רק רבי אלעזר ברבי שמעון שם.

\* ועיי' בשער המלך בפרק כ"ה מהל' עבדים הלכה י"ז בד"ה ואחר כל וכו' שהוכיח שבציוור כמו

ועוד צ"ע, דאפילו אם נאמר שלפי ר"י הרי היא עונש על הבעלים, אבל מ"מ למה פירש את המשנה בזבחים אליבא דר"י דוקא, דהא לעצם הדין שאין השור נסקל ע"פ בעלים י"ל כטעמם של תוס' עיי"ש ובב"ק מ"א ע"ב.

גם צ"ע דלפי מה שכתבנו דס"ל לרש"י שלפי ר"י מיתת השור היא קנס על הבעלים ומש"ה שור המדבר פטור א"כ צ"ע למה מחייב ר"י שור של קטן, דהא קטן לאו בר עונשין הוא.

וע"ע בב"ק דף כ"ג ע"ב דאמרין שאם נכנס אדם לרשות בעה"ב שלא ברשות ונגחו שורו של בעה"ב הבעלים פטורים מכופר והשור נסקל, ובע"כ צ"ל שאזיל שם שהמיתה היא דין האמור על השור, דהא בכה"ג לא שייך להעניש את הבעל, וכדחזינן מהא דפטור מכופר משום אונס. מיהו יש לדחות ע"פ דברי הברכ"ש שם בסי' ט"ו. ובספרי על ב"ק חלק א' אות תקל"ב הארכתי בזה. גם אולי י"ל שילפינן כן מהגזירת הכתוב של שור של קטן דגם רבי יהודה מודה שהשור חייב סקילה אע"פ שאין הקטן חייב לשמור.

וע"ע בשט"מ בב"ק דף כ"ו ע"א בסד"ה וכ"כ (השני) דנקט שהיא דין על השור.

ובדף מ"א ע"א שם בד"ה והרא"ה וכו' כתב בשם הרא"ה שהיא עונש על שניהם, וצ"ע דבקידושין דף נ"ו ע"ב הביא הריטב"א שכן כתב מורו בשם רבו דעיי"ש שכתב "לאו משום קנסא דשור אלא משום קנסא דבעלים נמי", ואם הכוונה ב"רבו" היא להרמב"ן (כלומר מורו הרא"ה בשם רבו של הרא"ה דהיינו הרמב"ן) הרי זה

סותר את דברי הרמב"ן בחומש שאינו עונש על הבעלים, וכן העיר המהדיר על הריטב"א שם. ועוד דהא הרמב"ן בבראשית שם ביאר שא"א לומר דהוי עונש על השור דהא אינו בר דעת אלא כתב שהוא בגדר גזיה"כ על השור וכמו שהבאנו כבר ואילו מהריטב"א שם משמע דהוי גם קנס על השור.

וע"ע בספר בית האוצר לר' יוסף ענגל בכלל נ"ה ערך אין עונשים מן הדין בענין אם סקילת השור היא עונש על השור ובאם שייך דין עונש על בעל חי ודומם.

ועי' בזה בספרי על חומש בפרשת בראשית על הפסוק עץ פרי.

והמהר"ם שיף בב"ק דף מ"א ע"ב בנוסחא א' פי' בדעת רש"י בב"ק שבתם הרי היא קנס על הבעלים ובמועד אינה קנס על הבעלים.

וע"ע בחיבורי על ב"ק חלק א' אות תקל"ב שהארכתי בכל זה יותר.

### עט) מלקות בשלשה.

עיין ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"א שהביא כל הני חילוקים דלקמן בדף ל"ב ע"א דאיכא בין ד"מ לד"נ, ובה"ד שם כתב וז"ל, אחד ד"נ ואחד דיני מלקות ואחד דיני גלות הדינים האלו שוים בהן אלא שהמלקות בשלשה וכו' עכ"ל. והנה לעיל שם כתב שאחד מהחילוקים שיש בין ד"מ לד"נ הוא שבד"מ מטין ע"פ אחד בין לזכות ובין לחובה, ואילו בד"נ מטין ע"פ אחד לזכות וע"פ שנים לחובה, וא"כ לפי מה שכתב שם שכל הדינים שהזכיר בד"נ נוהגים גם במלקות צ"ל שגם במלקות

בעינינו נטי' לרעה ע"פ ב'. והנה בב"ד של ג' לא יצויר דבר זה אלא כשכולם מחייבים, ואע"פ שבכה"ג איכא נטי' ע"פ ג' ואכתי לא מתקיימת בב"ד של ג' נטי' לרעה ע"פ ב', אכתי אין בכך כלום, דהא גם בכ"ג של נפשות לא יצויר אלא נטי' ע"פ ג' כדאמרינן לקמן בדף י"ז ע"א, ונטי' ע"פ שנים משכחת לה רק באופן שמוסיפין כדאמרינן שם.

עוד י"ל ע"פ מאי דאיתא בשט"מ בסוף ספר חמרא וחיי לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה מייתי לה בק"ו מד"נ שכתב וז"ל, יש לשאול שאחר שאין לך הטי' (בד"מ) אלא מק"ו מד"נ נימא דיו והרי ד"נ אין נוטין בהם אחר המרובין לחייב עד שיהיו שנים מחייבים וי"ל וכו', ולא עוד אלא שכל שנים לגבי אחד כהכרעת שנים היא, שמא תשיבני ומה תאמר בחמשה, מ"מ כל הבתי דינים משלשה ועשרים ולמטה נגררין אחר דינם של שלשה, ובאותם הג' הם נדונים להכריע על פי אחד שבהם עכ"ל, וא"כ גם במלקות י"ל שמכיון שדנין אותו בג', סגי בהכרעת אחד מהם משום שהכרעת שנים לגבי אחד חשיבא כהכרעת שנים, ומכיון שכן גם כשדנין בחמשה סגי בהכרעת אחד. והנה יש לעיין מה היא כוונת השט"מ בסברתו הנ"ל, דמה הוא הטעם לומר ששנים לגבי אחד הרי הוא כהכרעת שנים, דאם הכוונה היא כי המחייבים רבים על המזכים במאה אחוזים, וזהו יותר חשוב מהיכא שיש י"ג מחייבים וי' מזכים, א"כ אם הדבר תלוי באחוזים למה בב"ד של ע"א כשיש ל"ז מחייבים ול"ד מזכים פסקינן חייב הלא התם האחוזים הם פחות מי"ג כנגד י', ואם הקובע הוא היחס של

ל"ז כנגד ל"ד בבית דין הגדול א"כ בב"ד של כ"ג תיסגי בנטי' לרעה על פי אחד דהיינו י"ב נגד י"א כי באחוזים הרי זה אפילו עדיף מל"ז נגד ל"ד בב"ד הגדול.

ברם י"ל שטעמו של השט"מ אינו כהנ"ל אלא משום שדיין היחידי לא חשוב. וכיוצא בזה כתב בחי' הרמב"ן על סנהדרין בד"ה זו ששנינו וכו' שברבים כנגד רבים והמיעוט מחדדי טפי מותר לעשות כהמיעוט אבל לא היכא שהם שנים כנגד אחד אלא התם אזלינן בתר השנים אפילו אם היחידי מחדד טפי כי אין דבריו של אחד במקום שנים. ברם מלשון השט"מ לא משמע כל כך כדרך זה.

### פ) רש"י ד"ה משום.

עיין בדבריו שכתב וז"ל, ואם אינו ענין לעדות ממון דהא אין לוקין ומשלמין תניהו ענין לבן גרושה וכיוצא בו עכ"ל. והנה מדבריו משמע שלפי ר"מ דס"ל במכות דף ד' ע"א שעדי ממון שהוזמו לוקין וגם משלמין ממון, ליכא מלקות בעדי בן גרושה, ורק אליבא דרבנן דסברי שאין לוקין ומשלמין אמרינן שאם אינו ענין לעדות ממון תניהו ענין לב"ג וכיוצא בו. ודבריו צ"ע בזה דהא לכאורה משמע שמתניתין דב"ג וב"ח אתי אליבא דכו"ע וכמו שכתבו תוס' בסוגיין. וגם עיקר סברתו צ"ע, והיינו משום שאפילו אם נאמר כר"מ שעדי ממון לוקין, אבל מ"מ למה נאמר שהם לוקין משום לא תענה רק בציור שהם גם משלמין ממון משום כאשר זמם, ולא בעדות דב"ג וב"ח דלית בה קיום של כאשר זמם.

## פא) תד"ה משום דהוי לאו שאין בו מעשה.

עיינן בדבריהם שכתבו וז"ל, וה"ה דהו"מ למימר משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואפילו הכי גלי לן והי' אם בן הכות הרשע דלקי ובלבד שלא יוכל לבוא לידי חיוב מיתה וכו' עכ"ל. ובהמשך דבריהם הקשו דמ"ש שלכו"ע לוקין משום לא תענה בעדות בן גרושה, ואילו בעדות מלקות סברי רבנן שאין לוקין אלא ארבעים משום כאשר זמם לחוד, ואין לוקין גם משום לא תענה, ותירצו דשאני התם דמכיון דאיכא עונש דכאשר זמם שוב בעינן ללאו דלא תענה לאזהרה, משום שאין עונשין אלא א"כ מזהירין, משא"כ בב"ג וב"ח דליכא כאשר זמם, שפיר לוקין. והנה מדבריהם חזינן שעדי ב"ג וב"ח לוקין משום לא תענה אע"פ שבעלמא הוי אזהרה בין לכאשר זמם דמיתת ב"ד, וכמו שכתבו בתחילת דבריהם, ובין לכאשר זמם דמלקות ארבעים, וכמו שכתבו בסוף דבריהם.

מיהו מדבריהם משמע דהא דמלקין עדי ב"ג וב"ח ולא איכפת לן במאי דהוי בעלמא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הרי זה דוקא משום קרא דוהצדיקו, ומש"ה כתבו שה"ה דהוי מצי למימר שאינו לוקה בלא קרא דוהצדיקו משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, אבל הא דלא איכפת לן במאי דהוי לפעמים אזהרה למלקות דכאשר זמם משמע מדבריהם שמסברא לחוד ידעינן לה, וגם בלא קרא דוהצדיקו הוי ידעינן דלא איכפת לן במאי דהוי לפעמים אזהרה למלקות, דאם תמצי לומר דסבירא להו שבלא קרא דוהצדיקו שפיר

הוי איכפת לן גם במאי דהוי לפעמים אזהרה למלקות דכאשר זמם, א"כ למה כתבו בתחילת דבריהם שה"ה דהו"מ למימר דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד דוקא, ולמה לא אמרו בפשיטות דהו"מ למימר דהוי לאו שניתן לאזהרת עונש דכאשר זמם, בין היכא דהוי כאשר זמם דמיתת ב"ד ובין היכא דהוי כאשר זמם דמלקות, דבשניהם קי"ל שאין עונשין אלא א"כ מזהירין, ומהא דלא הזכירו אלא מיתת ב"ד לחוד משמע להדיא שגם בלא קרא דוהצדיקו לא הוי איכפת לן בהא דהוי לפעמים אזהרה לכאשר זמם דמלקות, ולא הוי איכפת לן אלא בהא דהוי לפעמים אזהרה לכאשר זמם דמיתת ב"ד, וצ"ע מ"ש. ויש ליישב.

## פב) לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

עיינן ברש"י שפירש וז"ל, מאם לא תשמור לעשות והפליא ה' את מכותך וגו' באלו הן הלוקין עכ"ל. פי' דלעשות כתיב דמשמע ע"י מעשה דוקא. ועיי"ש בסוגיא דמכות דהדר פרכינן אלא מעתה לאו הניתק לעשה נמי לילקי, ומתצינן משום דבעינן דומיא ללאו דחסימה, ומסקינן דהשתא דאתית להכי כולהו נמי (וגם לאו שאין בו מעשה), משום דבעינן דומיא ללאו דחסימה, והנה מדברי רש"י הנ"ל משמע שגם לפי המסקנא קיימא הך ילפותא דלעשות, וכן הביא הרמ"ה בסוגיין בשם י"מ, וגם תוס' בבב"ק דף ע"ד ע"ב בד"ה הוה וכו' הביאו רק את הילפותא מלעשות. אמנם עיי"ש ברמ"ה שהקשה עליהם דהא מסקינן התם שהטעם למה אינו לוקה אין זה משום

דכתיב לעשות, אלא משום שאינו דומה ללאו דחסימה, וכן קשה גם על רש"י כאן ועל תוס' בב"ק שם.

אמנם באמת סוגיא דהתם גופא צע"ק, דהא לפי מאי דמסקינן שילפינן שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו משום שאינו דומה ללאו דחסימה, א"כ למה בעינן באמת קרא דלעשות, דהא מספיק אם הי' כתוב רק אם לא תשמור את כל וגו'.

והנה עיין בחינוך בפרשת כי תשא (בסוף בשר וחלב) שכתב שאפילו אם עבר על לאו מסוים ע"י מעשה אבל אם אפשר לעבור גם בלא מעשה הרי זה נחשב לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו. אמנם שיטת שאר הראשונים היא שהיכא שעבר ע"י מעשה הרי הוא שפיר לוקה אע"פ שהי' אפשר גם בלא מעשה (עיין במל"מ בפ"ה מהל' יסודי התורה, ובפ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ו), ואפ"ל שדייקו כן מלשון הגמ' בתמורה דף ג' ע"א דאמר ר"י אמר רב כל ל"ת שבתורה עשה מעשה חייב לא עשה מעשה פטור, ומשמע שבחד לאו איירי, ואם עבר ע"י מעשה הרי הוא לוקה ואם לאו אינו לוקה. ברם במכות דף ט"ז ע"א הובא אותו מימרא בשינוי לשון וזה"ל שם, כל לא תעשה שבתורה לאו שיש בו מעשה לוקין עליו לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

והנה לפי מאי דס"ד במכות שם שילפינן שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה מקרא דלעשות, לכאורה נראה פשוט שלא נתמעטה כל האזהרה כולה משום הא לחוד שאפשר גם שלא ע"י מעשה, אלא נראה שלא נאמר בזה אלא דין בעצם עבירת הלאו, והיינו שצריכים

מעשה לענין ללקות עליו, וא"כ היכא שעבר ע"י מעשה הרי הוא שפיר לוקה ושפיר קרינן בי' לעשות אע"פ שהי' אפשר גם בלא מעשה. אמנם בהא דמסקינן שהוא משום שאינו דומה ללאו דחסימה, אפשר לצדד כשתי השיטות, דמצד אחד י"ל שצריכים שתהא כל האזהרה כולה דומה ללאו דחסימה, אשר לפ"ז יוצא שהיכא שרק אפשר בלא מעשה אינו לוקה משום שאינו דומה ללאו דחסימה, דהא חסימה היא לעולם ע"י מעשה (דהא דקי"ל כרבי יוחנן דס"ל שגם חסמה בקול חייב הרי זה משום דחשיב מעשה, עיין בפ"ג מהל' שכירות ה"ב ובמ"מ שם). ומצד שני יש לומר שאין צריכים אלא שהאופן שהוא עובר בו יהא דומה לחסימה, דהיינו שיעבור ע"י מעשה, ולא איכפת לן כלל בזה ששייך לעבור באופנים אחרים גם שלא ע"י מעשה.

ובדעת רש"י י"ל דס"ל שהכוונה במאי דאמרינן דבעינן דומיא ללאו דחסימה היא שצריכים שכל האזהרה כולה תהא דומה ללאו דחסימה, וכבר כתבנו שלפי פירוש זה יוצא שאם רק אפשר בלא מעשה אז אפילו אם עבר ע"י מעשה אינו לוקה, דכיון שאפשר גם בלא מעשה הרי נמצא שהלאו אינו דומה ללאו דחסימה, אמנם אע"ג דס"ל כן במאי דאמרינן דבעינן דומיא ללאו דחסימה, אבל מ"מ לפי האמת נראה דס"ל כשיטת הראשונים שהיכא שעבר ע"י מעשה הרי הוא שפיר לוקה אע"פ שהי' אפשר גם בלא מעשה, והיינו משום דס"ל לרש"י שגם לפי המסקנא קיימת הילפותא מקרא דלעשות, ושפיר בעינן לה, והיינו משום דאי לא הוי כתיב

קרא דלעשות היינו אומרים שהטעם למה אין לוקין על לאו שאין בו מעשה הרי הוא משום שצריכים דומיא ללאו דחסימה, ולפ"ז לא הי' לוקה אפילו אם עשה מעשה, כל שהי' אפשר גם שלא על ידי מעשה וכנהנ"ל, ומש"ה שפיר בעינן לקרא דלעשות בכדי לומר דהא דמיפטר בלאו שאין בו מעשה אין זה משום שאינו דומה ללאו דחסימה, אלא משום דלעשות כתיב\*), ולמסקנא קיימת באמת הילפותא מקרא דלעשות, והנפ"מ הוא כנהנ"ל, והא דאמרינן שם דהשתא דאתית להכי כולהו נמי משום דבעינן דומיא ללאו דחסימה אין הכוונה לומר אלא שגם בלא קרא דלעשות היינו יכולים לומר שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה משום שאינו דומה ללאו דחסימה, אבל מ"מ השתא דכתיב לעשות אמרינן שאתי קרא למימר שהטעם שאינו לוקה הוא משום דכתיב לעשות, ואהני למימר שהוא שפיר לוקה היכא שעביד מעשה אע"פ שהי' אפשר גם בלא מעשה.

אמנם נראה שטעמו של החינוך אינו משום דס"ל דבעינן שכל הלאו יהי' דומה ללאו דחסימה, אלא לעולם גם לפי מאי דס"ד למילף מקרא דלעשות אכתי י"ל שהוא פטור היכא שרק אפשר בלא מעשה, והיינו משום שי"ל שכל שאפשר שלא ע"י מעשה לא חשיב המעשה כחלק מגוף האיסור, ומאחר שלא חשיב חלק מהאיסור פשיטא שא"א לומר שהוא לוקה בגללו, ומש"ה סיים החינוך שם שעל סיכה הרי הוא שפיר לוקה, והיינו משום שציוור זה

של הנאה לא משכחת לה בלא מעשה, ומש"ה שפיר חשיב המעשה כחלק מגוף האיסור, וכדרך זה הביא המנ"ח שם מהשעה"מ. ולפ"ז יוצא דס"ל להחינוך שלא בעינן שכל הלאו כולו יהי' דומה לחסימה, אם נרצה להתאים את דבריו לסוף הסוגיא שזה תלוי באם הוא דומה לחסימה.

ועכ"פ אכתי יש לומר ככל הנ"ל בדעת רש"י בנוגע להנאה דסך, והיינו דאי משום דבעינן דומיא לחסימה ולא הי' כתיב לעשות א"כ אז לא הי' לוקה בכה"ג, משום דס"ל שצריכים שכל הלאו יהא דומה לחסימה, אבל השתא דכתיב לעשות הרי הוא שפיר לוקה, דכיון שסיכה היא לעולם ע"י מעשה א"כ שפיר נחשב המעשה חלק מגוף האיסור.

וע"ע בספרי על מכות באות פ"ג שכתבתי לבאר את דעת רבי עקיבא שם על פי ההנחה הנ"ל שגם למסקנא אכתי נשאת הדרשה מלעשות.

## פג) מלקות במקום מיתה עומדת.

עיין בפ"א מה"ס ה"ד דמשמע להדיא מדברי הרמב"ם שם שגם בגלות בעינן כ"ג דיינים. ולכאורה נראה לומר שלפי אביי דיליף בסוגיין שמלקות הן בכ"ג מג"ש דרשע רשע, א"כ הה"נ שילפינן שגלות היא בכ"ג בג"ש דרוצח רוצח לקמן בדף ל"ג ע"ב, ולרבא דיהיב טעמא דמלקות במקום מיתה עומדת י"ל שגלות חשיבא

נמי שקמ"ל שלא סגי בזה לחוד שאפשר בלא מעשה כדי להחשיבו שאינו דומה ללאו דחסימה.

\* וקמ"ל שלא איכפת לן בנוגע ללאו שאין בו מעשה בזה שאינו דומה ללאו דחסימה, אי

כד"נ, וכ"כ הכ"מ שם להדיא סברא זו. ולכאורה נראה לומר דהא דחשיבא גלות כד"נ הרי זה משום שהותר דמו אם יצא משם, וא"כ נמצא שכשמחייבים אותו גלות ה"ה שפוסקים עליו מיתה אם יצא מעיר מקלטו.

והנה הרמב"ם פסק שם שמלקות הן בג' אע"פ שכתב בריש פט"ז שם שמלקות במקום מיתה עומדת לענין שצריכים מומחים ועדים והתראה ודרישה וחקירה כמו בדיני נפשות וכמו שביאר הכ"מ שם, וא"כ חזינן דס"ל שלא מהני זה שהן במקום מיתה לענין מנין דיינים, והיינו משום שילפינן מקרא שסגי בג' כמו שמבואר בגמ'. אמנם לפ"ז צ"ע על דברי הכ"מ בגלות, דלמה מדמים גלות לנפשות ולא מדמים אותה למלקות, דהא גם מלקות היא כמו ד"נ. וי"ל שהיינו משום שנהי שמלקות במקום מיתה עומדת, אבל מ"מ גלות הוי ד"נ ממש וכהנ"ל, ומש"ה יותר מסתבר לדמות גלות לד"נ מלמלקות. מיהו לפמש"כ בהאות הבאה יוצא שגם מלקות במקום מיתה עומדת פירושו הוא דהוי כד"נ ממש עיי"ש, וא"כ אכתי צ"ע למה מדמים גלות לד"נ יותר מלמלקות. וצ"ל שיש פירכא ממלקות לגלות, א"נ לחומרא ילפינן, א"נ משום הג"ש של רוצח רוצח.

### פד) מלקות במקום מיתה עומדת.

עיינן בתוס' ד"ה מלקות תחת מיתה עומדת שכתבו וז"ל, ועוד י"ל משום דזימנין מתים ע"י מלקות כדתנן באלו הן הגולין ומת תחת ידו פטור עכ"ל. ולכאורה

צ"ע דמה לי בזה דזימנין שמתים ע"י מלקות, הלא הפס"ד לא קיימא אלא על החיוב על מלקות לחוד, ואפי' היכא שמת תחת ידו אבל הלא הם לא פסקו עליו כלל שימות, וה"מיתה" שבמלקות אינה נכללת כלל בהפס"ד שלהם, וא"כ מכיון דלא הוי אלא פס"ד של מלקות לחוד אכתי קשה למה בעינן כ"ג. עוד צ"ע, דגם לפי פירוש זה שכתבו תוס' נהי שצריכים כ"ג משום דזימנין שמתים, אבל מ"מ למה היו צריכים להביא את המשנה דתנן שאם מת תחת ידו פטור, הלא גם בלא זה ידעינן שכן היא המציאות שאפשר למות ע"י מלקות היכא שטעו בהאומדנא שלהם.

ובביאור דבריהם נראה לומר דס"ל דהא דמיפטר שליח ב"ד היכא שמת הלוקה תחת ידו הרי זה משום שזה נחשב חלק מעונש מלקות, וכוונת רבא בהסברא של מלקות במקום מיתה עומדת היא שחלק מהעונש של מלקות הוא האפשרות שימות תחת ידי השליח ב"ד אע"פ שאמדוהו שהוא יכול לקבל את המלקות, וכיון שזהו גופא חלק מהעונש הרי זה נקרא שאנו דנין אותו במקצת גם לעונש מיתה, רק שהתורה הקילה עליו לא לדונו למיתה בהחלט, אלא החשיבה את המלקות במקום מיתה מהטעם הנ"ל שיתכן שימות, וא"כ שפיר הוצרכו להביא את המשנה של מת תחת ידו פטור, ולא הוי סגי בהא לחוד שאפשר במציאות שימות תחת ידו, דהא בכדי לומר שמלקות במקום מיתה עומדת הרי אנו צריכים לומר שהיכא שמת, חשיבא מיתתו כחלק מעונש המלקות, וא"כ שפיר הוצרכו להוכיח כן מהדין שאם מת תחת ידו פטור, דסבירא להו דהא דפטור הרי זה משום הא



גופא דחשיבא מיתתו חלק מעונש מלקות דאל"כ למה אין השליח ב"ד גולה הרי הרג בשוגג.

אמנם עיי"ש בדף כ"ב ע"ב דתנן ואם מת תחת ידו פטור, ובדף ח' ע"א שם תנן אבא שאול אומר מה חטבת עצים רשות אף כל רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד, ופירש"י וז"ל, ושליח ב"ד המלקה ארבעים לחייב מלקות עכ"ל. הרי דס"ל לרש"י שהך ילפותא מחטבת עצים הרי זה הטעם של המשנה בדף כ"ב ע"ב שם דתנן שאם מת תחת ידו פטור. ולפ"ז אכתי צ"ע על דברי תוס' בסוגיין, דהא לפי הנ"ל יוצא שהא דמיפטור שליח ב"ד אין זה משום שזהו גופא חלק מעונשו של הלוקה אשר נאמר משום כך שמלקות במקום מיתה עומדת וכנהנ"ל, אלא הא דמיפטור הרי זה משום גזיה"כ שצריכים דומיא דחטבת עצים, ודין זה שייך באמת גם באופנים אחרים, כגון אב המכה את בנו ורב הרודה בתלמידו, ואינו דין שנאמר בשליח ב"ד לחוד מטעם שזהו עונשו של הבע"ד.

ברם, עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' רוצח ה"ו שפירש שמאי דילפינן מחטבת עצים בשליח ב"ד פטור לא איירי בשליח ב"ד המלקה מלקות ארבעים וכהציוור בהמשנה בדף כ"ב ע"ב שם, אלא הרי זה איירי בשליח ב"ד הכופה את הבע"ד לדון. ועיין עוד בפט"ז מה"ס הי"ב שפסק כמתניתין דמת תחת ידו פטור ושם לא הביא את הדרשה של מה חטבת עצים רשות וכו', ומשמע דס"ל להרמב"ם שהלכה בפני עצמה היא, ולא משום דבעינן דומיא דחטבת עצים. ונראה שכדבריו סוברים

תוס' בפירושם הנ"ל בסוגיין, וטעמא דמתניתין דמת תחת ידו פטור הרי הוא משום שמלקות במקום מיתה עומדת וכנהנ"ל, והילפותא של מה חטבת עצים רשות וכו' קאי על שליח ב"ד הכופה את הבעל דין (והמאירי בדף ח' שם כתב שאי אפשר לפרש שהמשנה של מה חטבת עצים רשות איירי בשליח ב"ד המלקה מלקות ארבעים ומת תחת ידו כי כיון שאמדוהו שהוא יכול לקבל א"כ השליח ב"ד הוי אנוס ולא צריכים קרא. ובחי' הגר"ח על הש"ס ראיתי שכתב שבכה"ג לא חשיב מכה שיש בה כדי להמית).

ולפ"ז צריכים לגרוס בדבריהם "כדתנן באלו הן הלוקין", דהא טעמא דמתניתין דאלו הן הגולין הרי הוא משום שילפינן מחטבת עצים ולא איירי כלל בשליח ב"ד המלקה אלא בשליח הכופה לדין וכנהנ"ל, ורק אם נאמר שגם ההיא איירי בשליח ב"ד המלקה יש לדחוק שגרסינן "פרק אלו הן הגולין" ושאעפ"כ הביאו את הלשון של המשנה באלו הן הלוקין משום שבאמת חד דינא הוא.

## דף י' ע"ב

### פה) בענין מצות קידוש החודש ועיבור השנה.

א. עיין בסה"מ להרמב"ם במ"ע קנ"ג שכתב וז"ל, היא שצונו לקדש חדשים (ס"א ולחשוב חדשים) ושנים, וזוהי מצות קדה"ח, והוא אמרו יתעלה החדש הזה לכם ראש חדשים וכו' עכ"ל. וכתב שם הרמב"ן וז"ל, כתב הרב והמצוה קנ"ג היא

שנצטוינו בחשבון חדשים ושנים, וזאת היא מצות קדה"ח, והוא אמרו יתעלה החדש הזה לכם. וכבר כתבתי כי בעל ההלכות ישים קדה"ח בראי' או בחשבון מצוה אחת, וישים עיבור השנה בתוספת חודש מצוה אחרת, והדין עמו, והודעתי זה בעיקר הראשון עכ"ל. ועיי"ש בסוף שורש א' שדן הרמב"ן בנידון זה באריכות, וביאר שלפי דעת הה"ג מצות עיבור שנים למדה היא מקרא דשמור את חדש האביב, מלמד שמעברים את השנה בכדי שיהא האביב בזמנו, ודלא כדברי הרמב"ם שנכללת היא בקרא דהחדש הזה לכם.

אמנם לכאורה צ"ע על הא דלא הזכיר הרמב"ם גם בהל' קדה"ח שגם עיבור שנה נכלל הוא בהמצות עשה של החדש הזה לכם כדרך שכתב בסה"מ, דהא כל היכא שהזכיר את המ"ע של החדש הזה לכם הזכירה רק בנוגע לקידוש החדש ולא בנוגע לעיבור השנה כדרך שעשה בדבריו הנ"ל בסה"מ, דעיי"ש בפ"א ה"ז שכתב וז"ל, מ"ע מן התורה על ב"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא ר"ח כדי שידעו באיזה יום הן המועדות שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש ונאמר ושמרת את החוקה הזאת למועדה עכ"ל, הרי שלא הזכיר בתוך המצוה גם את עיבור השנה, ולא הזכיר אותו אלא להלכותיו בפ"ד שם. וגם בתחילת ההלכות כתב וז"ל, הלכות קדה"ח, הוא מ"ע אחת, והיא לחשב ולידע ולקבוע באיזה יום תחילת כל חדש מחדשי השנה עכ"ל, הרי שלא הזכיר אלא קידוש החודש לחוד. ולכאורה הי'

נראה שחזר בו מדבריו בסה"מ וס"ל שאין שום קיום מצוה בעיבור שנים.

מיהו יש גם לומר בדעת הרמב"ם שלעולם גם בהיד החזקה מודה הוא לדבריו בסה"מ שמצות החדש הזה לכם קאי גם על עיבור שנים, רק דס"ל שקיום המצוה אינו בזה שנשתנית השנה להיות שנה מעוברת, אלא כל הקיום מצוה הוא בזה לחוד שמתקדש חודש העיבור לשם אדר שני, דהיינו שבמצות קדה"ח נאמר קיום מיוחד של קידוש חודש העיבור, וכל הקיום הוא רק במה שמתקדש מין חודש כזה, אבל בעצם השתנות צורת השנה ליכא שום קיום מצוה. וכן נראה מלשון הרמב"ם בסה"מ שם שכתב וז"ל, היא שצונו לקדש חדשים ושנים וזוהי מצות קדה"ח עכ"ל, פי' שגם הקיום מצוה שיש בעיבור השנה הוא ביסודו מצות קדה"ח, וכנהנ"ל, דנאמר במצות קדה"ח קיום מיוחד של קידוש חודש העיבור. ולפ"ז מבואר היטב הא דלא הזכיר בהל' קדה"ח אלא שמצוה לקדש חדשים, ולא כתב כלל דאיכא נמי מצוה לעבר שנים ושגם היא נכללת בכלל מצות החדש הזה לכם, והיינו משום שכל המצוה בעיבור השנה הרי היא רק הך קיום של קידוש חודש העיבור, וא"כ נכלל הוא כבר במש"כ שמצוה לקדש חדשים, אע"פ שבסה"מ ביאר יותר והזכיר עיבור שנים להדיא.

ב. והנה עיין בשבת דף י"א ע"א דאמרין שכשהיו עוסקים בעיבור השנה היו פטורים מק"ש, וכתבו תוס' שם שהיינו כדי שלא יתקלקלו המועדים. וע"ע ברמב"ם בפ"ב הל' ק"ש ה"ה שפסק שהעוסקים בצרכי

ציבור פטורים מק"ש ומבואר בכ"מ שם בשם הר' מנוח שהיינו משום שהם בגדר עוסקים במצוה, וכתב הכ"מ שמקורו של הרמב"ם הוא מהגמ' הנ"ל בשבת (ובכ"מ שם איתא הגירסא "בעיבור החודש"). מיהו צ"ע למה בעינן את הטעם של עוסקים בצרכי ציבור תיפוק ל' משום שהעיבור בזכות עצמו הרי הוא דבר מצוה לדעת הרמב"ם וכמו שביארנו לעיל.

ונראה שי"ל שאה"נ, ומקורו של הרמב"ם להחליטה הנ"ל שעוסק בצרכי ציבור מיפטר אינו מהגמ' בשבת, אלא מתוספתא בפ"ב דברכות דתניא שר"ג ובית דינו כשהיו עוסקים בצרכי ציבור לא היו מפסיקים (ועיי"ש שי"ל שקאי גם על ק"ש ולא רק על תפילה). ועי' גם בפיה"מ על פ"ב דאבות על הא דתנן ואתם מעלה אני עליכם וכו' שכתב הרמב"ם שהכוונה היא שעוסק בצרכי ציבור פטור ממצות, וכתב שם המגן אבות (התשב"ץ) שיש "כעין ראי" לזה מהתוספתא הנ"ל.

### פ) בענין הב"ד של קידוש החודש.

עיין בסה"מ להרמב"ם במ"ע קנ"ג שכתב וז"ל, אבל מצוה זו (קדה"ח) לא יעשה אותה לעולם אלא ב"ד הגדול לבד ובא"י לבד ולכן בטלה הרא"י אצלנו היום בהעדר ב"ד הגדול וכו' עכ"ל. ועיין ברמב"ן שהשיג עליו דאיך יתכן לומר שקדה"ח בעי ב"ד הגדול, הלא במתניתין תנן להדיא שעיבור החדש הוא בג'. וכן הקשה שם גם מההיא דריש פ"ג דר"ה דתנן ראוהו שלשה והן ב"ד וכו'. והמגילת אסתר שם בתחילת דבריו, וכן באות ג' וה',

תירץ שאין רצונו של הרמב"ם לומר שצריכים את כל ב"ד הגדול, אלא לעולם גם איהו מודה שסגי בשלשה, רק דס"ל שצריכים שיהיו אותם השלשה מב"ד הגדול, ולא סגי בסמוכים בעלמא, ומתניתין דעיבור החודש בג', וכן ההיא דראוהו ב"ד והן ג', איירי בשלשה מב"ד הגדול, וכ"כ רש"י בכתובות דף כ"א ע"ב עיי"ש.

והנה דברי המגילת אסתר בדעת הרמב"ם צע"ג, דהא להדיא מבואר מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' קדה"ח ה"א שגם ב"ד של ג' סמוכין בעלמא יכולים לקבל את עדות החדש אע"פ שאינם מדייני ב"ד הגדול, וז"ל שם, כל מה שאמרנו מקביעות ר"ח על הרא"י ועיבור השנה וכו' אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י או ב"ד הסמוכין בא"י שנתנו להן הסנהדרין רשות עכ"ל. וכן כתב בפירוש המשנה בפ"ד דר"ה על הא דתנן בדף ל"א ע"ב אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין וכו' וז"ל, ומבואר הוא כי כל ב"ד הנזכר בזה הענין ר"ל שיהיו סמוכין בא"י כמו שנבאר בסנהדרין עכ"ל, הרי להדיא שסגי גם בסמוכין בעלמא.

ועכ"פ הא מיהו חזינן מדברי הרמב"ם שצריכים גם רשותן של ע"א כמו שכתב שם בהל' קדה"ח. ולפ"ז לא קשה מידי מהני משניות שהביא הרמב"ן, ואין אנו צריכים לדברי המג"א שצריכים לכה"פ ג' מסנהדרין הגדולה, אלא לעולם גם הרמב"ם מודה שסגי בסמוכין בעלמא, רק דס"ל שצריכים שיהי' ע"פ ב"ד הגדול וברשותן, וזוהי כוונתו במה שכתב בסה"מ שם שצריכים ב"ד הגדול בשביל קדה"ח [מיהו ע"ע בלשון הרמב"ם בפ"ד שם ה"ט

שכתב וז"ל, בשלשה דיינים מכלל סנהדרי גדולה ממי שסמכו אותן עכ"ל, ומשמע מדבריו אלו כדעת רש"י והמג"א שצריכים ג' מתוך הב"ד של ע"א. מיהו גם אם נאמר כן אכתי דבריו שם מחוסרים ביאור, דהא בודאי שדייני סנהדרי גדולה סמוכין הן\*), ואם נאמר שצ"ל "או" ממי שסמכו אותן, וכדבריו בפ"ה ה"א שהבאנו למעלה, אתי הכל שפיר].

מנה הרמב"ם גופי' גם את הקדה"ח ברפ"ה מהל' סנהדרין שם בהדי שאר דברים שצריכים רשות ע"א, וכדרך שמנה עריפת עגלה. ברם עיין שם בלח"מ דמבואר שהשמיט הרמב"ם שם גם הא דמינוי כהן גדול בעי ע"א, ועיין בחידושי הגרי"ז בהל' סנהדרין מש"כ ע"ז, ואולי י"ל כדבריו שם גם בנוגע לרשות ב"ד הגדול בקדה"ח.

### פז) עוד בענין הנ"ל.

ובאמת יש לתמוה על הרמב"ן שם שהביא בעצמו את דברי הרמב"ם בריש פ"ה שם, והביא בתוכם גם מש"כ "או ב"ד הסמוכין בא"י שנתנו להן הסנהדרין רשות", ומ"מ הקשה על דבריו ממשנתנו ומההיא דראוהו שלשה, ואם כי אפשר לומר שמשנתנו שפיר יש להקשות על דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא משמע דסגי בג' לחוד ולא בעינן אפילו רשותן של ע"א, דהא תנן שעבור החודש הוא בג' ולא תני לי' בהדי שאר מילי שאין עושין אותן אלא ע"פ ב"ד של ע"א, אבל מ"מ ממתניתין דראוהו שלשה אכתי לק"מ, דהא גם הרמב"ם מודה שסגי בג' סמוכין אם הם עושין ברשות ע"א וכהנ"ל. ובאמת גם ממתניתין דידן לא קשה כל כך, דהא חזינן דקתני נמי שעריפת (כלומר מדידת) עגלה היא בג' או ה', ולא קתני לה בבבא דע"א, אע"פ שצריכים בה גם רשותן של כל הע"א וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מה"ס ה"א, עיין בלח"מ שם, ועיין בסוטה דף ז' ע"ב בתד"ה מה. אמנם אכתי צ"ע למה לא

### פח) עוד בענין הנ"ל.

עיין עוד שם בדברי הרמב"ן שהקשה על הרמב"ם איך יתכן לומר שצריכים ב"ד הגדול לקדה"ח, דהא מצינו שהיו מקדשים ע"פ הראי' עד סוף זמן התלמוד, ואילו הסנהדרין נתבטלה כבר מזמן מ' שנה קודם החורבן, שהרי אז גלו מלשכת הגזית, ומאותה שעה ואילך לא דנו ד"נ כדאמרינן לקמן בדף מ"א ע"א, וא"כ הה"נ שבטלו מאותה שעה גם שאר כל הדינים התלויים בב"ד הגדול, דהא המקום גורם בכולם, וא"כ גם לקדש ע"פ הראי' לא היו יכולים. אמנם עיין במג"א שם שכתב דס"ל להרמב"ם שלא אמרינן שהמקום גורם אלא בנוגע לזקן ממרא וד"נ לחוד, אבל לשאר כל הדינים התלויים בב"ד הגדול לא בעינן שיהיו קבועין בלשכת הגזית.

והנה בע"כ צ"ל שגם הרמב"ן מודה שלא בטל כחם לכל מילי ממש, דהא להדיא שנינו בספרי פרשת שופטים שמצות ועשית ע"פ הדבר אשר יורוך קאי גם על ב"ד שביבנה, ואע"פ שאין עושין שם זקן ממרא דהא קי"ל שהמקום גורם, אבל מ"מ

(\* מיהו אולי יש לומר שכוונתו היא שהשלשה

מהסנהדרין זקוקין לרשותם של שאר הסנהדרין.

לענין מצות ועשית שפיר מרבין להו, והיינו שדרשינן שם ובאת לרבות ב"ד שביבנה (ועיין בזית רענן שם. ברם, הנציב פי' שם באופן אחר עיי"ש), וא"כ בע"כ צ"ל שגם לפי הרמב"ן לא בטל כוחם לכל דבר. אמנם צ"ע מ"ש ד"נ ממ"ע דועשית, וכן במאי פליגי הרמב"ם והרמב"ן בנוגע לאם נתבטל כחם לקדש על פי ראי'.

ובביאור דבר זה יש להקדים שמלבד ממה שנתחדש כח של ב"ד של ע"א דיינים, נאמר גם שהוא הב"ד הגדול של סדר הבתי דינין שנתחדש בקרא דשופטים ושופטים תתן לך וגו', דעיין ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג דמבואר מדבריו שם שנתחדש בהך מצוה סדר מסוים של בתי דינין, דהיינו ב"ד של ע"א, ושל פתח העזרה, ושל הר הבית, ושל כ"ג, זה למעלה מזה, וכולהו שייכי בהדי הדדי בהיותם חלקים מהסדר הזה. ונראה שלאחר גלותם לא נפקע מהסנה"ג אלא הך דין שהוא הב"ד הגדול שבסדר הבתי דינים, אבל מ"מ אכתי לא נפקע מהם הך כח מיוחד של ב"ד של ע"א דיינים, ולא הועיל הא דגלו אלא כדי לבטל את סדר הבתי דינין שבישראל, משום שלקיום סדר זה נאמר שצריכים ב"ד קבוע במקדש דוקא, וכמש"כ הרמב"ם שם שקובעין בתחילה ב"ד הגדול במקדש, וא"כ מכיון שנתבטל סדרן של בתי דינין, ממילא נתבטל גם הך דין שנאמר בב"ד הגדול שהוא הראש לאותו סדר, אבל מ"מ נראה שהך כח מיוחד של ב"ד של ע"א לא נתבטל כלל [אמנם לכאורה לא יתכן אלא ב"ד מיוחד אחד של ע"א, אבל אם הוסיפו על ב"ד של כ"ג עד ע"א אין זה אלא ריבוי דיינים

בעלמא, אבל לא הך דין מיוחד של ב"ד של ע"א (ועי' בסוף אות קל"ח). גם נראה להקדים שיש דינים שנאמרו בב"ד הגדול הנובעים מצד זה שהם ב"ד של ע"א, ויש גם דינים שנאמרו בו מצד היותו הב"ד הגדול שבסדר הבתי דינין. ולפי כל הנ"ל י"ל דהא דבטלו ד"נ משעה שגלו ולא נתבטלה מצות עשה דועשית הרי זה משום שלד"נ בעינן שיהא קיים הסדר של הבתי דינין, ועי' גלותן הרי נתבטל אותו סדר, אבל הא דלא בטלה מצות ועשית הרי זה משום שלמצוה זו לא בעינן שיהיו הב"ד הגדול שבסדר הבתי דינין, אלא סגי גם בב"ד של ע"א לחוד אע"פ שכבר נתבטל אותו סדר, וזהו גופא מאי דקמ"ל הך דרשה שהובאה בספרי שם, ומש"ה שפיר היתה נוהגת מצוה זו בב"ד שביבנה.

ולפי הנ"ל י"ל שמחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן בקדה"ח היא בענין אם סגי לקדה"ח בב"ד של ע"א או האם בעינן שיהא קיים סדר הבתי דינין וב"ד הגדול בראשו, דלדעת הרמב"ם הא דנמסר קדה"ח לסנהדרין הרי זה מצד היותם ב"ד של ע"א לחוד, ומש"ה שפיר לא בעינן שיהיו בלשכת הגזית, דכיון שלקדה"ח סגי בב"ד של ע"א לחוד א"כ תו לא איכפת לן בזה שנתבטל סדר הבתי דינין וששוב אין עליהם השם של הב"ד הגדול שבסדר הבתי דינין, אבל שיטת הרמב"ן היא שאילו היינו צריכים ב"ד הגדול לקדה"ח, היינו צריכים להם בתורת ב"ד הגדול שבבתי דינין, ומש"ה שפיר הקשה איך היו מקדשים לאחר שגלו, ושפיר הוכיח מזה שאין צריכים כלל לב"ד הגדול, אבל מ"מ

גם הרמב"ן מודה שמצות ועשית נאמרה גם על ב"ד שביבנה, והיינו משום שגם איהו מודה שלמצות ועשית סגי בהדין של ב"ד של ע"א לחוד וכהנ"ל.

### פ) עוד בענין הנ"ל.

שוב שמעתי בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שביאר את דעת הרמב"ם הנ"ל באופן אחר, והיינו דס"ל להרמב"ם שאע"פ שדין סנה"ג נתבטל לאחר שגלו אבל מ"מ הך מעלה דחשיבי בגדר ב"ד של כל ישראל (לאפוקי שאר בתי דינין שאינם אלא לעירם או לשבטם בלבד) לא נתבטלה, וס"ל להרמב"ם שלקדה"ח סגי בשם ב"ד של כל ישראל לחוד, אע"פ שאין לו הכח של ב"ד הגדול.

### צ) עוד בענין הנ"ל.

והנה שיטת הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ במ"ע קנ"ג היא שלקידוש החדש סגי גם בג' סמוכין בעלמא, ולא ס"ל כדעת הרמב"ם שם שצריכים ב"ד הגדול. אמנם עיי"ש בדבריו שגם איהו מודה שבזמן שהי' קיים ב"ד הגדול בעינן ב"ד הגדול דוקא, וז"ל שם, אבל בזמן שהי' להם ב"ד הגדול הי' הדבר מסור להם והם היו המקדשים החדש והמעברים השנים, לא ב"ד אחר, מפני שרשות כל ישראל נטולה מכל ב"ד אחר עמהם וכו' שהי' להם רשות מכל ישראל והסכמה של כולם וכו' עכ"ל, פי' שבזמן שהי' ב"ד הגדול קיים, היתה הסכמת כל ישראל שרק הם יקדשו את החודש. ועיי"ש במג"א ובלב שמתקשו בכוננתו בזה, איך שייך לחלק בהכי.

אמנם נראה שיש לקיים כחילוקן של הרמב"ן מטעם אחר, דעיי' בר"ה דף כ"ב ע"א שדרשינן מקרא דהחדש הזה לכם שעדות זו תהא מסורה לכם, ופירש"י וז"ל, לחשובי הדור אני מוסר שיקבלו העדות ויקדשו החדש וכו' עכ"ל, הרי שתלה את הדבר "בחשובי הדור". ועל פי דבריו שפיר יש לחלק כחילוקן של הרמב"ן, די"ל שאע"פ שסגי בג' סמוכין בעלמא, וכדמשמע מהא דתנן ראוהו שלשה והן ב"ד, אבל מ"מ בזמן שב"ד הגדול קיים שפיר בעינן ב"ד הגדול דוקא, והיינו משום שיסוד הדין האמור בהב"ד של קדה"ח הוא שצריכים חשובי הדור, וכדברי רש"י הנ"ל שפירושו של לכם הוא חשובי הדור, וא"כ אע"פ שלאחר שבטלו הסנהדרין חשיבי כל הסמוכין חשובי הדור, אבל מ"מ בעוד שהי' ב"ד הגדול קיים, שפיר בעינן ב"ד הגדול דוקא, משום שבאותה שעה רק הם לחוד היו נקראים חשובי הדור. אמנם סברתו של הרמב"ן שזה תלוי בהסכמת כל ישראל בודאי צ"ע.

והנה כבר ביארנו באות פ"ח שגם לאחר שיצאו מלשכת הגזית וישבו ביבנה, או בטבריא בימי רבי, אכתי הי' להם דין סנה"ג למקצת דברים, ושגם הרמב"ן מודה בזה. ולפ"ז צ"ע למה תנן שעבור השנה הוא בג' הלא הי' ב"ד הגדול קיים. וצ"ל שאע"פ שאכתי הי' ב"ד הגדול קיים, אבל מ"מ לא הסכימו לסלק את הרשות מיד כל ב"ד אחר אלא כשהיתה הסנה"ג בלשכת הגזית, וכן מבואר בדברי הרמב"ן עצמו להלן בסמוך שם. ברם לפי דרכינו באות זו בשיטת רש"י צע"ק, דהא מכיון שגם אז הי' להם דין ב"ד הגדול למקצת דברים

א"כ גם הם היו צריכים להיות נחשבים חשובי הדור, וא"כ למה תנן שסגי בג' סמוכין בעלמא, דהא לכאורה קאי דין זה גם על זמן המשנה. מיהו נראה שרש"י לשיטתו אתי שפיר, דעיין בכתובות דף כ"א ע"ב שפי' שהני ג' הם באמת מסנה"ג. ברם אכתי קשה שניבעי כל הע"א שהרי הם חשובים יותר, ויש ליישב.

### צא) עוד בענין הנ"ל.

עיין בהמשך דברי הרמב"ן שם שהקשה על שיטת הרמב"ם דאין מקדשים את החודש אלא בב"ד הגדול דוקא, מהך עובדא דלקמן בדף כ"ו ע"א שר' חייא ב"ז ורשב"י הוו אזלי לעבורי שנה בעסיא, דחזינן משם שהיו יכולים לעבר אע"פ שלא היתה שם סנהדרי גדולה. ותי' המג"א שם באות ד' דשאני התם שלא הניחו כמותן בא"י, והוי דומיא דר"ע שעבר בחו"ל ביבמות דף קט"ו ע"א משום שלא הניח כמותו בא"י כדאמרינן בברכות דף ס"ג ע"א וכמו שהביא הרמב"ם שם.

אמנם נראה שגם בלא"ה יש ליישב את קושיית הרמב"ן הנ"ל, דעיין במג"א שם בראש דבריו שכתב שגם הרמב"ם מודה שאין צריכים את כל הע"א ממש, וגם הוא מודה שיכולים לקדש את החודש בג' דיינים לחוד, רק דס"ל שצריכים אותם הג' להיות מב"ד הגדול, וא"כ י"ל שהיו באמת מב"ד הגדול, וכשיטת הרמב"ם בפ"ה בהל' קדה"ח ה"ג שהיתה קיימת הסנהדרין עד ימות אביי ורבא, ורק אם נאמר שצריכים את כל הב"ד הגדול קשה, דהא לא יתכן לומר שקראו לכל הב"ד על שמם לחוד. ומכ"ש שלק"מ לפי דברינו באות פ"ו

ששיטת הרמב"ם היא רק שצריכים רשות ע"א, אבל גם הרמב"ם מודה שלמעשה הקידוש סגי בג' סמוכין בעלמא, דלפ"ז אפילו אם נאמר שלא היו מדייני ב"ד הגדול אבל מ"מ אכתי אפשר לומר שהיתה להם רשות. אלא שעדיין צריכים אנו לדברי המג"א כדי ליישב איך עיברו בחו"ל.

והנה עיין בתוס' לקמן בדף י"א ע"ב בד"ה אין, שהוכיחו שבעובדא דר' חייא ב"ז באמת הניחו כמותן בא"י, ולא עשו בחו"ל אלא חישוב בעלמא אבל לא את גמר הקביעות, וא"כ גם לפי דבריהם לק"מ, דהא אכתי אין ראי' משם שגם לחלות העיבור גופא סגי בסמוכין בעלמא. אמנם אי משום הא לחוד קושיית הרמב"ן במקומה עומדת ואין ליישב שמודה הרמב"ם שלחישוב סגי בג' סמוכין לחוד, דהא שיטת הרמב"ם בספ"א מהל' קדה"ח היא שגם בחישוב קיימי כל דיני קדה"ח וצריכים לעשותו בא"י דוקא עיי"ש, וא"כ ה"ה נמי לענין הדין ב"ד.

### צב) בענין ראש ב"ד אומר מקודש.

עיין ברמב"ן בסה"מ בסוף מ"ע קנ"ג שכתב שאמירת מקודש אינה מעכבת וז"ל, ואני סבור שאין קידוש החדש מעכב ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא שהוא מצוה, או לפרסומי מילתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת ב"ד שיהא החדש הזה מלא או חסר קורא אני בו אשר תקראו אותם, שהרי ר' אלעזר בר צדוק (נראה שצ"ל ראב"ש) אומר בין מלא בין חסר אין מקדשין אותו שנאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים אתה מקדש

ואין אתה מקדש חדשים, וראב"צ שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו אלמא אין קידוש מעכב וכו', ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים רבי הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים, קורא אני בהם ואלה מועדי ה' אשר תקראו אותם, ועל זה הענין הוא היום החדשים והמועדות עד יבוא ויורה צדק לנו עכ"ל.

והנה מהמשך דבריו שם נראה שאילו היתה אמירת מקודש מעכבת לא היתה תקנת רבי הלל מועלת, דעיין בדבריו לעיל שם דאירי בתקנת רבי הלל הנ"ל, ועל זה הוא דכתב שאין אמירת מקודש מעכבת, וכן בסוף דבריו שם סיים שלפי כל הנאמר לעיל שפיר מהני תקנת רבי הלל. ובביאור דבריו נראה לומר דס"ל שאילו היתה אמירת מקודש מעכבת היינו אומרים שהיינו משום שהיא גופא פועלת את קידוש החדש, ואינה רק מצות אמירה בעלמא המעכבת את הגמ"ד, אלא על ידה ממש מתקדש החדש, והוי בגדר מעשה המקדש, ולפ"ז לא הי' שייך לומר שיאמרו מקודש לאלתר על חדשים העתידים להיות, כי מכיון שאמירת מקודש היא גופא פועלת את חלות הקידוש א"כ מסתברא לומר שצריכים לה באותה שעה שאנו רוצים שהחדש יתחדש, ומש"ה לא הי' מקום לתקנת רבי הלל אילו היינו אומרים שאמירת מקודש מעכבת, אבל מאחר שאינה מעכבת, ובדיעבד גם בלא אמירת מקודש אמרינן שמתקדש החדש, א"כ שפיר הי' רבי הלל יכול לקבוע חדשים לדורות וכהנ"ל.

אמנם נראה דהא דהוצרך הרמב"ן לומר

שאמירת מקודש אינה מעכבת אין זה אלא לפי שיטתו שם שגם קדה"ח על פי חשבון נכלל הוא בקרא דהחדש הזה לכם, אבל לשיטת הרמב"ם בפ"ה מהל' קדה"ח ה"ב שקידוש ע"פ חשבון מהני משום הלכה למשה מסיני מיוחדת, א"כ לעולם י"ל שהיכא שצריכים לומר מקודש הרי אנו צריכים לזה גם בדיעבד, רק שנאמרו באמת שני דינים נפרדים של קדה"ח, חדא ע"פ ראי' מקרא דהחדש הזה לכם, וחדא ע"פ חשבון מהלכה למשה מסיני, ורק בדין קדה"ח על פי ראי' הלמד מקרא דהחדש הזה לכם (כזה ראה וקדש) נאמר שצריכים שיאמר מקודש, ובוזה נאמר באמת שצריכים כן גם בדיעבד, אבל היכא שמקדשים על פי חשבון אכתי איכא למימר שאפילו לכתחילה אין צריכים לומר מקודש, ולא קאי כלל הך קרא דוידבר משה דילפינן מיני' שצריך לומר מקודש על חלות קידוש ע"פ חשבון הלמדה מהלכה למשה מסיני. ולפ"ז א"ש תקנת רבי הלל אפילו אם נאמר שבקידוש על פי הראי' צריכים לומר מקודש גם לעיכובא, אבל לפי שיטת הרמב"ן שם שלא נאמרה הלכה למ"מ מחדשת של קדה"ח ע"פ חשבון, אלא הכל נכלל בקרא דהחדש הזה לכם, א"כ בע"כ צ"ל שגם היכא שמקדשים ע"פ חשבון צריכים לומר מקודש, דהא מאחר ששניהם נכללים בתוך הפרשה, א"כ בע"כ שעל שניהם קאי הדרשה שצריכים שיאמר מקודש, ומש"ה שפיר הוצרך הרמב"ן לומר שאינה מעכבת, דהא את"ל שהיא מעכבת בע"כ צ"ל שהיא מעכבת גם בקידוש על פי חשבון, וא"כ קשה טובא איך מהני תקנת רבי הלל וכהנ"ל (אמנם מה שהוכיח



כן הרמב"ן מדברי ראב"צ וראב"ש תמוה מאד, דהיאך הביא רא"י מהני דס"ל שאין מקדשים כלל, שגם לפי דידן אינה מעכבת).

והנה נראה לומר שאע"פ שהוכיח הרמב"ן שם שאמירת מקודש אינה מעכבת, אבל מ"מ גם הוא מודה שגמ"ד מיהא בעינן לעיכובא, ולא סגי בהא לחוד שיחשבו חשבון נכון שביום פלוני ראוי שיתחיל החודש, אלא בעינן גם גמ"ד ותיקון ממש אפילו בזמן שאין אומרים מקודש. וכן נראה להדיא מסוף דבריו שם שכתב שאע"פ שלא היו יכולים לומר מקודש בבית דינו של רבי הלל, אבל מ"מ "הסכים רבי הלל ובית דינו על החשבון הזה ותיקן אותו לדורות", הרי להדיא שתקנה מיהא בעינן. והביאור בזה הוא שב' דינים נפרדים נאמרו בסדר קדה"ח, חדא דבעינן גמ"ד ותקנה לעיכובא, וכמו בכל מעשה ב"ד, ועוד שצריכים לומר מקודש כדילפינן בר"ה דף כ"ד ע"א מקרא דוידבר משה את מועדי ה', ונהי שע"י אמירת מקודש מתקיימת גם הך הלכה של גמ"ד אבל מ"מ אכתי ב' דינים נפרדים הם, ואפילו כשאין אומרים מקודש, גמ"ד מיהא בעינן.

ועיין בר"ה בריש פ"ג דתנן ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. פי' משום שלא הספיקו לקדשו מבעוד יום ואין מקדשין בלילה. ולדעת הרמב"ן לכאורה צ"ע שמה בכך שלא הספיקו לומר מקודש מאחר שאמירת מקודש אינה מעכבת. ועיין בטו"א שם שכתב שהטעם שלא הזכיר התנא גם ציור שהספיקו לומר

מקודש רק שלא הספיקו העם לענות מקודש מקודש, הרי זה משום שעניית העם אינה מעכבת, וא"כ לדעת הרמב"ן שגם אמירת מקודש אינה מעכבת קשה טובא כהנ"ל דמה בכך שלא הספיקו לומר מקודש. ובע"כ צ"ל כהנ"ל שגם הרמב"ן מודה שגמ"ד מיהא בעינן לעיכובא, וא"כ מכיון שלא אמרו מקודש הרי גם גמ"ד ליכא (דהא בודאי לא איירי באופן שעשו דיבור מיוחד של גמ"ד מלבד מאמירת מקודש, ועיין היטב בלשונו של הטו"א שם).

והנה עיין בתו"כ בפר' אמור בפרק י' שדרשו דין זה שלא הספיקו לומר מקודש מהפסוק שכתוב אשר תקראו אותם, אם קריתם אותם, מועדי, ואם לאו, אינם מועדי עיי"ש. ולפי מש"כ בדעת רמב"ן שנאמר דין לכתחילה של אמירת מקודש וכן דין מיוחד לעיכובא של גמ"ד, א"כ צ"ל שהך הלכה של גמ"ד נכללת היא בקרא דתקראו אותם (דהא חזינן שיליף התו"כ להא דאמירת מקודש מעכבת מהפסוק הנ"ל), ובלא קרא לא היינו מדמים קידוש החודש לשאר מילי דבי דינא דבעינן בהו גמ"ד. ואין להקשות דמה ראית לדרוש שגמ"ד מעכב משא"כ אמירת מקודש, די"ל שלבותר דגלי לן קרא, שוב אמרינן דהוי כשאר מילי דבי דינא שגמ"ד מעכב בהו, אבל אמירת מקודש הוי רק לכתחילה, וצ"ע.

ועכ"פ אע"פ שגמ"ד מעכב, אבל מ"מ אין להקשות על תקנת רבי הלל, איך הי' יכול לגמור את הדין על חדשים העתידים להיות, דזה אינו, משום שגמ"ד ותקנה בודאי שייכים גם על העתיד, ורק אם נאמר

שגם אמירת מקודש מעכבת קשה כהנ"ל, וכבר ביארנו דהיינו משום שאילו היתה אמירת מקודש מעכבת א"כ הי' מסתברא לומר שהיינו משום שמעשה האמירה גופא הרי הוא הדבר שפועל את חלות הקידוש, והרי זה בגדר מעשה המקדש, וא"כ בהא שפיר מסתברא לומר שצריכים את מעשה המקדש בשעת חלות הקידוש, ולא מהני מה שאמרו כן קודם, משא"כ הגמ"ד של קביעות חדשים, אפילו אם נאמר שהוא מעכב, אבל בודאי לא איכפת לן אם עשו כן קודם, דהא ודאי שמה שגמ"ד מעכב אין זה משום שעצם מעשה אמירת הגמ"ד הרי הוא הדבר המקדש את החודש, אשר נאמר משום כן שלבותר הכי כבר כלתה, אלא מה שמעכב הרי זה שנגמר ונחלט הדין בב"ד, דהיינו כח התקנה וכח הפסק של גמר דין, וכח התקנה והפסק הרי הוא הדבר שמקדש את החודש, וא"כ מאחר שתיקנו כן הרי התקנה קיימ גם כשיבוא אותו החודש, ולא הוי כמעשה אמירת מקודש שאינה קיימת אלא בשעת האמירה לחוד.

### צג) בענין קידוש החודש בזמנו ושלא בזמנו.

עיין בסוגיין דתניא ר"א אומר בין בזמנו בין שלא בזמנו אין מקדשין אותו שנא' וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. ועיין ברמ"ה בסד"ה רבי אשי אמר וכו' שכתב וז"ל, וקי"ל דאפילו ר"א לא קאמר אלא מדאורייתא אבל מדרבנן בעינן לקדושיה בשלשה, מיהא תנא דמתניתין בדרבנן לא קא מיירי עכ"ל. וכן כתב הר"ח בסוגיין

עיי"ש. ולכאורה דבריהם תמוהים דהא לא מצינו בשום מקום שיצטרך ר"א קידוש מדרבנן.

והנה בישוב דבריהם יש להקדים את הסוגיא בר"ה דף כ"ד ע"א דתנן שם ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשים אותו, ר' אלעזר בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים. ובגמ' שם אמרינן תניא פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו שלא בזמנו מקדשין אותו, ראב"ש אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנא' וקדשתם את שנת החמשים שנה וכו'. ועיי"ש בפירוש המשניות שכתב הרמב"ם על דברי ראב"צ שבמשנה זו"ל, ורבי אלעזר אומר כי אין חייבין בקידוש החדש על כל פנים שנא' וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, עניינו שאין קדה"ח חובה, והלכה כראב"צ עכ"ל, וכן פירש הר"ב במשניות, דראב"צ דמתניתין ס"ל שמדאורייתא אין צריך קידוש כלל. ועיין בהגהות הגאון ר' שלמה הכהן זצ"ל מווילנא בסוף המסכתא שכתב זו"ל, והנה לכאורה דבריהם תמוהין דהרכיבו ב' דעות ביחד דזוהי דעת ראב"ש בברייתא, ולדידי' לעולם אין מקדשין, אבל ראב"צ דמתניתין משמע דס"ל דבזמנו בעי קידוש מה"ת ולא דריש כלל דשנים אתה מקדש וכו'. אכן נ"ל ליישב דבריהם די"ל דהם היו גורסים בברייתא כגירסא שמצאתי בע"ה בשו"ת גאונים קדמונים בסי' צ"ד דגרסי גם בברייתא ראב"צ אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו, ותמה השואל שם באמת

דקשיא ראב"צ דברייתא אראב"צ דמתניתין עיי"ש, וע"ז באו דברי הרמב"ם והרע"ב דברייתא מה"ת קאמר ובמתניתין ר"ל בזמנו מ"מ בעי קידוש מדרבנן משום חיזוק, וא"ש דלא תיקשי דבריו אהדדי, וזה נ"ל כפתור ופרח בדברי הרמב"ם והרע"ב ז"ל עכ"ל.

ולפי דבריו מתיישבים גם דברי הר"ח והרמ"ה בסוגיין, דעיין בדבריהם שלא גרסי רבי אליעזר וגם לא ראב"ש אלא ר' אלעזר סתם, וא"כ י"ל שגם הם גורסים שם בסוגיא דהתם ראב"צ, וכגירסת הרמב"ם והר"ב, וס"ל שגם ר"א הנזכר בסוגיין הרי הוא ראב"צ, ומש"ה שפיר הוצרכו לומר דהא דאמר ראב"צ שבין כך ובין כך אין מקדשין אותו הרי זה מדאורייתא דוקא, דהא בע"כ צ"ל שגם לדידי' בעינן קידוש מדרבנן היכא שנראה בזמנו, וכמו שמבואר להדיא בהמשנה שם שאם נראה בזמנו מקדשים אותו, ואע"פ שכתבו סתמא שצריכים קידוש מדרבנן, אבל מ"מ שפיר י"ל שאין כוונתם אלא להיכא שנראה בזמנו וכמימרא דראב"צ הנ"ל.

ולפ"ז צ"ל שהמחלוקת אמוראים בסוגיין היא בענין אם לאוקמא מתניתין דהכא בדינא דאורייתא וכדברי ראב"צ בהברייתא, וכוונת התנא היא לחישוב העיבור, אבל קידוש עצמו לעולם לא בעינן מדאורייתא, או האם להעמיד מתניתין בדינא דרבנן, וכדברי ראב"צ במתניתין דר"ה שם, וכוונת התנא היא לקידוש ממש, וביום עיבור איירי דשפיר בעינן קידוש מדרבנן, וכדברי ראב"צ במתניתין דר"ה שם.

והנה עיין בר"ה דף ל"א ע"ב דתנן ועוד

זאת התקין ריב"ז שאפילו ראש ב"ד בכל מקום, שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הועד, ופירש"י וז"ל, שאפילו ראש ב"ד בכל מקום שנצרך לפרוש ממקום הועד למקום אחר, שהרי עיקר החדש תלוי בו כדתנן בפירקין דלעיל ראש ב"ד אומר מקודש וילפינן מקראי עכ"ל. ועיין בטו"א שם שהקשה עליו דהא ראב"ש ס"ל שלעולם לא בעינן לומר מקודש, וא"כ לדידי' יוצא שלא היו צריכים כלל ללכת אחר הראש ב"ד, וא"כ לא הי' שום מקום לתקנת ריב"ז, ועיי"ש שכתב טעם אחר בלמה היו צריכים ללכת אחר הראש ב"ד. ובדברי רש"י הי' אפ"ל דס"ל כגירסת הגאונים הנ"ל אשר לפי גירסא זו ליכא שום תנא דס"ל שאין צריכים אמירת מקודש כלל, ואע"פ שלא בעי ראב"צ קידוש מדאורייתא אבל מ"מ גם איהו מודה שצריכים לו מדרבנן היכא שנראה בזמנו, וא"כ יוצא שגם התנא שסובר שמדאורייתא לא בעינן קידוש כלל הרי הוא מודה שיש מקום לתקנת ריב"ז הנ"ל, דהא גם איהו מודה שצריכים קידוש מדרבנן היכא שנראה בזמנו, ובכה"ג שפיר היו צריכים ללכת אחר הנשיא, ומש"ה שפיר הוצרך ריב"ז לתקן שאינם צריכים ללכת אחריו, אלא יהיו מקדשים אותו בבית הועד (ומש"כ רש"י שילפינן מקראי, הרי זה קאי לפי אידך תנאי).

אמנם נראה שקושיית הטו"א אכתי במקומה עומדת, דהא להדיא גרס רש"י בסוגיין שהתנא שסובר שמדאורייתא לא בעינן קידוש הוא ראב"ש, ודלא כגירסת הגאונים הנ"ל (עיין בד"ה חישוב דעיבור), וכן כתב גם בר"ה דף ח' ע"ב בד"ה ואי

אתה עיי"ש, וא"כ לפי גירסא זו א"א לומר כהנ"ל, דהא לא מצינו בשום מקום שראב"ש מודה שמדרבנן מיהא בעינן קידוש, וא"כ קושיית הטו"א במקומה עומדת איך יתכן לדידי' תקנת ריב"ז. מיהו י"ל דס"ל לרש"י שקושיית הטו"א היא גופא ההכרח לומר שראב"ש מודה שמדרבנן שפיר בעינן קידוש, דהיינו כדי ליתן מקום לתקנת ריב"ז. ועל דרך זה נוכל ליישב גם את דברי הר"ח והרמ"ה הנ"ל בענין מנא להו שלכו"ע בעינן קידוש מיהא מדרבנן.

והנה אולי יש ליישב את דברי רש"י באופן אחר, דעיין בירושלמי כאן בסנהדרין, וכן בר"ה פ"ב ה"ה, שהקשו על המשנה בר"ה דף כ"ד דתנן ראש ב"ד אומר מקודש דהיכי תנן שצריכים לקדש את החודש הלא בהברייתא קתני ששנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, ותירצו שמקודש דמתניתין היינו מקוים, אבל אמירת מקודש באמת לא בעינן כלל. ולפי דברי הירושלמי ניחא דברי רש"י הנ"ל, דהא חזינן שאפילו המ"ד שסובר דלא בעינן קידוש מדאורייתא הרי הוא מודה שמקוים מיהא בעינן ושעל זה קאי המשנה בר"ה שם, וא"כ יוצא שמאי דתנן שם שהנשיא אומר מקודש הכוונה היא למקוים ושגם למקוים בעינן את הנשיא, וא"כ יוצא שלכו"ע בעינן תקנת ריב"ז. אמנם עיקר קושיית הירושלמי תמוהה היא מאד, דהא מתניתין ת"ק וראב"ז היא, ואילו הברייתא של שנים אתה מקדש רשב"י היא לפי גירסת הירושלמי שם, וא"כ איך הקשו שניהם אהרדי, וצ"ע. ועוד צ"ע דנהי שלפי גירסת הרמב"ם

והר"ב שפיר איכא למירמי מתניתין וברייתא אהרדי מאחר שבתרוייהו גרסינן ראב"ז, אבל מ"מ למה כתבו תירוץ חדש, דהיינו שגם ראב"ז מודה שמדרבנן בעינן מקודש היכא שנראה בזמנו, ולמה לא תירצו כתירוץ הירושלמי שמקודש דמתניתין הרי זה מקוים אבל מקודש לעולם לא בעינן. ואולי לא תירצו כן משום שמסוגיא דידן משמע שלפי המ"ד שסובר שאין צריכים לומר מקודש לא שיך למיתני כלל שעבור החודש הוא בשלשה, וא"כ חזינן שגם מקוים לא בעינן. מיהו לכאורה צ"ע באמת דהא מקוים היינו הגמ"ד וגמ"ד בודאי בעינן לכה"פ כשנראה בזמנו (עי' לעיל באות צ"ב בקטע המתחיל והנה עיין בתו"כ וכו'), וא"כ למה לא מוקמינן למתני' דידן במקוים.

### (צד) בענין קידוש מועדות.

עיין בב"ב דף קכ"א ע"א דאמרין מועדי ה' צריכין קידוש ב"ד וכו'. וברשב"א שם איתא וז"ל, פירוש ר"ש ז"ל שלא המועדות בעצמן צריכין קידוש אלא ראשי החדשים שבהם תיקון המועדות, והיינו דתנן בקדה"ח ואומרים מקודש מקודש, ור"ח ז"ל כתב וז"ל, מועדי ה' צריכין קידוש ב"ד כי משה רבינו קדשם שנא' וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, דיבור זה קידוש המועדות הוא מפי משה, שמעינן מינה שהמועדות צריכים קידוש ב"ד לקבעם ולומר המועד ביום זה המקודש עכ"ל. הרי שפליגי הני תרי שיטות באם צריכים לקדש את המועדות בקידוש מיוחד מלבד ממה שמקדשים את החדש.

אומר לישיב ושנים אומרים שלא לישיב בטל יחיד במיעוטו, שנים אומרים לישיב ואחד אומר שלא לישיב מוסיפין עליהם עוד שנים וכו'. ועיין בפ"ד מהל' קידוש החדש ה"י בדברי המפרש שם שכתב וז"ל, ויש לשאול מפני מה אם שנים אומרים לא נשב ואחד אומר נשב בטל יחיד במיעוטו וכו', ולמה סמכנו על העיקר והוא אחרי רבים להטות במה שאומרים לא נשב או אינה צריכה עיבור, ולא נסמוך על עיקר זה במה שאומרים נשב עכ"ל.

והנה כוונתו בקושייתו היא להקשות שבאופן ששנים אומרים לישיב למה לא אזלינן בתר רוב לעבר מיד גם בלא הוספת חמשה ושבעה, ומ"ש מהא דאזלינן בתר רוב לענין שלא לישיב לעבר. אמנם עיין במנ"ח בסוף מצוה ד' שכתב שעיקר קושייתו אינה מובנת, דהא דלא מעברים על פי הב' שאומרים לישיב הרי זה משום שלא סגי בשלשה בשביל עצם מעשה העיבור, שהרי נאמר דין מיוחד שצריכים לחשב בחמשה ולגמור בשבעה (ועיין גם בתיו"ט על משנתינו).

אמנם נראה שלא קשה מידי על קושיית המפרש הנ"ל, די"ל דס"ל כדעת הרמ"ה בסוגיין בד"ה רשב"ג (ודלא כדעת רבינו יונה בחידושו), שהיכא שהסכימו כל הג' לישיב אינם צריכים להוסיף כלום, ואפילו לכתחילה יושבים וגומרים בשלשה, וא"כ

ומיושבת בזה קושיית החזון איש בחלק אבן העזר סי' קמ"ח על קידושין ל"ז ע"ב איך שייך הו"א לומר ששבת בראשית טעון קידוש בית דין לפי רבי אלעזר ב"ר צדוק עיי"ש הלא כבר קידשוהו שמים, ולפי הנ"ל ניחא שהכוונה שיקדשוהו קודם בואו.

והנה יש לעיין בדברי הר"ח הנ"ל אם כוונתו לומר שבאמת נתחדשה בהך קרא דוידבר משה הלכה מיוחדת של קידוש מועדות, או האם גם הך קידוש מועדות אינו אלא חלק מקדה"ח, ולא נאמר בזה שום קידוש מיוחד של מועדות, אלא שבדיני קידוש החודש נאמר שכשמקדשים את החודש צריכים לקדשו בהדי מועדיו. ויש לדון על זה בענין אם מודים התנאים בסוגיין שצריכים מיהא קידוש מועדות באותם אופנים שאין מקדשים את החודש\*) (והנה באמת גם כל עצם הדין שצריכים לומר מקודש בקדה"ח נלמד הוא מהך קרא דוידבר משה את מועדי ה' בר"ה דף כ"ד ע"א עיי"ש. מיהו אעפ"כ אין לצדד צד שלישי בכוונת הר"ח ולומר שלעולם לא נאמר בהך קרא אלא דין קידוש על המועדות לחוד, דזה בודאי אינו, דהא לפ"ז למה צריכים לקדש את כל החודש, וכן חדשים אחרים שאין בהם מועדות, ובע"כ צ"ל שנכלל בהך קרא דין מסוים בפ"ע של קידוש החדשים, אלא דס"ל להר"ח שגם המועדות בעו קידוש, ובדבר זה יש לחקור את חקירתנו הנ"ל).

### צה) בענין בשלשה מתחילין ובחמשה נושאים ונותנים וגומריין בשבעה.

עיין בסוגיין דתניא כיצד וכו' אחד

\*) והכא לא שייך לומר שכבר קידשוהו שמים, כי הרי אפשר לקדשו קודם המועד, אבל א"א לקדש את יום ל"א קודם שיבוא כי אולי יבואו עוד עדים על יום ל' ולאחר שכבר עבר יום ל' הרי כבר קידשו את יום ל"א בשמים, אבל בנוגע למועדות שפיר שייך קידוש ב"ד קודם המועד.

חזינן שסגי בשלשה, ומש"ה שפיר הקשה המפרש למה בעינן דוקא שכולם יסכימו בכדי לישב ולגמור בשלשה, ולמה לא סגי גם ברוב, וכמו שסמכנו על הרוב לענין שלא לישב. שוב ראיתי באחרונים שפירשו כן בקושייתו.

### צו) עוד בענין הנ"ל.

ועיי"ש שתירץ המפרש וז"ל, והתשובה, שהאומר נשב ונראה, הוא מוציא השנה ממנהגה והוי כמו המחייב בד"נ, שלא נלך בו אחר הרוב עד שירכו המחייבין יותר מן המזכין שנים, גם לזה כשיאמרו שנים צריכה עיבור ואחד אומר אינה צריכה לא נחזור לדבריהם עד שירכו בשנים או עד שיגיעו שבעה שהם לגבי העיבור כע"א לגבי ד"נ עכ"ל.

ובביאור דבריו בתירוצו נראה לומר דס"ל שאע"פ שהפסוק של לא תהי' אחרי רבים לרעות איירי בד"נ, דהיינו דבר שכולו לרעות, וכמש"כ תוס' לעיל בדף ג', אבל מ"מ הדין האמור בזה אינו דוקא משום היותו ד"נ אלא הרי זה משום שע"י שאנו מחייבים מיתה הרי אנו מוציאין את הדבר ממנהגו, והא דלא בעינן נטי' על פי שנים גם בממון הרי זה משום שמחמת עצם טבעו אין הממון שייך לזה יותר מלזה, ולכן אין זה נחשב שמוציאין את הדבר ממנהגו, ומאחר שהדבר תלוי באם מוציאין את הדבר ממנהגו, א"כ ה"ה שכשרוצים לעבר את השנה בעינן שירכו המעברים בשנים, משום שגם כשמעברים את השנה הרי זה נחשב שמוציאין את הדבר ממנהגו.

(וראיתי ברש"ש בסוגיין שהבין את דברי המפרש באופן אחר, והיינו שכוונתו היא לומר שקדה"ה דומה לד"נ משום שהוא גורם נפ"מ בכך י"ג ויום אחד לענין חיובי עונשין עיי"ש. מיהו צ"ע דהא אדרבה מדברי אלו שאומרים לישב ושצריכים לעבר הרי יוצא קולא בד"נ, דהיינו שהקטנים נשארים קטנים עוד חודש ויהיו פטורים ממיתה. ברם אכתי שייך נפ"מ אחר, והיינו שאם יעברו א"כ מי שנולד עכשיו באדר שני יהפך לגדול בחודש אדר, אבל אם לא יעברו הרי נמצא שנולד בניסן ויהפך לגדול רק בחודש ניסן. ועכ"פ נראה שהנכון הוא כמו שכתבנו, דהא מדברי המפרש משמע להדיא שאין כוונתו לומר דהוי ד"נ ממש, אלא שהוא דומה לד"נ משום שבאים להוציא דבר ממנהגו וכנה"ל.)

והנה מדברי המפרש חזינן להדיא דס"ל ששנים לגבי אחד לאו כהכרעת שנים היא, דהא אם זה כהכרעת שנים א"כ אכתי קשה למה לא אזלינן בתר רוב כששנים אומרים לישב ואחד אומר שלא לישב. ולפ"ז צ"ל שכשדנין מלקות בשלשה בעינן שיסכימו כולם לחובה, דהא אם רק שנים מחייבים ואחד מזכה, אין כאן הכרעת שנים, וגם במלקות בעינן נטי' לרעה ע"פ שנים כמו שפסק הרמב"ם בפ"א מה"ס ה"ד שמלקות שוה לנפשות לענין כל הדברים שהזכיר שם. אמנם עיין בשט"מ שבסוף ספר חמרא וחיי לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה מייתי לה בק"ו מד"נ שכתב שכל שנים לגבי אחד כהכרעת שנים חשיבא.

## דף י"א ע"א

**צז) בענין אין מעברין את השנה אלא במזומנים לה.**

עיין ברש"י שפירש וז"ל, שהזמינו הנשיא מבערב עכ"ל. והנה מדבריו נראה דס"ל דהא דאמר ר"ג השכימו, דוקא הוא, והיינו משום שצריכים בדוקא שיזמין מבערב. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' קדה"ח ה"ט שלא הזכיר כלל שצריך שיזמין דוקא מבערב, ומשמע דס"ל דלאו דוקא אמר השכימו אלא שהכי הוי המעשה.

ועי"ש בלשון הרמב"ם שכתב וז"ל, כיצד, יאמר ראש ב"ד הגדול לפלוני ופלוני מן הסנהדרין היו מזומנים למקום פלוני וכו' עכ"ל. ומלשונו משמע שבתוך ההזמנה הרי הוא צריך גם לקבוע מקום, ומש"ה הזכיר בלשון ההזמנה שהוא צ"ל למקום פלוני. ונראה שדקדק כן מהא דאמר ר"ג השכימו לי ז' לעלי, דס"ל שמש"ה פרט את המקום משום שצריכים באמת שיקבע מקום בהזמנתו. אמנם רש"י לא הזכיר דבר זה בביאורו להך הלכה של הזמנה. וצ"ל שאע"פ שהוא סובר שהשכימו הוא דוקא אבל מ"מ לעלי לאו דוקא הוא. אמנם בין בדעת רש"י ובין בדעת הרמב"ם צ"ב מ"ש זה מזה.

ויש ליישב שיטת רש"י דס"ל כדברי המפרש שם והתורת חיים בסוגיין שכתבו שטעם הזימון הוא בכדי שיהי' להם זמן לעיין קודם הדין, דלפ"ז שפיר י"ל שצריכים להודיע מבערב, אבל ידיעת המקום לא מעלה ולא מוריד לענין זה.

**צח) בענין הא דמעברים מפני גליות ישראל שנעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו.**

על הא דאמרינן בסוגיין שמעברין את השנה מפני גליות ישראל שנעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו איתא בירושלמי שהיינו דוקא אם הגיעו כבר לנהר פרת. וצ"ע מ"ש הגיעו מלא הגיעו (ואין לומר דהוי שיעור בהטרחת שטרחו כבר לבוא, דזה אינו, דהא יש שבאים מקרוב ויש שבאים מרחוק וא"כ למה תלוי בנהר פרת לכולם).

והנה עיין בפסחים בדף ג' ע"ב בתד"ה מאלי' שכתבו שריב"ב לא עלה לרגל משום שהי' דר בנציבין ונציבין בחו"ל היתה. וכבר תמה ע"ז המל"מ בפ"א מהל' קרבן פסח ה"א דמנין להם לתוס' שבני חו"ל פטורים מראי'. ונראה שמקורם הוא מדברי הירושלמי הנ"ל, והיינו משום שלכאורה דברי הירושלמי צ"ע למה אין מעברין עלייהו גם קודם שהגיעו לנהר פרת מאחר שכבר עקרו ממקומם וכהנ"ל, ונראה דס"ל להירושלמי דהא דמעברין על גליות ישראל שנעקרו ממקומן אין זה רק משום שאנו רוצים שיתרגלו לבוא בפסח לעשות פסחיהם כמו שפירש"י בסוגיין, אלא הטעם הוא כדי שיוכלו לקיים את החובת ראי' שלהם, ובזה חילקו שאם לא הגיעו עדיין לנהר פרת אין מעברין עליהם משום שעוד לא נעשו בני חיובא, דהא עדיין הם בחו"ל, ובחו"ל ליכא חובת ראי', ומכיון שלא נשלמו התנאים של החיוב, ליכא עדיין שום צורך לעבר, ואין אנו נזקקים להם, ורק לאחר שהגיעו כבר לא"י ונשלמו תנאי

כדברי תוס' שם, ומש"ה מעברין עליהו גם קודם שהגיעו לנהר פרת מאחר שגם קודם לכן נשלמו תנאי החיוב, דזה אינו, דהא לעולם אפשר לומר שגם הבבלי מודה שבחו"ל פטורים מראי', רק דקסבר שאפילו בלא טעמא דחובת ראי' מעברין עליהו משום הא לחוד שנעקרו ממקומם לעלות לרגל ולעשות פסחיהם ועדיין לא הגיעו, וכמו שמשמע מדברי רש"י עיי"ש.

אמנם יש לדחות את דברינו הנ"ל בדעת הירושלמי, דעי' בפסחים דף ע' ע"ב דאמרינן שיהודה בן דורתאי הלך וישב לו בדרום כדי שלא יתחייב לעלות לרגל ולעשות פסח וחגיגה, ובתוס' שם איתא להדיא שהי' פטור משום דרך רחוקה, ועיין ברש"י שם בד"ה וישב לו וכו' דמבואר שגם מלעלות לרגל הי' פטור, וא"כ לפ"ז משמע שאפילו בא"י כל שהוא בדרך רחוקה, דהיינו ט"ו מיל, הרי הוא פטור מראי' (ועיין שם ברש"ש שהקשה על זה וציין לדברי המל"מ הנ"ל). ולפ"ז צ"ל שגם מה שכתבו תוס' בדף ג' ע"ב שם שנציבין בחו"ל היתה, אין כוונתם לומר שצריכים חו"ל דוקא, אלא כוונתם היא לומר שמכיון שהיתה בחו"ל א"כ היתה רחוקה יותר מט"ו מיל, ושוב מיפטר משום דרך רחוקה, וא"כ א"א לומר כהנ"ל בדברי הירושלמי, דהא לפ"ז אפילו לאחר שהגיעו כבר לנהר פרת עודם פטורים מראי', וא"כ דברי הירושלמי עדיין צ"ב, מ"ש קודם שהגיעו לנהר פרת מאחרי שהגיעו.

וצ"ל בסברת הירושלמי שאם לא הגיעו לנהר פרת יש לחשוש שמא יחזרו משום סכנת הדרך וכדומה, אבל אם כבר הגיעו

החיוב מעברין עליהן, אבל קודם לכן לא (אבל משום פסח לא היו מעברין גם לאחר מכאן, דהא אין מתחייבין בו כל עוד שהם בדרך רחוקה, דהיינו ט"ו מיל, ואע"פ שהם נמצאים כבר בארץ). ואין להקשות על זה שאפילו אם לא הגיעו אבל מ"מ כל שיודעים אנו שיגיעו לנהר פרת לפני הפסח נעבר עליהו כיון שיהיו מחויבים אז בראי', די"ל שזה לא מיקרי שעת הצורך, דהא אפשר שלא יגיעו או אפשר שיחזרו בהם ולא יתחייבו בראי', אבל היכא שכבר הושלמו התנאים של החיוב אין אנו חוששים שמא יפקעו, ושפיר חשיב שעת הצורך.

ובאמת אפילו אם נאמר שבקדושה שני' של בית שני לא החזיקו עולי בבל בכל א"י עד נהר פרת (עיין בב"מ דף כ"ח ע"א בדברי רב יוסף שם), אבל מ"מ אכתי א"ש הא דיהיב הירושלמי השיעור של נהר פרת, דעיין ברדב"ז בפ"ד מה"ס ה"ו שהביא בשם הכפתור ופרח שרק לענין תרומות ומעשרות ועוד קצת דברים אמרינן שבטלה קדושה ראשונה, אבל לשאר כל הדינים התלויים בארץ עדיין יש לכל מקום שכבשו עולי מצרים דין א"י, וא"כ י"ל שהה"נ לענין חובת ראי', דמנהר פרת ולפנים חייבים, כגבולות קדושה ראשונה (מיהו עיין בגיטין דף ב' ע"א בתד"ה ואשקלון וכו' במה שהכריחו תוס' מר"א מנשק כיפי דעכו, דמוכח דפליגי על הכפתור ופרח).

והנה חזינן שהבבלי לא חילק בענין אם הגיעו לנהר פרת או לא כדרך שעשה הירושלמי. מיהו אין הכרח מזה דס"ל להבבלי שגם בני חו"ל חייבים בראי' ודלא



ונמצאים בא"י (ואפי' בתוך הגבולים של קדושה ראשונה) מסתמא לא יחזרו, ומש"ה ליכא נפ"מ אם באו ממקום קרוב או ממקום רחוק, אלא כל שהגיעו כבר לא"י אין חוששים שמא יחזרו, וצ"ע.

ובענין חובת ראי' ע"ע בירושלמי פסחים פ"ז סוף ה"ו דמבואר לפי גירסת הפני משה שהיא נוהגת בכל ארץ ישראל עד הגבול. ולפ"ז אכתי יש ליישב את הירושלמי כהדרך שכתבנו לעיל. מיהו הקרבן העדה שם, וכן היפה עינים בהוריות דף ג' ע"א ד"ה ובהוראה, הגיהו שצ"ל "הוראה" ולא "ראי".

## דף י"א ע"ב

### צט) בענין פרסום קדה"ח ועיבור השנה.

עיי' בסוגיין דמייתנין עובדא דר"ג ששלח איגרות לגולה להודיע שעיברו את השנה משום גוזלות ואביב. ועיי' ברמב"ם בפ"ד מהל' קדה"ח הי"ז שהביאו להלכה וז"ל, כשמעברין ב"ד את השנה כותבין איגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותן שעיברוה ומפני מה עיברו ועל לשון הנשיא נכתבו ואומר להם יודע לכם שהסכמתי אני וחברי והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו כ"ט יום וכו' עכ"ל.

והנה בגמ' לא הביאו הך עובדא אלא להוכיח ממנו ענוותן של תקיפאי קדמאי עיי"ש, אבל באמת גם בלא"ה פשיטא שבודאי חייבים לפרסם את העיבור משום לאיפרושי מאיסור חמץ וכדומה. והא

דהוצרך הרמב"ם להביאו אע"ג דפשיטא, י"ל שהיינו כדי לאשמועין שעל לשון הנשיא הי' נכתב, וכן כדי לומר שצריכים להודיע למה עיברו.

אולם נראה שבאמת גם מחמת עצם מצות עיבור השנה גופא חייבים הם לפרסם ולהודיע על כך, ולא רק משום לאיפרושי מאיסורא, דעיי' בפ"א שם ה"ז שכתב וז"ל, מ"ע מן התורה על ב"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא ר"ח כדי שידעו באיזה יום הן המועדות שנא' אשר תקראו אותם מקראי קדש וגו' עכ"ל, הרי שגם בקדה"ח כתב הרמב"ם שחייבים לפרסמו, וכתב שלמדים כן מקרא דאשר תקראו אותם וגו', דהך תקראו קאי על ב"ד, ונאמר בזה גם דין מיוחד שצריכים לפרסם מתי יהיו המועדות ע"י שמפרסמים את קדה"ח, ומשמע מדבריו שם דהוי באמת חלק מגוף מצות קדה"ח, ולא רק דין נוסף הלמד מקרא דאשר תקראו אותם, אלא הרי זה חלק מעצם מצות קדה"ח, ומש"ה הביאו שם בעיקר המצוה (מיהו הא ודאי יתכן שהטעמא דקרא הוא משום לאיפרושי מאיסורא, וכן מבואר בדברי הרמב"ם), ולפ"ז מכיון שגם עיבור השנה נוגע לקביעות המועדות א"כ בודאי נראה שגם פרסום דידי' נכלל בקרא דאשר תקראו אותם, וכמו שילפינן מיני' שצריכים לפרסם ולהודיע על קדה"ח, ה"ה נמי שילפינן מיני' שהם צריכים לפרסם את העיבור, וכן כמו שפרסום קדה"ח הוא בכלל עיקר מצות קדה"ח, כ"כ הוי פרסום העיבור בכלל עיקר מצות קדה"ח, וכמו

עצם העיבור שהוא בכלל מצות קדה"ח לדעת הרמב"ם (עי' בזה לעיל באות פ"ה).

## ק) בענין אתם אפי' מזידיים בעיבור השנה.

א. דברי הצ"ח שלא אמרינן כן בעיבור השנה.

עיין בר"ה דף כ"ה ע"א דדרשינן אתם אתם אתם ג"פ, אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין. ועיין בצ"ח בברכות דף ס"ג ע"ב בר"ה וכל כך וכו' שכתב שדוקא לענין קדה"ח אמרינן כן, אבל לא לענין עיבור השנה, וכן דקדק שם מדברי תוס' בר"ה דף כ"א ע"א ד"ה לוי עיי"ש, וכתב שכן משמע מדברי הרמב"ם שלא הזכיר דין זה אלא לענין קדה"ח בפ"ב שם ה"י.

ב. משמעות דברי הרמב"ם בזה, ושיטתו שמזידין לא מהני.

והנה לכאורה אפשר לדקדק כן להדיא מדברי הרמב"ם בפ"ד שם ה"ו, דעיי"ש שכתב וז"ל, אבל אין מעברין השנה לא מפני השלג ולא מפני הצנה ולא מפני גליות ישראל שעדיין לא נעקרו ממקומם ולא מפני הטומאה וכו', ואם עיברו את השנה מפני הטומאה ה"ז מעוברת עכ"ל,

ומשמע להדיא שדוקא מפני הטומאה הויא מעוברת בדיעבד, אבל בשאר דברים שהזכיר שם אפילו בדיעבד אינה מעוברת, וא"כ חזינן להדיא שלא קאי הדרשה של אתם אפילו מזידין אלא על קדה"ח לחוד.

אמנם הא ליתא, דעיין בדברי הרמב"ם בפ"ב שם ה"י דמוכח מדבריו שלא גריס בסוגיא דר"ה שם ש"אתם אפילו מזידין", אלא אפיק "מזידין" ועייל "אנוסין", דז"ל שם, ב"ד שקדשו את החודש בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים ה"ז מקודש וכו' עכ"ל, הרי שלא הזכיר מזידין, ואע"ג דאיתא שם בהגהות מיימוניות שט"ס הוא, דהא לשון הגמ' הוא מזידין, אבל מ"מ נראה שדוקא נקט הרמב"ם אנוסין ולא מזידין, דהכי גרסינן להדיא בתו"כ פרשת אמור בפרק י' עיי"ש\*), ולפ"ז לעולם איכא למימר דס"ל שגם בעיבור השנה קיימת הך דרשה, והא דמשמע מדבריו שגם בדיעבד אינה מעוברת היכא שעיברוה שלא לצורך, הרי זה דוקא באופן שעשו כן במזיד, דהא גם בקדה"ח אינו מקודש בכה"ג וכהנ"ל.

ג. דברי רבי יהודה שעיברוה מפני הטומאה לא מהני אפילו בדיעבד.

והנה עיין לקמן בדף י"ב ע"ב דמייתנין

הזכיר קודם לזה את הלשון אפילו שוגגין אפילו אנוסין וכו' ואח"כ הביא לשון הגמ' אפילו שוגגין אפילו מזידין וכו' עכ"ל, הרי בע"כ חזינן דלא טעות סופר הוא. ובתוספתא ר"ה (פ"ב) איתא שתי הלשונות וכך כתוב שם, קדשוהו אנוסין שוגגין מזידין ומוטעין הרי זו מקודשת. ועי' בהתוה"מ להגאון מלבי"ם שם בפר' אמור ששיבש הספרא בשביל שראה מ"ש בהגהות מיימוניות עכ"ל.

(\* ובספר המצות הוצאת הגר"ח העליר ז"ל על מצוה קנ"ג הקשה על מה שרוצה ההגהות מיימוניות לשבש את לשון הרמב"ם וז"ל, והא גם הכא (בספר המצות) כתוב כך (אפילו אנוסין) וקשה לומר דבשני מקומות נפלה הטעות, וכן העתיק בקרית ספר (מצוה מ"ה פרק ב'), אך הרמב"ם העתיק לישנא דספרא כאמור. וביותר תמוה על הגהות מיימוניות (שנסתייע ממה שהסמ"ג כתב "מזידין") דהא גם בסמ"ג עצמו

קדה"ח ועיבור השנה אהדדי, ומהך הקישה הוא דילפינן שגם עיבור השנה בעי יום כמו קדה"ח אע"ג דקרא כתיב רק גבי קדה"ח, וכמש"כ המפרש בפ"ד שם בה"ב. ועיין עוד במכילתא על קרא דהחדש הזה לכם דלהדיא ילפינן להו לקדה"ח ועיבור השנה אהדדי, וא"כ למה לא נילף להו אהדדי גם לענין הך מילתא דאתם אפילו מזדיין.

### ו. היכא שעיברו חודש אחר ולא אדר.

והנה עיין לקמן בדף י"ב ע"א דאמרינן שאין מעברין אלא אדר, ופירשו שם תוס' שהיינו משום דילפינן מקרא דלחודש שנים עשר הוא חודש אדר דבעינן שיהי' אדר חודש שנים עשר. ונראה שאפילו אם אמרינן גם בעיבור השנה כללא דאתם אפילו מזדיין, אבל מ"מ נראה שאם עברו ועיברו חודש אחר ולא אדר, גם בדיעבד אינה מעוברת וכמו שיתבאר, דהנה עיין בתו"כ שם בפרק י' ברייתא ד' דתניא לענין קדה"ח בזה"ל, קדשוהו קודם זמנו או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהי' מקודש וכו', פי' שקידשוהו ביום כ"ט ופיחתו יום אחד או ביום ל"ב והוסיפו להחודש יום א' (וכמו שפי' הר"ש שם על ברייתא ו' ועיי"ש בראב"ד), הרי להדיא שלא מהני בכה"ג ריבויא דאתם. ולכאורה צ"ע מ"ש מקידשוהו שלא לצורך דמריבין ל"י לעיל שם מקרא דאתם וכמו שהבאנו לעיל.

ברם, החילוק נראה פשוט שלא מהני הך כללא אלא היכא שקובעין צורת חודש, דהיינו חודש בן כ"ט או ל' ימים, רק

דברי רבי יהודה דאמר שאם עיברוה מפני הטומאה אינה מעוברת אפילו בדיעבד. ולכאורה מוכח מזה שלא שייך לאכשורי בעיבור השנה מכח קרא דאתם. מיהו לפי הנ"ל ליכא שום ראי', דהא איכא למימר דס"ל כדברי התו"כ הנ"ל (עיין בקידושין דף נ"ג ע"א שסתם ספרא רבי יהודה) שאפילו בקדה"ח לא מריבין מזדיין, וא"כ לעולם איכא למימר שגם בעיבור השנה קיימת הך דרשה של אתם, והא דאמר ר"י שאינה מעוברת אפילו בדיעבד כוונתו היא להיכא שעיברו מפני הטומאה במזיד. ובאמת גם בר מן דין עי' בר"ן בדף י"ב שכתב שמאי דקאמר ר"י שאינה מעוברת הרי זה רק מדרבנן. וע"ע בתו"כ אמור פרשתא ט' ברייתא ו'.

### ד. דברי התו"כ דדרשינן אתם גם בעיבור השנה.

ובאמת דברי הצ"ח שהעלה שבעיבור השנה לא מריבין שוגגין ומוטעין וכו' תמוהין הם מאד, דעיין בתו"כ שם בפרשתא ט' ברייתא ג' דלהדיא מייתינן הך כללא בנוגע לעיבור השנה, וזה"ל שם, לא היתה השנה צריכה לעבר ועיברוה אנוסים או שוגגים או מוטעים מנין שהיא מעוברת שנאמר אשר תקראו אותם מועדי אתם אפילו שוגגים וכו' (ואע"ג דפליג תנא דספרא על תלמודא דידן בענין אם לרבות אנוסין או מזדיין, אבל מ"מ מהיכא תיתי לומר שפליגי נמי לענין אם מריבין הכי גם בעיבור השנה).

### ה. קידוש החודש ועיבור השנה ילפינן אהדדי.

ובאמת גם בלא"ה הרי מצינו שהוקשו

שקבעוהו שלא כדין, אבל לא היכא שקדשוהו קודם זמנו או לאחר עיבורו, שהרי ליכא בכלל מין חודש כזה של כ"ח או ל"א ימים, דצורת חודש היא כ"ט או ל' דוקא, ולא מהני כללא דאתם לשנות את עיקר צורת החודש. ועיין עוד שם בפרשתא ט' דתניא כהאי גוונא גם לענין עיבור השנה שהרי תניא שם שאם פחתו חודש או יתרו חודש אינה מעוברת, ופירש שם הר"ש שאירי באופן שקבעו שנה בת י"א או י"ד חדשים, וא"כ חזינן שאע"פ שהתו"כ סובר שגם בעיבור השנה קיימת הך כלל של אתם וכמו שהבאנו לעיל, אבל בכל זאת אכתי לא מהני באופן הנ"ל, והיינו כמש"כ שלא שייך אלא היכא שקובעים צורת שנה רק שעשו כן שלא כדין, אבל לא באופן שהוסיפו או פחתו, דכגון זה לא מיקרי שנה כלל, דלא חשיבא שנה אלא י"ב או י"ג חדשים לחוד, ולא מהני כללא דאתם אפילו שוגגין לשנות את צורת השנה. מיהו אולי יש לדחות שהנך ברייתות איירי באופן שעשו כן במזיד אשר בכה"ג לא שייך להכשיר בדיעבד לפי שיטת התו"כ.

והנה מדברי תוס' שכתבו שהטעם למה לא מעברין חודש אחר הוא משום שצריכים שיהי' אדר חודש שנים עשר משמע לכאורה דהוי דין בצורת השנה, דכך למדים מקרא דחודש שנים עשר הוא חודש אדר שצריכים אדר לעולם בשנים עשר, וא"כ לפ"ז יוצא שלא יועיל עיבור חודש אחר אפילו אם עשו כן בדיעבד, משום שלא מהני הכלל של אתם אפילו מזידין לענין לשנות את הצורה של השנה וכהנ"ל.

אמנם עיין בדברי המפרש בריש פ"ד מהל' קדה"ח שכתב שהטעם למה אין מעברין אלא אדר הרי זה משום שמקודם לכן א"א לעמוד על אביב ופירות עי"ש. ומדבריו יוצא לכאורה שאינו דין בצורת השנה, אלא הא דאין מעברין אלא אדר הרי זה משום הך סיבה צדדית לחוד שא"א לעמוד על האביב והפירות קודם לכן. ולפי דבריו מסתברא לומר שאם יעברו חודש אחר הרי זה שפיר מהני בדיעבד, משום שלא גרע מהיכא שעברו לגמרי שלא לצורך דמהני לפי התו"כ הנ"ל.

### ז. עיבורה בלילה או משנה לחבירתה.

והנה עיין עוד בתו"כ שם בפרשתא ט' שלכתו דמרבין היכא שעבורה בדיעבד שלא לצורך, ממעטינן שהיכא שעבורה בלילה או משנה לחבירתה אינה מעוברת אפילו בדיעבד. והביאור בזה הוא שאע"פ שבכה"ג לא באו לשנות את צורת השנה, אבל מ"מ לא מרבין בהדרשה של אתם אפילו שוגגין אלא היכא שעשו את מעשה העיבור כהלכתו רק שעשוהו שלא לצורך, אבל היכא שחסר בעצם מעשה העיבור, וכגון שעבורה בלילה לא מהני (ועיין לקמן באות ק"ד בענין משנה לחבירתה). מיהו גם בזה אולי יש לדחות דאיירי בשעשו כן במזיד ולכן לא שייך להכשיר מקרא דאתם לפי התו"כ.

### ח. עיבורה בגליל.

ועיין בסוגיין דפליגי חנני' ורבנן באופן שעבורה בגליל ולא ביהודה אם היא

## קא) בענין אין מעברין את השנה אלא ביהודה.

א. שיטת הרמב"ם שנאמרו שני דינים נפרדים חדא של ארץ ישראל וחדא של יהודה.

עיין בסוגיין דתניא אין מעברין את השנה אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת, העיד חנני' איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת, אר"י ברי' דרשב"פ מ"ט דחנני' איש אונו אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום. ובתוס' הקשו וז"ל, וקשה קצת דבברכות נפ"ל מדכתיב כי מציון תצא תורה וכו' והכא מייתי מלשכנו תדרשו עכ"ל. ועיי"ש בברכות בחידושי אגדות מה שכתב בזה. ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' קדה"ח ה"ח שכתב וז"ל, אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בא"י שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים עכ"ל. ובפ"ד שם הי"ב כתב וז"ל, ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו ואם עיברוה בגליל מעוברת עכ"ל. הרי שהביא הרמב"ם את שני הפסוקים וחילקם לשתי הלכות. וראיתי באחרונים שכתבו דס"ל להרמב"ם ששני דינים נפרדים הם, והיינו שמקרא דכי מציון ילפינן שאין מקדשין ומעברין בחו"ל, וגם בדיעבד לא עשו כלום וכמש"כ בפ"א בסוף דבריו שם, וכן איתא בירושלמי\*, אבל מקרא דלשכנו תדרשו ילפינן הלכה נוספת שצריכים לעבר בארץ יהודה דוקא, ובהא ס"ל לת"ק שאינו מעכב, וכמו שפסק בפ"ד שם (ודלא כמו שכתב הערל"נ שטעמייהו דרבנן הוא

מעוברת בדיעבד או לא. ולפי הנ"ל י"ל דהא דס"ל לחנני' שלא מהני אפילו בדיעבד הרי זה משום דס"ל שגם בכה"ג מיקרי שחסר בעצם מעשה העיבור ומש"ה לא שייך להכשיר משום קרא דאתם. ואע"ג דפליגי רבנן עלי', אבל מ"מ אכתי אפשר לומר שגם הם מודים שלא מהני הכלל של אתם להיכא שחסר בעצם מעשה העיבור, רק דס"ל דהא דבעינן לעיבורי ביהודה אין זה משום דהוי דין מסוים בדיני עיבור השנה, אלא סבירא להו שאינו אלא דין צדדי בעלמא מטעמא דכל דרישות בעו יהודה (דגם טעמייהו דרבנן הוא משום קרא דלשכנו כמו שיבואר בהאות הבאה), וגם בעלמא אילו היינו מוצאים מידי דמיקרי דרישה היינו מצריכים יהודה, ומאחר דס"ל שאינו חלק מעצם מעשה העיבור, שפיר ס"ל שמהני בדיעבד גם אם עיברוה בגליל, ואינו דומה לעיברוה בלילה. ובאמת נראה שמעתה דס"ל לרבנן שלא הוי דין מדיני עיבור השנה, א"כ י"ל שגם בלא כללא דאתם אפילו שוגגין הרי זה מהני בדיעבד, והיינו משום שאין צריכים כלל זה אלא להיכא שלא השגיחו על דברים שהם מדיני העיבור וכגון שעיברוה שלא צורך, אבל דינים צדדיים שאינם באים כלל משום היותו עיבור השנה דוקא, וכגון הא דדרישות בעו יהודה, י"ל שאינם מעכבים אפילו בלא הכלל של אתם אפילו שוגגין. ולפ"ז יסברו רבנן שמהני בדיעבד אפילו אם עיברוה בגליל במזיד אע"פ ששיטת הרמב"ם היא שלא מרבינן בהכלל של אתם את הציור של מזיד, אלא אפיק מזידין ועייל אנוסין וכמו שהבאנו לעיל.

באמת מקרא דכי מציון, דהא מדברי הרמב"ם הנ"ל מוכח שמה שנכלל בקרא דכי מציון מעכב גם בדיעבד. אלא שצ"ע למה הביא הש"ס קרא דלשכנו על דברי חנני' דוקא וכקושיית הערל"נ שם. מיהו י"ל שהוא גורס כגירסת השאלות בשאלתא מ"ו שקאי גם את"ק עיי"ש).

שחשיב דרישה, ונאמר דין מסוים שדרישות בעו ארץ יהודה, ואילו היינו מוצאים גם בעלמא דבר שנקרא דרישה גם הוא הי' טעון ארץ יהודה, ומכיון שאינו מדיני עיבור השנה לא שייך להצריך כן גם בקדה"ח משום הא דהוקשו אהדדי.

### ג. האם החישוב בעי יהודה וארץ ישראל.

והנה עיין עוד בלשון הרמב"ם בפ"א שם שכתב וז"ל, אין מחשבין וקובעין חדשים ושנים אלא בא"י עכ"ל. וחזינן להדיא מדבריו שגם חישוב בעי א"י, וכן דקדק המנ"ח בריש מצוה ד' עיי"ש. ולכאורה נראה שזה קאי נמי אחישוב דעיבור, ולא רק על חישוב דקדה"ח לחוד, ודלא כשיטת תוס' בסוגיין שיכולים לחשב את העיבור גם בחו"ל. ולפ"ז צ"ב למה הזכיר הרמב"ם בפ"ד שם בנוגע לארץ יהודה רק את גוף העיבור לחוד, ולמה לא כתב שם שגם חישוב העיבור בעי יהודה, וכמו שכתב לענין הא דבעינן ארץ ישראל. ולכאורה גם בזה צ"ל כהנ"ל שלא מיקרי דרישה אלא הגמר לחוד, ומש"ה רק העיבור עצמו בעי יהודה ולא החישוב.

### ד. ביאור מחלוקת ת"ק וחנני'.

והנה עיין בסוף האות הקודמת שכתבנו שאע"פ שגם בעיבור השנה דרשינן אתם ואפילו שוגגין וכו', אבל מ"מ לא מהני בדיעבד אלא היכא שעיברוה שלא לצורך, אבל היכא שעיברוה באופן שחסר בעצם מעשה העיבור, וכגון שעיברוה בלילה, לא מהני אפילו בדיעבד, ולא נאמר על כגון

### ב. האם גם קידוש החדש בעי יהודה.

אמנם ראוי להתעורר על הא דכתב הרמב"ם בפ"א שם שגם קביעות חדשים אין עושין בחו"ל, ואילו בפ"ד שם בנוגע לארץ יהודה לא הזכיר אלא עיבור השנה לחוד, ומשמע שיכולים לקדש חדשים בגליל גם לכתחילה, ודלא כרש"י בקידושין דף ל"ז ע"ב בד"ה תיבעי קידוש (שוב מצאתי שדקדק כן הצ"ח מדברי הרמב"ם בברכות דף ס"ג ע"ב בד"ה וכל כך עיי"ש). וצ"ל דס"ל להרמב"ם שלא מיקרי דרישה אלא עיבור השנה לחוד ולא קידוש החודש, ואע"פ שהוקשו עיבור השנה וקדה"ח אהדדי להלכותיהן, וכמו שכתב המפרש בפ"ד שם הי"ב (ועיין עוד במכילתא על קרא דהחדש הזה לכם דילפינן להו אהדדי), אבל מ"מ אין להקשות שנקיש להו אהדדי גם לענין שניבעי קידוש החודש ביהודה דוקא, דנראה פשוט שלא הוקשו אהדדי אלא בנוגע להדינים שנאמרו בהם מצד היותם קדה"ח ועיבור השנה, וכגון הא דבעינן לקדושי ביום, אבל הא דבעינן בעיבור השנה ארץ יהודה אין זה משום היותו עיבור השנה, אלא הטעם הוא משום

וכגון הא דדרישות בעו יהודה, י"ל שאינם מעכבים גם בלא הכלל של אתם ואפילו שוגגין. ולפ"ז מהני בדיעבד אפילו אם עיבורה בגליל במזיד, אע"פ שסובר הרמב"ם בסוף פ"ב שם שלא מרבינן מריבויא דאתם את הציור של מזידין\*, והיינו כהנ"ל שלא בעינן את הכלל של אתם להיכא שעיבורה בגליל, ומש"ה שפיר מהני אפילו אם עיבורה במזיד.

### ה. האם חנני' סובר שיהודה מעכב גם בקידוש החודש.

והנה כבר ביארנו שסברת חנני' איש אונו היא שדין ארץ יהודה הוי תנאי בעצם מעשה העיבור, ואע"פ שדרשינן ל' מקרא דדרישה אבל הרי הוא נעשה דין מדיני העיבור, ומש"ה הרי הוא מעכב, ולא מהני בזה דינא דאתם כמו שלא מהני בעיבורה בלילה. והנה לפ"ז לכאורה נראה שגם לקדה"ח בעינן יהודה, והיינו משום שמכיון שהוא מדיני עיבור השנה א"כ תו קאי גם על זה ההיקש של קדה"ח לעיבור השנה, והרמב"ם שלא הזכיר יהודה אלא בעיבור השנה הרי זה משום שפסק כחכמים שיהודה אינה מעכבת אשר לפ"ז יוצא שאינו מדיני העיבור ולא קאי על זה ההיקש וכמו שביארנו.

### ו. אם הוא מעכב למה צריכים את הפסוק של ארץ ישראל לפי חנני'.

ולפ"ז צ"ל שלפי חנני' לא בעינן קרא

ההגהות מיימוניות שם שכתב שטעות סופר הוא בדברי הרמב"ם, דהא להדיא גרסינן בספרא פרשת אמור כדברי הרמב"ם, ופליגא על הבבלי שהזכירה מזידין, וכבר ביארנו כל זה באריכות בהאות הקודמת ובהערה שם.

זה הכלל של אתם ואפילו שוגגין. וביארנו עוד שלפ"ז מבוארת היטב סברת חנני' איש אונו שיהודה מעכבת, ולמה לא שייך להכשיר בכה"ג בדיעבד משום ריבויא דאתם, והיינו משום שי"ל דס"ל שמה שצריכים יהודה הרי זה נחשב חלק מעצם מעשה העיבור, ומש"ה לא שייך להכשיר משום ריבויא דאתם, ות"ק ס"ל כמו שביארנו, דהא דבעינן יהודה אין זה משום דין מסוים מדיני עיבור השנה, אלא כל עיקרו אינו אלא משום דין צדדי שדרישות בעו יהודה, וא"כ מכיון שאין אנו צריכים יהודה משום עצם העובדא של עיבור השנה, לא מיקרי שחסר בעצם מעשה העיבור היכא שעיבורה בגליל, אלא מעשה העיבור בודאי עשו כתיקנו, רק שלא קיימו הלכה צדדית זו שדרישות בעו יהודה, ומש"ה שפיר מהני בדיעבד אם עיבורה בגליל.

גם כתבנו שם שמעתה שזכינו לדין שאינו מדיני עיבור השנה, א"כ י"ל שגם בלא הכלל של אתם ואפילו שוגגין הרי זה מהני בדיעבד, והיינו משום שלא בעינן הך כלל אלא להיכא שלא השגיחו על דברים שהם מדיני עיבור השנה, וכגון היכא שעיבורה שלא לצורך, דבכה"ג אע"פ שעשו את מעשה העיבור כתיקנו אבל מ"מ הרי לא השגיחו על הא דבעינן שיהי' לצורך, אבל דינים צדדיים לגמרי שאינם באים משום היותו עיבור השנה דוקא,

(\* אלא שצ"ע אין שמעינן מהפסוק שיש חילוק בין א"י לחו"ל הלא בתוך הפסוק כתיב ציון וירושלים. וראיתי שנקט המהרש"א בחידושי הלכות שם בדף ס"ג ע"א שצריכים באמת ירושלים, וצ"ע. (\* אלא אפיק מזידין ועייל אנוסין, ודלא כדברי

מאחר דחסר בעצם מעשה העיבור וכהנ"ל (אלא שצ"ב למה לא שייך גם כאן לומר דהוי דין צדדי משום היותו תורה ודבר ה' כמו שאנו אומרים לענין קרא דלשכנו תדרשו).

### ח. דברי הרמב"ם שגם החישוב של עיבור השנה וקידוש החודש צריך ארץ ישראל, אבל משמע שארץ ישראל אינו מעכב בו.

הנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפ"א שם שגם חישוב דקידוש ועיבור בעי א"י. ולכאורה מסתברא לומר דהוי דומיא דעצם הקידוש והעיבור בזה, וכמו שבעצם העיבור והקידוש הא דבעינן א"י אין זה משום דין צדדי בעלמא, אלא נאמרה כאן הלכה במעשה העיבור והקידוש עצמו וכהנ"ל, כ"כ גם בחישוב אין זה משום דין צדדי בעלמא אלא נאמרה כאן הלכה בעצם מעשה החישוב, והיינו שצריכים לעשותו בא"י דוקא. ולפ"ז יוצא שהיכא שעשו את החישוב בחו"ל חסר מכאן מעשה חישוב כהלכתו, ולא יועיל הדרשה של אתם כדי להכשיר חישוב כזה, דהא לא מהני הדרשה של אתם כדי להכשיר היכא שחסר בעצם המעשה, וכמו שביארנו לעיל בענין עיבורו בלילה, וא"כ לפ"ז צ"ע טובא דהא מסוף דברי הרמב"ם שם משמע להדיא שבדיעבד גם חישוב בחו"ל מהני, דהא לא הזכיר שם אלא שאם עיברו וקבעו בחו"ל לא עשו כלום, ולא הזכיר שם את החישוב, ולכאורה משמע שאם עשו רק את החישוב בחו"ל שפיר מהני בדיעבד, ואילו לפי הנ"ל קשה טובא למה מהני, דהא כבר כתבנו שבכה"ג שחישובו בחו"ל הרי חסר

דכי מציון להצריך ארץ ישראל לעיבור וקידוש, דהא בין בעיבור השנה ובין בקידוש החודש בעינן ארץ יהודה לעיכובא, וא"כ נמצא שאין צריכים לדידי' קרא דכי מציון אלא להצריך ארץ ישראל גם בחישוב העיבור והקידוש, וכמו שביארנו שלא מציון בחישוב שצריכים יהודה, אלא אדרבה משמע מדברי הרמב"ם שהחישוב לא מיקרי דרישה, וכן לת"ק בעינן דין מסוים של ארץ ישראל גם בעיבור השנה גופי' כדי לומר שארץ ישראל מעכב, דהא ת"ק ס"ל שיהודה אינה מעכבת.

### ז. דברי הרמב"ם שארץ ישראל מעכב.

והנה כבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בפ"א שם בסוף ההלכה הנ"ל שכתב להדיא שאם קידשו את החודש או עיברו את השנה בחו"ל גם בדיעבד לא מהני. ולכאורה מוכח מדבריו דס"ל דהא דבעינן א"י דוקא הרי זה נחשב באמת דין מסוים במעשה קדה"ח ועיבור השנה, דהא בודאי אם לא ה' נחשב דין במעשה העיבור והקידוש אלא רק דין צדדי בעלמא דבעינן שתצא תורה מציון, שפיר ה' מועיל בדיעבד אם עיברו בחו"ל ואפילו במזיד, וכמו דמהני חוץ מארץ יהודה לפי רבנן וגם בלא כללא דאתם וכהנ"ל, וא"כ בע"כ מוכח לומר דס"ל דהוי באמת דין מסוים מגוף דיני קדה"ח ועיבור השנה אשר לפ"ז לא מהני בכה"ג הדרשה של אתם ואפילו שוגגין, ואפילו אם עיברו בשוגג בחו"ל לא עשו כלום משום דהוי כמו עיבורו בלילה דלא מהני בשום פנים



(וכשיטת תוס' בר"ה דף כ"א ע"א בד"ה עברה עיי"ש), ולא בעינן לפירות ואביב בהדי תקופת ניסן, וא"כ בכה"ג שמעברין משום תקופת ניסן לחוד למה אינם יכולים להוסיף חודש אחר ולמה צריכים להמתין עד אדר, כיון שבכה"ג אינו תלוי בפירות ואביב, ויש ליישב.

ועיין לעיל באות ק' שחקרנו בענין אם מהני בדיעבד היכא שעברו חודש אחר, וכתבנו שם שלפי דברי תוס' בסוגיין שצריכים שיהא אדר החודש השנים עשר לא מהני, אבל לפי סברת המפרש הנ"ל שפיר מהני עיי"ש באריכות.

### קג) בענין הנ"ל.

בירושלמי דמס' מגילה בפ"א ה"ה איבעיא לן אם אדר ראשון הוא התוספת או אם אדר שני הוא התוספת, ועיי"ש שהעלו ממתניתין דעדיות שאדר ראשון הוא התוספת, וכן פסק הרמ"א באו"ח סי' נ"ה סעיף י' (עיי"ש בפר"ח).

והנה עיין במכילתא על קרא דהחדש הזה לכם שדרשו שאין מעברין אלא אדר בזה"ל, מה חדש אין תוספת עיבורו אלא בסופו אף שנה אינה תוספת עיבורה אלא בסופה. ואם באנו לקיים מאי דמסקינן שאדר ראשון הוא התוספת בהדי דברי המכילתא הנ"ל, נצטרך לומר שגם בנוגע לחודש היום הראשון דהיינו יום כ"ט הוא התוספת ולא יום ל', וצ"ע.

### קד) בענין אין מעברין משנה לחבירתה.

עיין ברש"י על הא דאין מעברין את

בעצם מעשה החישוב וליכא הכא חישוב כלל, ונהי שקידוש ועיבור מועילים בדיעבד גם בלא שום חישוב כלל, משום שלא גרע מהא דאמרינן להדיא בספרא אמור בפרשתא ט' שאם עיבורה שלא לצורך מהני בדיעבד, אבל מ"מ הרי זה דוקא משום הכלל של אתם אפילו שוגגין, וכמו דאיתא התם להדיא, וא"כ תינח היכא שחישבו בחו"ל בשוגג, דבזה שפיר שייך לומר שהוא מקודש בדיעבד משום הכלל של אתם אע"פ שאין כאן חישוב כלל, אבל מסתמיות לשון הרמב"ם שם משמע שאפילו אם חישבו בחו"ל במזיד הרי זה מהני בדיעבד, וא"כ זה קשה לפי שיטתו בפ"ב שם שלא מהני הכלל של אתם לרבות את הציור של מזיד.

### דף י"ב ע"א

### קב) בענין הא דאין מעברין אלא אדר.

עיין בפ"ד מהל' קדה"ח ה"א בדברי המפרש על הא דפסק הרמב"ם שם שאין מעברין אלא אדר שכתב וז"ל, ולפי שהוא קרוב לזמן האביב לפי שאם יעברו חדש לפניו יתכן שיתבשל התבואה במהרה ולא תצטרך השנה לעיבור, אבל אם יעשו חדש העיבור קרוב לזמן האביב הם יודעים אם הגיע בישול האביב אם לא הגיע עכ"ל.

ולפי דבריו צ"ע למה כשמעברים משום תקופת ניסן לחוד אינם יכולים להוסיף חודש אחר, דהא פסק הרמב"ם שם שמשום תקופת ניסן לחודי מעברין

וכהנ"ל. ואולי יש לדחוק שכוונת הספרא היא דוקא להיכא שעשו כן במזיד, דבכה"ג הרי לא מהני ריבויא דאתם לדעת הספרא, וכמו שביארנו לעיל באות ק'.

### קה) עוד בענין הנ"ל.

וע"ע בחידושי הר"ן על דף י"א שכתב שמשנה לחבירתה אסור רק לכתחילה. מיהו זהו דלא כדברי הספרא.

### דף י"ג ע"ב

### קו) משה במקום ע"א קאי.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, לפי שהי' משה ראש להם ושקול ככולם עכ"ל. ועיין לקמן בדף ט"ז ע"ב דילפינן שאין עושין סנהדראות לשבטים אלא ע"פ ע"א מהא דמשה אוקי סנהדראות ומשה במקום שבעים ואחד קאי, ועיי"ש ברש"י בד"ה דאוקי סנהדראות שכתב וז"ל, בעצת יתרו ומשה הי' שופט ודיין ע"פ הדיבור ושקול כסנהדרי גדולה שבירושלים עכ"ל. ומשמע שכוונתו לומר שהטעם למה הי' שקול כע"א הוא משום הא שהי' שופט ודיין ע"פ הדיבור, דאל"כ למה הזכיר דבר זה. ולכאורה צ"ב למה לא פירש שם כדבריו בסוגיא דידן, שהי' במקום ע"א משום שהי' ראש להם ושקול ככולם.

ואולי י"ל שהתם הרי קאי על הא שהקים סנהדראות בעצת יתרו, וא"כ איירי מקודם שנקבעה סנהדרי הגדולה בפרשת אספה לי שבעים איש, דהא עצת יתרו

השנה משנה לחבירתה שפי' וז"ל, אם שנה הבאה צריכה לעבר אין מעברין שנה זו מפני צורכי שנה הבאה אלא הצריכה תתעבר עכ"ל. ועיין בתוס' שהקשו עליו ופירשו וז"ל, אלא נראה דמיירי לחשב, דאין מחשבין בשנה זו על שנה שלאחרי', ואע"ג דלא מגלין מ"מ אין מחשבין לסמוך על אותו חשבון שלא לעשות חשבון אחר עכ"ל.

והנה עיין בספרא אמור בפרשתא ט' דתניא שם בזה"ל, לא היתה השנה צריכה לעבר ועיברוה אנוסים או שוגגים או מוטעים מנין שהיא מעוברת שנאמר אשר תקראו אותם מועדי אתם אפילו שוגגים וכו'. ושוב דרשו שם שמ"מ אם עיברוה בלילה או משנה לחבירתה אינה מעוברת אפילו בדיעבד. והנה בשלמא הא דלא מהני אפילו בדיעבד אם עיברוה בלילה י"ל שהיינו משום שבכה"ג חסר בעצם מעשה העיבור, ובכה"ג שחסר בעצם מעשה העיבור לא מהני ריבויא דאתם, וכמו שביארנו באריכות לעיל בסוף אות ק' עיי"ש. אמנם בין לפי רש"י ובין לפי תוס' צ"ע למה לא מהני אם עיברוה בדיעבד משנה לחבירתה, דלפי רש"י שמשנה לחבירתה פירושו הוא שעיברוה שלא לצורכה אלא לצורך שנה אחרת א"כ למה גרע מהיכא שעיברוה לגמרי שלא לצורך דמהני בדיעבד משום ריבויא דאתם כדאמרינן לעיל שם בספרא, וגם לפי תוס' שפירשו שהכוונה היא שעשו את החישוב קודם זמנו, אבל מ"מ למה גרע מהיכא שלא חישובו כלל ועיברו לגמרי שלא לצורך דמהני משום הדרשה של אתם

לשבטים הי' אפשר לפרש שהי' במקום ע"א משום שהי' ראש להם ושקול ככולם, דהא דכבר הי' נוהג אז ב"ד של ע"א. ועוד דעיין בע"ז דף כ"ד ע"ב בתד"ה יתרו שכתבו שסוף הפרשה דאיירי בקביעות דיינים לכו"ע היתה לאחר מתן תורה. מיהו בשמות רבה כ"ט ה' משמע שגם הסוף קרה עוד לפני מתן תורה.

### קז) בענין סמיכה (מיסמך סבי).

עיין בסוגיין דמסקינן שמיסמך סבי היינו ע"י דסמכין לי' בשמא, קרי לי' רבי, ויהבי לי' רשותא למידן ד"ק. והנה עיין ברמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ד שכתב וז"ל, אין קרוי אלהים אלא ב"ד שנסמך בא"י בלבד והם האנשים החכמים הראויין לדון שבדקו אותן ב"ד של א"י ומינו אותם וסמכו אותן עכ"ל. ולכאורה צ"ע מה היא כוונתו בזה שכתב "ומינו אותם וסמכו אותן", דהא המינוי הוא הוא הסמיכה. ולכאורה כוונתו במה שכתב "מינוי" היא למאי דיהבינן לי' רשותא למידן ד"ק. מיהו צ"ע למה פרט כאן דוקא דבר זה, דהא כבר כתב לעיל בה"ב שסמיכה היא ע"י שקורין לו רבי, וסמכין לי' בשמא, ויהבי לי' רשותא.

והי' אפשר לומר דס"ל להרמב"ם שמאי דאמרינן בסוגיין דיהבי לי' רשותא למידן ד"ק אינו חלק מגוף הסמיכה, דאם הוא חלק מגוף הסמיכה למה סגי בד"ק לחוד,

היתה בעודם חונים אצל הר סיני\*\*), ואילו פרשת אספה לי נאמרה אח"כ בקורות התאווה, וא"כ א"א לומר שבשעת עצת יתרו הי' במקום ע"א משום שהי' ראש להם ושקול ככולם, דהא באותה שעה עוד לא היתה קיימת סנהדרי גדולה, וממילא עדיין לא הי' ראש להם, ומש"ה שפיר הוצרך רש"י שם לפרש שהיתה לו דוגמת כחם של ע"א האמור לדורות משום שהי' שופט ודיין ע"פ הדיבור\*\*), משא"כ הכא בסמיכת יהושע שפיר פי' שהי' במקום ע"א משום שהי' ראש להם, דהא סמיכת יהושע היתה בסוף המ' שנה לאחר שכבר נאמרה פרשת אספה לי, וא"כ מכיון שכבר נתחדש אז דין ב"ד הגדול, שפיר איכא למימר שהי' במקום ע"א משום שהי' ראש להם ושקול ככולם.

אמנם עיין לעיל באות ה' שצדדנו בענין אם היתה קיימת סנהדרי גדולה גם קודם שנאמרה פרי' אספה לי, דמדברי רש"י בשבועות דף ט"ו ע"א בד"ה וכן תעשו משמע שגם קודם לכן הי' נוהג דין ב"ד של ע"א, וצידדנו שם שכן ס"ל גם במכילתין. ולפי דבריו שם חקרנו אם היו לאותם ע' זקנים שעלו עמו להר סיני דין ב"ד הגדול עיי"ש במש"כ בשם התירו"ט. ומעתה אם נאמר שבשעת מתן תורה כבר היתה נוהגת דין סנהדרי גדולה א"כ אכתי צ"ע כהנ"ל, דלמ"ד שיתרו לאחר מתן תורה בא, גם בהא דאוקי סנהדראות

\*\* ואולי כוונתו שם היא רק שמשה הי' זה שהי' ממונה על צרכי הציבור, וגם לדורות לא בעינן להו לב"ד הגדול לתיקון סנהדראות בתורת ב"ד אלא משום שהם הממונים על צרכי הציבור.

\* ואפילו אם נאמר שיתרו לאחר מתן תורה בא, אבל מ"מ הרי הי' בעודם חונים אצל הר סיני וכמו שפירש"י בשמות י"ח י"ג שהיתה ממחרתו של יוה"כ.

צ"ע מנא ידעינן דין זה, ומנ"ל דלא סגי בסמיכה לחוד, ואפילו אם הוי רק דין דרבנן, מ"מ טעמא בעי. ועוד דמפשטות הסוגיא וכן מלשונו של הרמב"ם בה"ב שם משמע באמת דהוי חלק מגוף הסמיכה ודלא כדרכינו הנ"ל.

### קח) בענין הנ"ל.

עיין בסוגיא דמסקינן דמיסמך סבי הוא ע"י דסמכין ל"י בשמא, קרי ל"י רבי, ויהבי ל"י רשותא למידן ד"ק. וכתב הרמ"ה וז"ל, אלא סמכי ל"י בשמא, מאי היא, דקרו ל"י רבי, ויהבו ל"י רשותא למידן ד"ק בשלשה עכ"ל. הרי דס"ל דהא דקורין לו רבי הוא הפירוש של סמכין ל"י בשמא, ועצם הסמיכה הוא רק זה שקורין לו רבי. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, אלא שקורין לו רבי ואומרים לו הרי את סמוך ויש לך רשות לדון אפילו ד"ק עכ"ל, הרי שהוסיף שצריכים נמי לומר לו שהוא סמוך, ולכאורה נראה דהיינו משום שפליג על דברי הרמ"ה הנ"ל, ומפרש שסמכין ל"י בשמא הרי זה חלק בפני עצמו מגוף הסמיכה, והכוונה בזה היא שצריכים נמי לקרותו בשם סמוך, מלבד ממה שקורין לו רבי.

והנה עיין ברש"י ד"ה מיסמך סבי שכתב וז"ל, לקרות להם רבי עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו כדברי הרמ"ה, ומש"ה כתב שמיסמך סבי פירושו הוא שקורין להם רבי, ולא כתב שצריכים גם לסמוך ל"י בשמא. ועיין גם בדבריו בע"ז דף ח' ע"ב בד"ה דיני קנסות שכתב וז"ל, דהיינו מומחין וסמוכין בשם רבי כדאמרינן בסנהדרין עכ"ל. הרי שגם שם לא הזכיר הא דיהבי רשות (ובהאות הבאה נבאר למה לא הזכיר במקומות הנ"ל הא דסמכין ל"י בשמא).

ולמה לא בעינן להזכיר גם ד"נ דהא אין סמיכה לחצאין, ומזה הוכיח הרמב"ם שמעשה הסמיכה אינו אלא מה שאומרים לו סמוך אתה וקורין לו רבי, רק שנאמר בזה דין נוסף שגם לאחר שנעשה סמוך אכתי בעי רשות ומינוי מיוחד בכדי לדון ד"ק, ובאמת ה"ה דבעי רשות מיוחד גם בכדי לדון ד"נ, רק שמכיון שאינו חלק מגוף הסמיכה לא בעינן לעיכובא שירשו לכל מידי, ומש"ה לא ה"י צריך רב אשי להזכיר כל מידי, ורק אם נאמר שרשות היא חלק מגוף הסמיכה קשה כהנ"ל למה לא הזכיר גם רשות לדון ד"נ דהא אין סמיכה לחצאין דהיינו לד"ק לחוד (מיהו ע"י לעיל באות מ"ג שצדדנו לומר ששפיר מהני לחצאין), ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם שלא מיקרי אלהים אלא מי שמינו אותו וסמכו אותו, משום שתרי מילי גינהו וכהנ"ל.

ועיין ברש"י בד"ה מיסמך סבי שכתב וז"ל, לקרות להם רבי עכ"ל. ולפי הנ"ל מבואר היטב למה לא הזכיר רש"י גם הא דיהבי ל"י רשות למידן ד"ק, והיינו משום דס"ל כדעת הרמב"ם דלא הוי חלק מדין מיסמך סבי, וכל עיקרו אינו אלא משום דין נוסף שגם לאחר שנסמך אכתי בעי נמי רשות. ועיין גם בדבריו בע"ז דף ח' ע"ב בד"ה דיני קנסות שכתב וז"ל, דהיינו מומחין וסמוכין בשם רבי כדאמרינן בסנהדרין עכ"ל. הרי שגם שם לא הזכיר הא דיהבי רשות (ובהאות הבאה נבאר למה לא הזכיר במקומות הנ"ל הא דסמכין ל"י בשמא).

אמנם אם נאמר שאינו חלק מגוף הסמיכה אלא דין נוסף לחוד וכהנ"ל, א"כ

שסמכין ל' בשמא. ולעיל באות ק"ז ביארנו למה לא הזכיר הא דיהבי ל' רשות.

### קט) ואין ב"ד שקול.

עיין לעיל באות כ"ה שהארכנו בדין אין ב"ד שקול בסמיכת פר.

## דף י"ד ע"א

### קי) עריפת עגלה בחמשה.

עיין בתד"ה ועריפת עגלה בחמשה שכתבו שעריפה היא לאו דוקא, אלא מדידה היא דהויא בג'.

והנה בדבריהם הנ"ל לא ביארו כמה זקנים בעינן לעריפה. אמנם הדבר מפורש ברמב"ם בפ"ט מהל' רוצח ה"ב שכתב וז"ל, וב"ד של אותה העיר מביאין עגלת בקר וכו', ועורפין אותה שם בקופץ מאחרי', וב"ד של אותה העיר עם כל זקני' אפילו הם מאה כולן רוחצין ידיהן שם במקום עריפתה ואומרים שם בתוך הנחל בלשה"ק ידינו לא שפכו וכו' עכ"ל. ועיין עוד בדבריו בה"ד שם שיש לדייק שהך ב"ד שהזכיר לעיל בה"ב שמביאים את העגלה הרי הוא ב"ד של כ"ג, ולא סגי בב"ד של ג' סמוכין, דעיי"ש שכתב שעיר שאין בה ב"ד של כ"ג אינה מביאה עגלה ערופה, ומקורו הוא מסוטה דף מ"ד ע"ב דתנן שאין מודדין אלא לעיר שיש בה ב"ד, והטעם הוא משום שצריכים זקני העיר ההיא דהיינו ב"ד וליכא (עיי"ש בדף מ"ה ע"ב ובמכות דף י' ע"ב), וא"כ מהא דתלה ל' הרמב"ם בב"ד של כ"ג חזינן דס"ל שהך ב"ד של זקני העיר שמביאין

את העגלה הרי הוא ב"ד של כ"ג (ואפילו אם נאמר שהך דרשה שצריכים זקני העיר הוא מקרא דזקני העיר ההיא דכתיב גבי אמירת ידינו לא שפכו, אבל מ"מ לאו ממילא שמעת מינה שגם זקני העיר ההיא דכתיב לעיל בחיוב הבאת העגלה איירי ג"כ בב"ד של כ"ג, וגם מסתימת לשון הרמב"ם בה"ב מבואר שתרוייהו איירי בחד ב"ד). אמנם הא מיהא צ"ע מנ"ל להרמב"ם שצריכים ב"ד של כ"ג דוקא, ולא סגי בב"ד של ג' סמוכין.

והנה עיין בירושלמי בסוטה בפ"ט ה"ו שמפרש קרא דידינו לא שפכו, דהיינו שלא בא הרוצח לידם ופטרוהו בלא דין. וראיתי באחרונים שכתבו שמשם הוציא הרמב"ם שצריכים ב"ד של כ"ג, דהיינו ב"ד שהי' ראוי לדונו על הרציחה, ויש לדחות.

ברם, עיין בבבלי בדף מ"ו ע"ב שם שפירשו שהכוונה היא שלא פטרוהו בלא מזונות (וגם בירושלמי יש מ"ד שמפרש שקאי על הנהרג), ולא הזכירו את הפירוש של שלא פטרוהו להרוצח בלא דין, וא"כ אכתי אין ראי' לפי הבבלי שהכוונה בזקני העיר היא לב"ד של כ"ג דוקא.

אמנם נראה שגם לפי הבבלי חזינן להדיא שצריכים ב"ד של כ"ג דוקא, דעיי"ש בדף מ"ז ע"ב דאמר ר"ע מנין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש ואין מכירין אותו שלא היו עורפין ת"ל ועינינו לא ראו והלא ראו. הרי להדיא שסנהדרין, דהיינו סנהדרי קטנה של כ"ג, הרי הם הזקנים שאומרים עינינו לא ראו, ומש"ה שפיר קאמר ר"ע שאם ראו לא היו עורפין, דהא אם הזקנים המזוכרים אינם ב"ד של כ"ג א"כ לא הי' לו לר"ע לתלות את דינו

בסנהדרין דוקא, אלא הי' לו לומר זקנים שראו, או ב"ד ואפילו של ג' שראו.

### קיא) עריפת עגלה בחמשה.

עיי' בתוס' בד"ה עריפת עגלה בג' שכתבו וז"ל, עריפה לאו דוקא דמדידה הוא דהויא בג' כדתנן וכו', והדר קתני נפטר זקני ירושלים והלכו, זקני אותה העיר מביאין עגלה ערופה עכ"ל.

ועיי' ברמב"ם בפ"ה מה"ס ה"ה שכתב וז"ל, עריפת עגלה בחמשה עכ"ל. וכתב שם הכ"מ וז"ל, ודע שמה שכתב רבינו כאן עריפת עגלה בחמשה העתיק לשון המשנה כמנהגו ואין הכוונה אלא על המדידות כמו ששנינו בפרק עגלה ערופה וכתבוה התוס' עכ"ל. אמנם עיי"ש ברדב"ז שפירש את דברי הרמב"ם באופן אחר וז"ל, ואע"ג דלגבי מדידת החלל בעי כל סנהדרי גדולה לגבי עריפת עגלה סגי בחמשה המיוחדים שבהם עכ"ל.

והנה הא דכתב שמדידת עגלה היא בכל הע"א צ"ל שאין כוונתו לומר שכולם היו יוצאים למדוד, אלא כוונתו לומר שצריכים ע"פ ע"א וברשות כולם, וכמו שכתב הרמב"ם בה"א שם ועיי"ש בלח"מ. אמנם מה שפי' שכוונת הרמב"ם היא לומר שהעריפה עצמה בעיא חמשה מב"ד הגדול תמוה מאד, דהא לא שנינו חמשה אלא בנוגע להמדידה, אבל לאחר המדידה היו הולכין להם כמו שפסק הרמב"ם עצמו בפ"ט מהל' רוצח ה"ב עיי"ש.

וצ"ל שבודאי גם הרדב"ז מודה שאינם עושים יותר מהמדידה, רק שכוונתו לומר שמלבד ממה שהיו מודדין, חשיבי אותם חמשה ב"ד גם בנוגע לעצם העריפה, וגם

בעריפה נאמר שהיא צריכה להיות ע"פ ב"ד של מיוחדים שבשופטיך, רק שאין צריכים שהם עצמם יהיו העורפין או שיהיו שם בשעת העריפה, אלא סגי בהא לחוד שנעשית העריפה על פיהם ע"י שמדדו לאותה העיר, אבל מ"מ לעולם חשיבי ב"ד גם בנוגע להעריפה. ועפ"ז שפיר מפרש הרדב"ז שכוונת הרמב"ם בההלכה הנ"ל היא לעריפה ממש, והיינו שמדידה בעינן על פי כל הע"א, ובעריפה סגי בזה שהיא ע"פ חמשת המודדין לחוד, אבל בודאי אין כוונתו לומר שצריכים שהם יהיו העורפים או שיהיו שם בשעת העריפה. מיהו לפ"ז אכתי צ"ע למה השמיט הרמב"ם כאן את הדין שהמדידה היא בחמשה.

### דף י"ד ע"ב

### קיב) רש"י ד"ה יכול תהא המראתו המראה.

עיי' בדבריו שכתב וז"ל, לידון בחנק עכ"ל. פי' שרק לענין החיוב של חנק של זקן ממרא נאמר שהמקום גורם, אבל לענין הלאו של לא תסור והעשה של ועשית ככל אשר יורוך לא נאמר שהמקום גורם, וכדדרשין בספרי בפרשת שופטים ובאת לרבות ב"ד שביבנה (ועיי' בזית רענן שם). ברם, עיי"ש בנצי"ב שפי' באופן אחר. ועי' בקובץ הערות בסי' ט"ז אות ב' שכתב וז"ל, ועי' בספרי פ' שופטים ובאת לרבות ב"ד שביבנה, ובפי' המלבי"ם שם כתב דמצוה לשמוע להם אף שאינן במקומן, ואפשר לדבריו דעוברין גם בלא תסור ולא נתמעטה המראת פאגי אלא מחיוב מיתה,

אמנם הברייתא הזאת הובאה בירו' פרק הנחנקין ועיי"ש בפני משה ולפירושו לא נשמע כלל מהברייתא חידושו של המלבי"ם עכ"ל. ועי' לעיל שם בדבריו על מח' מהר"ם חביב וקונה"ס.

וע"ע ברמב"ם בריש הל' ממרים שקבע את הלאו על ב"ד שבירושלים, כלומר במקומם במקדש, ומש"כ ירושלים הוא לאו דוקא, דהא מכיון שיצאו מהמקדש אין שום עדיפות מצד היותם בירושלים, עי' בזה באריכות באות הבאה.

וע"ע בלשון החינוך במצוה תצ"ה שכתב וז"ל, ונוהג מצוה זו (ועשית) בזמן שב"ד הגדול בירושלים.

### ק"ג) בענין מקום ישיבת הסנהדרין.

א. עיין בסוגיין דתניא מצאן אבית פגי והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה ת"ל וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' מלמד שהמקום גורם. וכתבו תוס' בד"ה מלמד, שלא מיקרי מקום אלא לשכת הגזית סמוך למחנה שכינה ולא כל ירושלים כדאמר באיזהו מקומן גמירי דסנהדרין בחלקו של יהודה ושכינה בחלק בנימין עיי"ש. ומדבריהם חזינן שהדין האמור בקרא דוקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' הוא שצריכים שישבו סמוך לשכינה. וכן כתבו בע"ז דף ח' ע"ב בד"ה מלמד וכו' וז"ל, דבעינן סנהדרין סמוך לשכינה והכי נמי אמרינן כל המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נטע אשירה אצל המזבח דכתיב שופטים ושוטרים וסמיד לי' לא תטע לך אשירה אצל מזבח ה' עכ"ל. וכעין זה תניא במכילתא פרי' משפטים על הא דכתיב מעם

מזבחי תקחנו למות בזה"ל, מעם מזבחי תקחנו למות נמצינו למדים שהסנהדרין בצד המזבח, אע"ג שאין ראוי לדבר זכר לדבר, וינס יואב אל אוהל ה' ויחזק וגו', הרי להדיא שמקומה של הסנהדרין הוא סמוך לשכינה וסמוך למזבח. וכן איתא גם בירושלמי במכות בפ"ב ה"ו בזה"ל, ומנין שהיתה סנהדרין גדולה אצל המזבח, ולא תעלה במעלות על מזבחי ומה כתיב תמן ואלה המשפטים וגו'.

אמנם בענין מה נקרא סמוך למזבח פליגי הראשונים, דעיין ברש"י בד"ה מצאן שכתב וז"ל, זקן ממרא לסנהדרין חוץ ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית עכ"ל. ומהא דסיים שלשכת הגזית היתה בהר הבית משמע שכל ההר מיקרי סמוך לשכינה וסמוך למזבח, וכשר לשיבת הסנהדרין, רק שלמעשה בחרו בלשכת הגזית (ועיין עוד בדבריו בזבחים דף נ"ד ע"ב בד"ה ואיכא דאמרי וכו', שהזכיר הר הבית בתחילת דבריו שם, אבל בסוף דבריו כתב שצריכים סנהדרין בעזרה, וצ"ע שזה סותר את מה שמשמע מתחילת דבריו שסגי בכל הר הבית. ועכ"פ בע"כ צ"ל שכוונתו במה שכתב שצריכים סנהדרין בעזרה הרי היא לעזרת נשים, דהא גם כשהיו יושבים בלשכת הגזית היו יושבים בהחצי של חול ולא בהחצי קודש [וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ז], מטעם שאין ישיבה בעזרה, וכדאמרינן בנוגע לההוא זקן דפייסות ביומא דף כ"ה ע"א, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונתו היא לעזרת נשים).

אמנם עיין בלשון תוס' הנ"ל שכתבו שלא מיקרי מקום אלא לשכת הגזית סמוך

למחנה שכינה, ומלשונם משמע שרק לשכת הגזית חשיבא סמוך לשכינה, ולא סגי לא בהר הבית ולא ביתר המקדש. ואפשר שהיינו משום שאע"פ שבע"כ היו צריכים לישוב בהחצי של לשכת הגזית שהי' בנוי בחול, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ז מהסוגיא ביומא דף כ"ה ע"א שם שאין ישיבה בעזרה, אבל מ"מ מכיון שהיתה גם חצי בקודש כדאמרינן ביומא שם, שפיר היתה נחשבת סמוכה יותר משאר מקומות. ושור' כדברים אלו בתוס' בע"ז שם שכתבו וז"ל, דלגבי ד"נ לא איקרי מקום אלא לשכת הגזית שהיתה חצי' בקודש וחצי' בחול וכו' דבעינן סנהדרין סמוך לשכינה וכו' ולפיכך גלו וישבו בחנות, אע"פ שחנות עצמו בהר הבית, מ"מ לא הי' סמוך לשכינה כלשכת הגזית עכ"ל. הרי להדיא שתלו את הדבר בזה שהיתה חצי' בקודש וחצי' בחול (ואולי זוהי כוונת רש"י בזבחים שם בסוף דבריו, ומש"כ שצריכים סנהדרין בעזרה פירושו הוא שלא יהי' שום בנין או מחיצה מפסיק בינם לבין העזרה, ודוחק).

והנה עיין ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג שכתב וז"ל, קובעין בתחילה ב"ד הגדול במקדש עכ"ל, ואע"פ שכתב להדיא בפ"ד שם הי"ב ובפ"ה מהל' בית הבחירה הי"ז שלמעשה היו יושבים בלשכת הגזית, אבל מ"מ חזינן שכשבא לקבוע את הדין הזכיר "מקדש", והיינו שלא כדעת רש"י שסגי בכל הר הבית, וגם שלא כדעת תוס' שצריכים לשכת הגזית דוקא (ועכ"פ מכיון שלמעשה היו יושבים בלשכת הגזית בהחצי של עזרת נשים דהא אין ישיבה בעזרה,

צ"ל שכוונתו במה שכתב "מקדש" היא גם לעזרת נשים, ולא לההוא מובן של מקדש שהזכיר בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ה עיי"ש). ועיין עוד בפ"ד שם הי"א שכתב וז"ל, אין דנין ד"נ אלא בפני הבית והוא שיהי' ב"ד הגדול שם בלשכה שבמקדש עכ"ל. הרי שלא כתב שצריכים לשכת הגזית דוקא, אלא משמע שסגי בכל לשכה שבמקדש אע"פ שאינה פתוחה לקודש וכהנ"ל, ורק בהי"ב שם הזכיר שלמעשה היו יושבים בלשכת הגזית עיי"ש.

ב. אמנם בין לדעת רש"י, ובין לדעת תוס', ובין לדעת הרמב"ם, צ"ע היכן היו יושבים בימות המשכן ושילה ונוב וגבעון, דהא התם לא היתה אלא עזרת ישראל לחוד, ובעזרת ישראל לא היו יכולים לישוב משום שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ומחוץ לעזרת ישראל, דהיינו מחוץ לחצר אהל מועד, לא הי' לא הר הבית ולא מקדש ולא לשכת הגזית, וא"כ היכן היו יושבים. ואפשר שלדעת רש"י היו יושבים במחנה לוי' וס"ל שגם הר הבית הוא משום שדינו כמחנה לוי'. מיהו עי' בתיו"ט בפ"ג דמנחות משנה ג' שכתב שבנוב וגבעון לא הי' לא חומה ולא מחנה. ואולי י"ל דס"ל לרש"י שהתנאי של הר הבית אינו אלא שיעור במרחק לחוד, ואינו משום קדושתו, וכן משמע מדבריו בזבחים דף נ"ד ע"ב בד"ה ואיכא דאמרי, וא"כ שיעור זה שייך גם במשכן וכדומה. וכן להרמב"ם י"ל כהנ"ל שסמיכות דבמקדש אינה אלא שיעור במרחק לחוד. ברם זה אינו, דמנ"ל שיעורים אלו, ואיזו סברא יש לתלות את הדבר דוקא במרחקים האלו.



ועוד דאכתי צ"ע לפי תוס' שכתבו שצריכים מקום שחצי' בקודש. וצ"ל לפי תוס' שמכיון שהי' א"א שם באופן אחר, מש"ה גם סמיכות סתם, היתה נחשבת סמוך לשכינה.

שו"ר ברמב"ם כפי"ב מהלכות סנהדרין בסוף ה"ג שכתב שבית דינו של משה היו יושבים לפני פתח אהל מועד. ונראה שמקורו הוא משום שהיו סנהדרין וא"כ בעינין בהו סמוך למזבח, וס"ל שבמשכן הי' נחשב לפני פתח אהל מועד בגדר סמוך למזבח. אמנם דבריו צ"ע, דהא לפני הפתח הי' בתוך חצר אהל מועד שהי' כמו העזרה בבית המקדש, וא"כ איך היו יושבים מאחר שאין ישיבה בעזרה. גם צ"ע למה עדיף פתח אהל מועד מכל החצר הלא גם כל החצר סמוך הוא למזבח (החיצון), ויש ליישב.

ג. והנה עיין לקמן בדף מ"א ע"א דאמרינן שמי' שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישיבה לה בחנות, ושוב לא דנו ד"נ משום שלא היו במקומם, ופירש"י שחנות הוא מקום בירושלים, ומשמע שהיתה חוץ להר הבית. אמנם עיין בע"ז דף ח' ע"ב שגם התם מייתנין הך מימרא ואילו התם פירש"י שחנות הוא מקום בהר הבית. ולפי מה שהוכחנו מדבריו בסוגיין דס"ל שכל הר הבית מיקרי "מקום", קשה טובא, דמה בכך שגלו לחנות, הלא גם שם היו יכולים לדון ד"נ, דהא גם חנות נמצאת בהר הבית, ואמאי לא מיקרי מקומם.

אמנם יש ליישב על פי דבריו בע"ז שם בד"ה כי היכי שכתב וז"ל, דאין דנין ד"נ אפילו בסנהדרין קטנה שבכל עיר אלא

בזמן שהיתה סנהדרין גדולה בישיבתה ובמקום המיוחד לה והוא לשכת הגזית עכ"ל. ומלשונו משמע שמלבד ממה שהמקום גורם מצד היותו סמוך למזבח, בעינין נמי שיהא מקום המיוחד להם. ולפ"ז נהי שכל הר הבית כשר לישיבת סנהדרין, אבל מ"מ הרי זה דוקא כשקובעין בתחילה את המקום למקום המיוחד להם, אבל לאחר שבקעו, צריכים דוקא את המקום המיוחד שקבעו, ומש"ה שפיר ס"ל לרש"י שאע"פ שגם חנות היא בהר הבית, אבל מ"מ אכתי לא היו דנין ד"נ משום שלא היו בלשכת הגזית שהוא המקום המיוחד להם, ולא קבעו חנות למקום מיוחד כיון שלא רצו לדון ד"נ. ואע"פ שמדבריו בסוגיין משמע שאפילו אם ישבו בהר הבית בלא קביעות ג"כ סגי בהכי, ומש"ה הוצרך לפרש (בד"ה בית פגי) שבית פגי לא היתה בהר הבית, אבל י"ל דאזיל בזה לשיטתו להלן במכילתין בדף מ"א ע"א שם שגם חנות היתה חוץ להר הבית, כי לפ"ז אין הכרח לומר שנאמר דין נוסף של מקום קבוע ומיוחד, אבל בע"ז שם שכתב שחנות היתה בהר הבית, שפיר הוצרך לחדש תנאי של מקום המיוחד להם, משום דס"ל שגם הר הבית מיקרי סמוך לשכינה.

ד. שוב מצאתי במאירי לקמן בדף מ"ב ע"א שכתב שכל ירושלים מיתקריא מקומה של הסנהדרין וז"ל, שכל שנקבע מקומם באיזה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה עכ"ל ועיי"ש בהערה.

וע"ע בר"ש בפ"א דכלים משנה ח' בד"ה לפנים מן החומה.

## קיד) בענין המקום גורם בזקן ממרא.

עיינן לקמן באות רס"ד.

## קטו) בענין הא דאין דנין ד"נ אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול בלשכת הגזית.

עיינן בסוגיין דמיייתנן הא דאסור לדייני סנהדרין לצאת א"כ נשתיירו שם כ"ג משום דכתיב שורך אגן הסהר אל יחסר המזג, ולקמן בדף ל"ז ע"א אמרינן שצריכים כ"ג כנגד סנהדרי קטנה, וכן הביא רש"י בסוגיין בד"ה שורך עיי"ש. אמנם יש לחקור אם באמת לא חשיבי הנך כ"ג הנותרים אלא ככל ב"ד של כ"ג דעלמא, והאמור בזה הוא שצריכים שישתייר סנהדרי קטנה בלשכת הגזית (רק שנאמר דין נוסף שצריכים להיות מאותם שהם מצטרפין בעלמא לב"ד הגדול), או האם מה שנאמר בקרא דאל יחסר המזג הוא שצריכים באמת קיום של ישיבת ב"ד הגדול, והיכא שנשתיירו כ"ג כנגד סנהדרי קטנה מתקיים גם בהם קיום מסוים של ישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית.

והנה עיינן לקמן בדף מ"א ע"א דמבואר שאין דנין ד"נ במדינה אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול במקדש. ונראה פשוט שאפילו אם לא נשתיירו שם אלא כ"ג דיינינן ד"נ במדינה בהיא שעתא, דאילו בעינן דוקא שיהיו כולם יושבים שם א"כ הוה לן למיחש שמא בשעת קבלת עדות וגמ"ד לא היו כולם נמצאים שם, וחששא מעלייתא היא מאחר שמותר להם לצאת, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דלא חיישינן להכי הרי זה משום

שאפילו אם יצאו מקצתן אכתי רשאינן לדון ד"נ במדינה בהיא שעתא. אמנם טעמא דמילתא תלוי בשני הצדדים הנ"ל, דאם נאמר שהיכא שיצאו מקצתן לא מתקיים בהנותרים ישיבת ב"ד הגדול, אלא הרי הם ב"ד של כ"ג בעלמא, א"כ מהא דדנין במדינה אע"פ שיצאו מקצתן בע"כ מוכח שאין צריכים שיהיו ב"ד הגדול ממש יושבים בלשכת הגזית בכדי לדון ד"נ במדינה, אלא סגי בהא לחוד שהם קבועים שם, ואע"פ שבהיא שעתא לא היתה קיימת שום קיום של ישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית אבל מ"מ לא איכפת לן בהכי מאחר שהם קבועים שם, ולפ"ז יוצא שאפילו אם יצאו כולם דיינינן ד"נ בהיא שעתא, דהא סגי בהא לחוד שהם קבועים שם וכהנ"ל, אבל אם נאמר שהיכא שנשתיירו שם כ"ג שפיר מתקיים בהם קיום של ב"ד הגדול בלשכת הגזית, א"כ לעולם איכא למימר שבכדי לדון ד"נ במדינה הרי אנו צריכים שיהיו יושבים ממש בלשכת הגזית, ולא סגי בזה לחוד שהם קבועים שם, והא דיינינן ד"נ אע"פ שיתכן שיצאו מקצתן הרי זה משום שאפילו אם יצאו אכתי מתקיים קיום מסוים של ישיבת ב"ד בלשכת הגזית מאחר שנשתיירו שם כ"ג. ולפ"ז היכא שיצאו כולם ולא נשתיירו כ"ג יהי באמת אסור לדון ד"נ במדינה בהיא שעתא כיון שעכשיו ליכא שום קיום של ישיבת ב"ד הגדול בלשכת הגזית, רק שהא דלא חיישינן להכי הרי זה משום שבאמת אסור להם לצאת, ומש"ה לא חיישינן שמא עברו ויצאו.

והנה מדברי רש"י בע"ז דף ח' ע"ב

ד"נ אם היו שם בשעת העבירה או לא ודו"ק). מיהו לפ"ז צ"ע מה הוא הדמיון להדין של מצאתן אבית פגי בזקן ממרא. ועכ"פ קשה טובא לומר שבטלי ד"נ כשיצאו כולם בדרך ארעי, דהא לפ"ז אכתי ניהוש שמא יצאו להוסיף על העיר ועל העזרות או להוסיף סנהדראות לשבטים (כמש"כ רש"י לעיל בדף ב' ע"א בד"ה סנהדראות), דהא התם בהתירא יצאו. ולכאורה מוכח שלא איכפת לן אם אינם מצויים שם בהיא שעתא, אלא סגי בזה לחוד שהם קבועים שם וכהנ"ל. ויש לפלפל בזה.

ועוד דהא ב"ד של כ"ג מתחילים לדון לאחר תפילת השחר (כמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מה"ס ה"א עיי"ש), ואם נאמר שהיכא שיצאו כולם אפילו בדרך ארעי בטלי ד"נ בהיא שעתא, א"כ למה לא בעינן למיחש שמא לא קרבו עדיין את התמיד שהיא התחלת זמן ישיבת ב"ד הגדול כמו שפסק הרמב"ם שם, ויש ליישב.

והנה אע"פ שמסוף היום ליכא להקשות מידי, דהא סנהדרי קטנה היו יושבים ודנין רק עד ששעות ביום, ואילו הע"א היו יושבים עד לאחר תמיד של בין הערביים (עיי' ברמב"ם שם), אבל מ"מ אכתי קשה מהד"נ של נתלין, דעיי' לקמן בדף מ"ו ע"ב דתניא שהיו משהין אותן עד סמוך לשקיעת החמה וגומרין את דינן וממיתין אותן ואח"כ תולין אותן וכו', הרי להדיא שהיו גומרין את דינו של הנתלה סמוך לשקיעת החמה, וא"כ צ"ע דהא ב"ד הגדול לא היו יושבים אלא עד לאחר תמיד של בין הערביים, ותמיד של בין הערביים הי' נשחט בח' ומחצה וקרב בט' ומחצה

משמע להדיא שאם יצאו כולם א"א לדון ד"נ בהיא שעתא משום שצריכים שיהיו שם ממש ולא סגי במה שהם קבועים שם, דעיי' בדבריו שם שכתב שהטעם למה אין דנין ד"נ אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול בלשכת הגזית הרי הוא משום שדרשינן שהמקום גורם, דגם לענין לדון ד"נ נאמר דבעינן ב"ד הגדול במקום אשר יבחר ה' כמו לענין זקן ממרא (ועיי"ש בתוס'), והרי חזינן שלענין זקן ממרא דרשינן מהא דהמקום גורם שצריכים שיהיו שם ממש ובמצאן אבית פגי לא הויא המראתו המראה אע"פ שהם קבועים בלשכת הגזית, וא"כ מדבריו יוצא שהה"נ לענין הא דאמרינן שהמקום גורם לד"נ הרי אנו צריכים שיהיו שם ממש, שהרי דימה אותו למצאת אבית פגי בזקן ממרא, וא"כ יוצא שאם יצאו אפילו בדרך ארעי שוב אין דנין ד"נ, ולא סגי בהא לחוד שהם קבועים שם, אשר לפ"ז צ"ל דהא דלא חיישינן שמא יצאו מקצתן בהיתר הרי זה משום ששפיר מתקיים בהנותרים קיום של סנה"ג בלשכת הגזית.

מיהו יש לדחות שאע"פ שאנו לומדים מהא דהמקום גורם בזקן ממרא, אבל מ"מ אכתי י"ל שאין צריכים לד"נ שיהיו שם ממש, והיינו משום שבזקן ממרא שמדובר בענין המעשה הוראה שלהם, התם בעינן שההוראה תצא מלשכת הגזית ולא סגי בזה שהם קבועים שם, אבל לגבי ד"נ שצריכים ב"ד בלשכת הגזית, לעולם י"ל שסגי בזה לחוד שהם קבועים שם (ועי' היטב בתוס') בשבת דף ט"ו ע"א שרק כשדנו תוס' לומר שבזקן ממרא הרי הם צריכים להיות שם בשעת העבירה, דהיינו כשהוא מורה בעירו, רק אז הקשו שניבעי לבדוק בכל

כדאמרין בפסחים דף נ"ח ע"א, דהיינו ב' שעות ומחצה קודם שקיעת החמה, וא"כ יצא שבשעת גמ"ד, דהיינו סמוך לשקיעת החמה, לא היו יושבים בלשכת הגזית (ולא שמענו שהיו משאירים שם כ"ג עד שקיעת החמה), ובע"כ חזינן שלא בעינן שיהיו שם ממש אלא סגי בזה לחוד שהם קבועים שם. וכ"ש דקשה לפי דברינו באות ש"ז שלפי התנא של נתלין, לעולם היו דנין עד שקיעה עיי"ש. אמנם יש לדחות, שבע"כ הך סמוך לשקיעת החמה לאו סמוך ממש הוא, דהא היו צריכים להניח זמן כדי הולכה לבית הסקילה שהיתה במרחק ר' מילין כמש"כ הרמב"ם בפ"ב מה"ס בסוף ה"ג, וגם כדי וידוי, וא"כ אולי היו גומרים את הדין לפני זמן התמיד, וצ"ע.

### קטז) בענין הא דאסור לב"ד הגדול לצאת מלשכת הגזית.

עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' סנהדרין ה"ב שכתב וז"ל, ובשאר העתות כל מי שהי' לו עסק יצא לעשות חפצו וחזור והוא שלא יפחתו מכ"ג יושבים תמיד כל זמן שיבתן עכ"ל. והנה לכאורה לא הי' לו לכתוב אלא "יצא לעשות חפצו והוא שלא יפחתו וכו'", ומהא שכתב "וחזור" משמע שבאמת מחויב הוא לחזור לאחר שגמר חפצו, ואע"פ שמוותר לצאת לצורך אבל מ"מ אסור לשהות בלא סיבה אלא הרי הוא צריך לחזור מיד, ופשוט שכ"ש שאסור לצאת בתחילה שלא לצורך אם לא הי' לו עסק. ואפשר לומר שדייק כן הרמב"ם מלישנא ד"הוצרך אחד מהן לצאת" לקמן בדף ל"ז ע"א דהא חזינן שאמרו "הוצרך"

ולא אמרו "רצה אחד מהן לצאת", ומשמע שאסור לצאת שלא לצורך, וס"ל מצד הסברא שגם לשהות חנם לאחר שיצא לצורך הרי זה אסור, אע"פ שזהו לכאורה חידוש יותר גדול (א"נ ס"ל ששניהם הם על מדריגה אחת).

ועיין עוד בפ"ט מהל' רוצח ה"ב שכתב וז"ל, אחר שמודדין ונודעה העיר הקרובה קוברין את הנהרג במקומו וחוזרין זקני ירושלים למקומן וב"ד של אותה העיר מביאין וכו' עכ"ל, הרי שגם שם דקדק לכתוב שחוזרין "למקומן", דהיינו לכאורה ללשכת הגזית, ומשמע מדבריו שהם צריכים באמת לעשות כן. ועיין במתניתין דסוטה שם בפ"ט דלא תנא אלא שנפטר זקני ירושלים "והלכו להן" לחוד, ולא תני כלל להיכן הולכין.

### דף ט"ו ע"א

#### ק"ז) בענין אם נאמר דין ב"ד בפדיון הקדשות.

עיין במתניתין ובהסוגיות לעיל בדף י"ד ע"ב דמבואר שלפדיון מעשר שני שאין דמיו ידועין ולפדיון הקדשות המטלטלין סגי בג', אבל לפדיון קרקעות בעינן עשרה ואחד מהן כהן. והנה יש לחקור אם איכא על הנך ג' וי' תורת ב"ד או האם אע"פ שצריכים מנין של ג' וי' שמאין אבל מ"מ אכתי לא נאמר שהם מצטרפין לב"ד. והנה אם נאמר שיש להם תורת ב"ד א"כ פשיטא שאין צריכים דעת כולם, אלא אזלינן בתר רוב כמו בכל ב"ד דעלמא. אמנם לפי מה שצדדנו לומר שלא חשיבי ב"ד ושלא נאמר כאן אלא דין מנין

בעלמא, יש לחקור אם אזלינן בהו בתר רוב או האם צריכים דעת כולם דוקא, דהנה ידוע דברי הגר"ח מבריסק זצ"ל שבהא דאזלינן בתר רוב דיינים נאמרו באמת שני דינים, דהא מלבד ממה שהרוב מכריע את הדין מדין רובא דאיתא קמן (וכדילפינן בחולין דף י"א ע"א מקרא דאחרי רבים להטות דאזלינן בתר רובא דאיתא קמן), הרי בעינן נמי שהפס"ד יצא מכל הב"ד כולו, ולזה בעינן באמת דין נוסף של רובא ככולה, דהיינו שכשרוב פוסקים הרי זה מיקרי שכולם פוסקים, ומעתה אע"פ שנראה פשוט שהדין הראשון דהיינו שהרוב מכריע את הדין, שייך גם אם נאמר שאינם אלא שמאים בעלמא, אבל מ"מ אכתי יש לחקור כהנ"ל באם אזלינן בהו בתר רוב או לא, והיינו משום שאם נאמר שגם בפדיון מעשר שני והקדשות בעינן שהשומא תצא מכולם א"כ יש לומר שלא שייך לומר בהם שרובם הם ככולם מאחר שאינם מצורפין בב"ד אחד, דלכאורה רק אם הם מצורפין לב"ד שלם שייך לומר שרובו של אותו ב"ד הוא ככולו, אבל בשמאים יחידים שאין להם שום צירוף לכאורה א"א לומר כן, וא"כ אם נאמר דהני ג' וי' אינם בגדר ב"ד, ואם נצרך לזה שצריכים שהשומא תצא מכולם, א"כ מסתברא לומר שלא שייך לומר בזה שאזלינן בתר רוב, והיינו משום שבכדי לומר שהשומא יוצאת מכולם בעינן לההלכה של רובא ככולה, וזה לא שייך מאחר שאינם מצורפין בב"ד אחד וכהנ"ל. והנה בפדיון מע"ש תניא לעיל שסגי אפילו אם אחד מהן הוא עכו"ם. ועיין בחידושי הר"ן לעיל בדף י"ד ע"ב שהקשה

מנא לן באמת שמע"ש שאין דמיו ידועים בעי ג', דהא לא כתיבי קראי אלא בפדיון הקדשות לחוד, ותירץ שמקשינן מעשר להקדש עיי"ש. ולפי דבריו שעיקר ג' במע"ש מהקדש ילפינן להו בע"כ צ"ל שגם בהקדש מהני אם א' מהם הוא עכו"ם, דאל"כ היכי מהני במעשר מאחר שמעשר גופא מהקדש הוא דילפינן ליה. ומעתה אם נאמר שלא נתחדש כאן תורת ב"ד, אלא שיסוד הדין האמור בזה הוא מנין בעלמא של ג' וי' שמאין, א"כ בודאי ניחא הא דמכשירים גם נכרי, דהא גם נכרי שמאי הוא, אלא אפילו אם נאמר שצריכים בהו תורת ב"ד, אבל מ"מ גם לפ"ז אכתי י"ל שגם נכרי כשר הוא, והיינו משום שיי"ל שאע"פ שבשאר בתי דינין נאמר שצריכים דיינים כשרים ופסלינן אשה ונכרי, אבל מ"מ בהך ב"ד של שומת הקדש לא נאמרו שום דינים בנוגע להכשר הדיין, אלא כל הכשירו הוא בזה לחוד שהוא שמאי, וא"כ מכיון שגם נכרי שמאי הוא, גם הוא יכול להצטרף לב"ד מיוחד זה, אע"פ שפסול הוא לשאר בתי דינין בעלמא.

והנה עיין בפ"ה מה"ס ה"ח שנתעורר הלח"מ שם על הא דלא הביא שם הרמב"ם דין הקדשות וערכין בכמה, ותירץ שהיינו משום שלא הביא שם הרמב"ם אלא מידי דבעי סמוכין, אבל בשומת ערכין והקדשות סגי גם בהדיוטות. אמנם אם נאמר כמו שצדדנו לעיל שאין עליהן תורת ב"ד כלל, אתי שפיר טפי הא דלא הביא הרמב"ם, והיינו משום שלא הביא שם אלא דברים הצריכים ב"ד, אבל ג' וי' דהקדשות, מכיון שאין עליהן תורת ב"ד אין מקומם כלל בהל' סנהדרין שם (אע"פ שהביאם התנא

של המשנה, וע"ע בחידושי הגרי"ז על פ"ה מהל' סנהדרין).

ברם, מדברי תוס' במגילה דף כ"ג ע"ב בד"ה עשרה כהנים, ובערכין דף י"ט ע"ב בד"ה או דילמא, מוכח דס"ל ששפיר חשיבי ב"ד, דעיי"ש שהקשו איך מכשרינן בעשרה מאחר שקי"ל שאין ב"ד שקול, ועיי"ש שהניחו בצ"ע, והרי אם נאמר שאין עליהן תורת ב"ד לא קשה מידי, דהא פשיטא שרק היכא שצריכים ב"ד פסלינן מנין שקול (כדמשמע להדיא מדברי רש"י לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה ואין ב"ד שקול (השני), וז"ל, וסתם זקנים בית דינא משמע עכ"ל. ועיין עוד בשער משפט בסי' י"ח סק"א שכתב דהא דאכשר שמואל בשנים שדנו אע"פ שהם מנין שקול הרי זה משום שלא בעינן ב"ד בהודאות והלואות), וא"כ מאחר שהקשו תוס' שניבעי מנין נוטה, חזינן דס"ל דשפיר חשיבי ב"ד, וכן משמע גם מגוף לשונם שם.

### ק"ח) שמיין אותו כעבד הנמכר בשוק ועבד אתקש לקרקעות.

עיין במגילה דף כ"ג ע"ב בתד"ה שמיין, ובמהרש"א שם, ובב"ק דף פ"ג ע"ב ברש"י ד"ה החובל, וכמה הוא יפה, וברא"ש שם, ובקצה"ח סי' ת"כ סק"א, בענין אם הך עבד שמיין כמותו, ושאתקש לקרקעות, הרי הוא ע"ע או ע"כ. ברם נראה שגם לפי רש"י בב"ק שם שכתב שמיין את הנחבל כע"ע אכתי י"ל שהכא שיימינן כע"כ, דהא דס"ל שם שמיין כע"ע הרי זה משום דס"ל שעצם התשלומין שצריך החובל לשלם הרי הוא

כסף המכירה שהפסיד את הנחבל וכמו שמשמע שם מדבריו להדיא עיי"ש, ואינו משלם לו את חסרון האבר, אלא התשלומין הן מה שחיסרו דמי ממכר עבד, ומש"ה שמיין כע"ע, שהרי הוא נמכר רק כע"ע ולא כע"כ, אבל בעלמא שאנו שמיין את גוף האדם אכתי יתכן שמיין כע"כ. ובספרי על ב"ק בח"ב אות קמ"ו הארכתי קצת בזה עיי"ש.

### ק"ט) שער העומד ליגזז כגוזז דמי או כמחובר דמי.

עיין בסוגיין דבעי רבי אבין שער העומד לגזוז בכמה, כגוזז דמי ובשלשה או כמחובר דמי ובעשרה. ושוב גרסינן ת"ש המקדיש את עבדו אין מועלין בו רשב"ג אומר מועלין בשערו, וקי"ל שבשער העומד ליגזז פליגי, פי' שת"ק ס"ל שכמחובר דמי ואין מעילה במחובר ולרשב"ג כתלוש הוי. ושוב אמרינן נימא הני תנאי כהני תנאי דתנן ר"מ אומר יש דברים שהן כקרקע ואינן כקרקע ואין חכמים מודים לו, כיצד, עשר גפנים טעונות מסרתי לך והלה אומר אינן אלא חמט ר"מ מחייב וחכמים אומרים כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע (ואין נשבעין על הקרקעות), ואמר ריב"ח בענבים העומדות ליבצר עסקינן, מר סבר כבצורות דמיין ומר סבר לאו כבצורות דמיין, ודחינן אפילו תימא ר"מ עד כאן לא קאמר ר"מ התם כל כמה דשבקה להו מיכחש כחשי אבל שערו כל כמה דשבקה להו אשבוחי אשבח.

והנה עיין בנזיר דף נ"א ע"א דמייתנין

הא דתנן כל שבמת טמא חוץ מהשניים והשער והציפורן, ובשעת חיבורן כולן טמאין, ושוב מייתנין הא דבעי חזקי' שער העומד לגלח ציפורן העומד ליגזז מהו, מי אמרינן כל העומד ליגזז כגזוז דמי או דילמא השתא מיהא הא מחוברין נינהו. ולכאורה קשה טובא אמאי לא מייתי הש"ס גם התם פלוגתא דרשב"ג ורבנן בשער העומד ליגזז, ולמה שבקינן לה באיבעיא דלא איפשטא. ועיי"ש בגליון הש"ס שציין לגיטין דף ל"ט ע"א, וכנראה כוונתו היא לקושייתנו הנ"ל שהרי גם התם מייתנין הך פלוגתא דרשב"ג ורבנן עיי"ש. והנה ביישוב הקושיא הנ"ל עיין בטור חו"מ בסי' צ"ה שהביא את דעת הרא"ש שפסק שענבים העומדות ליבצר אינן כבצורות לענין שבועה אלא כמחוברין דמיין, והקשה התומים בסק"ג שם מהא דפסק הרא"ש עצמו בב"ב פרק יש נוחלין שפירות העומדות ליבצר הויין כמטלטלין, ואם כתב קרקעותיו לבנו אין אותן פירות בכלל, והביא הרא"ש שם ראי' מהא דקי"ל כר"ש שסובר שאם אכלה פירות גמורין משלם פירות גמורין דחזינן מהתם שאע"פ שמחוברין נינהו אבל מ"מ אכתי לא שיימין להו בשומת בית סאה באותה שדה כמו ששמין קרקע אלא שיימין להו כמטלטלין. ותירץ שם התומים ששאני דין שבועה מדין הכותב קרקעותיו, והיינו משום דהא דאין נשבעין על הקרקעות אין זה דוקא משום השם קרקע שלה, אלא סגי בזה לחוד שהיא מחוברת ואינה בגדר דבר המיטלטל, דלשבועה בעינן דבר המיטלטל, ובהא סברי רבנן שגם ענבים העומדות ליבצר ממועטין הן משבועה משום דלא

חשיבי דבר המיטלטל, אלא שאע"פ שהם סוברים דחשיבי מחוברין אבל מ"מ גם הם מודים שאין עליהן שם של קרקע, ומש"ה אע"פ שפסק הרא"ש כדברי חכמים לענין שבועה אבל מ"מ שפיר פסק שבכותב נכסיו, דהיינו קרקעותיו, לבנו לא הוו ענבים העומדות ליבצר בכלל, והיינו משום שהתם הרי אנו צריכים שם של קרקע, ואע"פ שהן כמחוברין אבל מ"מ אכתי לא מיקרי קרקע ממש.

ועוד העיר התומים דהא בסוגיין מדמינן דין מעילה לדין שבועה והני תנאי להני תנאי, ואמרינן שלפי רבנן דס"ל דהוה כמחוברין לענין שבועה הה"נ דהוה כמחוברין לענין מעילה, וא"כ בע"כ צ"ל שגם לענין הא דאין מועלין במחובר סגי בהא לחוד דלא הוי דבר המיטלטל בכדי להפקיע דין מעילה, ולא בעינן שם קרקע ממש, והמציא התומים שם בסוף הס"ק טעם לזה על פי הילפותא שהביא עיי"ש. וע"ע בזה בקהלות יעקב כאן בסי' י' וי"א.

ולפי דברי התומים הנ"ל אפשר לומר שאע"פ שפליגי רשב"ג ורבנן בשער העומד ליגזז לענין מעילה, אבל מ"מ אכתי שפיר מיבעיא לן בטומאת מת, והיינו משום שי"ל שבכדי לטמא טומאת מת בעינן שיהא על החפץ שם של מת, ולא סגי בהא לחוד דהוי בגדר מחובר למת, ומש"ה שפיר לא מייתנין התם פלוגתא דרשב"ג ורבנן, והיינו משום שאע"פ שרבנן ס"ל שאין מועלין בשער העומד ליגזז משום שהוא בגדר מחובר אבל אכתי יתכן דס"ל שבטומאת מת אינו מטמא, והיינו משום שהתם בעינן מת ממש, ויתכן שגם הם

דרשב"ג סוברים ששער העומד ליגזז לאו כגזוז דמי הרי זה רק בעבר חי דאשבוחי אשבח אבל לא במת שאינו משביח, וכן אולי רק בגפנים אומר רבי מאיר כתלוש דמי משום דמיכחש כחשי אבל שער המת אינו מכחיש.

## דף ט"ו ע"ב

### קכ) ולא תקחו כופר לנפש רוצח.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' רוצח ה"ד שכתב וז"ל, ומוזהרין ב"ד שלא ליקח כופר מן הרוצח, ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו\*), שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה שנאמר ולא תקחו כופר לנפש רוצח ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים שנאמר ולא תחניפו את הארץ וגו' עכ"ל. ולכאורה צ"ע דלא הי' לו להביא בהל' רוצח אלא את גוף ההלכה שהרוצח אינו נפטר בכופר, אבל הא דהויה אזהרה לב"ד אינו ענין לשם כלל, ולא הי' לו להביאו אלא בפ"כ מה"ס בהדי כל שאר מצוות הדיינים, ואילו התם לא הביאו כלל. ועוד דמ"ש שבפ"כ מה"ס הביא לאו דלא תחוס עינך עליו דהויה אזהרה שלא לפטור את הרוצח, ואילו בהל' רוצח לא הזכירו כלל. ואולי מכיון שהוצרך לכתוב את גוף הדין שאינו נפטר בכופר מש"ה קבע כבר את כל הלאו של לא תקחו בהל' רוצח.

שאביו ואמו של בן סו"מ יכולים למחול קודם גמ"ד, עי' בפ"ז מהל' ממרים ה"ח ובמל"מ שם.

מודים שמת ממש לא הוי, וא"כ א"ש בעיית חזקי' אליבא דרבנן, והכוונה במאי דאמרינן שם מי אמרינן שער העומד ליגזז כגזוז דמי או לא היא לענין להחשב בגדר מת ממש (אבל לפי רשב"ג מכיון שבמעילה ס"ל דהוי כתלוש א"כ כ"ש שאינו מטמא בטומאת מת לפי סברא זו).

ברם, אכתי קשה דהא כבר הבאנו דס"ל להרא"ש שם שעל פירות העומדין ליבצר ליכא שם של קרקע ממש, ולפי דברי התומים הנ"ל הרי זה אתי גם אליבא דרבנן, וא"כ אכתי קשה מאי קא מיבעיא לי' לחזקי', הא פשיטא שגם לפי רבנן לא חשיב השער כמת ממש כדחזינן מההיא דאכלה פירות גמורין וכמו שהוכיח הרא"ש. אמנם נראה שלא קשה מידי, דהא י"ל ששאני פירי שכל כמה דשביק להו מיכחשי כחשי משא"כ שער דאשבוחי אשבח, ומש"ה אע"פ שבפירות פשיטא לן דלא הוו כקרקע ממש, אבל מ"מ אכתי איכא לספוקי לענין שער, והיינו בעיא דחזקי' שם. ברם צריכים להבין שלפי דרכנו הנ"ל הרי חילוק זה של אשבוחי אשבח ומכחשי כחשי מוזכר הוא בסוגיין לענין אם להחשב מחובר או לא, ואילו לפי דברינו עתה הרי אנו רוצים לחלק כן גם בנוגע לאם חשיב בגדר גוף הקרקע או לא.

ובספר בד קודש חלק א' סי' ל"ב ראיתי שכתב שהבעיא של חזקי' בנזיר שם היא משום שכיון שהוא מת א"כ הרי זה מצב שהשער אינו מכחיש וגם אינו משביח, ולכן קא מיבעיא לי' דאולי מה שרבנן

\* ואע"פ שכבר עבר הרוצח משעת רציחה אבל מ"מ אכתי הו"א שהוא יכול למחול דוגמת מה



שלאחר שהרגו אחר, וחל עליו שם גוה"ד, שפיר הוי ס"ד שהוא נעשה בעלים למחול, משא"כ היכא שהוא עצמו הרג אינו יכול למחול.

### קכב) שור סיני בכמה מי גמר שעה מדורות וכו'.

עיין בסוגיית הגמ' דמסקינן תא שמע דתני רמי בר יחזקאל אם בהמה אם איש לא יחי' מה איש בכ"ג אף בהמה בכ"ג. והנה לכאורה צע"ק דהא מתחילת האיבעיא חזינן שהצד לומר ששור סיני בעי כ"ג הוא משום שילפינן שור דשעה משור דדורות, וכמו ששור דדורות בעי כ"ג הה"נ לשור דשעה, ואילו מהברייתא של רמי בר יחזקאל חזינן דהא דבעי שור סיני כ"ג הרי זה משום טעמא אחרינא והיינו משום שמקשינן מיתת שור סיני למיתת איש סיני (דבאיש סיני פשיטא לן שצריכים כ"ג כמו שכתבו רש"י ותוס'), ואילו בגוף האיבעיא לא הזכירו סברא זו כלל.

אמנם עיין בחידושי הר"ן שכתב בנוגע לתחילת הבעיא בזה"ל, אבל בשור שהוא חידוש היא השאלה אי מקשינן לאדם או לא עכ"ל. ומדבריו חזינן להדיא דס"ל שגם תחילת האיבעיא אינה באם ילפינן שור דשעה משור דדורות לענין דין כ"ג, אלא באם ילפינן שור סיני מאיש סיני. ובביאור דבריו נראה לומר דס"ל דהא דמיבעיא לן באם מקשינן שעה לדורות פירושו הוא דמיבעיא לן באם מקשינן שור ואדם דשעה אהדדי כמו דמקשינן שור ואדם דדורות אהדדי, ולעולם הצד לומר ששור סיני בעי כ"ג הרי זה משום שכמיתת האדם כך מיתת השור, וזהו שכתב שהשאלה היא

שור' במנ"ח במצוה תי"ב שנקט לדבר פשוט שהרמב"ם סובר כהחינוך שם שהלאו לא נאמר רק לב"ד אלא גם לאדם פרטי שלא יקח כסף כדי לגרום הצלת הרוצח. ולפ"ז ניחא למה לא הביאו בהל' סנהדרין אלא בהל' רוצח.

גם יש לעיין מנ"ל להרמב"ם בכלל דהוי בגדר אזהרה, דלמא כל האמור כאן הוא רק שאינו נפטר ע"י כופר כמו שחובל באדם נפטר על ידי כופר כדרשין בריש פרק החובל שלנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי איברים, וצ"ע.

שור' בסה"מ לרס"ג בפירוש הגרי"פ בח"ב דף צ"ו טור ב' וג' שהביא שהבה"ג לא מנה דבר זה ללאו, וכן דייק שם מלשון רש"י כאן בד"ה וצריכי שכתב וז"ל, דלא לפרוק נפשי' בממון עכ"ל, ולא כתב שב"ד לא יפדוהו, והביא גם שבספרי איתא בסגנון זה דקאי על הנותן וקמ"ל שלא מהני.

### קכא) עוד בענין הנ"ל.

והנה הא דכתב שגוה"ד אינו יכול למחול לכאורה הרי זה דבר פשוט, ולא הי' צריך לאומרו, דהא אפילו הנרצח עצמו פשיטא שאינו יכול למחול לו קודם יציאת נשמתו. והרי המאבד עצמו לדעת מתחייב בנפשו ונתרבה בפסיקתא רבתי בריש פר' כ"ה מלא תרצח לא תרצח, ודלא כהמנ"ח במצוה ל"ד שכתב שאינו בלא תרצח, ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ה"ב.

ועוד דהא אם הגוה"ד עצמו הי' הורג את הנרצח פשיטא שהוא נהרג עליו, וא"כ מהיכא תיתי שיכול למחול. ברם י"ל

שאינן מקישים, רק שמ"מ מספקא לי' אם בכל זאת שפיר מקישים משום שילפינן במה מצינו מדורות ששפיר צריכים להקיש).

### קכג) שור סיני בכמה.

עיין ברש"י ותוס' בסוגיין שכתבו שבאיש סיני פשיטא דבעינן כ"ג דהא כבר הוקבעו סנהדראות לישראל מיתרו ואילך, ורק בשור סיני איבעיא לן אם ילפינן שעה מדורות או לא.

אמנם עי' במנחות דף י"ט ע"ב בתד"ה ושמאל שכתבו וז"ל, והאי דבעי בפ"ק דסנהדרין שור סיני בכמה ילפינן שעה מדורות או לא, התם גילוי מילתא בעלמא, תדע דלבסוף יליף לה מדכתיב אם בהמה אם איש וכו' ומגלן דאיש סיני בכ"ג אי לאו דיליף מדורות עכ"ל. הרי שכתבו שגם הא דבעינן כ"ג באיש סיני הרי זה רק משום שילפינן שעה מדורות. אמנם דבריהם צ"ע, דאם באיש סיני פשיטא לן שילפינן שעה מדורות א"כ למה קא מיבעיא לן בשור סיני דמ"ש הא מהא.

ויש ליישב ע"פ דבריהם בסוגיין בד"ה מי גמרינן, דעיי"ש שהקשו איך ס"ד למילף שעה מדורות הא אפילו דורות מדורות לא ילפינן כדחזינן מסוגיא דלעיל דבעינן קרא מיוחד לדין כ"ג בין ברובע ונרבע ובין בנוגח ולא ילפינן חדא מאידך, ותירצו דאע"ג דדורות מדורות לא ילפינן אבל מ"מ שעה מדורות שפיר איכא למילף עיי"ש מילתא בטעמא.

ולפ"ז איכא למימר דהא דקא מיבעיא לן בשור דוקא הרי זה משום שחזינן דלא ילפינן בי' דורות מדורות, ומש"ה שפיר

"אי מקשינן לאדם או לא", רק דהא גופא דמקשינן מיתת השור למיתת האדם בעינן למילף מדורות. ונראה שפירש כן משום שהי' קשה לו קושייתנו הנ"ל, דמעיקרא סלקא דעתן שצריכים כ"ג משום שילפינן דין כ"ג משור דורות, ואילו בהמסקנא אמרינן שילפינן לי' מאיש סיני, ומשום הכי פי' שהאיבעיא הוא כמו שביארנו דהיינו האם ילפינן שור סיני מאיש סיני כמו שמצינו דילפינן שור דורות מאיש דורות. ועיין בתוס' ד"ה מי גמרינן שהקשו וז"ל, תימה הא אפילו דורות מדורות לא ילפינן לעיל דמיבעי לן קרא לרובע ונרבע ושור הנסקל עכ"ל. אמנם לפי דברי הר"ן מתיישבת קושייתם בפשיטות, והיינו משום שנהי שחזינן מהסוגיא לעיל דלא ילפינן דורות מדורות בלא שום הקישה אלא בעינן שבכל דוכתא יוקשו השור והאיש אהדדי, אבל מ"מ הרי גם הכא לא בעינן למילף שניבעי בשור סיני כ"ג בלא שום הקישה, דהא אפילו אם נאמר שגם שור סיני בעי כ"ג הרי זה רק משום שאיתקיש למיתת אדם בקרא דאם בהמה אם איש וכדברי הר"ן הנ"ל, רק שמיבעיא לי' אם גם הך קרא דאיירי בלשעה ניתן לידרש בהך היקש, וקושיית תוס' אינה קשה אלא אם נאמר שמאי דילפינן מדורות הוא דין כ"ג של השור עצמו, דמכיון שאין לזה שום היקש, שפיר הקשו מהא דלא ילפינן דורות מדורות בלא קרא.

ברם, אכתי צ"ב אמאי גרע הך קרא לענין אם ניתן לידרש בהיקש משום הא דנאמר לשעה, ואמאי בעינן למילף מדורות (לפי השיטה בראשונים שאדם דן היקש מעצמו, אבל אם אין דנין אז א"ש הצד

מיבעיא לן אם ילפינן לכה"פ שעה מדורות, אבל באיש לא מצינו בי' דלא ילפינן דורות מדורות.

### קכד) איסור הנאה דארי וזאב וכו'.

עיין בסוגיין דפרכינן אלא לר"ל למאי זכה, כיון שהמיתו שוינהו רבנן כמאן דגמר דינייהו ואיסורי הנאה נינהו. ולכאורה תמוה מאד, דהא נהי שאם המיתו רשאים הם להורגם משום שפקע מינייהו שם בעלים, אבל מהיכא תיתי לומר שתיקנו תקנה מיוחדת שהם כנגמר דינן ואסורים בהנאה כשור הנסקל לאחר שנגמר דינו, ולהקשות מזה על דברי ריש לקיש.

ועוד קשה שמלשונו של רש"י בד"ה כיון שהמיתו, משמע שאין צריכים שום תקנה מיוחדת כלל להא דהוי כנגמר דינו ואסורים בהנאה, אלא כיון שאמרו רבנן שאין צריכים לדונם, שוב ממילא הרי זה כנגמר דינו גם בלא שום תקנה מיוחדת ואסורים הם בהנאה כשור הנסקל לאחר שנגמר דינו, דעיין בדבריו שכתב וז"ל, כיון שהמיתו ואמרו רבנן דאין צריך לדונו בב"ד הוה להו כמאן דגמר דינייהו ואסירי בהנאה כדקי"ל שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור וכו' עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו שמאחר שאין צריכים לדונם שוב ממילא הרי זה כנגמר דינו והרי הם אסורים גם בלא תקנה מיוחדת. ולפ"ז כ"ש שצ"ע למה אמרינן דהוי ממילא כנגמר דינו בלי שיצטרכו לתקן כן. וגם מלשון הגמ' לא משמע כדבריו, דהא מלשון הגמ' של "שוינהו רבנן" משמע דהא גופא דהוי כנגמר דינו ואסורים בהנאה הרי זה משום

תקנה, רק שגם זה צ"ע וכמו שהערנו לעיל מג"ל שתיקנו תקנה כזו.

### קכה) בענין עיה"נ מיו"ד עד ק', מק' עד רובו של שבת.

עיין במתניתין דתנן שאין דנין את השבת אלא ע"פ ב"ד של ע"א, ובסוגיין מקשינן האי שבת דחטא במאי, ובעינן למימר דאיירי בשבת שהודת, ושוב פרכינן בזה"ל, למימרא דבדינא דרבים דיינינן לי', כמאן לא כרבי יאשי' ולא כרבי יונתן דתניא עד כמה עושין עיה"נ מי' ועד ק' דברי רבי יאשי' רבי יונתן אומר מק' ועד רובו של שבת (וביאר הרמ"ה שהכוונה היא עד ולא עד בכלל), ואפילו רבי יונתן לא קאמר אלא רובו (כלומר עד רובו), אבל כולו (כלומר רובו שהוא ככולו), לא. ועיי"ש ברש"י בד"ה מעשרה ועד מאה שכתב וז"ל, וטפי ממאה נפקא מתורת עיר והוה להו ציבור ובציבור לא כתיב סיף עכ"ל. ולכאורה נראה דס"ל שזהו גם טעמו של רבי יונתן, רק דפליגי בענין מה נקרא ציבור, דלרבי יאשי' אפילו טפי ממאה חשיבי ציבור, ולרבי יונתן לא מיקרי ציבור אלא רובו של שבת לחוד, ואע"פ שמשנתנה המנין משבת לשבת, אבל מ"מ אין הדבר תלוי במנין אלא בהא דהוה רובא של שבת. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' עכו"ם ה"ב שכתב וז"ל, אבל אם הודח רובו של שבת דנין אותם כיחידים שנאמר יושבי העיר לא כפר קטן ולא כרך גדול וכו' ורובו של שבת כרך גדול עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם שטעמא דמילתא הוא משום שרובו של שבת מיקרי כרך גדול, ולא כתב

כדברי רש"י דהווי ציבור, ולכאורה שני ענינים נפרדים הם.

ועי' בירור בפרק חלק ה"ו דמשמע להדיא כדברי הרמב"ם הנ"ל, דאמרינן שם עיר לא כפר, עיר לא כרך, והוא שתהא מחמשה עד עשרה דברי ר"מ, רי"א ממאה עד רובו של שבט. ולכאורה צ"ע על דברי רש"י למה הוא מפרש שטפי ממאה ורובו של שבט נפקו מתורת עיר משום שמיקרו ציבור ולא פירש כהירור' שהוא משום דהוי כרך גדול.

והנה בישוב דברי רש"י נראה להקדים את מה שקשה על עיקר סוגיית הגמ', דהיכי ס"ד למימר דאיירי מתניתין בשבט שהודח ושנאמר בזה שדיינינן להו בע"א כעיר הנדחת, דא"כ מאי קמ"ל בזה, דאם איירי בצירור שכולם יושבים בעיר אחת, הלא כבר תנא להדיא שאין דנין עיה"נ אלא בב"ד של ע"א.

אמנם מדקדוק לשונו של רש"י נראה שהוא מפרש שאיירי ברובו של שבט שאינם נמצאים בעיר אחת, רק דס"ד שילפינן דינייהו מדין עיה"נ, דכמו שחזינן התם שדנין את המרובין בסייף ובע"א הה"נ לרובו של שבט, דס"ל שגם הא גופא שדיינינן להו לבני עיה"נ בע"א וסייף אינו משום היותם בני עיר אחת דוקא, אלא משום שהם נקראים מרובין, ונאמר בזה דין מיוחד שלמרובין שהודחו בעינן ע"א, ולכן ס"ד למימר שגם רובו של שבט מיקרי מרובים, ושפיר מצרפים אותם יחד משום היותם משבט אחד אע"פ שאינם מעיר אחת. וכן נראה מלשונו בד"ה למימרא שכתב וז"ל, דשבט שלם שהודח בדינא דרבים דיינינן לי' כדינא דעיר הנדחת דמיקרי מרובין וכו' עכ"ל, הרי שלא כתב

שדיינינן להו "בדינא דעיה"נ" אלא "בדינא דרבים כדינא דעיה"נ", ומשמע שהך שבט שהודח אינם בני עיה"נ ממש, אלא ילפינן להו מדינא דעיה"נ וכהנ"ל.

ומעתה אולי לפ"ז לא קשה כ"כ מה שהקשינו למה תני להו בתרי בבי, והיינו משום שלא איירי תרוייהו באופן שהם בני עיר אחת. ואולי משום האי טעמא גופא דחק רש"י לפרש שאיירי בשאינם בני עיר אחת.

ומעתה לפי הנ"ל מובן היטב למה לא פירש רש"י שטעמייהו דרבי יאשי' ורבי יונתן הוא משום שבטפי מהכי מיקרי כרך גדול, והיינו משום שהך פטור של כרך גדול לא שייך אלא בעיה"נ ממש, ורק היכא שאנו רוצים לדונם בדין מרובים משום היותם בני עיר אחת אפשר לפטור משום השם של כרך גדול, אבל בצירור שאינם יושבים בעיר אחת רק דחשבינן להו כמרובין משום שהם רובו של שבט, לא שייך למיפטרינהו משום דינא דכרך גדול, דהא אין אנו באין עליהן כלל משום דין עיר, ומש"ה הוצרך רש"י לפרש שטעמייהו דרבי יאשי' ורבי יונתן הוא משום שבטפי מהכי מיקרי ציבור, דהך פוטור של ציבור שפיר שייך גם בההצטרפות של רובו של שבט אע"פ שאינם מעיר אחת.

## דף ט"ז ע"א

**קכו) בבאין על עסקי נחלות.**

עיי' בסוגיין דמוקי עולא בשם ר"א להא דתנן שאין דנין את השבט אלא על פי ב"ד

של ע"א בבאין על עסקי נחלות וכתחילתה של א"י, מה תחילתה ע"א אף כאן ע"א, ופרכינן אי מה תחילתה קלפי או"ת וכל ישראל אף כאן וכו', אלא מחוורתא כדרב מתנה (שביאר את המשנה בדרך אחרת).

ברם, עיין בירושלמי שהביאו אוקימתא זאת שבאין על עסקי נחלות ולא הקשו עלה ולא מידי, ומשמע דקיימא למסקנא. ועיין ברש"י בסוגיין שפירש שבאין על עסקי נחלות איירי באופן שנפלה מחלוקת נחלה בשבט, אבל אין מבואר בדבריו אם כוונתו לומר שנפלה המחלוקת בין שבט לשבט או האם נפלה המחלוקת בתוך שבט אחד לבד. ברם, בירושלמי שם אמרו להדיא דאיירי בחורש שבין שבט לשבט, והביאו הר"ח בסוגיין עיי"ש. אמנם צ"ע טובא, דהא לכאורה נראה פשוט שאיירי מתניתין גם לאחר שחילקו את א"י למשפחות וגברים, וא"כ מאחר שכבר נתחלקו נחלת שני השבטים לאנשיהם, תו לא הוי דין תורה של כל השבט כולו, אלא דין תורה של אותם שני גברים שיושבים על המיצר לחוד, וא"כ משום מה נחשב שדנין את כל השבט אשר צריכים משום כך ע"א (דלא מסתברא לומר שמיקרי שדנין אותם כמו שהיו קודם חלוקה).

ויש ליישב ע"פ מאי דתנן בב"ב דף קנ"ח ע"ב בזה"ל, נפל הבית עליו ועל אמו (יורשי הבן אומרים האם מתה ראשונה ויורשי האם אומרים הבן מת ראשון), אר"ע מודה אני בזו שהנכסים בחזקתן. ובגמ' אמרינן בחזקת מי, ר' אילא אמר בחזקת יורשי האם, ר"ז אמר בחזקת יורשי הבן וכו', וטעמא מאי (בחזקת יורשי האם),

אמר אביי הואיל והוחזקה נחלה באותו שבט. והנה חזינן להדיא מדברי אביי שגם עכשיו אחרי חלוקה אכתי יש לכל השבט חזקת ממון מסוימת בנחלת כל אחד. ובאמת בלא מימרא דאביי ה' נראה לומר שלא ה' נקרא בשם קרקע השבט אלא קודם חלוקת משפחות וגברים, ועד ההיא שעתא לחוד ה' בשותפות כל השבט, אבל לאחר שחלקו פקע לגמרי שם ממון השבט מקרקעו של כל אחד, אמנם הא קמ"ל אביי שגם לאחר חלוקה לא נפיק מחזקת השבט, ואכתי יש לכל השבט חזקת ממון מסוימת בנחלת כל יחיד (ועיי"ש ברשב"ם שכתב שדברי אביי קיימים אפי' במי שקנה נכסים מעלמא, משבט אחר, דגם ממון זה חשיב בחזקת כל השבט אע"פ שלא ה' בתחלה בבעלות כולם).

ולפ"ז מבואר שפיר למה בעינן ע"א בבאין על עסקי נחלות, והיינו משום שגם לאחר שחילקו את א"י למשפחות וגברים אכתי מיקרי דין תורה של כל השבט מאחר דהוי בחזקת כולם וכמימרא דאביי שם.

עוד צ"ע דעיין בב"ב דף קכ"א ע"ב דאיבעיא לן שם אם א"י לשבטים איפלג או לקרקף גברי איפלג, ובשט"מ שם הביא את דברי הראב"ד שהשאלה היא אם גם חלוקת משפחות וגברים היו ע"פ או"ת כמו חלוקת שבטים או לא עיי"ש. ולכאורה אם חלוקת משפחות וגברים היו טעונות או"ת א"כ הה"נ לע"א, וא"כ קשה שגם במשפחות ויחידים הבאים על עסקי נחלות ניבעי ע"א וכתחילתה של א"י, וכגון בחורש שבין משפחה למשפחה או שבין יחיד ליחיד, ולמה תנן דוקא שאין דנין את

השבת אלא ע"פ ע"א, ולמה לא תנן נמי שה"ה שאין דנין את המשפחות משבת אחד הבאין על עסקי נחלות אלא ע"פ ע"א, ולמה ייחסה המשנה דין זה לשבת דוקא.

ואפילו אם נאמר שעל חלוקת גברים לק"מ, משום שמסקינן שם שלשבטים איפלג, וא"כ חלוקת גברים לא היתה טעונה או"ת, ונימא שהה"נ שלא היתה טעונה ע"א\*), אבל מ"מ אכתי קשה מחלוקת משפחות, דעיי"ש שיוצא מדברי הראב"ד שרק בחלוקת גברים פשטינן כן, אבל חלוקת משפחות גם לפי המסקנא היתה באו"ת\*\*), וא"כ הה"נ לע"א, ולפ"ז אכתי קשה כהנ"ל, דגם לדורות ניבעי ע"א במשפחות הבאות על עסקי נחלות, ולמה אמרינן דוקא שאין דנין את השבת אלא על פי ב"ד של ע"א.

אמנם על פי דברינו הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שכשאנו דנין על חורש שבין משפחה למשפחה הרי לאחר שכבר נחלק לגברים תו לא חשיב כלל דין תורה של כל המשפחה כולה, אלא כל הסכסוך אינו אלא בין הני תרי גברי שיושבים על המיצר, ומש"ה אע"פ שבתחלתה היתה גם חלוקת משפחות זקוקה לע"א, אבל מ"מ שפיר לא בעינן ע"א בסופה, והיינו משום שליכא השתא קמן שום דין תורה של כל

המשפחה כולה, אלא הרי זה דין תורה של שני יחידים בני שבת אחד ומשפחה אחת וכהנ"ל, ובאמת גם בחורש שבין שבת לשבת ה"י קשה כהנ"ל, רק שבשבת מצינו להדיא שגם לבתר שחלקו את הקרקע לגברים אכתי איכא הכא חזקת שבת וכמימרא דאביי שם, ומש"ה שפיר מיקרי דין תורה של כל השבת גם לבתר חלוקה, אבל במשפחות לא מצינו שלאחר חלוקת גברים קיימת עוד חזקה של כל המשפחה, ומש"ה לא שייך להצריך ע"א כתחילתה, דהא השתא ליכא בכלל לפנינו דין תורה שהוא בין שתי משפחות וכהנ"ל.

ועיין עוד בבכורות דף נ"ב ע"ב בתד"ה אמר ר"א דמשמע דסבירא להו לפי האמת שגם חלוקת גברים היתה על פי או"ת ודלא כדברי הראב"ד. ולפי דבריהם אכתי קשה מחלוקת גברים, דהא מכיון שגם חלוקת יחידים היתה על פי או"ת וע"א א"כ הה"נ שניבעי ע"א בסופה כשבאים שני גברים על עסקי נחלה.

שוב מצאתי בדבר אברהם חלק א' סי' י"א אות י"ד שהקשה את קושייתנו הנ"ל על דברי הגמרא וכתב שמוכח לומר שאפילו אם נאמר שחלוקת יחידים היתה טעונה או"ת אבל מ"מ אכתי לא היתה טעונה ב"ד של ע"א. ועיי"ש שכתב ליישב גם באופן אחר.

קטנה. וכן יוצא מהפסוק שהביא שם הראב"ד דכתיב והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם לרב תרבה את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו, הרי ששפיר חשיב בין רב למעט. ועיי' היטב בדבריו בשט"מ בדף קכ"א שם, וכן בשט"מ בדף קי"ז ע"ב שם בד"ה אמר לי' וכו' בשם הראב"ד.

(\* אע"פ שיש לפקפק בזה על פי מה שנביא באות קכ"ז.

(\*\* דהא פשטינן שחלוקת גברים לא היתה באו"ת משום שלא היתה בגדר "בין רב למעט", והרי חלוקת משפחות שפיר חשיבא בין רב למעט, דהיינו בין משפחה גדולה למשפחה

**קכז) מה תחילתה בע"א.**

צ"ע מנ"ל שתחילתה של א"י היתה בע"א. ועיין בדבר אברהם בחלק א' סי' י' אות י"ד ד"ה אבל שכתב וז"ל, נר' שהוא משום שהיתה החלוקה בפני יהושע כדכתיב בפרשת מסעי וכו' ומסתמא דהי' עם יהושע גם בית דינו, או דיהושע עצמו שקול כב"ד של ע"א כדאמרינן בסנהדרין משה במקום ע"א קאי וה"נ יהושע וכו' עכ"ל. ועי' ברמב"ם בריש הל' תרומות שכתב שיהושע ובית דינו חילקו את ארץ ישראל.

**קכח) וכל ישראל.**

יש לעיין מנ"ל שחלוקת א"י טעונה כל ישראל.

ועיין בספרי בפר' פנחס על קרא דאך בגורל וגו' דתניא אי בגורל (יחלק את הארץ) שומע אני בינו לבין עצמו ת"ל על פי (הגורל תחלק) נחלתו, שומע אני בינם לבין עצמם ת"ל על פי ה' מגיד שלא נתחלקה אלא ע"פ רוח"ק. והמלבי"ם שם פי' את דברי הספרי בזה"ל, לשון יחלק את הארץ מדבר מחלוקת כלל הארץ ליי"ב חלקים, ומשמע שזה יעשה יהושע בינו לבין עצמו, אך לשון תחלק נחלתו מציין שהגורל יפרט נחלת כל שבט באיזה מחוז יהי', ומובן שיהי' במעמד נשיאי השבטים הנוגעים בדבר עכ"ל.

והנה כוונת המלבי"ם שם אינה ברורה, דהא גם בלא הפסוק של תחלק נחלתו אלא גם מצד הפסוק הראשון של אך בגורל יחלק את הארץ פשיטא שהגורל בא לפרט

נחלת כל שבט באיזה מחוז יהי', דאל"כ לשם מה הוא בא. וצ"ל שכוונתו היא כך, שמצד הפסוק הראשון של אך בגורל יחלק את הארץ הו"א שהגורל היתה בפני יהושע בלבד, ואע"פ שגם מהפסוק הראשון מוכח שפרטו ע"י הגורל את מקום נחלת כל שבט, דאל"כ על מה הטילו הגורל וכהנ"ל, אבל מ"מ אכתי הו"א שלא נכתב כן להדיא כי רצתה התורה להורות ולרמוז שלא צריכים אלא מעמד יהושע לחוד, כאילו היו חולקים את הארץ ליי"ב חלקים לחוד בלא ליתנו לשבטים, ולהכי הדר כתב רחמנא קרא דעל פי הגורל תחלק נחלתו, לומר שצריכים שבמעשה הגורל עצמו יהא ניכר שהוא בא לפרט את המקום של נחלת כל שבט, והיכר זה מתקיים במעמד הנשיאים שהם הנוגעים בדבר, כן צ"ל בכוונת המלבי"ם. ועי' בעמק הנצי"ב שפי' את הרישא של ההיא ברייתא באופן אחר.

אמנם דבריו נראים קצת דחוקים, כי לא נזכר במדרשי חז"ל שהי' קיים קיום מיוחד של מעמד הנשיאים נוסף על מה שצריכים כל ישראל עומדים, וקרא דונשיא אחד וגו' בפרשת מסעי הרי איירי בחלוקת נחלת השבט למשפחות וגברים וכמו שפירש"י שם. הן אמת שרש"י בבמדבר כ"ו נ"ד כתב שהנשיא הי' זה שהי' פושט את ידו ליטול את הגורל, אבל מ"מ מפשטות לשון הברייתא הנ"ל בב"ב משמע שאלעזר הי' עושה דבר זה, והרשב"ם פי' שהי' ממונה מיוחד לכך, ובבמדבר רבה פר' כ"א י' איתא שיהושע נטל את הגורל.

וביותר נראה לומר שכוונת הספרי היא לרבות "כל ישראל", וכסברת המלבי"ם

בנשיאים, דהיינו משום שהם הנוגעים בדבר.

### קכט) הריגת אנשי עיה"נ.

עיינן בסוגיין דמסקינן שברובו של שבט אע"פ שממיתים אותם כיחידים בסקילה אבל מ"מ אכתי דיינינן להו בע"א, דמי לא אמר רחב"י אר"א והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וגו' איש ואשה אתה מוציא לשערין ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשערין ה"נ איש ואשה אתה מוציא לשערין ואי אתה מוציא כל השבט כולו לשערין. אמנם לכאורה צ"ע, איך אפשר למילף דין רובו של שבט מדין עיה"נ, דבשלמא בעיה"נ שפיר הי' נחשב שאנו מוציאין את כל העיר לשערין, דהא זה שאנו ממיתים אותם בסייף הרי זה לכאורה חלק מהקיומים של העיר, דבין יתר דיני העיר נאמר גם שאנשי נהרגים, והרי זה אחד מהדברים שנפסקים על העיר, ומכיון שקיום זה כולל את כולם, א"כ שפיר שייכא מיתת כל אחד בהדי מיתת חברו, ושפיר הי' נחשב משום כך שאנו מוציאים את כל העיר כולה לב"ד של כ"ג שהרי כולם מומתים משום קיום אחד שנאמר על העיר, אבל ברובו של שבט מאחר שאנו ממיתים אותם כיחידים בסקילה א"כ ליכא שום קיום הכולל את כולם, ואין שום קשר בין מיתת אחד למיתת השני, אלא כל אחד נידון בדין תורה בפני עצמו, ואין אנו ממיתים אותם בתורת מרובין, וא"כ מה מצרפם יחד בכדי להחשב שאנו מוציאים את כל השבט כולו לב"ד של כ"ג, ומה איכפת לן בזה שהם כולם משבט אחד

מאחר שאין מיתתם משום קיום א', והיכי מדמינן ליה להא דאי אתה מוציא את כל העיר כולה לשערין.

ושמעתי ממר"ר שליט"א [זצ"ל] בישוב קושיא זו שגם בעיה"נ לא הויה מיתתם חלק מהקיומים של העיר, ואע"פ שבודאי נאמר בזה תנאי מיוחד שצריכים שיודחו רוב אנשי העיר, אבל מ"מ אכתי לא שייכת מיתת כל אחד בהדי חברו, ומש"ה שפיר מדמים השבט לכל העיר, דמכיון שבעיר בעינן ע"א משום הא לחוד שהם מרובין מעיר אחת אע"פ שלא שייכא מיתת כל אחד בהדי מיתת חברו ואינן באות משום קיום אחד, ודלא כמו שנקטנו בקושייתנו, א"כ הה"נ שצריכים ע"א בכל השבט מטעם זה אע"פ שלמעשה כל מיתה היא קיום בפני עצמה.

והנה עיינן בסה"מ להרמב"ם במ"ע קפ"ו שכתב וז"ל, שצוה להרוג אנשי עיר הנדחת כלה ולשרוף את העיר עם כל מה שבה וזהו דין עיה"נ והוא אמרו יתעלה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל עכ"ל. הרי להדיא שכלל בהדי מצוה זו גם הא שצריכים להרוג את אנשי העיר דהיינו האנשים שעבדו (אלא שהעיר הגר"ח העליר ז"ל בסה"מ שלו על זה שלא הביא הרמב"ם גם את הפסוק של הריגת אנשי העיר אלא הביא רק את הפסוק של שריפת שלל). וגם הסמ"ג בעשין סי' ט"ו כתב דכברי הרמב"ם הנ"ל. אמנם בפ"ד מהל' עכו"ם ה"ו כתב הרמב"ם וז"ל, ושריפתה מ"ע שנאמר ושרפת באש את (כל) העיר ואת כל שללה עכ"ל, הרי שלא כלל שם בתוך המצוה אלא שריפת העיר לחוד ולא הריגת אנשי, וכן



כתב החינוך במצוה תס"ד עיי"ש.

ואפשר לומר שזה תלוי בדברינו הנ"ל, די"ל שלא הוּו בכלל מצות עיה"נ אלא אותם דברים שהם מהקיומים שנאמרו על העיר, וא"כ אם נאמר שהריגת העובדים היא חלק מהפס"ד שפוסקים על העיר, והריגתם היא חלק מהקיומים של העיר א"כ הרי היא שפיר בכלל הך מצות עשה שנאמרה על העיר, דכמו ששריפתה היא בכלל מצוה זו ה"ה נמי שהריגת העובדים היא בכלל המצוה, דהא גם היא נחשבת חלק מדיני העיר ומן הדברים שנפסקים על העיר, אבל אם נאמר שאין הריגתם חלק מהפס"ד על העיר, אלא שמיתת כל אחד היא קיום בפני עצמו, רק שמה שהוא בסיף הרי זה בתנאי שעבדו יתר בני העיר, א"כ לפ"ז שפיר יש לחלק ולומר שאין בכלל מצות עיה"נ אלא אותם דברים שנפסקים על עצם העיר, אבל לא הריגת העובדים.

### קל) כמיתת הבעלים כך מיתת השור.

בעי ר"א שורו של כהן גדול בכמה, למיתת בעלים דידי' מדמינן לי' או דילמא למיתת בעלים דעלמא מדמינן לי'. ועיין בערל"ג שהקשה דהיכי ס"ד למימר שלמיתת בעלים דעלמא מדמינן לי', דהא מכיון שבעליו כתיב א"כ פשיטא שלבעלים דידי' מדמינן.

ונראה לומר שספיקו של ר"א הוא ביסוד דינו של היקש זה של כמיתת הבעלים כך מיתת השור, דמצד אחד י"ל שקאי ההיקש על הדין של כ"ג דיינים

גופא (וכן על הדין של גמ"ד בפניו לקמן בדף ע"ט ע"ב וכדומה) וילפינן בזה שכמו שלמיתת הבעלים בעינן כ"ג הה"נ למיתת השור, אמנם גם יש לומר שלא קאי ההיקש על דין כ"ג, אלא מאי דילפינן הוא שכמו דהוּא מיתת הבעלים בגדר ד"נ כמו כן חל גם על מיתת השור שם של ד"נ (וכן נביא להלן מלשון הרמב"ם), והנלמד מהך היקש הוא שמיתת הבעלים ומיתת השור שוים הם בטיבן ומיקרו שניהם מין דין אחד דהיינו ד"נ, ורק מאחר שחשיבא גם נפש השור דיני נפשות כמו מיתת הבעלים, שוב ממילא ידעינן שדינן אותה בכ"ג כמו כל ד"נ, דגם מאי דבעינן כ"ג במיתת הבעלים גופה י"ל שאינו משום היותה מיתת אדם דוקא, אלא משום השם ד"נ שלה, וא"כ מאחר שילפינן שגם מיתת השור מיתקריא ד"נ ושהיא בטיבה מעין הדין תורה על נפש הבעלים, שוב ממילא יוצא שגם היא צריכה כ"ג כמו כל ד"נ. ומעתה אם נאמר כהצד הראשון שהילפותא קאי על הדין של כ"ג גופא א"כ פשיטא שלבעלים דידי' מדמינן ובעינן ע"א, דהא בעליו כתיב וכקושיית הערל"ג, אבל אם נאמר שמאי דילפינן הוא שגם על מיתת השור חל שם של ד"נ, ושדין נפש השור הוא בטיבו מעין דין נפש הבעלים, והא דבעינן כ"ג הרי זה משום השם ד"נ של מיתת השור עצמה, א"כ ליכא למימר לפ"ז שלבעלים דידי' דוקא מדמינן, דהא מאי דילפינן מיתת הבעלים הוא רק שגם דין השור מיקרי ד"נ, ולעולם הא דבעיא ריבוי דיינים הרי זה משום השם ד"נ דנפשי', וא"כ לפ"ז פשיטא שאין צריכים טפי מכ"ג בשורו של

כהן גדול, דהא ד"נ זה של השור עצמו בודאי לא מיקרי דבריו של גדול, וא"כ י"ל שספיקו של ר"א הוא בשני הצדדים הנ"ל וכמו שביארנו.

והנה הרמב"ם לא הביא בעיא דר"א כלל. וכבר עמד על זה הלח"מ בפ"ה מה"ס ה"א וכתב וז"ל, דס"ל (להרמב"ם) דנקטינן דלמיתת הבעלים דידי' מדמינן לי' ובעינן ע"א, ומפני כן לא הזכירו דכיון דכתב שור הנסקל דלבעלים מדמינן הה"נ להא עכ"ל.

מיהו נראה לומר שאדרבה, לעולם ס"ל להרמב"ם שלמיתת בעלים דעלמא מדמינן, ולפי דברינו הנ"ל מוכח לומר כן בדבריו, דהא עיי"ש בה"ב שכתב הרמב"ם וז"ל, אין דנין ד"נ בפחות מכ"ג שהן סנהדרין קטנה, בין ד"נ של אדם בין ד"נ של בהמה, לפיכך אין דנין שור הנסקל ולא הבהמה הנרבעת או הרובע אלא בב"ד של כ"ג עכ"ל, הרי להדיא שקרי גם למיתת השור ד"נ, אלא שמיתת אדם מיתקריא ד"נ של אדם ומיתת השור מיתקריא ד"נ של בהמה, אבל מ"מ על שתיהן איכא שם של ד"נ, ומשמע נמי מדבריו שבין הא דבעינן כ"ג במיתת אדם ובין הא דבעינן כ"ג במיתת השור הרי זה מטעם אחד, והיינו משום דהו"ו ד"נ ומין דין אחד, והדין האמור בזה הוא שבכל ד"נ בעינן כ"ג בין בד"נ של אדם ובין בד"נ של שור, וזהו שכתב שאין דנין ד"נ אלא בכ"ג בין ד"נ של אדם ובין ד"נ של שור, דלכאורה נראה דהא דכתב כן הרי זה משום דס"ל כמו שצדדנו לעיל שמאי דילפינן בהקישא דכמיתת הבעלים כך מיתת השור הוא שגם מיתת השור חשיבא ד"נ ודומה היא בטיבה להדין תורה

על נפש הבעלים, ורק מאחר דילפינן שהיא ד"נ, שוב ממילא ידעינן שגם היא בעיא כ"ג כמו בכל ד"נ, וזהו שכתב שדיני נפשות של שור הן בכ"ג וכהנ"ל.

ונראה שמה שהכריח את הרמב"ם לפרש כן את ההיקש של כמיתת הבעלים וכו' הוא משום דס"ל להלכה שלמיתת בעלים דעלמא מדמינן, והרי הוא מפרש כפירושו הנ"ל שהסברא לומר שלא מדמינן למיתת בעלים דידי' הרי היא משום שהנלמד בהך הקישא אינו דין מנין דיינים אלא ילפינן שגם מיתת השור חשיבא ד"נ ובזה הרי אין שום סברא כלל לומר שצריכים ע"א כבעלים דידי', ומש"ה שפיר לא הוצרך הרמב"ם להביא בעיא דר"א, דהא בזה שכתב שטעמא דבעינן כ"ג במיתת השור הוא משום שם ד"נ דנפשי', כבר נכלל שלא מדמינן לבעלים דידי' דוקא.

אמנם לכאורה צ"ע, דאם נאמר שמאי דילפינן מהך הקישא הוא שגם מיתת בהמה נ קראת ד"נ, ושוה היא בטיבה ומהותה לדיני נפשות של הבעלים, א"כ למה בעינן לזה היקש מיוחד בין ברובע ונרבע ובין בנוגח, דהא בחד מינייהו לחוד סגי, דהא מאחר שהלמד בהך הקישא הוא דין מסוים בטיב מיתת בהמה, וילפינן בזה שגם היא חשיבא ד"נ ומין דין אחד בהדי מיתת הבעלים, א"כ שוב ממילא ידעינן שבכל דוכתי דאיירי במיתת בהמה חשיבא אותה מיתה כד"נ, דהא אין שום סברא לחלק בזה בין דין רובע לדין נוגח, וא"כ למה צריכים היקש מיוחד לכל אחד מהם, אבל אם נאמר שההיקש קאי על דין כ"ג

גופא, נחא, והיינו משום שבזה שפיר הי' אפ"ל שלא נאמרה כאן אלא הלכה מסוימת בדין רובע לחוד, דהיינו שצריכים בו כ"ג, אבל בנוגח אכתי לא הוי ידעינן שצריכים כ"ג. ויש ליישב בדוחק.

### קלא) אין מוציאין למלחמת הרשות אלא ע"פ ב"ד של ע"א.

עיינן בסוגיין דילפינן לה מקרא דבניהו בין יהודיע. ועיינן בברכות דף ג' ע"ב ברש"י ד"ה ונמלכין בסנהדרין שכתב וז"ל, נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמה הכריחו לומר דהא דאין מוציאין למלחמת הרשות אלא ע"פ ב"ד של ע"א הרי זה כדי שיתפללו עליהם, ולמה לא פירש שזה הלכה של נטילת רשות גרידא, ומשום גזיה"כ לחוד, כמו בשאר הדברים שצריכים בהו ע"א דהוי משום גזיה"כ לחוד.

### קלב) בענין אורים ותומים.

עיינן ביומא דף ע"א ע"ב דתנן ואין נשאלין (באו"ת) אלא למלך ולאב ב"ד (לגירסת הגר"א שם צ"ל לב"ד) ולמי שהציבור צריך בו. ובגמ' בדף ע"ג ע"ב פרכינן מנה"מ, אמר רבי אבהו דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים וגו', הוא זה מלך, וכל בני ישראל אתו זה משוח מלחמה, פי' מי שכל ישראל יוצאים אתו למלחמה, והה"נ לכל מי שהציבור צריך בו וכדתנן במתניתין, וכל העדה זו סנהדרין. ולכאורה צ"ע דמאחר שנשאלין למי שהציבור צריך בו, א"כ ל"ל

תו למיגמר שנשאלין למלך וסנהדרין, הלא אין לך מי שהציבור צריך בו יותר מאלו. ואין לומר שאילו לא כתיבי קראי לרבווי מלך וב"ד לא הוי דרשינן משוח מלחמה מקרא דכל בני ישראל אתו אלא הוי דרשינן מיני' או מלך או ב"ד, דזה אינו, משום שאפילו לפי מאי דהוי מוקמינן לי' במלך או ב"ד, אבל מ"מ גם לפ"ז היינו מרבים גם כל מי שהציבור צריך לו כמו שאנו עושים עכשיו במשוח מלחמה ומטעמא דלא כתיב משוח מלחמה בהדיא אלא לשון של "כל בני ישראל אתו" (מיהו מצאתי בפרשת דרכים בדרוש י"ג בד"ה ונר' דמחלוקת וכו' שכתב שאלמלא קרא דמלך הו"א שקרא דכל בני ישראל אתו אתי לרבות דוקא מלך "דהיינו כפשוטו מי שכל ישראל עמו". ויש לעיין באם שייך לומר כן גם בנוגע לקרא דב"ד).

והנה עיינן ברמב"ם בפ"י מהל' כלי המקדש הי"ב שכתב וז"ל, ואין נשאלין בהן להדיוט אלא או למלך או לב"ד או למי שצורך הציבור בו, שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגו', הוא זה המלך, וכל בני ישראל זה הוא משוח מלחמה או מי שצורך הציבור בשאלתו, וכל העדה אלו ב"ד הגדול עכ"ל. והנה חזינן שאע"פ שבתחילת דבריו הזכיר רק שבעינן מי שצורך הציבור בו, אבל מ"מ בסוף דבריו הוסיף שבעינן שיהא צורך הציבור בשאלתו. ונראה שמה שהכריחו לכך היא קושייתנו הנ"ל, דמאחר שנשאלין למי שצורך הציבור בו, א"כ למה לי לרבווי מלך וב"ד, ועל זה תירץ שבאמת חלוקים הם מלך וב"ד ממי שצורך הציבור בו, והיינו משום שמשוח מלחמה וכדומה אינם

## קלד) תוס' ד"ה את תבנית המשכן.

עיין לקמן באות קע"ט בענין מה שחילקו שהיכא דליכא קרא יתירא לא ילפינן ממה אלא ע"א לחוד, אבל היכא דאיכא קרא יתירא ילפינן מיני' גם דבעינן מלך ונביא.

## קלה) רש"י ד"ה דאוקי סנהדראות.

עיין לעיל באות ק"ו.

## קלו) אין עושין סנהדראות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של ע"א.

מלשון המשנה שנקט סנהדראות נראו ברור שרק לב"ד של כ"ג בעינן רשותן של ע"א, אבל ב"ד של ג' יכולים לדון אפילו דיני קנסות מעצמן גם בלא מינוי מב"ד הגדול.

מיהו עיין ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ח שכתב וז"ל, אמרו חכמים שמב"ד הגדול היו שולחים בכל א"י ובודקין כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא וענו ושפוי ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה הימנו עושין אותו דיין בעירו עכ"ל. ולכאורה בדייני ממון איירי דהא לא הזכיר שם את כל המעלות שכתב בתחילת הפרק שם שצריכים בדייני סנהדרי קטנה (אבל מגוף הגמ' לקמן בדף פ"ח ע"ב אין ראי', דהא בלא"ה השמיטו שם כמה מעלות שצריכים גם לממון עיי"ש בלח"מ).

ברם י"ל שאע"פ שהיו עושים כן אבל מ"מ אין רשותם מעכבת, וכמו דמוכח ממשנתנו דתנן רק שסנהדראות לשבטים

שואלים אא"כ הוי צורך הציבור בשאלתו, אבל קראי דמלך וב"ד אתו לרבווי שנשאלים להם אפילו בדברים שאינם מענינם של הציבור, ומש"ה לא הזכיר הרמב"ם תנאי זה של צורך הציבור בשאלתו אלא בהדי משוח מלחמה לחוד, ולא הזכירו בנוגע למלך וב"ד וכהנ"ל.

## דף ט"ז ע"ב

## קלג) רש"י ד"ה כן תעשו לדורות.

עיין בדבריו שכתב וז"ל, מה משכן ע"פ משה והוא במקום סנהדרי גדולה וכו' עכ"ל. אמנם עיין בר"ח דמשמע מדבריו שהי' שם ב"ד של ע"א ממש, וכן מבואר מדברי רש"י בשבועות דף ט"ו ע"א בד"ה וכן תעשו, דעיין שם שכתב שהיו שם ע' זקנים ממש ולא כמו שכתב כאן שילפינן מהא דמשה בעצמו הי' במקום ע"א. אמנם עיין בתוס' בסוגיין בד"ה את תבנית וכו' שהביאו גם בשם פירש"י בשבועות שילפינן ממה לחודי', וזהו דלא כגירסת רש"י שלפנינו שם. ואם נאמר שהיו שם ע"א ממש א"כ לכאורה צ"ל שהי' להם דין ב"ד הגדול, דהא מינייהו ילפינן לדורות שצריכים ב"ד הגדול של ע"א, וא"כ מוכח שהיתה קיימת ב"ד הגדול של ע"א גם לפני פרשת אספה לי שבעים איש, דהא הקמת המשכן היתה בעודם חונים אצל הר סיני, ואילו פרשת אספה לי נאמרה אח"כ בקברות התאוה. ועיין לעיל באות ה' שהארכנו בכל זה, ועיי"ש במה שהבאנו מהתירו"ט.

בעו ע"א וכהנ"ל. ועוד דעיין ברש"י לעיל בדף ב' ע"א בד"ה סנהדראות שכתב שהיו דייני ב"ד הגדול יוצאים ממש ומושיבין אותם, ואילו לקמן לא אמריןן אלא שהיו שולחים עיי"ש, וא"כ חזינן מזה שלא היו עושים כן בגלל הדין של "על פי ע"א". אמנם לכאורה צ"ע דמכיון שילפינן שצריכים ע"א מהא דאוקי משה סנהדראות ומשה במקום ע"א הוא, א"כ למה לא אמריןן כן גם בנוגע לבתי דינין של ג' (וכן ביחיד הדיוט אליבא דר"א ברי' דר"א), דלכאורה גם בתי דינין של ממון הושיב מרע"ה בעצת יתרו, וא"כ גם בדידהו נילף שצריכים ע"א לדורות.

### קלז) מצות מינוי שופטים.

עיין בסוגיין דתניא רבי יהודה אומר אחד ממנה על כולם שנא' (שופטים ושוטרים) תתן לך, ופירש"י וז"ל, זו סנהדרי גדולה עכ"ל. ומפירושו חזינן שגם מינוי ב"ד הגדול הוא בכלל המ"ע של שופטים ושוטרים תתן לך (אע"פ שאינו ב"ד של עיר או שבט מסוים), וכן מבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ במ"ע קע"ו שכלל שם גם סנהדרי גדולה בכלל מצוה זו. ועיין עוד בדבריו בפ"א מה"ס דעל הא שהביא שם בה"א שמ"ע של תורה למנות שופטים כתב בה"ג וז"ל, כמה בתי דינין קבועין יהיו בישראל וכו', קבועין בתחילה ב"ד הגדול במקדש וכו' עכ"ל, ומשמע שגם זה הוא בכלל המ"ע של שופטים ושוטרים תתן לך שהזכיר בתחילת דבריו שם.

והנה בהברייתא בסוגיין לא נזכרו אלא בתי דינין שבכל עיר ועיר וכל שבט ושבת, וכן ב"ד הגדול לפי פירש"י הנ"ל (עיין בתוס'). אמנם מלבד מאלו הרי היו גם עוד שני בתי דינין אחרים של כ"ג, אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה, וכדתנן לקמן בדף פ"ו ע"ב עיי"ש. ויש לעיין אם גם המינוי של ב' בתי דינין אלו הי' בכלל מצות מינוי שופטים או לא. דהא לכאורה אינם נכללים בכלל ריבויא דשופטים לכל עיר ועיר וכל שבט ושבת [מיהו אולי היו באמת הבתי דינין של העיר ירושלים, והיתה זקוקה לשנים מכיון שהיתה בהגבולים של יהודה ובנימין\*], וכמש"כ תוס' שבעיר של שני שבטים צריכים ב"ד לכל שבט. ברם לפ"ז היו צריכים לישיב בשער העיר ולא במקדש].

ועיין ברמב"ם בסה"מ שם שלא הזכיר הנך בתי דינין כלל בהדי מצוה זו. אמנם בפ"א מה"ס שם הזכיר גם בתי דינין אלו. ובנוגע לב"ד של ג' סמוכין לדון ד"ק וד"מ, עיין בסה"מ שם שהזכיר אותו בהדי מצוה זו, ומשמע שגם ב"ד של ג' הוא בכלל המ"ע של מינוי שופטים. וכן משמע גם מדברי הרמב"ן בתחילת פר' שופטים עיי"ש. ויש לדון בזה בכוונת הרמב"ם ביד החזקה כי חילק ב"ד של ג' להלכה נפרדת עיי"ש. ואם נאמר שאינו בכלל המצוה אז אין צריכים שיהי' בתוך העיר ב"ד קבוע לדון ממונות וקנסות, אלא אם יש דין ודברים בעיר אז יש מצות דיינות על מי שיועד וכשר לדון שידון אותם. ולעיל

\* ישיבה לחוד מחייבת להושיב ב"ד גם בלי שתהי' בעלות על העיר, עיי' בזה בהאות הבאה.

\* והיתה שייכת לשני השבטים לפי המ"ד שסובר שירושלים נתחלקה לשבטים, אי נמי שגם

באות מ"ה הבאנו מאיפוא ילפינן מצות דיינות, וכן ממתיה חל עליו המצוה ההיא. ועכ"פ בפשטות משמע מהרמב"ם שם דהוי שפיר בכלל המצוה ושצריכים ב"ד קבוע.

ב. עיין בהוריות דף ג' ע"א בתד"ה אלא וכו' במש"כ והא דנקיט וכו' דנקטו דלא יתכן שני סנה"ג בבת אחת, וכן נראה פשוט.

### קלח) עוד בענין מצות מינוי שופטים.

### קלח\*) לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבט.

א. עיין בברייתא דסוגיין דמרבינן שצריכים להושיב בתי דינין לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבט. ועיין בתוס' שפירשו שאע"פ שכבר מרבינן כל עיר ועיר, אבל מ"מ אכתי צריכים לרבות גם כל שבט ושבט, והיינו בכדי לאשמועינן שאם יש בעיר אחת אנשים מב' שבטים, עושין בה ב' סנהדראות. אמנם יש לעיין אם כוונתם היא דוקא להיכא שבאמת שייכת העיר לב' שבטים, וכגון ירושלים שנתחלקה ליהודה ובנימין (למ"ד שנתחלקה לשבטים), או בשאר עיירות למ"ד לקמן בדף קי"א ע"ב שחולקין עיר אחת לב' שבטים, אבל בעיר שנתחלקה לשבט אחד לחוד רק שגרים בה גם אנשי שבט אחר אין קובעין ב"ד של כ"ג לכל אחד מהם, או האם גם בכה"ג מושיבין בה שתי סנהדראות. ומלשונם של תוס' נראה שכוונתם היא גם להיכא שגרים בה אנשי שני שבטים.

הנני מעתיק כאן מה שכתבתי בענין זה בספרי על חומש בפרשת יתרו.

### בענין למה לא קיים מרע"ה מעצמו את המצוה להעמיד שופטים לכל שבט ושבט.

יש לעיין למה לא העמיד מרע"ה מעצמו דיינים לפני שיעצו יתרו, הלא העמדת בתי דינין ודיינים היא אחת מתרי"ג מצוות, דהיינו להעמיד סנהדרין הגדולה וכן בתי דינים לכל עיר ועיר ולכל שבט ושבט מדכתיב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך וגו' לשבטיך, וכמו שמבואר בסה"מ להרמב"ם במצוה קע"ו ובריש הל' סנהדרין על פי המשנה בריש מס' סנהדרין והברייתא בדף ט"ז ע"ב שם.

ועיין ברמב"ן על פסוק זה שהביא את פירושה של תוס' וכתב רק את הדוגמאות הנ"ל, דהיינו או ירושלים שנתחלקה ליהודה ובנימין או שאר עיירות לפי מאי דמסקינן שחולקים עיר א' לב' שבטים (וכן נקט הבאר שבע בדף קי"א), ומשמע שלא מרבינן אלא באופן שגוף העיר שייכת לשני שבטים (וע"ע באות שפ"ה).

ויש לומר שמשה עצמו הי' במקום ע"א (כדאמרינן בסנהדרין דף י"ג ע"ב) ונתקיים בו הדין של סנהדרין הגדולה, והכא לא הי' שייך חיוב של עוד בתי דינין לכל עיר ועיר כי היו כולם חונים במקום אחד במדבר. מיהו אכתי צ"ע למה לא העמיד לכל הפחות ב"ד אחד בשביל המחנה שהי' לו דין עיר, דכי נאמר שבירושלים לא הי' ב"ד של כ"ג מפני שהי' שם הסנהדרין הגדולה, ולהלן נביא מהרמב"ן דשפיר הי', ובאמת יש סברא לומר ששני הבתי דינין שעל פתח הר הבית ושעל פתח החיל היו הבתי

דינין של העיר ירושלים (למ"ד שנתחלקה ליהודה ובנימין).

ברם באמת לק"מ כי החיוב להעמיד בכל עיר ועיר הרי הוא רק בארץ ישראל כמש"כ הרמב"ם בה"ב שם.

מיהו אכתי קשה למה לא הי' חיוב להעמיד לכל שבט ושבט, דהא לא כתב הרמב"ם שגם חיוב זה הי' נוהג רק בארץ ישראל, וגם בהפסוק הרי חיוב זה כתוב בנפרד שהרי כתוב בכל שעריך אשר הי' אלקיך נותן לך (דהיינו בארץ ישראל), לשבטיך וא"כ י"ל שלשבטיך קאי גם על חו"ל.

והנה הראשונים בסנהדרין דף ט"ז הקשו דכיון שמעמידין לכל עיר ועיר הרי ממילא יוצא שיש לכל שבט ושבט ולמה צריך להיות כתוב חיוב מיוחד לכל שבט ושבט. והרמב"ן בריש פרשת שופטים תי' בתירוץ אחד שהפסוק של לשבטיך בכלל לא איירי בב"ד רגיל של כ"ג אלא הכוונה היא לב"ד ראשי של כ"ג לכל שבט (חוץ מב"ד הגדול של ע"א לכל ישראל), ואם לא היו הבתי דינין שבעיירות יודעים דין מסוים היו שואלים מאותו ב"ד, ורק אם גם אותו ב"ד לא ידעו היו הולכים אל הב"ד של ע"א בלשכת הגזית, וא"כ לפי הרמב"ן יוצא שבהמדבר לא היו צריכים לקיים לשבטיך כיון שלא היו שם בתי דינין שבעיירות.

ועיין עוד ברמב"ן שכתב עוד תי', והיינו שקמ"ל שהיכא שהעיר שייכת לב' שבטים צריכים להעמיד שם ב"ד לכל שבט ושבט, וצייר את הדבר לפי מאי דמסקינן שחולקים עיר אחת לב' שבטים, וכן בירושלים שנתחלקה ליהודה ובנימין,

ומשמע מדבריו שאם סתם אירע שגרים בעיר אחת אנשים מב' שבטים לא היו צריכים ב' בתי דינין, וא"כ גם לפי זה נהי שבמדבר נזדמנו כל השבטים יחד אבל לא היתה שם חלוקת עיר ובעלות על המקום וממילא לא הי' שייך לחייב ב"ד לכל שבט.

מיהו מתוס' בסנהדרין דף ט"ז ע"ב בד"ה שופטים וכו' משמע שגם אם רק נזדמנו לגור שם אנשים משבט אחר הרי זה ג"כ מחייב שיעמידו ב"ד בנפרד, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא הי' מרע"ה חייב להעמיד ב"ד לכל שבט ושבט משום החיוב של לשבטיך גם בלי עצת יתרו.

ועוד, דנראה שגם מה שמשמע מהרמב"ן שחייב בעיר אחת ב"ד לכל שבט רק כשהעיר שייכת לשני השבטים הרי זה רק בגלל שיש מיהא להשבט בתי דינין בעיירות אחרות, אבל בודאי יש חיוב שלכל שבט ושבט יהי' ב"ד (יש לפקפק בזה), רק שהוקשה לו להרמב"ן שממילא יוצא כן כיון שמעמידין ב"ד לכל עיר ועיר, ותי' שהיכא ששייכת העיר לשני שבטים צריכים שני בתי דינין, אבל בודאי יש חיוב שלכל שבט יהי' ב"ד, וה"ה שהי' יכול לתרץ שצריכים את הפסוק בשביל היכא שגלו לחוץ לארץ אשר בכה"ג אין להם בעלות על עיר דבכל זאת צריכים ב"ד לכל שבט ושבט, וא"כ גם לפי הרמב"ן קשה למה לא העמיד להם מרע"ה בתי דינין גם בלי עצת יתרו (ועכ"פ זה שהצריך הרמב"ן שתהי' שייכת לשני שבטים י"ל שבלי שתהי' שייכת להתושבים בממונות אין חיוב של "עיר".

ובאמת גם אם יגורו רק שבט אחד בעיר שאינה שייכת להם לא יהיו חייבים להעמיד ב"ד, וכן אם חצי שטח העיר שייך לשבט אחד והחצי השני הוא הפקר וגרים בו בני שבט אחר יספיק בב"ד אחד. גם י"ל שלעולם חייבים להעמיד ב"ד גם אם אין העיר שייכת להם בממונות רק שסובר הרמב"ן שהיכא שגרים בה שני שבטים הסיבה לחיוב ב' בתי דינים היא משום דחשיבי כשתי ערים, ובוזה ס"ל להרמב"ן שכדי לגרום שתיחשב בגדר שתי ערים צריכים בעלות נפרדת בממונות ושבלא"ה חשיב הכל עיר אחת, ולפ"ז יספיק בבעלות רק על חצי העיר כדי לקבוע שאותו חצי הוא עיר בפני עצמה). ואולי באמת העמיד גם לפני דברי יתרו ב"ד אחד לכל שבט ושבט, ודוחק.

ואולי יש ליישב על ידי שנחדש שכל ההלכות של שבטים התחילו לנהוג רק אחרי שיסדו את הדגלים אבל לא קודם, ואע"פ שבודאי הי' קיים הענין של שבטים מקודם, שהרי מצינו שבקריעת ים סוף היס נגזר לי"ב גזרים, וכן מצינו שהתיחסו אחר השבטים, אבל ההלכות המעשיות שנאמרו על שבט התחילו לנהוג רק מהדגלים ואילך, וממילא גם הדין הזה שבני שבט צריכים ב"ד לבדם התחיל רק אז.

וי"ל שלכן כשיצאו ממצרים כתוב רק המנין הכללי, וכן כשמנו אותם בהקמת המשכן כתוב רק המנין הכללי, אבל כשמנו אותם בחודש השני לשנה השנית שאז הי' הזמן שהקימו את הדגלים מנו אותם מנין נפרד לכל שבט, והיינו כהנ"ל כי אז התחילו לנהוג את הדינים של שבט, וממילא נתחדש אז דין מסוים שצריכים

### קלט) עוד בענין הנ"ל.

עיינן בברייתא דסוגיין דמרבין שופטים לכל שבט ושבט. ועיינן ברמב"ן על קרא דשופטים ושופטים וגו' שכתב שכמו שהיתה קיימת סנהדרין גדולה הממונה על כל הבתי דינים שבכלל ישראל, כמו כן הי' נמצא בכל שבט ושבט ב"ד ראשי של כ"ג שהי' ממונה על כל הבתי דינים שבאותו שבט. וכתב שזוהי הכוונה במאי דמרבין שופטים לכל שבט ושבט, פי' ב"ד ראשי לכל שבט ושבט, ודלא כפירושה של תוס' בד"ה שופטים. אמנם לפי דבריו צ"ע למה לא תני בהמשנה לקמן בדף פ"ו ע"ב שהיו שואלין את הב"ד הראשי של השבט קודם שהיו באין לזה שעל פתח הר הבית, וכמו שכתב הרמב"ן עצמו שם, שאם נסתפקו בתי דינים שבעיירות היו באין לפני הב"ד הגדול של השבט עיי"ש. וכן לקמן בדף פ"ח ע"ב אמרינן שמשם (לשכת הגזית) כותבין ושולחין בכל מקומות כל מי שהוא חכם וכו' יהא דיין בעירו, משם מעלין אותו להר הבית וכו' ולא אמרו שמעלין אותו תחילה לב"ד הגדול של השבט (ועכ"פ אפשר לומר שדיין בעירו כולל שני דברים, דבתחילה ממנים אותו לב"ד של



ג' ומשם מעלין אותו לב"ד של כ"ג של עירו).

### קמ) מצוה בשבט לדון את שבטו.

לקמן בדף מ"ו ע"א אמרינן שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה בהוראת שעה. ועיין ברמב"ן בבראשית י"ט ח' דמוכח מדבריו שגם בזה אמרינן שמצוה על שבט לדון את שבטו.

### קמא) אין עושין עיה"נ בספר.

עי' בגמ' דאמרינן מ"ט מקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר. ולקמן מייתינן ברייתא דיהיב טעמא משום שמא ישמעו נכרים ויחריבו את א"י, ופרכינן ותיפוק לי' דמקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר, ומתריצין ר"ש היא דדריש טעמא דקרא. ועיין בפיה"מ להרמב"ם על הך בבא דמתניתין שכתב וז"ל, ואין פירוש אין עושין שלא יהרגו יושבי, אבל פירושו שלא יעשו בו כל מצות עיה"נ והוא מה שנאמר והיתה תל עולם וכו' עכ"ל, וכן פירש הר"ב במשניות. ולכאורה נראה שדבריהם תלויים במחלוקת ר"ש ורבנן הנ"ל, והיינו משום שלפי ר"ש שפיר שייך לומר שהורגין את יושבי' בסייף דהא י"ל שמשום הריגת יושבי' לחוד ליכא למיחש לשמא יבואו נכרים כיון שלא תהי' תל עולם אלא יבואו אחרים תחתיהם, אבל לפי רבנן שלומדים מהפסוק של מקרבך לחוד ולא יהי טעמא דקרא, א"כ גם כל שאר דיני הפרשה אינם נוהגין בה, דהא

מה"ת לחלק, וא"כ יהיו העובדים בסקילה. מיהו עי' בכ"מ בפ"ד מהל' עבודת כוכבים ה"ד (בנוגע לשיטת הרמב"ם בספר היד) שכתב שאין נפ"מ לדינא בין ר"ש לרבנן. וז"ל הכ"מ, ודע שאמרו שם בגמרא מ"ט אמר רחמנא מקרבך ולא מן הספר, ובברייתא תני טעמא שמא ישמעו עובדי כוכבים ויחריבו את ארץ ישראל. ופריך ותיפוק ליה דמקרבך אמר רחמנא ולא מן הספר ר"ש היא דדריש טעמא דקרא. ומאחר שרבינו לא ס"ל כר"ש דאמר אלמנה עשירה ממשכנין אותה לא ה"ל למכתב האי טעמא אלא לפי שאין ביניהם נפקותא לענין הדין שזה טעם מתקרב אל השכל וגם חכמים אין מכחישים אותו אלא שאומר דאפילו לא הוה האי טעמא מקרא נפיק ראה רבינו לכותבו עכ"ל.

מיהו לפי הצד שכתבנו לעיל באות קכ"ט שהריגת אנשי עיר הנדחת בסייף ולא בסקילה אינה חלק מהמצות של עיר הנדחת, ולא מהקיומים של העיר, א"כ י"ל שגם לפי רבנן לא על זה קאי המיעוט, ומש"ה גם הם יסברו שמייתתם בסייף.

ברם גם לפ"ז יש נפ"מ בין ר"ש ורבנן ודלא כהכ"מ, דלרבנן קאי גם על שריפת השלל, ואילו לפי ר"ש קאי רק על תל עולם.

### דף י"ז ע"א

### קמב) אתך בדומין לך.

יש לעיין בהא דבעינן שיהיו דייני סנהדרין מיוחסים ומנוקין ממום, האם הוא

דין האמור בעצם שם הב"ד, ונאמר בזה שצריכים ב"ד מיוחס ומנוקה ממום, והיכא שאחד מהם אינו מיוחס הרי זה פסול בכל הב"ד, או האם לא חל בהשם ב"ד שלהם העובדא שהם מיוחסים ומנוקין ממום, אלא כל הדין האמור בזה הרי הוא רק תנאי צדדי בהכשר הדיינים.

ולפי הפוסקים דס"ל שלא אמרינן בדיינים שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים (עיין בקצה"ח בסי' ל"ו סק"ז) איכא נפ"מ לדינא בין שני הצדדים הנ"ל, וכגון שהוסיפו ממזרים או בעלי מומין יותר ממנין כ"ג, דאם נאמר דהוי רק דין בהכשר הדיינים, א"כ אע"פ שהנך שהוסיפו פסולים הם, אבל מ"מ אכתי לא בטלו האחרים משום כך, דהא לא אמרינן בדיינים שאם בטלו מקצתן בטלו כולם, וא"כ שפיר נשתיר הכא ב"ד של כ"ג, אבל אם נאמר שהוא דין בעצם שם הב"ד, ובעינן ב"ד שהוא מיוחס ומנוקה ממום, והיכא שאחד מהם אינו מיוחס הרי זה פסול בכל הב"ד, א"כ מכיון שסוף סוף נצטרפו הנוספים להב"ד, א"כ הרי ליכא הכא ב"ד מיוחס ומנוקה ממום.

ועיין לעיל בסוף אות ד' שהוכחנו מדברי רש"י לקמן בדף ל"ו ע"ב בד"ה הא תשעה הוו, דס"ל שהוא דין האמור בעצם שם הב"ד עיי"ש.

### קמג) אתך בדומין לך.

א. עיין ברש"י שפירש וז"ל, בדומין לך מיוחסין ומנוקין ממום עכ"ל. והנה לקמן בדף ל"ו ע"ב בתחילת הסוגיא הביאו את הפסוק של כולך יפה רעיתי ומום אין כך

ודרשו ממנו שצריכים שיהיו מנוקין ממום, ובסוף הסוגיא הביאו קרא דאתך לומר שצריכים גם מיוחסים. ונראה דהא דפירש רש"י בהדיבור הנ"ל ששניהם למדים הם מקרא דאתך, הרי זה משום דס"ל כדברי תוס' שם בד"ה אתך, דמשמע מדבריהם דאתי קרא דמום אין כך לגלויי שגם לענין מום מדמינן להו למשה, ולבסוף ילפינן תרוייהו מקרא דאתך.

ב. עיין היטב בע"ז דף ו' ע"א בתד"ה אתך וכו' בנוגע לאם שייך למעט מאתך שגם טריפה פסול לדון.

### קמד) בענין שצריכים כהנים ולוים בב"ד הגדול.

עיין ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, ומצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולוים שנאמר, ובאת אל הכהנים הלויים, ואם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים, הרי זה מותר עכ"ל. ומקורו הוא מספרי בפר' שופטים שדרשו על הך קרא דובאת אל הכהנים הלויים בזה"ל, מצוה בב"ד שיהיו בו כהנים ולוים, יכול מצוה ואם אין בו פסול, ת"ל ואל השופט אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר. והנה לכאורה משמע מלשון הספרי שאף לכתחילה לא בעינן שיהיו כולם כהנים ולוים אלא סגי גם במקצתן, וזהו שאמרו "שיהיו בו כהנים ולוים", וכן איתא בעמק הנצי"ב שם. ולכאורה משמע כן גם מסוגיא דהכא, דהא אמרינן שבירר משה ששה מכל שבט ושבט, ואם איתא דבעינן לכתחילה שיהיו כולם כהנים ולוים, א"כ למה לא בחר כולם משבט לוי (מיהו יש לדחות שלא

מצא בשבט לוי ע' ראויים, ומש"ה הי' רשאי לבחור מנין שוה של ראויים מכל שבט, ולא הי' צריך להרבות בבני לוי ככל האפשר מאחר שכבר לקח מקצת לויים ובין כך ובין כך לא יהיו כולם לויים. ואפילו לפי מה שצידד הרא"ש בהוריות דף ז' סוף ע"א לומר שבדיעבד מותר להושיב בסנה"ג גם מי שאינו ראוי להוראה אבל מ"מ י"ל שראוי משבט אחר עדיף מאינו ראוי משבט לוי.

אמנם מלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שצריכים לכתחילה שיהיו כולם כהנים ולויים, שהרי כתב וז"ל, ואם לא מצאו, אפילו היו כולם ישראלים, ה"ז מותר עכ"ל, הרי שחילק את הדבר לשני שלבים, א', שלא מצאו, ב', כולם ישראלים, ואם לכתחילה סגי גם במקצתן, א"כ לא הי' לו לומר אלא שאם "לא מצאו ה"ז מותר", וממילא הוי ידעינן דאיירי באופן שלא מצאו אפילו מקצתן אלא כולם הם ישראלים, דהא אפילו לכתחילה לא בעינן טפי ממקצתן, וא"כ למה כתב ש"אפילו" היו כולם ישראלים ה"ז מותר, ובע"כ משמע שלכתחילה בעינן כולם, וכוונתו היא לומר שאם לא מצאו כולם כדבעינן לכתחילה, אלא מקצתן לחוד, ולא עוד אלא אפילו אם היו כולם ישראלים ולא מצאו אפילו מקצתן, מ"מ ה"ז מותר. והא דנחית הרמב"ם להך מדריגה אמצעית ולא כתב שלכתחילה צריכים שיהיו כולם כהנים ולויים ובדיעבד אפילו אם כולם ישראלים הרי זה מותר הרי זה בכדי לאשמועינן דאיכא קיום מסוים גם במקצתן, ובעינן לכתחילה מקצתן אע"פ שלא מצאו כולם וכדלהלן.

והנה כבר הבאנו לעיל את מאי דדרשינן בספרי בזה"ל, יכול מצוה ואם אין בו פסול ת"ל ואל השופט אע"פ שאין בו כהנים ולויים כשר. אמנם עיין להלן שם בספרי על הא דכתיב והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן וגו' או אל השופט וגו', דדרשינן בזה"ל, זהו שאמרנו אע"פ שאין בו כהנים ולויים כשר. ופירש שם הנצי"ב זצ"ל שגם בהדרשה קמייתא גרסינן ת"ל או אל השופט, והיינו משום שבאמת מהפסוק הראשון של ואל השופט ליכא להוכיח כלום, דהא כיון שגם לכתחילה לא בעינן אלא שיהיו מקצתן כהנים ולויים א"כ ליכא להוכיח כלל מהא דכתיב ואל השופט שמותר בדיעבד בלא שום כהנים ולויים, דדילמא קאי קרא דואל השופט בנשיא או מופלא, דהא לא בעינן לעיכובא שיהיו כו לם משבט לוי, וא"כ אכתי מי יימר שאין ביניהם כהנים ולויים מלבד מההוא שופט, משא"כ מקרא דאו אל השופט שפיר יש להוכיח כהנ"ל, דהא מלשון או משמע שבחד גברא איירי, והכוונה היא אל הכהן, דהא בעינן שיהיו בו כהנים, ובדיעבד אפילו אם אינו כהן אלא שופט בעלמא הרי הוא כשר עכת"ד. אמנם אם נאמר שלכתחילה בעינן שכולם יהיו כהנים ולויים, וכדיוקנו מהרמב"ם, אז שפיר יש לגרוס כגירסא דידן, משום שלפ"ז איכא למימר שמהפסוק הראשון ממעטינן רק דלא בעינן שכולם יהיו כהנים ולויים, וקמ"ל דסגי בדיעבד אפילו אם מקצתן הם רק סתם שופטים, וכדכתיב ואל השופט, אבל מהפסוק השני דכתיב בי' או אל השופט דרשינן שאפילו מקצת כהנים ולויים לא בעינן בדיעבד וכדרכו הנ"ל של

הנצי"ב, ואע"פ שגם בהדרשה קמייתא איתא שאפי' מקצתן לא בעינן בדיעבד, דהא תניא אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר, ומשמע שאין צריכים אפילו מקצתן, אבל מ"מ אכתי איכא למימר שבאמת מהתם לא דרשינן אלא שאין צריכים כולם, רק שסמכו את עצמם בלשונם על דרשה בתרייתא, ומש"ה אמרו את הדרשה בתרייתא בלשון של "זהו שאמרנו".

ברם לפי דברינו צ"ע, דנהי שב' דרשות נפרדות הן אבל מ"מ אמאי לא תיסיגי בהדרשה בתרייתא לחוד. ברם, י"ל שאתי הדרשה הראשונה לאשמועינן שלכתחילה איכא קיום מסוים גם במקצתן וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם, אשר לפ"ז נמצא שכל דברי הרמב"ם מקורם הם בהדרשות הנ"ל של הספרי.

אמנם סוף סוף מלשון הספרי של "יהיו בו" ומלשון הרמב"ם שכתב ומצוה להיות בסנה"ג כהנים ולוים לא משמע שצריכים לכתחילה שכולם יהיו כהנים ולוים.

ורצה אחד מהחבורה לפרש את דברי הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שלעולם י"ל שגם לכתחילה סגי במקצתן לחוד, ולא בעינן כולם, רק שאפילו אם סגי במקצתן אבל מ"מ אכתי בעינן שיהיו באותו מקצת בין כהנים ובין לויים\*), וא"כ שפיר כתב הרמב"ם ש"אם לא מצאו, אפילו אם היו כולם ישראלים ה"ז מותר", דכוונתו לומר

שלא מבעיא אם לא מצאו משניהם, דהיינו כהנים ולוים, אלא אחד מהם לחוד דמותר, אלא אפילו אם היו כולם ישראלים גם זה מותר, ותרתי קמ"ל, חדא שבדיעבד אין צריכים משניהם, ועוד שאפילו אחד מהם אינו מעכב, אבל מ"מ גם לכתחילה אין צריכים שכל השבעים ואחד יהיו כהנים ולוים אלא מקצתן לחוד וכהנ"ל.

גם יש לפרש שכוונתו היא כך דלא מבעיא אם לא מצאו מקצת כהנים (או לויים) אלא אחד לחוד (כלומר אבל לכתחילה לא סגי בחד אלא צריכים כמה, אולי משום דכתיב כהנים), אלא אפילו אם כולם הם ישראלים ואפי' כהן אחד לא מצא הרי זה כשר. מיהו ב' דרכים הנ"ל אינם עולים יפה עם דרשות הספרי, אם לא שנגרוס כמו הנצי"ב.

### קמה) נטי' לרעה על פי שנים.

עיין לעיל באות צ"ו.

### קמו) אלא במוסיפין ודברי הכל.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, דתנן בהיו בודקין י"א מזכין וי"א מחייבין ואחד אומר אינו יודע יוסיפו הדיינין ב' דהשתא הוי לי' ב"ד שקול, דאינו יודע כמאן דלית' הוא ופשו להו כ"ד, משכחת לי' על פי שנים, י"א מזכין וי"ג מחייבין עכ"ל.

דכשר לפי הרי"ף והרמב"ם (אבל ר"ת והבה"ג פוסלים, ור"ת סמך את עצמו על מה שהביא מהירושלמי שמשה חי' פסול לפנחס, עי' בתוס' בסנהדרין דף כ"ח ע"א בד"ה רב). מיהו באותה שעה עוד לא נתקן פנחס כדאמרינן בזבחים דף ק"א ע"א.

(\* מיהו צ"ע דעיין בדברים רבה פרשה ג' ברייתא ט"ו דמבואר שאהרן ובניו ופנחס לא היו בכלל הע' זקנים של אספה לי שבעים איש. ברם י"ל דשאני התם שלא הי' יכול להכניסם להסנהדרין כי היו קרוביו, ודיינים הקרובים זה לזה פסולים. מיהו פנחס עם משה היו שלישי בראשון

וצ"ע למה הוצרך לומר כאן שההוא אינו יודע כמאן דלית' דמי, הא אפי' אם נאמר שכמאן דאית' דמי ואי אמר מילתא שמעינן ל', ואם הדר מספיקו נמנה הוא עם הדיינים בגמ"ד, אבל מ"מ גם לפי זה אכתי יתכן נטי' על פי שנים, והיינו באופן שלא הדר מספיקו, וא"כ למה הוצרך לומר שכמאן דלית' דמי.

### קמז) במוסיפין עושין ב"ד שקול לכתחילה.

בגמ' אמרינן פשיטא, מהו דתימא האי דקאמר איני יודע כמאן דאית' דמי ואי אמר מילתא שמעינן ל' קמ"ל דהאי דקאמר א"י כמאן דלית' דמי ואי אמר טעמא לא שמעינן ל'. ועיין ברמב"ם בפ"ח מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, ב"ד של ג' שנחלקו וכו' אחד אומר זכאי ואחד אומר חייב ואחד אומר איני יודע וכו' יוסיפו הדיינים שנים, נמצאו חמשה נושאים ונותנים בדבר, אמרו שלשה מהם זכאי ושנים אומרים חייב ה"ז זכאי וכו' עכ"ל. ועיין בהשגות שהקשה איך כתב שחמשה נושאים ונותנים בדבר, ואיך כתב שחמשה פוסקים, דהא בסוגיין מסקינן שאם אמר א"י כמאן דלית' דמי ואי אמר טעמא לא שמעינן ל', ותירץ שם הכ"מ בשם הרמ"ך וז"ל, דכי אמרינן אי אמר טעמא לא שמעינן ל', בד"נ לחובה הוא דאמרינן, אבל לזכות אף בד"נ שמעינן ל', דלא גרע מאחד מהתלמידים, וד"מ לזכות הוא, דחובתו של זה זכותו של זה עכ"ל. ועיין עוד בראב"ד שם שהוסיף להקשות דלמעשה איך יכול לפסוק אם אינו יודע

(וזהו כוונתו במש"כ ועוד הראשון וכו' עיי"ש). ובפ"ט שם ה"ב תירץ הכ"מ וז"ל, השגה זו איני מכיר, וכי א"א שמתחילה הי' מסופק בדבר ולכן אמר איני יודע, ובמשא ומתן הותר לו הספק ההוא ונטה לצד אחד עכ"ל. הרי שמפרש הכ"מ שהרמב"ם איירי באופן שנטה שוב לצד אחד, וס"ל להרמב"ם שבד"מ שפיר הוי בכלל המנין בכה"ג, משום שלא גרע מאחד מהתלמידים שמלמד לשני הצדדים בד"מ, ומה שאמרו בגמ' שכמאן דלית' דמי הרי זה איירי בד"נ לחובה דוקא.

והנה לפ"ז לכאורה צ"ל דס"ל להרמב"ם כדעת הפוסקים שתלמיד שמלמד זכות מונין אותו ממש עם הדיינים בשעת גמ"ד, וכן היא שיטת רש"י לקמן בדף ל"ד ע"א בד"ה רואין אותו, וכן כתב הר"ן בחידושו לקמן בדף ל"ג ע"ב בד"ה מתניתין עיי"ש (ועי' היטב בסוף דבריו שם), ועיין בלח"מ בפ"י ה"ח שכתב שכן היא שיטת הרמב"ם, דהא לפי החולקים שהביא הר"ן שם א"כ אע"פ שבדאי יכול האיני יודע ללמד זכות וחובה בד"מ דהא לא גרע מתלמיד, אבל מ"מ מטעם זה אכתי אין מונין אותו בגמ"ד, ואילו מדברי הרמב"ם הנ"ל חזינן ששפיר נמנה אותו איני יודע בשעת גמ"ד.

והנה לפי הסוברים שתלמיד המלמד זכות הרי הוא בכלל מנין הדיינים צ"ע למה אמרינן שאי אתה מוצא נטי' לרעה ע"פ שנים אלא במוסיפין, הא משכחת לה גם בתלמיד המלמד זכות, דהא מכיון שמונין אותו עם הדיינים א"כ גם בכה"ג יש מנין דיינים של כ"ד (שוב מצאתי

על פי שנים באופן שלימד תלמיד אחד זכות, דשוב מונין אותו אפילו בשעת גמ"ד.

### קמח) במוסיפין עושין ב"ד שקול לכתחילה.

עיין בגמ' דפרכינן פשיטא, ומתריצין מהו דתימא האי דקאמר איני יודע כמאן דאיתי דמי ואי אמר מילתא שמעינן לי, קמ"ל דהאי דקאמר איני יודע כמאן דליתי דמי, ואי אמר טעמא לא שמעינן לי. ועיין ברש"י בד"ה ואם אמר טעמא שכתב וז"ל, מראה פנים לחובה ומראה פנים לזכות ומש"ה מספקא לי עכ"ל. הרי שהוא מפרש דהא דחשיב ב"ד שקול הרי זה דוקא משום שאותו איני יודע לא חשיב דיין ואינו יכול אפילו לפרש ספיקו, אבל אם ה"י נחשב עוד דיין, וה"י יכול לפרש ספיקו, שפיר ה"י קרינן ב"י ב"ד נוטה אע"פ שלא נטה ההוא א"י לאחד מהצדדים. והנה אם נאמר שהטעם למה צריכים ב"ד נוטה הוא משום שצריכים שיוכלו בהכרח להכריע על פי רוב ומיעוט, אם כן לכאורה ה"י נראה לומר שאפילו אם הוא יכול לפרש ספיקו בתורת דיין אכתי קרינן ב"י ב"ד שקול, וא"כ ממה שמבואר מדברי רש"י שפירושו של כמאן דאיתי דמי הוא שהוא יכול לפרש ספיקו חזינן דס"ל שהטעם למה צריכים ב"ד נוטה הוא משום גזיה"כ לחוד, והיינו שמקרא דלנטות חזינן דאיירי רחמנא במנין נוטה, ולמדים אנו מזה שזהו ב"ד האמור בתורה (לעיל בדף ג' ע"ב), דלפ"ז שפיר כתב רש"י שה"י נחשב כב"ד נוטה אם ה"י יכול לפרש ספיקו, דמשום הא לחוד דאיכא עליו שם דיין ויכול הוא

קושיא זו ברש"ש בדף מ' ע"א בד"ה אמר וכו', ובערל"נ לקמן בדף ל"ד ע"א בד"ה נימא).

והנה ה"י נראה ליישב על פי מש"כ הרמב"ם בפ"י שם ה"ה שגם בעל דין שלימד זכות על עצמו עולה למנין הדיינים עיי"ש. ותמהו עליו הלח"מ שם והר"ן בדף ל"ג ע"ב איך יתכן לומר שידון את עצמו. ברם עיין במאירי לקמן בדף מ"ב ע"א שכתב שדוקא בהמנין של שעת משא ומתן מונין את הבעל דין במנין הדיינים, אבל לא בגמ"ד ממש (ברם הלח"מ לא רצה לומר כן בדעת הרמב"ם עיי"ש). ולפ"ז ה"י אפשר לומר שגם הא דמונין את התלמידים עם הדיינים הרי זה דוקא בההוא מנין שעושין קודם גמ"ד אבל בהמנין של הגמ"ד ממש אכתי אין מונין להם דעיי"ש בפ"י שהזכיר הרמב"ם את התלמידים ואת הבעל דין ביחד ומשמע שבחדא מחתא מחתינן להו, ומש"ה שפיר קאמר ר' אבהו שאי אתה מוצא נטי' לרעה על פי שנים אלא במוסיפין, דהא רק בגוונא דמוסיפין איכא ב"ד שקול בשעת גמ"ד.

אמנם לפי מש"כ לעיל יוצא שא"א לומר כן בדעת הרמב"ם, דהא כבר הוכחנו שדעת הרמב"ם היא שתלמיד המלמד זכות נמנה הוא עם הדיינים גם בהמנין של גמ"ד ממש, דאל"כ איך כתב בפ"ה שם שפוסקים על פי כל החמשה, דנהי שלא גרע אותו א"י מתלמיד, אבל מ"מ הרי גם תלמיד אינו נמנה בשעת גמ"ד, וא"כ מוכח מדבריו שם ששפיר מונים את התלמידים גם בשעת גמ"ד ממש, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא משכחת לה לנטי' לרעה

לפרש ספיקו בתורת דייך ואיכא מנין נוטה של דיינים הוי קרינן לי' ב"ד נוטה, ולא הוי איכפת לן בהא דאינו מוכרח שיוכלו להכריע ע"פ רוב ומיעוט (אם י"א יזכו וי"א יחייבו), דהא לא בעינן בכלל שיוכלו לעולם להכריע על פי רוב ומיעוט, אלא מאי דבעינן הוא מנין נוטה של דיינים.

אמנם עיין לעיל באות כ"ה שהארכנו בשני הצדדים הנ"ל, ומדברי רש"י לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה ואין ב"ד שקול (הראשון) משמע דהא דבעינן ב"ד נוטה הרי זה כדי שיוכלו לעולם להכריע על פי רוב ומיעוט עיי"ש. ויש ליישב.

ובלא"ה עי' במהרש"א שהבין אחרת בכוונת רש"י כאן אשר לפי דרכו יוצא שאפי' אם הי' יכול לפרש ספיקו אכתי הי' חשיב ב"ד שקול בגמ"ד.

### קמט) בענין סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו.

עייך בסוגיין דאמר רב כהנא סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו מ"ט כיון דגמירי הלנת דין למיעבד לי' זכותא והני תו לא חזו לי'. ומפשטות לשון הגמ' נראה דהא דאינם יכולים לחייבו הרי זה משום שחסר כאן מעשה הלנת דין, דהא אפילו אם ילינו את דינו, אבל מ"מ מכיון שאין יכולת של היפוך זכות כראוי לא מיקרי הלנת דין, אבל משום הא לחוד שאינם יכולים להפך בזכותו כראוי אכתי לא הוי פטרינן לי' אי לאו משום דחסר מעשה הלנה. אמנם עייך ברמב"ם בפ"ט מהל'

סנהדרין ה"א שכתב וז"ל, סנהדרין שפתחו כולם בד"נ תחלה ואמרו כולן חייב ה"ז פטור עד שיהיו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו וירבו המחייבין ואח"כ יהרג עכ"ל. הרי שלא כתב שפוטרים אותו משום שחסר מעשה הלנת דין כהלכתה, אלא משמע מדבריו דהא דפוטרים אותו הרי זה משום שצריכים לעיכובא שיהפכו בזכותו, והיכא שפתחו כולם לחובה אגן סהדי ששוב לא יוכלו להפך כראוי. ולכאורה צ"ע דמלשון הסוגיא משמע להדיא שרק משום הא דבעינן הלנת דין הוא דפוטרים אותו וכנהנ"ל, ואילו כפי המשמע מדברי הרמב"ם לא הי' לו לרב כהנא להזכיר הלנת דין, דהא אפילו אם לא היינו צריכים הלנת דין, אלא אפילו אם היינו יכולים לגמור את דינו לחובה בההוא יומא גופא, אכתי הוי פטרינן לי' משום שצריכים שיהפכו בזכותו, ואגן סהדי שאינם יכולים.

וצ"ל דס"ל להרמב"ם שאין כוונת רב כהנא לומר שפוטרים אותו דוקא משום שחסר מעשה הלנה כהלכתה אלא כוונתו היא לומר שמכיון שצריכים למיעבד הלנת דין א"כ חזינן מזה שצריכים להפך בזכותו עד ההיא שעתא, ולעולם הא דפוטרים אותו הרי זה משום שלא יוכלו להפך בזכותו, והא דהזכיר הלנת דין אינו אלא בכדי להוכיח שאנו צריכים היפוך זכות, אבל לעולם ההיפוך זכות הוא הדבר שמעכב\*).

ומאחר שזכינו לדין שמה שפוטרים אותו אין זה דוקא משום שחסר מעשה הלנת דין, א"כ שוב אפשר לומר שאע"פ

למה פוטרים אותו הוא משום שחסר בהלנת דין.

(\* שוב הראוני שבקריית ספר כתב להדיא שהטעם

עוד הלנת דין עיי"ש), ובודאי שגם לזה צריכים שיהא אפשר להם עוד לראות ולהפך בזכותו, אבל מ"מ צ"ל שדוקא היכא שפתחו כולם לחובה אמרינן שאנן סהדי דתו לא חזו לי' זכותא, אבל אם לא פתחו כולם לחובה, אלא היו ביניהם מקצת מזכין שטענו לזכות, א"כ אע"פ ששוב נהפכו כולם לחובה, בכל זאת נקטינן ששפיר אפשר שיחזרו ויהפכו בזכותו, ולא דמי להיכא שפתחו כולם בתחילה לחובה. וכ"כ המנ"ח במצוה ע"ז אות ג'.

### קנא) סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו.

מ"ט כיון דגמירי הלנת דין למיעבד לי' זכותא והני תו לא חזו לי'. והנה עיין ברמב"ם בריש פ"ט מה"ס, ע"פ גירסת ווינציא שהובאה בגליון שם, שכתב וז"ל, סנהדרי גדולה שפתחו כולם בד"נ תחלה ואמרו כולן חייב הרי זה פטור וכו' עכ"ל. ועיין ברדב"ז דגם איהו גריס סנהדרי גדולה, והקשה דהא רב כהנא הזכיר סתם סנהדרינן, וטעמא דתו לא חזו לי' זכותא שייך גם בקטנה, ועיי"ש מה שתירץ. ועיין באור שמח שכתב שבודאי גם בסנהדרין קטנה שייך טעמא דתו לא חזו לי' זכותא, רק שהרמב"ם דייק לישנא דפוטרין אותו, דמשמע שגם שאר בתי דינין אינם יכולים שוב לחייבו, ובסנהדרי קטנה הרי א"א לומר כן, דהא בודאי במה שפתחו כולם לחובה לא חל עליו שום פטור, רק שהם אינם יכולים לדונו למיתה כיון דתו לא חזו לי' זכותא, וא"כ למה נקט לשון של פוטרין אותו דמשמע שמעתה א"א לדונו

דילפינן לקמן בדף ל"ה ע"א מקרא דאשרו חמוץ ומקרא דצדק ילין בה שצריכים להלין את דינו, אבל מ"מ י"ל שלא נתחדש בזה קיום דין חדש של מעשה הלנת דין, אלא כל הדין האמור בזה הוא דינא דוהצילו העדה לחוד, דהיינו שצריכים להפך בזכותו, והא דילפינן שצריכים להלין את דינו אין זה אלא השיעור עד כמה צריכים להפך, ונאמר בזה שצריכים להפך עד יום המחרת, אבל לעולם יסוד הדין האמור בזה הוא דין של היפוך זכות גרידא, ולא נתחדש כאן שום קיום חדש של מעשה הלנת דין.

### קנ) סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו.

הנה בגמ' גרסינן במימרא דרב כהנא סנהדרי "שראו" כולן לחובה. ברם הרמב"ם בריש פ"ט מה"ס כתב סנהדרין "שפתחו" כולם לחובה עיי"ש, ומשמע להדיא מדבריו שאם בשעה שפתחו היו שם מקצת מזכין והפכו בזכותו והלינו את דינו בגלל המחייבים, שוב לא איכפת לן אם למחר בשעת מנין חזרו אותם המזכין לחובה (וכדאמרינן לקמן בדף ל"ד ע"א שבשעת גמ"ד המלמד זכות חוזר ומלמד חובה עיי"ש), ואיכא השתא סנהדרין שכולם מחייבים, ואע"פ שבודאי צריכים לעשות עוד הלנת דין גם הלילה בגלל אותם שזיכו אתמול ומחייבים היום (וכמו שכתב רש"י לקמן שם בד"ה בשלמא דברי המחייבין, שאפילו אם גם אתמול הי' מחייב, רק ששינה את טעמו והיום הוא מחייב מטעמא אחרינא, הרי הוא צריך לעשות



אפי' בב"ד אחר, ומש"ה פירש הרמב"ם שהמימרא איירי בסנהדרין גדולה דוקא, ובסנהדרין גדולה שפיר פוטרין אותו לגמרי, משום שמאחר שיצא מהם זכאי, שפיר א"א לדונו למיתה בב"ד אחר, דהא דאין מחזירין אחר פסקיהן עיי"ש.

אמנם דברי האו"ש תמוהין הם מאד, שהרי הא דאסור לחלוק על הסנהדרין הרי זה דוקא היכא שיצא מהן פס"ד, אבל בנידון דידן שלא גמרו את דינו לזכות, רק שיצא מהן זכאי משום שא"א להם לגמור את דינו לחובה לא שייך למימר שאסור לחלוק עליהם ולחייב, דהא מעולם לא יצא מהם שום פס"ד של זכאי.

והנה לשונו של האו"ש שם הוא שמאחר שהם חייבו מי יבוא אחריהם. והבנתי שכוונתו היא לומר שמאחר שכולם חייבו וממילא יצא זכאי, א"כ שוב א"א לדונו לחיוב בב"ד אחר משום שכבר נפטר מהב"ד הגדול. מיהו לכאורה יש לפרש את כוונתו שם בדרך אחרת, והיינו שמאחר שדעתם של הסנה"ג היא לחייב, רק שיצא זכאי משום שכולם מחייבים, א"כ שוב א"א לדונו לחיוב בב"ד אחר ע"י שרובם של ההוא ב"ד יחייבו ומיעוטם יזכו משום שאין כח ביד המיעוט של הב"ד השני לזכות, דהא הם סותרים בזה את חות דעתם של הסנה"ג. מיהו לא פירשתי כן בכוונתו משום שדבר זה אינו מובן כלל, דהא הרי אנן נקטינן שיתכן שקיימת באמת זכות רק שהסנה"ג לא ימצאינה משום זה שראו כולם לחיוב, וא"כ בכה"ג שיש ריעותא בדיון שלהם, ויש בסיס לומר שקיימת זכות שלא עמדו עלי', א"כ למה לא יוכלו דיינים אחרים לומר זכות.

ובאמת גם על הדרך הזה קשה מה שהקשיתי דהא מעולם לא גמרו את דינו לחיוב, וא"כ מכיון שלא הגיעו לגמר דין למה א"א להמיעוט לחלוק עליהם ולומר פטור, ועדיין יש לפלפל בכל זה.

גם מה שסמך האו"ש א"ע על דברי הרמב"ם בסוף הפרק שם, קשה להולמו כמו שיבואר למעיין.

## דף י"ז ע"ב

### קנב) בענין הא דאין מושיבין סנהדרין אלא בעיר שיש בה ק"כ.

עיין במתניתין דתנן וכמה יהא בעיר ותהא ראוי' לסנהדרין מאה ועשרים וכו'. ובסוגיין פרכינן מאה ועשרים מאי עבידתייהו, ומתריצין דבעינן ק"כ כנגד הב"ד ותלמידיהם, ועשרה בטלנים, ושני סופרים, ושני חזנים, ושני בעלי דינים, ושני עדים, ושני זוממין, ושני זוממי זוממין, וגובי ומחלקי צדקה, ורופא, ואומן, ולבלר, ומלמד עיי"ש. והנה אם נאמר שיסוד הדין האמור בזה הוא שבכדי להושיב סנהדרין בעינן שיהיו נמצאים בתוך העיר כל הדברים הללו, א"כ צ"ע למה בעינן אדם מיוחד לכל תפקיד, ולמה לא סגי אם הרופא הוא גם אחד מהתלמידים, או אם דייני הב"ד הם המחלקים את הצדקה וכדומה. ולכאורה מוכח לומר שהדין האמור בזה אינו רק שצריכים שיהיו בתוך העיר כל הדברים הנ"ל, אלא נאמר כאן דין מסוים של מנין ק"כ אנשים, רק שהטעם למה זה תלוי במנין ק"כ דוקא, הרי זה

הקודמת שעיקר הדין האמור בזה הוא מנין ק"כ א"כ אולי בעינין מנין ק"כ לכל שבט. ועי' בכרתי ופלתי בסוף סי' ס"ג.

### קנד) ושני בעלי דינין.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, שאם לא כן את מי הן דנין עכ"ל. ומדבריו משמע שבכל דין תורה שצריכים כ"ג מוכרח להיות לכה"פ ב' בעלי דינין, ומש"ה בעינין שיהיו בהעיר כנגד ב' בעלי דינין משום שאם לא כן את מי הן דנין. ולכאורה צ"ע דנהי שיתכן לפעמים גם בכ"ד של כ"ג דאיכא תובע ונתבע, וכגון במוציא שם רע אליבא דרבנן שמצריכים גם לדין הממון כ"ג דיינים, וכמו דמבואר לעיל בדף ב' ע"א ודף ח', וכן בכופר ול' של עבד לפי מה שצדדו תוס' בדף ב' ע"א דבעו כ"ג, אבל מ"מ הרי יש ציורים שדנין בכ"ג גם בעל דין יחידי, וכגון מחלל שבת ועובד עכו"ם ומגדף, וא"כ איך כתב רש"י שאם לא נמצאו שם ב' בעלי דינין "את מי הן דנין".

ובאמת גם בלא דבריו צ"ע בדברי הגמ' למה צריכים ב' בעלי דינין דוקא. מיהו בנוגע לדברי הגמרא י"ל שצריכים שתהא העיר ראוי' לכל הדינין שצריכים בהו כ"ג, ומש"ה לא סגי בבעל דין אחד אלא בעינין שנים בכדי שיהא אפשר לדון גם כופר ומוציא שם רע. אמנם הא גופא טעמא בעי למה צריכים כן. ועל כל פנים דברי רש"י בודאי קשים משום שמדבריו משמע שבאמת לא יצויר דין תורה בפחות מב' בעלי דינין, וכלשונו שכתב שאל"כ את מי הן דנין, וזה תמוה מאד כהנ"ל.

משום שצריכים כנגד ק"כ תפקידים הללו. ברם עיין ברש"י שכתב שאיירי באופן שהרופא הוא גם אומן לבלר ומלמד, וא"כ צ"ע למה לא אמרינן כן בכל התפקידים, ואם צריכים כנגד כל א' לבדו א"כ גם ברופא ומלמד וכו' נימא כן, וצ"ע.

ועכ"פ מאחר שזכינו לדין שנאמר כאן דין של ק"כ, א"כ שוב יש לחקור איפכא, דהיינו האם זהו באמת כל האמור בזה, וסגי בק"כ אנשים כנגד הק"כ תפקידים אע"פ שאין בהם כל התפקידים הנ"ל, או האם נאמר בזה שגם למעשה בעינין כל הדברים הללו, רק שלא סגי בהא שאדם אחד יקיים ב' תפקידים משום שנאמר גם דין מיוחד של מנין ק"כ כנגד ק"כ דברים הללו וכהנ"ל.

### קנג) מאה ועשרים מאי עבידתייהו.

לפי מש"כ תוס' לעיל בדף ט"ז ע"ב בד"ה שופטים וכו' שאם יש בעיר משני שבטים עושין בה ב' סנהדראות, יש לעיין אם בעינין תלמידים ושני סופרים ושני חזנים וג' כתי עדים כנגד כל שבט ושבט, או לא. ובבעלי דינין נראה פשוט דבעינין שני בעלי דינין מכל שבט, דהא קובעין את הסנהדרין לדון את בני שבטם. ובעשרה בטלנים וחמשה דקופת צדקה ורופא ואומן וכו' פשיטא שאין צריכים כנגד כל שבט ושבט, דהא דברים אלו אינן באין אלא בכדי להכשיר את העיר ולא בשביל הבתי דינין, וא"כ אין סברא לומר שצריכים בהם כנגד כל שבט ושבט. אמנם בתלמידים ועדים וסופרים שבאים מפני הב"ד אכתי יש לחקור כהנ"ל. ולפי מה שצדדנו בהאות

**קנה) ושני זוממין.**

עיינן ברש"י שפירש וז"ל, שיתיראו העדים להעיד שקר שלא יוזמו עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שהטעם למה צריכים עשא"ל הרי הוא בכדי שיתיראו העדים לשקר. ועיינן גם בריש מכות דתנן שבעדי בן גרושה וחלוצה שהוזמו לא מקיימין דינא דכאשר זמם אלא הרי הם לוקין ארבעים, והקשו שם תוס' דמאחר שאינם מתחייבים בכאשר זמם, א"כ שוב הוא עשא"ל, ותירצו שמכיון שלוקין, שפיר מיתקריא עשא"ל עיי"ש. ובביאור דבריהם כתבו האחרונים שאע"פ שבקרא כתיב כאשר זמם דוקא, אבל מ"מ ס"ל לתוס' שהטעמא דקרא הוא כדי שיתיראו העדים, ומש"ה שפיר חשיבא עשא"ל משום המלקות של לא תענה, דהא גם בכה"ג יש להם ממה לירא (מיהו צ"ע דא"כ אין מובן מה שתירצו להלן שם על ההיא דלאוסרה על בעלה באנו עיי"ש).

אמנם נראה שיש לדחות את הראי' מדברי רש"י הנ"ל ולומר שלעולם ס"ל שהטעם למה צריכים עשא"ל הרי הוא משום גזיה"כ לחוד בלא שום טעמא דקרא, והא דהזכיר טעם זה, הרי זה משום שקשה לו למה בעינן שיהיו הזוממין מאותה העיר דוקא, הא אפילו אם יצטרכו לבוא מעלמא הרי זה בודאי נחשב עשא"ל, וא"כ למה בעינן שתהא עדותן יכולה להזמם מאנשי אותה העיר דוקא, ומש"ה כתב שאע"פ שגם בלא"ה חשיבא עשא"ל, אבל מ"מ איכא דין מסוים בהושבת סנהדרין שאין מושיבין סנהדרין אלא בעיר אשר יש להעדים לירא מהזמת אנשי אותה העיר עצמה אשר בכה"ג קרוב הדבר יותר

שיוזמו (וע"ע בב"ק דף ע"ה ע"ב ברש"י ד"ה היכא דאמרי, ולעיל באות כ"ג).

**קנו) ושני זוממי זוממין.**

עיינן ברש"י שפירש וז"ל, שמא יתחייב בעל דין על פי עדים וישכיר שנים להזימן לפיכך צריך שנים אחרים בעיר שיתיראו אלו מהם, אם נבוא להזים העדים יבאו אלו השנים ויזימו אותנו עכ"ל.

וצ"ע למה הוצרך רש"י להחשש של שמא ישכירם הבעל דין, הלא גם בלא"ה ניבעי זוממי זוממין שמא ישקרו המזימים בכדי לחייב את העדים בכאשר זמם, וכמו שכתב לעיל דבעינן שני מזימין משום שחיישינן שמא ישקרו העדים, ולא הזכיר שם רווחה דשכירות, דהיינו שהשכירו אותם כדי לחייב את הבעל דין, אלא משמע שגם בלא שום רווח של ממון חיישינן להכי, וא"כ הה"נ בהא דבעינן זוממי זוממין לא הי' לו להזכיר רווחה דשכירות.

**קנו) שנים לדבר ואחד לשמוע.**

עיינן ברש"י שפי' שהכוונה בלדבר היא שהוא יודע ע' לשונות, וכן פירשו תוס' במנחות דף ס"ה ע"א בד"ה ויודעים וכו' אלא שצדדו שם באם איירי בד"מ אבל בד"נ בעינן שכל הכ"ג (או ע"א) יקבלו את העדות וכשיטת הרמב"ן בדברים י"ז ו', או האם איירי אפילו בד"נ וכשי' רס"ג שהביא הרמב"ן שם שלקבלת עדות של ד"נ סגי בג'. ברם מה שצידדו לומר שאיירי בד"מ תמוה טובא, דהא א"כ מהו הלשון של סנהדרי דקאמר בסוגיין. וע"ע בלח"מ

בפ"א מה"ס ה"ה שהוסיף להקשות שלפי דבריהם מאי קאמר שרביעית אין למעלה ממנה.

ועיי"ש ברמב"ם שפי' שהכוונה בלדבר היא שהוא ראוי להורות בכל התורה כולה, ומדבריו שם מוכח שדבר זה אינו מעכב

בשאר הדיינים וכמש"כ הלח"מ שם, אשר לפ"ז צ"ל שמש"כ בפ"ד שם ה"ח שצריכים לסמיכה שיהי' ראוי להורות בכל התורה כולה הרי זה רק לכתחילה. ועיין בפ"י הרא"ש בהוריות בסוף דף ז' ע"א ובקצה"ח בסי' ז' ססק"ב.

## פרק כהן גדול

### דף י"ח ע"א

#### קנח) בענין כבוד כהן גדול וכבוד מלך.

עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו ולא יקל בעצמו עם שאר העם ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא כשמסתפר שנאמר הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין בו גדולה יתירה וכו' עכ"ל. וחזינן להדיא מדבריו שרמיא חיובא על הכהן גדול לנהוג כבוד בעצמו. ויתכן שאינו רק בכדי שיכבדוהו אחרים, אלא משום שגם הוא עצמו מצווה שלא לזלזל בשררתו וכמו שיבואר להלן בסמוך. ועכ"פ הא ודאי שמלבד ממה שהכהן גדול חייב לנהוג כבוד בעצמו, מוטלת גם על העם מצוה לכבדו, וכן מבואר בסוף דבריו שכתב שחייבין לנהוג בו גדולה יתירה, וכן בה"ד שם כתב וז"ל, ואומר לאבלים תנוחמו והן מכבדין אותו

כפי כהן עכ"ל, וכתב שם הכ"מ וז"ל, ומש"כ והן מכבדין אותו לפי כהן פשוט הוא עכ"ל, הרי שגם על העם מוטל חיוב לכבד את הכהן גדול מלבד ממה שהוא חייב לנהוג כבוד בעצמו. ויש לבאר שהך דרשה של הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגים בו גדולה יתירה, קאי בין על אחרים ובין על עצמו, ושגם הוא חייב לנהוג בעצמו גדולה יתירה ולכבד את קדושתו ושררתו.

אמנם עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שלא הזכיר בעיקר דין כבוד המלך שחייב גם המלך לנהוג כבוד בעצמו, רק שבסוף ה"ה שם כתב וז"ל, במה דברים אמורים (שהמלך מכבד תלמידי חכמים וסנהדרין) בזמן שיהי' המלך בביתו לבדו הוא ועבדיו יעשה זה בצנעה, אבל בפרהסיא בפני העם לא יעשה, ולא יעמוד מפני אדם ולא ידבר רכות ולא יקרא לאדם אלא בשמו כדי שתהא יראתו בלב הכל עכ"ל. ומדבריו נראה דס"ל שאע"פ

שבכבוד כהן גדול נכלל בעיקר המצוה חיוב מסוים על הכ"ג שנהג כבוד בעצמו, אבל בכבוד מלך כל הדין האמור בזה הוא רק חובה המוטלת על העם וכמו שמשמע בה"א שם, רק שאסור לו להקל בעצמו לפנייהם משום שעי"ז הרי הוא גורם להם שלא יכבדוהו, וכמו שסיים שם בה"ה "כדי שתהא יראתו בלב הכל". והא דחלוק הוא מלך מכ"ג הרי זה משום שכבוד מלך נדרש מהפסוק של שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, והך קרא איירי רק בהעם, דבעינן שתהא אימתו עליהם, ולא איירי בהמלך עצמו, אבל כ"ג נקרא "הגדול" גם לגבי נפשי' (ועי' באות קע"א בקטע "והנה עיין ברמב"ם").

והנה עיין בסוטה דף מ"א ע"א דתנן שאגריפס המלך עמד בשעת קריאת הקהל ושיבחוהו חכמים. ובע"ב שם מקשינן איך שיבחוהו הא קי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתריצין מצוה שאני. ועיין בזבחים דף ט"ז ע"א בתד"ה מיושב שכתבו על ההיא דאגריפס בזה"ל, ולגבי מצות יכול למחול, דאם מחול כבודו (מפני המקום, שט"מ), בשביל כך לא יניח שלא תהא אימתו עליך עכ"ל. ולכאורה דבריהם תמוהין, דמה בכך שלא יניח שלא תהא אימתו עליך דהא מ"מ אי משום הא אכתי עצם העמידה צריכה להיות אסורה משום שהיא בגדר בזיון ואינו יכול למחול על כבודו, וא"כ תוס' היו צריכים לדון על עצם העמידה מצד עצמה, האם היא בגדר בזיון כשהיא מצוה, ולא מצד שלא יניח שלא תהא אימתו עליך.

אמנם לפי דברי הרמב"ם הנ"ל ניחא,

והיינו משום שלפי דבריו יוצא שבעובדא דאגריפס המלך לא היתה בעצם העמידה שום ביטול של כבוד המלך, דהא על המלך עצמו אין שום חיוב לנהוג כבוד בעצמו, וא"כ עצם העמידה היתה מותרת, והא דהקשו בגמ' איך הי' יכול למחול על כבודו הרי זה משום שעל ידי כן יבואו להקל בכבודו בדברים אחרים ולא ימחה בהם, והרי אסור לו למחול על זה, ועל זה תירצו שמכיון שעמד משום מצוה א"כ שוב לא יניח להם להקל בו משום כך (וממילא גם הם לא יקלו בו), והיינו כשיטת הרמב"ם הנ"ל שלא נאמר בעיקר מצות כבוד מלך חיוב שלא להקל בעצמו, אלא הא דאסור לו להקל בעצמו הרי זה רק כדי שתהא יראתו בלב העם, ומש"ה שפיר י"ל כסברת תוס' שהעובדא שהוא מיקל בעצמו בציוור של מצוה לא יגרום להעם להקל בו בדברים אחרים.

### קנט) כ"ג דן ודנין אותו.

עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ח שכתב וז"ל, כהן גדול דן ודנין אותו ומעידין עליו עכ"ל. וצ"ע דהא בגמ' מסקינן שדן ודנין אותו פשיטא הוא (ומכ"ש מעידין אותו משום דהוי בכלל דנין אותו), ולא תני להו במתניתין אלא אגב הא דבעי למיתני במלך לא דן וכו', וא"כ מכיון שלא איירי שם הרמב"ם במלך אלא בכהן גדול, לא הי' לו להביאו מאחר שפשוט הוא. וגם להך אוקימתא דאמר שדנין אותו איצטריכא לי' אכתי צ"ע, דהא פירש רש"י דסד"א לא ליזלזל למיתי קמי בי דינא, והרמ"ה בד"ה ודיינינן וכו' פי' שקמ"ל בזה שאם עבר על ל"ת דנין אותו

שהרג את הנפש בשוגג במיתת מי ישוב  
הא ליכא כהן גדול עכ"ל, וכן מבואר  
בתוס'.

והנה יש לעיין אם נפטר הכ"ג מגלות  
ע"י מיתת עצמו היכא שלא מינו אחר  
תחתיו בשעת גמ"ד\*<sup>1</sup>). ויצויר נפ"מ בזה  
בענין אם מוליכין את עצמותיו לעיר מקלט  
(וכמבואר במכות דף י"א ע"ב), דאם נאמר  
שהוא נפטר ע"י מיתת עצמו, א"כ בכה"ג  
שמת הרי נפטרו עצמותיו ע"י מיתת עצמו,  
אבל אם נאמר שאינו נפטר ע"י מיתת  
עצמו, א"כ שפיר צריכים להוליך את  
עצמותיו לעיר מקלט. וכן יש נפ"מ היכא  
שכבר גלה לשם ומת בעיר מקלטו דקי"ל  
שמניחין את עצמותיו שם עד שימות הכהן  
גדול ואח"כ מחזירין אותם אל קברי אבותיו  
וכמו שפסק הרמב"ם בפרק ז' מהל' רוצח  
ה"ג עיי"ש, וא"כ בכה"ג אם נאמר שרק  
מיתת זולתו יכולה לפטור אותו ולא מיתת  
עצמו, א"כ צ"ל שמניחין את עצמותיו בעיר  
מקלטו לעולם, דהא אין לנו מי שיפטור  
אותו, אבל אם נאמר שהוא שפיר נפטר ע"י  
מיתת עצמו, א"כ צ"ל לפ"ז שמיד לאחר  
שמת מוליכין את עצמותיו על קברי  
אבותיו, דהא נפטרו ע"י מיתת עצמו, והא  
דתני שאינו יוצא משם לעולם הרי זה איירי  
דוקא בעודו חי (ומהא דאמרינן בסוגיין  
דלית ל"י תקנתא בחזרה אין להביא ראי',  
דהא אפשר לומר שהמכוון הוא לחזרה  
מחיים, דהא קרא דוישב בה עד מות הכהן  
הגדול שמשם בעינן למילף בסוגיין דבעינן  
בר חזרה איירי בפשטות בחזרה מחיים,  
ובהא שפיר אמרינן שאינו בר חזרה, דהא

שהוא נשאר בהדין של משוח שעבר ואכמ"ל בזה.

כהדיוט ומלקין אותו בג' או בכ"ג ולא  
בעינן ע"א, וא"כ אכתי קשה  
דהא כבר פסק הרמב"ם לעיל שם בפ"ד  
הכ"ב שמלקין אותו בג', וא"כ למה כתב  
תו שדן ודנין אותו (ומכ"ש שקשה לפי  
דברי הקרית ספר בסוף פ"ד שם דגריס  
בדברי הרמב"ם שם שמלקות כהן גדול הן  
בע"א).

וי"ל דס"ל להרמב"ם שלהן לישנא  
דאמר שדנין אותו איצטריכא ל"י, אתי  
לאשמועינן שדנין אותו לגלות, ולא אתי  
לאשמועינן דלקי כהדיוט, וכן משמע  
בחדושי רבינו יונה בסוגיין, וכתב שם  
שאע"פ שכבר תנן במס' מכות שהוא גולה  
ואינו יוצא משם לעולם, אבל מ"מ התם  
עיקר והכא אגב גררא עיי"ש, וא"כ י"ל  
שכן היא גם כוונת הרמב"ם, ומש"ה שפיר  
הביא הך בבא דכהן גדול דן ודנין אותו,  
דהא לא הזכיר במקום אחר בהל' כלי  
המקדש שכהן גדול גולה (אע"פ שהביאו  
בהל' רוצח), ומאחר שהביא את הבבא של  
דנין, שוב הביא דן אטו דנין כדאמרינן  
בסוגיין. אמנם גם זה צ"ע, משום שאם  
כוונתו היא לאשמועינן שדנין אותו לגלות,  
א"כ לא הי' לו לסתום אלא לפרש.

## דף י"ח ע"ב

**קס) כהן גדול שהרג את  
הנפש אינו יוצא משם  
לעולם.**

עיי' ברש"י שפירש וז"ל, וכן כהן גדול

\* א"נ אפילו אם מינו אחר תחתיו, אם נאמר

לשני הצדדים לית ליה תקנתא מחיים וכהנ"ל).

והנה עיין בריטב"א במכות שם שכתב שכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם אפילו אם מינו כהן גדול אחר תחתיו קודם גמר דין משום שחמיר איסורי'. ולפי דבריו ליכא למיבעי כלל באם נפטר הוא ע"י מיתת עצמו, דהא לפי הריטב"א הרי חזינן שאע"פ שיש שם כהן גדול בשעת גמ"ד ומת אותו כ"ג אבל מ"מ הרי נאמר דין מיוחד שכהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם.

אמנם לפי שיטת רש"י ותוס' דס"ל שמאי דתנן שכ"ג שהרג אינו יוצא משם לעולם הרי זה איירי דוקא באופן שאין כהן גדול אחר בשעת גמ"ד, ואינו יוצא משם לעולם משום טעמא דבמיתת מי ישוב, א"כ לדידהו שפיר יש לחקור כהנ"ל באם נפטרו עצמותיו במיתת עצמו. ועיי"ש ביתר דברי הריטב"א.

### קסא) ההורג כהן גדול או כהן גדול שהרג אינו יוצא משם לעולם.

עיין בר"ן שהקשה וז"ל, וא"ת אמאי קתני במתניתין אינו יוצא משם לעולם, ליפוק במיתת כהן שמתקינין תחתיו, י"ל דלא אמר רחמנא דליפוק במיתת כהן גדול אלא באותו שהי' בעולם בשעת רציחה או בשעת גמ"ד, שהי' לו לבקש רחמים על דורו, אבל הכא ליכא למימר הכי עכ"ל.

והנה משמע להדיא מלשונו שמלבד ממה שהרוצח נפטר על ידי מיתת הכהן גדול שהי' חי בשעת גמר דין הרי הוא

נפטר גם ע"י מיתת הכהן גדול שכיחן בשעת הרציחה. אמנם צ"ע טובא, דלכאורה ליכא שום נפקותא בזה כלל, דהא ממ"נ, אם איירי באופן שכבר מת אותו כהן גדול של שעת רציחה קודם שנגמר דינו של הרוצח, א"כ איך שיך לומר שהוא נפטר בזה, דהא פשיטא שאינו נפטר אלא ע"י מיתת כהן גדול שאירעה לאחר שנתחייב כבר גלות (וכדתנן במכות דף י"א ע"ב משנגמר דינו מת כהן גדול ה"ז אינו גולה), וא"כ בכה"ג שמת קודם שנגמר דינו פשיטא שאינו נפטר. ואם איירי באופן שהוא עודנו חי בשעת גמ"ד, א"כ תיפוק ליה משום שהוא כהן גדול של שעת גמ"ד. ואם איירי באופן שנסתלק מכהונה גדולה ומש"ה קרי ליה כהן גדול של שעת רציחה לחוד, הרי גם לפ"ז קשה, דהא אכתי לא בעינן להא דהי' כהן גדול בשעת רציחה, אלא אפילו אם העבירוהו מכהונתו קודם הרציחה אכתי מיפטר הרוצח משום הא דאיכא במיתתו משום מיתת המשוח שעבר שהי' חי בשעת גמ"ד, וכמו שהביאו תוס' בסוגיין (דהא כל כהן גדול שעבר מחמת פסול מיקרי משוח שעבר, עיין ברמב"ם בפט"ו מהל' שגגות ה"ז, וע"ע בזה בספרי על הוריות באות קי"ד).

ויש ליישב ע"פ מאי דאיבעיא לן במכות דף י"א ע"ב אם במיתת כולם הוא חוזר או במיתת אחד מהם, וסליק התם באיבעיא דלא איפשטא (עיין במל"מ בפ"ז מהל' רוצח ה"י). והנה אם נאמר שבמיתת כולם הוא חוזר א"כ שפיר איכא נפקותא בהא דאיכא במיתתו משום מיתת כהן גדול של שעת רציחה, והיינו באופן שהעבירוהו מכהונתו, דמכיון דבעינן מיתת כולם, א"כ

שהוא זה שגורם שנצטרך גם מיתת כהן גדול.

אמנם לאחר העיון נראה שגם בלא"ה לק"מ, דהא בע"כ צ"ל שגם הגבורת ארי מודה שזה תלוי גם בשעת רציחה, ולא סגי רק במיתת אלו שהיו נמצאים בשעת גמ"ד, אלא בעינן נמי מיתתם של אלו שהיו נמצאים בשעת רציחה, ואע"פ שלא הזכיר שם הגב"א בלשונו אלא שצריכים מיתתם של כל אלו שהיו בשעת גמ"ד, אבל מ"מ מסוגיית הגמ' שם מוכח לומר לפי שיטתו שכוונתו היא גם לאלו שהיו בשעת רציחה, דעיי"ש בהמשך הסוגיא דבעינן לאתויי ראי' שבמיתת כולם הוא חוזר מהא דתנן נגמר דינו בלא כהן גדול אינו יוצא משם לעולם, ואם איתא שבמיתת אחד מהם חוזר ליהדר בי' בדהנך, פי' במיתת משוח שעבר או משוח מלחמה, ומשני בדליכא, הרי להדיא שאם נאמר שצריכים מיתת כולם א"כ מעיקרא לא הוי קשה מידי, והיינו משום שאם נאמר שמיתת כולם בעינן א"כ אע"פ שמת המשוח שעבר אבל מ"מ אכתי בעינן נמי מיתת כהן גדול, והרי נגמר דינו בלא כהן גדול, ולכאורה לפי דברי הגבורת ארי הרי זה תמוה מאד, דהא אדרבה מכיון שנגמר דינו בלא כהן גדול, א"כ שוב לא בעינן בכה"ג מיתת כהן גדול כלל, וא"כ אפילו אם נאמר שבמיתת כולם הוא חוזר אכתי קשה שליהדר בדהנך, דהא גם אם נאמר שבמיתת כולם הוא חוזר מ"מ לא בעינן בכה"ג מיתת כ"ג משמש, וא"כ בע"כ צ"ל שמודה הגבורת ארי שצריכים גם מיתתם של כל אלו שהיו בשעת רציחה, דלפ"ז לק"מ על הצד שצריכים מיתת כולם, דהא משמע שהמשנה איירי באופן

נהי שבשעת גמ"ד הרי הוא משוח שעבר ואיכא הכא מיתת משוח שעבר, אבל מ"מ הרי אכתי בעינן גם מיתת כהן גדול ממש, ובהא שפיר קמ"ל הר"ן שמכיון שהי' כהן גדול בשעת רציחה שפיר איכא במיתתו גם משום מיתת כהן גדול. אמנם אם נאמר שבמיתת אחד מהם הוא חוזר, א"כ אכתי ליכא שום נפקותא בזה, דהא גם הא לחוד דהוי משוח שעבר בשעת גמ"ד סגי למיפטר את הרוצח ע"י מיתתו.

והנה עיין בגבורת ארי בהסוגיא במכות שם שכתב שאפילו אם נאמר שבמיתת כולם הוא חוזר הרי זה דוקא היכא שהיו כולם קיימים בשעת גמ"ד, אבל אם לא הי' שם אלא כהן גדול משמש לחוד, ולא הי' שם משוח שעבר, הרי הוא בודאי יוצא במיתת הכהן גדול לחוד. ולפי דבריו הדרה קושיא לדוכתה גם אם נאמר שבמיתת כולם הוא חוזר, דהא לפי דבריו יוצא שגם אם נאמר שבמיתת כולם הוא חוזר אכתי ליכא שום נפקותא בהא דאיכא במיתתו משום מיתת כהן גדול של שעת רציחה, דהא מכיון שהעבירוהו מכהונתו, ובשעת גמ"ד לא הי' כהן גדול אלא רק משוח שעבר, א"כ שוב סגי בהא דאיכא במיתתו משום מיתת משוח שעבר לחוד אפילו לפי הצד שבמיתת כולם הוא חוזר.

ברם י"ל דאיירי באופן שמינו אחר תחתיו ושפיר הי' שם כ"ג בשעת גמ"ד, וקמ"ל שבכה"ג שפיר עולה מיתתו גם למיתת כ"ג, ולא בעינן מיתתו של אותו כ"ג שהי' בשעת גמ"ד.

מיהו העירוני שיש להקשות על אוקימתא זו שכתבנו, דאולי צריכים דוקא מיתת הכהן גדול של שעת גמ"ד כיון



להיכא שאותו כהן גדול של שעת רציחה הי' מרובה בגדים לחוד, ומש"ה שפיר בעינן להא דהי' כהן גדול בשעת רציחה, דהא אינו יכול לפטור משום זה שהוא עכשיו משוח שעבר, דהא קיימינן השתא דלית לי' למרובה בגדים כל הדינים של משוח שעבר, וא"כ שפיר בעינן להא דאיכא במיתתו משום מיתת כהן גדול וכהנ"ל.

### קסב) מלקות של כהן גדול.

עיין בסוגיין דמסקינן דהא דתניא שאם עבר כהן גדול על ל"ת הרי הוא כהדיוט לכל דבריו פירושו הוא שהוא נידון בג' או בכ"ג כהדיוט, והא דבעינן ע"א הרי זה דוקא לחיוב מיתה דהוי דבר גדול, אבל למלקות דלא חשיב דבר גדול סגי גם בפחות מע"א.

ועיין בפ"ד מהל' כלי המקדש הכ"ב דאיירי שם הרמב"ם במלקות של כהן גדול, וגרס שם הכ"מ בדבריו דסגי בג' ולא בעינן ע"א וכמסקנת סוגיא דהכא. אמנם עיי"ש בקרית ספר שגרס להדיא בדברי הרמב"ם שצריכים ע"א. ולכאורה דבריו תמוהין, דהא להדיא מבואר בסוגיין שצריכים ע"א רק לדבר גדול אבל לא למלקות כיון דלא חשיב דבר גדול.

והנה יש ליישב על פי מאי דבעי ר"א לעיל בדף ט"ז ע"א שורו של כהן גדול בכמה, למיתת בעלים דידי' מדמינן לי' או דילמא למיתת בעלים דעלמא מדמינן לי', ואמר שם אביי דמדקא מבעיא לי' שורו, מכלל דלמונו פשיטא לי' דלא בעינן ע"א עיי"ש. ובגליון הש"ס שם ציין לסוגיא

שדוקא בשעת גמ"ד לא הי' שם כהן גדול, אבל בשעת רציחה שפיר הי' שם כהן גדול אלא שמת קודם גמ"ד ונגמר דינו בלא כ"ג, ומש"ה שפיר אמרינן שאינו יוצא משם לעולם, ושפיר בעינן נמי מיתת כהן גדול כיון שהי' שם כהן גדול בשעת רציחה, וא"כ בע"כ מוכח לומר שאע"פ שלא הזכיר שם הגבורת ארי בלשונו אלא שצריכים מיתתם של אלו שהיו קיימים בשעת גמ"ד, אבל מ"מ ברור הוא שכוונתו היא לומר שצריכים גם מיתתם של אלו שהיו שם בשעת רציחה, דאל"כ לא סלקא קושיית הגמ' שפיר וכהנ"ל.

ומאחר שזכינו לדין שצריכים גם מיתתם של אלו שהיו בשעת רציחה, א"כ שפיר איכא נפקותא בהא שכתב הר"ן שמייתת כהן גדול של שעת רציחה פוטרת, אפילו אם לא הי' שם כ"ג בגמ"ד, והיינו משום שמכיון שהי' שם כהן גדול בשעת רציחה א"כ שוב בעינן גם מיתת כהן גדול לפי הצד שבמיתת כולם הוא חוזר, ואם עבר קודם גמ"ד לא הוי סגי בהא דאיכא במיתתו משום מיתת משוח שעבר, ובהא שפיר קמ"ל הר"ן שבאמת איכא הכא מיתת כהן גדול אם מת הכהן גדול של שעת רציחה לאחר שנגמר דינו.

והנה יש לעיין אם יש גם למרובה בגדים שלא נמשח בשמן המשחה כל הדינים של משוח שעבר (עיין בזה בספרי על הוריות באות קט"ו). ואם נאמר שלא חשיב כמשוח שעבר אלא ככל כהן הדיוט דעלמא א"כ דברי הר"ן אתי שפיר אפילו אם נאמר שבמיתת אחד מהם הוא חוזר, והיינו משום שלפ"ז י"ל שכוונתו היא

דהכא וכתב ש"צע"ג". ונראה שכוונתו היא להקשות למה הוצרך אביי לדייק מבעיית ר"א שהוא אמורא שלמונו לא בעינן ע"א, הלא מהברייתא בסוגיין מוכח להדיא שאפילו למלקות דידי, דחמיר מממון, לא בעינן ע"א, וא"כ למה לא הוכיח אביי מהתנא של הברייתא שבמונו סגי בג'.

ועל כל פנים מדברי אביי משמע להדיא שרק בנוגע לממונו, שהוא דומה לשורו, יש לדייק שסגי בג', אבל למלקות אכתי איכא למימר שצריכים ע"א (ומספק צריכים להחמיר), דהא לענין מלקות ליכא שום הוכחה מבעיית ר"א, וא"כ גירסת הקרית ספר א"ש לפי דברי אביי שם. אמנם הא ודאי שדברי אביי גופא אכתי צ"ע, דהא מהברייתא בסוגיין משמע שאפי' למלקות אין צריכים ע"א, וכקושיית רעק"א הנ"ל.

### קסג) כהן גדול מעיד.

עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ט שכתב וז"ל, ואם היתה עדות (של כהן גדול) למלך ישראל ה"ז הולך בב"ד הגדול ומעיד לו עכ"ל (ועיי"ש בכ"מ שהקשה דהא לא קיימא הך אוקימתא במסקנא, ותירץ שכוונת הרמב"ם היא למלכי בית דוד, וכן כתב הלח"מ בפ"א מהל' עדות ה"ג עיי"ש). ועיין גם בפ"א מהל' עדות ה"ג שגם שם כתב הרמב"ם כהלשון הנ"ל, והקשה הלח"מ דמנין לו שהוא מעיד בכה"ג לפני ב"ד הגדול דוקא, ותירץ בתירוץ השני שהיינו משום שאין דנין את המלך אלא בב"ד של ע"א דלא גרע מכהן גדול דבעינן בו ע"א. אמנם דבריו תמוהין מאד, דהא דדנין את המלך בע"א הרי זה

דוקא בד"נ, וכמו שמבואר בסוגיין בנוגע לכהן גדול, ופשיטא שה"ה למלך, וכן איתא להדיא בתוספתא דמכילתין בפ"ד שלענין עשה ול"ת הרי המלך כהדיט לכל דבריו, ומכ"ש שלדיני ממונות של מלך לא בעינן ע"א אלא סגי בג', וא"כ אכתי קשה למה כתב הרמב"ם שהוא מעיד לפני ע"א דוקא, דהא יתכן שדנין את המלך גם בב"ד של כ"ג וג' וכהנ"ל. ועוד דעיין במאירי על המשנה שכתב גם על האוקימתא של מעיד לבן מלך דאיירי בב"ד הגדול דוקא, ועל זה בודאי קשה, דהא בן מלך, הדיוט הוא, וגם לד"נ שלו לא בעינן ע"א, וא"כ למה מעיד הוא בפני ב"ד הגדול דוקא.

וגם תירוץ הראשון של הלח"מ קשה טובא, דעיי"ש שכתב דהא דמעיד לפני ב"ד הגדול דוקא הרי זה משום שלפני ב"ד של כ"ג אכתי זילא לי' מילתא לכהן גדול וחשיב בזיון, וצ"ע מנ"ל להרמב"ם דבר זה.

### קסד) בענין כהן גדול מעיד.

עיין בקרית ספר בפ"ה מהל' כלי המקדש שכתב וז"ל, ואפשר דאינו מעיד מדרבנן הוא, כיון שמעיד למלך, והא דאינו מעיד מדרבנן היינו היכא דיודע אחר העדות, אבל אם אינו נשלמת העדות אלא עמו נראה דמעיד אפילו להדיוט, דעדות מצוה דאורייתא היא עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין מאד, דהא להדיא מבואר בסוגיין דהא דאינו מעיד הרי זה דין תורה, וילפינן לה מקרא דוהתעלמת דכבוד הבריות דוחה מצות. ועוד דלפי דברי הקרית ספר למה דחקו להעמיד בעדות מלך, נוקמה בפשיטות כגון שצריכים לו להשלים העדות.

## קסה) בענין הגדת עדות של מלך וכהן גדול.

עיינן במתניתין דתנן דכהן גדול מעיד, ובגמ' פרכינן והתניא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם וכו' ופירש"י וז"ל, אלמא כבוד הבריות דוחה לאו דלא תוכל להתעלם וה"נ זילותא הוא לגבי כהן גדול ליתי לאסהודי לבעל דין עכ"ל.

והנה יש ראשונים שסוברים שהכוונה בזקן ואינו לפי כבודו אינה לזקן שקנה חכמה אלא לזקן בעלמא שהוא מכובד בעיני הבריות או לאדם שהוא מכובד מחמת עושרו וכדומה, והאמור כאן הוא דין של כבוד הבריות ולא דין של כבוד התורה. מיהו הרא"ש בב"מ דף ל' ע"ב סובר שהכוונה היא לזקן שקנה חכמה, דהיינו ת"ת, וכוונת הפסוק היא לפוטרו משום כבוד תלמיד חכם. ולפי דבריו לכאורה ה"ה שכוונת הפסוק היא גם לכ"ג ומלך דהיינו כל מי שאין זה לפי הדין כבוד שלהם.

ומעתה לפי הדעות שנאמר בוהתעלמת דין של כבוד הבריות (ודלא כהרא"ש) צ"ע על קושיית הגמ' למה פרכינן רק מהדין של כבוד הבריות הלמד מקרא דוהתעלמת שלא נאמר בו אלא דין פטור, דלמה לא פרכינן מהא שבכהן גדול עצמו נאמר פסוק מיוחד אשר למדים ממנו שחייבים לנהוג בו כבוד וגדולה אשר לפ"ז אסור לו להעיד (אלא א"כ יש אצלו רצון להעיד והוא מוחל על כבודו וכדלהלן), דעיינן ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו וכו' שנאמר הכהן הגדול מאחיו מלמד שנוהגין

בו גדולה יתירה עכ"ל, וא"כ למה לן למיפוך מקרא דוהתעלמת, ולמה לא הקשו מהחייב כבוד וגדולה שנאמר בכהן גדול עצמו (ולקמן יתבאר שכבוד כ"ג דוחה מצות גם בלי לפוטרו מוהתעלמת והיינו משום שעשה דכבוד כ"ג עדיף).

ולכאורה נראה מזה דס"ל להש"ס שמצד החיוב כבוד הלמד מקרא דהכהן הגדול מאחיו, שפיר הי' יכול להעיד, וליכא בזה שמעיד שום ביטול של הכבוד והגדולה המכוונים בפסוק זה, משום שלא נכלל בהן קרא אלא שלא ירחצו עמו ושאר הדברים שהזכיר הרמב"ם שם, רק דמכיון שכהן גדול הוא, חמור הוא הכבוד הבריות שלו ונכלל בו גם הא שאינו מעיד, אבל מצד הכהן הגדול מאחיו ליכא שום איסור בזה.

והנה לשון הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש מורה כן להדיא, דעיינן שם שכתב וז"ל, וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל בעצמו עם שאר העם, ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא, ולא כשמספתר, שנאמר וכו', רצה הוא שירחצו אחרים עמו הרשות בידו עכ"ל, ולשון הרמב"ם מדוקדק הוא מאד על פי הנ"ל, דהנה חזינן שלגבי אותם דברים שיש בהם משום כבוד כהן גדול כתב שהוא חייב לנהוג כבוד בעצמו ולא יקל בעצמו וכו' ולא יראו אותו וכו', ומשמע להדיא שהוא חייב לנהוג כבוד בעצמו, אבל בהא שאינו מעיד כתב בה"ט שם וז"ל, הי' יודע עדות אינו חייב להעיד וכו' עכ"ל, הרי שלא כלל הגדת עדות בהדי הדברים דלעיל, ולא כתב "ולא יעיד" אלא

כתב שאינו חייב להעיד, וא"כ משמע שלא רמיא עלי' שום חיוב שלא להעיד כמו שחל עליו חיוב שלא להקל בעצמו בהדברים שהזכיר שם, והיינו כהנ"ל, דהא דאינו מעיד אין זה נכלל בדין כבוד כהונה גדולה, אלא הרי זה בגלל הדין כבוד הבריות שלו, וממילא אין עליו חיוב שלא להעיד, דהא בדין כבוד הבריות פשיטא שלא נאמר אלא דין פטור, אבל בודאי שאם רצה להעיד הרי הוא רשאי גם בלא דין מחילה, ומש"ה שפיר כתב הרמב"ם רק שאינו חייב להעיד ולא כתב שלא יעיד. ומקורו של הרמב"ם הוא מסוגיא דידן דפרכינן שלא יעיד משום הדין כבוד הבריות דוהתעלמת, ולא הקשו מדין כבוד כהן גדול וכהנ"ל.

ועיין בשבועות דף ל' ע"ב דאמרינן האי צורבא מרבנן דידע בטהרות וזילא בי' מילתא למיזל לבי דיינא דזוטר מיני' לאסהודי קמי', לא ליזל, אמר רב שישא ברי' דרב אידי אף אנן נמי תנינא מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול ה"ז לא יטול, והני מילי בממונא אבל באיסורא אין חכמה וגו'. הרי שגם שם פטרו צורבא מרבנן מלהעיד מטעם כבוד הבריות, ולא פטרו אותו מטעם שהעשה של כבוד התורה עדיף כמו שאמרו שם לגבי הא דאינו צריך לעמוד בפני ב"ד. וי"ל כהנ"ל, שכמו בנוגע להעשה של כבוד כ"ג, כך גם בנוגע להעשה של כבוד התורה אין בזה שאינו מעיד שום קיום של עשה זה, כי אין זה הכבוד המכוון בהעשה של כבוד התורה, רק דמכיון שהוא ת"ח, חמור הוא הדין כבוד הבריות שלו גם לענין דברים שאין בהם קיום של העשה של כבוד

התורה, אבל מצד העשה של כבוד התורה אין בזה שום איסור כלל (מיהו לענין החיוב של עדים לעמוד מבואר בהמשך הסוגיא שם שמותר להושיב עד ת"ח ונקטו את העשה של כבוד התורה ולא הדין של כבוד הבריות).

והנה עיין בתוס' בשבועות שם בד"ה עשה וכו', וכן בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי (הראשון) שדנו בענין אם שייך לומר גם בנוגע להעשה של כבוד מלך שהוא עדיף משאר עשה כמו דאמרינן לענין העשה של כבוד התורה. ונראה שאם נאמר שרק בהעשה של כבוד התורה אמרינן כן, א"כ יש ליישב את הסוגיא הנ"ל בסנהדרין בפשיטות גם בלא מה שכתבנו לעיל, די"ל דהא דפטרו כהן גדול מלהעיד משום הדין של כבוד הבריות ולא משום העשה של כבוד כהן גדול הרי זה משום שמצות עדות באמת אינה נדחית בפני העשה של כבוד כהן גדול, דהא האי עשה והאי עשה, וחזינן מהצד הנ"ל של תוס' שרק משום עשה דכבוד התורה עדיף פטרינן לי' לצורבא מרבנן מלעמוד, וא"כ שפיר הוצרכו להקשות דוקא מהדין שכבוד הבריות דוחה מצוות עשה. אמנם אם נאמר כמו שצדדו תוס' שם שלא רק העשה של כבוד התורה עדיף אלא ה"ה למלך, ונוסיף שה"ה לכ"ג, א"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא הקשו בסנהדרין ממצות כבוד כהן גדול, ובעל כרחך צ"ל כדרכנו הראשון.

והנה עיין בתוס' בד"ה מעיד שהקשו וז"ל, וא"ת ולוקמה בעדות החודש, דודאי כהן גדול מעיד, דבמידי דאיסורא אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' כדאמר גבי

צורבא מרבנן פרק שבועת העדות, והא דאמרינן דדוחין ל"ת בשביל כבוד הבריות הני מילי ממונא אבל במידי דאיסורא לא כדפרישית, וי"ל דמעיד משמע לכל דבר בין באיסורא בין בממונא דומיא דמלך לא מעיד דמיירי אפילו בממונא, א"נ דוקא בממונא איירי מתניתין מדקתני דמלך לא מעיד דאי באיסורא אין חכמה עכ"ל, כן היא גירסת הב"ח והמהרש"ל (ועיין במהרש"א). ולפי דבריהם חזינן שאע"פ שבכהן גדול פשיטא לן שהוא מעיד באיסורין, אבל מ"מ במלך אכתי י"ל שגם באיסורין אינו מעיד, וזהו דאיכא בין תירוצם הראשון של תוס' לבין ה"א אי נמי", דהתירוץ הראשון סובר שמלך אינו מעיד "אפילו בממונא", כלומר אבל גם איסורא אינו מעיד, והתירוץ השני סובר שמלך שפיר מעיד באיסורא. אמנם צ"ע על תירוצם הראשון, דהא נהי שבמתניתין תנן שמלך אינו מעיד סתמא, ומשמע שאפילו במידי דאיסורא אינו מעיד, אבל מ"מ מ"ש מלך מכהן גדול בזה, דהא בכהן גדול אמרינן שהוא שפיר חייב להעיד במידי דאיסורא משום אין חכמה וגו' וכמו שכתבו תוס' בעצמם, וא"כ מ"ש מלך שאינו מעיד גם במידי דאיסורא (ועיין עוד בפ"א מהל' עדות ה"ג ובכ"מ ובלח"מ, וכן בפ"ג מהל' מלכים ה"ז ובכ"מ שם בענין אם כהן גדול ומלך מעידים במידי דאיסורא).

ואולי יש לומר דסבירא להו שקים ליי לתנא דמתניתין דהא דמלך אינו מעיד אין זה רק משום הדין כבוד הבריות שלו לחוד כמו בכ"ג, אלא הרי זה נכלל בגוף הדין של כבוד מלכים הלמד מקרא דשום תשים

עליך מלך, ואם נצרף לזה שגם עשה דכבוד המלך עדיף הוא משאר עשה כמו שצדדו תוס' שם, אז שפיר יש לחלק בין כהן גדול למלך לענין עדות איסור, והיינו משום שי"ל שדוקא בכהן גדול שהטעם למה אינו מעיד הרי זה מטעם כבוד הבריות לחוד, אמרינן שאין חכמה ואין תבונה בעדות איסור, והיינו משום שבאמת היכא שאינו מעיד משום הטעם של כבוד הבריות לחוד, לא מתקיים בזה שום קיום מצוה, דהא לא נאמר בדין כבוד הבריות אלא דין פטור לחוד, דהיינו שאינו חייב להעיד, וא"כ י"ל שדוקא בכה"ג אמרינן שאין חכמה בנוגע לעדות איסור כי לא שייך לומר בכה"ג שעשה דידי' עדיף, משא"כ במלך, מכיון שאינו מעיד משום דין כבוד מלכים, ואיכא בזה משום קיום מצות שום תשים עליך מלך, ואם יעיד יתבטל ציור זה של מצות כבוד המלך, א"כ י"ל שגם באיסורין אינו מעיד, ולא ביטלה התורה ציור זה של מצות כבוד מלך מכיון שעשה דכבוד המלך עדיף. אמנם אם גם הא דמלך אינו מעיד הרי זה רק משום דין כבוד הבריות לחוד, א"כ צ"ע מ"ש מכהן גדול שהוא צריך להעיד בעדות איסור.

ועכ"פ, הא ודאי טעון ביאור, מאי שנא שכבוד מלך כולל גם שלא יעיד, משא"כ כבוד כ"ג ות"ח, שאינם כוללים דבר זה.

שו"ר ברש"י בשבועות דף ל"א ע"א שכתב שמלך אינו מעיד משום כבוד המלך משום שיצטרך לעמוד, אבל המאירי בהוריות דף ח' ע"ב כתב משום כבוד הבריות (אבל לא הזכיר שהבזיון הוא דוקא משום העמידה). ועיין עוד לקמן באות ק"ע.

## דף י"ט ע"א

קסו) מת לו מת אינו יוצא  
אחר המטה.

עיינן ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ה שפסק שאינו יוצא כל עיקר וז"ל שם, מת לו מת אינו יוצא אחריו ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש עכ"ל. ועיי"ש בכ"מ שכתב דס"ל להרמב"ם שההלכה היא כר"י, וכיון שטעמו של ר"י הוא משום דילמא אתי למינגע א"כ ה"ה שמביתו נמי לא יצא, וקרא דמן המקדש לא יצא אינו אלא אסמכתא בעלמא. ומדברי הרמב"ם והכ"מ חזינן להדיא דחזר בו הרמב"ם ממה שכתב בסה"מ בל"ת קס"ה שהך דין שאינו יוצא אחר המטה הרי הוא דין מהתורה ממש הנלמד מקרא דמן המקדש לא יצא, וכן כתב הרמב"ן בסוף שורש ה' שהרמב"ם חזר בו (ולמד כן מהא דלא הביא הרמב"ם קרא דמן המקדש בההלכה הנ"ל), ועיינן בר"ן.

קסז) מת לו מת אינו יוצא  
אחר המטה.

עיינן ברמב"ן בסה"מ בשורש ה' שכתב וז"ל, אבל אני לפי מראית עיני, המדרש שבפרק כהן גדול (מקרא דמן המקדש לא יצא) אינו אלא אסמכתא בעלמא שהם גזרו לכהן גדול שלא יבוא אחר מטתו כלל שמא יטמא בהיותו נבהל על מתו ולרום מעלתו לא ימנעוהו העומדים לפניו, וגם כי טומאתו היא הפסד גדול שהוא המכפר על כל ישראל, והכל גזירה מדבריהם וסמכו אותה למקרא זה, אבל העיקר (של קרא דמן המקדש לא יצא) למניח העבודה

ויוצא כמו שפירשנו עכ"ל. הרי שכתב שהטעם למה גזרו בכהן גדול הרי זה משום שחששו שמא מפני גדולתו לא ימנעוהו מלטמא או משום שטומאתו היא הפסד גדול. ונראה שכתב כן כדי ליישב למה לא גזרו גם בשאר כהנים, דאע"פ שכהן הדיוט מטמא לאביו ואמו ובנו ובתו ואחיו ואחותו הבתולה, ורק על שאר קרובים הרי הוא מוזהר, אבל מ"מ ס"ל להרמב"ן שגם בשאר קרובים שייך לומר שאגב בהילוחו אתי למנגע, וא"כ גם בכהן הדיוט נגזור כהנ"ל, אבל לפי מה שהבין בדעת הרמב"ם שם שאסור לו לצאת אחר מטת מתו מן התורה, והרי זה נכלל ממש בקרא דמן המקדש לא יצא, א"כ מעיקרא לא קשה מידי, דהא קרא דמן המקדש לא יצא בכהן גדול לחוד איירי, וזהו המשך דברי הרמב"ן שם.

והנה במלך שהוא נזיר איכא נפ"מ בין שני הטעמים שכתב שם, שהרי בכה"ג הרי הוא גדול, ושייך הטעם הראשון, אבל אינו בגדר מכפר, ולא שייך הטעם השני.

קסח) בענין אין מושיבין  
מלך בסנהדרין.

עיינן בסוגיית הגמ' דמבואר דהא דתנן שמלך אינו דן הרי זה איירי במלכי ישראל דוקא, אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותם. ובתד"ה אבל וכו' הקשו איך יתכן לומר שמותרים הם לדון, הא קי"ל שאין מושיבין מלך בסנהדרין, ותירצו שדוקא בד"נ אין מושיבין אבל בד"מ שפיר מושיבין, דהא טעמא דאין מושיבין הרי זה משום דכתיב לא תענה על ריב, וטעם זה לא שייך בד"מ. ועיי"ש שהוסיפו להקשות וז"ל,

ומיהו קשה דאפילו ד"נ נמי אשכחן כדכתיב ויחגור גם דוד את חרכו, דהא לקמן ילפינן מיני' שד"נ מתחילין מן הצד, וכיון שהי' חושב דוד עצמו למלך איך הי' דן עמהן וי"ל כיון שהי' אותו הדין לכבודו על שמרד נבל בו לא הי' לו בושת אם ידברו האחרים לפניו אבל בשאר מלכי בית דוד ודאי אין דנין ד"נ כדפרישית עכ"ל. הרי להדיא שגם בדין מורד במלכות מושיבין מלך בסנהדרין אע"פ שהוא ד"נ. ולפי הנ"ל קשה טובא על הסוגיא דלעיל, דעיי"ש שס"ד למימר דהא דתנן שכהן גדול מעיד הרי זה איירי במעיד בפני מלך, ושוב דחינן שלא יתכן לומר שהוא מעיד בפני מלך דהא קי"ל שאין מושיבין מלך בסנהדרין, ואילו לפי דברי תוס' הנ"ל למה לא מתרצינן דאיירי בד"מ או בדין מורד במלכות, דהא בהני גווני שפיר מושיבין מלך בסנהדרין וגם דינא דמתניתין דמלך אינו דן אינו שייך אלא באופן שהוא דן יחידי, ומשום התקושו וקושו, אבל לא באופן שהוא דן בהדי אחרים וכמש"כ תוס' שם. ועיין בתומים בסי' י"ח מה שכתב בזה. אמנם באמת כבר עמד על זה הרמ"ה לעיל בדף י"ח ע"ב בסוף ד"ה פיסקא מעיד וכו', וכתב שם וז"ל, ואי קשיא לך מאי קא קשיא לי' דאין מושיבין מלך בסנהדרין, והא התם בד"נ קאי מדנפקא לן מלא תענה על ריב אבל בד"מ לא, לא תיקשי לך, דבדין הוא דיכיל לתרוצי הכי אלא דניחא לי' לאוקמי מתניתין בין בד"מ בין בד"נ עכ"ל. ועל פי דרכו יש ליישב גם הא דלא מוקמינן לי' במעיד לפני מלך בדין מורד במלכות, דהא גם בזה י"ל שניחא לי' לאוקמא בכל ד"נ.

מיהו באמת על פי מה שמבואר מדברי הרמב"ם בענין הא דאין מושיבין מלך בסנהדרין נראה דמעיקרא לא קשה כלל למה לא מוקמינן לה במעיד בפני מלך בד"מ, דעיי' בפ"ב מה"ס ה"ד שכתב וז"ל, ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו וכו', מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין יושבין ודנים הם את העם וכו' עכ"ל. ועיי"ש בלח"מ שכתב וז"ל, שם בגמ' אמר רב יוסף לא שנו אלא (מלכי ישראל אבל) מלכי בית דוד דן ודנין אותם ע"כ, ורבינו תי' הקושיא שהקשו בתוס' דהכא קאמר דן ולעיל אמר אין מושיבין (מלך) בסנהדרין, דשאני הכא דהוא לבדו, אבל התוס' דרך אחרת להם עכ"ל. הרי שהרמב"ם לא ס"ל לחלק בין ד"מ לד"נ כמו שחילקו תוס', אלא ס"ל שגם בד"מ אין מושיבין מלך בסנהדרין, והא דמלכי בית דוד דנין הרי זה דוקא לברם ולא בהדי אחריו, וא"כ ניחא קושיית הרמ"ה הנ"ל, דהא לפ"ז לא מצינו לאוקמא הא דתנן שכהן גדול מעיד באופן שהוא מעיד לפני מלך ישראל בד"מ, דהא גם בד"מ אין מושיבין מלך בסנהדרין, וגם לבדו אינו יכול לדון משום גזירת ר"ש בן שטח דתנן שמלך אינו דן וכמש"כ תוס' שם שחייבים להעמיד את המשנה במלכי ישראל.

אמנם שיטת הרמב"ם הנ"ל צ"ע טובא, דהא בגמ' מבואר דהא דאין מושיבין מלך בסנהדרין הרי זה משום שאז נצטרך להתחיל בו בראשונה משום כבודו ובד"נ הרי אסור להתחיל מן הגדול משום קרא דלא תענה על רב, והרי טעם זה לא שייך אלא בד"נ לחוד, וכמו שהוכיחו תוס'

בסוגיין דהא בד"מ מתחילין באמת מן הגדול. וגם מדברי הרמב"ם גופא מוכח שלא תענה לא קאי אלא בד"נ לחוד, דהא בפ"י שם ה"ו פסק שבד"נ מתחילין מן הצד משום קרא דלא תענה, ואילו בד"מ פסק להדיא בפ"א ה"ו שמתחילין מן הגדול, וא"כ מכיון דקרא דלא תענה איירי בד"נ לחוד ובסוגיית הגמ' אמרינן שהטעם למה אין מושיבין מלך בסנהדרין הרי הוא משום קרא דלא תענה, א"כ איך ס"ל שאין מושיבין אפילו בד"מ, הלא מהטעם של לא תענה מוכח שאינו נוהג אלא בד"נ לחוד וכמו שהוכיחו תוס', וצ"ע.

והנה כבר הקשינו לעיל למה לא מוקמינן מתניתין דכהן גדול מעיד באופן שמעיד בפני מלך בדין מורד במלכות, דהא בכה"ג שפיר מושיבין מלך בסנהדרין וכסברת תוס' בסוגיין. ונראה שגם קושיא זו מתיישבת על פי המבואר מדברי הרמב"ם, דעיין לעיל בסוגייתנו דפרכינן על האוקימתא של מעיד בפני מלך מהא דתניא שאין מושיבין מלך בסנהדרין, והקשו תוס' שם בד"ה והא אין וז"ל, תימה ליפרך ממתניתין דתנן מלך לא דן וכו' וי"ל דהא דאין מלך דן ה"מ לבדו משום דאין דנין אותו דלא קרינן ב' התקוששו וקושו אבל עם אחרים שפיר מצי דן דאין הדין נגמר על פיו לבד עכ"ל. הרי דסבירא להו שגזירת רשב"ש במלכי ישראל לא היתה אלא שאין דנין אותן, אבל לא גזר כלל שאינו דן, והא דתנן שה"ה שאינו דן הרי זה רק משום קרא דהתקוששו וקושו, דמאחר שאין דנין אותו איהו נמי אינו דן, ומש"ה נקטו שבהדי אחריני דל"ש טעמא דהתקוששו וקושו, שפיר דן ד"מ, רק לא

ד"נ משום שאין מושיבין מלך בסנהדרין בד"נ. אמנם מדברי הרמב"ם משמע שבתחילת הגזירה גזרו גם שלא ידון, דעיין בלשונו בפ"ב מה"ס ה"ה שכתב וז"ל, אבל מלכי ישראל אין דנין ואין דנין אותם לפי שאין נכנעין לדברי תורה שמא תבא מהן תקלה עכ"ל, ומשמע שזהו הטעם גם להא שאינם דנין, דמחמת עובדא דינאי המלך גזרו לכתחילה שה"ה שאינם דנין, וכן משמע מלשונו גם בפ"ג מה"ל מלכים ה"ז שכתב וז"ל, אבל מלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידון ולא דנין אותו ולא מעיד ולא מעידין עליו מפני שלבן גס בהן וכו' עכ"ל, ומשמע דהא דלבן גס הוי טעמא דכולה מילתא וכהנ"ל. אמנם לכאורה צ"ע למה הוצרכו באמת לגזור בגזירה מיוחדת גם שלא יהא דן, הלא גם בלא"ה אינו דן יחידי מאחר שאין דנין אותו, וכמו שכתבו תוס' מטעמא דהתקוששו וקושו, וגם בהדי אחריני אינו דן משום שאין מושיבין מלך בסנהדרין אפילו בד"מ וכשיטת הרמב"ם הנ"ל, וא"כ מה הרויחו בזה שגזרו במיוחד שאינו דן, ונהי שלפי תוס' היתה מועלת גזירה זו כדי לאסור ד"מ אפילו בהדי אחריני אבל מ"מ לפי הרמב"ם גם בלא"ה אינו דן בכה"ג משום דינא דאין מושיבין מלך בסנהדרין.

ואולי יש לדחוק דס"ל להרמב"ם שהרויחו בזה שגם בדין מורד במלכות אין מושיבין מלך בסנהדרין, דהא מצד הא דאין מושיבין מלך בסנהדרין לחוד שפיר היו מושיבין אותו בכה"ג, דכיון שהוא לכבודו אין לו בושט אם ידברו האחרים לפניו וכמו שכתבו תוס', וגם משום טעמא דהתקוששו וקושו לא היינו אוסרים כיון



שאינו דן יחידי, ומש"ה שפיר הוצרכו לגזור במיוחד שאינו דן כדי לאסור אפילו בדין מורד במלכות (ודוחק).

ולפ"ז מובן היטב למה לא מוקמינן בבא דכהן גדול מעיד באופן שהוא מעיד בפני מלך בדין מורד במלכות, דהא לפי הנ"ל יוצא שגם בכה"ג קי"ל שמלך ישראל אינו דן, ונהי שלא שייך בכה"ג טעמא דהתקושו וקושו וטעמא דאין מושיבין וכו', אבל מ"מ הרי איכא גזירה מיוחדת שלא ידון גם בלא טעמים אלו.

אמנם אכתי צ"ע, דהא לפי המבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל יוצא שגם הא דתנן שאינו דן נכלל הוא בגזירת רשב"ש, וא"כ קושיית תוס' הנ"ל במקומה עומדת, והיינו למה מקשינן מהא דאין מושיבין מלך בסנהדרין, ולמה לא מקשינן בפשיטות מהא דתנן במתניתין שמלך אינו דן, ואין ליישב כתירוץ של תוס' שהטעם למה אינו דן הרי זה משום קרא דהתקושו וקושו וזה לא שייך אלא היכא שהוא דן יחידי, דהא לדעת הרמב"ם הא דתנן שמלך אינו דן הרי זה משום גוף הגזירה שגזר רשב"ש, וגזירה זו הרי שייכת גם היכא שהוא דן בהדי סנהדרין וגם בדין מורד במלכות, וא"כ אכתי קשה למה לא פרכינן ממתניתין וכקושיית תוס' הנ"ל, ויש ליישב.

### קסט) בענין הא דמלך אינו מעיד.

הנה מלשון הגמ' של באותה שעה אמרו מלך לא דן וכו' ולא מעיד, משמע דהא דאינו מעיד הרי זה רק מדרבנן. ברם עיין בשבועות דף ל"א ע"א דאמרינן שמלך

פטור משבועת העדות משום שאינו ראוי להעיד מדאורייתא. מיהו לק"מ דהתם לא אמרינן אלא שהוא פטור מלהעיד וכמו שפירש"י שם בד"ה כל שכן מלך דאינו לפי כבודו, אבל מ"מ אכתי כשר הוא, ובסוגיא דידן גזרו ופסלו אותו מדרבנן.

ברם צ"ע דעיין בהמשנה בהוריות דף ח' ע"ב שפטר ר"ע מלך מקרבן שבועת העדות משום שקי"ל שמלך לא דן וכו' ולא מעיד, ועפ"ז פסק הרמב"ם בפ"י מהל' שגגות ה"ז שמלכי בית דוד חייבים בשבועת העדות, וכמו שביאר הכ"מ שם דהא דסתם הרמב"ם שם שמלך חייב בשבועת העדות הרי זה איירי במלכי בית דוד, ולכאורה יש לתמוה למה הביא ר"ע מתניתין דמלך לא דן וכו' שהוא רק משום גזירה, הלא גם בלא"ה מלך פטור מלהעיד מדאורייתא כמו שמבואר בשבועות שם, וא"כ מדאורייתא אינו חייב בשבועת העדות, וגם מלכי בית דוד נהי שאינם פסולים מלהעיד משום הגזירה הנ"ל, אבל אכתי פטורים הם (ועיי"ש בתיו"ט וברש"ש). ועיין בסוף אות ק"ע במה שכתבנו ליישב את דברי הרמב"ם מהגמ' בשבועות.

וע"ע בהוריות בדף ט' ע"ב ברש"י ד"ה אלא בטומאת וכו' ובד"ה אמר רב פפא וכו' דמבואר שמלך איתי' בשמיעת קול, וכן איתא בירושלמי בסוף הפרק שם שלא נחלקו רבנן ור"א באם נשיא מביא קרבן עולה ויורד או שעיר אלא בטומאת מקדש אבל בביטוי שפתים ושמיעת קול לכו"ע עולה ויורד, הרי להדיא דאיתי' בשמיעת קול (שבועת העדות).

שו"ר בדבר אברהם בח"ב סי' ל"ב ס"ק י"ד - י"ח שהאריך בענינים אלו. ועיין בתו"ח בסוגיין. וע"ע בתומים בסי' כ"ח סקי"ב.

### קע) בענין עמידת בעל דין והא דמלך אינו מעיד.

א. עיין בשבועות דף ל"א ע"א דמבואר שם שמלך פטור מלהעיד מדאורייתא (עיין בהאות הקודמת), ופירש"י בד"ה כ"ש מלך וז"ל, דמדאורייתא לא חזי דכתיב שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך והבא להעיד צריך לעמוד לפני הדיין כדאמרן לעיל ודרך בזיון הוא לו עכ"ל. הרי שפירש דהא דאינו מעיד הרי זה משום דהוי בזיון בשבילו לעמוד לפני הדיין. אמנם לכאורה דבריו תמוהין מאד, דהא גם בצורבא מרבנן אמרינן לעיל שם בדף ל' ע"ב שבזיון הוא בשבילו לעמוד ויש בזה משום עשה דכבוד התורה, אלא שאעפ"כ אכתי לא פטרינן ל' משום האי טעמא אלא אמרינן שיבוא ויעיד מיושב, ואע"פ שילפינן שם מקרא שצריכים לעמוד, אבל מ"מ עשה דכבוד התורה עדיף, וא"כ ממ"נ אם ס"ל לרש"י שכבוד מלך עדיף מכבוד ת"ח וגם בו שייך לומר שעשה דכבוד מלכות עדיף, וכמו שכתבו תוס' בשבועות שם בד"ה עשה דכבוד התורה בתירוצם הראשון, דהא דדנו את ינאי בעמידה ולא הושיבוהו משום כבוד מלך הרי זה רק משום שהי' ד"נ דחמירי עיי"ש, א"כ למה פטרינן ל' למלך מלהעיד, ולמה לא אמרינן שהוא צריך להעיד מיושב כמו דאמרינן בצורבא מרבנן, ואם ס"ל כתירוצם השני שם

וכשיטת תוס' בסוגיין שבמלך לא שייך כלל לומר שעשה דכבוד מלכות עדיף, אלא עשה דכבוד מלכות קיל טפי מעשה דכבוד התורה, ומש"ה הוא דאמר רשב"ש לינאי המלך לעמוד, א"כ גם בעדות נימא שהוא חייב להעיד מעומד, וכמו דאמרינן שדנין אותו מעומד.

ובלא דברי רש"י הי' נראה לומר שלעולם כבוד המלך עדיף מכבוד ת"ח ואמרינן שעשה דכבודו עדיף, ומש"ה פטור הוא מלהעיד, והא דדנו את ינאי בעמידה הרי זה משום שד"נ שאני, והא דלא מתחייב המלך לכה"פ להעיד מיושב כמו צורבא מרבנן הרי זה משום שכבודו של מלך חמור הוא כל כך עד שכל הענין של הגדת עדות לבעל דין הרי הוא בזיון בשבילו, ולא רק משום העמידה לחוד, וכן משמע מדברי רש"י לעיל בדף י"ח ע"ב לענין כ"ג בד"ה לכך עיי"ש, ודלא כדבריו בשבועות שם שהעמידה היא הבזיון. א"נ עצם הענין של הגדת עדות בפני ב"ד הרי זה בזיון כמו שאמרו שם שצורבא מרבנן פטור לגמרי מלבוא להעיד לפני ב"ד דזוטר מיני.

ב. והנה יש ליתן עוד טעם למה אמרו לו לינאי לעמוד על רגליו ואין אנו צריכים לומר שדיני נפשות שאני, והיינו ע"פ מש"כ הר"ן בסוגיין שעיקר הדין האמור בעמידת בעלי דינין הרי הוא דין כבוד ב"ד, דמעתי י"ל שנהי שכבוד מלך עדיף מכבוד ת"ח יחידי, או ב"ד של ג', אבל אכתי אינו עדיף מכבוד הסנהדרין, ומש"ה שפיר הוצרך ינאי לעמוד, ולא שייך לומר בזה שעשה דכבוד מלך עדיף כמו בענין הגדת עדות, דמכיון שהעשה הוא כבוד

ב"ד, ואיכא בזה כבוד ב"ד, א"כ שוב ליכא בזה שום ביטול כבודו כלל כיון שכבוד הסנהדרין עדיף, אלא אדרבה דין הוא שיכבד אותם, והכא בסנהדרין איירי מדהי' שם שמעון בן שטח (אע"פ שהיו יכולים לדון את עבדו גם בכ"ג, דהא רק החיוב מיתה של מלך בעי ע"א), ואפילו אם איירי בב"ד של כ"ג י"ל שגם כבוד דידהו עדיף מכבוד מלך, אבל אם העמידה אינה משום כבוד ב"ד אלא מחמת עצם העובדא שדנין אותו, א"כ אז הי' שפיר מיקרי בזיון בשבילו מה שהוא מתבזה בפניהם ע"י העמידה (אבל בנוגע לעמידת העדים נראה שגם הר"ן מודה שאינה ביסודה משום כבוד ב"ד, ואפילו אם הגדת עדות היתה בינו לבין עצמו הי' ג"כ צריך לעמוד, דהא אילו היתה משום כבוד ב"ד א"כ איך שייך לומר שת"ח אינו עומד משום דהאי עשה והאי עשה ועשה דכבוד התורה עדיף הלא גם עמידת העדים היא ביסודה עשה דכבוד התורה, וביותר הי' צ"ל שכיון שהעד עצמו הוא ת"ח א"כ ע"י שיעמוד איכא יותר העדר כבוד התורה ממה שלא יעמוד בפני הדיינים, וא"כ בע"כ צ"ל שעמידת העדים אינה משום כבוד ב"ד, אלא הוי מצות עמידה בעלמא ומש"ה אמרינן האי עשה והאי עשה ועשה דכבוד התורה עדיף).

וכן מוכיחין דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ה שכבוד ב"ד הגדול, ואולי גם של כ"ג, עדיף מכבוד המלך, דעיי"ש שכתב וז"ל, וכן מצוה על המלך לכבד

לומדי תורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם ויושיבם בצדו. וכן הי' יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לת"ח וכו' עכ"ל. והנה מדבריו נראה שמעיקר הדין כבוד המלך עדיף מכבוד ת"ח, דמשמע שיהושפט ממידת חסידות הי' עושה כן, וא"כ צ"ע מנ"ל להרמב"ם שחייב הוא לעמוד לפני הסנהדרין וחכמי ישראל. ועל פי הנ"ל י"ל שמקורו הוא מהא דאמר לו רשב"ש לינאי המלך עמוד על רגליך, וס"ל כדברינו הנ"ל דהא דהי' צריך לעמוד הרי זה משום שעשה דעמידת בעל דין הוי ביסודו דין כבוד ב"ד, ובזה נקטינן שכבוד הסנהדרין עדיף טפי מכבוד המלך, ומש"ה מוטל על המלך לכבדם, ואע"פ שבעלמא עשה דכבוד המלך עדיף הכא לא שייך לומר כן משום שאין בזה שהוא מכבדם שום ביטול לכבודו, והא דכתב הרמב"ם שהוא חייב לעמוד לפנייהם משום כבודם גם שלא בשעת הדין הרי זה משום שלא גרע מהיכא שדנין אותו\*).

אמנם לפי הנ"ל צ"ל שאין המלך חייב לעמוד כשדנין אותו אלא באופן שאין דנין אותו לפני העם, אבל אם דנין אותו לפני העם לא יצטרך לקום, דהא סיים הרמב"ם שם שבפני העם אינו חייב לקום ולכבד אפילו את הסנהדרין, וא"כ להדיא חזינן שבפרהסיא דחינן כבודם מפני כבוד המלך.

אמנם אכתי צ"ע מנ"ל להרמב"ם שחייב גם בכבוד שאר חכמי ישראל שאינם סנהדרין, דהא כתב שם "סנהדרין וחכמי

\* גם י"ל שמקורו הוא ממאי דאיתא במדרש באותה שעה לא נהג דוד עצמו מלך אלא העביר פורפרין מעליו ועטרה מעל ראשו ונתעטף והלך

לו אצל סנהדרין אמר להם רבותי וכו'. מיהו אולי עשה כן רק משום מדת חסידות כמו שעשה יהושפט.

## קעא) בענין מלך וכהן ונשיא ואב ורב שמחלו על כבודם.

עיין בקידושין דף ל"ב ע"א דפליגי שם אמוראי באב שמחל על כבודו אם כבודו מחול או לא, ואמר שם רב יוסף שאפילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול שנאמר וה' הולך לפניהם יומם, ופריך רבא דדילמא שאני הקב"ה דתורה דילי' היא, ומשני שת"ח נמי תורתו דילי' היא, ורב חסדא שם סובר שרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ולכאורה צ"ע למה גבי אב אמרינן שכבודו מחול בלא שום ילפותא או טעם מיוחד, ואילו בת"ח רק רב יוסף סובר כן והוצרך את הטעם של תורה דילי' היא.

### א. בענין אב ורב.

ונראה דהיינו משום שכבוד אביו וכבוד רבו הרי הם חלוקים בעיקרם ויסוד דינם, דיסוד הדין האמור בכיבוד אב הרי הוא דין כבוד להגברא, והמחייב של כיבוד אב הרי הוא היותו גברא דאביו, ומש"ה פשיטא גם בלא קרא שהוא יכול למחול, אבל יסוד הדין האמור בכבוד רבו ות"ח הרי הוא דין כבוד התורה, והמחייב של הכבוד אינו הגברא בגלל שקנה תורה, אלא תורתו, ומש"ה שפיר הוי אמרינן שאינו יכול למחול אי לא משום שתורתו גופא דילי' היא.

מיהו אכתי צ"ב דאם נאמר שברב החיוב של כבוד הרי הוא לתורתו א"כ למה חייב אדם לעשות לרבו דברי כבוד שאינו חייב לעשות לסתם תלמיד חכם שאינו רבו, הלא בשני הציורים הגדלות בתורה הרי היא שוה.

וי"ל שהיכא שהוא רבו, החיוב כבוד

ישראל". ודוחק לומר שכוונתו בחכמי ישראל היא לכגון לב"ד של כ"ג.

ולפי דברינו הנ"ל יוצא שלפני הסנהדרין או ב"ד של כ"ג שפיר יצטרך להעיד כמו שהוא צריך לעמוד לפניהם וכהנ"ל, דהא עדות צריכה להיות בפני ב"ד וא"כ הרי זה שפיר מיקרי שעדותן נעשית בפני ב"ד וא"כ מכיון שכבודם עדיף אין זה נקרא פחיתות בשבילו מה שהוא מעיד בפניהם, ומיושב בזה מה שהבאנו לעיל בהאות הקודמת מהרמב"ם בהל' שגגות שכתב שמלך חייב להעיד, די"ל שאיירי במלכי בית דוד לפני הסנהדרין, ודוחק. ועוד דאכתי קשה לפי מה שצדדנו לעיל שעצם הגדת עדות לבע"ד היא בזיון בשבילו, א"נ שעצם הענין של הגדת עדות הרי זה בזיון בשבילו.

שו"ר בתומים בסי' י"ז סק"ב שכתב שהעמידה היא מפני כבוד הקב"ה וכדכתיב שאלקים נצב בעדת א-ל, וכן הוכיח מדברי שמעון בן שטח כאן שאמר שלא בפנינו אתה עומד אלא בפני הקב"ה שנאמר ועמדו שני האנשים וגו' לפני ה', ומשמע בתומים שם שכוונתו היא גם לעמידת העדים. ועיי"ש בסמ"ע בסק"ה שכתב שהעמידה היא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא, וכבר הוכיח התומים בסק"א שם דלא כדבריו. ועכ"פ גם לפי התומים ניחא למה אמרו לינאי לעמוד וליכא בזה משום ביטול כבוד מלך כי המצוה היא לעמוד בפני הקב"ה וא"כ ליכא בזה שום ביטול כבודו כלל כיון שכבוד הקב"ה עדיף, רק דלפ"ז צ"ע איך אמרינן על זה בשבועות שם שעשה דכבוד התורה עדיף.

שנתחדש הרי הוא חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו ולא רק חיוב כבוד לתורתו.

ברם לפ"ז יוצא שאת הטעם של תורתו דילי' היא בעינן רק כדי שיוכל למחול על המדריגה של כבוד שמגיע לכל ת"ח, וכן רק על דבר זה חולק ר"ח, אבל בכדי שיוכל למחול על הכיבודים המיוחדים של רב לא בעינן שום טעם אלא הרי זה משום שכל עיקר הדין כבוד הרי הוא דין כבוד להגברא כמו באב ומש"ה פשיטא שהוא יכול למחול.

מיהו צ"ע דהא בע"כ צ"ל שרב חסדא סובר שגם הדברים המיוחדים שהוא חייב כלפי רבו אינם ניתנים למחילה, דהא אם נאמר שהוא מודה שהם שפיר ניתנים למחילה, והרי הוא חולק רק בנוגע להדברים שהוא חייב לכל ת"ח א"כ למה נקט רב חסדא "רב" ולא נקט "חכם", וא"כ בע"כ צ"ל שרב חסדא חולק גם בנוגע להכיבודים של רבו, ומעתה צ"ע למה ס"ל שאינו יכול למחול עליהם הלא לכיבודים אלו לא בעינן את הטעם של תורתו דילי' היא, אלא הרי הוא בדברים אלו כמו אב אשר גם רב חסדא מודה שהוא יכול למחול וכן למה הוצרך רב יוסף לומר בנוגע לרבו את הטעם של תורתו דילי' היא.

ועוד דעיין בחידושי הגרי"ז בהל' ת"ת שביאר ששיטת הרמב"ם היא שאדרבה אפילו לפי רב יוסף רק הדברים של כבוד רבו הרי הם ניתנים למחילה משום הטעם של תורתו דילי' היא אבל לא הדברים של

כבוד חכם, ורב חסדא ורב יוסף פליגי רק בנוגע להדברים המיוחדים של רבו עיי"ש בטעמו.

ולכאורה מוכרחים לומר שבאמת גם הדברים המיוחדים של כבוד רבו הרי הם משום כבוד תורתו ולא משום חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו, ומש"ה שפיר שיין על דברים אלו הטעם של תורתו דילי' היא, וכן אלמלא טעם זה לא הי' יכול למחול, ואע"פ שלסתם חכם אין חייבים לעשות דברים אלו אבל בכל זאת לרבו שפיר חייב אדם לעשות דברים אלו כי מאחר שהוא רבו הרי הוא חייב בחיוב יותר חזק לכבד את תורתו. ועי' בדברי הגרי"ז שם.

ברם עיין ברמב"ם בסוף הל' ת"ת ובכ"מ שם שהביא שאע"פ שרב ואב יכולים למחול על כבודם שלא ינהגו בהם דברי כבוד, אבל מ"מ אינם יכולים למחול על בזיונם [ועי' היטב בט"ז באו"ח בסוף סי' קכ"ח], ומעתה הרי אפילו אם נאמר כדבריו בנוגע לרב, ונאמר שהחיוב כבוד הוא לתורתו ושלא ניתנה לו בעלות כזו שיוכל למחול גם על בזיון תורתו, אבל מ"מ באב בודאי קשה להבין למה לא יוכל למחול מאחר דהוי דין כבוד להגברא. גם נראה שלפי דבריו צ"ל שלא דוקא הקשו בסוגיין מהך דין מיוחד שלכו"ע מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דהא אפילו אב רב ונשיא נמי אינם יכולים למחול על בזיון דרקינה.

### ב. בענין כהן הדיוט.

והנה עיין במרדכי בפ"ה דגיטין בסי'

### ג. בענין כהן גדול, ועוד בענין כהן הדיוט.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שפסק שכהן גדול שמחל על כבודו (הלמד מקרא דהכהן הגדול מאחיו שם) כבודו מחול ואם רצה שירחצו אחרים עמו הרשות בידו, ומקורו הוא מתוספתא דמכילתין בפ"ד. ועיי"ש בתוספתא דפליג רבי יהודה ויליף מקרא דוקדשתו שמקדשים אותו בעל כרחו ואינו יכול למחול על כבודו. ובדעת חכמים י"ל שגם בכבוד כהן גדול יסוד הדין האמור בו הוא דין כבוד להגברא, והמחייב של כבודו הוא היותו גברא דכהן גדול, ומש"ה פשיטא שהוא יכול למחול כמו שמצינו גבי כיבוד אב, ולא דמי לכבוד ת"ח, משום שהתם המחייב של כבודו הוא תורתו, והוי ביסודו דין כבוד התורה, ומש"ה הוי ס"ד שאינו יכול למחול וכהנ"ל. עוד י"ל שגם כבוד כהונה גדולה אינו ביסודו דין כבוד להגברא אלא מה שמכבדים הוא קדושת כהונה גדולה (ועי' לעיל באות קנ"ח.), רק שגם בזה אמרינן שכהונתו דילי' היא כמו שכתב המרדכי בנוגע לכהן הדיוט מפני ש"כהונתכם" קאי גם על כהונה גדולה. והא דס"ל לר"י שאינו יכול למחול י"ל דהיינו משום הסברות שכתבנו בכהן הדיוט וזהו מה שקמ"ל הדרשה של וקדשתו. ומעתה י"ל דהא דס"ל להמרדכי שכהן הדיוט מוחל על כבודו אע"פ שתניא בספרא שמקדשין אותו בע"כ הרי זה משום דס"ל שחכמים בתוספתא שם פליגי גם בכהן הדיוט (ומש"ה ס"ל שמה שמקדשין אותו בע"כ הרי זה איירי דוקא בענין איסורי כהונה וכמו שכתב המרדכי שם).

ת"א שכתב שכהן הדיוט יכול למחול על הדין של וקדשתו משום שכהונה דילי' היא, דכמו שכתוב בת"ח ובתורתו יהגה, ה"ה שכתוב בכהנים כהונתכם. ומדבריו חזינן שכבוד כהן אינו ביסודו דין כבוד להגברא, דהא לפ"ז לא ה"י צריך לטעמא דכהונה דילי' היא כמו שאין צריכים לי' בכיבוד אב, וא"כ מוכח לומר דס"ל שמה שמכבדים הרי זה קדושת כהונתו, ומש"ה אי לאו משום דכהונה גופא דילי' היא לא ה"י יכול למחול.

אמנם עיין ברמב"ם בסה"מ במ"ע ל"ב שכתב שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, וכן הביא שם מהספרא דתניא שמקדשים אותו בעל כרחו. אמנם מדבריו שם משמע דלא הויא דרשה גמורה מריבויא דקרא, אלא כוונת הספרא היא לומר שמכיון דאיכא מצות המקום של וקדשתו א"כ מצד הסברא לחוד אינו יכול להפקיעה ע"י מחילתו. וי"ל שהיינו משום שהדין כבוד הוא לכהונתו ולא ס"ל שכהונה דילי' היא. אמנם ביותר נראה דס"ל להרמב"ם שהדין של וקדשתו, שצריכים לכבודו, הרי הוא ביסודו דין כבוד השי"ת וכמו שכתב הרמב"ם עצמו שם ומש"ה אינו יכול למחול. ויתכן שיש בזה גם משום כניסה והכנה לעבודה, דמה שהוא מורם מהעם קובע שהוא מיוחד לעבודה (ועי' היטב בזה בדבריו בריש פ"ד מהל' כלי המקדש ובחינוך במצוה רס"ט, מיהו לפי טעם זה צע"ק למה חייבים לכבד גם כהן בעל מום עיין שם, ויש ליישב), ומש"ה ס"ל שלא מהניא מחילה משום שאינו יכול למחול על הדין של חינוך לעבודה, ולא שייך לומר בזה דדילי' היא.

והנה כבר הבאנו שהרמב"ם סובר שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, ולא ס"ל שכהונה דילי' היא, ומ"מ ס"ל שכ"ג שפיר יכול למחול על הך כבוד יתירה שנאמר בקרא דהכהן הגדול מאחיו, וצ"ל דס"ל כהדרך הראשון שכתבנו והיינו שהכבוד הוא להגברא דכ"ג ולא לכהונתו והיא ברייתא דספרא דתניא גבי כהן הדיוט שוקדשתו הוא בעל כרחו הרי זה קאי רק על כהן הדיוט. וע"ע בא"ח ס"ס קכ"ח ברמ"א ונו"כ בענין כהן שמחל על כבודו. וע"ע בספרי על אבות באות מ"ב.

#### ד. בענין מלך.

ועיין ברש"י בכתובות דף י"ז ע"א דמבואר להדיא מדבריו שהדין שמלך שמחל על כבודו אין כבודו למד הוא מקרא דשום תשים, וז"ל שם, שום תשים עליך מלך, ישראל הוזהרו שישומו עליהם שימות הרבה כלומר שתהא אימתו עליהם, הילכך אין כבודו מחול, ולפיכך ריבתה הכתוב שימות הרבה עכ"ל. הרי שפירש שמיתורא דשום תשים הוא דילפינן שאין כבודו מחול, אבל בלא קרא הוי אמרינן שהוא שפיר יכול למחול. ונראה דהיינו משום דס"ל שגם במלך החיוב כבוד הוא אליו ולא לשררתו, ומש"ה שפיר הי' יכול למחול אי לאו משום ריבויא דשום תשים, ולא דמי לכבוד רבו דהוי ביסודו דין כבוד לתורתו, ולא להגברא גופא. ויש לומר עוד דאתי קרא לאשמועינן שהכבוד הוא באמת להמלכות ולא לדידי', ושלא אמרינן שמלכות דילי' היא, וכעין זה כתב המרדכי שם שמלך אינו מחל משום דכתיב כי לה'

המלוכה, ולא שייך לומר שדידי' היא, וכתב שזהו מה דקמ"ל קרא דשום תשים עיי"ש. אמנם מדברי תוס' בסוגיין בד"ה ינאי המלך (הראשון) מבואר להדיא דס"ל דהא דאמרינן שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול אין זה משום יתורא דקרא, אלא הרי זה משום הא לחד דהויא מצות המקום. וכן מבואר בריטב"א בקידושין דף ל"ב ע"א בד"ה והלכתא שכתב וז"ל, שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך ואם מחל לא תהא אימתו עליך. ולכאורה צ"ע על דבריהם אמאי חלוק הוא כבוד המלך מכיבוד אב דחזינן שהוא שפיר יכול למחול אע"פ שהוא מצות המקום. ולפי המרדכי שם י"ל דסבירא להו לתוס' שגם בלא קרא ידעינן שהכבוד הוא להמלכות, ושלא אמרינן שמלכות דילי' היא.

גם יש לומר דסבירא להו לתוס' כדברי רבינו יונה בסוגיין שכתב שכבוד המלך הוי ביסודו דין כבוד ישראל והציבור, וא"כ מכיון דלא הוי דין כבוד האמור להגברא כשהוא לעצמו, שפיר אמרינן שאינו יכול למחול גם בלא שום ריבויא דקרא, ולא דמי לכיבוד אב, וכ"כ תוס' בע"ז דף י' ע"א בד"ה עוקרין שכבוד המלך הוא משום כבוד הציבור ושמשה חשיב עשה דרבים עיי"ש.

מיהו מפשטות לשון תוס' כאן לא משמע כביאורים אלו אלא משמע שכבוד מלך הרי הוא ביסודו דין של מצוה ולא חיוב להגברא ומש"ה לא מהני מחילה (וכעין דברי הגרי"ז בהל' ת"ת שגם המ"ד שסובר שרב שמחל על כבודו מחול הרי הוא סובר כן רק בנוגע להכיבודים המיוחדים של רב אבל לא בנוגע

## קעג) בענין הגדת עדות כגמר דין דמי.

עיינ בסוגיית הגמ' שצוה לו רשב"ש לינאי המלך לעמוד בשעת הדין. ובתד"ה ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך וכו' כתבו וז"ל, והא דאמרינן פרק שבועת העדות שאם רצו להושיב שניהם מושיבין דאינו אסור אלא אחד עומד ואחד יושב וא"כ לא הי' המלך צריך לעמוד ובלבד שישב אותו שכנגדו וי"ל וכו' א"נ הא הוי קבלת עדות וקבלת עדות כשעת גמ"ד, ובשעת גמ"ד אמרינן פרק שבועת העדות דברי הכל דיינים בישיבה ובעלי דינין בעמידה וכו' עכ"ל. הרי שפירשו שעובדא דינאי המלך היתה בשעת קבלת עדות, ומכיון שקבלת עדות חשיבא כגמר דין מש"ה הוצרך לעמוד.

והנה הא דכתבו שעדות היא כגמ"ד, מקורם הוא משבועות דף ל' ע"ב דאמרינן לישנא אחרינא מחלוקת (אם יכולים ב"ד להושיב את הבעלי דינין) בשעת משא ומתן אבל בשעת גמ"ד ד"ה דיינים בישיבה ובעלי דינין בעמידה דהא עדים כגמ"ד דמו וכתוב בהו ועמדו שני האנשים (פי' העדים). ברם לכאורה יש לתמוה דהא בעלמא קי"ל שהגדת עדות היא ביום ולא בלילה משום דהויא כתחילת דין, עיינ בר"ה דף כ"ה ע"ב ולקמן בדף ל"ד ע"ב בתוס'.

שו"ר בחת"ס בשבועות דף ל' ע"א שכתב דהא דאמרינן בעלמא שקבלת עדות היא כתחילת דין הרי זה דוקא בנוגע להבעל דין, דבזה שפיר אמרינן שקבלת עדות היא כתחילת דינו של הבעל דין, רק שמלבד ממה שהיא תחילת דינו של הבעל

להכיבודים שחייבים לכל ת"ח והיינו משום שכבוד ת"ח הרי הוא הלכה של מצוה ולא חיוב כבוד להגברא או לתורתו).

## ה. בענין נשיא.

והנה לכאורה צ"ע על דברי רש"י בכתובות שם מדין נשיא, דעיינ לקמן בע"ב ובקידושין דף ל"ב ע"ב דאיכא מ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, והיינו בלא שום ילפותא כלל, ולכאורה צ"ע דהא אפילו אם נאמר שכבוד נשיא אינו ביסודו דין כבוד ת"ח אשר שייך לומר שכבודו מחול משום שתורתו דילי' היא, אלא אפילו אם נאמר שהוא דין כבוד האמור להשררה של נשיא (עיינ לקמן באות קע"ה שהארכנו בזה), או דין כבוד הציבור, אבל מ"מ אכתי למה אמרינן כן בלא פסוק, הלא במלך חזינן שצריכים ריבויא דשום תשים כדי לומר שאין כבודו מחול.

## קעב) בענין עמידת בעל דין.

עיינ בחידושי הר"ן שהקשה קושיית תוס' דמ"ש צורבא מרבנן שמושיבין אותו בשעה שדנין אותו ומ"ש מלך שאין מושיבין אותו, והביא שם בשם הרר' דוד ז"ל שבמלך אין מושיבין אותו משום שנאמר לא תגורו מפני איש, אבל כבודו של ת"ח הוא כבוד שמים עיי"ש. אמנם דבריו צריכים לימוד, דהא הך קרא דלא תגורו איירי בגוף הפסק דין, ונאמר בזה שלא ישתמט מלדון משום פחד (עיינ לעיל בדף ו' ע"ב), אבל מנ"ל שנאמר בזה שאסור להושיב בע"ד משום מצות מוראו.



דין, הרי היא נחשבת גמר דין על העדים עצמם, והיינו משום שע"י שמקבלים את עדותן הרי פוסקים שעדותן עדות, ומכיון שכן שפיר מיייתנן ראי' מהא דעדים צריכים לעמוד בשעת הגדת עדות שכל בעלי דינין צריכים לעמוד בשעת גמ"ד, שהרי הא גופא שהעדים עומדים הרי זה משום דהוי הגמ"ד שלהם, וא"כ הה"נ לכל בעל דין בשעת גמ"ד דידי'.

אמנם אכתי צ"ע על תוס' בסוגיין, והיינו משום שנהי שעדות היא כגמ"ד על העדים ומש"ה צריכים העדים לעמוד אבל אכתי למה אמר לי' לינאי המלך לעמוד בשעת קבלת עדות, דהא רק העדים עצמן הם בעלי דינין בגמ"ד זה, ואם אמר לו לינאי לעמוד בשעת קבלת עדות הרי זה בע"כ משום דהוי כגמ"ד גם על ינאי גופי'. ועי' בחת"ס שם במש"כ בזה.

שו"ר בב"ח בחו"מ סוף סי' כ"ח, ובטור"א בר"ה דף כ"ה ע"ב בד"ה והא וכו', שכתבו כדרכו של החת"ס שקבלת עדות הויא גמ"ד על העדים, וכן הפלפולא חריפתא על הרא"ש בפרק יש נוחלין סי' ג' אות י' כתב בתחילה סברא זו, אלא ששוב דחה אותה משום שהוא סובר שקבלת עדות אינה נקראת דין תורה על העדים גופייהו, והסיק שלעולם יש בקבלת עדות גם בחינה מסוימת של גמ"ד על הבעלי דינין, כי על פי עדותן יהי' הדין נגמר. ולפי דבריו אתי שפיר מה שכתבו תוס' בסוגיין שאמר לינאי לעמוד בשעת קבלת עדות, והיינו כהנ"ל משום שקבלת עדות הויא כגמ"ד על הבע"ד. מיהו אכתי צ"ע דהא מלשון הגמ' בשבועות משמע

שבשעת הגדת עדות רק העדים צריכים לעמוד ולא הבעלי דינין.

והמאירי בב"ב דף קי"ד ע"א כתב שיתכן שלא אמרו שעדות היא כתחילת דין אלא בקידוש החודש לחוד והיינו משום דכיון שאין שם דין ודברים וטענות הרי יוצא שהעדות היא הדבר הראשון של הדין תורה אבל בשאר דינין אכתי י"ל שעדות היא כגמר דין, וכתב שם כן כדי ליישב את שיטת הרשב"ם התמוהה שם שקבלת עדות של דיני ממונות כשירה בלילה כמו שגמ"ד כשר בלילה.

וע"ע לעיל באות ס"ט סק"ג בענין אם מיקרי שאנו דנין את העדים.

## דף י"ט ע"ב

### קעד) בענין נשיא.

עיין במחבר ביו"ד סי' רמ"ד שהביא להלכה דיני כבוד הנשיא. ונראה שהיינו משום דס"ל כשיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' סנהדרין שאפשר לחדש את הסמיכה בזמן הזה (וכידוע שהמחבר נסמך על פי ר"י בירב), ועיי"ש ברמב"ם שכתב שלאחר דאיכא ע"א סמוכין הרי הם יכולים להיעשות סנהדרין, ופשוט שהה"נ שהם ממנים את הגדול לנשיא עליהם כמש"כ בפ"א שם ה"ג, וא"כ מכיון שיתכן נשיא גם בזה"ז שפיר הביאו המחבר להלכה (דהא הך נשיא שפסק המחבר שכבודו מחול הרי הוא נשיא הסנהדרין ולא נשיא שבט כדמוכח מהסוגיא בקידושין דף ל"ב

ע"ב, וכן הך נשיא שפסק שם שאין יושבין עד שישב במקומו הרי הוא ג"כ נשיא הסנהדרין כמו שמבואר בריש האות הבאה).

אמנם הא ליתא, דהא לפ"ז הי' לו להביא כל דיני קנסות.

### קעה) בענין כבוד נשיא.

עיי' בקידושין דף ל"ג ע"ב דאמרינן חכם עובר עומד מלפניו ד' אמות וכיון שעבר ד"א יושב וכו', נשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו שנאמר והביטו אחרי משה עד בואו האהלה. ופירש"י וז"ל, ומשה נשיא הי' עכ"ל. ולכאורה נראה פשוט שהך נשיא המוזכר כאן הרי הוא נשיא הסנהדרין ולא נשיא שבת, דהא מייתי ראי' ממשה ומשה לא הי' נשיא שבת אלא נשיא הסנהדרין כדתנן שמשה על גביהן.

ולפ"ז יש לחקור אם הך כבוד יתירה שנוהגים בנשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה הלמד מקרא דאת ה' אלוקיך תירא לרבות ת"ח, ואע"פ שלא סגי בזה שהוא הגדול בחכמה מכולם אלא בעינן בדוקא שיהי' נשיא, אבל מ"מ עצם חיוב הכבוד הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה ות"ח, או האם הגורם של הך כבוד מיוחד שנוהגים בנשיא אינו תורתו אלא השררה של נשיא, רק שאין ממנים לנשיא אלא את הגדול בתורה שבכולם (עי' רמב"ם פ"א מה"ס ה"ג).

והנה מהך לישנא דאמרינן שאפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו

מחול וכו' משמע להדיא דאיכא נמי מ"ד שסובר שאין כבודו מחול, וכן ס"ל לרבי אליעזר בקידושין דף ל"ב ע"ב. ומעתה אם נאמר שאין כבודו מחול א"כ מוכח לכאורה שאינו ביסודו דין כבוד התורה אלא דין כבוד נשיא, דהא אילו הי' ביסודו דין כבוד התורה ות"ח א"כ למה לא אמרינן גם בנשיא שהוא יכול למחול משום שתורתו דילי' היא (והרי גם הך נשיא בסוגיא דמחילה הוא נשיא הסנהדרין כמו שמוכח בסוגיא דקידושין שם), וא"כ בע"כ צ"ל שהיינו משום דס"ל להך מ"ד שהגורם הוא השררה שלו, ולא שייך לומר ששררתו דילי' היא, ומש"ה שפיר ס"ל שאינו יכול למחול, והיינו משום דהוי כמו מלך שאין כבודו מחול אע"פ שאין שום קרא יתירא למימר הכי וכמו שכתבו תוס' בסוגיין שאין כבודו מחול משום הא לחדו שמצות המקום כך היא עיי"ש, וכבר ביארנו באות קע"א שהיינו משום דהוי דין כבוד לשררתו (א"נ דהוי ביסודו דין כבוד הציבור עיי"ש), א"נ דין של מצוה כלפי שמיא, ומש"ה לא דמי לאב שיכול למחול על כבודו אע"פ שהיא מצות המקום, והיינו משום שבאב הרי הוא דין כבוד להגברא ומש"ה הרי הוא שפיר רשאי למחול.

ברם לדעת רש"י שהבאנו שם דס"ל שצריכים קרא מיוחד כדי לומר שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אבל בלא"ה הוי אמרינן שכבודו מחול משום שדמי לכיבוד אב, א"כ אכתי צ"ע למה נאמר בנשיא שאין כבודו מחול.

ואולי י"ל שהמ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי הוא סובר

שהדין המיוחד של כבוד נשיא נובע מהפסוק של הכהן הגדול מאחיו דדרשינן מיני' שנוהגין בו גדולה יתירה וכמש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש, ואע"פ שהפסוק ההוא כתיב גבי כהן גדול, אבל מ"מ הרי הוא קאי על כל בעלי שררה וכמו שהוכחתי בספרי על הוריות באות ק"ה מרש"י בסוטה דף מ' והגמ' בחולין דף קל"ד ע"ב ומהב"ח והש"ך ביו"ד סי' רמ"ו לענין הדין של גדלהו משל אחיו שנלמד מהפסוק ההוא, ונוסיף לזה שהוא סובר כרבי יהודה בהתוספתא דמס' סנהדרין פרק ד' שסובר שכהן גדול אינו יכול למחול על כבודו, ומש"ה הרי הוא סובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומה שאנחנו פוסקים שנשיא יכול שפיר למחול על כבודו הרי זה משום שאנחנו פוסקים כרבנן דרבי יהודה שם שסוברים שאם רצה הכהן גדול שירחצו אחרים עמו הרשות בידו וכמו שפסק הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם.

ברם אולי י"ל שלעולם לא פליגי רבי יהודה ורבנן בהתוספתא שם אלא מר אמר חדא ומר אחר חדא ולא פליגי, והיינו דרבי יהודה איירי בבזיון, ובזה גם רבנן מודים שאינו יכול למחול (כמו שהביא הכ"מ בסוף הל' ת"ת בשם הריב"ש בשם הראב"ד לענין אב ורב), ורבנן לא קאמרי אלא שהוא יכול למחול על מילי דכבוד (וננקוט שלרחוץ עם אחרים אין זה בגדר בזיון), ובזה גם רבי יהודה מודה, ולפ"ז נסתרה דרכנו הנ"ל בענין למה ס"ל לרבי אליעזר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

ועיין עוד ברשב"ם בב"ב דף צ"ט ע"ב בד"ה דרך המלך, שכתב שגם במלך דרשינן מקרא דלבלתי רום לבבו מאחיו שגדלהו משל אחיו, ואילו לפי דרכנו הנ"ל לכאורה הוה מצי למילף מלך מכהן גדול כמו דילפינן ראש ישיבה מכהן גדול, וצ"ע. ועיין בויקרא רבה כ"ו ח' דאמרינן ומנין שאחיו מגדלין אותו אם אין לו שנאמר והכהן הגדול מאחיו, ולא כהן גדול בלבד אלא המלך כיוצא בו וכן אתה מוצא אצל דוד וכו'.

ונראה שלעולם י"ל שרבי אליעזר מודה שהכבוד יתירה שנוהגים בנשיא הרי זה משום תורתו והרי זה בעיקרו דין כבוד התורה, והא דאינו יכול למחול על כבודו אע"פ שאמרינן שרב שמחל על כבודו כבודו מחול משום שתורתו דילי' היא הרי זה משום דשאני נשיא שהוא עמוד התורה של כל הדור וממילא אין תורתו נחשבת דבר פרטי שלו ולא אמרינן שתורתו דילי' היא ומש"ה אין כבודו מחול.

אמנם לפי מאי דקי"ל שגם נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול אכתי יש לחקור כהנ"ל, דהיינו האם הוא ביסודו דין כבוד התורה ות"ח, והא דיכול למחול הרי זה משום שתורתו דילי' היא, או האם הוא ביסודו דין כבוד משום השררה של נשיא, והא דיכול למחול על כבודו ולא דמי למלך שאינו יכול למחול על כבודו הרי זה משום שלא הוי כבוד נשיא דין כבוד לשררתו (או להציבור), וכן לא דין של מצוה, אלא הוי דין כבוד להגברא משום היותו נשיא, ומש"ה הרי הוא יכול למחול כמו באב, ויש לפלפל בזה בסוגיא

דקדושיין שם, ולא באתי כאן אלא לעורר\*).

ואולי יצויר נפ"מ במה שחקרנו בנוגע לכבוד נשיא לענין הדין של ריש גלותא, והיינו משום שאם נאמר שהך כבוד יתירא שנוהגין בנשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד ת"ח, א"כ לא שייך לומר כן אלא בנשיא לחוד שהוא הגדול שבכולם בחכמה וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג, אבל לא בריש גלותא שאינו מוכרח להיות ת"ח, אבל אם נאמר שהכבוד הוא משום השררה של נשיא, א"כ כ"ש שחייבים לעשות כן גם לריש גלותא אפילו אם הי' ע"ה, דהא לענין הדין שררה שלו חזינן דעדיף הוא מנשיא, שהרי הכא שבט והתם מחוקק כדאמרינן לעיל בדף ה' ע"א, ולא מסתברא לומר שאפילו אם החיוב כבוד הוא משום היותו נשיא אבל מ"מ נאמר בזה תנאי נוסף שצריכים שיהי' הגדול שבכולם, דזה בודאי לא מיסתברא, אלא הטעם למה צריכים שיהי' הגדול שבכולם הרי זה רק בכדי למנותו נשיא, וא"כ בר"ג מכיון שלא נאמר שצריכים שיהי' ת"ח, א"כ אפילו אם אינו ת"ח אכתי ינהוג בו כבוד זה משום שררתו לחוד מאחר שבהדין שררה שלו עדיף הוא מנשיא וכנהנ"ל.

ברם, אפילו אם נאמר שהוא משום השררה של נשיא, אבל מ"מ אכתי אפשר לומר שאינו נוהג בריש גלותא, והיינו משום שי"ל שהדין כבוד נאמר רק משום

הך שררה שהוא ראשו של הסנהדרין, ואע"פ ששררתו של ר"ג עדיפא טפי אבל מ"מ אכתי לית בי' הך מילתא של ראש הסנהדרין, ואינו עומד תחת משה רבינו (עיין ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג).

והנה עיין במחבר ביו"ד סי' רמ"ד שפסק שבפני רבו מובהק הרי הוא חייב לעמוד עד שישב במקומו. ופי' הגר"א שם שלומדים כן מנשיא. ולכאורה אין מובן איך ילפינן רבו מובהק מנשיא. ברם עיי"ש דמבואר שגם בפני חכם מופלג וגדול הדור הרי הוא חייב לעמוד עד שישב במקומו מפני שהוא כרבו מובהק. ולפי"ז י"ל שגם הא שצריכים לעמוד בפני נשיא הרי זה משום דין זה שחכם מופלג הוא כרבו מובהק, ומש"ה שפיר שמעינן מנשיא דין רבו מובהק, דהא דין נשיא גופא הרי הוא משום שהוא כרבו מובהק. ברם הנ"ל ניחא רק אם נאמר שדין כבוד נשיא הוא ביסודו משום כבוד התורה שלו, דלפי"ז שפיר יש ללמוד מזה לחכם מופלג ורבו מובהק, אבל אם הוא משום השררה של נשיא א"כ אכתי קשה איך למדים מיני' לחכם מופלג ורבו מובהק.

ועכ"פ לפי דברינו אלה שסוף דינו של כבוד נשיא הוא משום היותו רב מופלג א"כ יוצא שהה"נ לרב מופלג שאינו נשיא וכמש"כ שם, ומה שהוא נשיא אינו מוסף כלל, ודלא כמו שכתבנו בראשית דברינו שאפילו אם הוא משום כבוד התורה שלו,

(\* והנה בדברי לעיל בסמוך נקטתי שאם כבוד המלך הרי הוא מצד הסברא דין כבוד להגברא ולא להשררה א"כ מסתברא שהוא הדין נמי לנשיאות ומשום הכי נשאתי בצ"ע על רש"י,

אבל מכל מקום עכשיו נקטתי שאכתי יתכן שבמלך הרי הוא דין כבוד להשררה שלו (אפילו מצד הסברא לחוד) ואילו בנשיא הרי הוא דין כבוד להגברא עיי"ש.

אבל מ"מ נאמר גם תנאי של ראש הסנהדרין.

והנה לפי דברינו הנ"ל מבוארים דברי רבי יהושע בקידושין דף ל"ב ע"ב שהרי מייתנין שם שרבי יהושע הוכיח שנשיא יכול למחול על כבודו מהא דחזינן שאברהם אבינו מחל על כבודו אע"פ שהי' גדול הדור, ולכאורה אין הראי' מובנת דהא נהי שהי' גדול הדור אבל אנן בנשיא עסקינן. ועיין במהרש"א שעמד על זה והביא את הפסוק של נשיא אלקים אתה בתוכנו. מיהו א"כ הי' רבי יהושע צריך להזכיר שהי' נשיא ולא שהי' גדול הדור, ועוד דמה הוא ענינו של ההיא נשיאות לנשיא הסנהדרין דסוגיין. מיהו לפי דרכנו הנ"ל אתי שפיר שהרי הוכחנו שבאמת המעלה של נשיא אינה דוקא משום השררה של נשיא אלא משום שהוא בגדר חכם מופלג, והוא הדין נמי לכל חכם מופלג, וא"כ שפיר הוכיח רבי יהושע מאברהם אבינו שחכם מופלג וגדול הדור הרי הוא יכול למחול על כבודו.

מיהו אכתי צע"ק משום שנהי שרבי יהושע עצמו סובר שיסוד הדין של כבוד נשיא הרי הוא משום חכם מופלג, וממילא אליבא דשיטתו שפיר הוכיח מאברהם אבינו שנשיא יכול למחול על כבודו, אבל אכתי איך הקשה מזה על רבי אליעזר, הלא י"ל שהטעם שרבי אליעזר סובר שאין כבוד מחול הרי זה משום שהוא סובר שהדין של כבוד נשיא אינו דין כבוד התורה אלא הרי הוא ביסודו דין כבוד להשררה של נשיא, אשר לפ"ז לא מוכח כלום מזה שאברהם אבינו מחל על כבודו. מיהו לפי הדרך שהזכרנו שגם רבי

אליעזר מודה שיסוד הדין של כבוד נשיא הרי זה משום כבוד התורה רק שהוא סובר שמכיון שהוא עמוד התורה של הדור א"כ תורתו אינה בגדר דבר פרטי ולא אמרינן בכה"ג שתורתו דילי' היא, א"כ לפ"ז שפיר הוכיח לו רבי יהושע דלא כסברתו מאברהם אבינו (ונקטתי בזה ששייך הגדר הנ"ל גם בגדול הדור שאינו נשיא).

ועכ"פ צ"ע על דרכנו הנ"ל שכבוד נשיא הוא משום רב מופלג דהוי כרבו מובהק, למה בנשיא רבי אליעזר הוא זה שסובר שאין כבודו מחול ואילו כרבו הרי זה רב חסדא.

### קעו) בענין הא דמלך מחול על כבודו במקום מצוה.

עיין במתניתין דפליגי ר"י ורבנן באם רצה המלך לחלוץ או ליבם אע"פ שהוא בזיון אם שומעין לו או לא. ובסוגיית הגמ' פרכינן דהיכי אמר ר"י שאם רצה לחלוץ שומעין לו, הא קי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתריצינן שמצוה שאני. אמנם לפי רבנן דס"ל שאין שומעין לו בע"כ חזינן דלית להו הך סברא, אלא ס"ל שאע"פ שהוא מצוה אכתי אסור לו לחלוץ. ועיין בחידושי הר"ן שהקשה מהא דתנן בסוטה דף מ"א ע"א שאגריפס המלך קרא פרשת הקהל מעומד ושבחוהו חכמים, ובגמ' שם הקשו דהא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וגם שם תירצו שמצוה שאני, ולכאורה קשה טובא דהא מסוגיא דהתם משמע שכו"ע אית להו הך סברא ולכו"ע הי' אגריפס רשאי לעמוד, ואילו הכא

חזינן שפליגי בזה ר"י ורבנן, וס"ל לרבנן שאפילו לצורך מצוה אינו יכול למחול על כבודו. ותירץ הר"ן ששאני הכא דהוי בזיון גדול אם תרוק לפניו, ורק בכה"ג ס"ל לרבנן שאינו יכול למחול על כבודו אפילו במקום מצוה, אבל התם לא חשיבא העמידה בזיון כולי האי, ומש"ה גם אינהו מודו התם שמצוה שאני\*).

אמנם לכאורה צ"ע על עיקר הסוגיא דמאחר שדין תורה הוא שלא ימחול המלך על כבודו א"כ מהיכא תיתי לומר שמותר לו למחול במקום מצוה. ועוד דאפילו אם נאמר באמת דין מיוחד שהוא יכול למחול במקום מצוה, אבל מ"מ מנא להו לרבנן לחלק בזה בין בזיון גדול לבזיון קטן וכדברי הר"ן הנ"ל.

ונראה לומר דהא דאמרינן שמצוה שאני אין הכוונה שבכה"ג הרי הוא יכול באמת למחול על כבודו וכבודו מחול, אלא הא ודאי שכל היכא דאיכא משום כבוד המלך אינו יכול למחול, רק שהטעם למה אמרינן שמצוה שאני הרי זה משום שבהציור של מצוה אין שום מיעוט בכבודו, דלא חשיב בזיון כיון שהוא עושה לצורך מצוה, ובהא שפיר מחלקי רבנן בין בזיון גדול לבזיון קטן, דהיינו שדוקא באופן שהוא בזיון קטן ס"ל שלא מיקרי בזיון היכא שהוא במקום מצוה, אבל בבזיון גדול כעין שתרוק בפניו אכתי סבירא להו שחשיב בזיון גם במקום

מצוה, ומכיון שיש בזה משום כבודו א"כ שוב הדרינן לכללא שאין כבודו מחול\*\*).

ועיי"ש בר"ן שהביא בשם הר"ר דוד ז"ל תירוץ אחר על הקושיא הנ"ל וז"ל, עוד כתב הר"ר דוד ז"ל, שלא אמרו שמלך שמחל על כבודו שאין כבודו מחול לענין מצוה אלא שאין אחרים רשאים לנהוג בו זילותא אפילו לאחר שמחל, כענין זה של חליצה ושל יבום שלא נתנו רשות לנשים ההם להתנהג בו בזיון אע"פ שהוא מוחל אבל כשקבל המלך על עצמו לקרות בעמידה אין אחרים נוהגים בו בזיון של כלום וכו' עכ"ל. הרי שחילק בין היכא שהוא נוהג בזיון בעצמו לבין היכא שאחרים יצטרכו לבזותו. וגם חילוק זה א"ש על פי הנ"ל, דגם לפ"ז י"ל שהטעם למה אמרינן שמצוה שאני אינו משום שכבודו מחול בכה"ג אלא משום שבמקום מצוה לא חשיב בזיון, רק שהיינו דוקא היכא שהוא מקיל בעצמו, אבל היכא שאחרים מקילים בו הרי זה נחשב בזיון טפי ומיקרי בזיון גם במקום מצוה, דלא דמי מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים (לקמן בדף מ"ב ע"א).

(והנה יש לבאר את שיטת הר"ר דוד גם בדרך אחרת, דעיין בזבחים דף ט"ז ע"א בתד"ה מיושב שכתבו וז"ל, ולגבי מצות יכול למחול דאם מוחל כבודו בשביל כך לא יניח שלא תהא אימתו עליך עכ"ל.

שבכהאי גוונא לא חשיב בזיון מה שאין כן בשאר מצות סבירא להו לרבנן שאכתי הוי בגדר בזיון. ועיין עוד בדרכו השני של המהרש"א (ובתוס' רעק"א בדבריו על המשנה בסוטה שם דחה את דרכו השני).

(\* ועיין עוד בדברי רש"י שהבאתי לעיל בריש אות ק"ע, וכן בדברי התומים בסי' כ"ח סק"ב. \*\* ועיין עוד במהרש"א כאן שתירץ שרבנן מודים באגרופס משום שהתם הדבר הי' בשביל כבוד התורה, וגם את זה יש להסביר כהנ"ל, דהיינו

ולעיל באות קנ"ח ביארנו שמדבריהם מוכח דס"ל כמו שדייקנו מדברי הרמב"ם שהבאנו שם שלא נאמר על המלך עצמו חיוב לנהוג כבוד בעצמו, אלא כל הטעם למה אסור לו לנהוג בזיון בעצמו הרי הוא כדי שתהא יראתו בלב העם, ולפ"ז צ"ל שקושיית הגמ' בסוטה שם היתה שאיך הי' רשאי לעמוד ולמחול על הא שעל ידי כן יבואו להקל בו בשאר דברים, אבל משום עצם העמידה לא הוי איכפת לן כלל, ועל זה תירצו שמצוה שאני דכיון שעמד משום מצוה שוב לא יניח להם משום כך לבזותו בדברים אחרים וכדברי תוס' הנ"ל. ולפ"ז מבוארת היטב שיטת רבנן למה רק בעמידת הקהל אית להו שמצוה שאני אבל לא בסוגיין, ושפיר חילק הר"ד בין היכא שהוא מבזה את עצמו לבין היכא שאחרים נוהגין בו בזיון, והיינו משום שלעולם איכא למימר שלא מהני כלל הא דהויא מצוה לפעול שלא תיחשב בזיון, אלא בודאי חשיבא העמידה בזיון גם במקום מצוה, רק שלא איכפת לן בזה משום שהמלך עצמו אינו מצווה כלל שלא לבזות את עצמו, ואי משום שע"י כן יבואו להקל בו בדברים אחרים, על זה הרי שפיר מתרצינן שמצוה שאני ולא יניח וכו', אבל בסוגיא דידן הרי המדובר הוא באופן שיצטרכו אחרים לבזותו, ומש"ה שפיר סבירא להו לרבנן שאסור [ולא מהני הא דהויא מצוה לפעול שלא תיחשב בזיון].

אמנם אע"פ שבדברי רבנן יש לומר כהנ"ל שטעמא דמצוה שאני הוא משום דליכא בזה שום מיעוט בכבודו, אבל מ"מ לפי ר"י שסובר שגם בבזיון גדול כעין חליצה אמרינן שמצוה שאני נראה שמוכח

לומר שבאמת יש בזה משום מיעוט בכבודו רק שנאמר בזה דין מיוחד שמהניא מחילתו במקום מצוה, דהא מדברי ר"י דאמר שאם רצה לחלוץ חולץ חזינן להדיא שעכ"פ אינו חייב לעשות כן, אלא גם אם אינו רוצה לחלוץ הרשות בידו, וא"כ בע"כ צ"ל שלפי ר"י עיקר הדין האמור בזה שמצוה שאני הוא רק היתר מחילה, אבל היכא שאינו מוחל אכתי יש בזה משום כבוד המלך, ומש"ה שפיר אינו חייב לחלוץ היכא שאינו מוחל, דאם נאמר דס"ל שבמקום מצוה ליכא שום מיעוט בכבודו כלל א"כ למה אינו חייב לחלוץ.

והנה מדברי הרמב"ם בענין זה נראה להדיא שגם מה שמודים רבנן גבי עמידת הקהל שמצוה שאני אינו משום דס"ל דליכא בכה"ג שום בזיון, אלא בודאי גם לדידהו איכא הכא בזיון ובעינן מחילתו, רק שנאמר בזה דין מיוחד שבמקום מצוה הרי הוא רשאי למחול וכמו דס"ל לר"י גבי חליצה ודלא כמו שצדדנו לעיל, דעיין בפ"ב מהל' מלכים ה"ג שפסק כרבנן שאינו רשאי לחלוץ ולא אמרינן גבי חליצה שמצוה שאני, ובפ"ג מהל' חגיגה ה"ג גבי קריאת הקהל פסק שאם "קרא מעומד ה"ז משובח", והיינו משום שגם רבנן מודים שבעמידת הקהל אמרינן שמצוה שאני, והרי מלשונו שם נראה להדיא שאע"פ שהוא רשאי לעמוד אבל מ"מ אכתי אינו מחויב לעמוד, אלא שאם עמד הרי זה משובח, וא"כ מוכח לומר שגם לפי רבנן לא מהני הסברא של מצוה שאני למימר שלא מיקרי בזיון, דהא אילו לא הי' נחשב כבזיון בודאי הי' מחויב לעמוד (דהא לכאורה לא גרע מכל קריאת התורה

דדרשינן במגילה דף כ"א ע"א שהיא מעומד, וא"כ מוכח שגם רבנן סבירא להו שכל הסברא של מצוה שאני אינה אלא דין של היתר מחילה, ומש"ה היכא שלא רצה למחול, שפיר אמרינן שכבודו במקומו מונח ושהוא רשאי לשבת, וכמו דס"ל לר"י בחליצה שאינו חייב לחלוץ.

ובאמת גם מלשון המשנה בסוטה שם משמע שאינו חייב לקרות מעומד, דהא בפשטות משמע שמה ששכחוהו חכמים אינו חולק על האמור קודם שם שהוא קורא יושב אם הוא רוצה, וא"כ לפ"ז יהי מוכח גם מהמשנה דהוי רק היתר מחילה. אולם שמעתי מחכם אחד ביאור אחר בכל הנ"ל, והיינו שלעולם מאי דאמרינן שמצוה שאני פירושו הוא שלא חשיב בזיון (ולא דהוי בגדר היתר מחילה), ומ"מ א"ש למה הוי רק רשות ואינו חייב לקיים את המצוה, וכדחזינן מדברי ר"י כאן ומהמשנה בסוטה, והיינו משום שי"ל שיש דברים אשר אע"פ שאין בעשייתם משום בזיון מלך ומיעוט בכבודו, אבל מ"מ אם הוא נמנע מהם יש בזה הוספת כבוד המלך, ומש"ה אע"פ שמצוה שאני ולא חשיב בזיון, אבל מ"מ אכתי אינו חייב לקיים את המצוה, משום שגם במה שהוא נמנע יש כאן הוספת מצות כבוד המלך. מיהו העירוני שבכל זאת מכיון שמצות חליצה היא בגדר חיוב, ואילו הוספה זו של כבוד מלך אינה בגדר חיוב, א"כ אכתי קשה למה אינו חייב לחלוץ. ועיינן עוד באות קע"ז בנוגע להסברא הזאת.

ועיינן בפ"ג מהל' בכורים הי"ב שכתב הרמב"ם וז"ל, הגיע להר הבית נוטל סל על כתיפו הוא בעצמו ואפילו הי' מלך

גדול שבישראל עכ"ל. ומשמע מדבריו שהוא חייב לעשות כן. וצ"ע מ"ש ממילי דלעיל.

וע"ע בזה באו"ח סי' ר"נ בלשון הבה"ל בד"ה כי זהו כבודו, דמשמע שמצוה שאני הרי הוא משום דלא חשיב בכלל בגדר בזיון והרי הוא חיוב. וע"ע בקו"ש על כתובות באות מ"ז.

### קעו\* (בענין מלך אינו מייבם).

ע"י ברש"י שפי' שאינו מייבם משום שגנאי הוא לו לקום על שם אחר. וע"י ברמב"ם שכתב טעם אחר. וע"ע בירושלמי דפירקין בה"ג דאיכא מ"ד שסובר שמלך אסור בפלגשו של הדיוט, ומש"ה לא החזיר דוד את פלגשו לאחר שנהרג אבשלום. ופי' הפני משה שם שהיינו נמי טעמא דאינו מייבם, וכ"כ הר"ן כאן.

### דף כ' ע"א

#### קעז) מלך שמת לו מת.

עיינן במתניתין דתנן מת לו (למלך) מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו, רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא. וכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' אבל ה"ז וז"ל, וכן המלך חייב בכל דברי אבילות אלא שאינו יוצא מפתח פלטרין שלו אחר מתו ואין צריך לומר אחר מתים אחרים עכ"ל. והנה מדבריו חזינן להדיא דהוי יותר חידוש לומר שאינו יוצא אחר המת שלו ממה שאינו יוצא אחר מתים אחרים, ומש"ה כתב "ואין צריך לומר אחר מתים



אחרים", ולכאורה יש לבאר דבריו בפשיטות דהיינו משום שיש סברא לומר שהיציאה אחר מת שלו לא חשיבא בזיון, ומש"ה כתב שאפילו אחר מת שלו אינו יוצא, ומכ"ש שאינו יוצא אחר מתים אחרים, דפשיטא שיש בזה משום פחיתות כבודו.

עוד יש לומר, דהנה מדבריו הנ"ל משמע להדיא שאע"פ שלויית מתים אחרים שאינם שלו הרי היא ביסודה דין גמ"ח וכמו שכתב בפ"ד שם ה"א עיי"ש, אבל מ"מ לויית המת שלו נכללת היא בעיקר חובת אבילות, והיא ביסודה דין מדיני אבילות, וזהו שכתב שמתחייב המלך בכל דברי אבילות חוץ מלויית המת, ומשמע להדיא שגם לויית המת היא בכלל דיני אבילות. ולפ"ז מבואר שפיר מש"כ שאין צריך לומר שאינו יוצא אחר מתים אחרים, דכוונתו לומר שלא מיבעיא שאינו יוצא אחר מתים אחרים שאין בלוייתם אלא משום דין גמ"ח לחוד, אלא אפילו אחר מת דידי' נמי אינו יוצא אע"ג דאית בי' משום עיקר חובת אבילות.

והנה במתניתין דלעיל בדף י"ח ע"א פליגי ר"י ורבנן בענין אם רצה המלך לחלוץ או ליבם אם שומעין לו או לא. ובגמ' שם פרכינן דהיכי קאמר ר"י ששומעין לו הלא קי"ל שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומתריצין שמצוה שאני, וכתב שם הר"ן דהא דלית להו לחכמים שמצוה שאני הרי זה דוקא במצוה כעין חליצה שהוא צריך להתבזות בזיון גדול כעין רקיקה, אבל היכא שאינו מתבזה בזיון גדול גם רבנן מודים שמצוה שאני. ובשם הר"ר דוד חילק ששאני חליצה משום

שהוא צריך להתבזות מהזולת, אבל באופן שלא יצטרך להתבזות מאחרים רק שיצטרך לנהוג בזיון בעצמו גם חכמים מודים שמצוה שאני עיי"ש. והקשה שם הערל"נ דלפ"ז למה פליגי רבנן על ר"י וס"ל שאינו יוצא אחר המת, הלא מכיון שהוצאת המת הרי היא מצוה, וגם אינה בזיון גדול כעין רקיקה, וגם אינו מתבזה מאחרים, א"כ למה לא אמרי בכה"ג שמצוה שאני.

אמנם נראה שלא קשה מידי, דעיין לעיל בתוס' ד"ה מצוה שאני שכתבו וז"ל, וכה"ג לא משני הש"ס גבי המלך שעבר לפני הכלה בפרק האשה שנתארמלה דמשני פרשת דרכים הואי ואמאי לא משני מצוה שאני וי"ל דהתם אין המצוה כי אם בשביל כבוד החתן והכלה וכבוד המלך עדיף טפי מכבוד החתן וא"כ ליכא מצוה אבל הכא גבי יבום מצוה איכא עכ"ל, הרי דס"ל דהיכא שיסוד המצוה הוא כבוד אחרים לא אמרינן שמצוה שאני כיון שכבוד מלך עדיף, ועל פי זה נראה פשוט שגם בהלויית המת ליכא למימר שמצוה שאני, דעיין ברמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"א דמשמע מדבריו שם שלויית המת היא ביסודה דין גמ"ח, ונראה פשוט שהחסד הוא מה שהוא מכבודו בלוי', וא"כ מאחר דהוא ביסודה דין כבוד אחרים שוב ליכא למימר בה שמצוה שאני, כיון שכבוד המלך הוא יותר גדול (ואע"פ שהקיום מצוה בלויית המת הוא מה שגומל לו חסד, אבל מ"מ מאחר שהחסד הוא נהיגת כבוד שוב אמרינן שכבוד המלך עדיף. תדע, דהא כך היא גם בנידונם של תוס', דהא המצוה שקיים אגריפס במה שכיבד את הכלה לעבור היתה המצוה של הכנסת כלה, אשר היא

ביסודה דין של גמ"ח כמש"כ הרמב"ם בפ"ד מאבל שם [דהא ליכא שום קיום נפרד של כבוד כלה], רק שמ"מ היכא שאופן החסד הוא בנהיגת כבוד אמרינן שכבוד המלך עדיף).

ואפילו לפי מה שדייקנו לעיל מדברי הרמב"ם שבמת שלו נכללת לוייתו בעצם חיוב אבילות, והוי מדיני אבילות עצמה, ולא רק משום גמ"ח, אבל מ"מ גם לפ"ז נראה שאין להקשות כלום, דהא רש"י בסוכה דף כ"ה ע"א בד"ה טירדא דרשות כתב שיסוד הדין של אבילות הוא משום כבוד המת עיי"ש, וא"כ גם משום עיקר חובת אבילות א"א לומר שמצוה שאני מאחר שהיא ביסודה משום כבוד המת.

(מיהו העירוני על זה דהא מת לו מת כולל גם את אביו, והרי אין זה פשוט שכבוד מלך עדיף מכבוד אביו, עי' בזה בספרי על אבות באות שמ"ח ואכמ"ל בזה.) ובאמת גם בדברי רבי יהודה דאמר שאם רצה לצאת יוצא א"א לומר שטעמו הוא משום שמצוה שאני, דהא עיקר דברי התוס' הנ"ל קאי בדברי ר"י, ומשמע שגם לר"י א"א לומר שמצוה שאני היכא שהמצוה היא ביסודה דין כבוד אחרים, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דאמר ר"י שאם רצה לצאת יוצא הרי זה משום שלא חשיב בזיון וביטול כבודו, אפילו אם לא היתה מצוה, דהא אילו הויה חשיבא בזיון לא הי' שייך לומר דמצוה שאני וכהנ"ל. אמנם לפ"ז צ"ל שבמת דידי' הרי הוא חייב בחיוב גמור לצאת אחרי המטה, ואינו תלוי ברצונו, דהא מכיון שזכינו לדין דס"ל לר"י שאין בו שום בזיון וביטול כבודו, א"כ פשיטא ששוב מתחייב הוא בחיוב גמור

משום חובת אבילות דידי', והא דנקט ר"י לישנא דאם רצה לצאת יוצא, צ"ל דהיינו משום שקאי גם על מתים אחרים, ובמתים אחרים בודאי הרי זה תלוי ברצונו, דהא אין שום חיוב מוחלט להלוות (מיהו יש לדון על זה). והא דנקט לישנא דשייך בשאר מתים אע"פ שת"ק איירי במת דידי' י"ל דהיינו משום שראייתו מדוד ואבנר איירי במת שאינו שלו, אבל במת שלו פשיטא שחייב לצאת, מאחר שמוכח שלפי ר"י אין בזה ביטול כבוד המלך וכהנ"ל.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ד שפסק כדברי חכמים שאינו יוצא אחר המטה וז"ל שם, מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו עכ"ל. ועיין עוד בפרק הנ"ל שפסק הרמב"ם כדברי חכמים גם לענין חליצה וז"ל, ואינו חולץ שנאמר וירקה בפניו וזה בזיון ואפילו רצה אין שומעין לו שהמלך שמחל על כבודו וכו' עכ"ל. והכ"מ שם בה"ד נתעורר על הא דלא דסיים הרמב"ם גם בענין לצאת אחר מתו שאפילו אם רצה אין שומעין לו וכמו שסיים בענין הא דאינו חולץ, וכתב שם וז"ל, וי"ל דרבינו העתיק גבי חליצה ויכוס לישנא דת"ק דאמר אם רצה אין שומעין לו, וכאן שלא הזכיר ת"ק לשון זה גם הוא לא הזכירו עכ"ל. וכוונתו היא למה שמהדר לו ת"ק לר"י במתניתין דלעיל ש"אין שומעין לו". אמנם הא גופא טעמא בעי למה לא מצינו כהך לישנא גם בענין לויית מתו. ובפשיטות הי' אפשר לומר דהיינו משום שבלא"ה השיבו רבנן להלן בהמשנה שם על ראיית רבי יהודה מאבנר. מיהו לאמתו של דבר נראה שלפי דברינו הנ"ל הדבר מדוקדק היטב, והיינו משום

שבהמשנה של חליצה מה שאמרו בתחילה שאינו חולץ ומה שהשיבו לו לר"י שאין שומעין לו תרי מילי נינהו, והיינו שבתחילה קבעו את עצם ההלכה שחליצה היא בזיון המלך וממילא הרי הוא פטור מלחלוץ, ואהא קאמר ר"י שאע"פ שהוא בזיון אבל מ"מ אכתי מהניא מחילתו משום שמצוה שאני, ומש"ה שפיר הוצרכו להשיבו על טענה זו ולומר שאין שומעין לו, ולא אמרינן בכה"ג שמצוה שאני, אבל במחלוקתם בענין הוצאת המת הרי הוכחנו דצ"ל שכו"ע מודים שלא שייך לומר מצוה שאני כשהמצוה היא כבוד הזולת, ואין כוונת ר"י לומר שבאמת היא בזיון רק שמהניא מחילתו משום שמצוה שאני, אלא טעמא דר"י הוא משום דס"ל שמעיקרא אין כאן בזיון כלל, ואפילו אם לא היתה מצוה לא היתה נחשבת בזיון, וא"כ שפיר לא הוצרכו לומר שאפילו אם רצה אין שומעין לו, דהא כבר אמרו שאינו יוצא אחר המטה משום שהיא בזיון בשבילו, ורק בענין חליצה שהזכיר ר"י טעם חדש של מחילה ומצוה שאני הוצרכו להשיב שגם זה לא מהני, אבל בלויית המת שגם לפי ר"י לא שייך לומר שמצוה שאני, לא הוצרכו להשיב לו אלא שראיתו מדוד ואבנר דלא הויא בזיון לאו ראי' היא משום שיצא רק בכדי לפייס את עם, אבל שפיר לא מצינו שום שקלא וטריא בין ר"י ורבנן בענין אם שומעין לו כשהוא מוחל.

והנה כבר הבאנו לעיל שתוס' כתבו גם אליבא דר"י שלא שייך לומר שמצוה שאני היכא שתוכן המצוה הוא נתינת כבוד

להזולת. מיהו באמת צ"ע על תוס' גופא, דהא הכרחם לומר כן הוא מההיא דכתובות שהביאו, וא"כ בפשיטות ה"י שייך לומר שהתם אתי כרבנן, ונהי שלפי לרבנן מיהא מוכח שלא שייך לומר מצוה שאני כשהמצוה היא כבוד הזולת, אבל מ"מ אכתי אין ראי' לר"י. ולפ"ז היינו יכולים לומר שבאמת טעמו של ר"י גבי מת לו מת במה שאמר שרשאי לצאת אחר המטה הרי הוא משום שלגבי מצוה הרי הוא יכול למחול על כבודו אפילו אם מהות המצוה היא נתינת כבוד להזולת, והיינו מרויחים בזה שלפ"ז ה"י אתי שפיר כפשוטו למה נקט לישנא דרשות, אפילו לגבי מת דידי, והיינו משום דחשיב באמת בזיון רק שהוא רשאי למחול לגבי מצוה כמו גבי חליצה\*), משא"כ לפי דרכינו דלעיל שביארנו שלפי ר"י אין בזה שום בזיון הוצרכנו לדחוק וליישב למה נקט לשון של דבר הרשות, וא"כ זה גופא שהשתמש ר"י בלשון של רשות הרי זה יכול לשמש כהכרח שר"י אית לי' שמצוה שאני אפילו בכה"ג, באופן שא"א להקשות שמהיכא תיתי לעשות פלוגתא חדשה בזה בין ר"י ורבנן.

והנה שמעתי מחכם אחד ביאור אחר בדברי רבי יהודה ליישב למה נקט לישנא דרשות, והיינו שלעולם י"ל כהנ"ל שטעמו של ר"י אינו משום מחילה (וכתוס' שכתבו שלא שייך לומר שמצוה שאני לענין לויית המת), אלא טעמו הוא משום שלא חשיב בזיון כלל, ומ"מ אתי שפיר למה נקט לישנא דרשות אפילו במת דידי, והיינו משום שי"ל שאע"פ שאין ביציאתו

דאמרינן שמצוה שאני הדבר נשאר בגדר רשות.

(\* וע"ע לעיל באות קע"ו בענין אם היכא

מציאות של בזיון, אבל מ"מ אכתי י"ל שאם אינו יוצא יש בזה משום כבוד מלך, והיינו משום שי"ל שיש דברים אשר יש בקיומם הוספת כבוד המלך, אבל מ"מ אכתי אין בהעדרם משום בזיון ומיעוט בכבודו, ומש"ה קאמר רבי יהודה שאם רצה לצאת יוצא, והיינו משום שאין בזה משום בזיון, אבל מכל מקום רשאי הוא גם להמנע, והיינו משום שיש בזה הוספת כבוד. מיהו העירוני שבכל זאת מכיון שמצות לית המת היא בגדר חיוב ואילו הוספה זו של כבוד המלך אינה בגדר חיוב אם כן קשה למה אינו חייב ללות את מתו. וע"ע בקו"ש על כתובות באות מ"ז.

### דף כ' ע"ב

#### קעת) בענין הקמת מלך ומחייית עמלק ובנין בית הבחירה.

עיין בגמ' דתניא שג' מצות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות בית הבחירה. ובהמשך הסוגיא ילפינן מקראי שצריכים לקיימן על הסדר דוקא, דהיינו שהקמת מלך קודמת למחייית עמלק, ומחייית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה. ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק וכו', ולבנות בית הבחירה וכו', מינוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק

קודמת לבנין הבית שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וכו' עכ"ל. ועיין בכ"מ שהקשה שהרי בגמ' מייתינן קרא דכי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק כדי לומר שהקמת מלך קודמת למחייית עמלק, ואילו הרמב"ם הביא קרא אחרנא דכתיב אותי שלח וגו'. ועוד דבגמ' הביאו שני פסוקים להא דמחייית עמלק קודמת לבנין בית הבחירה, דהיינו הפסוק שכתוב והניח לכם מכל אויביכם וגו' והי' המקום אשר יבחר ה' וגו', וכן הפסוק שכתוב ויהי כי ישב המלך וגו', ואילו הרמב"ם לא הביא אלא קרא בתרא. ועיין ברדב"ז ובלח"מ מה שכתבו על דברי הרמב"ם.

עוד צ"ע, למה הביא הרמב"ם דין זה בריש הלכות מלכים, דהא לכאורה אין זה מדיני מלך, ואין שום תוספת קיום במצות שום תשים בהא שמקימים את המלך לפני כריתת עמלק ובנין בית הבחירה, אלא כל האמור בזה הוא רק שכריתת עמלק צריכה להיות אחרי הקמת מלך, ושבנין בית הבחירה צריך להיות אחרי כריתת עמלק, וא"כ הי' לו להביא דברים אלו בהל' בית הבחירה ולהלן בהל' מלכים, כי המקום לומר שבנין בית הבחירה צריך להיות אחרי כריתת עמלק הוא בהל' בית הבחירה, וכן המקום לומר שכריתת עמלק צריכה להיות אחרי העמדת מלך הוא להלן בהל' מלכים במצות מחייית עמלק.

ונראה מזה דס"ל להרמב"ם שדברים אלו הרי הם מדיני המלך עצמו, והיינו שאע"פ שכל הציבור מצווין הם בכריתת עמלק ובנין בית הבחירה וכמש"כ הרמב"ם

בסה"מ בסוף מנין המ"ע (וכן מבואר גם ביד החזקה) וכ"כ החינוך במצוה צ"ה ות"ד, אבל מ"מ הדבר מסור הוא להמלך, ועליו מוטל לסדר את סדר המלחמה והבנין (ואולי גם אין העם חייבים להתאמץ בדבר אם לא בהנהגתו של המלך), ולכן הקמת מלך קודמת למחיית עמלק ובנין בית המקדש, וזוהי כוונת הרמב"ם בהלכה זו, וגם בנוגע להדין קדימה של כריתת עמלק לבנין בית הבחירה י"ל שהוא דין מדיני המלך, ונאמר בזה שהמלך חייב להכרית זרעו של עמלק קודם בנין בית הבחירה, וא"כ שפיר הביא הרמב"ם גם את זה בהל' מלכים, דהא גוף הדין האמור בזה הוא דין מדיני המלך וכהנ"ל (ברם אע"פ שכן י"ל בדעת הרמב"ם, אבל החינוך במצוה תר"ד סובר שגם יחיד הפוגש בעמלק יחידי חייב להורגו. ודברי החינוך הנ"ל שה"ה ליחיד מובאים במנ"ח שם, וכן במל"מ בסוף ספר פרשת דרכים, ונדפסו בהוצאת מכון ירושלים, אבל בדפוס הישן של החינוך שנדפס יחד עם המנ"ח הרי הוא נשמט מדברי החינוך).

ומיושב בזה גם הא דלא הביא הרמב"ם קרא דכי יד על כס וגו', והיינו משום שמהתם לא חזינן אלא שכריתת עמלק באה לאחר הקמת מלך, אבל אכתי לא חזינן שהדבר מסור ומוטל על המלך עצמו, ומש"ה הביא הרמב"ם קרא דאותי שלח ה' וגו', דהא מהתם חזינן ששמואל צוה לשאול עצמו לערוך כריתת עמלק, וס"ל

דהיינו משום שעליו ה' הדבר מוטל וכהנ"ל, ומשום האי טעמא גופא לא הביא קרא דוהניח לכם מכל אויביכם וכו' דהא גם מהתם לא חזינן אלא שבנין בית הבחירה בא לאחר כריתת עמלק, אבל אכתי לא מצינו שהוא מוטל על המלך דוקא, ומש"ה הביא הרמב"ם קרא דויאמר המלך אל נתן וגו', כי מזה שדוד עצמו התאמץ בכך חזינן שהוא מוטל על המלך, והיינו כהנ"ל שהדבר מסור ומוטל על המלך.

מיהו אכתי צע"ק, דאם באמת מוטלת היא כריתת עמלק על המלך למה לא הביאה הברייתא גם הך קרא דאותי שלח ה' וגו', ולמה הביאו רק קרא דכי יד על כס י-ה וגו', דהא מהך קרא לא חזינן אלא שהיא באה לאחר הקמת מלך, אבל אכתי לא חזינן שהיא מסורה להמלך. ועיין עוד ביראים במצוה תל"ה שכתב להדיא שמחיית עמלק מוטלת היא על המלך, אלא שהביא שם רק קרא דכי יד על כס י-ה וצ"ע\*).

אמנם אכתי צ"ע על הדרך הנ"ל בדעת הרמב"ם, והיינו משום שבאמת גם מהך קרא דשמואל ושאול שהביא הרמב"ם לא חזינן שכריתת עמלק מסורה היא בידי המלך, דהא לעולם י"ל דמה שצוה את שאול הרי זה משום שאין יוצאים למלחמות, ואפילו לא למלחמת מצוה, אלא על פי המלך, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ב שהוא המוציא גם למלחמת מצוה עיי"ש, וא"כ לעולם איכא למימר שכריתת עמלק אינה מסורה להמלך

\* ועכ"פ לפי ביאורנו כאן י"ל שהיראים לא פליג על דברי הרמב"ם שכל הציבור חייבים, כי נהי שכולם חייבים אבל היינו רק בהנהגת המלך.

ברם מלשון היראים משמע ששפיר פליג. וכדברי היראים משמע גם ברמב"ן בסוף פר' בשלח עיי"ש.

מלחמה כדין מותרים הם, וגם חייבים, לסכן את עצמם, וא"כ מכיון שמהתנאים של מלחמה הוא שהמלך יוציאם, ובלא"ה לא מיתקריא מלחמה כדין תורה, א"כ שוב אסור לצאת משום פיקוח נפש.

### קעט) כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"ו שכתב וז"ל, ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם ונותן דמיהן שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו עכ"ל. וצ"ע מנ"ל להרמב"ם שהוא צריך לתת דמיהן.

והנה בענין הא דמלך פורץ גדר לא הזכיר הרמב"ם בפ"ה שם ה"ג שהוא צריך לתת דמים, וגם מהסוגיא בב"ק דף ס' ע"ב כפי שפירשוה תוס' והרמב"ם נראה להדיא שהוא פורץ גדר ואינו נותן דמים, דעיי"ש דאמרינן רב הונא אמר גדישים דשעורים דישאל הוה דהווי מיטמרי פלישתים בהו וקא מיבעיא לי' מהו להציל עצמו בממון חבירו, שלחו לי' אסור להציל עצמו בממון חבירו, אבל אתה מלך אתה ומלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו, ופירשו שם תוס' בד"ה מהו וכו' דהא פשיטא שהיו רשאים לשרוף את הגדיש משום פיקוח נפש ולא היו חייבים למסור נפשם, רק שנסתפק לו אם הם חייבים לשלם או לא, ולפי דבריהם יוצא שפשטו לו שאע"פ שבעלמא חייבים לשלם בכה"ג, אבל מ"מ מכיון שמלך פורץ גדר הרי הוא פטור מלשלם, ואם כן הרי להדיא חזינן

יותר מלכל ישראל, רק שצוה את שאול משום שהיו צריכים שהוא יוציא את העם כמו בכל מלחמות דעלמא. ובאמת זה יכול להיות הטעם למה הברייתא לא הביאה פסוק זה, והיינו משום שמפסוק זה לא חזינן אפילו שהעמדת מלך קודמת למחיית עמלק כי י"ל שנתכוין לומר לשאול רק שכיון שהוא המלך א"כ עליו להוציא את העם למלחמה, אבל לעולם אפשר להכרית את זרעו של עמלק גם ע"י שופט לפני מלוך מלך בישראל כיון שגם השופטים היו יכולים לערוך מלחמות כמו שרואים בספר שופטים (ומ"מ נראה שלאחר שהמליכו את שאול, היתה הרשות נטולה משמואל לערוך מלחמות, ומש"ה אכתי קשה מה שהקשינו דדלמא צוה את שאול משום שצריכים שהמלך יוציא).

ועכ"פ אין להקשות על הברייתא עצמה למה צריכים דרשה כדי לומר שהעמדת מלך קודמת למלחמת עמלק, תיפוק לי' משום שבע"כ צ"ל שהיא קודמת משום שצריכים מלך כדי להוציא את העם, דהא ליתא, וכמו שהבאנו שגם להשופטים הי' כח לערוך מלחמה, וא"כ עדיין לא היינו יודעים שצריכים העמדת מלך.

והנה לכאורה יש להקשות על מה שכתבנו שבמלחמת מצוה הרי אנו צריכים שהמלך יוציאם, דאיך שייך בכלל לומר כן, דהא מכיון שמחויבים הם בהדבר, א"כ למה אין יוצאים גם בלא שהמלך יוציאם. מיהו נראה שלק"מ משום שלעולם מצד הדין הי' צריך להיות אסור להלחם בשביל קיום מצוה מסוימת, דהא וחי בהם כתיב, ופיקוח נפש דוחה את כל המצות, רק שבדין מלחמה חידשה התורה שע"י

שאינו נותן דמים כשהוא פורץ גדר.

וגם מדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' חובל ומזיק ה"ב משמע שהוא מפרש כדברי תוס', דעיי"ש שכתב וז"ל, המציל עצמו בממון חבירו חייב לשלם עכ"ל, הרי שהוא מפרש שמוותר באמת להציל עצמו בממון חבירו, והא דאמרו שאסור הרי זה לומר שהוא חייב לשלם, וא"כ לפ"ז בע"כ צ"ל דהא דשלחו לו שמלך הוא ומלך פורץ גדר הכוונה היא שמלך פטור מתשלומין.

אמנם עיי"ש ברש"י בד"ה ויצילה, דמשמע מדבריו שהוא מפרש שמספקא לי אם רשאי הוא בכלל להציל עצמו ע"י שישרוף ממון חבירו\*), ופשטו לו שבעלמא אסור רק שמלך רשאי.

ולפי פירושו לא מצינו שאינו חייב לשלם כשהוא פורץ, דהא לא השיבו לו אלא שמוותר לו לשרוף אבל לא השיבו לו כלל בענין אם חייב הוא לשלם או לא.

והנה עיין בהמשך הסוגיא בב"ק שם שרבנן ואיתמא רבה בר מרי סוברים ששאל דוד מהו ליטול גדישין של שעורין דישראל ליתן לפני בהמתו על מנת לשלם עדשים של פלישתים, שלחו לי' חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אע"פ שגזילה משלם רשע הוא, אבל אתה מלך אתה ומלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו. ולפי מה שהוכחנו מתוס' והרמב"ם צ"ל שאע"פ שדוד שאל רק באופן שהוא משלם תחתיו אבל מ"מ פשטו לו שלהמלך מותר גם בלא לשלם. מיהו צ"ע

דהציור ההוא דמי להציור של יקח ונתן לעבדיו ולא למלך פורץ גדר.

וע"ע בענין פסקי הרמב"ם הנ"ל והגמ' בב"ק בספרי על ב"ק בח"א אות תשמ"ב.

### קפ) בענין התנאי של נביא במינוי מלך.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג שכתב וז"ל, אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי ב"ד של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו וכשאל ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו עכ"ל. והלח"מ שם הקשה מנין לו להרמב"ם שצריכים על פי נביא, דהא בתוספתא לא שנו אלא ב"ד של ע"א לחוד. ברם עיין בספרי פר' שופטים על קרא דשום תשים עליך מלך אשר יבחר השם אלקיך שדרשו להדיא שהכוונה באשר יבחר היא על פי נביא. אמנם דברי הרמב"ם אכתי צ"ע, דהא מדבריו נראה להדיא שמקורו בזה אינו מהספרי הנ"ל, דהא לא הזכיר את הפסוק של אשר יבחר, אלא כתב שילפינן כן מהא שנתמנו יהושע ושאל ודוד ע"י משה ושמואל שהיו נביאים, וא"כ צ"ע דאולי מספיק בב"ד של ע"א ומנלן שצריכים גם נביא (ועיין ברמב"ן על קרא דשום תשים מה שכתב בענין הספרי הנ"ל).

וי"ל דאילו לא היינו צריכים אלא ב"ד של ע"א, הי' די במשה לחוד, דהא משה עצמו במקום ע"א קאי כדאמרינן לעיל בדף י"ג ע"ב וט"ז ע"ב, וא"כ מכיון שנתמנה מפי

וכתב המאירי, וכן במהר"ן חיות על דף ס' שם, וכן בראשונים על המחלוקת שבין רב חסדא ורבא בכתובות דף י"ט ע"א. וע"ע לקמן באות קצ"ב.

(\* ויש לעיין בדעת רש"י למה לא אמרינן שיעבור ולא יהרג. ועי' בזה במהרש"א בחידושי אגדות בב"ק דף פ' ע"א שם ובשט"מ שם בד"ה

משה בהדי בית דינו, בע"כ צ"ל שתרתי בעיני, דהיינו גם נביא וגם ע"א. מיהו אכתי צ"ע איך למד כן משמואל ובית דינו.

עוד צ"ע על דברי הרמב"ם שהרי כתב שצריכים ע"א כיהושע שמינהו משה ובית דינו, ולכאורה קשה דמכיון שמשה עצמו במקום ע"א קאי א"כ ממה לחדוד ידעינן שצריכים ע"א, וכמו הא דילפינן מיני' שם שאין עושין סנהדראות לשבטים אלא ע"פ ב"ד של ע"א, וא"כ למה צריכים בית דינו. ויש ליישב על פי מש"כ תוס' שם בדף ט"ז ע"ב בד"ה את וז"ל, ועוד קשה דבפרק קמא דשבועות תנן דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא וע"א, ופירש שם בקונטרס דיליף ממה דהוי מלך ונביא ובמקום ע"א, וא"כ גבי סנהדרין דיליף ממה דבעי ע"א, מהאי טעמא נמי ניבעי מלך ונביא בהעמדת סנהדראות, וי"ל דהכא מרבינן טפי משום דכתיב וכן תעשו, משמע דאתא לרבוויי כל הנך עכ"ל, הרי דסבירא להו שהיכא דלא כתיב קרא יתירא לא ילפינן ממה אלא דבר אחד לחוד.

ומעתה לפ"ז שפיר צריכים במלך גם לבית דינו של משה, והיינו משום שאילו לא הוי ילפינן אלא מיני' דידי', א"כ לא הוי ידעינן אלא סנהדרין לחוד, כמו בסנהדראות לשבטים, אבל נביא לא הוי ידעינן, דהא א"א למילף מיני' אלא דבר אחד בלבד, אבל השתא דילפינן ע"א מהא דהוי גם על פי בית דינו, א"כ שוב אישתייר למילף מיני' דידי' שצריכים נביא.

### קפא) בענין הא דמלך נוטל מחצה בביזה.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"י

שכתב וז"ל, כל הארץ שכובש (המלך) הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה ומניח לעצמו כפי מה שירצה ובכל אלו הדברים דינו דין עכ"ל. ועיין במנ"ח במצוה תצ"ז שהניח בצ"ע מנ"ל להרמב"ם ששאני ביזת קרקע מביזת מטלטלין, דבמטלטלין הוי מחצה לו ומחצה לעם וכדתניא בסוגיין ואילו בקרקע כתב הרמב"ם שהוא נוטל את הכל, ועי' בהאות הבאה מה שנכתוב בזה. מיהו באמת גם בלא"ה דברי הרמב"ם צ"ע, דמאי קמ"ל בזה שכתב שהוא נותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, דהא פשיטא שמאחר שהארץ היא שלו הרי הוא רשאי לעשות בה כרצונו, ועוד דהא רשאי הוא ליתנה לכל מי שירצה מאחר שהיא שלו ולמה כתב דוקא לעבדיו ואנשי המלחמה.

והנה בישוב הנ"ל יש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' שמיטה ויובל הי"א שכתב וז"ל, יראה לי שאין הדברים אמורים (שאין ללוים נחלה בארץ) אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל עכ"ל. והנה דבר פשוט הוא דהא דאין ללוי חלק ונחלה בארץ הרי זה דוקא בשעת תחילת החלוקה, אבל לאחר שנתחלקה כבר, שפיר יכולים הם לזכות בקרקע ע"י ירושה ממשפחת האם או מתנה, ובודאי אין מעבירין אותה מהם (וכן מוכח בב"ב דף קי"ב ע"א בסוגיא דגבעת פנחס דאמרין שם שירש מאמו או קנה), וא"כ לכאורה צ"ע, דמכיון שפסק הרמב"ם שכל ארצות הכיבוש הן של המלך א"כ ל"ל



דבריו בסוף הל' שמיטה ויובל שם, דהא לפ"ז יוצא שכשהמלך מחלק אותה לעבדיו ואנשי מלחמתו קודם שעשה קנין הרי הם נוטלים בתורת בוזזין ולא בתורת מתנה בעלמא מהמלך, וא"כ שפיר היינו אוסרים בבן לוי אי לאו משום טעמא דלא נכרתה עלי' ברית.

אמנם צ"ע על הנ"ל, למה חשיבי עבדיו בני ביזה, דהא לעיל שם בה"ט כתב רק שאנשי הצבא ואלו שיושבים על הכלים הרי הם בני ביזה עיי"ש.

### קפא\*) בענין שכל הארצות שכוּבש המלך הן שלו.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"י שכתב וז"ל, כל הארץ שכוּבש (המלך) הרי היא שלו, ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין עכ"ל. וכבר העיר המנ"ח במצוה תצ"ז דמנ"ל להרמב"ם שבקרקע הרי הוא נוטל את הכל ושאינה כמטלטלין שמחצה הוא להעם וכדתניא בסוגיין.

ובישוב דברי הרמב"ם יש להקדים, דהנה ידוע שחלוקת הארץ מעבר הירדן ימה היתה על פי גורל ואורים ותומים וכמבואר בכמדבר כ"ו עיי"ש. אמנם מכמה קראי חזינן שנחלת בני ראובן וגד וחצי שבט מנשה נתחלקה להם רק על פי משה כבקשתם\*). וצ"ע באיזה כח עשה כן.

לרדת לתוך חלקיהם לגמרי עד שקיימו את תנאם לעבור חלוצים, עיין ברמב"ן שם על פסוק כ"ט. וכן הוכיח הפ"י בקידושין דף ס"א ע"א

תו למימר שיכולים הלויים ליטול בהן חלק משום טעמא דלא נכרתה עליהן ברית, דהא גם בלא"ה הלא א"א להם לזכות באותן ארצות אלא ע"י מתנה מהמלך, והרי בכה"ג אפילו בא"י גופא הרי הם יכולים ליטול, וא"כ למה לי טעמא דלא נכרתה עליה ברית, תיפוק לי' משום דהוי מתנה בעלמא אשר אפילו בא"י גופא לא נאסרו בה.

ויש לומר שבאמת גם המלך אינו קונה הארצות לאלתר בלא שום קנין, אלא ע"י הכיבוש נעשות הארצות נכסי כולם, רק שיש רשות להמלך לחלק לאחרים בתורת ביזה כרצונו, ולהשאיר לעצמו כל מה שרוצה, וזוהי כוונת הרמב"ם בהל' מלכים כמה שכתב בתחילת דבריו שכל הארץ שכוּבש הרי היא שלו, פי' שהוא יכול לקנותן בקנין, אבל אין הכוונה שהן שלו בלי מעשה קנין, ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם שאינו יכול לחלק אלא לעבדיו ולאנשי המלחמה לחוד, והיינו משום שכוונתו היא להיכא שעוד לא קנה לעצמו, ומש"ה שפיר כתב שאינו יכול לחלק אלא לאלו לחוד, דהא רק אנשי המלחמה זוכים הם בכיזה ולא שאר העם וכמו שכתב לעיל שם בנוגע לביזת מטלטלין עיי"ש, אבל לאחר שכבר זכה איהו ע"י מעשה קנין, פשיטא שהוא רשאי ליתן לכל מי שירצה, וא"כ טובא קמ"ל הרמב"ם בדבריו הנ"ל בהל' מלכים, והיינו שהיכא שעוד לא קנה איהו ע"י מעשה קנין, אינו יכול לתת אלא לעבדיו ולאנשי מלחמתו לחוד. וגם אתי שפיר

\*) והוא גם בירר לכל שבט מהם את החלק הראוי לו, עיין ברמב"ן בכמדבר ל"ב ל"ג, וברש"ש בב"ב דף קכ"ב ע"א, אלא שלא הניחם

ואולי י"ל שהי' על פי הדיבור. ברם זה תלוי בשני פירושי רבינו בחיי על הפסוק בבמדבר ל"ב ל"א דכתיב את אשר דיבר ה' אל עבדיך כן נעשה עיי"ש (דבריו של רבינו בחיי על פסוק זה הם בתוך דבריו על פסוק כ"ז שם). ועיין עוד בחידושי הגר"ז בסוף וזאת הברכה שכתב שהי' על פי הדיבור והוכיח כן מפסוקים אחרים.

גם אולי י"ל שכל ישראל מחלו להם את זכותם בעבר הירדן או הקנו להם את זכותם, ועיין בזה ברמב"ן בבמדבר ל"ב בסוף דבריו על פסוק י"ט שכתב וז"ל, שאין שאר השבטים חפצים בה (בעבר הירדן) כלל עכ"ל, וכן עיין בדברים כ"ט ז' דכתיב ונתנה לנחלה לראובני וגו' [ועיין ברשב"א בב"ב דף כ"ח ע"ב בענין אם מהני מחילה על דברים שבעינין\*].

ועכ"פ אולי מכאן הוכיח הרמב"ם כדבריו שארצות הכיבוש הם של המלך, והיינו משום שמכיון שחזינן שמשה נתן להם את חלקם, א"כ בע"כ צ"ל שארצות אלו היו שייכים לו, וס"ל להרמב"ם שהיינו משום הדין מלך שהי' לו וכדאיתא בזבחים דף ק"ב שלמשה רבינו הי' דין מלך, וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א (אבל אין לומר שהי' רשאי לעשות כן משום שכל האמור בפרשת מלך מלך

מותר בו, וכגון הא דכתיב ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו, דזה אינו, דהא לדעת הרמב"ם דין זה נוהג רק בשעת מלחמה כשאינן להם מה לאכול כמש"כ בפ"ד מהל' מלכים ה"ו, ועוד דהא לא נתנו לעבדיו אלא נתן לב' שבטים ומחצה).

ואין להקשות על דברינו מהא דסיים הרמב"ם שהוא יכול לתת את הקרקע לעבדיו ולאנשי המלחמה, דמשמע דוקא לאלו, דהא כבר ביארנו בהאות הקודמת שמאחר שהקרקע שייכת לו הרי הוא בודאי רשאי לחלק לכל מי שהוא רוצה, ואפילו לאלו שאינם עבדיו ואנשי מלחמתו, רק שכוונתו היא לומר שלעבדיו ולאנשי המלחמה יש לו כח לחלק גם מקודם שהוא עצמו עשה בה קנין וזכה בה, והיינו משום שהוא יכול לחלקו לאלו בתורת ביהו, וא"כ י"ל שמשה רבינו חילק לראובן וגד וחצי מנשה רק לאחר שהוא עצמו עשה קנין.

ועכ"פ דברינו הנ"ל בנויים הם לכאורה על ההנחה שעבר הירדן לא היתה מן הארץ שנכרתה עלי' ברית והובטחה לאברהם אבינו, אלא שנתקדשה מדין קידוש רבים\*\*), דהא אם נכרתה עלי' ברית לאברהם אבינו א"כ א"א לומר שהיא נעשית של המלך, וכמו ארץ ישראל מעבר

קטנים וקטנים לא בני מחילה ניהו. והסיק שהי' מדין חלוקה וגם הקטנים מסתמא הי' ניחא להם יותר בהחלק שמעבר הירדן מערבה. מיהו צ"ע דהא חלוקת א"י צריכה גורל ואו"ת. ועכ"פ מדבריו יוצא שהי' שייך באמת לכל ישראל ולא למשה.

\*\*\*) ובע"כ צ"ל שנתקדשה, דהא חייבות הן בתרומות ומעשרות. ומה שכתבתי ששייך כאן דין

בד"ה בא"ד וה"ה וכו' דהא אם החזיקם מיד א"כ התנאי הי' תנאי של מעכשיו וא"כ למה הוצרך לכפול לפי הסוברים שבתנאי של מעכשיו אין צריכים תנאי כפול. וכן הוכיח האב"מ בסי' ל"ח סק"ב בד"ה אמנם הא קשיא עיי"ש.

(\* ועיי' בפני יהושע שם בד"ה רש"י וכו' שהק' איך נתן להם משה מדעתו הלא לא מצינו שהי' על פי הדיבור וכן לא מהני מחילה דהא היו שם כמה

הירדן ימה שלא היתה נקנית ליהושע אע"פ שהי' לו דין מלך [כמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג וכדמוכח במכילתין בסוף פרק נגמר הדין דילפינן מיני' שמורד במלכות חייב מיתה, וכן ביומא דף ע"ג ע"ב אמרינן הוא זה מלך וקאי שם על יהושע]\*).

ועי' ברש"י בקידושין דף ס"א ע"א ד"ה כתנאי בני גד וכו' שכתב שהי' באמת בגדר מתנה ממרע"ה, ולפי הנ"ל דבריו מובנים. מיהו עיין עוד שם בסד"ה ר"ח אמר וכו' שכתב שאילמלא ניתנו לבני גד ובני ראובן וחצי שבט מנשה היו גם ארצות אלו מתחלקות ע"פ הגורל וז"ל, ויטלו כאן וכאן על פי הגורל עכ"ל, ולכאורה מבואר מזה שהיו מהארצות שהובטחו להאבות ומש"ה היו צריכות גורל משום הגזירת הכתוב של על פי גורל וגו'. מיהו י"ל שאין כוונת רש"י לגורל מצד הגזירת הכתוב הנ"ל אלא כוונתו היא שמסתמא הי' מרע"ה עושה גורל מעצמו. ואדרבה בזה מיושב מה שכתב שם שאם לא היו מקיימים את תנאם היו עושים כל ישראל גורל אחד על ארץ ישראל וגורל שני על עבר הירדן, דצ"ע למה לא היו עושים גורל אחד על הכל, ומאי איכפת לן אם יהיו שבטים שמקבלים רק מעבר הירדן. ולפי

הנ"ל ניחא כי אי אפשר לערב את ב' הגורלות כי א"י הי' צריך גורל מצד הגזירת הכתוב של על פי גורל וגו' וא"כ לא הי' שייך לערב בזה גורל שהוא בגדר רשות כי אין זה הגורל המכוון בהפרשה ופשוט.

גם י"ל טעם אחר למה היו צריכים ב' גורלות, והיינו על פי דברי התשב"ץ בח"ג תשובה קצ"ח - ר' שאע"פ שעבר הירדן מזרחה חייבת בתרומות ומעשרות אבל בכל זאת לענין קבורה ועוד ענינים קדושתה פחותה משל עבר הירדן ימה (ואנו נוקטים דאזיל אפילו אם הובטחו לאברהם אבינו אשר לפ"ז דבריו דומים לדברי הרמב"ן שנביא להלן כאן), וא"כ היו צריכים לעשות שתי חלוקות כדי שלא יצא ששבט אחד יקבל רק בעבר הירדן מזרחה (וגם כדי שהמשפחות והיחידים יוכלו לקבל לכאן ולכאן).

ועיין בדברים י"ח א' דכתיב לא יהי' לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וגו', ונחלה לא יהי' לו בקרב אחיו וגו', והביא רש"י מהספרי בזה"ל, ונחלה לא יהי' זו נחלת שאר, בקרב אחיו זו נחלת חמשה, ונראה לי שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך נקראת ארץ חמשה עממים, ושל סיחון ועוג שני עממים, אמורי וכנעני,

כיבוש רבים עולה שפיר בין לפי רש"י ובין לפי תוס' בגיטין דף ח' עיי"ש, דהא היו כאן כל ישראל, וגם הי' לצורך כולם (דהא גם לפי דברינו שהי' שייך למשה אבל בודאי לא הי' בדעתו להחזיקו לעצמו אלא לחלקו לכל ישראל), וגם אין כאן הטענה של סמוך לפלטרין לא כבשת שהביאו תוס' שם משום שמלחמת סיחון ועוג היתה על פי הדיבור.

(\* אבל אין להקשות שאם נכרתה עלי' ברית א"כ יש כאן לאו של נטילת לויים חלק בארץ (עי' ברמב"ם וראב"ד בפ"ג משמיטה ויובל) וא"כ איך נטלם משה מאחר שהי' לוי, דזה אינו, משום שכבר ביארתי במקום אחר שהרמב"ם סובר שהלאו הנ"ל קאי במיוחד על החלוקה של פרשת לאלה תחלק הארץ בנחלה, וא"כ לא קאי על מה שנטל בתורת מלך בלא גורל.

ונחלת שאר לרבות קיני וקניזי וקדמוני עכ"ל, וא"כ יוצא ששפיר נכרתה עלי' ברית לאברהם אבינו. וכן בבראשית ט"ו כ' בברית בין הבתרים כתיב וארץ הרפאים ופירש"י שהכוונה היא לארץ עוג (מיהו יש לעיין למה צריכים לפרט ארץ רפאים הלא לפי דברי רש"י הנ"ל בדברים הוי כבר בכלל כנעני ואמורי).

וע"ע ברמב"ן בבמדבר כ"א כ"א שכתב וז"ל, אבל באמת מה שאמר לו אעברה בארץ זה הי' משה עושה מעצמו דרך פיוס, כי ארץ סיחון ועוג ירושתם של ישראל היתה, כי לאמורי היא, והי' מן הדין שאם יענו שלום ופתחו להם שיהי' כל העם הנמצא בה להם למס ועבדום, אבל משה הי' יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים, והי' חפץ שיהי' כל כבושם מעבר לירדן והלאה, שיהי' מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש, הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא הי' מניח שם אדם אלא שתהי' לחרבה. וכן שנוי בספרי לתת לך פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך. ועוד אמרו רבותינו בעשר קדושות שאין עבר הירדן ראוי לבית המקדש ולשכון השכינה וכו' עכ"ל. הרי דס"ל שהובטחה לאאע"ה אבל אין מעלתה כמו מעלת עבר הירדן ימה (ודבריו דומים לדברי התשב"ץ שהבאנו לעיל).

והנה בתהלים קל"ו כ"א כתיב ונתן ארצם (של סיחון ועוג) נחלה כי לעולם חסדו, וכתב האבן עזרא שם בזה"ל, שלא הי' בברית לתתה להם, על כן הזכירה נחלה עכ"ל, הרי שהוא סובר שלא היו בכלל ההבטחה לאברהם אבינו.

וע"ע בפ"ג מהל' זכי' ומתנה ה"ח שהביא הרמב"ם את השיטה שצריכים תנאי כפול ושאר משפטי התנאים דוקא בגיטין וקידושין וכתב שאין לדבר זה ראי'. מיהו הראב"ד שם החזיק בשיטה זו וכתב וז"ל, אע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר וטעם גדול יש לדבר, ואיך יתכן דזה מוכר קרקע או נותנו ואומר איני נותנו או מוכרו אא"כ יעשה לי כך וכך ונוציא אותו מידו ולא עשה בו מה שהתנה עליו (כלומר שבודאי יש לו גמירת דעת להתנאי אפילו אם לא עשה כמשפטי התנאים), אבל גיטין וקידושין אומדן דעתא הוא, מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש אינו אלא כמפליג בדברים, וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרוב אא"כ חזקו בכפילו ובכלל העניינים שנתפרשו בו כי כולם חיזוק התנאי הם ובין תבין (כלומר שבקידושין וגיטין אמדינן דעתו שמשסתמא אינו מקפיד על קיום התנאי אא"כ עשהו כמשפטי התנאים וחזקו עי"ז), ונחלת בני גד ובני ראובן לא היתה מוחזקת ביד ישראל ואינו דומה לקרקע המוחזקת לו לאדם מירושתו או ממקחו עכ"ל. ומדבריו נראה שעוד לא זכו בו כלל ולא היתה ירושה מהאבות, דאילו כן הרי זה כמכירת קרקע ואמדינן שהוא מקפיד על התנאי גם בלי שיכפול, והרי בודאי אמדינן כן גם כשהוא ירש עם אחיו ועודו נמצא בתפוסת הבית. מיהו מהטעם הנ"ל גם נראה מדבריו שלא היתה שייכת למרע"ה.

והנה בגיטין דף ל"ח ע"א אמרינן שעמון ומואב טהרו בסיחון, ויש כמה מקורות בענין אם החלקים ההם שבאו מעמון ומואב הובטחו להאבות. והר"ש

והראב"ד בתו"כ בריש פרשת בהר כתבו שאותם חלקים של סיחון ועוג שהיו מקודם של עמון ומואב לא הובטחו לאברהם אבינו.

מיהו בב"ב דף נ"ו ע"א קאמר רבי יהודה שעמון ומואב הם מארצות קניזי קניזי וקדמוני וא"כ יוצא ששפיר הובטחו לאברהם אבינו, אבל לפי התנאים האחרים שם שסוברים שקניזי וקדמוני הם מקומות אחרים א"כ יוצא שעמון ומואב לא הובטחו לאאע"ה. ברם התם איירי בעמון ומואב שלא טהרו בסיחון וכמו שמבואר בתוס' שם וא"כ אכתי יתכן שגם רבי יהודה מודה שמה שכבשו מסיחון ועוג לא הובטחו לאאע"ה וכהר"ש והראב"ד.

וע"ע בתוס' בחגיגה דף ג' ע"ב שצידד ר"ת לומר שאע"פ שכבש משה גם את מה שכבש סיחון מעמון ומואב אבל לא קידשו בקדושת הארץ אלא את מה שלא כבש מעמון ומואב.

והנה עד כאן נקטנו שאם ארצות סיחון ועוג הוזכרו כברית בין הבתרים והובטחו לאברהם אבינו הרי הן מעיקר ארץ ישראל ששייכת לכל כלל ישראל ולא שייך לומר שהיו שייכים למשה לבדו מדין מלך. מיהו מדברי הבית הלוי בחלק ב' סי' נ' באות ב' יש לדקדק שי"ל שזכותם של ישראל בעבר הירדן היתה רק מדין כיבוש רבים אע"פ שהיתה באמת מהעממים שהובטחו לאאע"ה, והיינו לכאורה משום שגוף ההבטחה היתה רק על זה גופא שיתקיים אח"כ מציאות של כיבוש רבים, ואין שום ראי' ממה שהובטחה לאאע"ה שהיא נכללת בעיקר ארץ ישראל. דעיי"ש בבית הלוי שבירר שבשביל חובת בכורים לא סגי

בארץ שנתקדשה בקדושת ארץ ישראל אלא נאמר גם תנאי של אשר נתת ולא שנטלתי מעצמי, וכתב שם בד"ה ועיין וכו' בזה"ל, דהרי חזינן דלרבנן כל שאינו ארץ חמשה עממין אפילו אם יכבשו אותם בכיבוש רבים דלכו"ע שמי' כיבוש ונתחייב בתרומה מהתורה אפילו הכי פטור מבכורים משום ולא שנטלתי וכו' עכ"ל, הרי דס"ל שרק ארץ חמשה עממין היא עיקר ארץ ישראל שנתן הקב"ה לישראל וארץ שאר עממין ואפילו השנים הנותרים הרי היא של ישראל רק מדין כיבוש רבים. ועיין בפרשת דרכים בריש דרוש ח' בד"ה ובזה יובן וכו' שכתב וז"ל, ולפי האמת יש לתמוה מה נשתנה ארץ סיחון ועוג טפי משאר ארץ ישראל (בזה שהותר למשה רבינו להכנס שם), ומהר"י אדרבי ז"ל מכח קושיא זו ר"ל שמשה הי' סבור שארץ סיחון ועוג הם בכלל ארץ ישראל, אבל קושטא דמילתא שאינם בכלל ארץ ישראל, ואני תמי' עליו דמילתא דפשיטא היא שהם בכלל ארץ ישראל, והעד על זה שתנא דמתניתין מיעט ארץ סיחון ועוג מן הבכורים מפני שאינה ארץ זבת חלב ודבש, ולענין תרומות ומעשרות חיובם מן התורה וכו' עכ"ל.

ברם יש ליישב את דברי הר"י אדרבי ולומר שכוונתו היתה רק שלא היו מעיקר ארץ ישראל, אלא נתקדשו מדין כיבוש רבים, אבל לעולם גם הוא מודה שנתקדשו. מיהו לפ"ז צ"ל שמשה חשב שהיא מעיקר ארץ ישראל וא"כ אכתי קשה איך חילקה מעצמו לראובן וגד וחצי שבט מנשה.

ברם באמת לפי הנ"ל י"ל דרך אחרת מדרכו של הר"י אדרבי, והיינו שי"ל שגם

משה ידע שנתקדש רק ע"י כיבוש רבים, רק שמשה חשב שגם כגון זה ה' בכלל הגזירה, ואילו לפי האמת הגזירה היתה רק על עיקר ארץ ישראל.

והנה במס' בכורים פרק א' משנה י' תנן ואלו מביאים וקוראים וכו' ומעבר הירדן, רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינו ארץ זבת חלב ודבש, ובירושלמי שם בה"ח איתא תני אשר נתת לי לא שנטלתי לי מעצמי, ופי' הפני משה דקאי על דברי ריה"ג ופליג ההיא ברייתא על הטעם שאמרו בהמשנה וס"ל טעם אחר לדברי רבי יוסי הגלילי והיינו משום שנטלו מעצמם, ושוב אמרין שם מה ביניהון א"ר אבין חצי שבט מנשה ביניהון מ"ד אשר נתת לי ולא שנטלתי לי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן, ופי' הפני משה שהם לא בקשו ממשה כמו שבקשו בני ראובן ובני גד אלא הוא נתן להם, וא"כ לפי התנא של הברייתא חייבים משם ביכורים משום שהרי זה שפיר נקרא אשר נתת לי, אבל לפי התנא של המשנה גם זה פטור משום שאינו זבת חלב ודבש. מיהו לכאורה יש לפרש בדרך אחרת והיינו שהכוונה ב"אשר נתתי לי" שהובטחה להאבות, והכוונה ב"נטלתי מעצמי" היא מדין כיבוש רבים, ואיכא ביניהון חצי שבט מנשה כי לפי כל מה שהבאנו יש מקום לומר שארץ סיחון לא היתה בכלל עיקר ארץ ישראל, אבל ארץ עוג היתה שפיר בכלל עיקר ארץ ישראל כי היא ארץ הרפאים שמוזכרת בברית בין הבתרים וכמו שהבאנו שפירש"י שם, והרי ראובן וגד

קיבלו ממלכת סיחון אבל חצי שבט מנשה קיבלו יתר הגלעד וכל ממלכת עוג וכמו שמבואר בדברים ג' י"ג, וא"כ לפי הטעם של זבת חלב ודבש גם החלק של חצי שבט מנשה פטור אבל לפי הטעם של ולא שנטלתי מעצמי הרי הוא חייב.

### קפב) בענין משפטי המלך.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"י שכתב וז"ל, שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר ושפטנו מלכנו וכו' עכ"ל. וצריך בירור מה טיבו של משפט זה. ועיין בדבריו בפ"ג שם ה"י שכתב וז"ל, כל ההורג נפשות שלא ברא"י ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחין תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם עכ"ל. והנה אע"פ שהזכיר רק רוצח, אבל מ"מ עיי"ש באור שמח שהוכיח שהוא יכול להרוג גם גנבים, וכ"כ האברבנאל בהקדמתו לספר שופטים (ב"השתוף השלישי") בתורת טעם לזה שדן דוד המלך למיתה את האיש העשיר שלקח את כבשת העני בשמואל ב' י"ב ה'. ועיין שם ברש"י, וכן ברד"ק על פסוק א', ובאברבנאל שם על פסוק ה' ופסוק ו' (\*).

ועיין גם בחינוך במצוה תצ"ז שכתב וז"ל, ושהוא יכול לדון בני אדם כפי מה שיראה לו האמת ואפילו בלא עדים ברורים וכו' עכ"ל. הרי שלא הזכיר רוצח, ועיי"ש

(\* וע"ע באור שמח שם שר"ל שלפי הרמב"ם לא

קשה קושיית תוס' להלן בדף מ"ט ע"א עיי"ש.

וכדומה שהם ענינים שבין אדם לחבירו, אבל אין לו כח לדון בהוראת שעה בדברים שבין אדם למקום כגון שבת ועריות, ומש"ה גבי מלך כתב הרמב"ם שיש לו כח לדון ולתקן את העולם, משא"כ גבי ב"ד כתב שהם עושים סייג לתורה.

מיהו מדברי הר"ן בדרשותיו בדרוש י"א בדרכו הראשון נר' דס"ל שיש למלך רשות להעניש גם בדיני שבת ועריות וכדומה, דעיי"ש שכתב שיש למלך כח לדון בהוראת שעה, ושוב כתב וז"ל, ואל תקשה עלי מהו ששנינו בפרק נגמר הדין, תניא ראב"י אומר שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה וכו', שנראה ממנה שמינוי הב"ד הועיל לשפוט כפי תקון העת והזמן (ולא המלך), ואינו כן, אלא בזמן שיהיו בישראל סנהדרין ומלך, הסנהדרין לשפוט את העם המשפט צדק לבד, לא לתקן ענינם ביותר מזה (כלומר בהוראת שעה), אם לא שיתן המלך להם כחו, אבל כאשר לא יהי' מלך בישראל, השופט יכול ב' הכחות, כח השופט וכח המלך וכו', ואפשר עוד לומר, שכל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי הפשט הצודק, בין שהוא צורך השעה, נמסר לב"ד, אבל תקונם ביותר מזה (כלומר שאר תיקוני וחוקי המדינה), נמסר למלך עכ"ל. והנה המימרא שבפרק נגמר הדין שהביא הר"ן נאמרה שם בענין עבירות שבין אדם למקום עיי"ש, ומ"מ מבואר בדבריו בדרכו הראשון ששפיר יש למלך כח לדון בהם (וכן משמע גם בדברי האברבנאל בהקדמתו לשופטים שם). ועוד דאל"כ הלא הי' יכול לחלק שהתם בפרק נגמר

במנ"ח שביאר שיכול להמית (ונר"פ שה"ה לשאר עונשי הגוף), אבל אינו יכול לדון דיני ממונות ולהפקיע בו ממון בהוראת שעה, דהא כבר כתב הרמב"ם שאינו יכול להפקיר ממון. וכוונתו היא למה שכתב הרמב"ם בפ"ג שם ה"ח וז"ל, כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו וכו' ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל עכ"ל. אמנם נראה שאין משם רא"י, והיינו משום שכוונת הרמב"ם שם היא שאינו יכול להפקיר לכבודו כדרך שמותר לו לאסור ולהכות, אבל אכתי אין רא"י משם שאינו יכול לעשות כן בתורת משפט, וכגון להפקיר ממונם של גנבים היכא שאין רא"י ברורה (והמנ"ח עצמו צידד לחלק שאם אדם חייב מיתת ב"ד הרי המלך שפיר יכול להפקיר את ממונו אבל אם אינו חייב מיתת ב"ד אין המלך יכול להפקיר את ממונו).

ובאמת מלבד ממה שיכול המלך לקנוס ממון, ודלא כדברי המנ"ח הנ"ל, הרי נראה להדיא מדברי הרמב"ם בפ"ד מה"ס הי"ג שהוא יכול לדון יחידי גם בע"כ של הבעל דין, דז"ל שם, ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שנאמר לא יסור שבט מיהודה וכו' עכ"ל. ומזה שכתב שבמקום מלך הן עומדים מבואר שגם מלך יכול לדון בע"כ, וע"ע שם בהי"ד.

וע"ע שם בפ"ג ה"ח דמבואר שיש לו למלך כח להעמיד דיינים.

והנה האור שמח דייק שם מלשונות הרמב"ם שיש למלך שליטה רק על רוצחים

הדין איירי בבין אדם למקום, וכח זה מסור רק לב"ד, וכח המלך הוא בבין אדם לחבירו (ונוכל לומר שגם לב"ד יש כח זה, ומה שמשמע בנגמר הדין שדוקא ב"ד ולא מלך, הרי זה קאי רק על עבירות שבין אדם למקום).

והאבני נזר בחלק יו"ד סימן שי"ב אות מ"ז-נ"ב כתב שבין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל מותרים להעניש בהוראת שעה על עבירות שבין אדם לחבירו אבל לא על בין אדם למקום, ולמלכי בית דוד יש גם את הכח לדון בדיני ממונות בין אדם לחבירו אע"פ שלא שייך בזה הוראת שעה. ברם האור שמח בתוך דבריו על דברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ג ה"י שמלך רשאי להרוג רוצחים הזכיר רק מלכי בית דוד.

ובענין מה שהוסיף הר"ן שם שמשפט המלך הוא בשאר תיקוני המדינה, עי' בחי' הר"ן בסנהדרין על דף כ"א ע"ב בד"ה מתניתין וכו' על הא דתנן וכותב לו ס"ת לשמו, יושב בדין הוא עמו, שכתב וז"ל, וא"ת והא מלך לא דן ולא דנין אותו, י"ל דמיירי (ההיא דיושב בדין הוא עמו) בדיני ממונות, והרב המאירי ז"ל תירץ בדינין שהוא דן בעצמו מטכסיסי מלכות, א"נ במלכי בית דוד עכ"ל חי' הר"ן.

וגם הרדב"ז בפ"ד מהל' מלכים ה"ט כתב שיש למלך ישראל כח לעשות דינא דמלכותא דינא (כלומר תיקוני וחוקי המדינה וטכסיסי מלכות).

מיהו עי' בר"ן בנדריים דף כ"ח ע"א בד"ה במוכס העומד מאליו שכתב וז"ל, וכתבו בתוספות דדוקא במלכי האומות אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ

שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה עכ"ל.

וע"ע בשו"ת הרשב"א בח"ב סי' קל"ד בד"ה אבל עכשיו וכו' שכתב וז"ל, ואפשר עוד כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה, לפי שזה משמירת עמו, כדי שלא יזוקו הישראלים, דרים פריצים בין השכנים, ויהי' בזה נזק המלך, והרי זה בכלל מה שאמרו במשנתנו ופורץ לעשות לו דרך, וכל האמור בפרשת מלך מותר בו, א"כ מה שיצוה המלך לעשות פתח ודלתים באמצע השכונה לשמירת העם הרשות בידו, נמצא דין מלכי ישראל שוה לדין האומות בדבר זה, וזה ראי' כי זה דינא דמלכותא ולא גזלה דמלכותא ושפיר דמי עכ"ל.

### קפג) בענין מלך רשע.

א. עיין ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ז בענין מלכות בית דוד שכתב וז"ל, ולא זכה (דוד) אלא לכשרים שנאמר אם ישמרו בניך בריתי וכו' עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שאם אינו כשר אלא רשע אין לו דין מלך. ובה"ח שם כתב וז"ל, נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והי' אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך וכל מצות המלוכה נוהגות בו וכו' עכ"ל. ומשמע שגם מלך ממלכי ישראל אין לו דין מלך אם אינו מלך כשר.

ועל פי דבריו מתיישבת קושיית תוס' בסוגיין, דעיין בדבריהם שהקשו וז"ל, תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו וכו' עכ"ל. פי' דבפרשת



מלך כתיב יקח ונתן לעבדיו, וא"כ באמת הי' מותר לו לאחאב ללוקחו, ומאחר שלא רצה נבות לתתו, שפיר הי' יכול להורגו משום מורד במלכות, אמנם לפי דברי הרמב"ם הנ"ל לא קשה מידי, דהא אחאב הי' רשע, וא"כ לא הי' לו דין מלך.

והנה לכאורה גם בלא"ה יש לישב את קושיית תוס' ולומר שאפילו אם יש לו דין מלך אבל מ"מ אין חייבים בכבודו משום דכתיב ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך, ואירי גם במלך כמו שהביא הרמב"ם ברפכ"ו מהל' סנהדרין, וא"כ מכיון שאינו חייב בכבוד מלך רשע א"כ לא שייך לחייבו משום מורד במלכות, דלכאורה לא שייך לחייב משום מורד במלכות אלא כשהוא חייב לכבודו מדיני התורה.

מיהו נראה שאכתי צריכים אנו להא דכתב הרמב"ם שאין לו דין מלך, דהא שיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א היא שאע"פ שהיכא שאין אביו עושה מעשה עמך הרי הוא פטור על קללתו, אבל מ"מ אכתי חייב הוא בכבודו, וחייב אדם לכבוד אביו רשע, ודלא כדעת הטור שהביאו הנושאי כלים שם, וא"כ אכתי הי' נבות חייב בכבודו של אחאב והי' חשיב מורד במלכות אי לאו משום שלא הי' לו דין מלך.

מיהו ראיית בערוך השולחן בהל' כיבוד אב ואם שכתב שגם הרמב"ם מודה שאם אביו עובר "להכעיס כמו האפיקורוסין והמינים" הרי הוא פטור מלכבודו, ואדרבה מצוה לבזותו, והרי בפרק חלק כתב הרמב"ם בפיה"מ שנתקלקלה האמונה אצל אחאב ומש"ה לא הי' לו חלק לעוה"ב, וא"כ אכתי י"ל ששפיר הי' לו דין מלך ומ"מ מיושבת קושיית תוס' משום שלא הי' נוהג כלפיו דין כבוד.

מיהו דינו של הערוה"ש אינו מוסכם, דעיין בברכי יוסף על יו"ד סי' רמ"א סעיף ד' שהביא כעין דברי הערוה"ש מבעל האור החיים שכתב שאם אביו הוא רשע גמור ועובר עבירות אינו חייב לכבודו ורק אם עבר ועכשו אינו עובר יש חיוב לכבודו, וכתב החיד"א שם להוכיח שאינו מוכרח.

והנה אם נאמר שהרמב"ם מחייב בכבוד אביו רשע רק מדרבנן אבל מהתורה הרי הוא פטור א"כ גם לפ"ז ניחא למה נתחייב

אחאב. מיהו הב"ח בסי' ר"מ כתב שהוא מהתורה אשר לפ"ז שפיר צריכים למה שכתבנו שלא הי' לו דין מלך.

גם י"ל עוד טעם למה בעינן בדוקא לומר שלא הי' לו דין מלך, והיינו משום שגם לפי הערוך השולחן שפוטר מלכבוד אביו אפיקורוס, וכן אפילו לפי הטור שחולק על הרמב"ם ופוטר גם בסתם רשע אפי' אם אינו כופר, אבל מ"מ י"ל שכבודו לחוד ומרידה לחוד, ונהי שאינו חייב לכבודו מקרא דשום תשים (כתובות י"ז ע"א), אבל מ"מ אכתי י"ל שהוא חייב על מרידה מקרא דכל איש אשר ימרה את פיך (לקמן בדף מ"ט ע"א), דבנוגע למרידה י"ל שלא נאמר תנאי של עושה מעשה עמך, וא"כ אכתי צריכים אנו להא דלא הי' מלך (מיהו לפ"ז נצטרך לומר שלקלל את המלך [לא תאור] אינו נחשב בגדר מרידה). ובאמת כבר כתבו הפוסקים שגם הטור מודה שאסור לבזות אביו רשע, וא"כ י"ל שהה"נ למרידה במלך וכהנ"ל. מיהו הב"ח בהגהותיו על הרי"ף בפרק הנחנקים צידד לומר שמה שהטור מודה שאסור לבזותו הרי זה רק מדרבנן.

ובאמת גם בלא"ה יש ליישב את קושיית תוס' לדעת הרמב"ם, דהא עיין בפ"ג שם ה"ח שכתב שאין להמלך רשות להרוג את המורדים אלא בסייף לחוד, וא"כ שפיר נענש אחאב משום שמתת נבות היתה בסקילה החמורה. ועוד דגם בלא"ה לא הי' לו לאחאב דין מלך מאחר שלא מצינו שנתמנה לא הוא ולא אביו על פי נביא, עיין ברמב"ם בפ"א שם ה"ג (ועיין ברמב"ן בשופטים מה שהקשה על הא דבעינן נביא, ועיי"ש מה שכתב בזה).

והנה עיין בפ"ד שם ה"ו שכתב הרמב"ם שהדין של יקח ונתן לעבדיו אינו נוהג אלא בזמן שהולכים למלחמה ואין להם מה לאכול, דרק אז מותר לו לקחת משדות וכרמים של אחרים עיי"ש. ופירשו שם הנושאי כלים שכוונת הרמב"ם היא ליישב בזה את קושיית תוס' הנ"ל, ומש"ה כתב שאינו מותר אלא בשעת מלחמה לחוד משא"כ מעשה דאחאב הי' שלא בשעת מלחמה. ולכאורה צ"ע דהא גם

בלא"ה לק"מ לפי שיטת הרמב"ם וכהנ"ל (ועכ"פ שיטת הרמב"ם הנ"ל ביקח ונתן לעבדיו אינה מתרצת את קושייתם השני של תוס' כי התם איירי בשעת מלחמה).

**ב.** והנה עיין לקמן בדף מ"ז ע"א דתניא נבזה בעיניו נמאס זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ופירש"י וז"ל, דרך בזיון משום שהי' אביו רשע וביזוהו לעיני כל כדי שיתייסרו האחרים ולכבוד עצמו לא חש, ומפני כבוד אב נמי ליכא למיחש דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך וכו' עכ"ל.

ודע שדברי רש"י לא א"ש לפי הטור, דהא לפי הטור אסור מיהא לבזותו, ואין לנו שום מקור לחלק לפי הטור בין מחיים ולאחר מיתה כמו שיש לנו לפי הרמב"ם כמו שיתבאר למעיין בלח"מ וברדב"ז שם (ואין ליישב שהי' מותר משום שהי' כופר בעיקר [דגם לאחזו אין חלק לעוה"ב ולכאורה הי' כמו אחאב, עי' בענין אחז לקמן בדף ק"ג ע"ב וק"ד ע"א], וכדברי הערוה"ש הנ"ל, דזה אינו דהא רש"י דן רק מצד שאינו עושה מעשה עמך), וא"כ צ"ל דס"ל לרש"י כהרמב"ם שלאחר מיתה שאני, וס"ל גם שמותר אפילו לבזותו לאחר מיתתו, דלענין לאחר מיתה שפיר בעינן עושה מעשה עמך. א"נ דס"ל שחייב בכבוד אביו רשע רק מדרבנן אבל לא מהתורה וכמו שהזכרנו לעיל וה"ה לבזותו.

גם י"ל דס"ל באמת כהטור, וס"ל שהך מעשה גופא של חזקיהו משמש כמקור לחלק ולומר שרק מחיים אסור לבזותו אבל לאחר מיתה מותר.

גם י"ל על פי דברי הב"ח שהבאנו שמה שהטור אוסר מיהא לבזותו הרי זה רק מדרבנן אבל לא מן התורה.

וע"ע בתוס' ביבמות דף כ"ב ע"ב בד"ה כשעשה וכו', ובריטב"א במכות דף י"ב ע"א בד"ה ותסברא וכו', שמתירים לבזותו. והדרך הזאת היא יותר מרווחת כי לפי הדרך הזאת אין צורך לחלק בין מחיים

לבין לאחר מיתה לענין אם צריכים עושה מעשה עמך.

והנה נראה שבתירוצו של רש"י מיושב גם למה לא חש לכבוד המלך של אחז, דשייך גם לאחר מיתה (כדאמרינן לקמן בדף כ"ג ע"א שאבישג היתה אסורה להדיוט גם לאחר מיתת דוד), והיינו משום שקרא דנשיא בעמך לא תאור קאי גם במלך, וגם במלך נאמר תנאי של עושה מעשה עמך, אבל על כל פנים לפי דברי הרמב"ם הנ"ל אתי שפיר טפי, דהא מכיון שאחז הי' רשע א"כ לא הי' לו דין מלך כלל, ואפילו לא לענין שאר דיני מלוכה (וכן בגלל שלא נתמנה מנביא), וא"ש למה הק' רש"י רק מכיבוד אב לחוד.

**ג.** ועיין בזבחים דף ק"ב ע"א דאמר רבי ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך דכתיב וירדו כל עבדיך אלה אלי, ואילו לדידי' (לפרעה) לא קאמר לי', רבי יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב. ולכאורה צ"ע למה צריכים להוכיח שלעולם תהא אימת מלכות עליך, הלא מצוה מפורשת היא כדכתיב שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך. והנה בהא שהביא ראי' מפרעה אפ"ל שקמ"ל בזה שאע"פ שחיובא ליכא במלך עכו"ם (דגם דינא דמלכותא דינא יש אומרים שאינו אלא מדרבנן ואכמ"ל) אבל מ"מ אכתי טוב שתהא אימתו עליך, בדרך עצה טוב קמ"ל, או כדברי המהרש"א שם דמלכותא דארעא היא כעין מלכותא דרקיעא וממילא המזלזל בכבוד מלכות הרי הוא כאילו מזלזל בכבוד המקום. וע"ע בתנחומא בסדר וישלח סי' ג' דאיתא שהוא

משום מדת דרך ארץ. אמנם אכתי צ"ע למה הביא רבי יוחנן את מה שרץ אליהו לפני אחאב, הלא אחאב הי' מלך ישראל וא"כ מצוה מפורשת היא, ופשיטא שתהא אימתו עליך (וגם ת"ח ונביא כאליהו חייב בכבוד המלך עי' בפ"ב מהל' מלכים ה"ה). ואע"פ שהי' רשע, אבל מ"מ בחייו חייבים לכבדו לשיטת הרמב"ם. אמנם לפי מה שהבאנו מדברי הרמב"ם בריש הל' מלכים א"ש, דהא לפ"ז יוצא שמכיון שאחאב הי' רשע א"כ באמת לא הי' לו דין מלך, וא"כ שפיר יש ללמוד מאליהו שעכ"פ טוב לירא מפניו מאחר שנוהגים בו כמלך. וגם בלא"ה יש ליישב על פי הערוך השלחן שכתב שגם הרמב"ם מודה שאין צריכים לכבד כופר בעיקר. א"נ אם נאמר שהרמב"ם מחייב בכבוד אביו רשע רק מדרבנן. א"נ משום העדר נביא.

ד. והנה עיין עוד לקמן בדף ק"ד ע"א דאמרינן שזקיננו של רבי פרידא מצא את גולגלתו של יהויקים המלך ולא זרקו משום שמלכא הוא ולא איכשר לזילזולי בי'. ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל צ"ע, דהא מכיון שהי' רשע א"כ לא הי' לו דין מלך, ולמה לא איכשר לזילזולי בי'. ואפילו אם נאמר שמלך רשע הוא שפיר מלך, אבל מ"מ אכתי צ"ע, דהא לא הי' עושה מעשה עמך ולאחר מיתתו בודאי פטור וכדברי הלח"מ והרדב"ז בדעת הרמב"ם, ולפי הערוה"ש אפילו בחייו, דהא גם ליהויקים אין חלק לעוה"ב. ואפילו אם נפרש למימרא דרב ינאי בזבחים שם באופן שטוב לירא גם ממי שאין נוהג בו כבוד מלך על פי דין, אבל לכאורה זה לא שייך אלא בחייו, דעצה טובה קמ"ל, אבל לא

לאחר מיתתו. מיהו לפי מה שהבאתי מהתנחומא שיש בו משום דרך ארץ לא קשה כ"כ, דהא י"ל שזה שייך גם לאחר מיתה. וגם לפי דברי המהרש"א בזבחים שם לק"מ דהא י"ל ששייך גם לאחר מיתה. ה. והנה יש לעיין לפי שיטת הרמב"ם, מה דינו אם הי' צדיק בשעת מינויו ושוב סרח האם פקע מיני' דין מלך.

ו. וע"ע בירושלמי דהוריות פ"ג ה"ב דמבואר שלמלכי ישראל לכה"פ עד כלות זרע יהוא הי' דין מלך, אע"פ שהיו רשעים (ועיי"ש בפני משה ובמה"פ). וצ"ע לאור כל הנ"ל.

ועי' בתוס' לעיל בדף י"ט ע"א שכתבו שלינאי הצדוקי הי' נוהג דין כבוד מלך. וכבר העיר התומים על זה בסי' י"ז סק"ג.

### קפד) בענין מלך שאינו ממלא תפקידו.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ח שכתב וז"ל, נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והי' אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה' הרי זה מלך וכל מצות המלוכה נוהגות בו עכ"ל. הרי שכתב שעל רשע לא חל דין מלך, וכן כתב לעיל שם בענין מלכי בית דוד עיי"ש. והנה הא דהוסיף שהוא צריך גם ללחום מלחמות ה' הרי זה משום שהוא סובר שצריכים ג"כ שימלא תפקידי מלך. אמנם צ"ע למה הזכיר רק שהוא צריך ללחום מלחמות ה' ולא הזכיר גם שהוא צריך לשפוט את העם, דהא בסוף פ"ה שם השוה אותם אהרדי וכתב שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות.

## דף כ"א ע"א

### קפה) לא ירבה לו נשים.

עייין ברמ"ה שכתב שלכו"ע אסור לו למלך ליקח אשה המוחזקת לרשעה, ואפילו לא אחת. והא דאמר ר"ש שאפילו אחת ומסירה את לבו ה"ז לא ישאנה, ומשמע שלפי ר"י הרי הוא שפיר רשאי, הרי זה איירי באשה סתם שאינה מוחזקת לא לצדקנית ולא לרשעה, דלר"י מותר עד י"ח (ובמוחזקות לצדקניות מותר גם יותר מי"ח, ולת"ק אסור), ולר"ש אפי' א' אסורה, אבל המוחזקת לרשעה אסורה גם לר"י. אמנם עייין בתוספתא דמכילתין בפ"ד דתניא לא ירבה לו נשים כאיזבל אבל כאביגיל מותר דברי ר"י, הרי להדיא שגם בכאיזבל לא אמר ר"י אלא שלא ירבה, אבל בפחות מכאן משמע דליכא איסורא ודלא כהיד רמה, וצ"ע. ועי' בחזון יחזקאל על התוספתא שם מה שתי'.

### קפו) וכסף וזהב לא ירבה לו.

עייין בחידושי הר"ן באמצע ד"ה לו שכתב וז"ל, דמאי דאסר רחמנא על המלך שלא ירבה לו כסף וזהב היינו שלא יבקש מס גדול כדי להתעשר, אלא כדי הוצאות שכר חיילותיו, אבל אם הקנה לו מן השמים ממון הרבה, לא קאי בלאו, כגון שכבש מדינה ומצא בה אוצרות כסף וזהב דודאי שלו הן, וכדאמרינן לעיל אוצרות מלכים למלך ושאר ביזה שבוזזין מחצה למלך ומחצה לעם עכ"ל. והנה לכאורה יש להקשות על דבריו דמאי ראי' מייתי מביזה, דילמא גם התם אינו מותר ליקח מן הביזה אלא כדי הוצאות חיילותיו לחוד,

אבל להרבות לעצמו לעולם אימא שגם בכה"ג אסור. אמנם הא ליתא, משום שאם איירי באופן שהוא לוקח לחיילותיו א"כ לא הי' צריך שאר הביזה להיות תלוי במחצה, אלא אם הוא צריך לכולו גם כולו יכול ליטול בתורת מס, דהא בכל עת יכול הוא להטיל מס, ואם די לו בפחות ממחצה, א"כ אסור לו ליטול אפילו מחצה, וא"כ בע"כ צ"ל שאיירי בנוטל לעצמו, ולכן שפיר שייך השיעור של מחצה, ואין בזה איסור משום דשלא ע"י מס רשאי הוא להרבות לעצמו.

והנה הרמב"ם לא חילק כחילוקן של הר"ן, אלא משמע דס"ל שבכל גווני אסרה תורה, וז"ל בפ"ג מהל' מלכים ה"ד, ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגנזיו ולהתנאות בו או להתנאות בו וכו' עכ"ל. אמנם לפ"ז הדרה קושיית הר"ן לדוכתה, אמאי רשאי ליטול אוצרות מלכים ומחצה של שאר הביזה.

ובדעת הרמב"ם נראה לומר שבאמת אינו רשאי ליטול אוצרות מלכים וכן מחצה בביזה אלא כדי הוצאותיו לחוד (וכן כתב המג"ח במצוה תק"ב עיי"ש), והא דאינו רשאי ליטול גם יותר ממחצה בתורת מס, הרי זה משום שבהא שהוקש נגיד לכהן נאמר שהמחצה השני' תהי' להעם על כל פנים, והתורה הפקיעה אותה ממנו אפילו בתורת מס לצורך הוצאותיו. ולפ"ז יוצא שבאמת לא בעינן דין מיוחד להא שנוטל את המחצה שלו, דהא אינו רשאי ליטול אלא לצורך חיילותיו לחוד, ולתכלית זו הרי הוא יכול ליקח בתורת מס גם בלא הלכה מיוחדת של ביזה, וא"כ נמצא שכל מה שנתחדש בהך היקש הוא רק שהמחצה

השני' מופקעת היא ממנו לגמרי, ושאינו יכול ליטלה אפילו בתורת מס לצורך חיילותיו, משא"כ לפי הר"ן נאמר בזה דין מחודש שהוא יכול לקחת מחצה גם שלא לצורך הוצאותיו.

### קפז) בענין פלגש.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"ד וז"ל, וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקידושין, ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, אבל ההדיוט אסור בפלגש אלא באמה העברי' בלבד אחר יעוד עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין מאד, דאיך דימה אמה העברי' לאחר יעוד לפלגש, הלא אמה העברי' נעשית אשת איש גמורה על ידי קידושין גמורין, ואע"פ שפליגי תנאי בפ"ק דקידושין באם מעות הראשונות לקידושין ניתנו והרי היא מתקדשת בכסף המכירה, או האם היא מתקדשת בהפרוטה אחרונה של שש, אבל מ"מ בהא כו"ע מודים שיעוד קידושי כסף גמורין הוא ולא רק פלגשות בעלמא, וא"כ איך כתב הרמב"ם שמצינו פלגש בהדיוט באמה העברי' לאחר יעוד (ועי' עוד בכ"מ בפ"א מאישות ה"ד שכתב שלפי דעת הרמב"ם גם מה שמצינו בנ"ך פלגשים להדיוט הרי זה איירי באמה העברי' לאחר יעוד, והרדב"ז בהל' מלכים שם כתב שהאיסור של פלגש להדיוט הוא רק מדרבנן ובימי הנביאים עוד לא אסרו).

שו"ר בתוס' חדשים שבסוף ספר שו"ת חכם צבי בסי' כ"ד שתמה איך אפשר לומר שאמה העברי' לאחר יעוד היא פלגש וכתב

וז"ל, ולשון הרמב"ם וכו' (הנ"ל שהבאנו) נותן מקום לטעות שהאמה אחר יעוד פלגש היא, ואינו כן אלא כוונתו שאין שום צד להדיוט לבעול בלא קידושין, אלא אמה העבריות אף שאינו מקדשה עכשיו, ונראה כאילו בועל בלא קידושין, ויעוד להן הן קידושין (שו"ת דר"מ שאלה ו') עכ"ל, הרי שהוא מפרש שכוונת הרמב"ם היא רק שהיא נראית כפלגש אבל באמת יש כאן קידושין גמורין. מיהו דבריו דחוקים מאד כי לפ"ז למה הוצרך הרמב"ם להזכיר דבר זה כיון שבאמת אינה פלגש.

והנה בישוב דברי הרמב"ם יש להקדים את הסוגיא בקידושין דף י"ח ע"א דאמר רב ששת כגון שיעדה, פירוש, שלאחר שיעדה שוב אינה יוצאת בשש ויובל, ופרכינן יעדה פשיטא, גיטא בעיא, ומתריצין מהו דתימא לא לבטלה הילכתא מינה קמ"ל. ולכאורה יש לתמוה מהו הס"ד שתצא בשש ויובל אחר שיעדה, הלא ע"י קידושי כסף פקעה ממנה תורת עבדות לגמרי וחלה עליה שם של אשת איש, וא"כ איך ס"ד שהיא עדיין יוצאת בשש ויובל (והעירוני לעיין בריטב"א ובשיטה שלא נודעה למי שם).

ונראה לומר שאע"פ שילפינן כל קידושין דעלמא מפרשת כי יקח איש אשה, אבל מ"מ קידושי יעוד באמה העברי' היא אישות מחודשת לגמרי שנתחדשה בפרשת אמה העברי', ואע"פ שמעשה הקידושין נלמד הוא מאישות דכי יקח, ובעינן קידושי כסף דומיא דהתם, אבל מ"מ הרי הוא שם אישות חדש אשר נתחדש בפר' אמה העברי'. ומאחר שהיא אישות מחודשת של

באמה העברי' לאחר יעוד לחוד. שוב שמעתי כהנ"ל בשם הגרי"ז.

ושוב מצאתי בקרן אורה על יבמות שכתב כעיקר דברינו הנ"ל, שפלגשות אינה רק היתר ביאה אלא קנין, דעי' בתוס' ביבמות דף כ"א ע"א בד"ה ומותר באשת חמיו שכתבו וז"ל, ירושלמי, אשת חמיו אסורה משום מראית עין, ואם תאמר תורה היא (כלומר שהיא אסורה מן התורה), הא דוד נשא רצפה בת אי' עכ"ל. וכתב הקרן אורה שם וז"ל, יש לדקדק להך גירסא שנשים בכתובה וקידושין ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין א"כ מאי ראי' היא זו מרצפה בת אי' הא פלגש שאול היתה כמבואר במקרא וכו'. ועי' בדברי הרמב"ם ז"ל בפרק ד' מהל' מלכים שנראה קצת שיש לו קנין בפלגש ע"י יחוד בלבד וכו' עכ"ל, פי' וא"כ אם איתא שאשת חמיו אסורה הה"נ לפלגש חמיו וא"כ שפיר מוכח מרצפה בת אי' שאשת חמיו מותרת.

והנה מדברי הקר"א יוצא שכמו שאשת אחיו או אביו אסורה, כמו כן יהי' גם בפלגש אחיו או אביו. ויש להעיר על זה ממה שפסק המחבר באה"ע סי' ט"ו סעיף ל', שמותר אדם בפלגש קרובו כמו שהוא מותר באנוסת ומפותת קרובו. ומקורו הוא משו"ת הרא"ש בריש כלל ל"ב. מיהו י"ל שהרא"ש חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שפלגשות אינה קנין. גם י"ל דס"ל דהוי שפיר בגדר קנין רק שקנין כזה אינו אוסרתה על קרוביו. ועוד י"ל שאפילו אם במלך מודה הרא"ש ששפיר חשיבא קנין אבל אכתי י"ל שהוא סובר שלהדיוט אין קנין כזה, שהרי הרא"ש סובר שהדיוט אסור

פרשת עבדים, שפיר ס"ד למימר שאישות זו תופקע גם על ידי יציאות עבדים. ויש להוסיף שגם לפי הקמ"ל שם י"ל דזה מיהא נשאר אמת דהוי בגדר סוג חדש של אישות רק דקמ"ל שבכל זאת לא מהני אחרי יעוד היציאות של עבדות.

והנה יש להקדים עוד שלכאורה הי' אפשר לומר שהדין פלגש שנאמר במלך הוא רק דין של היתר ביאה לחוד, ונאמר בזה שמלך מותר לבעול ע"י יחוד בעלמא גם בלא כתובה וקידושין. אמנם מדברי הרמב"ם חזינן שהיא בגדר קנין שהרי כתב שהמלך "קונה אותה". אמנם הא ודאי שאינה נכללת בהך אישות הנלמדת מפרשת כי יקח איש אשה, דהא לא בעינן בפלגש מעשה קידושין, וגם אינה נעשית א"א, וא"כ בע"כ צ"ל שיש שם קנין חדש של פלגשות.

ומעתה אם נוסיף שאינה רק קנין חדש אלא יש בה גם בחינה מסוימת של אישות וחשיב קנין אישות מחודשת (אבל לא האישות של פרשת כי יקח וכהנ"ל), א"כ א"ש המשך דברי רמב"ם הנ"ל, דהא י"ל דהא דקרי לאמה העברי' בשם פלגש הרי זה משום שלכל אישות שאינה נכללת באישות דפרשת כי יקח קרי פלגש, וס"ל שגם לפי מסקנת הסוגיא בקידושין שם הוי יעוד אישות מחודשת אשר אינה נכללת בהאישות של פרשת כי יקח (רק שאכתי אינה יוצאת בשש ויובל), וגם בפלגש ס"ל שהיא מקצת אישות חדתא וכהנ"ל, וא"כ כוונתו היא לומר שאע"פ שמצינו שיש למלך אישות אחרת מלבד האישות של פרשת כי יקח, דהיינו פלגשות, אבל מ"מ בהדיוט לא מצינו אישות אחרת אלא

תוס' בדף ג' ע"ב שם בד"ה ואימא ה"מ וכו'. ובאות רמ"א ורמ"ז ורס"ב סק"ד ביארתי עוד שבאמת גם למעשה יש חידושי דינים ביעוד שאינם נוהגים בקידושין רגילין (אפילו אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו). ועוד דנתי באות ז' שם באם האישות של שפחה חרופה והאישות של בני נח הם סוגים נפרדים של אישות.

### קפח) עוד בענין פלגש.

עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' מלכים ה"ד שכתב וז"ל, אבל ההדיוט אסור בפלגש אלא באמה העברי' לאחר ייעוד בלבד עכ"ל. והקשה הרדב"ז ממעשה דפלגש בגבעה שהי' הדיוט ומ"מ חזינן שהיתה לו פלגש, ותירץ שבאותו זמן היו נוהגים עוד היתר בפלגשים. ומדבריו חזינן שהאיסור של פלגש להדיוט הרי הוא מדרבנן, ובאותה שעה לא גזרו עוד, דהא באיסור דאורייתא לא שייך לחלק כחילוקן.

ועיין עוד ברמב"ם בפ"א מהל' אישות ה"ד שכתב וז"ל, קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך, וזוהי הנקראת קדשה, משנתנה תורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהי' קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה עכ"ל. ועיין בכ"מ שם שהביא את דברי הרמב"ן שהקשה על לשונו של הרמב"ם שלא הי' לו לומר אלא כל הבוועל אשה בלא קידושין לחוד, ולמה הוסיף "לשם זנות

בפלגש מן התורה משום קדשה וכמו שהביא הרמ"א באה"ע סי' כ"ו בשמו, וא"כ י"ל שכיון שעבר על האיסור אין לו בה שום קנין. מיהו עיי"ש בבית שמואל דמבואר שאדרבה הדברים נוטים שהרא"ש סובר שפלגש אינה אסורה להדיוט מן התורה.

והנה עיין ברמב"ן וברשב"א ביבמות דף כ"ט דמבואר שאפילו אם נאמר שלפי בית שמאי מאמר קונה ביבמה קנין גמור מהתורה ושהיא נפטרת ע"י זה מחליצה אבל בכל זאת אין חייבין עלי' מיתה משום אשת איש, ודלא כתוס' שם, ולכאורה צ"ב למה. מיהו בירושלמי שם מבואר שטעמם של ב"ש הוא מקרא דולקחה לו אשה דהכונה בזה היא למאמר, וא"כ על פי דרכנו הנ"ל י"ל דחשיב סוג חדש של אישות ולא האישות של פרשת כי יקח, ועל אישות זו לא נאמר החיוב מיתה של אשת איש, דהחיוב מיתה של אשת איש קאי רק על האישות של פרשת כי יקח, והא דאמה העברי' לאחר ייעוד חייבת מיתה הרי זה משום שהקשה הכתוב לאחרת.

עוד י"ל בישוב דעת הרמב"ם דקרי לאמה העברי' לאחר ייעוד פלגש כי ס"ל שמיד לאחר ייעוד הרי היא מותרת בביאה אע"פ שקי"ל שיעוד אירוסין עושה, וכיון שהיא מותרת בביאה אע"פ שאינה נשואה קרי לה פלגש. ועי' בזה בספרי על קידושין בפרק א' אות רמ"א.

ועי' באות ז' שם שדנתי עוד על הסוגיא בדף ו' ע"א שם בנוגע להיסוד הנ"ל שיעוד הוא סוג חדש של אישות. וכן באות מ"ח שם פירשתי על פי זה את דברי רבינו תם בתוס' בסוף דף ה' ע"א שם, וכן את דברי

בלא קידושין", וכתב הרמב"ן שהיינו משום דס"ל להרמב"ם שהדיוט מותר בפלגש, וא"כ אפילו אם הוא בועל שלא לשם קידושין אבל מ"מ מכיון שבעל לשם פלגשות אכתי אינו לוקה משום לאו דקדשה, והיינו משום שאין זו ביאת זנות אלא ביאת פלגש. וז"ל שם, וגם דברי הרמב"ם אינם לאסור פלגש ולהתירה למלך, אלא כך אמר וכל הבועל אשה לשם זנות לוקה מפני שבעל קדשה, ולשם זנות היינו שפוגע בה ובעלה ולא יחדה לעצמו לשם פלגשות דהיינו קדשה, ולא אמר כל הבועל בלא קידושין לוקה, וכן בהל' מלכים כשהזכיר פלגשים במלך לא הזכיר כלל שהוא היתר מיוחד לו עכ"ל. ועיי"ש בכ"מ שתמה עליו שהרי להדיא כתב הרמב"ם בהל' מלכים שהדיוט אסור בפלגש. וכתב שם הכ"מ שצ"ל שלהרמב"ן היתה גירסא אחרת בדברי הרמב"ם. אמנם לפי גירסתינו בדברי הרמב"ם הרי הדרה קושייתו לדוכתה, דמכיון שהדיוט אסור בפלגש א"כ למה כתב הרמב"ם שכל הבועל בלא קידושין לשם זנות לוקה, דאמאי לא מספיק לומר "בלא קידושין" לחוד, דהא חזינן מדברי הרמב"ן שנקט לסברא פשוטה שאם פלגש אסורה להדיוט מדאורייתא א"כ גם בכה"ג איכא משום לאו דקדשה, ולא בעינן תנאי נוסף של לשם זנות.

אמנם לפי מה שמבואר בדברי הרדב"ז הנ"ל שגם לפי גירסתינו בדברי הרמב"ם בהל' מלכים אכתי לא הוי אלא איסור דרבנן לחוד, אתי שפיר, והיינו משום שמכיון שגם הרמב"ם מודה שהדיוט מותר בפלגש מדאורייתא א"כ שפיר בעינן

שיבעול גם לשם זנות, דהא אל"כ הרי היא פלגש ואינו חייב מלקות מאחר שהיא מותרת מן התורה. אמנם עיין בכ"מ שם בהל' אישות שיישב את קושיית הרדב"ז באופן אחר והיינו שכל היכא שמצינו בנ"ך פלגש להדיוט הרי זה איירי באמה העברי' לאחר יעוד.

שוב שמעתי בשם הגרי"ז שמה שכתב הרמב"ם "ונותן שכרה", דוקא הוא, והיינו משום שנאמרו תנאים מסוימים בלשם זנות נוסף על הא דהוי בלא קידושין, וא"כ לפ"ז י"ל שאפילו אם פלגש אסורה מן התורה משום האיסור עשה של כי יקח ובעלה אבל מ"מ עדיין אין זה נקרא לשם זנות, ודלא כהרמב"ן. ובאמת הרמב"ם בסוף פ"ב מנערה בתולה כתב שלא תהי' קדשה איירי במופקרת לזנות לכל אחד ומבואר שאם זינתה בדרך מקרה אין כאן הלאו של קדשה עיי"ש ובכ"מ ובלח"מ על פ"ד ממלכים.

וע"ע ברמ"א באה"ע סי' כ"ו ובביאור הגר"א שם, וכן ביש"ש בפ"ב דיבמות סי' י"א.

## דף כ"א ע"ב

### קפט) לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד.

א. עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ח שכתב וז"ל, ויראה לי שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי ב"ד, שהיא מותרת, ולא הזהירה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד עכו"ם מפני



בגלל המצרים, א"כ לפ"ז צ"ל שמעשי מקולקלים קאי על המצרים, וכיבוש מהני משום שעל ידי כן נוכל להכריחם לקיים ז' מצות, וא"כ לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה שלא ניבעי מלך וב"ד לעיכובא בשביל עצם ההיתר לאחר שנכבש.

ובאמת לכאורה מוכרחים לומר לפי הרמב"ם שהלאו הוא על המקום, שהרי פסק בפ"ב מהל' איסורי ביאה הכ"ה כמו המ"ד שסובר שסנחריב בבל גם את המצרים לצמיתות, ושלא חזרו למקומם לאחר מ' שנה, וא"כ מכיון שאין מצרים אחרי סנחריב איך סתם הרמב"ם והביא את הלאו כאילו הוא נוהג גם בזה"ז ונוגע עוד למעשה, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל שהלאו הוא על המקום.

ויש להעיר בזה בדברי החינוך במצוה ת"ק והמנ"ח שם עיי"ש היטב.

ב. והנה יש לעיין עוד בדברי הרמב"ם מה הוא ההיתר של הלוחמים עצמם להכנס לשם, דהא כשהם נכנסים עדיין לא נכבשה ואינה תחת שליטתם. מיהו נראה פשוט שההיתר הוא משום שהם נכנסים רק לזמן ארעי, כי הרי בדעתם לחזור, ואפילו אם אין דעתם לחזור, אבל הלא בדעתם להפוך את ארץ מצרים להיתר, וא"כ נמצא שבדעתם להשאר בארץ מצרים האסורה רק לזמן ארעי, וממילא אינם עוברים באיסור, שהרי בירושלמי בסוף פרק י' דרשינן שלישיבה (לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד) אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה ופרקמטיא ולכבוש הארץ, ומבואר ברא"ם בדברים י"ז ט"ז, ובחינוך במצוה ת"ק,

שמעשי מקולקלין יותר מכל הארצות שנאמר כמעשה ארץ מצרים עכ"ל. ומשמע מדבריו שמוותר לשוב דוקא היכא שכובשין אותה כדין על פי ב"ד וע"י מלך, וכשהיא דתנן שהמלך מוציא למלחמת הרשות ע"פ ב"ד של ע"א, אבל אם עשו מלחמה שלא על פי ב"ד אכתי אסור לשוב (דהא עצם הדין שמוציאין למלחמת הרשות רק ע"פ מלך וב"ד כבר כתב בה"ב שם וא"כ בע"כ צ"ל שמה שחזר עליו כאן הרי זה כדי לקובעו לתנאי המעכב בההיתר).

מיהו לכאורה צ"ע דהא לפי הטעם שכתב בסוף דבריו לכאורה אין מובן למה הוי תנאי המעכב, דהא אפילו אם לא קיימו דיני מלחמה, אכתי אינה בידי עכו"ם ולא ילמדו ממעשיהם המקולקלים.

ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם שעיקר הקפידא שלא לשוב למצרים אינו בגלל המצרים אלא בגלל ארץ מצרים (ודלא כמו שתפס שם ההג"מ בפשיטות שהוא בגלל המצרים), ומש"כ שהטעם הוא מפני שמעשי מקולקלים, כוונתו היא שהמקום הוא מקום טמא ומסוגל למעשים מקולקלים, ואין כוונתו להמצרים, והא דמהני כיבוש הרי זה משום שע"י הכיבוש מתהפך המקום להיות ארץ ישראל ממש, וכמש"כ הרמב"ם בה"ו שם שכיבוש רבים נעשה כא"י לכל דבר, ולאחר שנעשה א"י פשיטא ששוב אין כאן טומאת מקום, וא"כ מכיון שעיקר ההיתר הוא משום שהמקום נעשה ארץ ישראל, מובן היטב למה בעינן ע"י מלך וב"ד, דהא כבר כתב בה"ו שם שכיבוש רבים בעי מלך וב"ד. ברם לפי מה שמשמע מדברי ההג"מ שם שהאיסור הוא

שכוונת הדרשה היא משום שהדברים ההם הרי הם רק בדרך ארעי (ובאמת נראה שכן היא גם כוונת הרמב"ן שם וכמו שיבואר למעיין שם, אבל הרא"ם והגור ארי' שם לא הבינו כן את הרמב"ן, ועיין בגור ארי' שם שכתב דרך אחרת בזה).

ולפ"ז יש מקום לומר שאם ערכו את המלחמה בלי מלך וב"ד ועברו בזה על האיסור הצדדי לערוך מלחמה בלי מלך וב"ד, שוב יורד כל ההיתר להיכנס שם לזמן ארעי, וחוזר עצם הלאו לדוכתי' בנוגע להלוחמים (וסברת הדבר נבאר בסמוך).

ולכאורה כן מוכח מהמכילתא בפרשת בשלח על קרא דלא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, דעיי"ש שם דתניא שבימי סנחריב עברו על זה במה ששלחו שם שלוחים לבקש עזרה, ולכאורה אין מובן דהא ה"י רק לזמן ארעי כי בודאי לא הלכו השלוחים להשתקע שם. וצ"ל כהנ"ל דכיון שה"י אסור משום סיבה צדדית, וכדכתיב שם ולא שעו על ה' ואת קדוש ישראל לא דרשו, מש"ה חזר לדוכתי' עצם הלאו.

ובסברת הדבר י"ל שאין כוונת הדרשה הנ"ל בהירושלמי לומר שמעשה האיסור הוא דוקא ע"י ישיבה בקביעות, אלא לעולם אזלינן בתר קרא דלא תוסיפון לראותם, כלומר שאפילו ראי' בעלמא בדרך ארעי חשיב נמי בגדר מעשה האיסור, רק שילפינן מקרא דלא תוסיפון לשוב שיש היתר מיוחד לצורך סחורה ופרקמטיא וכדומה, וא"כ בציוור שהוא עובר בזה על שאר איסורים, אשר בכה"ג לא מסתברא לומר שהתירה לו התורה, א"כ ממילא

נשאר שהוא עושה את מעשה האיסור של לראותם בלי שום היתר.

ג. ודע שיש לדון על עוד שני דרכים ליישב את מה שהקשיתי מה הוא ההיתר של הלוחמים גופייהו להכנס לשם.

א', דמכיון שכל מקום שדורכים שם הרי הוא לעת לעת תחת שליטתם הרי זה נקרא כיבוש אע"פ שעוד לא ערכו את המלחמה (ונצטרך להוסיף שכוונת הרמב"ם היא להתיר גם כשכובשים רק חלק קטן מארץ מצרים ולא בעינן שיכבשו את כולה).

ב', דהא חזינן שכתב הרמב"ם שאסור "לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד עכו"ם", ולשון זה צריך ביאור, אבל עכ"פ לכאורה משמע שיש שני ציורים של היתר, חדא אם שבים שם רבים גם אם היא ביד עכו"ם, ועוד אם היא תחת שליטת ישראל אפילו אם אין נמצאים שם רבים, וא"כ לפ"ז שפיר מותר להלוחמים לשוב כיון שהם רבים. מיהו הא ליתא מכמה טעמים, ונפרט אחד מהם, והיינו דמההיא דסוף סוכה שהביא ההג"מ שם מבואר להדיא שאסור אפילו לרבים לשוב שם כשהיא בידי עכו"ם עיי"ש.

## קצ) ספר תורה של המלך.

עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' תפילין ומזוזה וס"ת ה"א וה"ב שכתב וז"ל, מ"ע על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה וכו', ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו וכו', והמלך מצוה עליו

לכתוב ספר תורה אחד לעצמו לשם המלך יתר על ספר שיהי' לו כשהוא הדיוט וכו' עכ"ל. והנה במלך הוסיף לומר שמלבד ממה שצריכים שיכתוב לעצמו, דהיינו שיהי' הוא הבעלים של הס"ת, בעינין נמי שיכתבנו לשמו, וזהו שכתב לשם המלך, וכדתנן במתניתין שכותב לו לשמו, אבל בנוגע להדיוט לא הזכיר כלל שצריכים כתיבה לשמו, ולא הזכיר אלא הא לחוד שהוא צריך לכתוב לעצמו, דהיינו שיהי' הוא הבעלים. וכן ביו"ד סי' ע"ר לא הזכירו הפוסקים שבהדיוט צריכים לשמו. ולפי שיטת רש"י והגר"א ביו"ד שם שאדם יוצא גם על ידי שהוא קונה ס"ת מוכח לומר שאין צריכים בהדיוט כתיבה לשמו, דהא בודאי אין כוונתם להיכא שנכתב לשמו דוקא (ועיין במנ"ח במצוה תק"ג שכתב שבמלך מכיון שצריכים שיכתבנו לשמו דוקא, לא יוכל לצאת במה שהוא קונה ספר תורה דהא לא נכתב לשמו). ועיין עוד בחידושי הר"ן לקמן בדף מ"ח בד"ה תנאי שכתב שלכם דכתיב בקרא דכתבו לכם גבי חובת הדיוט אתי למימר שצריכים עשי' לשמה, דהיינו לשם ס"ת, ו"לו" דכתיב גבי מלך אתי למימר שצריכים לשמו, ובפשטות כוונתו היא לשם המלך דהא לאחר שידעינן שס"ת של הדיוט צריך להיות לשם ס"ת, ושזהו מדיני ס"ת, למה הייתי אומר שגבי

מלך אין צריכים ס"ת כשר, וא"כ צ"ל שכוונתו היא לשם המלך\* (ויש לדחות), וא"כ גם מדבריו חזינן שבהדיוט לא בעינן כתיבה לשמו.

אמנם יש לתמוה מהא דתניא בסוגיין וכתב לו את משנה התורה וגו' כותב לשמו שתי תורות וכו', הרי להדיא שגם הס"ת שהוא כותב משום חובת הדיוט צריך להיות לשמו.

והנה עיין עוד ברמב"ם שם בפ"ז ה"ב שכתב וז"ל, זה שהי' לו כשהוא הדיוט מניחו בבית גזויו, וזה שכתב או שנכתב לו אחר שמלך יהי' עמו תמיד וכו' עכ"ל. ומדבריו חזינן שמצות והיתה עמו וגו' מתקיימת דוקא באותו שהוא כותב בתורת מלך, ולא באותו שיש לו משום חובת הדיוט. אמנם עיי"ש בה"ג שכתב וז"ל, לא הי' לו ס"ת קודם שימלוך צריך לכתוב לו אחר שמלך שני ס"ת, אחד מניחו בבית גזויו, והשני יהי' עמו תמיד וכו' עכ"ל, ומשמע מדבריו שאיזה מהם שירצה יכול להניח בבית גזויו, ואיזה שירצה יקח עמו תמיד, ולכאורה צ"ע טובא, דהא לחובת הדיוט אין צריכים כתיבה לשמו וכהנ"ל, וא"כ למה כתב שהוא יכול ליקח עמו איזה שירצה, דהא בודאי אינו יכול ליקח עמו אלא זה שכתב לשמו משום חובת מלך וכמש"כ הוא עצמו בה"ב, ואפילו באופן

\* מיהו עי' במלחמות בסוכה דף ט' שכתב וז"ל, ואילו בספר תורה כתיב כתבו לכם לחובתכם, דההיא דאמר בה מצוה לכתוב משלו דכתיב כתבו לכם ההיא מכתבו נפקא, וגבי מלך כתיב וכתב לו ודרשינן לשמו שלא יתנאה בשל אחרים לשתי תורות כדאי' בפרק כהן גדול עכ"ל. וצ"ע דגם במלך הדין שצריכים שיהי' שלו יש ללמוד מוכתב

לחוד כמו שלומדים בהדיוט מכתבו וא"כ למה צריכים ללמוד כן מלו. ואם נאמר שאה"נ את הדין שצריך להיות של המלך לומדים מוכתב וכוונת הרמב"ן היא שאת הדין שצריכים לשמו ילפינן מלו א"כ למה המחיש דבר זה באומרו שלא יתנאה בשל אחרים הלא גם בלא הדין של לשמו ידעינן שלא יתנאה משל אחרים מוכתב.

שכתב שניהם לשמו (כמו שמשמע באמת מהברייתא שהוא צריך לעשות וכמו שהבאנו לעיל), אבל מ"מ לכאורה בעינין שיקח עמו את זה שכתב לשם חובת מלך (ואולי י"ל שאיירי באופן שלא פירש עד שעת לקיחה, ודוחק).

ולכאורה נראה מכל הנ"ל שהיכא שלא כתב בהיותו הדיוט, אשר בכה"ג הרי הוא חייב לכתוב שנים כשהוא מלך, א"כ בשניהם נוהגים דיני ס"ת של מלך, ומש"ה צריכים שניהם להיות לשמו, וגם הרי הוא יכול ליקח עמו איזה שירצה. מיהו דבר זה תמוה מאד מאחר שהראשון הוא משום חובת הדיוט. וגם צ"ע למה לא כתב הרמב"ם בפירושו שהיכא שלא כתב בהיותו הדיוט הרי הוא צריך לכתוב את שניהם לשמו כדתניא בגמ'. מיהו נראה שבאמת רמז הרמב"ם דבר זה במש"כ שהוא צריך לכתוב "לו" אחר שמלך ב' ס"ת, דכוונתו במש"כ "לו" היא לשמו, ואין כוונתו למש"כ לעיל שם בה"א שצריך שיהי' לעצמו, כלומר שלו, דהא בפ"ג מהל' מלכים ה"א כתב וז"ל, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב "לו" ס"ת "לעצמו" עכ"ל, וא"כ חזינן ששני ענינים הם. מיהו ברמב"ם הוצאת ר"ש פרנקל גורס בלשון הרמב"ם בהל' מלכים שם כלשון המשנה שכותב לו לשמו ולא שכותב לו לעצמו.

והנה יש לומר דרך אחרת בזה וכדלהלן. דהנה עי' ברמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו עכ"ל. ומבואר מדבריו שכדי לצאת ידי חובת הדיוט מספיק בהספר תורה שהניחו לו

אבותיו. וזה נראה תמוה, שהרי בפ"ז מהל' ספר תורה ה"א פסק להדיא כהסוגיא בדף כ"א ע"ב כאן שאע"פ שאבותיו של אדם הניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, וא"כ מאי שנא מלך.

וכבר הקשה הכ"מ קושיא זו ותי' וז"ל, הדיוט שאני שאם הי' סומך על של אביו נמצא שלא הי' כותב הוא ספר תורה כלל, אבל המלך אע"פ שיסמוך על של אביו בס"ת שחייב מדין הדיוט, כיון שבספר תורה שהוא חייב בו מדין מלך אינו סומך על של אביו הרי הוא כותב ס"ת וסגי בהכי עכ"ל, ודבריו צריכים ביאור.

ויש לבאר דבריו על ידי שנחדש שיסוד הדין של החיוב של מלך לכתוב עוד ס"ת אינו בגדר חובה חדשה של כתיבה, דהיינו שגם בהיותו מלך הרי הוא צריך לכתוב ספר תורה, אלא יסוד הדין הוא שהמלך צריך לקחת את הס"ת עמו לכל מקום, והרי הדיוט צריך דוקא להניחו בבית גנזיו ואינו יכול לקחתו עמו, וכמו שמשמע מהלשון של להניחו בבית גנזיו, דהיינו במקום מוסתר ושמור, כי התכלית אינה רק הלכה של כתיבה אלא גם כדי שיהי' למשמרת במקרה שישכח דבר מה מהספר תורה, ולכן צריכים שיהי' שמור ויעמוד ימים רבים, ומעתה מכיון שמלך צריך ליקח את הספר תורה עמו הרי הוא מוכרח לכתוב עוד ספר תורה, אבל אין כאן חיוב חדש של כתיבה, אלא מכיון שכתב כשהוא הדיוט, סגי בכתיבה זו גם למתי שנעשה מלך (מיהו לעיל כתבנו שצריך להיות לשם המלך), וכן אם כתב רק לאחר שמלך סגי בכתיבה זו גם להחיוב כתיבה של הדיוט, כי אין דין שהוא צריך לכתוב שני ספרי

"ראוי להעיר שבתוס' על התורה בפרשת שופטים שם כתוב כי הס"ת שהמלך צריך לכתוב לעצמו היינו עשרת הדברות, וכן היא בתוס' הרא"ש שם.

"ועיין בערוך ערך תפל בשם רב נחשון גאון על הגמ' תפילין בראשו וס"ת בזרועו (כן היא הלשון בברכות דף י"ח וכ"ג, ועי' סוכה דף מ"א וס"ת בחיקו ובש"ס מינצען בזרועו ועי' דקדוקי סופרים שם) שהי' כתוב בה רק עשרת הדברות. ובשערי תשובה (לייפציג תרי"ח) סי' קמ"ט הובאה תשובה זו לרב האי גאון: הא דאמור רבנן לא יאחו אדם תפילין בראשו וספר תורה בזרועו זה הספר תורה שאמרו כגון שכתוב בו מן אנכי ה' אלקיך עד וכל אשר לרעך שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה.

"והרמב"ם השמיט בספר היד הא דאמרינן בסנהדרין דף כ"א אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד, ותמה על זה הכ"מ בפ"ג מהל' מלכים, ובמהרש"ל בגמ' מחק זה, ואמנם איתא גם בגירסת הר"ח. ועי' בשו"ת הרדב"ז ללשונו הרמב"ם סי' ע"ב שכתב דלעולם פשטא דמתניתין משמע שהוא כנגדו לא עליו ממש, ותו דדבר רחוק הוא שיעשה ס"ת כשר כשיעור קמיע שיוכל לתלות בזרועו וקרוב לנמנע הוא, וע"כ י"ל דתנא דמתניתין פליג בהא וסבר כאידך תנא ולא דרשינן לי' לענין שיהי' תלוי ס"ת בזרועו כמין קמיע. ועי' בלח"מ.

"וברש"ש שם כתב מדנפשי': ולולא דמסתפינא הייתי אומר דס"ת שני' לא היתה שלמה אלא מספר המצות בקוצר ע"ש.

תורה, אלא הדין הוא שיהיו לו שני ספרי תורה, כי יש להם דינים שונים, ומכיון שכן סגי בזה שכתב אחד מהם וירש מאבותיו את השני וכדברי הכ"מ, כי העובדא שכתב כשהוא מלך סגי גם להחיוב של הדיוט.

ונוסיף על הנ"ל שהחיוב של הדיוט לכתוב ס"ת, והחיוב של הדיוט שיהי' לו ס"ת בבית גנזיו יכולים להתחלק לשני ספרי תורה, ולכן עם הס"ת הראשון הרי הוא יוצא ידי החיוב שלהדיוט יהי' ס"ת בבית גנזיו, ואת החיוב של כתיבת ספר תורה וכן את החיוב שס"ת יהי' עמו תמיד הרי הוא מקיים עם הספר שכתב בהיותו מלך.

והנה היכא שלא הי' לו ס"ת כשהי' הדיוט אשר אז הוא כותב שנים בהיותו מלך כתב הרמב"ם שאחד מניחו בבית גנזיו והשני לוקח עמו, ומשמע שהוא יכול להניח בבית גנזיו איזה מהם שירצה ולקחת עמו איזה מהם שירצה, ולעיל הקשינו למה אינו צריך לקחת עמו דוקא את הס"ת שכתב לשם חובת מלך. מיהו לפי הנ"ל לק"מ כי אין דין מיוחד של כתיבת מלך, אלא כל הטעם למה הוא צריך שנים הרי זה כי הם חלוקים בשימושיהם, וא"כ שפיר יוצא שהוא יכול לקחת עמו איזה שירצה.

### קצ"\*) בענין אם המלך כותב ס"ת שלם או רק חלק.

הנה מפשטות המשנה והגמ' ולשון הרמב"ם נראה שצריך המלך לכתוב ספר תורה שלם. מיהו ראיתי בספר המצות הוצאת הגר"ח העליר ז"ל במ"ע י"ח שהביא שיש חולקים על זה והנני מעתיק את לשונו שם:

"ועי' במאירי בסנהדרין שם שכתב דס"ת השני' היתה כאותה שמונחת בבית גנזיו לא משנה תורה בלבד ועושה קטן שיכול לתלותה בזרועו תמיד ע"ש.

"ועי' ספרי וכתב לו את משנה התורה אין לי אלא משנה תורה שאר דברי תורה מניין ת"ל וכו' אחרים אומרים משנה תורה כותב שאין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד.

"ועי' בחידושי הר"ן שם: לפי פשטא שהי' עמו ממש ותלוי בזרועו, ואפשר נמי דהאי עמו היינו אדם אחר שהי' מוליכו לפניו וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' מלכים.

## דף כ"ב ע"א

### קצא) בענין אין משתמשין בשרביטו.

עיי' במתניתין דתנן שאין רוכבין על סוסו של מלך וכן אין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו. ולכאורה נראה פשוט שהדין הנ"ל נוהג לא רק בהדברים הנ"ל דקתני בהמשנה, אלא הה"נ לדברים אחרים, וכן יוצא מהא דאמרינן בגמ' שאבישג היתה אסורה לאדוניהו משום שהי' לה דין שרביט של מלך. אמנם לפ"ז צ"ע למה באמת פרט התנא סוסו כסאו ושרביטו, ולמה לא סתם שאין משתמשין בכליו, דכל כליו במשמע.

ונראה לומר שבודאי מותר להשתמש בסתם כלים השייכים להמלך, ורק בכלים שבהם הוא נוהג את מלכותו, וכן בדברים שהוא משתמש בהם משום הזכויות של מלך, אסור להשתמש, ולהכי לא נקט התנא

כלים סתם אלא נקט שרביטו, דהיינו דבר שהוא נוהג בו את מלכותו, וכן הא דהיתה לה לאבישג דין שרביט הרי זה ג"כ משום שלקח אותה דוד בכח ובזכות פרשת מלך, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים שהוא רשאי ליקח מהעם משמשים, ומכיון שלקחה בדין מלך, שפיר חשיבא כשרביט ואסורה, וגם הא שאין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו הרי זה משום שגם אלו חשיבי כלים שבהם הוא נוהג את מלכותו, והיינו משום שי"ל בפשיטות שהמכוון בכסאו הוא לכסא מלכותו, אשר הוא עשוי באופן המיוחד למלך, וסוסו, אע"פ שישנו גם להדיוט, אבל מ"מ הרי אכתי חשיב דבר אשר הוא נוהג בו את מלכותו כגון בשעה שהוא יוצא לפני העם וכדומה (וזה כבר לא קשה כל כך למה יהיב התנא כמה משלים לדברים שהוא נוהג בהם את מלכותו.

והנה בריש פירקין תנן שאין נושאים אלמנתו. וצע"ק למה לא כלל התנא דין זה בהדי שאר הדברים הנשנים כאן שאסור להשתמש בהם (ואולי י"ל שתנא לי' התם משום שהוא שייך בהדי הא דתנן התם שאין חולצין לאשתו שהוא משום שהיא אסורה להנשא, וכמו שפירש"י בדף י"ט ע"ב עיי"ש). ועל פי הנ"ל אתי שפיר, דהא לפי הנ"ל יוצא דהא דאין נושאים אלמנתו אין זה משום הך דין שאין משתמשין בשרביטו, דהא דין זה אינו שייך אלא בדברים שהם כעין סוסו וכסאו ושרביטו שהם כלי מלכותו, אבל אשתו אינה שייכת בדין זה כלל, דהא גם להדיוט יש אשה המיוחדת לו, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דאין נושאים אלמנתו הרי זה משום שנאמר

ששורפין ועוקרין הרי זה משום כבודו ולא משום איסור הנאה.

ועכ"פ ראינו בשו"ת יד אליהו שחקר באם בן מותר ללבוש מלבושי כבוד של אביו, והביא ראי' מהא דתנן במלך שאין רוכבין על סוסו וכו'. וחזינן שלא נסתפק שם אלא במלבושי כבוד אבל לא בשאר כלי תשמיש שאינם עשויים לכבוד, וא"כ חזינן שנקט שדברים שאינם לכבוד אינם אסורים.

### קצב) אין רוכבין על סוסו.

עיין לקמן בדף צ"ה ע"א דאמרין שנסתפק לו לאבישי בן צרוי אם מותר לרכוב על סוסו של המלך בשעת הסכנה, אתא שאיל בי מדרשא, אמרו לי' בשעת הסכנה שפיר דמי עיי"ש. וצ"ע מאי קא מספקא לי', הלא פשיטא שאין מצות שום תשים דוחה פיקוח נפש. וביותר יש לתמוה על מה שמשמע מדברי המאירי שם, וגם מדבריו על משנתנו, שדוקא בכדי להציל את המלך לחוד הוא דשרי, וכההיא עובדא דהתם שהי' דוד נמצא בסכנה עיי"ש. אמנם י"ל שהמאירי אתי לשיטתו שכתב בב"ק דף פ' ע"א (הובא בשט"מ שם בד"ה וכתב המאירי) שאסור לאדם להציל את עצמו בממון חבירו והרי הוא חייב למסור נפשו על זה, וכן היא שיטת רש"י בדף ס' ע"ב שם בד"ה ויצילה, ודלא כשיטת תוס' שם שכתבו שלענין תשלומין איתמר (ועי' לעיל באות קע"ט שכתבנו עוד מראה מקומות בזה), וא"כ לפ"ז שפיר כתב המאירי שאסור להציל את עצמו ע"י בזיון המלך, די"ל שממון חבירו לאו דוקא הוא אלא הה"נ לכל פסידת חבירו, וגם לבזות את

במלך שבאשתו איכא משום כבוד המלך אע"פ שאינה מכלי מלכותו, והרי זה דין מיוחד שנאמר באשתו לחוד, ומש"ה שפיר תני לי' התם ולא בהדי שאר מילי דמתניתין דידן.

ברם עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו ולא בכתרו ולא באחד מכל כלי תשמישו וכו' וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו וכו' עכ"ל. ולפי דברינו הנ"ל צ"ל שכוונתו במה שכתב ולא באחד מכל כלי תשמישו היא לאותם שמיוחדים למלכות, והא דכתב שאסור להשתמש בעבדיו ושפחותיו ומשמשיו כוונתו היא לאותם שהוא לוקח בכח מלך וכמש"כ בפ"ד שם ה"ג עיי"ש, וכל זה נראה דוחק (ומקורו של הרמב"ם הוא תוספתא דמכילתין פ"ד). ועכ"פ עי' בע"ז דף י"א ע"א בתד"ה עיקור וכו' ובסוגיית הגמ' שם דמבואר שעגלה המושכת בקרון של מלך מותרת בהנאה להדיוט. ולכאורה הרי זה ממש כדברינו הנ"ל, דלא אסירי אלא דברים המיוחדים למלכות.

ובאמת מהא דמבואר שם שגם בעגלה כזו קאי הדין שעוקרין על המלכים, וכן מהא דתניא שם ששורפין גם את מטתו וכלי תשמישו, מבואר איפכא מהנ"ל, והיינו שגם דברים שהם כלי הדיוט הרי הם אסורים בהנאה, דהא כתב הט"ז באו"ח סי' שי"א סק"ד שהדין של שורפין הוא משום שהם אסורים בהנאה.

ולפ"ז הדרה קושייתנו לדוכתה, למה פרט התנא שרביטו וכסאו וסוסו. מיהו דברי הט"ז תמוהין דהא הטעם

משתמשין בשרביטו וכו' עכ"ל, הרי שכתב להדיא ששני דינים נפרדים נאמרו במלך, דהיינו גם חיוב כבוד וגם חיוב יראה. ולכאורה נראה לומר דהא דאין נושאין אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו הרי זה משום הדין של יראה שנאמר בו, דעיינ בקידושין דף ל"א ע"ב בענין כיבוד אב דאמרינן איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא, לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כיבוד, מאכיל ומשקה ומלביש ומכסה מכניס ומוציא, ומשמע לכאורה שמהותו של כבוד היא בקום ועשה דהיינו ע"י מעשה, ואילו מהותה של יראה היא בשוא"ת, וא"כ צ"ל שגם הא דאין נושאין אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו הרי זה משום חובת יראה.

והנה עיין בתוס' ר"י הזקן בקידושין שם שכתב וז"ל, ומסתברא דכל הני דוקא בחייו עכ"ל. ומהמשך דבריו שם משמע שכוונתו היא להדברים שהם בכלל יראה, וכן צ"ל, דהא בכבוד אמרינן שם להדיא שמכבוד בין בחייו ובין לאחר מותו בדברים שאפשר (ובדברים שא"א, הלא פשיטא שפטור). ולכאורה נראה שטעמו של התוס' ר"י הזקן הוא משום דס"ל שכל הענין של יראה לא שייך לאחר מיתה, כי לאחר שאינו קיים לא שייך לומר שיירא ממנו, אבל כבוד שייך שפיר גם לאחר מיתה\*\*. אמנם לפ"ז קשה טובא מסוגיא דהכא, דהא

המלך מיקרי פסידת אחרים, ומש"ה שפיר כתב שאינו מותר אלא לצורך הצלת המלך לחוד. ברם גם לפ"ז אכתי צ"ע מאי קא מספקא ל"י לאבישי, הלא פשיטא שהי' מותר להציל את המלך עצמו. ועוד דהא באמת מדברי המאירי שם בב"ק משמע שאינו חייב למסור נפשו אלא על ממון חברו שנאסר משום תקנת חכמים, ודלא כשיטת רש"י בדף ס' ע"ב שם שבכל ממון אסור (ולכאורה הרי זה משום שעשו חיזוק לדבריהם וצ"ע). ובאמת גם בזה לא כתב שם המאירי להדיא דאסור אלא כתב ש"ראוי להחמיר בו ביותר", וא"כ אכתי קשה למה ס"ל שאסור להציל אחרים ע"י בזיון המלך שהוא דין תורה\*).

### קצג) בענין אין משתמשין בשרביטו.

עיינ בסוגיית הגמ' דאמר רב יעקב א"ר יוחנן אבישג מותרת לשלמה ואסורה לאדניה וכו' דהדיוט הוא. הרי ששרביטו של מלך אסור להדיוט גם לאחר מיתת המלך, וכהאי גוונא תנן גם בריש פירקין לענין אלמנתו של מלך דהיינו שאין נושאין אלמנתו עיי"ש.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, כבוד גדול נוהגין במלך ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך, אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין

\*\* ובספרי על פרק ב' דקידושין באות שע"ז הוכחתי מהתוס' ר"י שאם ביטל מצות מורא ועמד במקומו אין זה נקרא שעבר ג"כ על מצות כיבוד כי אם זה מיקרי שביטל מצות כיבוד א"כ למה

\* מיהו אולי כוונת המאירי בב"ק שם היא שלא יציל את עצמו אפילו אם הממון אסור רק מחמת תקנה, וכל שכן שאסור לו להציל את עצמו אם הממון אסור מדאורייתא.



בכלל ארור מקלה וכהנ"ל.

והנה ע"י בחידושי רבינו יונה שכתב שכבוד ויראת המלך הרי הם ביסודם משום כבוד הציבור, והיינו שבמה שמכבדים את המלך שהוא ראש הציבור, מתבטא כבוד הציבור. ולפי דבריו לק"מ על התוס' ר"י הזקן מאין נושאים אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו וכן אין לדמות מורא מלך למורא אב, דהא לפי דבריו יוצא שמה שאין נושאים אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו הרי זה מחמת מורא הציבור שהוא עומד בראשם, וא"כ י"ל שיראת הציבור שמתקיימת בזה שאין נושאים אלמנתו ואין משתמשין בשרביטו שפיר שייך גם לאחר מיתתו של המלך (אע"פ שבדידי' גופי' לא שייך יראה לאחר מיתתו וכהנ"ל), והיינו משום שהציבור עדיין קיים ומש"ה גם השתא מתקיימת מורא ציבור במה שאין נושאים אלמנת מי שהי' מלך עליהם וכן בזה שאין משתמשין בכסאו ושרביטו של מי שהי' מלך עליהם (ונוסיף שגם עכשיו הרי זה שפיר נקרא אלמנתו וכסאו ושרביטו).

ובענין עצם חידושו של התוס' ר"י הזקן, ע"י בתפא"י על משניות בפ"ק דקדושין אות נ"ד, ובפ"ד דפסחים אות נ', ובשו"ת רעק"א סי' ס"ח ד"ה ומעתה. ובנוגע לדברי רבינו יונה עיין בע"ז דף י"א ע"א בתד"ה עוקרין וכו'.

ולא חש לכיבוד אב, ואע"פ שכתב רש"י שם "כבוד" אבל לכאורה הי' ענין של מורא (דהא הי' מצווה בשב ואל תעשה שלא לעשות כן), ובכל זאת חזינן שרצה רש"י שם שינהג לאחר מיתה. מיהו י"ל כמו שנכתוב להלן בפנים שמקלה שפיר שייך לאחר מיתה, והתם הרי הי' ציור של מקלה.

בסוגיין מבואר שאין משתמשין בשרביטו גם לאחר מיתתו, וכן אין נושאים את אלמנתו, וכבר כתבנו שדברים אלו הם בכלל הדברים שנוהגים משום יראה, וא"כ איך הוא שייך לאחר מיתה לפי דברי התוס' ר"י הנ"ל. ואם נאמר שטעמו של התוס' ר"י אינו משום שלא שייך יראה לאחר מיתה, אלא משום דס"ל שלא מיקרי "מקומו" לאחר מיתתו, ומש"ה א"א לומר שעדיין אסור לישב שם, וכן בהא דאסור לסתור את דבריו הרי זה משום שלאחר מיתה לא מיקרי "דבריו" (ודוחק), א"כ גם באלמנתו ובסוסו ושרביטו נאמר כן (ועי' בתוס' בב"ב דף קי"ד ע"ב בד"ה מה אשה וכו', בהשגתם על הריב"ם, דסבירא להו לתוס' שיש שארות בין בעל לאשתו בין לאחר מיתת האשה ובין לאחר מיתת הבעל, והרש"ש שם השיג על זה כי מיתת הבעל הוי יציאה גמורה כמו בגט, וכן הבין המהרש"א שם גם בדעת תוס' עצמם).

ולכאורה יש להוכיח שהענין של יראה שייך גם לאחר מותו מהדין של לא יקראנו בשמו גם לאחר מותו. מיהו יש לדחות שלקרותו בשמו הרי זה בגדר בזיון, ועובר בזה על ארור מקלה אביו ואמו, והענין של מקלה שפיר שייך גם לאחר מותו. ואע"פ שהרמב"ם כלל לא יקראנו בשמו במילי דמורא אבל י"ל שהר"י הזקן סובר שהוא

אינו מצווה שלא לעמוד במקום אביו לאחר מיתתו מצד המצווה של כיבוד עי"ש שדנתי על סברת דבר זה.

וגם דנתי אם דברי רש"י בסנהדרין דף מ"ז ע"א בד"ה על מטה וכו' הם נגד דברי התוס' ר"י, דהנה רש"י שם הקשה איך גירר חזקיהו את עצמות אחז אביו על גבי מטה של חבלים

וע"ע בספרי על קידושין בחלק ב' אות שע"ו שהערתו עוד על דברי התוס' ר"י הזקן וגם כתבתי עוד כמה צדדים בנוגע להדברים שהזכרתי כאן.

מלך עליהם ואינם חייבים בכבודו, אבל מ"מ מכיון שהוא חייב להתראות ביפיו א"כ יתכן שהוא מתחייב להתראות כך גם לפני עכו"ם, משום שגם בזה יש משום כבוד ציבור.

ועכ"פ נראה פשוט, שאם לא יתראה לשום אדם ואפילו לא לעכו"ם, אינו חייב להסתפר בהוא יומא, דהא אפילו אם נאמר שאינו משום הטלת אימה, אלא דין חדש שהוא צריך להתראות ביפיו משום כבוד הציבור, אבל מ"מ לא שייך לומר כן אלא היכא שהוא מתראה לפני אנשים.

ועיין עוד בחידושי הר"ן בד"ה אי הכי, שכתב שתספורת מלך וכהן גדול אינה מחמת מצוה של תורה אלא הרי הוא דרך כבוד בעלמא עיי"ש, ואע"פ שממה שכתב שאינה מצוה של תורה משמע שמצוה דרבנן מיהא איכא, אבל מ"מ מסוף דבריו שכתב שאינו אלא דרך כבוד בעלמא משמע שאין שום חיוב כלל, ודלא כדברי רש"י הנ"ל.

### קצה) כהן גדול מערב שבת לערב שבת.

עיין בגמרא דמפרשין דהיינו משום שהמשמרות מתחדשות. ולכאורה משמע שהוא דין דרבנן. ועי' בלשון רש"י בתענית דף י"ז ע"א בד"ה ומשמרות מתחדשות. והנה על הלאו של ראשו לא יפרע, האמור בכהן גדול אפילו שלא בשעת עבודה וכניסה למקדש, כתב רש"י בפרשת אמור ששיעורו הוא בל' יום ככהן הדיוט. ברם מלשון הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ו משמע שמע"ש לע"ש הוא השיעור של ההוא לאו, וצ"ע. וע"ע בפ"א

## דף כ"ב ע"ב

### קצד) מלך מסתפר בכל יום.

עיין בסוגיין דילפינן מהא דכתיב מלך ביפיו תחזינה עיניך שמלך מסתפר בכל יום. ולכאורה משמע שהוא חיוב גמור על המלך להראות ביפיו, וכן כתב רש"י להדיא בתענית דף י"ז ע"א בד"ה מסתפר בכל יום שהוא מצוה. אמנם יש לעיין אם הוי ביסודו דין כבוד ואימת מלכות, בכדי שלא למעט אימתו וכבודו בעיני העם, והוי כמו שאר הדברים שחייב המלך לעשות בכדי שתהא יראתו בלב כל, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים בסוף ה"ה עיי"ש, או האם הוא דין חדש לגמרי בקיומי מלך שמצוה עליו להתראות ביפיו, משום שיש בזה משום כבוד הציבור, ואין לו שום שייכות בהדי דין כבוד ואימת מלכות.

ואולי יצויר נפ"מ בזה היכא שלא יתראה באותו יום אלא לאנשים שאינם חייבים בכבודו, וכגון נכרים, דאם הוא משום הטלת אימת מלכות א"כ י"ל שאינו נוהג בכה"ג, דהא עכו"ם אינו חייב לכבוד מלך ישראל, דקרא דשום תשים לישראל לחוד נאמר, אבל אם נאמר בזה דין מסוים שצריך המלך להתראות ביפיו א"כ יתכן שגם בכה"ג הרי זה נוהג, דאע"פ שאינו

מביאת המקדש ה"י וי"א דמשמע שהשיעור הוא ל' יום.

## קצו) בענין מלך.

עיינן בפ"ו דאבות דתנן שמלכות נקנית בל' מעלות. ועיי"ש בביאור הגר"א שכתב שמעלות המלך שנזכרות בפרשת מלך בספר שמואל עולות למנין ל', ועיי"ש שמנאן א' א'. ברם עיי"ש שמנה קרא דאת בנותיכם יקח לחדא, וכן לרקחות ולטבחות ולאופות כל אחד למעלה אחת. וצ"ע מהו המעלה של יקח לחודי', הלא הלקיחה אינה אלא לצורך רקחות טבחות ואופות. ועיינן ברמב"ם בפ"ד מה"מ שכתב שהוא לוקח נשים ופלגשים, ואולי זוהי גם כוונת הגר"א, ומפרש כן קרא דאת בנותיכם יקח\*. ברם גם לעיל שם מנה הגר"א להא דכתיב בניכם יקח למעלה אחת, וכן ושם לו במרכבתו למעלה אחת, ושם לא שייך לומר כהנ"ל.

וכן מנה שם ל' מעלות השנויות במשניות דפירקין, ומנה לא דן ולא דנין אותו ולא מעיד ולא מעידין אותו. ברם לכאורה יש לתמוה שהרי דברים אלו אינם מעלות, אלא אדרבה קלון וגריעותא שגזר שמעון בן שטח על מלכי ישראל משום גסות הרוח שבהם, וכדאיתא לעיל בדף י"ט ע"ב\*\*).

והנה עיינן עוד שם שמנה לא דנין אותו ולא מעידין אותו לשנים. ולכאורה צ"ע

דהא אין מעידין אותו נכלל הוא ממש בהא דאין דנין אותו, דאם אין דנין אותו איך מעידין אותו, ובמתניתין תני' ל' רק דרך אגב כמש"כ תוס' בריש פירקין, ונהי שמנה שם יוצא למלחמה מוציאה עמו, נכנס הוא מכניסה עמו, יושב בדין היא עמו, מיסב היא כנגדו, הכל אחד אחד, אבל מ"מ נהי דהוי הכל דין אחד, אבל מ"מ כל א' מהן הוא מעשה לחודי', משא"כ הכא הרי לא מעידין אותו הוא ממש בכלל אין דנין וכהנ"ל (וכן מנה שם אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, כל אחד לחודי' אע"פ שהם כולם ביסודם דין אחד, כמו שעשה לענין ס"ת).

ועיי"ש שמנה להא דתנן שכל העם בוזזין ונותנין לפניו לאחד, וכן הא דנוטל חלק בראש לאחד. וצ"ע מהו המעלה בהא לחוד שנותנים לפניו ואיזה דין נאמר בזה. וע"ע שם ברש"י ומחזור ויטרי.

גם צ"ע למה לא מנה הגר"א הא דמלך מביא שעיר על כל המצות ולא כשבה או שעירה כהדיוט, והרי חזינן לקמן בדברי הגר"א שם שמנה בכלל המעלות של כהן גדול הא דמביא פר, וא"כ ה"ה שהי' לו למנות דין שעיר נשיא.

ונר' דס"ל להגר"א שכוונת התנא היא למנות רק מילי דפרשת מלך שבספר שמואל וכן מילי דמשניות דפירקין, ואילו דין שעיר נשיא לא נזכר בהני מקומות,

\*\* מיהו עי' בירושלמי שם שחולק וסובר שמה שאין דנין אותו הרי זה משום דכתיב מלפניך משפטי יצא, כלומר שאין ראוי שידון את המלך אלא הקב"ה לבדו.

\* פי' שהוא דבר לחודי', דדרשינן את בנותיכם יקח מ"מ, מדלא כתיב יקח בסוף, דהיינו רקחות וגו' יקח מבנותיכם, וכדרשינן בגמ' הרבה פסוקים על דרך זה.

אבל מ"מ צ"ע על התנא גופי' למה לא אמר שיש במלכות גם מעלה זו.

וי"ל דהיינו משום שדין שעיר נשיא אינו דין המיוחד למלך לבדו אלא ה"ה נמי שכל מי שאין על גביו אלא ה' אלקיו הרי הוא מביא שעיר כגון ריש גלותא כשאין מלך כדאמרינן בהוריות דף י"א ע"ב (ויש ליישב גם בדרכים אחרים).

והנה בנוגע לכהן גדול מנה הגר"א שם הא דפטור מקרבן עולה ויורד בטומאת מקדש וקדשיו. והא דלא מנינן גם במלך הא דמיפטר משמיעת קול כמו שמבואר בהוריות דף ח' ע"ב וט' ע"א, י"ל דהיינו משום דהוי רק תוצאה מהא דאינו מעיד, ומש"ה אינו נחשב לדין בפני עצמו. ועוד דה"ה נמי שכל מי שאין ראוי להעיד הרי הוא פטור משמיעת קול, וא"כ אינו דין המיוחד למלך.

וכן לריה"ג שם שפוטר מלך מכל קרבנות עולה ויורד, אבל מ"מ הרי זה נובע ממה שהוא פטור על שמיעת קול לפי עולא שם, וא"כ שפיר לא מנינן לי' כדרך שלא מנינן הא דפטור משמיעת קול. ולפי דברי רבי ירמ' שהוא משום שאינו בא לידי עניות א"כ הרי זה נכלל כבר בהמעלות האחרות של מלך שהוא גובה מסים וכדומה.

### קצו) כהן הדיוט מסתפר לל' יום.

מסוגיית הגמ' ה' נראה לפרש לכאורה שבהא דאמרינן שכהן הדיוט מסתפר לל' יום לא נאמר שום חיוב לעשות כן, ואם ירצה לשלח פרע הרי הוא רשאי, ולא נאמר אלא שאסור לו לעשות כניסה א"כ גילח

לשלשים יום. אמנם מדברי הרמב"ן בסה"מ ל"ת קס"ג נראה להדיא שנאמרה בזה גזירה דרבנן שיסתפר לל' יום אפילו אם אין דעתו להכנס וז"ל, וכן אמרו עוד כהן הדיוט מסתפר מל' יום לל' יום והיא ג"כ גזירה מדבריהם שלא יהיו פרועי ראש כלל כדי שלא יעמדו מנוולים פסולים מן העבודה והתירו להם הכל שלא בזמן ביאה כלומר בזמן שאין ביה"מ קיים עכ"ל. הרי להדיא שהוא חייב מדרבנן להסתפר לל' יום אפילו אם לא יעבוד, וזהו דאמרינן שכהן הדיוט מסתפר לל' יום.

וגם הראב"ד ס"ל כשיטת הרמב"ן הנ"ל, דעיין ברמב"ם בפ"א מהל' ביאת המקדש ה"י שכתב וז"ל, כשם שאין הכהנים מוזהרין על היין אלא בשעת ביאה למקדש כך אין אסורים לגדל פרע אלא בשעת ביאה למקדש עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל, א"א לית' להאי כללא שאפילו שלא בשעת ביאה אסור לגדל פרע שהרי חייב להסתפר מל' יום לל' יום כדכתיב ופרע לא ישלחו עכ"ל. וביאר הכ"מ שם שכוונת הרמב"ם היא לזמן הבית, וס"ל שגם בזמן הבית אינו חייב להסתפר אם אינו נכנס, ועל זה חולק הראב"ד וס"ל שגם שלא בשעת כניסה הרי הוא חייב להסתפר מל' לל'. ועיין במנ"ח במצוה קמ"ט שכתב שכוונת הראב"ד היא לגזירה דרבנן ולא לדין תורה (ומה שהביא קרא דופרע לא ישלחו צ"ל דקאי אהא שהזכיר שיעורא דשלשים יום, ואהא כתב דהיינו משום דכתיב פרע וכדילפינן בסוגיין), והיינו כדברי הרמב"ן הנ"ל.

ובאמת מדברי הכ"מ יש לדקדק שגם להרמב"ם איכא גוונא שהוא חייב להסתפר

מל' יום לל' יום אפילו אם אינו נכנס, דעיי"ש שכתב וז"ל, ולכן נראה לי שרבינו מפרש שאפילו בזמן הבית כהן שאינו רגיל לעבוד הוי שלא בזמן ביאה, כלומר שלא בשעת ביאה, ומותר לו לגדל פרע, וכן מבואר בדברי רבינו שכתב לפיכך כהן הדיוט העובד מגלח מל' יום לל' יום (בה"א שם) עכ"ל, ומשמע מלשונו שדוקא כהן שאינו רגיל לעבוד אינו צריך להסתפר, אבל כהן הרגיל לעבוד אסור לשלח פרע גם בזמן שאינו נכנס, וזהו שכתב הרמב"ם שכהן העובד מסתפר לל' יום.

אמנם באמת דברי הראב"ד והרמב"ן צריכים עיון, דהא בסוגיין מסקינן שבשתוי יין גזרינן באמת גם בזה"ז אליבא דרבנן, אבל בפרוע ראש לא גזרינן או משום דפרוע ראש לא מיחל עבודה או משום דאפשר דמספר ועייל, וא"כ לכאורה צ"ע, דהא משום הני טעמי לא הוי לן למיגזר בפרוע ראש אפילו בזמן שבית המקדש קיים. וצריך לומר שבזמן שביה"מ קיים איכא למיגזר טפי ואפילו בפרוע ראש אע"פ שאינו מיחל עבודה ואפשר דמספר ועייל.

והנה דברי הרמב"ם צ"ע לפי פירושו של הכ"מ, והיינו משום שמ"ש שבשתוי יין גזרו על אנשי משמר ובית אב, ואילו בפרוע ראש גזרו על כהן הרגיל בעבודה. ויש ליישב.

### קצח) בענין שתוי יין.

עיינן בסה"מ להרמב"ם בל"ת ע"ג שכתב שאע"פ שאין שתוי יין חייב מיתה אא"כ עבד עבודה, אבל מ"מ על כניסה בלא עבודה הרי הוא חייב מלקות. והרמב"ן שם

השיג עליו והקשה מהא דילפינן בספרא מקרא דאתה ובניך שאינו חייב אלא בשעת עבודה לחוד. וכתב הרמב"ן שצ"ל שהרמב"ם מפרש שלא אתי הספרא לאפוקי היכא שלא עבד, אלא הרי זה אתי לאפוקי לילה שאינה שעת עבודה, אבל ביום הרי הוא חייב מלקות אפילו אם לא עבד, וז"ל שם, והנה מדבריו מה שאמרו בספרא ומנין שאינו חייב אלא בשעת עבודה ת"ל אתה ובניך אתך, ירצו בשעת עבודה, ביום, בשעה שהעבודה כשרה, וחייב מלקות קאמר עכ"ל. ועיין במנ"ח במצוה קמ"ט שתמה על הרמב"ן דהא גם לילה שעת עבודה היא, דהא הקטרת אימורין ועוד דברים כשרים בלילה. אמנם בדעת הרמב"ן צ"ל שמ"מ לא מיקרי שעת עבודה אלא זמן שכל העבודות כשרות בו, וס"ל ששייך לחלק בזה ולומר שדוקא בזמן שכל העבודות כשרות חייבים מלקות על הכניסה, אבל לא בלילה שאינה שעת עבודה, אע"פ שמקצת עבודות כשירות אז. וע"ע ברמב"ם בפ"א מביאת המקדש ה"ט"ו ובכ"מ.

### קצט) בענין שתוי יין.

עיינן ברמב"ם בפ"א דמהל' ביאת המקדש דמבואר בדבריו שאין שתוי יין חייב מיתה אא"כ עבד עבודה. ועיין במל"מ בפ"ט שם ה"י שכתב וז"ל, דין שתוי יין לא ביאר רבינו אי בעינן עבודה תמה, וכן במשנה דסוף זבחים לא הוזכר, ומסוגיא דזבחים דף י"ח ע"א נראה דמחוסר בגדים ושתוי יין דינם שוה עכ"ל. פי' דגם שתוי יין אינו חייב מיתה אלא על עבודה תמה שאין אחרי' עבודה.

וכדברי המל"מ איתא בחידושי הר"ן  
בדף פ"ג בד"ה ושתוי יין עיי"ש. ועי'  
בתוס' בזבחים בסוף דף ט"ו ע"ב שהבינו  
הקר"א וכן רעק"א בגליוני הרמב"ם  
(הוצאת פרנקל) דס"ל שפרוע ראש חייב  
מיתה גם על עבודה שאינה תמה, ותמהו

מאי שנא משתוי יין הלא פרוע ראש ילפינן  
שחייב מיתה משתוי יין ובדף י"ח שם  
מבואר ששתוי יין חייב רק על עבודה  
תמה. מיהו הפנים מאירות בדף י"ח שם  
כתב לדחות את הראי' מהגמ' בדף י"ח  
שם.

## פרק זה בורר

### דף כ"ג ע"א

(א) **נימא בדר"י אמר רב קמיפלגי דאמר ר"י א"ר אין העדים חותמין על השטר א"כ יודעין מי חותם עמהן.**

עי' ברש"י שפי' משום שאל"כ הרי הם יכולים לבוא לידי בושא אם אח"כ יתגלה שהעד ההוא שאינם מכירים אותו הרי הוא פסול. ולכאורה כוונת הגמרא לפ"ז היא שה"ה כאן צריכים הדיינים להכיר את השלישי כי אולי יתגלה אח"כ שהשלישי הוא פסול ותהי' להם בושא. מיהו לפ"ז צ"ע למה אין השנים הראשונים צריכים כל אחד להכיר את הדיין שבירר הבעל דין השני שמא אח"כ יתגלה שהוא פסול ותהי' לו בושא.

ועיין בהגהות הב"ח ובהמהרש"ל בחכמת שלמה שהביאו ס"א ברש"י, דנתקשה לו לרש"י באמת על השנים הראשונים, ות"י רש"י שבנוגע לשני הדיינים הראשונים הרי אפילו אם הדיין של ראובן לא יהי' שותף בבחירת הדיין שבחר שמעון אבל בכל זאת כשיראה את הדיין שבחר ויחקור אחריו ויוודע שאינו הגון הרי יוכל לסרב מלשבת עמו בדין, משא"כ לאחר שנבררו שניהם וקבעו עצמם לדינא אם לא יהיו משותפין בבחירת הדיין השלישי אולי אח"כ כשיוודע להם שהוא פסול ישבו עמו כדי לא לביישו.

מיהו לפ"ז יוצא שהחשש הוא שמא אח"כ לא יסרבו לשבת עמו ואין זה החשש שהזכיר רש"י בנוגע לעדים. ולפי הב"ח הי' רש"י צ"ל גבי עדים שאולי אח"כ יודע להם שהשלישי הוא פסול ולא ירצו לגלות את הדבר לב"ד ולבייש אותו, וצ"ע.

(ב) **תניא נמי הכי כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין לא היו חותמין על השטר וכו'.**

הנה משמע שאצל נקיי הדעת שבירושלים היה זה רק משום מנהג חסידות ונקיות בעלמא משא"כ ר"י א"ר סובר שהוא דין גמור דס"ל שזהו הטעם של רבנן בהמשנה שסוברים דבעינן דעת דיינים.

ועי' בשו"ת הרא"ש בסי' נ"ט אות א' שכתב גם להלכה דהוי רק ענין של נקיות הדעת לדעת מי חותם עמו, וכן הוכיח מגיטין דף י' עיי"ש. מיהו מההגהות אשר"י כאן באות ד' משמע שר"י א"ר דין גמור קאמר וז"ל, משמע שהעדים אינם יכולים לחתום זה בלא זה. מיהו בדיעבד אם חתמו זה בלא זה כשר עכ"ל. ומזה שכתב "אינם יכולים", וכן מדהוצרך לומר שכשר בדיעבד, מבואר שהוא סובר דהוי דין גמור. ברם מצד שני הרי הרא"ש כאן כתב וז"ל, אר"י א"ר כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין וכו' עכ"ל, ומשמע שגם

ר"י א"ר עצמו לאו דין גמור קאמר.

ועי' עוד בזה בפתחי תשובה על חו"מ בסו' ז' סעיף י'.

### ג) אין העדים חותמין על השטר וכו'.

יש לעיין למה נקטו דוקא עדות שבשטר.

ונראה דהיינו משום שבעדות רגילה אין הדבר מסור להחלטת העדים ואין הם יכולים לסרב מלהעיד, כי הרי לאחר שראו את המעשה הרי הם חייבים להגיד משום האיסור של אם לא יגיד, גם בלי לדעת מי מעיד עמהם, אבל בשטר שפיר יש לנו ציור שהם יכולים לסרב להעיד כי אינם חייבים להסכים להיות עדי חתימה.

ולכאורה ה"ה שהי' יכול ר"י אמר רב לומר שאם יש להעדים מלכתחילה ברירה לא להסתכל על המעשה דלא יסתכלו אא"כ יודעים מי עוד מסתכל ועומד להיות עד עמהם. איברא, אולי התם באמת אינם צריכים להמנע מלהסתכל כי בשעת הראי' עדיין אין ברור שיבוא ההוא אחר להעיד ואינו כמו הציור של שטר שמוכן ההוא אחר לחתום עמהם. ועוד דהתם אם לא יסתכלו לא יהיו לנו עדים בדבר, אבל הכא אפשר לחפש עדי חתימה אחרים.

### דף כ"ג ע"ב

### ד) ואמר רב דימי ברי' דרב נחמן ברי' דרב יוסף כגון דקיבלוי עלי' בחד.

פירש"י וז"ל, ואפילו הכי כיון דפסול

מדאורייתא מצי הדר בי' עכ"ל. ומשמע שאם קיבל עליו מי שהוא פסול מדרבנן, אז גם ר"מ מודה שאינו יכול לחזור בו.

ברם יתכן שרש"י נתכוין לכתוב כן רק לפי רב אחא ברי' דרב איקא דס"ל בדף ג' ע"א שמהתורה חד נמי כשר ובעינן להשאר רק מדרבנן, דלפי ר"א ברי' דר"א ס"ל לרש"י שאם קיבל על עצמו מי שהוא פסול רק מדרבנן אז גם רבי מאיר מודה שאינו יכול לחזור בו, והיינו משום שצריכים לו רק מדרבנן אבל מתורה אין צריכים לו כלל, אבל בעדים אולי יודה רש"י שגם אם קיבל על עצמו עד שהוא פסול רק מדרבנן הרי הוא שפיר יכול לחזור בו לפי רבי מאיר.

### ה) תד"ה ואמר.

וז"ל, וי"ל דאי לאו דרב דימי לא הוי קשיא לי' תנינא דאי מהתם הו"א דמירי דקיבל עלי' כבי תרי דהוי תרתי לריעותא והתם קאמר ר"מ דיכול לחזור בו אבל בחדא לריעותא לא אמר רבי מאיר דיכול לחזור בו עכ"ל. צ"ע דהא לפי רב דימי בע"כ צ"ל שג' רועי בקר חשיב חדא לריעותא, דהא אל"כ לא היו רבנן סוברים שאינו יכול לחזור בו וא"כ מאחר דחשיב חדא לריעותא א"כ בע"כ מוכח שגם בחדא לריעותא סובר רבי מאיר שהוא יכול לחזור בו.

מיהו י"ל שבלא רב דימי הו"א שג' רועי בקר חשיב באמת תלתא לריעותא, ורק מרב דימי מוכח דחשיב חדא לריעותא. גם י"ל שאם קיבל על עצמו את הג' רועים בקבלה אחת, אז הרי זה נחשב חדא לריעותא, אבל אם קבלם על עצמו בזה



אחר זה הרי זה נחשב תלת לריעותא, וא"כ בלא רב דימי הוה אמינא דאיירי המשנה באופן שקיבלם על עצמו בזה אחר זה אשר בכה"ג הרי זה חשיב תלת לריעותא, וגם רב דימי מודה לזה, ולכן הביאו את דברי רב דימי כדי להוכיח שגם הציור של ג' רועי בקר איירי באופן דחשיב חדא לריעותא דהיינו כשקיבלם על עצמו בקבלה אחת.

גם י"ל שבלא רב דימי הו"א שר"מ סובר שהוא יכול לחזור בו רק בתרתי לריעותא, ולעולם ג' רועי בקר חשיב תרתי לריעותא, ולעולם גם רב דימי מודה דחשיב תרתי לריעותא, רק שרב דימי סובר שבאמת רבנן מודים שם לר"מ, ופליגי ר"מ ורבנן רק באבא או אביך דהוי חדא לריעותא. וכהתי' הנ"ל שי"ל שרבנן לא פליגי עלי' דר"מ בג' רועי בקר כתב המהרש"א כאן כדי ליישב איך אמרינן שהו"א דפליגי רבנן עלי' דרבי מאיר רק באבא ואביך משום דחזו לעלמא דהא חזינן שפליגי גם בג' רועי בקר והרי ג' רועי בקר לא חזו לעלמא, וכתב המהרש"א שלפי סברת הך ס"ד היינו אומרים שרבנן מודים לר"מ ברועי בקר.

שו"ר במהרש"א כאן שהקשה את קושייתנו הנ"ל דמוכח מג' רועי בקר שר"מ קאמר גם בחדא לריעותא, ותי' שאה"נ רק שניחא לה להש"ס לאתויי את דברי רב דימי כדי לאקשוויי נמי מהרישא של נאמן עלי אבא.

## ו) אבא ואביך דחזו לעלמא.

עי' במהרש"א שהקשה איך ס"ד שרבנן

פליגי רק באבא ואביך דחזו לעלמא הלא תני בהמשנה גם ג' רועי בקר דלא חזו לעלמא. ותי' שלפי סברת ההו"א היינו אומרים באמת שרבנן פליגי עלי' דרבי מאיר רק באבא ואביך אבל לא בג' רועי בקר. והחת"ס בחלק חו"מ סי' י"ח תי' ששאני רועי בקר שהם כשרים מיהא לעדות (לפני שהוסיפו לפוסלם), ובחמרא וחיי בשם הר"ש משאנן תי' דשאני רועי בקר דכיון שהם פסולים רק מדרבנן מש"ה מודו רבנן שאינו יכול לחזור בו אע"פ שלא חזו לעלמא. ובשם הרא"ש תי' ששאני דיינין דאי לא ידעי שיילי מאחריני.

## ז) ר"מ סבר אמשפחה קמסהדי.

פירש"י וז"ל, ולא משום האי לחודי' מסהדי הלכך סהדותא אחרנא הוא ולא כנוגע בעדות דמי עכ"ל. צ"ע דבשלמא אם נוגע פסול משום דחשיב בעל דבר, שפיר יש מקום לסברת הגמרא הנ"ל של אמשפחה קמסהדי, והיינו משום דכיון שיסוד השאלה היא על אבות המשפחה א"כ שפיר י"ל שאינו נחשב בגדר בעל דבר כי אין לו שום ענין עם אבות המשפחה, ומה שמסתעף מזה נפ"מ לדידי' בהדי הבנים זהו רק בגדר תוצאה, אבל אם נוגע פסול משום חשוד לשקר א"כ גם כאן הרי הוא חשוד לשקר. ולכאורה היה אפשר לומר שבזה פליגי ר"מ ורבנן, דר"מ סובר משום בעל דבר, ורבנן סברי משום חשש משקר.

ועי' בחו"מ בריש סי' ל"ז ובנו"כ שם דמבואר שהלבוש סובר שנוגע פסול משום בעל דבר והסמ"ע והש"ך סוברים משום

חשוד לשקר. ודעת הקצה"ח היא כהלבוש ודעת הנתי"מ היא כהסמ"ע והש"ך. ומדברי רש"י כאן בד"ה נוגע בעדות הוא מבואר שהוא נוקט שנוגע פסול משום חשש משקר.

### ח) נמצאת כת שני' קרובין או פסולין.

פירש"י וז"ל, ע"י עדים גמורים מהו לרבי מאיר, מי אמרינן שהשתא ודאי נוגע בעדות הוא דאין לחבירו כת אחרת כשרה, או דלמא מעיקרא מיהא כי אסהיד בעל דין ואחר עמו אקמאי למיפסלינהו לאו נוגע בעדות הוא דאכתי לא אשתכח כת שני' פסולין עכ"ל. ובגמ' מייטנן דפשיט רבי יוחנן כבר העידו עדים הראשונים, ופירש"י וז"ל, כשנמצאת כת שני' פסולה כבר נתקבלה בכשרות עדותן של אלו המעדין על הפסול ועדיין לא הי' נוגע בעדות ומאחר שנתקבלה בהכשר נאמנין לפסול את הראשונים, ל"א כבר העידו העדים הראשונים, כת ראשונה שהעידו בעדותן של בעלי דינין ומהימני דכיון דשני' פסולה תו לא מיפסלי קמאי דהו"ל נוגע בעדות, וראשון נראה מדנקט בהאי לישנא כבר העידו עכ"ל. וצ"ע דלכאורה צריך להיות תלוי באם הפסול של נוגע הוא משום חשש משקר או משום בעל דבר, דאם הוא משום בעל דבר א"כ הרי איגלאי שהי' בעל דבר אבל אם הוא משום חשש משקר א"כ סוף סוף בשעת עדותו לא הי' חשוד לשקר.

שו"ר שהקהלות יעקב בסי' ט"ו תלה בהצדדים הנ"ל את שתי הלשונות ברש"י כאן. וכן תלה בהצדדים הנ"ל את הספק

בנוגע לציור שהי' רגיל לקוראו גזלן גם לפני הדין תורה הזה, דאם הפסול של נוגע הרי הוא משום חשש משקר א"כ בהציור הנ"ל הדין נותן שיהי' כשר דהא ליכא בכה"ג חשש משקר שהרי חזינן שהי' רגיל לקוראו כן גם לפני שנעשה נוגע, אבל אם הפסול של נוגע הוא משום שהוא נחשב בעל דבר א"כ גם בהציור הזה הרי הוא בגדר בעל דבר.

ומדברי רש"י כאן בד"ה נוגע בעדות הוא מבואר שהוא נוקט שנוגע פסול משום חשש משקר.

### ט) רש"י ד"ה נמצאת כת שני' קרובין או פסולין.

א. וז"ל, ולא נהירא, חדא דאין זה בירור דברים לרבי מאיר הואיל וכת אחת נפסלין עכ"ל. מיהו י"ל דכיון שהוא חשב שיהיו כשרים א"כ הרי זה שפיר מיקרי בירור כי לכאורה הטעם למה אומרים שהוא צריך לברר הרי זה משום שאם אינו מברר הרי הוא נראה כרמאי, וא"כ למה לא יוכל לומר שהוא שפיר חשב שיהיו כשרים ושאינו רמאי. וכן אם נאמר שהטעם למה הוא צריך לברר הרי זה משום דהוי כהודאת בעל דין שאם אין לו ארבעה עדים בעל דינו צודק, א"כ גם לפ"ז למה לא יוכל לומר שהודה בטעות. שו"ר בשט"מ בסוף ספר חמרא וחיי בשם תר"פ שתי' דסגי בזה שהבעל דין חשב שיהיו כשרים.

ב. עוד כתב רש"י וז"ל, ועוד דאי נמי הוי בירור דברים בהכי, נוגע בעדות הוא, דאם לא ימצא כת אחרת כשרה אלא כת פסולה נמצא מפסיד בפסול של ראשונים עכ"ל.

מיהו י"ל שבכל זאת לא מיקרי נוגע כי הוא סובר שיביא כשרים. וכן תי' בשט"מ בסוף ספר חמרא וחיי דהיינו שלא מסיק אדעת' ששתי הכתות תהיינה פסולות כי זה לא שכיח. מיהו אם נוגע פסול משום בעל דבר א"כ י"ל שאינו תלוי בדעתו אלא כיון שקיימת אפשרות שימצא רק פסולים הרי הוא שפיר נחשב בעל דבר. מיהו רש"י פי' בסוגיין בד"ה נוגע בעדותו הוא שנוגע פסול משום חשש משקר, עי' בזה לעיל באות ז' וח'.

### (י) עד כאן לא קאמר רבי התם אלא בחזקה דמכח שטרא קאתי.

לכאורה הי' אפשר לפרש שהכוונה היא ששטר הוא ראוי יותר גדולה מחזקה דהא שטר הרי הוא בגדר עדים ממש על המכירה ומש"ה י"ל שרק בזה ס"ל לרבי שהוא צריך לברר כיון שאמר שיש לו ראוי יותר גדולה. וכן לעיל כשהקשו "בחזקה ולא בשטר" הכוונה היתה שזה לא יתכן, כי שטר הוא ראוי יותר גדולה.

מיהו לפ"ז אכתי אין מוסבר הלשון של "חזקה מכח שטרא קאתי". ועוד דמה לי אם הוי ראוי יותר גדולה או לא הלא בין לפי הצד שהטעם שהוא צריך לברר הוא משום דמיחזי כרמאי ובין לפי הצד שהטעם הוא משום הודאת בעל דין הלא אם אינו צריך להביא את יתר העדים למה צריך הוא להביא את השטר.

ברם מדברי רש"י כאן מבואר באמת פי' אחר וז"ל, דעד כאן לא קאמר רבי התם צריך לברר אלא משום דחזקה לאו עיקר ראוי הוא, משום דמכח שטר הוא דאתיא,

דאי הוה טעין ברישא החזקתי בה מעצמי שלא אמר לי אדם דבר מעולם אין זו חזקה, וכי אמר לו אתה מכרתי' דהיינו בשטר ואבדתיו לאחר ג' שנים הויא חזקה, הלכך האי הואיל ואמר ישנו בידי צריך לברר עכ"ל. מיהו לא הבנתי כוונתו בזה. ועוד דמה שהוא צריך לטעון אתה מכרת לי הרי זה משום שבלא זה הרי זו חזקה שאין עמה טענה וכדתנן בב"ב דף מ"א ולכאורה ה"ה שסגי אם יטעון אתה מכרת לי ולא עשינו שטר.

ואולי י"ל דאזיל רש"י לשיטתו בכתובות דף י"ז ע"ב בד"ה שני חזקה שכתב שחזקת ג' שנים מהני רק מדרבנן, דהיינו שבאמת אינה בגדר ראוי' והוכחה אלא רבנן תיקנו שלאחר ג' שנים אינו צריך להראות את שטרו, דלפ"ז שפיר יוצא שצריכים דוקא שיטעון מכירה ע"י שטר, כי היכא שלא עשו שטר אין שום מקום להתקנה, וזהו שכתב רש"י כאן שחזקה לאו עיקר ראוי' הוא ושמכח שטרא קאתי, ורק בכה"ג ס"ל לרבי שאם אמר שיש לו שטר הרי הוא צריך לברר, כי החזקה אינה בגדר ראוי' בכלל.

ונראה שזוהי גם כוונת רש"י לעיל בד"ה נידון בחזקה דעיי"ש שכתב וז"ל, משמע על כרחו יביא עדי חזקה, ושטר לא מהני, להכי פריך בחזקה ולא בשטר, והא שטר עיקר ראוי' הוא, וכיון דיש לו שטר אין בחזקה אפילו משום בירור דברים, דבמקום שטר לא הוזכרה חזקה, דהיא גופא לא אתיא אלא מכח השטר, דאמר ע"י השטר החזקתי בו ואבד ממני לאחר ג"ש עכ"ל, דנראה שאין כוונתו לומר רק שחזקה היא ראוי' יותר חלשה משטר, אלא

כוונתו היא שכשיש שטר או החזקה אינה משמשת לכלום, כי חזקה הרי היא תקנת חכמים כשאבד שטרו ואינה בגדר ראי'.

לעדות ושכבר היו פסולים בזמן המשנה, וכל ההכרח לומר שהמשנה איירי בדיינים הוא רק משום דקתני ג' וכדאיאת בגמרא שם. ועי' בתוס' חדשים שהעיר על הר"ב בזה.

## דף כ"ד ע"א

### (יא) נאמר עלי אבא.

הנה רש"י פי' דאיירי לענין להיות דין, ולעיל בדף כ"ג ע"א הוכיח כן מדקתני ג' רועי בקר. ונראה שכוונתו היא דאי בעדות א"כ למה לא סגי בב', וכן אמרין להדיא בגמ' בדף כ"ה ע"ב שמזה מוכח שאיירי המשנה בדיינים, וכן ביאר הרי"ף כאן.

מיהו הברטנורא כתב משום שרועי בקר כשרים לעדות, וכוונתו היא מדין המשנה אבל אח"כ הרי פסלו אותם וכדתיא בדף כ"ה ע"ב שהוסיפו עליהם הרועים ואמר רבא שם שהכוונה היא גם לרועי בקר. מיהו עיין בסוגיית הגמרא שם דמיייתין סיעתא לרבא שנפסלו מדקתני ג' רועי בקר, דמאי לאו לעדות, ודחינן לא לדיינים, וה"נ מסתברא מדקתני ג', הרי שרצו לומר שאיירי לענין עדות וא"כ מזה מוכח שכבר הוסיפו עליהם רועי בקר בימי המשנה ודלא כהר"ב. ברם י"ל שסובר הר"ב שלפי המסקנא דאיירי בדיינים אז שפיר י"ל שנפסלו לעדות רק אח"כ. מיהו אכתי צ"ע משום שראיית הר"ב אכתי אינה ראי', והיינו משום שנהי שאפשר לומר שלפי מסקנת הגמ' שם הוסיפו לפסול רועי בקר לעדות רק אחרי המשנה, אבל הלא מהגמרא שם חזינן שאין הכרח לומר כן, אלא אי משום הא לחוד אכתי שפיר אפשר לומר שכוונת המשנה היא

והנה כדברי הר"ב שפסלו רועי בקר לעדות רק אח"כ, הכריח החת"ס בחלק חו"מ סי' י"ח שסובר גם הרשב"ם בב"ב דף קכ"ח ע"א, דעיי"ש שכתב הרשב"ם שהטעם למה לא נקטו רועי צאן הרי זה משום שרועי צאן הרי הם פסולים לכל העולם משא"כ אבא ואביך הרי הם כשרים לעלמא, ומשמע דס"ל שברועי צאן לא מהני קבלה אלא גם רבנן מודים שהוא יכול לחזור בו משום שהם פסולים לכולי עלמא. והקשה החת"ס על זה דהא גם רועי בקר פסולים הם לכולי עלמא ובכל זאת קתני דמהני בהו קבלה. וכתב החת"ס שצ"ל דשאני רועי בקר משום שהם כשרים לכה"פ לעדות משא"כ רועי צאן הרי הם פסולים גם לעדות, וא"כ מוכח שסובר הרשב"ם שמה שהוסיפו רועי בקר להיות פסולים לעדות הרי זה הי' אחרי שנשנה המשנה (והכוונה ב"הוסיפו רועים" היא לסתם רועים דהיינו רועי בקר), ואע"פ שכשאמרו מאי לאו לעדות מוכח שסברו שגם בזמן המשנה הי' כך, אבל לפי המסקנא לא היו רועי בקר פסולים לעדות בזמן המשנה. וכתב עוד החת"ס שבאמת הגמרא היתה יכולה לומר ולטעמיך שהמשנה איירי לענין עדות ושכבר בזמן המשנה היו פסולים לעדות א"כ מה הוא הלשון של הוסיפו עליהם שקתני בהברייתא.

ולפ"ז יוצא שכשחשבו שהמשנה איירי

לענין עדות משום שרועי בקר היו פסולים לעדות כבר בזמן המשנה, א"כ אז בודאי יוצא שקבלה מהני גם למי שהוא פסול בין לעדות ובין לדיינות לכל העולם, אבל לפי המסקנא דאיירי בדיינים ובזמן שעוד לא נפסלו רועי בקר לעדות, אז נקטינן באמת שמהני קבלה רק אם אינו פסול לגמרי ולכו"ע (ועי' בקר"א כאן שהעיר באמת שמהס"ד של הגמרא בדף כ"ה יוצא דלא כהרשב"ם וכהנ"ל).

וכעין זה כתב המהרש"א בדף כ"ה שם דהיינו שלפי הס"ד שהכוונה היא לעדות א"כ מוכח שכבר פסלו אותם בזמן המשנה ושהמשנה של נאמן עלי נשנה לאחר שכבר הוסיפו אותם, ומבואר בדברי המהרש"א שלא קשה לו מהלשון של הוסיפו (וכמו שהקשה החת"ס), אלא הכוונה היא שהוסיפו אותם אחרי התקנה הראשונה שהיתה על אלו שנשנו בהמשנה הבא של ואלו הן הפסולים וכו', אבל לעולם גם רועי בקר כבר נפסלו בזמן המשנה דהיינו בהמשנה הקודמת אצלינו.

והנה שוב הקשה החת"ס שם שדינו של הרשב"ם הוא רק לפי הס"ד של הגמרא לעיל בדף כ"ג ע"ב שצריכים שיהי' כשר לעלמא, אבל לפי המסקנא שם שמהני גם בקיבל על עצמו חד כתרי א"כ חזינן דלא בעינן חזי לעלמא. ותי' וז"ל, והנלענ"ד דס"ל להרשב"ם דאבא ואביך מיירי בכל גונוי לר"מ אפילו קיבלו בחד ומצרף שנים עמו יכול לחזור כדאמר רב דימי, ולרבנן אפילו קבלו בתרי כשר, דתרתיה לריעותא נמי כשר, אך עד כאן לא מכשרי תרתיה לריעותא אלא כשהריעותא הנוספת חזי לעלמא, כגון אבא ואביך, א"נ שלשה רועי

בקר, דא"נ מיירי בזה אחר זה (כלומר שקיבל על עצמו כל אחד מהם באמירה נפרדת בזה אחר זה), ומיחשב תרתי לריעותא (כיון שקיבלם בזה אחר זה, אע"ג דהוי סוג אחד), ותרוייהו לא חזו לעלמא (דהא רועה פסול לכל העולם), מ"מ לא הוה פסול גמור כיון דלאו גזלנין נינהו וכשרים לעדות, אבל רועי צאן דהוי תרתיה לריעותא, דהיינו שגם לא גמירי וגם הם גזלנים, ותרוייהו (פי' שני הרועים) לא חזו לעלמא, בזה גם לרבנן יכול לחזור בו, כן צ"ל להרשב"ם ועדיין צ"ע עכ"ל. ושוב הקשה שלפי הרשב"ם יוצא שלאחר שהוסיפו רועי בקר לעדות אז נשתנה דין המשנה, ולכאורה הי' הש"ס צריך להזכיר דבר זה.

ולפי דרכו של החת"ס יוצא שהרשב"ם יסבור שאם קיבל על עצמו רועה צאן כאחד לא יוכל לחזור בו כי כיון שיש בו רק חדא לריעותא לא איכפת לן בזה שהוא פסול לעלמא.

ועיין בני"ב בכ"ב שם שכתב שרועי בקר דמתניתין הרי הם גם גזלנין, וזהו שלא כהרשב"ם שם, וגם מוכח מהנ"י שכשמקבל עליו דיינן שהוא פסול משתי סיבות אין זה נקרא תרתיה לריעותא (דמבואר בדבריו כאן דס"ל כתוס' דלא מהני), וכן כתב הרמ"ה כאן בד"ה תני' (קרוב לסופו), וכבר האריכו האחרונים בזה עי' בחו"מ סי' כ"ב בפ"ת סק"ה, והביא שם גם את הנ"י הנ"ל.

והנה יש להקשות דאכתי למה יכול הוא לקבל על עצמו שני רועי בקר לפי הנ"י הלא הכא הרי זה תרתיה לריעותא בתרי גברא, ולא שייך לומר שבכל זאת אפשר

לקבלם כי שוים הם, כי הגע בעצמך אם הי' אחד מהם פסול משום גזלן והשני משום שאינו בקי בדינים הרי לא הי' אפשר לקבלם וא"כ וכי אפשר לומר שהשתא שיש לכל אחד מהם גם את הפסול שיש להשני הרי אנו שפיר יכולים לקבל את שניהם.

ועוד הביא שם הפ"ת הבנה אחרת בדברי הרשב"ם בב"ב ודלא כהחת"ס, והיינו שאין כוונתו לחלק משום עצם העובדא שאבא ואביך חזו לעלמא, אלא כוונתו היא שרק באבא ואביך מהני קבלה ואינו יכול לחזור בו כי חזו לעלמא, כלומר שאין בהם חסרון אחר דהא אילו הי' בהם פסול אחר לא היו בגדר חזו לעלמא, משא"כ רועי צאן רשעים נינהו, כלומר שמלבד מזה שלא גמירי הרי יש בהם חסרון אחר, וב' ריעותא באיש אחד חשיב שפיר תרתי לריעותא ולא מהני.

והק"ן אורה כאן הבין שכוונת הרשב"ם שם היא לומר באמת שברועי צאן לא מהני קבלה אלא הרי הוא שפיר יכול לחזור בו אפילו אם נחשב חדא לריעותא כיון שהם פסולים לכו"ע (וכמו שהבין החת"ס בתחילה) אלא שכתב שכוונת הרשב"ם היא לאפוקי רק רשע אבל לא שאר פסולים אפילו אם הם פסולים לכו"ע, ומש"ה לא קשה מלעיל בדף כ"ג. מיהו לפ"ז צ"ע למה סיים שם הרשב"ם שאבא ואביך כשרים לעלמא, דמה זה נוגע, הלא ביותר הי' לו לומר שאינם פסולים מחמת רשע.

והנה כבר הבאנו לעיל את קושיית החת"ס על הרשב"ם שם שגם רועי בקר

פסולים לכו"ע כמו רועי צאן. ונראה שיש ליישב את דברי הרשב"ם בפשטות, דהנה מה שרועי בקר פסולים לכל הדינים אין זה משום סיבה אחת לחוד אלא הרי הוא פסול לכל דין ודין משום האי ידיעה שלו בהמקצוע ההוא שבתורה, דהיינו שהוא פסול לדון דין שומר חנם כי אין לו ידיעה בדיני שומר חנם, וכן הרי הוא פסול לדון דיני הלואה כי אין לו ידיעה בדיני הלואה, ואם על דרך משל יהי' עם הארץ רק בדיני הלואה אז יהי' פסול לדיני הלואה ולא לשאר הדינים, וכן אם יהי' עם הארץ בכל הדינים חוץ מדיני הלואה אז יהי' כשר לדון דיני הלואה, וא"כ יוצא שמה שהוא פסול לכל הדינים אין זה בגלל עובדא אחת אלא בגלל הרבה סיבות, דהיינו אי ידיעתו בכל מקצוע ומקצוע, ולעולם אין כאן עובדא אחת שפוסלת אותו לכל הדינים. ומעתה יש לומר שכוונת הרשב"ם היא לומר שברועי צאן יש סיבה אחת דהיינו גזילה, שפוסלת אותו לכל דבר, וסיבה כזאת שהיא כל כך חזקה שהיא פוסלת אותו לכל דבר אינו יכול לקבל על עצמו, אבל ברועי בקר הרי הסיבה שהוא פסול לדין זה (דהיינו אי ידיעתו בדינים אלו) אינה פוסלת אותו לכל הדינים, אלא בדינים אחרים יש סיבות אחרות (דהיינו אי ידיעתו בהדינים ההם), ולא איכפת לן בזה שלמעשה הגברא פסול לכל הדינים, אלא העיקר הוא שלא תהי' כאן סיבה אחת מסוימת שפוסלת אותו לכל הדינים.

## יב) נאמן עלי אבא.

הנה רש"י פי' דאיירי לענין דיין. וכבר הבאנו דבריו בהאות הקודמת. מיהו הר"ח

ביאר שנאמן עלי אבא ואביך איירי לענין עדות. והקרו אורה דייק מדברי הרמב"ם בפיה"מ שהרמב"ם מפרש לענין עדות (דאל"כ למה נקט שם הרמב"ם שהיתה כאן קבלת עדות, וכי לא יתכן דין תורה בלי גביית עדות, אלא טענות לחוד). וגם המאירי הביא פי' זה דאיירי לענין עדות, וכתב שאין כאן מחלוקת לדינא. והרמב"ם ביד החזקה פסק שמהני קבלה בין לענין עדות ובין לענין דיינות.

והנה צריכים להבין מה שייך לשון של "נאמן עלי אבא", דבשלמא על אביך שייך שיאמר הבע"ד לשון של נאמנות כי כוונת הבעל דין היא לומר שהוא מאמינו שלא ילך אחרי נטיית לבו לזכות את בנו ויטה כנגדו את הדין או יעיד עדות שקר, וכן בג' רועי בקר שייך שיאמר הבעל דין שהם נאמנים עליו שלא יטו לרעתו את הדין (כי לפי הדרך שכתבנו בהאות הקודמת שכבר בזמן המשנה פסלו אותם משום גולנים, שפיר יש חשש כזה), אבל באבא הרי מן הסתם אינו חושש שמא יטה נגדו את הדין אלא יש כאן רק פסול של קורבה וא"כ מה שייך על זה לשון של "נאמן עלי" אם יגיד לרעתו.

והנה אם נאמר שאירי בעדות אז אתי שפיר הלשון של נאמן עלי אבא כי כבר כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה שהנאמנות של עדות אינה דבר של סברא אלא הרי זה בגדר גזיה"כ, דהיינו שגזרה התורה להאמינם אע"פ שאין סברא להאמינם, וא"כ יוצא שבאלו שפסלה התורה לעדות אין שום סיבה או סברא להאמינם, וא"כ שפיר שייך לומר "נאמן עלי", כי יש כאן לבסוף גם חסרון נאמנות,

אבל אם היינו אומרים שקמ"ל הפסוק של על פי שני עדים שבאמת שפיר יש סברא להאמינם, א"כ יוצא שגם בפסולי עדות יש סברא להאמינם, רק שהתורה גזרה שלא לפסוק על פיהם, וא"כ אכתי לא שייך הלשון של נאמן עלי, דהא אין כאן חסרון נאמנות וכמו שביארנו, אבל לפי הרמב"ם ניחא וכהנ"ל. ועכ"פ כל זה ניחא אם איירי בעדות אבל אם איירי בדיינים אכתי צ"ע מה שייך לומר נאמן עלי אבא אם יפסוק לחובתי, הלא לא שייך בהפסק דין הזה חשש של הטיית משפט אלא יש כאן רק הענין של חסרון כשרות. מיהו אולי גם בדיינות יגיד הרמב"ם כמו בעדות דהיינו שאין סברא להאמינם שאינם מטים את הדין אלא הרי זה בגדר גזיה"כ (ויש לדחות).

עוד י"ל דאם איירי בעדות, אז נקטינן שהלשון של נאמן באה לרמז שלא מהני אלא היכא שצריכים את העדים לבירור הדבר אבל לא היכא שצריכים את העדים לקיום הדבר כמו בקידושין וגיטין. וכן כתב התשב"ץ בח"ב סי' כ"ג שבכה"ג לא מהני.

### יג) אמר רב דימי וכו' כגון דקבלי עלי' בחד.

עיין בתוס' שפירשו שכוונתו לומר שמה שרבנן סוברים שאינו יכול לחזור בו הרי זה רק כשיש חד ריעותא אבל לא כשיש ב' ריעותא כגון כשקיבל עליו את הפסול כשנים. וכתב הרמ"ה דהיינו משום שבכה"ג לא גמר ומקני, והר"ן כאן והרמב"ן בב"ב דף קכ"ח הביאו בשם רבינו אפרים משום דהוי כמו גוזמא, כלומר

שאינו מתכוין כן ברצינות ולא גמר ומקני. וכתב הסמ"ע בסי' כ"ב שאם אמר על אדם כשר שהוא מקבלו עליו כמו ג' הרי זה מהני כי אע"פ שקיבל על עצמו ב' מדריגות אבל שניהם הרי הם משם אחד. והוכיח התומים כדברי הסמ"ע מג' רועי בקר דחזינן שהוא יכול לקבל על עצמו את הפסול של רועה ג' פעמים, ובע"כ צ"ל דהיינו משום דהוה הכל משם אחד. וכתב התומים שה"ה אם יקבל עליו ג' קרובים הרי זה יועיל, והקצה"ח חלק עליו וכתב שבודאי הרי זה כמו ג' ריעותא, והרי זה גרע מציוורו של הסמ"ע, וגם הסמ"ע יודה שזה לא מהני, ולא דמי לרועי בקר כי בדוינים סגי באמת בחד דגמיר וא"כ יוצא שרק את אחד מהם הרי הוא מקבל על עצמו כגמיר, אלא שהקשה שאכתי קשה לפי שיטת הרמ"ה שסובר שצריכים שלשתן יהיו גמירי דהא לפי הרמ"ה בע"כ צ"ל שהרי הוא מקבל על עצמו את שלשתם כגמירי. ותי' על זה הקצה"ח שגם לפי הרמ"ה הרי סגי ביחיד מומחה, וא"כ י"ל שכוונת המשנה היא שהוא מקבל אותם על עצמו בתורת יחיד מומחה. ולפי הקצה"ח יוצא שלפי הרמ"ה בחנם הביא את שלשתן אלא היה סגי גם אם היה מביא רק אחד.

והנה מדברי הרמ"ה כאן יש להוכיח דאיירי כאן באופן שלא הביא יותר דוינים ממה שמוכרח, דהנה הרמ"ה הוכיח כפירושם של תוס' שלפי רבנן לא מהני תרתי לריעותא, משום שאם שפיר מהני א"כ למה לן ג' רועי בקר הלא תיסגי גם אם הוא מקבל על עצמו רועה אחד שיהי' כמו ג'. הרי שסובר הרמ"ה שהמשנה איירי

באופן שלא הביא יותר דוינים ממה שמוכרח ודלא כהקצה"ח שסובר ששפיר יתכן לומר שהביא יותר מן המועט הדרוש. ונראה שלפי הראשונים שסוברים שבאמת לפי רבנן גם בקיבלו כבי תרי אינו יכול לחזור בו צ"ל כהקצה"ח שהרי לדידהו ה"י סגי באמת אם ה"י מקבל על עצמו רועה א' כג'.

ועכ"פ מדברי הרמ"ה מוכח דלא כהקצה"ח אלא כהתומים דס"ל שג' קרובים לא חשיב כתרתי לריעותא, שהרי לפי הרמ"ה צ"ל שקיבל על עצמו את הג' רועים כג' דוינים גמירי, דהא ס"ל להרמ"ה שצריכים ג' דגמירי, וא"א לומר שקיבל אותם כיחיד מומחה, דהא הרמ"ה אזיל שלא הביא יותר דוינים ממה שצריכים לפי קבלתו, ואילו לפי הנ"ל ה"י מספיק לו באחד, וא"כ מוכח שהרמ"ה מפרש שקיבל על עצמו את הג' כג' דגמירי, ושככל זאת חשיב חדא לריעותא, דהא הרמ"ה אזיל שם שלא מהני תרתי לריעותא. שו"ר שכן הוכיח השער משפט כהתומים משיטת הרמ"ה דהא הרמ"ה סובר שלא מהני תרתי ריעותא, ולפי הרמ"ה הרי הוא צריך לקבלם כתלתא גמירי, וא"כ שפיר מוכח כהתומים שכה"ג מיקרי חדא ריעותא, וכתב שזה עדיף מציוורו של הסמ"ע ושגם הש"ך שחולק על הסמ"ע יודה בזה, ודלא כהקצה"ח שכתב שכה"ג גרע מציוורו של הסמ"ע.

ועי' בנתיב"מ שם שהביא את מה שכתב הקצה"ח שג' רועי בקר לא חשיב תרתי לריעותא כי כיון שסגי בחד דגמיר א"כ יוצא שהוא צריך להכשיר רק את אחד מהם (ודלא כהרמ"ה שסובר שכולם



צריכים להיות גמירי), והקשה דהא גם לפי זה הרי הוא צריך להכשיר את כולם דהא הרי הם פסולים גם משום גזלנים, וא"כ שפיר יש כאן תרתי לריעותא. והשיג הקצה"ח במשובב נתיבות שהמשנה אזיל לפני שהוסיפו לפסול רועים משום גזלנים וכמו שמבואר בדברי הר"ב כאן שרק אחרי זמן המשנה פסלו אותם בפסול גזלן, הובא לעיל באות י"א. מיהו י"ל שהנתיבה"מ סובר שגם בזמן המשנה כבר נפסלו רועי בקר בפסול גזלן וכמו שיוצא לפי הס"ד בדף כ"ה שאמרו מאי לאו לעדות וכמו שביארנו באות י"א (והלשון של הוסיפו קאי על אלו שנזכרים בהמשנה של ואלו הן הפסולים וכמו שביארנו שם בשם המהרש"א).

וע"ע בפ"ת בסק"ה שהביא את דברי האחרונים בזה.

ועכ"פ רש"י כאן פי' שרב דימי קאי לפי רבי מאיר וקמ"ל שגם כשרק קיבלו עלי' בחד הרי הוא יכול לחזור בו, והקשה הר"ן דהא ג' רועי בקר הוא רק בגדר חד ריעותא, וא"כ מאי קמ"ל רב דימי הלא להדיא מוכח כן מהמשנה, ותי' הר"ן דכיון שקיבלם בזה אחר זה ע"י ג' קבלות הרי זה בגדר ג' ריעותא, והנה חזינן שלכה"פ רש"י סובר שזה נקרא ג' ריעותא וגם האו"ת יצטרך להודות לזה, רק דס"ל להתומים שלפי תוס' הרי זה נקרא קבלה אחת, א"נ דגם התומים מחלק בין בבת אחת לבין בזה אחר זה ולפי תוס' איירי בבת אחת. ועי' בחת"ס בחור"מ סי' י"ח שהוכיח מהר"ן כהסמ"ע כיון שכתב שבבת אחת הרי זה נחשב חד ריעותא. ועכ"פ מוכח מהר"ן דאיירי באופן שקיבלם כג' הדיוטות ולא כיחיד מומחה דאל"כ גם בזה

אחר זה הרי זה רק בגדר חדא לריעותא.

## (ד) אמר רב דימי וכו' כגון דקבל' עלי' בחד.

פירש"י וז"ל, דקבל' עלי' בחד דיינא ואע"ג דאיכא תרי אחריני בהדי' א"ר מאיר יכול לחזור בו עכ"ל. הנה לכאורה אפשר לפרש בכונתו שהחידוש לפי רבי מאיר הוא כך, דס"ד דכיון שיש עוד שנים ומדאורייתא ביחיד הדיוט סגי כרב אחא ברי' דרב איקא לעיל בריש מכילתין והרי אנו צריכים את השלישי הזה שקיבל עליו רק מדרבנן, א"כ הוה אמינא שמודה רבי מאיר שבכה"ג אינו יכול לחזור בו, ורק היכא שקיבל אותו עליו כמו ג' סובר רבי מאיר שהוא יכול לחזור בו, לכן קמ"ל רב דימי שגם כשקיבל אותו עליו בחד פסול הרי הוא יכול לחזור בו לפי רבי מאיר. ולפ"ז אכתי יתכן שגם רש"י מודה לתוס' שלפי רבנן לא מהני תרתי לריעותא, ואע"פ שהוא יכול לקבל על עצמו ג' רועי בקר ורבנן סוברים שאינו יכול לחזור בו, אבל י"ל שזה נחשב רק כחד ריעותא כיון שהכל הוא משם אחד, וכבר האריכו האחרונים בזה, עי' בסי' כ"ב בפ"ת סק"ה.

והנה אכתי יש לעיין במה שכתבנו שהו"א שבקבלו בחד סובר רבי מאיר שאינו יכול לחזור בו, והיינו משום שאע"פ שאת השלישי הרי אנו צריכים רק מדרבנן, אבל לכאורה השתא דמיייתנן ל' לכאורה צריכים שיהי' כשר גם מהתורה, דהא גם מהתורה הרי הוא מצטרף להיות דיין וממילא אם הוא יהי' פסול אז גם הנותרים הרי הם פסולים לפי הסוברים שדיינים שבטלו מקצתן בטלו כולן, וא"כ יוצא שגם

מהתורה צריכים שיהי' כשר, ואין הציור הזה יותר קל מהיכא שקיבל על עצמו ג' פסולים. מיהו אולי זהו באמת מה שקמ"ל רב דימי דהיינו שגם בכה"ג סובר רבי מאיר שהוא יכול לחזור בו משום שבאמת צריכים לו מהתורה כיון שהוא מצטרף כאן.

מיהו לפי הדרך הנ"ל לכאורה היה מספיק אם רש"י היה אומר שנשאר אחד שהוא כשר, ולמה הוצרך לומר שנשארו ב'. ובאמת כדברי רש"י משמע מעצם דברי רב דימי שאמר שקבלו בחד, כלומר והיו שם עוד שנים שהם כשרים, אלא שבאמת גם דברי רב דימי צ"ע דהא לפי הביאור הנ"ל ה"ה שיש חידוש בדברי רבי מאיר כשקבלו בתרי ולא רק כשקבלו בחד אלא גם כשקבלו בתרי יש חידוש כיון שנשאר מיהא דיין אחד כשר וא"כ למה לא אמר רב דימי גם כשקבלו בתרי. וי"ל דהיינו משום שכשקבלו בתרי אז גם רבנן מודים שהוא יכול לחזור בו וכהנ"ל.

ובחידושי הר"ן כאן בד"ה א"ר דימי וכו', ולעיל בדף כ"ג ע"ב בד"ה וא"ר דימי וכו', מבואר ביאור אחר בדברי רש"י, והיינו שכוונת רב דימי היא לחדש שרבי מאיר סובר שהוא יכול לחזור בו אפילו כשקבלו רק בחד דאיכא רק חדא לריעותא, ולא רק כשקבלו בתרי דאיכא תרתי לריעותא כמו בג' רועי בקר, וזהו שכתב רש"י אע"פ שנשארו שנים כשרים, כלומר ולא קבלו בתרי אשר בכה"ג איכא תרתי

לריעותא. ולפ"ז יוצא להדיא שרבנן סוברים שמהני קבלתו גם כשיש תרתי לריעותא, שהרי הדרך הנ"ל נוקט שג' רועים הוא ציור של תרתי לריעותא. וכן הסיק הר"ן שם שלפי פ"י זה רבנן סברי שמהני קבלתו גם בתרתי לריעותא\*, וכן סובר הרמב"ם עיי"ש.

## (טו) יסוד הדין של נאמן עלי.

א. עיין ברשב"ם בכ"ב דף קכ"ח ע"א שהזכיר שהיכא שאמר נאמן עלי אבא הרי זה כמו שהוא עושה הודאת בעל דין שהוא חייב אם יאמר כן אבא, וכ"כ הרמ"ה בדף י"ג ע"א שם. ובתשובת הרשב"א שהביא המהרי"ק בשורש קפ"ב מבואר שנאמן עלי מהני משום דכיון שקיבל בפני ב"ד א"כ הרי זה כמו תקנת ב"ד "וכל המקבל בפני ב"ד יש לתקנתם כח ב"ד שנעשה קנין". ועי' בחזו"א בסנהדרין סי' י"ז סק"ד שהביא את המקורות הנ"ל.

ועיין בגליוני הש"ס לר"י ענגל זצ"ל כאן שהביא שבשו"ת הראב"י בסי' כ' הקשה למה אין כאן משום מתנה על מה שכתוב בתורה, וכן הביא שהקשה בשו"ת הרשב"א בח"ג תשובה תל"ח. וכתב הרשב"א דשני ושני אבל לא פ"י את החילוק. וגם הר"י ענגל כתב שיש לחלק בכמה גווני (ועי' בתוס' בכתובות דף נ"ו). ועכ"פ נראה שלפי הטעמים של הודאת בעל דין ותקנת ב"ד אין כאן התחלת

אשר בכה"ג הרי זה נחשב רק כחד ריעותא, ורק בכה"ג ס"ל לרבנן שאינו יכול לחזור, אבל בב' ריעותא הרי הם סוברים שהוא שפיר יכול לחזור בו.

(\* מיהו לכאורה הי' אפשר לומר שלאחר שקמ"ל רב דימי שרבי מאיר איירי גם בקיבלו בחד, א"כ מעתה י"ל שג' רועי בקר איירי בקיבלם בבת אחת

קושיא, דהא באמת אין הוא משנה את הדין של התורה אלא יש כאן הודאת בע"ד או תקנת ב"ד. ולכאורה מבואר מדבריהם שהבינו שקבלה מהני משום שיש באמת בכחו להחיל על הפסול שם של עד ודיין כשר, ונהי שהתורה קבעה גדרים בשביל עד ודיין אבל אם הוא עצמו מקבלם הרי הוא שפיר יכול להחיל עליהם שם של דיין ועד כשר, ומש"ה שפיר הקשו שהרי זה בגדר מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי הוא בא לשנות את הדין שקבעה התורה.

וע"ע שם שהביא הר"י ענגל מספר הלכות קטנות בסי' ק"כ שאם קיבל עליו קרוב או פסול ולא רצה ההוא קרוב או פסול להעיד אינו עובר באם לא יגיד כי לאו כל כמיניה דהבע"ד להכשירו ולגרום שיהי' נקרא שעבר על איסור, וגם מזה משמע שהוא מקבל ממש תורת עד, דאל"כ פשיטא שאין כאן אם לא יגיד.

והנה בירושלמי כאן בפ"ג ה"ט מיעטו שאם קיבל על עצמו ע"א כשנים, אין העד ההוא חייב בשבועת העדות, וזה הלשון שם, בפני ב"ד להוציא עד אחד בשאמר לו הרי את מקובל עלינו כשנים, יכול יהא חייב ת"ל ראה או ידע את שהוא כשר להעיד עדות תורה יצא עד אחד שאין כשר להעיד עדות תורה. ולפי הירושלמי לכאורה גם אינו עובר בלאו דאם לא יגיד, וכתב רעק"א בתשובה קע"ט וז"ל, וצריכים לחלק בין זה לעד סוטה ומיתה (דישנם בשבועת העדות), דהתם חכמים האמינוהו ושם עדות עליו וכו', משא"כ קיבל עליו א' כב' דמדין אינו כב' אפילו מדרבנן, וכיון שכך י"ל דגם דין הזמה ליכא וכו'.

עכ"ל. ולכאורה דבריו אתי שפיר אפילו אם נאמר שלעולם הרי הוא שפיר מחיל עליו שם של עד ודיין כשר, והיינו משום שאכתי י"ל שדיני הזמה ושבועת העדות נאמרו רק על מי שהוא בגדר עד כשר על פי גדרי התורה. ברם לפ"ז אכתי אין מוסבר למה מועיל בעד מיתה מה שחכמים מחילים עליו שם של עד.

ועיין בלשון הגמרא בסוגיין של "גמר ומקני".

ב. והנה לשון הרשב"ם שם היא כך, הא הימני' בשבועה וכמאן דאודי לי' שהוא עבדו של זה הנשבע דמי עכ"ל. ומתחילת לשונו של הרשב"ם שכתב הא הימני' משמע שאינו משום הודאת בעל דין אלא משום שהוא מאמינו. והביאור הוא לכאורה דכל הטעם למה ב"ד אין מאמינים לבעל דין הרי זה משום זכויותיו של הבעל דין שכנגדו, וא"כ כשהוא עצמו מאמינו הה"נ שגם ב"ד מאמינים לו. מיהו מעתה יש לעיין דלכאורה הרי זה סותר את סוף לשונו שכתב משום הודאת בעל דין דלכאורה הכוונה בזה היא שהוא אומר לו שאם ישבע אז הרי הוא מודה לו על גוף המעשה.

ואולי נתכוין הרשב"ם לומר דכיון שהוא מאמינו הרי זה שוה להיכא שהוא מודה לו על גוף העבד. ועכ"פ החזו"א הבין שכוונתו היא משום הודאת בעל דין על גוף העבד.

עוד י"ל בביאור דברי הרשב"ם, דהנה יש לעיין באמת איך יהי' בהודאת בעל דין אם הוא אומר שהוא מודה משום שהוא מאמין אדם אחר. ונראה שאם נאמר

שהודאת בעל דין מהני משום התחייבות א"כ פשיטא שמהני משום שגם בכה"ג הרי הוא מתחייב, אבל אם נאמר שהודאת בעל דין מהני משום נאמנות א"כ לכאורה לא מהני דהא מה שייך לומר שמאמינים לו הלא הוא עצמו אומר שאינו יודע אלא שהוא מאמין לאדם אחר. ומעתה לפי הדרך של התחייבות יש לומר שכוונת הרשב"ם היא לההלכה של הודאת בעל דין, ושיעור דבריו הוא כך, דכיון שהימני הרי זה כמודה על גוף העבד כי גם כאן הרי הוא מחייב את עצמו ע"י אמונתו.

### טז) אר"י א"ש מחלוקת במחול לך אבל באתן לך דברי הכל יכול לחזור בו.

פירש"י וז"ל, במחול לך, אי תובע אמר לנתבע נאמן עלי אבא או אביך, אם יזוכך יהא מחול לך, התם קאמרי רבנן אינו יכול לחזור בו דהא זכה זה במה שבידו מכיון שיצא זכאי עכ"ל. הנה מלשונו משמע שאמר ממש לשון של מחילה ומש"ה אינו יכול לחזור בו לפי רבנן כי מחילה מהני, אבל אתן לך לא מהני כי הרי זה רק בגדר דברים בעלמא ואין כאן קנין וכמו שביאר הרמ"ה (ולא ס"ל לרבנן את הסברות שכתבנו בהאות הקודמת של הודאת בעל דין א"נ תקנת ב"ד א"נ שיש בידו לשויו עד או דייץ). והא דס"ל לרבי מאיר שגם במחול לך הרי הוא יכול לחזור בו י"ל שהיינו משום שר"מ סובר שלא היתה כוונתו למחול כבר, אלא כוונתו היתה רק שאם יזכו את הבעל דין השני אז הרי הוא יעשה מחילה בהזמן ההוא ומש"ה הרי הוא

שפיר יכול לחזור בו ולא למחול כיון שעוד לא מחל כלום.

מיהו הא ניחא אם נאמר שלאחר גמ"ד מחלוקת אבל אם נאמר שקודם גמר דין מחלוקת אבל לאחר גמ"ד גם רבי מאיר מודה א"כ צ"ע דאם ר"מ סובר שנתכוין לומר שיעשה אח"כ מחילה מפורשת א"כ גם לאחר גמ"ד למה לא יוכל לחזור כל עוד שלא עשה מחילה מפורשת. וי"ל דכיון ששתק בשעת גמ"ד נקטינן ששפיר מחל בשעה שב"ד גומרין את הדין וכאמירתו הקודמת שאמר שימחול לאחר כך. ועי"ל שכוונתו היתה לומר שתחול המחילה לאחר גמ"ד ומש"ה לפני גמ"ד הרי הוא שפיר יכול לחזור בו, אבל לאחר גמ"ד אינו יכול לחזור בו. וכדרך זה דהוי בגדר מחילה לאחר ל' ושלכן מהני חזרה לפני גמ"ד ראיתי בהפלאה על שו"ע בסי' כ"ב בתוך הפלפול שם.

ולפי רבנן, אם נאמר שלאחר גמ"ד מחלוקת, אז יש לבאר דס"ל לרבנן כמו הדרכים שכתבנו בדעת ר"מ לפי הדרך שלפני גמ"ד מחלוקת. ואם נאמר שלפני גמ"ד מחלוקת אז רבנן סוברים שכוונתו היא למחול כבר עכשיו על הצד שהקרוב יזכה את השני והרי זה כמו מעכשיו ולאחר ל' שאינו יכול לחזור בו (ולפי השיטה שגמ"ד הוא מאז שחבירו קיבל את דבריו, א"כ הסברא לחלק בין קודם גמ"ד ובין לאחר גמ"ד היא שהוא מתכוין לומר שכשיגיע הזמן של גמ"ד, דהיינו קבלת חבירו, אז הרי הוא מוחל לו מאז ולאחר הגמ"ד ממש).

והנה כל זה הוא לפי רש"י, אבל ע"י בנ"י בסוף דבריו על הסוגיא שכתב וז"ל,

והא דאמרינן דבמחול לך לדברי הכל אין יכול לחזור בו כתב הרא"ה שלא דוקא דקאמר לי מחול לך בהדיא, דא"כ פשיטא דמהני מדין מחילה גמורה, דהא לא בעיא קנין, והיכי ס"ד דבמחול לך מחלוקת ולימא ר"מ יכול לחזור בו, כיון דקי"ל דלאחר גמ"ד מחלוקת הא זכו אותו והויא מחילה גמורה, אלא ודאי הכא כגון דא"ל תובע לנתבע הרי עלי לעשות מתביעה זו ככל מה שיאמרו אבא ואביך הן לפטור הן לחיוב שאין בלשון הזה לשון מחילה וכן הסכימו האחרונים ז"ל עכ"ל. ולפי דרכו יש לפרש דפליגי רבי מאיר ורבנן בזה שרבנן ס"ל דהוי שפיר לשון של מחילה ורבי מאיר סובר שאינו לשון של מחילה. מיהו לפ"ז צ"ע מה היא הסברא לחלק בין קודם גמ"ד ובין לאחר גמ"ד.

גם י"ל שלפי הנ"י לכו"ע אין כאן מחילה אלא גם מחול לך מהני או מטעם הודאה או מטעם תקנת ב"ד (עי' בהאות הקודמת), רק שבמחול לך יש יותר סברא לומר שגמר ומקני ואומר כן בהחלטה גמורה מבאתן, וכן פי' הרמ"ה כאן דעיי"ש דבתחילה הביא את דברי רש"י ושוב כתב "ואיבעית אימא היינו טעמא דשמואל משום שבמחיל לך גמר ומקני לי' באתן לך לא גמר ומקני".

שנאמן עלי מועיל הרי זה משום הודאת בעל דין א"כ אם סוברים שהוא יכול לחזור בו הרי יוצא שאין כאן הודאת בעל דין וא"כ למה לאחר גמ"ד מודה רבי מאיר שאינו יכול לחזור בו.

וי"ל שהתכוין לומר שהוא מודה רק אם ב"ד יגמרו את הדין.

גם י"ל שקודם שנגמר הדין אין זה נקרא הודאה כי עוד לא נכלל בזה שום חיוב וכסברת הקצה"ח בסי' פ' בענין למה אפשר לחזור מטענת פטור לטענה אחרת של פטור עיי"ש. מיהו דרך זה לא אתי שפיר אם נאמר שלא סגי בגמ"ד אלא רק לאחר הוצאת ממון אינו יכול לחזור בו, עי' בזה באות י"ז.

והדעה שסוברת שגם אחרי הגדת עדות דברי הכל שאינו יכול לחזור בו הרי זה בגלל שהוא סובר שגם אז הרי זה נקרא שהודה הודאת חיוב כיון שהפס"ד הוא רק כדי לברורי מילתא.

מיהו אם הודאת בעל דין הוא משום התחייבות ליתא לכל הדרך הזה, כי נראה שהוא שפיר יכול לחייב את עצמו בתנאי שיגמר הדין, וא"כ צ"ל כהדרך הראשון שכתבנו דהיינו שהוא מתכוין להתחייב רק כשיגמר הדין.

## דף כ"ד ע"ב

**(טז\*) אבל לאחר גמר דין דברי הכל אין יכול לחזור בו.**

יש לעיין דלפי הדרך שהטעם לומר

**(יז) בענין מה מיקרי לאחר גמר דין.**

עיין בסוגיין דמסקינן שפליגי לאחר גמ"ד, ופסק הרמב"ם בפ"ז מהל' סנהדרין ה"ב שאם נגמר הדין והוציאו הממון בדין זה הפסול או בעדותו אינו יכול לחזור

## יח) ואלו הן הפסולין (שיטת רש"י באיזה מין רשע פסול מן התורה).

א. עיין במתניתין דתנן ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. ופירש"י וז"ל, המשחק בקוביא, כולהו מפרש בגמרא, וכולן מעין גזלנין הן והתורה אמרה אל תשת רשע עד וכ"ש דיין. ובד"ה סוחרי שביעית כתב וז"ל, הואיל וחימוד ממון מעבירו על דברי תורה הוה ל"י כרשע דחמס ופסול לדון ולהעיד שנוטה אחרי הבצע עכ"ל.

הרי שגבי סוחרי שביעית הזכיר שהוא רשע דחמס אבל גבי גזלנים הזכיר רק סתם רשע ולא הזכיר רשע דחמס. וגם לקמן בדף כ"ה ע"ב בד"ה דאורייתא הוא הזכיר רש"י גבי גזלן רק סתם רשע. ולכאורה צ"ע דממ"נ אם אזיל כרבא בדף כ"ז ע"א דס"ל שרשע דחמס בעינן א"כ גם בגזלנין הו"ל להזכיר רשע דחמס, ואם אזיל כאביי דס"ל דלא בעינן רשע דחמס א"כ למה הוצרך גבי סוחרי שביעית להשם של רשע דחמס\*).

וצ"ל שרש"י אזיל כאביי שאפילו סתם רשע פסול אפילו אם אינו כרשע דחמס,

עכ"ל. וכבר דנו הנו"כ והפוסקים אם כוונתו היא שסגי בגמר דין או האם בעינן בדוקא שכבר הוציאו את הממון. והנה להלן שם בה"ג גבי שבועה פסק הרמב"ם שלאחר שנשבע אינו יכול לחזור בו, דזהו מה שנקרא "נגמר הדין" לגבי שבועה, וכן פסק הרא"ש. מיהו הרמ"ה בב"ב באות קט"ו כתב משעה שחייבוהו ב"ד או פטרוהו על פי השבועה, מיהו בסנהדרין כאן כתב משקיבל על עצמו שהלה ישבע. ויש לבאר דס"ל להרמב"ם שסגי בזה לחוד שנשבע כי לאחר שנשבע תו לא בעינן גמר דין כי גם בלא זה נחלט דינו. מיהו לפי הדעה שהרמב"ם מצריך גם הוצאת ממון מאי שנא שבשבועה לא צריכים כן (כגון בהציור של השבע וטול). ועי' בלשון הנ"י בתחילת ד"ה אמר.

מיהו אכתי לא נתבאר בזה השיטה שהביא המאירי, דעי' בדבריו שהביא ש"א שגמר דין דעדות הוא לאחר שהעידו בו, וגמר דין דקבלת דיין הוא לאחר הפסק דין. וצ"ע למה גם בעדות אין הדבר תלוי בהפסק דין. וי"ל דס"ל לשיטה זו שהדבר תלוי תמיד לאחר שעשו המעשה, ולכן בקבלת דיין הרי זה תלוי בהגמ"ד, אבל בעדות הרי זה תלוי בהגדת העדות, וכן יסברו שגמ"ד דשבועה יהי' לאחר שנשבע (עיי"ש שהביא שיש מחלוקת בדבר).

\* והנה רש"י כתב שכולם הם מעין גזלנים וממועטים הם מאל תשת רשע עד. מיהו בע"כ צ"ל ש"כולן" הוא לאו דוקא, ואין כוונתו גם לסוחרי שביעית, שהרי גבי סוחרי שביעית הזכיר רש"י רשע דחמס ולא סתם רשע וכמו שהערנו. ויש להוכיח עוד שאין כוונתו בדיבור זה לסוחרי שביעית שהרי כתב גם שכולהו מפרש בגמרא, והרי סוחרי

שביעית לא מפרש בגמרא, אלא רק דברי ר"ש לחוד וכמש"כ רש"י בד"ה בתחילה (אבל מלוה בריבית שפיר מפרש בגמ' דהא מפרש בגמ' שהכוונה היא למלוה הבא בריבית), ועוד שהרי כתב שכולן הן מעין גזלנים ואילו סוחרי שביעית אינן מעין גזלנין, וא"כ חזינן שאין כוונתו לסוחרי שביעית.

רק דס"ל שזהו רק כשהוא עובר על לאו, ואפילו לאו שאין לוקין עליו כגון גזילה דהוי לאו הניתן לתשלומין ולא משכחת בה מלקות לעולם, אבל בסוחרי שביעית דהוי רק איסור עשה, התם ס"ל שאפשר לפוסלו רק משום דהוי כרשע דחמס אבל לא משום הפסול של סתם רשע, כי לא מיפסלו משום סתם רשע אלא העובר על לאו כיון דכתיב ב"י והי' אם בן הכות הרשע, אבל העובר על איסור עשה לא מיקרי בתורה רשע ומש"ה אפשר לפוסלו רק משום דהוי כרשע דחמס כלומר שהוא חשוד לשקר כמו ברשע דחמס.

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שלאו שאין לוקין עליו אינו יותר קל מלאו שלוקין עליו, ולכן גם בגלל לאו שאין בו מלקות הרי הוא נקרא רשע, אע"פ שאינו בגדר "בן הכות". וכעין זה צידד המאירי במס' אבות בנוגע ללאו שאין בו מעשה וז"ל (כפ"ב משנה א'), ואחריו (אחרי מיתה בידי שמים) מלקות ארבעים, ואע"פ שיש לאוין שאין בהם מלקות מ"מ יש לדמות עונשם שבידי שמים כעונש שאר לאוין או קרוב לכך עכ"ל. מיהו הרמב"ם בפיה"מ שם כתב שלאו שאין בו מעשה חשיב שפיר יותר קל (וכהצד השני שכתב המאירי).

ברם נראה שבלאו הניתן לתשלומין (וכמו בדברינו הנ"ל) נקל יותר לומר דהוי

על מדריגה אחת עם לאו שלוקין עליו ושמפסל משום השם של סתם רשע, והיינו משום שהסיבה שאין מלקות אינה משום קלות הלאו, וכן נקט התומים שהרי שיטת הרמב"ם היא שמפסל משום רשע רק אם עבר על לאו שיש בו מלקות ולא על לאו שאין בו מעשה או לאו שבכללות (עי' בזה באות י"ט) ובכל זאת כתב התומים בסי' ל"ד סק"א שמודה הרמב"ם שמפסל אם עבר על לאו הניתק לעשה וז"ל, וכמו כן (דפסול אע"פ שאין מלקות) לאו הניתק לעשה, דאינו ניתן למלקות כי חיוב עליו להוציא ולבטל האיסור, ובאמת אי ביטלו וכו' חייב מלקות, וא"כ אין זה (שאיין לוקין עליו) לקלות הענין עכ"ל, ולפי דבריו ה"ה ללאו הניתן לתשלומין דאע"פ ששם אין ציור של ביטול, אלא לעולם אין לוקין, כי הרי הוא לעולם ניתן לתשלומין, אבל בכל זאת מה שאין לוקין עליו אינו משום קלות הלאו. מיהו הנתיה"מ שם בסק"א הבין כנראה בכוננת התומים שלאו הניתק לעשה חשיב חמור דוקא בגלל שיש ציור שלוקין עליו ומש"ה כתב שעל לאו דגזילה דלא משכחת לעולם מלקות משום דהוי לאו הניתן לתשלומין הרי הוא פסול רק משום השם של חמס. מיהו מדברי התומים לא נראה כהבנתו\*).

ב. גם יש לעיין בזה שכתב רש"י שהתורה

היא רק להיכא שכבר החזירו את הממון, ואם כן אולי רק אז אינם בגדר רשעים, ולכן בשביל היכא שכבר החזירו שפיר הוצרך הרמב"ם להביא קרא דרשע דחמס וכמו שסיים הרמב"ם שם שגם אם החזירו הרי הם עדיין פסולים. ויש לדחות דרך זה.

\* ובכסף משנה על פ"י מהל' עדות ריש ה"ד מבואר כדרכו של הנתיות המשפט, דעיי"ש שגבי גניבה הביא הרמב"ם את השם של רשע דחמס וכתב הכ"מ שהיינו משום שלא מספיק בהשם של רשע סתם כיון שעל לאו דגניבה אין מלקות. מיהו עיי"ש שכוונת הכסף משנה שם

אמרה אל תשת רשע עד "וכ"ש דיין", שהרי זה אתי שפיר רק אם ס"ל לרש"י שרשע פסול לעדות משום חשש משקר, דבזה י"ל שכ"ש שהוא פסול לדיינות שהרי אם הוא פסול לעדות אע"פ שיתכן שהדיין יעמוד על שקרו א"כ כ"ש שהוא פסול לדיינות אשר בדיינות אין לו שום ביקורת עליו, אבל אם הפסול של רשע הוא בגדר גזיה"כ לחוד, דהיינו שהתורה חידשה פסול גברא של רשע, א"כ אין כאן שום כ"ש, אלא הו"ל למימר דמיפסל משום שילפינן במה מצינו פסולי דיין מפסולי עדות, עי' בזה לקמן באות ר', וא"כ מוכח דס"ל לרש"י שהפסול הוא משום חשש משקר, ולא רק רשע דחמס אלא גם סתם רשע פסול לפי אביו משום שהוא חשוד לשקר ואינו רק משום גזיה"כ של פסול גברא. ולקמן באות כ' נביא עוד מקורות בענין זה.

ג. שוב ראיתי מפרשים שלעולם לפי רש"י שפיר שייך פסול רשע גם על איסור עשה, כגון לאכלה ולא לסחורה וכמו שסוברים תוס' כאן בד"ה ואלו וכו', רק דהא דהזכיר רש"י גבי סוחרי שביעית את השם של רשע דחמס אע"פ שפסקינן כאביו דסגי בסתם רשע הרי זה משום דאזיל רש"י ששביעית בזה"ז הוא מדרבנן וכמו שכתבו תוס', וס"ל לרש"י שבעבירה דרבנן הרי הוא נפסל רק אם הוא עובר משום חימוד ממון אשר אז הרי הוא כרשע דחמס, והיינו משום שלא פסלו רבנן אלא כשהוא חשוד לשקר ורק כשהוא עובר משום חימוד ממון הרי הוא חשוד לשקר, והא דפסלה התורה גם סתם רשע שאינו רשע דחמס לפי אביו

הרי זה בגדר גזיה"כ לחוד (מיהו לפ"ז נשאר קשה מה הי' ה"כ כל שכ"ן בדיין), וזהו כהדעה שהביא הרמ"א בס"י ל"ד סעי' ג' שבעבירה דרבנן בענין דוקא חימוד ממון.

### יט) שיטת הרמב"ם בפסולי עדות.

הנה הרמב"ם בפיה"מ כאן ובפ"י מהל' עדות נתן ב' כללים בענין איזה מין רשע פסול לעדות: א', אם עבר על עבירה שיש בה מלקות. וב', אם לקח ממון חבירו שלא כדין אפילו אם אינה עבירה שיש בה מלקות. ובפיה"מ כתב שכללים אלו הרי הם כוללים את רוב המיקרים. וכנראה כוונתו היא שאינם כוללים כגון האוכל בשוק וכדומה.

והקשה הלח"מ דהא שיטת הרמב"ם בפ"י היא שגם לזה בריבית פסול מהתורה, והרי הלוח אינו חומס וגם אינו עובר על עבירה שיש בה מלקות. ותי' הלח"מ דס"ל להרמב"ם כהרא"ש כאן (וכ"כ רש"י בדף כ"ה ע"א בד"ה לזה בריבית פסול לעדות) דכיון שהוא עושה לשם חימוד ממון הרי הוא כרשע דחמס. והנה לפ"ז אין לנו ראי' אלא שהרמב"ם סובר שאם הוא עובר על לאו לשם חימוד ממון הרי הוא פסול מהתורה אבל אין לנו ראי' שגם אם הוא עובר על איסור עשה לשם חימוד ממון הרי הוא פסול מהתורה כמו שסוברים תוס' כאן לענין לאכלה ולא לסחורה. ובאמת יש סברא לומר שכדי שיהי' חשוד לעבור על לאו דלא תענה בעינן שיעבור על ל"ת לשם חימוד ממון דומיא דל"ת דלא תענה. וכן משמע שסובר המאירי שהרי כתב כאן



כדברי רש"י והרא"ש, ואילו בנוגע לסוחרי שביעית משמע דס"ל שהוא פסול רק מדרבנן משום "שאינה גזילה להדיא אלא סחורתו היא בעבירה", הרי דס"ל שלא מהני חימוד ממון לאיסור עשה ודלא כתוס'.

מיהו צ"ע על דרכו של הלח"מ דהא לפי דרכו של הלח"מ יוצא שיש עוד כלל שלא כתב הרמב"ם דהיינו שאם הוא עובר עבירה לשם חימוד ממון הרי הוא נפסל משום שהוא כרשע דחמס.

וביותר הי' נראה לומר בדעת הרמב"ם כביאורו של המהרי"ק בשורש קכ"ו שהלוח נקרא שותף בהעבירה של המלוה, וכיון שהמלוה הרי הוא בגדר רשע דחמס ממש כיון שהוא לוקח ממון, ממילא מיקרי גם הלוח רשע דחמס כמוהו, אבל ליכא פסול כזה של עושה עבירה לשם חימוד ממון, ונהי שלפי רבא שאינו פוסל אוכל נבילות להכעיס אלא רק אוכל נבילות לתיאבון, הרי לדידי' הטעם הוא משום דכיון שהוא עובר על עבירה לשם חימוד הרי הוא כרשע דחמס, אבל לפי מאי דפסקינן כאביי שגם להכעיס הרי הוא פסול א"כ באמת ליכא אלא השם פסול של רשע וכן השם פסול של רשע דחמס ממש כמו שכתב הרמב"ם שיש רק שני כללים.

מיהו מלבד ממה שקשה להבין את סברת המהרי"ק, הרי גם קשה על הדרך הזה משום שלפי הדרך הזה יוצא שיש עוד מחלוקת בין אביי ורבא שלא נזכרה בתוך

הגמרא, והיינו שלפי אביי ליכא פסול של עובר עבירה לשם חימוד ממון ולרבא שפיר יש פסול כזה וממילא לפי רבא אם יעבור על לאו שאין לוקין עליו לשם חימוד ממון הרי הוא פסול משא"כ לפי אביי הרי הוא כשר כי אינו בכלל השם רשע לפי שיטת הרמב"ם כיון שאין בו מלקות וכן ליכא לפי אביי דין כזה שלשם חימוד ממון הרי הוא פסול, והרי בגמרא לא אמרו נפ"מ כזה, וא"כ בע"כ צ"ל שגם לפי אביי אם הוא עובר לשם חימוד ממון הרי הוא פסול ואפילו בעבירה שאין בו מלקות ואין לקיחת ממון מחבירו וכגון לזה בריבית, וא"כ קשה כהנ"ל למה לא קבע הרמב"ם כלל כזה. ועי' בדברי הרמ"ה שנביא באות נ"א\*).

### (כ) בענין פסול רשע.

הנה לקמן בדה"פ כ"ז ע"א פליגי אביי ורבא בקרא דאל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס דרבא סובר שרק רשע דחמס פסול דהיינו שהוא לוקח ממון חבירו שלא כדין, א"נ אוכל נבילות לתיאבון שגם הוא הרי הוא כרשע דחמס כיון שהוא עובר עבירה כדי לחסוך ממון, אבל אוכל נבילות להכעיס אינו פסול, ואביי סובר שגם אוכל נבילות להכעיס פסול משום שגם סתם רשע פסול אפילו אם אינו רשע דחמס.

והקובץ הערות בסי' כ"ב אות ג' כתב כמה דרכים בזה, דבסברת רבא כתב שהוא סובר שרק רשע דחמס פסול משום שיסוד

סוברים כן בדעת הרמב"ם. מיהו דברי הרמב"ם אין מורים כן. ועי' בקצה"ח בריש סי' נ"ב שדן בזה.

\* וע"ע ברדב"ז על הרמב"ם שם שסובר שגם הרמב"ם פוסל אפי' בלאו שאין בו מעשה בגלל השם רשע. וגם הפ"ת בסי' ל"ד סק"ה הביא

אינה עבירה של מלקות. ובאמת יתכן שגם אביי מודה שהפסול הזה הרי הוא משום חשוד לשקר.

שו"ר בקצה"ח בסי' מ"ו סקי"ז שכתב כהנ"ל בדברי הנ"י (וגם הקובץ הערות ציין להקצה"ח אלא שיש שם ט"ס במראה המקום), דעיי"ש בשו"ע סעי' ל"ג שפסק המחבר בזה"ל, חתם בשטר קודם שנעשה גזלן ונעשה גזלן, הוא אינו יכול להעיד על כתב ידו אבל אם אחרים מעידים שמכירים חתימתו וראו חתימתו שבשטר זה קודם שנעשה גזלן כשר, אבל אם לא ראוהו עד אחר שנעשה גזלן לא, דאיכא למיחש שמא עתה זייף וחתם עכ"ל. והביא הקצה"ח את דברי הב"י שכתב וז"ל, וכתבו התוס' יש להסתפק אם נפסל בשאר עבירות שאינו חמס אם נפסל בכך עכ"ל\*\*), וכתב הקצה"ח וז"ל, והיינו משום דרשע דחמס חשוד לאותו דבר וחשדינן למשקר בשביל הנאת ממון ומש"ה חיישינן שמא עתה זייף וחתם, אבל רשע דאינו חמס אע"ג דפסול מצד גזיה"כ דכתיב אל תשת רשע עד, אינו אלא מצד גזיה"כ דהא חשוד לדבר אחד אינו חשוד לדבר אחר, וכיון דאינו אלא מצד גזיה"כ אבל לא משום חשוד למשקר, א"כ הרי הוא כמו קרוב וכו', וכן משמע מדברי הנ"י פרק זה בורר וכו' (עיי"ש שהביא את דברי הנ"י הנ"ל), ומבואר (מדברי הנ"י) דאע"ג דגזלנין וחמסנין פסול לעדות אשה אפ"ה רשע דאינו חמס כשר

חתימתו שבשטר קודם שנפסל בשאר עבירות משום דחשוד שעתה זייף וחתם.

הפסול הוא משום שהוא חשוד לשקר\*). ושוב צידד בסוף הס"ק לומר שבכל זאת גם לפי רבא יש ברשע דחמס גם פסול הגוף מצד גזירת הכתוב (כמו אשה וקרוב) חוץ ממה שהוא חשוד לשקר. ובדעת אביי שסובר שגם סתם רשע פסול חקר באם הוא בגדר פסול הגוף דהיינו שהתורה קבעה פסול הגוף של רשע מטעם גזיה"כ וכמו הפסול של קרוב ואשה, או האם יסוד הדין הוא רק משום שהתורה חששה שמא הוא משקר, או האם תרוייהו איתנהו דהיינו גם פסול הגוף וגם חשש משקר.

ועי' בנ"י לקמן בדף כ"ז ע"א באמצע ד"ה איתמר וכו' שכתב וז"ל, לאביי לא הוי טעמא משום דעבירה קעביד הוא, אלא טעמא דאביי משום דרשע הוא ורחמנא פסלי' דכתיב אל תשת רשע עד, אבל בעלמא בשאר איסורים דלא שייך עדות, דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למיפסלי' עכ"ל. ומשמע דס"ל שלפי אביי אין הטעם משום שהוא חשוד לשקר אלא הרי זה בגדר פסול הגוף מגזיה"כ, ואילו לפי רבא הטעם הוא משום חשוד לשקר. ברם אכתי י"ל שלעולם גם אביי מודה שיש גם פסול רשע דחמס, ואפילו באופן שא"א לפוסלו משום סתם רשע, ולעיל בהאות הקודמת הבאנו שבאמת אע"פ שהרמב"ם פוסק כאביי וס"ל שצריכים עבירה של מלקות אבל בכל זאת ס"ל שגם רשע דחמס פסול ואפילו אם

(\* וס"ל שרק רשע דחמס חשוד לשקר משום חמדת ממון.

\*\* כלומר האם גם שם הרי הם צריכים לראות

לעדות אשה משום דאינו חשוד למשקר כמו גזלן וחמסן ואין פיסולו אלא מצד גזיה"כ כמו קרוב דפסלה התורה, וא"כ רשע דאינו חמס שחתם עד שלא נעשה רשע ואח"כ נעשה רשע דינו כמו חתם עד שלא נעשה חתנו וכו' עכ"ל.

והנתייה"מ שם בסקי"ז השיג על דברי הנ"י והקצה"ח וז"ל, והוא תמוה דהא מבואר ביו"ד סי' קכ"ז ובש"ך סק"כ שאפילו באיסורין אינו נאמן לאיסור, רק להתיר מטעם אין אדם חוטא, וקרובין נאמנים, אלמא דכל רשע חשוד לשקר, ולעדות אשה אף הנ"י מודה דאינו נאמן דחשוד שנתן עיניו בה כמבואר ביבמות ובאה"ע סי' י"ז דכל פסול דאורייתא פסול לעדות אשה עיי"ש עכ"ל.

והנה מהקצה"ח נראה שהוא גורס בדברי הנ"י שהוא כשר לעדות אשה, דהיינו שהוא גורס בסוף דברי הנ"י "ואפילו לאשה ליכא למיפסלי" ודלא כהגירסא שלפנינו "ואפילו אשה (כשירה באיסורין), ליכא למיפסלי" (מיהו בדברי הקצה"ח שלפנינו מובאים דברי הנ"י כגירסתנו דהיינו "ואפילו אשה").

וגם מלשונו של הקצה"ח במשובב נתיבות שם מבואר שגרס בדברי הנ"י שהוא כשר לעדות אשה דעיי"ש שכתב שבודאי צודק הניתה"מ בהשגתו על הנ"י שגם סתם רשע פסול לעדות אשה אע"פ שפסולים אחרים כמו אשה וקרובים הרי הם כשרים, וכתב שצ"ל שחז"ל החמירו יותר בפסולי עבירה מבקרובים ואשה ועבד.

וע"ע שם במשובב נתיבות שהקשה הקצה"ח דביבמות דף כ"ה כתב הנ"י שלא

כדבריו אצלינו אלא כתב שרשע שאינו של חמס פסול לעדות אשה וכתב שגם רבא מודה לזה, דבגמ' שם מבואר שרוצח פסול לעדות אשה כמו גזלן, וכתב הנ"י וז"ל, ואפילו לרבא דאמר סנהדרין כ"ז רשע דחמס בעינן מודה, דהא קריי' רחמנא רוצח רשע דכתיב אשר הוא רשע למות, וא"כ הא קריא בי' אל תשת רשע עד עכ"ל. הרי שגם לרבא רשע שאינו של חמס פסול לעדות אשה, וכן מבואר בגמ' שם שרוצח פסול.

ועוד הקשה דאם גם רבא מודה שרוצח נקרא רשע ונכלל בקרא דאל תשת רשע עד, א"כ מבואר מזה שהוא פסול לכל עדיות, וא"כ גם במחויב מלקות נאמר כן, דהא גם הוא נקרא רשע בתורה וכדכתיב אם בן הכות הרשע, ולמה מכשיר רבא אוכל נבילות להכעיס, ובע"כ צ"ל שרבא סובר שצריכים דוקא רשע דחמס, וא"כ גם רוצח צריך להיות כשר. ועוד הקשה הקצה"ח על גוף הגמרא שם איך הקשו שכמו שגזלן פסול לעדות אשה הדין נותן שה"ה לרוצח, הלא יש לחלק שדוקא גזלן פסול משום שהוא חשוד לשקר משא"כ רוצח שאינו רשע דחמס. ועי' בקהלות יעקב כאן בסי' ט"ז שר"ל שגם רוצח חשיב רשע דחמס כיון שהוא רשע גם לבריות (ובאמת כה"ג כתבו הראשונים לענין חשוד על העריות דהיינו שהוא נחשב כרשע דחמס כיון שהוא מרע להאשה וכמו שנביא באות ל"ג).

וע"ע בספר קהלות יעקב בסי' י"ז שהסיק שאפילו אם הטעם שרשע פסול הרי זה משום שהוא חשוד לשקר, אבל בכל זאת נקטינן שבגלל כן פסלתו התורה

דהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשרה, ופסול שבי"ד אינן יודעין מפסולו אסור לו להעיד אפילו הדבר אמת מפני שמכשיל ב"ד לקבל עדות פסולה, אבל אם אינו פסול אלא מפני שהוא חשוד לשקר, אפשר דמותר לו להעיד בכה"ג אם הדבר אמת עכ"ל.

והנה יש אריכות דברים בנוגע לדין זה שכתב הקובץ הערות שהיכא שהוא עצמו יודע שהוא פסול וב"ד אינם יודעים אסור לו להעיד, דהרמב"ם בפ"י מהל' עדות ה"א כתב שהיודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינים מכירים רשעו אסור לו להעיד עמו עכ"ד. ולפ"ז כ"ש שהעד עצמו שידוע בעצמו שהוא פסול אסור לו להעיד. והנה דינו של הרמב"ם הוא גמ' בשבועות דף ל' ע"ב, אלא שיש אומרים שהכוונה שם אינה לדינו של הרמב"ם אלא הכוונה היא שאסור לו לכתחילה לראות את המעשה כדי להיות עד היכא שהוא יודע שחבירו פסול, אבל אם ראה אין אסור להעיד וכמו שנביא להלן. מיהו מלשון הרמב"ם מבואר שגם זה אסור.

וי"ל שטעמו של הרמב"ם הוא כך, דהנה בתחילת הל' עדות ברשימת המצות עשה והמצות לא תשה שלפני תחילת ההלכות, וכן במנין המצות שבתחילת ספר יד החזקה, הרי הוא מונה ללאו שאסור לרשע להעיד, הרי שהעד עצמו עובר בלאו, וא"כ פשיטא שה"ה להיכא שאין ב"ד יודעים. מיהו בסה"מ בל"ת רפ"ו ורפ"ז כתב שהלאו הוא על ב"ד שלא לקבל את עדותו ולפסוק על פיו ולא כתב שיש לאו על העד. ועכ"פ צ"ע למה לא הזכיר הרמב"ם בספר היד גם בתוך הל' עדות

גם בפסול הגוף, ומש"ה נוהג בו הדין שבעיני תחילתו בכשרות כמו שהראה שם, משא"כ בנוגע בעדותו לא איכפת לן אם בשעת הראי' היתה לו נגיעה אם בשעת ההגדה כבר סילק את עצמו מהנגיעה, והיינו משום שבנוגע בעדות כל פסולו הוא באמת רק משום חשוד לשקר, עי' בזה לעיל כאן באות ז'.

### כא) עוד בענין פסול רשע.

וע"ע בקובץ הערות שם שכתב ב' נפ"מ בין אם הפסול הוא פסול הגוף או אם הוי משום חשוד לשקר וז"ל, עוד נפ"מ מספק זה באוכל בשר טלה וסבור שהוא בשר חזיר, דפסול רשע מגזיה"כ ליכא בכה"ג שנמצא בשר טלה, אבל חשוד לשקר מיהא הוי וכו' (צע"ק דאולי שפיר מיקרי בשם רשע כיון שגמר בלבו לעבור) עכ"ל. והנה יש לעיין באמת בזה, דעיין בפירושו השני של הרמ"ה לקמן בדף כ"ו ע"ב על גנב ניסן ותשרי דמבואר לכאורה שברשע דחמס אפילו אם נתכוין לגזול, אם למעשה לא יצא לו לגזול, אינו נפסל בכך, ולכאורה צ"ע דהא חשוד הוא לשקר, ועיין בלשונות המאירי שם. וע"ע ברמב"ם בפ"י מהל' עדות ה"ד דמשמע שהטעם שעד זומם על ממון נפסל הרי זה משום דחשיב רשע דחמס, וי"ל דהיינו משום שרצה להפסיד לחבירו ממון ולא איכפת לן בזה שלא הצליח, ודלא כהרמ"ה, ולקמן באות מ"ח נכתוב עוד סברא לפוסלו.

### כב) עוד בענין פסול רשע.

עוד כתב הקובץ הערות וז"ל, ועוד נפ"מ לענין מש"כ תוס' (גיטין ד') דאע"ג

שעוברים בלאו. ואולי ס"ל שאין כוונת הפסוק לאיסור לאו על ב"ד או על העד, אלא כוונת הפסוק היא לקבוע דין מדיני התורה שעדותו פסולה, וזוהי כוונת הרמב"ם במה שכתב בתחילת הלי' עדות וכן במנין המצות שלא יעיד, וכן זוהי כוונתו במה שכתב ב"מ שלא יקבלו ב"ד את עדותו. ואע"פ שאין כוונת הפסוק לחדש איסור אבל בכל זאת שפיר מנה אותו בתוך מנין תרי"ג כמו גט אשה שהוא רק דין מדיני התורה ובכל זאת הרי הוא ממנין תרי"ג. ועכ"פ גם לפ"ז שפיר סובר הרמב"ם שאסור להעד להעיד והיינו משום שנהי שאין כאן איסור לאו אבל בכל זאת פשיטא שאסור להעד לגרום את ביטולו של דין זה שלא יעיד רשע (והחינוך במצוה ע"ה כתב להדיא דהוי איסור לאו).

שור"ר שכבר דיברו הפוסקים בענין אם מותר לו להעיד כשהוא יודע שהוא פסול, דעיין בסי' ל"ד בפתחי תשובה סק"א שכתב וז"ל, עי' בתשובות חות יאיר בסוף הספר בהשמטות שכתב דצ"ע לדינא אם ראובן מבקש מלוי שיעיד לו נגד שמעון עדות אמת רק שלוי יודע שפסול הוא מחמת נגיעה או קורבה או מחמת עבירה, רק שב"ד לא ידעו, אם רשאי להעיד, ובמחמת עבירה צ"ע יותר כי איך יעשה, אף אם יפרסם קלונו אין אמע"ר, וכן אם לא יגיד עובר, וא"ת והלא ק"ו ממה שדרשו רז"ל מקרא דמדבר שקר תרחק שלא יצטרף עם חבריו שיודע בו שהוא רשע להעיד א"כ ק"ו בידע בעצמו, ע"כ נפרש שם שר"ל לא יצטרף עמו להיות אצל הדבר לעד או לחתום שטר, ובזה אפשר דק"ו אם יודע בעצמו, ובכה"ג נמי

מיירי חזרה דמועלי שבועות לקמן בסעי' ל"ג, משא"כ אם כבר ראה וזה מבקש ממנו להעיד עכ"ל (החות יאיר). ועי' בקצה"ח לעיל סי' כ"ח באמצע סק"ח מש"כ בשם אחיו בזה. ועי' באורים בסי' כ"ח סק"ג שהביא דברי החו"י הנ"ל בקצרה וכתב עליו וז"ל, ונראה דאם הוא פסול משום קורבה, ודאי דלא יעיד או יבוא ויגיד לב"ד קרוב אני, אבל מחמת עבירה כיון דאין ידוע אלא לו הרי אין אדם נפסל על פי עצמו, ועוד הטעם דפסול רשע להעיד הוא דנחשד להעיד שקר וא"כ הוא דידוע בנפשו דהאמת אתו למה לא יעיד, וכן הטעם בפסול מחמת נגיעה דכל טעם הפסול (הוא) דייעיד שקר וא"כ הוא שידוע בנפשו שהאמת אתו למה לא יעיד, ועי' לקמן בסי' ל"ז אם נוגע יכול להעיד לחובה עכ"ל (האורים), ובנתי"מ שם הסכים עם האורים בדין פסול מחמת קורבה וגם בפסול מחמת עבירה, אך בענין פסול מחמת נגיעה חולק עליו וכתב דאם יודע בעצמו שהוא נוגע לא יעיד וכו' עכ"ל הפתחי תשובה.

והנה לכאורה אפשר לחלק בדרך אחרת, דהנה יש שני מיני פסקי דין: א', היכא שב"ד רק מבררים ע"י עדות וראיות איך הי' העובדא. ב', היכא שע"י הפסק דין שלהם חל באמת חלות דין של חיוב וכמו בקנס (אם נאמר שהחיוב חל ע"י הפס"ד), וכן עונשי מלקות ומיתה. ומעתה יש לומר שהיכא דהוי רק ענין של גילוי מילתא א"כ בכה"ג אפילו אם הוא יודע בעצמו שהוא פסול בפסול הגוף כמו קרוב, בכל זאת מותר לו להעיד כי עי"ז יתגלה האמת, אבל היכא שהפס"ד צריך להחיל חיוב חדש

א"כ בזה מסתבר לומר שאם הוא פסול אסור לו להעיד כי כלפי שמיא גליא שהפס"ד יהי' בנוי על עדות פסולה ואינו פס"ד ולא חל החיוב החדש הזה של קנס או עונש. מיהו באמת תוס' בגיטין שהביא הקובץ הערות איירי בדבר של בירור ובכל זאת מוכח מדברי תוס' שאסור לו להעיד ושמיקרי מכשול אם ב"ד סומכים עליו.

### כג) עוד בענין פסול רשע.

עי' עוד בענין פסול רשע באות מ"ו ונ"א.

### כד) רש"י ד"ה שאין לו אומנות אלא הוא.

וז"ל, דהואיל ואין עסוקין בישובו של עולם אינן בקיאים בטיב דינין ומשא ומתן ואינן יראי חטא עכ"ל. צ"ע למה כתב שאינן בקיאים בטיב דינין ומשא ומתן הלא טעם זה שייך רק בדיינות ולא בעדות, והטעם של אינן יראי חטא הרי שייך בשניהם, וא"כ סגי בטעם זה לבד (ויש ליישב שבכל זאת אמר את האמת שבדיינות יש גם עוד טעם). ועוד דמה בכך שאינן בקיאים, הלא גם יושבי קרנות אינן בקיאים בדינין ובכל זאת הרי הם כשרים (בהדי חד דגמיר) לפי הרבה פוסקים, רק לא לפי הרמ"ה.

ועיין בהר"ב בסוף המשנה שהזכיר רק שאין בהם יראת שמים אבל הזכיר שם רק עדות ולא דיינות.

### כה) רש"י ד"ה לא קניא.

וז"ל, והוה לי' כעין גזילה בידו עכ"ל. נראה שכוונתו היא דהוי רק גזל דרבנן

וכשיטתו בב"מ דף ס"ז שאפילו מחילה בטעות שמה מחילה וא"כ כ"ש שמהני אם הקנה ממש ונתן בידים אע"פ שהוא נותן בטעות בגלל שאינו יודע שאסמכתא לא קניא. ועי' גם בדף כ"ו ע"ב בד"ה גזלן דרבנן שכתב וז"ל, הנך דמתניתין עכ"ל. ועיין גם ברמ"ה כאן שכתב דהוי גזל דרבנן, וגם בחידושי הר"ן הסיק דהוי דרבנן. מיהו מהר"ן שם משמע דהוא מטעם אחר דעיי"ש שכתב וז"ל, דאע"ג דאסמכתא לא קניא דלא הוי גזל דאורייתא כלל כיון שמדעת' יהיב לי', דגזלן דאורייתא ליתא אלא כגון החוטף דבר מיד חברו וכדכתיב ויגזול החנית מיד המצרי או הכופר בפקדון או השולח יד בפקדון וכדומה וכדמוכח בפ"ק דמכילתין אבל הכא מדעת' יהיב לי' עכ"ל, ומדבריו משמע דלא כמו שכתבנו בדעת רש"י שהממון נעשה באמת של המנצח משום שמחילה בטעות שמה מחילה, ושמש"ה לא חשיב גזלן דאורייתא, אלא משמע שלעולם אינו נעשה ממונו רק שבכל זאת אינו נחשב גזלן כי כדי להחשב גזלן בעינין שיהי' נגד הרצון הגלוי של הנגזל.

ועכ"פ הר"ן שם בא לאפוקי מדעת הר"ר דוד שהביא שם דס"ל דהוי גזל דאורייתא (ועי' בתומים בנוגע למה היא דעת הרמב"ם בזה).

וגם מתוס' כאן מבואר דהוי גזל דאורייתא רק שאינו פסול מהתורה כיון שהוא מורה היתר.

### כו) תוס' ד"ה ואלו הן הפסולין.

עיין בדבריהם שכתבו שאפילו אם

אסמכתא לא קניא, וכן אפילו אם מלוה בריבית איירי בריבית קצוצה, וכן אפילו אם סוחרי שביעית איירי בזמן הבית, בכל זאת אינם פסולים מהתורה אלא רק מדרבנן משום שהם מורים היתר ואינם סבורים לעשות איסורים ולכן הרי הם פסולים רק מדרבנן.

והנה לכאורה הטעם למה רבנן פסלו אותם הרי הוא משום שאע"פ שהורו היתר ועברו רק בשוגג אבל בכל זאת הרי אנו חושדים שמא ישקרו מחמת חמדת ממון. מיהו לפ"ז צ"ע דא"כ למה לא פסלינן גם כל חומד ממון וגם בלי שיעבור על איזה איסור, דמאי שנא היכא שהוא מורה היתר ואינו יודע שהוא עובר מהיכא שבאמת אינו עובר, דהא שני הציורים הם שוים לגבי החשש שיעיד עדות שקר.

וצ"ל שיסוד הפסול שפסלו אותו מדרבנן הוא פסול הגוף ולא משום שחשדוהו לשקר, דלפ"ז שפיר י"ל שרק היכא שבאמת עבר הרי הוא פסול משום שבכח"ג הרי הוא דומה לרשע.

מיהו לכאורה לא שייך לומר כן אלא לפי אב"י שסובר שאין צריכים דוקא רשע דחמס, אבל לפי רבא שסובר שרשע דחמס בעינן, א"כ טעם הפסול הרי הוא משום שהוא חשוד לשקר, וא"כ גם רבנן כשפסלו בע"כ צ"ל שפסלו רק משום שהוא חשוד לשקר, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה שמצד החשש של חשוד לשקר מה הוא הנפ"מ בין היכא שהורה היתר ועבר בשוגג לבין היכא שלא עבר כלל. מיהו באמת גם לפי רבא י"ל שפסלו אותו רבנן בפסול הגוף מחמת השם של רשע דחמס ולא דוקא משום שהוא חשוד לשקר דהא כבר ביארנו

לעיל כאן באות כ' בשם הקובץ הערות שיתכן שגם רבא מודה שברשע דחמס חוץ ממה שהוא חשוד לשקר ה"ה שנאמר בו גם פסול הגוף מחמת השם של רשע דחמס וא"כ שפיר י"ל שגם רבנן פסלו על דרך זה ושלכן לא פסלו אלא כשבאמת עבר.

ועכשיו נראה שקושייתנו מעיקרא ליתא, כי י"ל שרק כשהוא עובר על איסור ומורה היתר ומרמה את עצמו בזה, חיישינן שמא יורה היתר לעצמו גם להעיד עדות שקר, אבל היכא שהוא חומד ממון ולא הורה היתר לעצמו לא חיישינן שמא ירמה את עצמו ויורה היתר להעיד עדות שקר.

### (כז) בא"ד.

ועיינן בחידושי הר"ן שהקשה על תוס' דכיון שהוא מורה היתר א"כ הדין נותן שאפילו מדרבנן לא יהי' פסול כמו גנב ניסן וגנב תשרי בדבר מועט שנגמר מלאכתו וכדאמרין לקמן בדף כ"ו ע"ב, וכן מאי שנא מחמסן דיהיב דמי שהי' כשר לעדות קודם שהוסיפו לפסול אותו. וכתב שהסיק הר"ר דוד שהפסולים שנזכרים בתוך המשנה הרי הם מדאורייתא (כלומר ולעולם אין הלוקח מורה היתר ודלא כתוס'), אלא שהר"ן עצמו שם הסיק שהם מדרבנן כיון שהנותן יהיב מדעתו.

והנה בדעת תוס' י"ל שלא קשה על דבריהם מחמסן דלא יהיב דמי כי י"ל ששאני התם שקודם שהוסיפו אותו הרי באמת לא הי' שם שום איסור כלל וכמו שביארו תוס' בדף כ"ה ע"ב בד"ה מעיקרא וכו' משא"כ הכא במשחק בקוביא סבורים תוס' דהוי באמת גזל דאורייתא ומש"ה

ס"ל שלא מהני מה שהם מורים היתר אלא הרי הם שפיר פסולים מדרבנן.

וגם מגנב ניסן ותשרי יש לחלק משום שי"ל ששאני התם שלא רק שהוא מורה היתר אלא הרי הוא חושב שיש לו באמת זכות על פי דין לקחת כמו פועל עיי"ש ברש"י, אבל בריבית קצוצה נהי שהוא מורה היתר מפני שהלוה נותן לו, אבל אינו חושב שיש לו באמת זכות על פי דין לקחת שהרי הוא יודע שאת דמי הריבית לא הלוה לו. וכן במשחק בקוביא הרי הוא רק מורה היתר אבל אינו חושב שהסכמתם מחייבת באמת את חבירו על פי דין לתת לו את המעות. מיהו הסכמת המפרשים והפוסקים היא שהלוה מחויב באמת את הריבית בחוב גמור רק שיש לאו על המלוה לגבותו, וא"כ לפ"ז גם בריבית י"ל שחושב המלוה שיש לו זכות על פי דין ללוקחו (ועי' באבני מילואים בסי' כ"ח סקכ"ב).

וביותר י"ל דס"ל לתוס' שבגנב ניסן ותשרי הבעלים באמת אינם מקפידים וכמש"כ הרמב"ם בפ"י מהל' עדות ה"ה והרמ"ה שם בפירושו השני, ואפילו אם הם שפיר מקפידים אבל הגנב חושב שאינם מקפידים וכמו שפירש"י שם, אבל הכא בריבית ובמשחק בקוביא הרי הוא שפיר יודע שחבירו נותן נגד רצונו האמתי.

### כח) אלא לפי שאין עסוקים בישובו של עולם.

הנה בכתובות דף י"ח ע"ב תנן העדים שאמרו כ"י הוא זה אבל פסולי עדות היינו הרי הם נאמנים משום שיש להם הפה

שאסר שהרי לא היו מוכרחים לומר כ"י הוא זה. ופירש"י שם שהכוונה במאי דקתני פסולי עדות היינו היא למשחק בקוביא. והקשו הראשונים עליו איך הוא נאמן בכה"ג דהא מסיק רבא בגמרא שם שאין אדם משים עצמו רשע אפילו אם יש לו הפה שאסר על כך. ותי' שם הפ"י שרש"י אדיל כרב ששת כאן שפוסל משחק בקוביא משום שאינו עוסק בישובו של עולם, דלדידי' י"ל שאין שום איסור כלל לשחק בקוביא ומש"ה לא שייך לומר על זה שאין אדם משים עצמו רשע.

מיהו לכאורה דברי הפ"י אינם מובנים, דהא מ"מ הרי הוא משוי נפשי' פסול לעדות מדרבנן והרי אין אדם משים את עצמו פסול.

ושמעתי מחכם אחד שי"ל שהפ"י סובר כהקצה"ח בסי' ל"ה סק"ד שפסולי עדות דרבנן לא חשיבי פסולים בגופם, אלא לעולם כשרים הם, רק שתיקנו רבנן שב"ד לא יקבלו את עדותן עיי"ש בטעמו (ורצה הקצה"ח לחדש מתוך כך שלא איכפת לן אם היתה תחילתו בפסול דרבנן). וא"כ לפ"ז י"ל שלא שייך לומר בזה את הכלל שאין אדם משים עצמו פסול, והיינו משום שאין כאן פסול בהגברא וממילא אין זה נקרא שהוא מעיד על עצמו פסלות אלא הרי זה נקרא שהוא מעיד איך שב"ד צריכים להתנהג. וראיתי בשט"מ שם בד"ה וכן כתב הרא"ה וכו' שדן גם הרא"ה בענין משחק בקוביא, ויש להבין את דבריו על הדרך הנ"ל, דהיינו שמכיון שהטעם שהוא פסול הוא משום שאינו עוסק בישובו של עולם, ממילא נמצא שאין כאן שום איסור כלל אלא רק פסול דרבנן, ובפסול דרבנן



לא שייך לומר שאין אדם משים עצמו פסול.

והנה מדברי הרמב"ן והרשב"א הובא בשט"מ להלן שם בדף י"ט ע"ב משמע שלא כהקצה"ח, דעיי"ש שכתבו שהיכא ששנים מעידים על שנים אחרים שהם משחקים בקוביא הרי הפוסלים נאמנים כמו ששני עדים נאמנים לפסול שנים אחרים בגזלנותא ולא חשיב תרי ותרי, והטעם הוא משום שאין הראשונים נאמנים להכחישן ולהכשיר את עצמן משום שאדם קרוב אצל עצמו, ולכאורה דבריהם מובנים רק אם נאמר שמשחק בקוביא הוא פסול הגוף, דלפ"ז שפיר נחשבים הם בהכחשתן כמעידים על עצמם, אבל אם אינו בגדר פסול הגוף, א"כ למה לא הוי תרי ותרי, דאמאי אינם נאמנים לומר שב"ד נוהגים שפיר במה שהם מקבלים את עדותן, דהא עיקר העדות היא על הממון ועל ב"ד ולא על גופם.

ברם י"ל שלעולם מודים הרמב"ן והרשב"א להקצה"ח שפסול דרבנן לא מיקרי פסול הגוף רק שהם סוברים שלשחק בקוביא אסור מיהא מדרבנן ואפילו לפי הצד של אינו עוסק בישובו של עולם, ודלא כהפ"י\*) וכ"כ הרמב"ן בתוך הסוגיא שם (הובא בשט"מ שם בד"ה וכן כתב הרא"ה וכו') דעיי"ש שהקשה גם הוא על רש"י שכתב משחק בקוביא דהא אאמע"ר, ות"י דס"ל לרש"י שמכיון שאין כאן אלא איסור דרבנן, דהיינו זה שאינו עוסק

בישובו של עולם, הרי הוא שפיר יכול לעשות את עצמו רשע. ועי' גם בברטנורא כאן בד"ה המשחק דמבואר דסבירא ל"י שאסור.

מיהו צ"ע למה לענין לעשות את עצמו רשע ס"ל להרמב"ן שהוא נאמן לומר שעבר על איסור דרבנן וכמש"כ בדעת רש"י, ואילו לענין להכשיר את עצמו אינו נאמן לומר שלא עבר על איסור דרבנן אלא גם בגלל איסור דרבנן הרי הוא נחשב כמעיד על עצמו.

ועוד צ"ע על הרמב"ן דכיון דלענין אאמע"ר ס"ל להרמב"ן שלא איכפת לן באיסור דרבנן א"כ למה צמצם את עצמו דוקא להצד של אינו עוסק בישובו של עולם, דהא ה"ה שהי' יכול לומר כן גם לפי הצד של אסמכתא לא קניא, דגם לפ"ז הרי הוא פסול רק מדרבנן\*\*). ואולי ס"ל כהר"ר דוד בחידושי הר"ן כאן שסובר שהוא פסול מהתורה.

## דף כ"ה ע"ב

### כ"ט) לא נצרכה אלא למציאת חש"ו.

הנה לעיל בע"א פרכינן מאי מפריחי יונים הכא תרגמא אי תקדמי' יונך ליון, רבי חמא בר אושעיא אמר ארא, מאן דאמר אי תקדמי' יונך ליון מאי טעמא לא אמר לך ארא, אמר לך ארא מפני דרכי

על זה הרי הורה היתר לעצמו ואם כן מכיון שהוא מורה היתר לעצמו אין זה נקרא שהוא עושה את עצמו רשע.

\*) ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שהוא מעיד על עצמו כשהוא אומר שלא שיחק בקוביא.  
\*\*) ואפילו אם יש כאן איסור גזל דאורייתא אבל

שלום בעלמא, ומ"ד ארא מ"ט לא אמר אי תקדמי' יונך ליון, אמר לך היינו משחק בקוביא.

והנה בסוגיין אמרינן שהוסיפו עליהן הגזלנין, ופרכינן גזלן דאורייתא הוא, ומתצינן לא נצרכה אלא למציאת חש"ו, מעיקרא סבור מציאת חש"ו לא שכיחא א"נ מפני דרכי שלום בעלמא, כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי פסלינהו רבנן. ופירש"י וז"ל, ועברי אתקנתא דרבנן מחמת חימוד ממון עכ"ל.

והקשו תוס' איך אמרו שמעיקרא סברו דרכי שלום בעלמא הוא ואינו פסול הלא לפי המ"ד שסובר שמפריחי יונים הוא ארא הרי חזינן שמעיקרא נמי פסלו אפילו היכא שהוא מפני דרכי שלום בעלמא. ותירצו תוס' דהא דאמרינן שמעיקרא סברו שאינו פסול משום דהוי רק מפני דרכי שלום הרי זה אתי שפיר באמת רק לפי הלשון של אי תקדמי' יונך ליון, כלומר שלדידי' באמת בזמן המשנה לא הי' ארא פסול לעדות כמו שלא הי' נפסל עבור מציאת חש"ו עכ"ד תוס'. ולפ"ז לכאורה יוצא שגם המ"ד הזה (שסובר שמפריחי יונים הוא אי תקדמי' יונך ליון) הרי הוא מודה שפסלו אח"כ ארא שהרי פירש"י שפסלו מציאת חש"ו משום דעברי אתקנתא דרבנן דדרכי שלום מחמת חימוד ממון וא"כ גם בארא הרי זה כן.

והנה יש לעיין בכוונת הגמרא כאן במה שאמרה שמעיקרא סברו שאינו פסול משום דהוי משום דרכי שלום בעלמא, ולבסוף שפיר פסלוהו, דלכאורה י"ל כמה דרכים בזה וכדלהלן:

א', שיסוד התקנה שהמציאה תהי' שלהם משום דרכי שלום לא היתה שהמציאה נעשית ממש ממונם של החש"ו והוי ממש גזלן דרבנן, אלא יסוד התקנה היתה שמשום דרכי שלום תיקנו להתנהג כאילו היתה ממונם של החש"ו, ולכן סברו שאינו פסול לעדות כי סברו שרבנן פסלו רק היכא דהוי ממש גזל מדבריהם, ונהי שמהתורה הרי הוא פסול כל היכא שהוא עובר על איסור דאורייתא לשם חימוד ממון, אבל מ"מ י"ל שרבנן פסלו רק אם הוי גזל ממש דדבריהם, ומפני דרכי שלום לא חשיב גזל וכהנ"ל, ולבסוף הוסיפו לפסול גם מחמת הא לחוד שעבר על עבירה דרבנן לשם חימוד ממון, וכוונת הגמרא היא שכיון שחזו שסו"ס ממונא הוא דקא שקלי וכו', כלומר שהוא עובר על תקנתא דרבנן משום חימוד ממון, מש"ה תיקנו שיהי' פסול.

ב', דלעולם גם מעיקרא פסלו מחמת עבירה דרבנן שיש בה חימוד ממון, רק שסברו שדרכי שלום הוא יותר קל משאר עבירות דרבנן, והרי זה כמו חימוד ממון בלי לעבור על עבירה שאין זה פוסל אותו, ולבסוף תיקנו שלא תהא נחשבת יותר קלה אלא כיון שהוא עובר לשם חימוד ממון הרי הוא פסול כמו בשאר עבירות דרבנן.

ג', לכאורה אפשר לפרש דלא כרש"י דהוי בגדר עבירה דרבנן לשם חימוד ממון אלא הרי זה בגדר גזל ממש, כלומר שלבסוף הסיקו שאינה סתם תקנה להתנהג כאילו המציאה היא ממונם, אשר לפ"ז הרי זה רק בגדר עבירה בעלמא לשם חימוד

ממון, אלא כוונת התקנה היתה שעשאוהו ממש הממון של החש"ו בכח הפקר ב"ד הפקר, ודלא כפירש"י דהוי רק עבירה דרבנן לשם חימוד ממון אלא הרי זה חמס ממש. מיהו דרך זה אינו נכנס ללשון הגמרא של כיון דחזו דסו"ס ממונא הוא דקא שקלי פסלינהו.

ד', מיהו אכתי הי' אפשר לפרש שמעיקרא הכשירו כי סברו שעבירה דרבנן לשם חימוד ממון אינה פוסלת אלא בעינן חמס ממש, ולבסוף פסלוהו כי נהי שאין כאן גזל דדבריהם וחמס ממש אבל מ"מ הרי זה דומה לגזל כיון דממונא הוא דקא שקלי ומש"ה פסלוהו (אבל לעולם גם למסקנא אינו נפסל עבור סתם עבירה דרבנן שהיא לשם חימוד ממון). ודרך זה נכנס יפה ללשון הגמרא (מיהו הפוסקים פסקו שהוא פסול עבור כל עבירה דרבנן).

ולפי הדרך האחרון יש מקום לומר שאע"פ שלבסוף פסלו עבור מציאת חש"ו אבל אכתי לא פסלו בארא (למ"ד שמפריחי יונים הוא אי תקדמך יונך ליון), והיינו משום שהתם הרי זה דומה פחות לגזל, כי איירי שם בדבר שא"א בכלל שיהי' עליו בעלות משא"כ במציאת חש"ו אם הי' מגביהו אדם גדול אז הי' שפיר נעשה בעלים על זה, וא"כ י"ל שמש"ה הרי זה נראה יותר כמו גזל, ודוחק.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' עדות ה"ד פסק שארא הוא פסול, ושוב להלן שם הזכיר שאי תקדמי' יונך ליון פסול, ולכאורה הי' אפשר לומר שהוא פוסק כמו המ"ד שמפריחי יונים הוא אי תקדמי' יונך

ליון, רק שהוא סובר שגם המ"ד הזה פוסל לבסוף ארא לאחר שהוסיפו מציאת חש"ו שהרי הוא עובר על עבירה דרבנן לשם חימוד ממון ולא גרע ממחלל יו"ט שני של גלויות שהזכיר בה"ג שם.

מיהו עיין בכ"מ שם שהעיר על דברי הרמב"ם שהביא את דברי שני המאן דאומרים, וכתב הכ"מ שלעולם פוסק הרמב"ם כמ"ד ארא, רק שגם המ"ד הזה מודה שנכלל בכלל משחק בקוביא גם הציור של אי תקדמי' יונך ליון. ולדבריו הסכים הלח"מ, וכ"כ הגר"א בס"י ל"ד סקל"ב. וצ"ע למה לא כתבו את הדרך הנ"ל שכתבנו.

ברם שו"ר בשט"מ שבסוף ספר חמרא וחיי שהובא שכבר דנו הראשונים באם המ"ד שסובר אי תקדמי' וכו' פוסל ארא לאחר שפסלו במציאת חש"ו וז"ל, ולבסוף כשפסלו מציאת חש"ו אפילו מאן דמכשר לעיל בארא מודי דאח"כ הוסיפו ובכלל גזלנים הוא, וכי היכי דאמר לא נצרכה למציאת חש"ו הכי נמי הוה מצי למימר ליוני שובך ויוני עלי', א"נ במציאת חש"ו אחמור טפי כדאשכחן ר' יוסי בגיטין דאמר גזל גמור מדבריהם וביוני שובך וביוני עלי' לא אשכחן דפליגי, תוספי הרא"ש ונכדו של הר"ש עכ"ל.

### ל) כיון דחזו דחטפי.

עיין ברש"י שכתב וז"ל, כלומר דאפילו דמי קא יהבי אתי לידי גזלנות כלומר שהי' קשה לבעלים למכור ובעל כרחן חוטפין וזורקין המעות לפניהם עכ"ל.

הנה יש לפרש שכוונתו היא לדרכם השני של תוס' בד"ה מעיקרא וכו', דהיינו

שלא היו מפייסים את הבעלים להתרצות, ולפי האמת הלאו של לא תחמוד נוהג גם היכא שיהיב דמי.

גם יש לפרש שכוונתו היא שהיו לוקחים את החפץ ורק אח"כ היו נותנין את הדמים דבכה"ג הרי הם עוברים בלא תגזול וכמש"כ הקובץ שיעורים, הובא בהאות הבאה.

### ל) תד"ה מעיקרא.

הנה מדברי תוס' בתירוצם הראשון מבואר שחמסן דיהיב דמי אינו עובר לא על לא תחמוד ולא על לא תגזול, וכן דייק המחנה אפרים בהל' גזילה סי' כ"ז (אלא שהמחנה אפרים קבע את הדברים על דברי תוס' בב"ק דף ס"ב). וכתב הקו"ש בב"ק אות א' וז"ל, ואף דהחפץ לא נקנה לו\*, ולכאורה גם הדמים לא נקנה לבעל החפץ, מ"מ שרי מדאורייתא, והוא חידוש גדול. אמנם דוקא אם כבר נתן הדמים ואח"כ לקח החפץ, אבל אם תחילה לקח החפץ, אף שלקחו על מנת לשלם אסור מדאורייתא, דלא תגנוב על מנת לשלם כפל עכ"ל, פי' דבב"מ דף ס"א ע"ב פרכינן לא תגנובו דכתב רחמנא למה לי (כלומר ליליף מריבית ואונאה דאסור, רש"י שם), ומתרצינן שבא הפסוק לאסור גונב על מנת למיקט (פי' כדי לצערו אבל דעתו להחזירו) וגונב על מנת לשלם כפל (כי

חבירו אינו מסכים לקבל ממנו מתנות, רש"י שם).

מיהו בדבריו בסוף פרק השותפין צידד לומר שהריבוי של על מנת לשלם קאי רק על גניבה ולא על גזילה כיון שבגזילה ליכא קרא. ובקריית ספר בפ"ה הל' נזקי ממון מבואר שמזיק על מנת לשלם אסור רק מדרבנן אבל מהתורה אין איסור, וזה ניחא לפי דברי הקו"ש בפרק השותפין כי גם במזיק אין ריבוי. מיהו גם הפני שלמה בסוף שותפין שם צידד לחלק בין גניבה לגזילה אבל מטעם אחר, והיינו על פי מה שכתב הרמב"ם שהטעם שאסור לגנוב על מנת לשלם כפל הרי זה כדי שלא יתרגל לגנוב, וכתב הפני שלמה שי"ל שסברא זו לא שייכת בגזילה, ולכאורה כוונתו היא משום דכיון שגזילה היא רק בעושה בפרהסיא א"כ ליכא חששא כולי האי שיתרגל, ומעתה יוצא שבמזיק שהוא גם בצינעה, שפיר יש חשש שמא יתרגל (אם לא שנחלק דשאני מזיק שאין לו מזה הנאה), וא"כ בדין הוא ששפיר נלמד מזיק מגניבה ושיהי' אסור מהתורה אפי' על מנת לשלם.

והנה ראיתי בספר קהלות יעקב על ב"ק בסי' א' שהעיר שמזיק על מנת לשלם צריך להיות אסור מהתורה משום ק"ו מהשבת אבידה דהא אם הוא חייב להחזיר את אבידתו ק"ו שאסור לו להזיקו, והרי כתבו תוס' בב"מ דף ל"א ע"ב שאפילו בצירור

\* וע"ע במחנה אפרים שם שכתב וז"ל, מכל מקום אין מוציאין אותו בדיינים כמש"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' גזילה דכל מידי דלא הוי גזל אלא מדבריהם אין מוציאין אותו בדיינים, ואם קידש בו

את האשה מקודשת, או אם נתנו לחבירו קנאו קנין גמור, דיש כאן יאוש ושינוי רשות שהרי הבעלים מתייאשים בודאי כיון שאינם יכולים להוציאו בדיינים עכ"ל.

שהאובד יצטרך לשלם להמוצא את כל השוויות של האבידה עבור ההוצאות שהיו לו, באופן שלא ירויח האובד שום כסף ע"י החזרה, בכל זאת יש מצוה על המוצא להחזיר משום הענין של כושרא דחיותא, וא"כ לפ"ז גם מזיק או גוזל על מנת לשלם צריך להיות אסור מהתורה כי אע"פ שלא יפסיד הניזק שום ערך של ממון אבל הלא יפסיד את הכושרא דחיותא, וא"כ גם את זה אפשר ללמוד בק"ו מהשבת אבידה. ובשם המאירי הביא שם שאין דין של השבת אבידה כשיצא לו להאובד רק הענין של כושרא דחיותא\*).

והנה לכאורה יש להקשות על זה שרצה הקו"ש בב"ק שם לאסור גוזל על מנת לשלם רק מכח הדרשה של לא תגנובו אפילו על מנת לשלם כפל, וכן על מה שהקריית ספר אסר מזיק על מנת לשלם רק מדרבנן, דלכאורה גם בלא שום דרשה הדבר צריך להיות אסור מהתורה, דהא הרי הוא עושה מעשה גזילה והיזק, ונהי שאח"כ הרי הוא משלם, וכן גם עכשיו יש בדעתו לשלם, אבל בכל זאת הרי הוא עושה מעשה גזילה והיזק, ובשלמא היכא שהוא עושה על מנת להחזיר אף את גוף החפץ, י"ל שבכה"ג שפיר בעינן את הדרשה של לא תגנובו אפילו על מנת להחזיר, כי ה"י אפשר לומר שהיכא שהוא

עושה על מנת להחזיר את גוף החפץ, אז אין החפץ יוצא מרשות הבעלים, ולכן אין הוא עובר בהלאו, אבל היכא שהוא עושה על מנת לשלם דמים הרי החפץ בודאי יוצא מרשות הבעלים, וא"כ יוצא שהוא עושה ממש את המעשה של הלאו, וא"כ פשיטא שזה אסור. וגם בנוגע להציור של גונב על מנת לשלם כפל י"ל שאיירי באופן שדעתו היא להחזיר את גוף החפץ ולכן שפיר בעינן קרא, וכן הוא לכאורה הציור לפי רש"י בב"מ שם שכתב וז"ל, ע"מ לשלם תשלומי כפל שרוצה להחזירו ויודע בו שלא יקבל עכ"ל.

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' גניבה כלל בתוך הדרשה הנ"ל גם היכא שהוא עושה על מנת לשלם, אבל י"ל שכוונתו היא להיכא שהוא עושה על מנת לשלם כפל וכמו הציור שמוזכר בגמ' בב"מ דף ס"א, ורק בנוגע להכפל כתב שהוא עושה על מנת לשלם, אבל לעולם דעתו היא להחזיר את החפץ

וע"י גם בשט"מ בב"מ שם בד"ה ע"מ וכו' שגם דבריו נראים תמוהין וכמו שהקשינו על הקריית ספר והקו"ש.

וע"ע בחידושי הר"ן כאן בד"ה כיון וכו' דמשמע שגוזל על מנת לשלם לא חשיב גזלן.

חיוב של שבועת הפקדון.

וכן ע"י באור שמח בפ"ד מהל' גניבה ה"י שכתב שהטעם למה הטוען טענת גנב חייב כפל רק אם נשבע הרי זה משום שקודם שנשבע הרי עדיין לא פטר את עצמו מהבעלים דהא אם לא ישבע יתחייב בתשלומין, ואע"פ שכפר את גוף החפץ אבל לא סגי בכך.

\* וע"ע באור שמח בפ"ח מהל' שבועות שפלפל באם יש חיוב של שבועת הפקדון על כפירת גוף החפץ גם היכא שחייב את עצמו בתשלומין. וע"י בזה בתוס' בב"ק דף ק"ז ע"ב בד"ה כגון. גם ע"י בריטב"א בשט"מ בב"מ דף מ"ח בד"ה תשומת יד וכו' בענין היכא שייחד לו כלי בשביל חובו וכפר בהכלי אבל הודה בעצם החוב, האם יש

**לב) בא"ד.**

הנה מדברי תוס' כאן בתירוצם הראשון מבואר שחמסן שיהיב דמי אינו עובר בלא תחמוד, ומשמע שזה מיהא פשיטא שאינו עובר בלא תגזול, וכן דייק במחנה אפרים בהל' גזילה סי' כ"ז (אלא שהמחנה אפרים קבע את הדברים על דברי תוס' בב"ק דף ס"ב), וכן דייק הקובץ שיעורים על ב"ק באות א'.

והעירנו הרב הגאון ר' בנימין יחיאל פוזן (שליט"א) זצ"ל דמבואר להיפך מזה בדברי הראב"ד על פרק א' מהל' גזילה ה"ט, דעיי"ש שכתב שחמסן שיהיב דמי אינו חייב מלקות עבור זה שעבר על לא תחמוד משום שהוא חייב בהשבת החפץ כמו שגזלן חייב בהשבת החפץ, וגם הרמב"ם שם יודה לזה בציוור שלא אמר בעל החפץ רוצה אני וכמו שמבואר במ"מ שם, והרי לכאורה לא שייך שיתחייב בוהשיב את הגזילה אם לא שעבר על הלאו של לא תגזול, וא"כ לכאורה חזינן דלא כשיטת תוס' אלא חזינן שהראב"ד והרמב"ם סוברים שהוא שפיר עובר על לא תגזול.

מיהו אולי שייכת באמת המצוה של השבה אפילו היכא שלא עבר על לא תגזול, דהנה במצוה רכ"ט כתב החינוך (כדברי המ"מ בפ"א מהל' גניבה) שהטעם למה אסור לגזול פחות משו"פ הרי זה משום שחצי שיעור (פרוטה) אסור מהתורה, ואילו במצוה ר"ל כתב שהטעם למה אין מצות השבה על פחות משהו פרוטה הרי זה משום שהנגזל מוחל, ומשמע שבלי הטעם של מחילה הי' שפיר חייב השבה (והיינו או משום דס"ל שלא

נאמר במצות השבה שיעור של פרוטה, או משום דס"ל שחייבים לעשות גם חצי שיעור של מצוה), ולכאורה צ"ע דהא גם בלא מחילה תיפוק לי' דלא שייך מצות השבה כיון שלא עבר על הלאו של גזילה, וא"כ מוכח ששפיר שייך מצות השבה גם אם לא עבר בלא תגזול. מיהו יש לדחות שסגי בזה שעבר על האיסור לגזול חצי שיעור כדי לחייבו בהשבה, ויש לפלפל בזה.

ועכ"פ עי' בפ"י הר"ח על עירובין דף ס"ב ע"א שכתב באמת שהטעם שהוא פטור מלהשיב פמשו"פ הרי זה משום שלא עבר על הלאו של גזילה.

**דף כ"ו ע"ב****לג) אמר רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות.**

פירש"י משום שאינו בגדר רשע דחמס. והקשה בחי' הר"ן דלפ"ז משמע שטעמו של רב ששת הוא משום דס"ל שאין צריכים רשע דחמס, וא"כ הרי זה אותה מחלוקת שבין אב"י ורבא לקמן בדף כ"ז ע"א, וא"כ מאי קא מתמה רב ששת על רב נחמן, "להדר" לי' (רב נחמן) רשע דחמס בעינן", כלומר דהלא טעמו של רב נחמן הוא ברור והיינו שצריכים רשע דחמס, וא"כ נהי שרב ששת יכול לחלוק על זה אבל לא הי' לו לתמוה על דברי רב נחמן כאילו אין בהם שום סברא.

ובאמת יש להקשות עוד, דהא רבא ס"ל בדף כ"ז ע"א שצריכים רשע דחמס, וא"כ

למה ס"ל לרבא שנרבע לזכר פסול לעדות (גבי פלוני רבעני) הלא בעינן רשע דחמס. והביא הר"ן שיש מפרשים שבין ר"נ ובין רב ששת ס"ל שצריכים רשע דחמס, רק דפליגי באם הבא על הערוה חשיב כרשע דחמס, דרב ששת ס"ל דחשיב שפיר כרשע דחמס כי כמו שרשע דחמס חשוד להעיד שקר תמורת ממון, כן הבא על הערוה חשוד להעיד שקר תמורת ביאת אשה. ולפ"ז ניחא גם למה הנרבע לזכר פסול לעדות כי הוא חשוד להעיד שקר תמורת ביאה.

ועוד הביא הר"ן שיש מפרשים שהבא על הערוה הרי הוא בגדר רשע דחמס כי גם הוא נחשב רע לבריות כי הרי הוא מזיק ופוגם את האשה (מיהו לפי הסברא הזאת אכתי קשה למה אם רבע בהמה הרי הוא פסול לעדות כדאיתא בפ"ק, כן הקשה הר"ן).

מיהו לכאורה אפשר לפרש בדרך אחרת קצת, והיינו שלעולם בין ר"נ ובין רב ששת ס"ל שצריכים רשע דחמס וכמש"כ הר"ן, רק דס"ל לרב ששת שגם כשהוא עובר על עבירה לשם תאוה אחרת (ולא תאות ממון) הרי הוא כרשע דחמס כי הרי הוא חשוד להעיד שקר בגלל תאות ממון, כי נקטינן שכמו שאינו יכול לעמוד בפני התאוה ההיא, ה"ה שלא יוכל לעמוד בפני תאות ממון, ור"נ ס"ל שצריכים דוקא לשם חימוד ממון, ורבא שפסל נרבע הרי זה משום דס"ל כרב ששת.

מיהו לפ"ז לא הי' רש"י צריך לפרש בדף כ"ז ע"א גבי אוכל נבילות לתיאבון שהטעם שהוא נחשב כרשע דחמס הרי זה משום שהוא עובר לשם ריווח ממון, כי

התם ברבא קיימינן והרי רבא פוסל גם נרבע דחזינן מזה דס"ל שסגי בכל תאוה ולא בעינן דוקא חימוד ממון.

והנה תוס' כאן הקשו וז"ל, תימה מ"ש מאוכל נבילות לתיאבון וכו' עכ"ל. הרי שנקטו בפשטות שהוא צריך להיות פסול כמו באוכל נבילות לתיאבון. ובפשטות משמע שהיינו משום שהבינו שאין צריכים דוקא שיעבור עבירה לשם חימוד ממון, אלא ה"ה לכל עובר עבירה לתיאבון, משום שגם העובר מחמת תאוה אחרת חשוד שיעיד שקר מחמת תאות ממון כמו באוכל נבילות לתיאבון, וכהדרך הנ"ל שכתבנו ודחינו מרש"י.

### לד) אמר ר"נ החשוד על העריות כשר לעדות.

עיין בתוס' שהקשו וז"ל, מ"ש מאוכל נבילות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני דפסולין לעדות וכו' א"נ הכא משום דיצרו תקפו ולא דמי לנבילה וגם לרביעה דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערוה עכ"ל. ובדף ט' ע"ב בד"ה לרצונו כתבו וז"ל, א"נ ה"נ (גבי פלוני רבעני) יצרו תקפו וכשר לעדות אחרת ולא ארביעה דחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו עכ"ל. וכן כתב הרא"ש כאן וציין לההיא דמס' בכורות דחשוד על דבר לא דנו ולא מעידו. מיהו צ"ע דהא התם אינו נאמן משום דכיון שהוא מזלזל בבכור לכן אינו נאמן להתיר את הבכור, אבל הכא באומר פלוני רבעני לרצוני למה נאמר דכיון שהוא חשוד על רביעה הרי זה יגרום לו להעיד שקר ולהמית את חבירו במיתת ב"ד.

וכעין זה יש להקשות על דברי הנ"י

לעיל בדף כ"ה ע"א דבגמרא שם אמרינן שאם אמר לדידי אוזיף ברבייתא פסלינן לי, ופרכינן דהא לדבריו רשע הוא ואיך הוא נאמן לומר שלוה ממנו בריבית, והקשה הנ"י דאולי איירי בריבית דרבנן ולא הכריזו עליו, ותי' שלענין אותו דבר הרי הוא פסול גם בלי שיכריזו עליו, ועוד תי' שהטעם למה צריכים הכרזה הרי זה משום פסידא דלקוחות והתם לא שייך טעם זה, וצ"ע כהנ"ל על תירוצו הראשון מה הוא הטעם לומר שאותו עדות שאני. ועי' בנתיב"מ בסי' ל"ד אות י"ד.

### לה) אמר ר"נ החשוד על העריות כשר לעדות.

עי' בחידושי הר"ן שכתב וז"ל, לפיכך הפי' הנכון דפלוגתא דאביי ורבא (היא) אי חשוד לדבר קל הוי חשוד לדבר חמור או לא, דלאביי הוי חשוד ולרבא לא הוי חשוד וכדאמרינן לקמן בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, דודאי המומר לאכול נבילות אינו רשע לבריות ואינו חמור כמעיד עדות שקר שהוא רע לשמים ורע לבריות, ובא על הערוה ודאי אע"פ שנאמר שאינו רע לבריות מ"מ חמור הוא ממעיד עדות שקר שהוא מחייבי כריתות ומיתת ב"ד ודינו שיהי' פסול לעדות, אלא משום דר"נ הוה מכשיר משום דיצרא דעבירה תקיף לי' טובא, ואפשר שיהי' חשוד על הערוה ואל יעיד עדות שקר, ורב ששת (כצ"ל) השיב לו ארבעין בכתפי' וכשר שמ"מ רשע הוא מעבירה חמורה וגופו פסול לעדות, והלכה כדבריו דרבא קאי כוותי' דרשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד, כלומר רשע בעבירה חמורה, אבל בעבירה קלה

הרי רבא עצמו מכשיר מומר אוכל נבילות להכעיס, וטעם אוכל נבילות לתיאבון דפסול לכו"ע מפני שהוא רשע דחמס שאוכל אותה מפני שמוצא אותה בזול וכדכתיבנא עכ"ל.

הרי דס"ל שטעמו של אביי באוכל נבילות להכעיס אינו משום פסול הגוף של שם רשע אלא טעמו הוא משום שהוא חשוד לשקר, ורבא ס"ל שאינו חשוד לשקר, אבל עכ"פ אם עבר עבירה שהיא חמורה יותר מעדות שקר או שדומה לה, אז סובר רב ששת שיש פסול הגוף מחמת השם של רשע אפילו אם אין חשש משקר (כגון היכא שיצרו תקיף לי'), ורב נחמן סובר שכל הפסול הוא רק משום חשוד לשקר. ועיין עוד לעיל באות כ' בענין אם הפסול של רשע הרי הוא משום חשש משקר או משום שהתורה חידשה בזה פסול הגוף מטעם גזיה"כ כמו בקרוב ואשה.

### לו) אמר ר"נ החשוד על העריות כשר לעדות.

עיין ברי"ף שהביא מרבתי' שההלכה היא כרב ששת משום שההלכה היא כרב ששת לגבי רב נחמן באיסורים. והשיג הבעל המאור דהא קי"ל כרב נחמן בדיני והאי דינא הוא. ועי' גם ברא"ש שכתב וז"ל, ועוד פסול לעדות טפי דמי לדינא מלאיסורא עכ"ל. ויש לבאר דפליגי באם אל תשת רשע עד הרי הוא בגדר איסור לאו או האם הוא רק בגדר דין מדיני התורה, דהיינו שהתורה קבעה כאן פסול אבל לא לאו (וכבר הארכנו בזה לעיל באות כ"ב בדעת הרמב"ם), דהרא"ש



והבעל המאור סוברים דחשיב דינא כי ס"ל דליכא איסור לאו.

מיהו באמת אפילו אם שפיר יש כאן גם לאו אבל לכאורה הלאו בא בתולדה מהפסול, דהיינו שמכיון שהוא פסול לכן התורה אסרה את עדותו, וא"כ לפ"ז יוצא שאם מספקינן אם הוא פסול או לא הרי זה נקרא שיסוד הספק הוא בגדר דינא ולא בגדר איסורא, וצריכים להכריע על פי גדרי ההכרעה של דינים ולא של איסורין, ומכיון שההלכה היא כר"נ בדינין הרי גם כאן ההלכה צריכה להיות כר"נ.

ודרך זה נכנס יותר ללשון הרא"ש, כי לפי הדרך הראשון אין כאן בכלל שום איסור, וא"כ מה זה שכתב הרא"ש "דדמי טפי" לדין מלאיסור, אבל לפי הדרך השני כוונתו היא לומר שאע"פ שיש כאן לאו אבל בכל זאת הרי זה דמי טפי לדינין כיון שתחילת הדין היא הפסול ולא האיסור.

### לז) ואר"נ גנב ניסן וגנב תשרי לא שמי' גנב.

עי' ברמ"ה שכתב וז"ל, אית דאמרי דמורי היתר לנפשי' ומשקל דבר מועט דסבר לא קפדי בעלים בהכי משום דטרחי ביי, ובדבר שנגמר מלאכתו דאמר לא גרענא מפועל, וכיון דלאו לאיסורא קא מכוין לאו רשע הוא וכו', ואיכא לפרושי דטעמא דמילתא משום דכל כה"ג קים לן בבעלים דלא קפדי וכמאן דשקלי מדעת בעלים דמי עכ"ל. ומשמע שהפירוש השני מעמידו אפילו באופן שהגנב אינו מורה היתר לעצמו אלא קסבר שאיסורא קעביד דבכל זאת אינו נפסל כיון שלמעשה לא עבר כיון שהבעלים אינם מקפידים. וכבר

חקר הקובץ הערות מה יהי' בצירוף כזה הובא לעיל באות כ"א, ותלה את זה באם הפסול הוא משום חשוד לשקר או האם הפסול הוא בגדר פסול הגוף מגזיה"כ, דאם הוא בגדר פסול הגוף מגזיה"כ א"כ בעינן שיעבור, אבל אם הטעם הוא משום חשוד לשקר א"כ גם אם רק רצה לעבור הרי הוא חשוד לשקר.

איברא, לכאורה צ"ע, דהא רשע דחמס הרי הוא בודאי חשוד לשקר, וא"כ איך מכשיר הרמ"ה בפירושו השני היכא שנתכוין לעבור.

ולכאורה צריכים לפרש בדרך אחרת את כוונת הפירוש השני, והיינו שלעולם גם הפירוש השני מוקי לה באופן שהגנב מורה היתר, רק דפליגי ב' הפירושים בזה שהפירוש הראשון סובר שסגי בזה שהגנב מורה היתר אפילו אם הבעלים באמת מקפידים, אבל הפירוש השני סובר שלא מספיק בזה שהגנב מורה היתר אלא צריכים שגם הבעלים לא יקפידו, אבל אם הם מקפידים ויש כאן באמת איסור אז הרי הגנב נפסל באמת מדרבנן אפילו אם הוא מורה היתר. ולפ"ז צ"ל דס"ל להפירוש השני דהא דקבוראי כשרים אע"פ שגם שם הי' באמת אסור הרי זה משום שהתם לא רק שהם מורים היתר אלא הרי הם סוברים שמצוה קעבדי ושהם מחוייבים בדבר, ולכן לא שייך לפוסלם אפילו מדרבנן.

ועיין בתוס' לעיל בדף כ"ד ע"ב שכתבו שהמשחק בקוביא פסול רק מדרבנן אפילו לפי הצד שאסמכתא לא קניא והוי גזל דאורייתא. ובטעם הדבר למה הוא פסול רק מדרבנן כתבו תוס' דהיינו משום שהוא מורה היתר, והקשה בחי' הר"ן שם דאם

הוא מורה היתר א"כ הדין נותן שלא יהי' פסול אפילו מדרבנן וכמו בגבב ניסן ותשרי. מיהו לפי פירושו השני של הרמ"ה ניחא כי בגבב ניסן ותשרי עדיף טפי משום שהבעלים באמת אינם מקפידים מה שאין כן בקוביא הרי הם מוחלים נגד רצונם. ובאמת גם לפי פירושו הראשון של הרמ"ה י"ל שגבב ניסן ותשרי עדיף כי לכה"פ הרי הם חושבים שהבעלים אינם מקפידים, אבל התם במשחק בקוביא הרי הם יודעים שהבעלים נותנים נגד רצונם. וע"ע באות כ"ז בנוגע להערה זו בדברי תוס' שם.

וע"ע ברמב"ם בפ"י מהל' עדות ה"ה שכתב בנוגע לגבב תשרי וניסן שהבעלים אינם מקפידים, וכן עי' בלשון רש"י והמאירי כאן.

## דף כ"ז ע"א

### לח) עד זומם חידוש הוא וכו'.

יש לעיין למה אין אביי סובר סברא זו. והקו"ש בב"ק באות מ"ג צידד לומר שאביי לית ליה הק כלל של אין לך בו אלא חידושו. ושוב הראה שמדברי הר"ן בחולין דף צ"ה (דף ל"ג ע"ב בדפי הרי"ף בד"ה אמר רב) יוצא דלא כדרך זה.

ונראה לומר שאביי סובר שאין אומרים אין לך בו אלא חידושו כשיוצא מזה תרתי דסתרי וכמו כאן, דהא ממ"נ, אם הוא פסול א"כ הרי הוא צריך להיות פסול משעת הגדתו. ובאמת גם רבא סובר שאין אומרים תרתי דסתרי, ומש"ה מודה הוא

שהעד גם נפסל ולא רק נענש אע"פ שבתוך הפסוק כתוב רק שהוא נענש, וכמו שביארו תוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב בתחילת ד"ה אין וכו' שא"א לומר שהוא נענש ולא נפסל משום שהרי זה בגדר תרתי דסתרי, רק שרבא סובר שרק אם נחלק את דיניו מכאן ולהבא הרי זה נקרא תרתי דסתרי אבל לא אם נחלק בין מכאן ולהבא ובין למפרע.

גם י"ל שאביי סובר שמה שעד זומם נפסל ומאמינים את המזימים נגד הניזומין אין זה נחשב בגדר חידוש יותר גדול מכל היכא שמאמינים שני עדים, כי באמת גם תמיד מה שמאמינים שני עדים הרי זה בגדר חידוש ואין שום סברא לעשות כן וכמש"כ הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה, וא"כ גבי עד זומם אין זה חידוש יותר גדול מתמיד, ובציוור רגיל הרי חזינן שמאמינים את העדים גם למפרע וכגון היכא שהם באים לפוסלו בגזלנותא הרי אנו פוסלים את זה שהעידו עליו גם למפרע ולא אמרינן דכיון שחידוש הוא להאמין שני עדים הרי אנו מאמינים להם רק מכאן ולהבא, ומש"ה גם בהזמה אמרינן שהוא נפסל למפרע (ועכ"פ לפי הדרך שטעמו של רבא הוא משום פסידא דלקוחות א"כ נראה שבאמת משום פסידא דלקוחות גם בפסלי בגזלנותא לא פסלינן למפרע וכמו שיוצא מדברי תוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב בד"ה רבא אמר עיי"ש).

ובדעת רבא י"ל דס"ל שמה שמאמינים תמיד לשני עדים הרי זה שפיר נקרא דבר של סברא, ואע"פ שבלי הפסוק של שני עדים לא היינו סומכים מעצמינו על נאמנות זו, אבל בכל זאת אתי קרא וקמ"ל

סברא באופן שלבסוף, לאחר שכתוב, הרי זה נקרא שכן הוא מצד הסברא (ודלא כמו שמבואר בדברי הרמב"ם שם שגם לאחר הפסוק הרי זה נקרא דבר חידוש ושאינן סברא לכך, והרמב"ם י"ל שכתב כן משום שפסקינן כאביי). מיהו ביותר י"ל שגם רבא מודה לדברי הרמב"ם שם, רק שהוא סובר שבעדים זוממין יש חידוש עוד יותר גדול מבציוור רגיל של שני עדים כי בהציוור של הזמה הרי העדים הניזומים אומרים להיפך מהמזימים והרי אנו מאמינים להמזימים נגד הראשונים וזהו חידוש יותר גדול ומש"ה אמרינן שאין לך בו אלא משעת חידושו ואילך.

ומעתה צריכים שוב לבאר לפי דרך זה את סברת אביי דהא לכאורה גם אביי יצטרך להודות שחידוש הוא להאמין את האחרונים יותר מהראשונים.

ונראה שבדעת אביי י"ל כמו שציידד הקו"ש בהאות הנ"ל לומר דמה שהאמינה התורה את האחרונים אין זה נקרא חידוש כי הרי זה דומה לפסלי בגזלנותא משום דמיקרי שהמזימים מעידים על הניזומין עצמן ומש"ה אין הניזומין נאמנים.

ושוב כתב הקו"ש וז"ל, אבל צ"ע דמה בכך שמעידים על העדים עצמן, דבשלמא היכא דפסלינהו בגזלנותא לא הוי תרי ותרי משום דהן בעלי דברים להכשיר עצמם כמש"כ הראב"ד הובא כאן בשיטה, אבל בהזמה אינן בע"ד כלל, ואי נימא שהן בע"ד מפני שאומרים עליהם שהעידו שקר א"כ בכל הכחשה שייך לומר כן ומ"מ הוי תרי ותרי שכל כת אומרת שחבירה העידה שקר עכ"ל.

והנה מה שהקשה הקו"ש שא"כ גם

בכל הכחשה נאמר כן צריכה ביאור קצת, דהא לכאורה אולי באמת כן הוא ששתי הכתות נחשבות בעלי דבר כי ע"י ההכחשה הרי זה נקרא שכל כת פסלה את השני' בגזלנותא, כי כשהעידו הראשונים שלוה א"כ כששוב העידו האחרונים שלא לוה הרי באותו רגע הרי הם מעידים שהראשונים שיקרו ונוצר כנגדם עדות מהראשונים שהם (האחרונים) שיקרו, וא"כ יוצא שב' הכתות הן בעלי דבר ומש"ה אין מאמינים לאחת מהן, וא"כ יוצא שבאמת יתכן שהכחשה הוי שפיר בגדר פסלי בגזלנותא, רק שהוא על ב' הכתות אהדדי, וא"כ מה שקשה הוא שגם בהזמה נימא שיש כאן פסלי בגזלנותא מתרי הכתות אהדדי, ומש"ה אין מאמינים לאף אחת מהן.

מיהו נראה שמוכח שבהכחשה לא מיקרי ששתי הכתות הן בעלי דבר כי הרי חזינן שבתרי ותרי יש מ"ד שסובר שלא מהני חזקה, והרי אילו היו הכתות נחשבות בעלי דבר, אז הרי הן כמאן דליתנהו והי' בדין ששפיר תועיל חזקה, וא"כ בע"כ חזינן שהרי הן כמאן דאיתא וששפיר חשיבי עדים ולא בע"ד. ודוחק לומר שהמ"ד שסובר שמן התורה שפיר הולכים בתו"ת בתר חזקה סובר באמת שכמאן דליתנהו דמי (והש"ך בסי' קפ"ז סקט"ו סובר שכמאן דליתנהו דמי, אבל הקצה"ח שם בסק"ח וכן בש"ש בשמעטא ו' פרק כ' סובר כמאן דאיתנהו דמי).

ועכ"פ עי' בש"ך בריש סי' ל"א שדן בע"א נגד ע"א אם שניהם יכולים להעיד יחד בעדות אחרת אף שידעינן שאחד מהם בודאי שיקר, והביא שדנו על זה חכמי

בריסק ושהטעם להכשיר הוא משום שבע"א נגד ע"א כל אחד מהם לא הוכחש משנים, ולכאורה חזינן דס"ל שבב' כתי עדים הרי זה שפיר נקרא שכל אחד נפסל משנים.

ברם אם סוברים דהוי כמו פסלי בגזלנותא א"כ למה סובר ר"ח שהמכחישים פסולים לכל עדיות שבעולם הלא ע"י אמירת עדותן גופא הרי הם נהפכים להיות בעלי דבר וא"כ אין כאן עדות שקר, ויש ליישב.

ברם את עצם קושיית הקו"ש לכאורה יש ליישב ולומר שבכל הכחשה אין זה נקרא שהם מעידים על עצמם של העדים, והיינו משום שבאמת הרי הם מעידים רק על העובדא ואע"פ שמזה מסתעף שהראשונים שיקרו, אבל מ"מ מכיון שעדותן היא על העובדא, הרי עדותן של הראשונים שפיר מהני להכחישן (ולא חשיבי נוגעים בעדותן כי כבר העידו את עדותן מקודם, עי' לקמן), אבל בהזמה עצם עדותן של המזימים היא שהראשונים שיקרו ושעדותן היא פסולה ולכן הרי הראשונים שפיר נקראים בעלי דבר והרי זה שפיר דומה לפסלי בגזלנותא.

מיהו אכתי צריך ביאור, איך סובר אביי שהזמה דומה לפסלי בגזלנותא, הלא בפסלי בגזלנותא הרי הם פסולים להגן על עצמם ולומר שאינם גזלנים כי הרי הם רוצים לומר כן עכשיו לאחר שכבר העידו עליהם הראשונים, דהיינו בשעה שכבר נעשו בעלי דבר, אבל בהזמה הלא עדותן של הראשונים כבר יצאה מהם קודם, דהיינו בשעה שעוד לא היו בעלי דבר, וא"כ הדין נותן ששפיר תועיל.

ובאמת כן קשה גם על מה שרצינו לומר שלפי אביי באמת גם הכחשה היא בגדר פסלי בגזלנותא ושממילא שתי הכתות נקראות בעלי דין, דקשה דבכל זאת למה מתבטלת העדות של הכת הראשונה שנאמרה בשעה שעוד לא היו בעלי דבר.

מיהו י"ל שאביי סובר שבכל זאת מכיון שנעשו הניזומים בעלי דבר הדין נותן שא"א להשתמש בעדות של בעלי דבר אפילו אם אמרו את העדות בשעה שעוד לא היו בעלי דבר.

(והנה כבר הבאנו שהקו"ש כתב בדעת אביי שהזמה לא הוי חידוש כי הרי זה דומה לפסלי בגזלנותא כיון שהמזימים מעידים שהניזומים העידו שקר ורוצים לפסול אותם. מיהו נראה פשוט שא"א לומר שהניזומים נקראים בעלי דבר בגלל זה שהמזימים רוצים לחייבים בעונש דכאשר זמם, כי הרי אנו דנים עכשיו על הטעם למה התורה האמינה באמת את המזימים והסתכלה על הניזומים כבעלי דבר, וא"כ הרי אנו עומדים עוד לפני שקבעה התורה את העונש של כאשר זמם, וא"כ בזה י"ל רק שהתורה הסתכלה על הניזומים כבע"ד כיון שהמזימים מעידים שהעידו שקר ושהם פסולים לעדות.)

ועכ"פ בדעת רבא י"ל דס"ל שלא דמי לפסלי בגזלנותא מהטעם שכתבתי לעיל, דהיינו משום ששאני בפסלי בגזלנותא שהם רוצים להעיד על עצמם כשרות לאחר שכבר נעשו בעלי דבר אבל בהזמה העדות של הראשונים כבר יצאה מהם קודם, ורבא לית לי' מה שכתבנו לפי אביי שאי אפשר להשתמש בעדותו של בעל דבר אפילו אם אמר את העדות בשעה שעוד לא הי' בעל

דבר, אלא הרי העדות שפיר נשאת כשירה.

ויש להסביר את המחלוקת הנ"ל אם אפשר להשתמש בעדותו שהעיד לפני שנעשה בעל דבר די"ל שאביי סובר שא"א כי נהי שיש לנו עכשיו ההגדה שאמר מקודם אבל מכיון שהוא נעשה עכשיו בעל דבר הרי חסר לנו גברא של עד וא"א להשתמש בהגדה כשאין לנו גברא של עד, והרי כשאמר את עדותו אתמול נהי שנכלל בדבריו שהוא גם כשר לעדות אבל מעולם לא קבלנו את דבריו לצורך זה, אלא הכשרנו אותו על פי חזקת כשרות, ורק עכשיו הרי אנו רוצים לקבל לגבי כשרות עצמו את דבריו של אתמול, והרי עכשיו אין גברא של עד כי כבר נעשה בעל דבר, ואביי סובר שלא סגי בהגדה בלי גברא של עד.

ועי' ביבמות דף ל"א ע"ב שהביאו תוס' את שיטת ר"ת שאדם שולח כתב ידו לב"ד ומהני לעדות אם הוא זוכר את עדותו בשעה שב"ד קוראים את הכתב, וכתב הקו"ש בב"ב אות קס"ו שצריכים שיזכור כי בלי זה הרי הוא נחשב כאילם. מיהו המעיין בתוס' שם יראה שאין זה כוונתם כי רק להלן שם דנו על אילם, אלא ביותר נראה לומר כהגדר הנ"ל שכתבנו כאן דהיינו שאם אינו זוכר את עדותו א"כ בשעה שב"ד מקבלים את הכתב יש כאן הגדה בלי גברא של עד.

גם י"ל בדעת רבא שלעולם גם הוא מודה להסברא שכתבנו שא"א להשתמש בעדותו של בעל דבר אפילו אם העדות הועדה לפני שהוא נעשה בעל דבר, רק שרבא סובר שמה שהוא נפסל לעדות אין

זה גורם שיהי' נקרא בעל דבר כיון שאין זה בגדר עונש או חיוב ממון, רק דהא דבפסלי בגזלנותא אין הם נאמנים להכשיר את עצמם נגד הפוסלים הרי זה משום שהם נחשבים בזה נוגעים בעדותן כי בודאי אין הם רוצים להיות פסולים, ומעתה בזה שפיר יש לחלק שלא שייך לומר כן אלא בפסלי בגזלנותא משום שהם באים להעיד לאחר שכבר נעשו נוגעים בעדותן, משא"כ בהזמה הרי העידו בשעה שעדיין לא היו בגדר נוגעים בעדות ולכן שפיר אפשר להשתמש בהעדות עכשיו גם לאחר שנעשו נוגעים, והכא ליכא החסרון שהזכרנו לעיל שיש הגדה בלי גברא של עד, כי נוגע מיקרי שפיר גברא של עד כי אין זה בגדר פסול הגוף אלא סוף הדין הוא רק שאין מקבלים את הגדתו משום שהוא חשוד לשקר, וא"כ שפיר יש כאן עכשיו גברא של עד וכן יש כאן הגדתו הכשירה של אתמול. ועי' בקו"ש על ב"ב באות קע"ו שביאר שכיון שנוגע פסול רק משום חשוד לשקר לא אמרינן בנוגע שמכיון שנמצא אחד מהם פסול (בפסול נוגע) כולם בטלים, וכן לא איכפת לן אם בשעת הראי' הי' בגדר נוגע כיון שבשעת ההגדה נסתלקה נגיעותו וכדברי הראב"ד שהביא שם שלא שייך בנוגע הדין של תחילתו בפסלות.

מיהו צ"ע דא"כ יוצא שכל היכא שהעידו שנים עדות אי אפשר כבר לפסול אותם בגזלנותא כי העידו בשעה שעוד לא היו נוגעים בעדות וא"כ יש שנים כנגד שנים בנוגע לאם הם גזלנים. מיהו י"ל שהיכא שהעידו על פלוני שלוחה אין זה נקרא שיש לנו עדות מהם שהם עצמם

כשרים אלא הרי הם צריכים להגיד כן לאחר שבאו לפסול אותם בגזלנותא ואז הרי כבר נעשו בגדר נוגעים בעדות, אבל הכא מה שהעידו שראו איך שפלוני לזה הרי זה שפיר נחשב עדות שהם עצמם היו שם וראו, שהרי זהו עיקר עדותן, וא"כ כשבאים אח"כ להזימם הרי זה נקרא שיש לנו מהם עדות שהיו שם לפני שנעשו נוגעים.

ועי' בקו"ש בב"ב אות ק"ג שכתב כהדרך הזה דהיינו שבפסלי בגזלנותא הטעם שאינם נאמנים להכשיר את עצמם הרי זה משום נוגע ולא משום בעל דבר. גם י"ל בדעת רבא דס"ל שבאמת אין צריכים שההגדה תתחדש עוד הפעם בהדין תורה הזה על העדים עצמם אשר הקשינו שאין עכשיו גברא של עד, אלא מספיק בזה לחוד שאמרו את מה שאמרו בהדין תורה ההוא, דבזה נקבע כבר שקבלנו עדות על העובדא ושוב אפשר להשתמש בה לכל דבר, ואביי סובר דלאו חידוש הוא כי שפיר צריכים עדות חדשה ועכשיו הרי אינם יכולים להעיד ומש"ה הרי זה שפיר דומה לפסלי בגזלנותא.

והנה הרמב"ן בדברים י"ט י"ח כתב שהמזימים נאמנים משום דהוי כמו פסלי בגזלנותא וכהדרך שהבאנו מהקו"ש בב"ב באות מ"ג בדעת אביי. וכן כתב הטור בחו"מ סי' ל"ח שהמזימין נאמנים משום שהם מעידים על גופם של הראשונים. מיהו הרמב"ם בפ"ח מהל' עדות כתב דהוי בגדר גזיה"כ אע"פ שהוא פוסק בפ"י שם כאביי שלמפרע הוא נפסל, וא"כ חזינן דס"ל להרמב"ם כהדרך שכתבנו שגם לפי אביי עד"ז הוא בגדר חידוש, רק דס"ל

שלא אמרינן כאן שאין לך בו אלא חידושו (וכבר העיר הקו"ש באות מ"ג שכן יוצא מדברי הרמב"ם).

ועי' גם בנתיה"מ בסי' ל"ח סק"ב שנוקט שגם לפי אביי עד זומם הוא בגדר חידוש משום שלא דמי לפסלי בגזלנותא משום שגם בהזמה עיקר העדות הוא על המעשה כמו בהכחשה ולא על העדים עצמם.

וכבר האריכו האחרונים בענין אם הניזומים נחשבים בעלי דבר בגלל העובדא שהם נפסלים. ונפ"מ לענין אם הם נפסלים היכא שהזומו שלא בפניהם, דאם הם נחשבים בעלי דבר א"כ בעינן הזמה בפניהם גם לענין לפוסלם ולא רק לענין להענישם, עי' בזה בקו"ש על ב"ב באות ק"ג ובספרי על כתובות חלק ב' אות נ"ט. וכן גם בהכחשה דיברו המפרשים בענין אם חשיבי העדים בעלי דבר עיי"ש באות נ"ו (בסופו) וכן באות נ"ח.

שוב הראוני שכמה מהסברות הנ"ל שכתבתי נמצאים בקונטרס ר' חיים יונה (הלכות עדות פרק י"ח ה"ד) שציין אליו רעק"א בחו"מ סי' ל"ח ונדפס בשו"ע שנדפס עם רעק"א השלם.

### לח\* עד זומם חידוש הוא.

עי' בהאות הקודמת שהבאנו את דעת הרמב"ם שבאמת גם אביי סובר שעד זומם חידוש הוא רק דלא ס"ל שאומרים כאן שאין לך בו אלא חידושו.

והנה יש לחקור במה היא הכוונה בהך חידוש שחידשה התורה שמאמינים את המזימים, דמצד אחד י"ל שהכוונה היא שהתורה גזרה שננקוט במציאות

כשרים וא"כ אכתי לא נגמר הדין על פיהם. ויש לעיין למה לא אמרו תוס' טעם זה. וי"ל דהנהגה הא דבעינן שיגמור הדין על פיהם הרי זה מהדרשה של נפש בנפש, דא"א לומר שהכוונה היא שכבר הרגו אותו ממש שהרי כאשר זמם כתיב ולא כאשר עשה, ולכן מפרשינן שהכוונה בנפש בנפש היא שכבר נגמר הדין על פיהם, ומעתה י"ל שתוס' סוברים שאין כוונת הפסוק של נפש בנפש לומר שצריכים שם של גמ"ד, אלא הרי זה רק שיעור כמה קרוב הי' הבעל דין לקבלת העונש, וקאמר הפסוק שהעדים נעשים זוממים רק אם כבר הגיע הדבר למצב שהי' כל כך קרוב לקבלת העונש שהי' כבר אחר גמ"ד. ומעתה לפ"ז יוצא שלא איכפת לן אם מתגלה אח"כ שבאמת לא הי' בגדר גמ"ד כשר כי אין אנו צריכים את השם של גמ"ד אלא הרי אנו צריכים את הקירבה לקבלת העונש, והרי דבר זה נשאר קיים גם אם מתבטל השם של גמ"ד, כי גם עכשיו הרי זה נשאר אמת שהי' הדבר קרוב לקבלת העונש. מיהו לפי דרכנו הנ"ל י"ל עוד יותר, והיינו שנהי שלמפרע הוא נפסל וחל דין פסול למפרע ונעקרו כל העדיות והגמ"ד שעשה אבל בכל זאת הרי אין זה בגדר גילוי מילתא למפרע שמעולם לא הי' כאן גמר דין אלא שלא ידענו מזה, אלא הרי זה דין של עקירה למפרע, אבל באותה שעה הרי שפיר הי' כאן גמ"ד, וא"כ אפילו אם נאמר שבעדים זוממין הרי אנו צריכים גמ"ד ממש אבל בכל זאת נהי שבהציוור הנ"ל נעקר הגמ"ד למפרע ע"י ההזמה אבל בכל זאת יתכן שכדי לצאת ידי התנאי של נפש בנפש מספיק בזה שלפני ההזמה הי'

שהראשונים שיקרו בעדותם, ושעד עכשיו לא ידענו שהם משקרים, אבל מצד שני י"ל שאין הכוונה שהתורה קבעה שהמציאות היא שהראשונים שקרו, אלא לעולם הרי זה נשאר ספק במציאות, רק שהתורה גזרה שניתן להם את הפסול של שקרנים ושננהג בהם דין של שקרנים אע"פ שבאמת לא נתברר הדבר בהמציאות. ולפי הדרך הזה הרי זה רק חלות דין של פסול למפרע, דהיינו שהתורה החילה עליהם עכשיו דין פסול ועשתה כן למפרע והרי זה כמו חלות של מעכשיו ולאחר ל' דכשבא ל' חל הדבר למפרע, אבל לפי הצד הראשון שחשיב שנתברר הדבר בהמציאות א"כ יוצא שעכשיו נתברר שתמיד היו שקרנים רק שעד עכשיו לא ידענו מזה והי' לנו חסרון ידיעה.

והנה תוס' לעיל בדף ט' ע"א בד"ה בזמן וכו' כתבו שאין עד נעשה דיין או משום דבעינן ועמדו שני אנשים (העדים) לפני ה' (אלו הדיינים) או משום שאם הם עצמם יקבלו את עדות עצמם הרי זה עדות שאי אתה יכול להזימם כי לא יקבלו הזמה על עצמם. והקשה הקצה"ח בסי' ז' סק"ד שאכתי לא מוסבר למה אינם יכולים להעיד בפני ג' אחרים ואח"כ לפסוק הם עצמם את הדין (בהדי עוד אחד). וכתב הקצה"ח טעם אחר למה אם עד נעשה דיין הרי זה עשאאי"ל, והיינו משום שהרי אין העדים נעשים זוממין עד שיגמור הדין על פיהם, והרי קי"ל כאביי שעד זומם למפרע הוא נפסל, ומעתה אם יעידו בפני אחרים ויגמרו הם עצמם את הדין הרי א"א להזימם כי אם נזימם הרי יוצא שהם פסולים למפרע והגמ"ד שלהם לא הי' גמ"ד מדיינים

כאן מצב של לאחר גמ"ד וכן שגם לאחר ההזמה נשאר אמת שהי' כאן גמ"ד בשעתו.

והנה יש להביא דוגמא לענין זה, דהנה ביבמות דף י"ב מבואר שאם נפלה ערוה קטנה ליבום יחד עם צרתה, ושוב מיאנה הקטנה, הרי הצרה מותרת ליבום ואין זה נקרא שהצרה נאסרה שעה אחת, וביאר הקהלות יעקב שם בסי' י"ח שאם יסוד הדין של מיאון הי' שהאישות נעקרת למפרע א"כ אז הרי זה שפיר הי' צריך להיות נחשב שהצרה נאסרה שעה אחת, כי נהי שנעקרה האישות של הקטנה למפרע אבל בשעתה שפיר היתה כאן אישות, אבל הענין של מיאון אינו בגדר עקירת האישות למפרע, אלא כל נישואי קטנה ע"י אמה ואחי' הרי זה כנישואין על תנאי שלא תמאן, וא"כ לבסוף כשמיאנה הרי זה כמו שמעולם לא הי' כאן נישואין רק שאנחנו לא ידענו שלא הי' כאן נישואין, הרי שאם הי' בגדר עקירה למפרע אכתי' הי' נחשב שהצרה נאסרה שעה אחת כיון שבשעתו היתה כאן אישות עם הקטנה.

מיהו עי' בחידושי הגר"ח בפ"ב מהל' אישות בסוף דבריו על ה"ט שהביא את הדין שלאחר מיאון הרי היא מותרת בקרוביו והוא בקרובותי' משום שלמפרע אין כאן אישות, והקשה שא"כ למה אין הבעל חייב להחזיר לה את מעשה ידי', ותי' הגר"ח שהגדר של מיאון הוא שהאישות מתבטלת מכאן ולהבא ולמפרע, כלומר שלענין מה שנוגע מכאן ולהבא צריכים להסתכל כאילו לא היתה כאן אישות אבל לענין מה שכבר נפעל הרי זה

נשאר שהיתה כאן אישות (ובאמת לפי הקה"י צ"ב למה הבעל אינו חייב להחזיר לה את המעשה ידים, ואולי תיקנו תקנה מיוחדת לענין זה). ולפי הגר"ח יוצא להיפך ממה שרצינו להראות לעיל, שהרי יוצא שאע"פ שהאישות מתבטלת רק מכאן ולהבא למפרע אבל בכל זאת הרי זה נקרא שלא נאסרה שעה אחת.

והנה לפי מה שכתבנו שהחידוש שמאמינים להמזימים אינו שנוקטים במציאות שהניזומים שקרו אלא החידוש הוא שנותנים להם את הפסול של שקרנים א"כ יוצא שלענין עדיות שכל הפסולים כשרים להן ורק מי שחשוד לשקר פסול להן, וכגון עדות שמת בעלה, הדין נותן שיהי' להם דין של מוכחשים ולא דין של מוזמין ויהיו פסולים רק מספק, שהרי בכה"ג לא איכפת לן במה שהתורה נתנה להם הפסול של עדי שקר, ואילו בנוגע לאם הם במציאות עד שקר וחשודים לשקר הרי זה ספק. ואולי יצויר נפ"מ בזה אם עד אמר מת בעלה דיהיו העדים האלו שהוזמו נאמנים להכחישו כי כיון שאינם ודאי שקרנים אלא רק ספק שקרנים הרי הם יכולים להטיל ספק בעדותו.

### לט) פסידא דלקוחות.

הרי שאע"פ שעד זומם וגולנים פסולים מן התורה למפרע, בכל זאת חזינן לפי רבא שתיקנו חז"ל שיהיו פסולים רק מכאן ולהבא משום פסידא דלקוחות. והנה לעיל בדף כ"ו ע"ב קאמר רבא שפסולי עדות דרבנן אינם פסולים אלא לאחר שהכריזו עליהם אבל פסולי עדות מהתורה הרי הם



שנגמר הדין, דאע"פ שתיקנו שלא יהיו פסולים למפרע משעת העבירה אבל אכתי הרי הם פסולים משעה שהעידו עליהם, משא"כ פסולי עדות דרבנן הרי הם פסולים רק משעת הכרזה.

שו"ר בחידושי הר"ן כאן בד"ה אי נמי וכו' שהקשה שהדין שפסולי עדות דאורייתא לא בעו הכרזה הרי זה סותר את מאי דאמרינן כאן שמכאן ולהבא הוא נפסל משום פסידא דלקוחות. ובספר חמרא וחיי ראיתי שהביא מנכדו של הר"ש משאנן לחלק שהכוונה במאי דאמרינן שאינם צריכים הכרזה אינה שהם פסולים למפרע משעת העבירה אלא הכוונה היא שהם פסולים רק משעת העדות (משום תקנת לקוחות), משא"כ פסולי עדות דרבנן הרי הם צריכים הכרזה. וזהו כהחילוק השני שכתבתי.

והנה הר"ן הקשה את קושייתו הנ"ל על הציור של פסלי בגזלנותא, דהיינו איך אפשר לומר שבפסלי בגזלנותא אמרינן שמכאן ולהבא הוא נפסל מפני הטעם של פסידא דלקוחות הלא לעיל אמרינן שפסולי עדות דאורייתא לא בעו הכרזה. ובגלל כן הסיק הר"ן כפירושו של רבינו תם במאי דאמרינן שנפ"מ לענין פסלי בגזלנותא. מיהו לא ידעתי מה תיקן הר"ן בזה, דהא אכתי נשאר קושייתו קשה על עד זומם שהוא ג"כ פסול מהתורה, דאיך שייך לומר שמכאן ולהבא הוא נפסל משום פסידא דלקוחות הלא מסקינן לעיל שפסולי עדות דאורייתא לא בעו הכרזה.

ובמאירי כאן בד"ה עד שהוזם (קרוב לסופו) ראיתי דבר תמוה, דעי' בדבריו

פסולים גם קודם שהכריזו עליהם, וזהו מאי דאיכא בין פסולי עדות דאורייתא לפסולי עדות דרבנן, והטעם שהקילו בפסולי עדות דרבנן הרי זה כדי שלא להפסיד ללקוחות וכמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' עדות ה"ו "שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידעו שהוא פסול", וכ"כ הנ"י לעיל בדף כ"ה ע"א גבי לוח בריבית. ולכאורה צ"ע דהא לפי המבואר כאן לפי רבא גם בפסולים דאורייתא לא פסלינן אלא לאחר שפסקו בב"ד שהוא פסול, אבל אינו נפסל למפרע משעת העבירה, ולכאורה השעה שפסקו בב"ד שהוא פסול הרי זה שעת ההכרזה, וא"כ יוצא ששוב אין חילוק בין פסולי עדות דרבנן לפסולי עדות דאורייתא, וא"כ הרי זה סותר את דברי רבא הנ"ל בדף כ"ו ע"ב.

ולכאורה צ"ל שאע"פ שרבא לעיל סובר שפסולי עדות דאורייתא נפסלים רק משעה שנתברר בב"ד שהם פסולים, אבל מ"מ הרי זה עדיין פחות מהכרזה והרי הם פסולים גם קודם הכרזה, אבל פסולי עדות דרבנן כשרים הם עד שעת הכרזה. מיהו צ"ע במה עדיף הכרזה מסתם פס"ד.

ועי' במאירי שכתב שהכרזה היא בב"ד או בבתי כנסיות. והרמב"ם כתב רק בבתי כנסיות, ולפ"ד הרי זה בודאי יותר מסתם פס"ד. מיהו לשון הגמ' לעיל שם היא "הכרזה בב"ד".

עי"ל שפסולי עדות דאורייתא הרי הם פסולים משעה שהעידו עליהם אע"פ שעוד לא נגמר הדין, ואם נמשך הדין תורה כמה ימים הרי כל עדות שהעידו אחרי שהעידו עליהם הרי היא פסולה למפרע לאחר

שכתב שלאחר הכרזה הרי הוא נפסל למפרע וגם מה שהעיד קודם הרי זה נפסל למפרע, ואין זה מובן דהא א"כ מה היא התכלית של הדין שצריכים הכרזה הלא גם לאחר דין זה אכתי מפסידים אנו את הלקוחות ע"י שפוסלים אותו למפרע. ולעיל בדף כ"ו כתב באמת שרק עדות שהעיד אחרי ההכרזה הרי היא נפסלת.

### (מ) פסידא דלקוחות.

ע"י בתוס' כאן שהקשו למה אמר רבא בב"ב גבי העדות של אבהתא ואכילה שעדות מוכחשת היא ושגם העדות של אבהתא בטילה, הלא רבא ס"ל שמכאן ולהבא הוא נפסל. ובב"ק דף ע"ב ע"ב בד"ה רבא אמר וכו' כתבו תוס' שלפי הלשון שטעמו של רבא הוא משום שעד זומם חידוש הוא, ניחא, משום שהכחשה לא הוי חידוש, אבל "לטעמא דהוי משום פסידא דלקוחות קשה, דאין נראה דנקט לקוחות דוקא מדלא קאמר איכא בינייהו כל עדות שאינה לענין לקוחות". הרי דס"ל לתוס' שמשום לא פלוג הכשירו אותו חכמים למפרע אפילו כשאינו נוגע לתקנת לקוחות.

ולכאורה דבריהם שם הם דלא כהתירוחן הראשון של הנ"י לעיל בדף כ"ה ע"א, דעיי"ש בגמ' דאמר רבא שגם לזה בריבית פסול לעדות ולא רק המלוה, ופרכינן על זה מהמעשה שהביאו שם שהעיד שלדידי אוזיף בריביתא ופסלו את המלוה לעדות, ופרכינן למה פסלוהו הלא העד הוא פסול כי לדבריו הרי לזה בריבית והרי הוא פסול לעדות לפי רבא, והקשה הנ"י בד"ה הו"ל רשע (בסוף דף ד' ע"ב שבריי"ף) דאולי

איירי באופן שהעיד שהי' ריבית דרבנן (כן נר' כוונתו, ועי' בדבריו שם לעיל בסמוך בד"ה המלוה) אשר לפ"ז הרי הוא כשר כי עוד לא הכריזו עליו, ות"י שהטעם שצריכים הכרזה הרי זה משום תקנת לקוחות וא"כ רק עדות שהיא ללקוחות הרי היא נשארת כשירה קודם הכרזה, אבל היכא שלא שייך טעמא דתקנת לקוחות הרי עדיותיו פסולות גם קודם הכרזה, והתם בלדידי אוזיף בריביתא הרי לא יצא תקלת לקוחות מזה שאנו פוסלים את עדותו שהוא מעיד לפסול את המלוה ומש"ה התם הרי הוא נפסל גם קודם הכרזה (ועוד ת"י שלאותה עדות הרי הוא פסול גם בלא הכרזה) עכ"ד, ומעתה הרי לפי דברי תוס' בב"ק שמשום הטעם של פסידא דלקוחות הכשירו גם היכא שלא שייך תקנת לקוחות א"כ מכל שכן שהיו צריכים לעשות כן בפסולי עדות דרבנן כשהכשירו אותם קודם הכרזה. ועוד שהרי בפסולי עדות דאורייתא מצינו שפסלו מיד לאחר שנתברר בב"ד שהוא פסול אע"פ שעוד לא הכריזו עליו וכמו שביארנו לעיל בהאות הקודמת, ובכל זאת סוברים תוס' שהכשירו לפני זה בדרך לא פלוג, וא"כ בפסולי עדות דרבנן שהכשירו אותו חז"ל גם לאחר שנתברר שהם פסולים, כל עוד שלא הכריזו עליהם, א"כ בודאי היו צריכים להכשיר בדרך לא פלוג, וא"כ יוצא שתוס' בב"ק לא יוכלו לסבור כדברי הנ"י הנ"ל בתירוצו הראשון אלא יסברו שפסולי עדות דרבנן הרי הם כשרים לפני הכרזה אפילו כשאין העדות שלהם נוגעת ללקוחות. וגם הנ"י לא יוכל לסבור כדברי תוס' בב"ק שהרי מכיון שגבי פסולי עדות דרבנן, שהקילו בהם חז"ל

**מא) תד"ה רבא אמר.**

וז"ל, וי"ל כיון שאותם שתי עדיות בקרקע אחת כדמפליג התם אבל הכא אע"פ שהוחזקו שקרנין על הטביחה על הגניבה לא הוחזקו עכ"ל. הנה בגמרא בב"ב שם אמרינן לימא דרבא שאמר עדות מוכחשת היא ושגם עדות אבהתא בטילה הרי הוא סובר כרב חסדא שסובר שבב' כתי עדים המכחישות זו את זו לא אמרינן שזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה כמו שסובר רב הונא אלא ס"ל כרב חסדא שהם נפסלים גם לעדות אחרת דלפ"ז ניחא למה סובר רבא שגם העדות של אבהתא בטילה, ומתריצינן שאפילו רב הונא יכול לסבור כרבא כי הרי זה ציור של אותה עדות ולא עדות אחרת עכ"ד הגמ' שם, וא"כ לכאורה דברי תוס' אינם מובנים דהא בתחילה כשתלתה הגמ' שרבא סובר כרב חסדא עדיין לא ידענו סברא זו של אותה עדות וא"כ אכתי קשה כמו שהקשו תוס' דהא רבא ס"ל שמכאן ולהבא הוא נפסל וא"כ למה נפסלת העדות של אבהתא.

ועיין גם בלשונם בב"ק דף ע"ב ע"ב בסד"ה רבא אמר וכו' שכתבו וז"ל, ולמאי דמחלק התם בין אותו עדות לעדות אחרת ניחא דכיון דהוחזקו שקרנים על אותה קרקע תו לא מהימני עלה וכו' עכ"ל. הרי שגם שם כתבו כדבריהם בסוגיין, וא"כ אכתי קשה קושייתם על הס"ד דמה לי בזה שרבא סובר כרב חסדא, הלא רבא סובר שמכאן ולהבא הוא נפסל.

ואולי ס"ל לתוס' שכיון שלפי המסקנא שם לא קשה, תו לא איכפת לן אם קשה

הרבה להכשירם עד הכרזה, הרי הוא סובר שלא עשו לא פלוג, א"כ בודאי שגבי פסולי עדות דאורייתא ס"ל שלא הכשירו אותם בדרך לא פלוג ודלא כתוס' בב"ק שם.

ובאמת להלן בב"ק שם הביאו תוס' דעה אחרת אשר לפי דבריהם אפשר לומר שגבי עד זומם וגזלנותא לא עשו לא פלוג אלא הכשירו למפרע לפי רבא רק כשזה נוגע לתקנת לקוחות, דעיי"ש שהביאו דעה שסוברת שמה שתיקנו משום לקוחות שמכאן ולהבא הוא נפסל הרי זה איירי רק היכא דאיכא עדי מסירה דידעי שהשטר הוא אמת, דבכה"ג הכשירו את השטר ע"י עדי חתימה אע"פ שנתגלה אח"כ שעדי החתימה היו פסולים, אבל היכא שאין עדי מסירה אשר בכה"ג צריכים את עדי החתימה גם בשביל בירור הדבר, א"כ בכה"ג לא הכשירו אותם אלא הרי הם פסולים גם למפרע, והקשו תוס' שם על זה דא"כ איכא בינייהו טובא בין שתי הלשונות אליבא דרבא דהיינו כל ציור רגיל של עדי בירור, וא"כ למה לא אמרו שאיכא בינייהו כל היכא שאין עדי מסירה אשר בכה"ג צריכים עדי החתימה גם בשביל בירור הדבר עכ"ד, הרי שהדעה שהביאו שם אינה סוברת את הטענה הזאת שהיתה הגמרא יכולה לומר עוד איכא בינייהו, וא"כ ה"ה שהיא יכולה לחלוק על דברי תוס' לעיל שם ולסבור שתיקנו באמת רק היכא ששייך תקנת לקוחות וכמו שיצא לנו שיסבור הנ"י כאן בתירוצו הראשון, ולא קשה להו דא"כ איכא בינייהו טובא.

ובחי' הר"ן כאן בד"ה רבא נמי וכו' כתב שלקוחות הוא דוקא עיי"ש.

על הס"ד אלא הוה מצי למימר באמת ולטעמיה.

וע"ע בלשונם בב"ב בסוף דף ל"א ע"א שתירצו בשם הריב"א דשאני התם בב"ב דהוי כעדות אחת, כי אבהתא בלא אכילה לאו כלום הוא, ושוב כתבו ומיהו אכתי דחשיב ל"י גמרא כעדות אחרת לא אתי שפיר עכ"ל, הרי שהתם שפיר הקשו על הריב"א את קושייתנו הנ"ל.

ויש ליישב דס"ל להריב"א שלעולם גם בהס"ד ידעה הגמרא את סברת הריב"א דחשיב מחמת עצם מהותה בגדר אותה עדות, ושמש"ה שייך לומר לפי רב חסדא שבטלה כל העדות אע"פ שסוברים שמכאן ולהבא הוא נפסל, וכן סברה הגמרא שלפי רב הונא גם בכה"ג לא אמרינן שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה משום הטעמים שביארו הראשונים\*), ושוב דחתה הגמרא שלעולם גם לפי רב הונא יתכן שפסלינן כאן מצד היותה אותה עדות כי כיון דהויא אותה עדות יש כאן סברא של חשוד לשקר, אבל בההו"א אע"פ שידענו שהיא אותה עדות וששייך לומר בטלה כולה לפי רב חסדא אבל לא ידענו את הסברא של חשוד לשקר.

שו"ר בערל"נ כאן שכתב כהנ"ל וז"ל, דודאי גם המקשן שם כבר אסיק אדעתי דאותן ב' עדיות הם כמו עדות אחת, רק דזה לא אסיק אדעתי דבאותו עדות מודה רב הונא דפסולין וכמו שמשמע לישנא

דגמ' שם דזהו מה שחידש לן בתירוצו.

### (מב) בא"ד.

והנה תוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב בד"ה רבא אמר וכו' כתבו שקושייתם כאן קשה רק לפי הלשון של פסידא דלקוחות אבל לפי הטעם של חידוש הוא לא קשה כי הכחשה לאו חידוש הוא אלא הסברא נותנת באמת שתיבטל עדותן של שתי הכתות וא"כ שפיר קאמר רבא בהכחשה שלמפרע הוא נפסל.

ועי' בפ"י שם, וכן בקו"ש שם באות ק"י, שהקשו על זה דאם לפי הסברא של חידוש הוא הרי אנו פוסלים למפרע לכה"פ בהציור של הכחשה א"כ למה בהסוגיא בב"ק דף ע"ג ע"א לא מתבטלת העדות של גניבה גם לפי רבא, דהא בכל הזמה נכללת גם הכחשה, דהיינו על מה שהראשונים אומרים שראו את המעשה, והכחשה הרי לאו חידוש היא. ועי' בפ"י מה שתי' על זה. ובחידושי הגר"ש הכהן על כתובות בסי' כ"ו הביא את דבריו והשיג עליהם.

מיהו י"ל שהסוגיא בדף ע"ג שם שסוברת שלפי רבא לא מתבטלת העדות של גניבה אתי אליבא דהלכתא דקי"ל כרב הונא שבהכחשה זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה (וכן לפי רב הונא לא אמרינן בהכחשה שמתבטלת גם העדות של גניבה מצד הדין

שההגדה נפסלת רק מספק. ועל דרכו של הרשב"א הקשה הקובץ שיעורים שם באות קט"ו למה הרי זה נקרא שנפסל הגברא בהכחשה לפי רב חסדא יותר מלפי רב הונא עיי"ש.

(\* דהיינו משום דאמרינן בטלה כולה רק כשנפסל הגברא אבל לא כשנפסלה רק ההגדה וכסברת הרשב"א בב"ב דף ל"א. א"נ כסברת המחנה אפרים שם שלא אמרינן בטלה כולה כיון

של הגדה שבטלה מקצתה בטלה כולה, עי' בזה בההערה לעיל בסמוך), אבל לפי רב חסדא י"ל שאה"נ גם לפי רבא מתבטלת עדות הגניבה משום שהכחשה לאו חידוש היא.

וע"ע בלשון הרמב"ן בב"ב שם בסד"ה א"ל רבא וכו' (שכתב "אין לנו בו כלל") דמשמע שכוונתו היא לומר דכיון שהזמה הרי היא בגדר חידוש א"כ א"א לפסול בכה"ג למפרע אפילו משום הכחשה, וצ"ב.

### מג) תד"ה אין לך בו.

וז"ל, תימא דהתם קאמר לימא רבא דאמר כרב חסדא דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי ומפסלי שתי העדות אפילו בהוכחשו בעלמא דמכחשי אהדדי תרוייהו פסולי וא"כ מאי חידוש הוי גבי הזמה אי פסלינן עדים הראשונים עכ"ל. ובב"ק דף ע"ב ע"ב בד"ה אין לך בו וכו' תירצו וז"ל, וי"ל דלמאי דבעי למימר התם דרבא כרב חסדא לא הוי טעמא דרבא משום חידוש אלא משום פסידא דלקוחות וכו', ועי"ל דלרב חסדא נמי הוי חידוש מה שנפסלין ודאי, והא דחשיב להו סהדי שקרי בשתי כתי עדים אינו אלא מספיקא, ואם היו שנים מן השוק מעידים פלוני לזה מפלוני מנה וא' מב' כתי עדים הללו המכחישות זו את זו אומרת לא לזה לא הייתי מוציא ממון מספק וכו' עכ"ל.

ולכאורה משמע שבתירוצם הראשון שם, וכן בדבריהם כאן, סוברים תוס' שרב חסדא פוסל בהכחשה בתורת ודאי ומש"ה נקטו שבאמת לפי רב חסדא ליכא בהזמה שום חידוש בזה שהניזומים נפסלין. וצריך

ביאור מה היא סברת הדבר לפוסלם בהכחשה בתורת ודאי.

ויש לבאר על פי דברי הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי הורה שמה שהאמינה התורה תמיד לשני עדים אין זה דבר של סברא אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב, אבל מצד הסברא לא היינו צריכים להאמינם עיי"ש, דלפ"ז י"ל שסובר רב חסדא שבתרי ותרי מכיון שצריכים אנו להגיע להכרעת חזקת כשרות כדי להכשירו א"כ י"ל שבכה"ג לא נתנה לו התורה נאמנות וממילא נשאר שאינו נאמן כלל.

ואולי יש לדייק כעין הנ"ל מדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' עדות ה"ג, דעיי"ש שכתב וז"ל, וכן הטומטום והאנדרוגינוס פסולים משום שהם ספק אשה וכל מי שהוא ספק כשר ספק פסול הרי הוא פסול שאין העד בא אלא להוציא ממון על פיו או לחייב על פיו ואין מוציאין ממון מספק ואין עונשין מספק וכו' עכ"ל, דלכאורה אפשר לפרש שכוונתו היא כעין הנ"ל, והיינו דכיון דהוי ספק, א"כ מזה מתגלגל שפסלינן ל' בתורת ודאי כי בכה"ג לא אמרה התורה את הגזירת הכתוב של נאמנות של עדים. מיהו מסוף דברי הרמב"ם שם נראה שכוונתו היא לפוסלו רק מספק, וכן נקט השער משפט בסי' ל"ד סקט"ו קרוב לסופו (מיהו עיי"ש ברמב"ם שיש לדחות ולומר שלעולם ס"ל שהוא פסול בתורת ודאי וכוונתו בסוף דבריו היא לומר שמכיון שהוא פסול בתורת ודאי א"כ יוצא שאין כאן עדים וממילא נשאר הדין שאין מוציאין ממון מספק. ברם המעיין שם יראה שדוחק מאד לומר שזוהי כוונתו).

וע"ע בריטב"א בשבועות דף מ"ז ע"ב בד"ה איתמר וכו' שכתב שטעמו של ר"ח הוא משום חומרא כדי לבער עדי שקר מן העולם, הרי שנותנים לו בודאות דין של עד שאמר שקר. מיהו הרי זה מדרבנן, וא"כ אכתי יוצא שמה שעד זומם נפסל למפרע מהתורה הרי זה בגדר חידוש, שהרי בהכחשה אינו כן אפילו לר"ח, וא"כ דרכם הראשון של תוס' אכתי צ"ע למה לפי ר"ח אין עד זומם נחשב בגדר חידוש. מיהו י"ל שתוס' בתירוצם הראשון סוברים כהר"י מיגש שטעמו של רב חסדא הוא משום דהוי תרתי דסתרי להכשיר את ב' הכתות ומש"ה פוסלים את שתיהן, אשר לפי הטעם הזה גם להחזיק אינם נאמנים. א"נ ס"ל שאפילו להחזיק לא מהני משום דס"ל שגם ע"א לא מהני להחזיק ממון, וס"ל שהחזקת כשרות לא עדיפא מע"א, וא"כ במה שפוסלים את הנזומים ליכא חידוש כי גם בהכחשה הרי הם נפסלים לכל.

מיהו גם זה ליתא כי גם לפי הסברות הנ"ל צריך לצאת שיועילו להחזיק, דהיינו שאם בדין תורה אחר יאמרו לא לזה כנגד עדים שאומרים לזה הרי הם מועילים לפטור את הלזה מספק, כי כיון שהם ספק כשרים הרי יש ספק עדים נגד העדים שאומרים לזה ולא נוכל לסמוך על העדים שאומרים לזה (אבל עכ"פ לפי הסברות הנ"ל אם החפץ עומד באגם ובאים שנים אלו ואומרים של פלוני הוא לא יועילו כלום אע"פ שהוא רק להחזיק).

ברם י"ל דס"ל לתוס' בתירוצם הראשון שגם להוריד עדים אחרים לא יוכלו, כי

כיון שאין להם נאמנות על עיקר המעשה, ואפילו לא נאמנות מספק להחזיק, שוב אין ב"ד שומעים אותם כלל, והיינו משום דליכא דין של קבלת עדות רק כדי לסתור עדים אחרים, אלא צריכים שיתקבלו על עצם המעשה ואז משתמשים בעדותן כהכחשה על עדים אחרים, וא"כ יוצא שהזמה אינה חידוש כי גם בהכחשה המוכחשים אינם מועילים לכולם.

וע"ע בספרי על קידושין פרק האומר באות ר"נ עוד דוגמא לענין זה והנני מעתיק את הדברים כאן:

"ובחמדת שלמה כאן, וכן בשו"ת חמדת שלמה בחלק אה"ע סי' נ"ו, השיג בדרך אחרת על תליית הש"ש, והיינו שאפילו אם נאמר שבע"א באיסורין מהני אמתלא אבל בכל זאת י"ל שבאב (האומר על בתו שהיא אשת איש) לא מהני (אם הוא רוצה לחזור בו ע"י אמתלא), והיינו משום שבשלמא ע"א באיסורין הרי הוא נאמן גם לאסור וגם להתיר ומש"ה היכא שאסר הרי הוא שפיר יכול שוב להתיר ע"י נתינת אמתלא, אבל באב על בתו נהי שהתורה האמינה אותו לאסור, אבל להתיר אין לו נאמנות אלא הדר לדוכתי' הדין שאין דבר שבערוה פחות משנים, ומש"ה אינו נאמן לחזור בו ע"י אמתלא.

"מיהו עיין בדברי יחזקאל שם בד"ה וראיתי וכו' שהשיג על סברא זו שכתב החמדת שלמה דהא חזינן שהיכא שאמרה אשת איש אני (דנאמנת משום דשויא אנפשה חתיכה דאיסורא) הרי היא יכולה לחזור בה ע"י אמתלא אע"פ שאין לה כח נאמנות על הצד ההיפך. וכן היכא שעשה הודאת בעל דין בממון יש אומרים שהוא

נאמן לחזור בו ע"י אמתלא אע"פ שאין לו נאמנות לומר את ההיפך."

### מד) בא"ד.

ע"י בדבריהם בב"ק דף ע"ב ע"ב בד"ה אין לך בו וכו' שתירצו וז"ל, ועו"ל דלרב חסדא נמי הוי חידוש מה שנפסלין ודאי והא דחשיב להו סהדי שקרי בשתי כתי עדים אינו אלא מספיקא ואם היו שנים מן השוק מעידים פלוני לזה מפלוני מנה וא' מב' כתי עדים הללו מכחישות זו את זו אומרת לא לזה לא הייתי מוציא ממון מספק וכו' עכ"ל. והנה כדעה זו סובר הרשב"ם בב"ב שם, דעיי"ש שכתב לבאר את דברי רב חסדא בזה"ל, ולא יעיד בשום עדות שבעולם דאוקי ממונא אחזקי' ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים עכ"ל, הרי שרב חסדא סובר שלא מהני החזקת כשרות של העד להוציא ממון מהמוחזק (\*)(ולית לי' סברת הקו"ש שם שכתב בדעת רב הונא שאין זה נקרא שאנו מוציאין על פי חזקה אלא הרי זה נקרא שאנו מוציאין על פי עדים כי כבר הוחזקו העדים בכשרות), וגם לפי הרשב"ם יוצא שלהחזיק שפיר יועילו.

ברם צ"ע דכיון שר"ח לית לי' סברת הקו"ש אלא ס"ל שהרי זה נקרא שמוציאין ע"י חזקה א"כ גם כשהם מעידים להחזיק הרי זה נקרא שמחזיקים ע"י חזקה וא"כ

צ"ע איך הם מועילים להכחיש שני עדים אחרים הלא חזקה לא עדיפא כעדים. וי"ל שהא שהם מועילים להחזיק נגד עדים שבאים להוציא הרי זה גם בלי החזקת כשרות שלהם אלא הרי זה משום שכיון שסו"ס הרי הם ספק כשרים א"כ א"א להשתמש בהמוציאים כי יתכן שיש כנגדם שני עדים כשרים לצד הלוה.

והנה לכאורה צ"ע על זה מהסוגיא בב"ב שם שהביאו תוס' כאן, דהא אמרינן שם בהס"ד שרבא שאמר עדות מוכחשת היא ושלא מהני עדות אבהתא הרי הוא סובר כרב חסדא, ואילו לפי הנ"ל למה לא תועיל העדות של אבהתא שיש להמערער גם לפי רב חסדא, דהא אין העדים באים להוציא מידי מוחזק, ואפילו אם הבעל דין השני נמצא בתוך הקרקע אין זה נקרא "להוציא" דהא בקרקע לא שייך מוחזק, ומכ"ש אם נאמר שאירי באופן ששניהם אינם נמצאים עכשיו בתוך הקרקע.

מיהו י"ל שהרשב"ם יפרש שהבעל דין שלא היתה לו עדות של אבהתא הי' נמצא עכשיו בתוך הקרקע, ונהי שאין דין מוחזק בקרקעות, אבל הכוונה בזה היא רק שבקרקע מה שהוא נמצא שם אינו נחשב כחזקה חיובית כמו שמצינו במטלטלין שמוחזק נחשב כחזקה חיובית, אבל מ"מ גם בקרקע יש סברא לומר שלא משנים את המצב בלי שום סיבה, וכמו שמבואר בב"ק דף מ"ו ע"ב שקיימת במוחזקות גם סברא

משום שאין שום סיבה בכלל להסתפק שהוא פסול, ורק היכא שחל מצב של ספק אשר בכהאי גוונא צריכים להכריע על פי החזקת כשרות שלו, רק התם סובר רב חסדא שלא אזלינן בתר חזקה להוציא ממון.

(\* ברם לפי זה צריך ביאור איך מכשירים כל אדם לעדות להוציא ממון, הלא גם שם הרי זה משום שאנו סומכים על החזקת כשרות שלו. וצריך לומר דסבירא לי' לר"ח שהתם אין הטעם משום שאנו סומכים על החזקת כשרות אלא הטעם הוא

זו וכדאמרין שם דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, וא"כ י"ל דס"ל להרשב"ם שגם החזקת כשרות של הגברא אינה סיבה מספקת לשנות את המצב (וע"ע ביד רמה בפרק חזקת הבתים באות מ' שכתב שגם תפיסה לא מהניא נגד הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא אלא מחזירים להמוחזק).

מיהו יש לפקפק בהנ"ל, דהא לכאורה נראה מצד הסברא ששפיר סגי בחזקה להוציא מהסברא של דכאיב לי' כאיבא, דהא הטעם שהוא זוכה הרי הוא רק משום שאין שום סיבה לשנות את המצב, וא"כ

כשיש חזקה דמעיקרא כנגדו הרי מעתה שפיר יש סיבה לשנות את המצב. ועי' בפ"י בב"ק דף מ"ו שם שכתב שבאמת מצד הסברא של דכאיב לי' כאיבא לחוד, היינו מוציאים ממון על פי רוב או ברי ושמא, ורק משום שבמטלטלין נחשבת תפיסתו כחזקה חיובית אין מוציאים על פי הדברים הנ"ל, וא"כ ה"ה שגם חזקה דמעיקרא צריכה להועיל נגד הסברא של דכאיב לי' כאיבא כמו רוב או ברי ושמא (\*), וא"כ אכתי קשה על הת"י השני של תוס' בב"ק שם למה אין רב חסדא מודה בהציוור של אבהתא, וצ"ע (\*\*).

(\* מיהו אם נאמר שחזקה דמעיקרא אינה בגדר בירור, אלא התורה גורה שלא נשנה ממה שהי', א"כ אולי אינו בדין שתועיל חזקה דמעיקרא כנגד דכאיב לי' כאיבא כי אדרבה ה"ה שיש סברא שלא נוציא ונשנה בלי ראי' (עי' במה שציינו לעיל בסמוך מהרמ"ה בחזקת הבתים באות מ').

(\*\*) והנה מה שכתבתי בפנים בשם הפ"י שנגד סברא זו מהני רוב או ברי ושמא, אינו מוכח בדבריו, כי יש להבין דבריו שגם במטלטלין סוף הדין של הממע"ה הוא רק הך סברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, ובכל זאת קמ"ל הפסוק שהביא בב"ק שם שגם רוב וברי ושמא אינה מועילים לשנות את המצב אלא רק עדים. ונסדר כאן את כל הענין:

הנה בב"ק שם קאמר ר' שמואל בר נחמני שילפינן שהמע"ה מהפסוק דכתיב מי בעל דברים יגש אליהם דרשינן יגיש ראי' אליהם, ופריך רב אשי למה לי קרא סברא הוא דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, ומסיק רב אשי שהפסוק בא ללמדנו את הדין של נזקקין לתובע תחילה. ועי' ברש"י בגיטין סוף דף מ"ח שכתב שהמע"ה הוא מהתורה מהפסוק של מי בעל דברים. והקשה הפ"י שם דזהו דלא כמסקנת רב אשי, ות"י שרב אשי אזיל כהמ"ד שברי ושמא ברי עדיף וכן שהולכים בממון אחר הרוב, אבל להלכה קי"ל שלא מהני דברים אלו משום שאנן דרשינן את הפסוק של מי

בעל דברים להמע"ה וכו' שמואל בר נחמני ובעינן את הפסוק כדי לרבות דברים אלו, והרמב"ם אינו מביא להלכה את הדין של נזקקין לתובע תחילה כי הוא פוסק שאין הולכים בממון אחר הרוב וכן שברי ושמא לאו ברי עדיף וא"כ בעינן את הפסוק להמע"ה עכ"ד הפ"י. וכדברים אלו כתב גם בב"ק שם.

ועי' עוד במהר"ם בב"ק דף מ"ו ע"ב שכתב שמה ששמואל סובר אין הולכין בממון אחר הרוב אין זה בגלל הסברא של רב אשי של דכאיב לי' כאיבא וכו'.

והנה מדרכו של הפ"י יוצא שהמ"ד שסובר ברי עדיף יצטרך לסבור גם שהולכין בממון אחר הרוב, וכן המ"ד שסובר שהולכין בממון אחר הרוב יצטרך לסבור גם שברי עדיף, ומלבד ממה שדוחק לומר כן, עי' בכתובות דף י"ב ע"ב בתוס' סד"ה רב הונא וכו' דמבואר דס"ל שיתכן לומר שהמ"ד שסובר ברי עדיף סובר שאין הולכין בממון אחר הרוב.

ברם יש ליישב דנהי שמצד הסברא של רב אשי הדין נותן ששניהם יועילו, אבל אכתי יכול להיות שאם סוברים את הדרשה של מי בעל דברים שפיר יתכן לחלק ולסבור שאע"פ שקמ"ל הפסוק שאחד מהדברים הנ"ל אינו מספיק חזק כדי להועיל אבל אכתי הוי השני שפיר מספיק חזק כדי להועיל.

ועכ"פ לכאורה ביאור דרכו של הפ"י הוא



אינה מועילה לפי הפוסקים סוברים שע"א עדיף באיסורין מחזקה. והנה הקו"ש בכ"ב שם באות קט"ז הביא בשם הר"י מיגש בשבועות ביאור אחר בסברת רב חסדא, והיינו שרב חסדא סובר שא"א ללכת אחרי החזקת כשרות של שתי הכתות כי הרי זה תרתי דסתרי להכשיר כל כת בפני עצמה. מיהו לכאורה צ"ע על זה מהציוור של שני שבילין וטומאה בצד אחד מהם והלך אדם אחד בשביל זה ואדם אחד בשביל זה דאם באו לשאול בזה אחר זה מוקמינן כל אחד על

עוד יש ליישב שבאמת תוס' סוברים שהמוכחים מועילים רק בהציוור שהזכירו שבאים להעיד נגד שני עדים שאומרים לזה כי בכה"ג כיון שהם ספק כשרים אי אפשר לסמוך על העדים שאומרים לזה כי עומדים כנגדם שני עדים שהם ספק כשרים, אבל היכא שהחפץ נמצא באגם והם באים להעיד להחזיק י"ל שאינם מועילים כי החזקת כשרות שלהם אינה מועילה להחזיק כמו שאינה מועילה להוציא. וכבר הארכנו במקום אחר בענין אם ע"א נאמן בממון להחזיק, ואם אינו נאמן כל שכן שחזקה

בר"ה גם הנני. ועי' גם בשט"מ בכ"ב דף צ"ב ע"ב שהובאו דברי התוספי הרא"ש שטעמו של רב למה הולכים בממון אחר הרוב הרי הוא משום "דכל חזקה שנשנית, דלפעמים זה מוחזק ולפעמים זה מוחזק, לא חשיבא חזקה", ומשמע שלפי שמואל הטעם הוא משום דחשיב שפיר חזקה חיובית.

והנה הנתייה"מ בהתשובה הנ"ל בחמדת שלמה בחלק אה"ע הוכיח שסוף הענין של הממע"ה הוא רק הסברא של דכאיב לי' כאיבא וכו' ממה שרב סובר שהולכין בממון אחר הרוב. מיהו דבריו תמוהין דהא אדרבה שמואל סובר שאין הולכין בממון אחר הרוב.

וע"ע בקובץ הערות בסי' ע"א אות ב' וג' שכתב לתלות את המחלוקת אם תקפו כהן מוציאין אותו מידו או לא בהשאלה הנ"ל, דאם הממע"ה הוא רק משום הסברא שאין משנים את המצב א"כ עכשיו השני הוא המוחזק וגם את המצב הזה אין משנים, אבל אם הוא משום חזקה חיובית או שפיר מוציאין מידו, ותמה שם על רב אשי בב"ק שם דצריכים את הפסוק כדי לחדש את הדין של חזקה חיובית שיש במוחזק. וכתב שלפי רב אשי יוצא כפסקו של הרמב"ם שתקפו כהן אין מוציאין מידו. מיהו זה סותר את מה שכתב הפ"י שהרמב"ם פוסק שילפינן הממע"ה מקרא. וצ"ל שהרמב"ם סובר כהדרך שכתבנו שאין כוונת הפסוק לחדש חזקה חיובית אלא הכוונה היא לרבות שלא משנים את המצב אלא א"כ יש עדים.

שהפסוק משמיענו שסוף הדין של הממע"ה אינו רק הסברא הנ"ל של דכאיב לי' כאיבא אלא הרי זה נחשב בגדר חזקה חיובית. מיהו דבר זה תלוי באשלי רברבי וכדלהלן:

דעי' בקונטרס הספקות בכלל א' סק"ו שהביא בשם חכמי דורו של הר"י באסן שסברו כהנ"ל שהמע"ה הוא ענין של חזקה חיובית, אבל הקונטרס הספקות עצמו סובר שסוף הדין של הממע"ה הוא רק הך סברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא. ולפ"ז צ"ל שקמ"ל הפסוק של ר"ש בר נחמני שאפילו רוב וברי ושמא לא מהני לשנות את המצב.

וכדברי הקונטרס הספקות סובר הנתייה"מ בסי' ל"ד סקט"ו, וכן בסי' ע"ה סק"ד. וכתב כן בתור השגה על דברי הקצה"ח עיי"ש, אלא שבסי' ל"ד כתב כן הנתייה"מ בין לפי רב אשי שלומד מסברא ובין לפי ר"ש בר נחמני שלומד מפסוק, ואילו בסי' ע"ה כתב כן רק בגלל שהמע"ה סברא היא ואינו למד מפסוק, דהיינו כרב אשי. וכשיטתו הנ"ל כתב גם בהתשובה ממנו שנמצאת בשו"ת חמדת שלמה חלק אה"ח סי' ב', וכן בהתשובה ממנו שנמצאת שם בחלק אה"ע סי' כ"ד אות ט"ו (ובשני המקומות כתב משום שהמע"ה היא רק מסברא).

מיהו בתוס' בב"ק דף כ"ז ע"ב ד"ה קמ"ל וכו' מבואר שהטעם למה אין הולכין בממון אחר הרוב הרי זה כי מוחזקות חשיבא חזקה חיובית והרי היא מצטרפת עם המיעוט, וכ"כ רעק"א בשו"ת סי' ק"ו

**מה) בענין הנ"ל.**

וע"ע בקו"ש על ב"ב באות קל"א שהקשה כהנ"ל למה לא מודה רב חסדא בהציוור של אבהתא שתתקיים עדות אבהתא כיון דליכא מוחזק. ותי' שהתם הטעם הוא משום שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, רק שלפי רב הונא לא אמרינן בהכחשה שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כיון שהגברא עצמו אינו נפסל. ודבריו דומים לדברי הרשב"א שהבאנו בההערה לאות מ"א..

**מו) בענין המחלוקת שבין אביי ורבא בענין פסול רשע.**

הנה בסוגיין פליגי אביי ורבא באוכל נבילות להכעיס, דאביי סובר שהוא פסול לעדות ורבא סובר שהוא כשר לעדות. וגם רבא מודה שאוכל נבילות לתיאבון הרי הוא פסול לעדות, ופירש"י דהיינו משום שהוא נחשב כרשע דחמס כיון שהוא עובר לשם חימוד ממון. ושוב מייתנין פלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי דרבי מאיר סובר שעד זומם שהוזם על עדות ממון פסול להעיד אפילו בדיני נפשות, ורבי יוסי מכשירו. ובגמרא רצו לומר שאביי סובר כרבי מאיר ורבא כרבי יוסי. ובחידושי הר"ן לעיל בדף כ"ו ע"ב בד"ה אמר רב נחמן (קרוב לסופו) כתב שפליגי אביי ורבא בענין אם רשע לדבר קל חשוד לדבר חמור, דהא הלאו של נבילות הרי הוא דבר קל לעומת הלאו של עדות שקר, שהרי אם הוא אוכל נבילות הרי הוא רק רע לשמים משא"כ בעדות שקר הרי הוא גם רע לבריות, ובזה

החזקת כשרות שלו אע"פ שידעינן שאחד מהם הוא ודאי טמא, ורק היכא שבאו לשאול בבת אחת אמרינן שא"א לטהרם משום דהוי תרתי דסתרי, וא"כ למה לא ס"ל לרב חסדא שזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, הלא כה"ג הוי ציוור של בזה אחר זה ואין כאן שום תרתי דסתרי.

ועי' בחידושי הגר"ש יהודה הכהן על ב"ב בסי' ט"ז שכתב לבאר שלא אזלינן בתר חזקה לפי רב חסדא או משום "דאם מחזיקים כת אחד בחזקת כשרות אנו פוסלים את הכת השני", דהרי כאילו מעידים על השני' ששקרו בעדותם (כי אזלינן בתר חזקה), והרי לפנינו עדים כשרים שמעידים עליהם ומש"ה ליכא דין חזקה (והטעם הוא כי החזקת כשרות שלו אינה יכולה לפסול אדם אחר), או דכיון שהספק תמיד על שתי הכתות ביחד ליכא חזקה עכ"ל (ועי' בחידושי הגר"ש על כתובות בסי' כ"ו בד"ה אמנם וכו' שביאר את הסברא השני' באריכות יותר). ומבואר ביתר דבריו שם שלפ"ז אע"פ שבב"ב שם הקרקע אינה בחזקת אחד מהם, אבל בכל זאת אתי שפיר למה סובר רב חסדא שלא מהני עדות אבהתא, ואע"פ שאינם באים להוציא ממוחזק, דהא לפי הסברות הנ"ל יוצא שבשתי כתי עדים המכחישות זו את זו לא תוכל כת אחת להעיד בעדות אחרת אפילו לסייע להמוחזק נגד עדים אחרים שרוצים להוציא ממנו, ודלא כהועוד י"ל בתוס' בב"ק שם אלא כדברי תוס' כאן ותירוצם הראשון בב"ק שם שכנראה חולק על הדין הנ"ל.

פליגי גם רבי מאיר ורבי יוסי לפי הס"ד של הגמ' דהיינו אם רשע לדבר קל (עדות שקר בעדות ממון) חשוד על דבר חמור (עדות שקר בעדות נפשות). ומביאורו של הר"ן יוצא שטעמו של אביי הוא משום שהוא חשוד לשקר ולא משום שהתורה פסלה אותו בפסול הגוף מצד גזירת הכתוב כמו קרוב ואשה, וכבר הבאנו לעיל באות כ' שכבר חקר הקובץ הערות בזה בסי' כ"ב (ובשם הקהלות יעקב על סנהדרין בסי' י"ז הבאנו שאפילו אם הטעם שרשע פסול הרי זה משום שהוא חשוד לשקר אבל בכל זאת נקטינן שבגלל כן פסלתו התורה גם בפסול הגוף ומש"ה נוהג בו הדין שצריכים תחילתו בכשרות כמו שהראה שם, משא"כ בנוגע בעדות לא איכפת לן אם בשעת הראי' היתה לו נגיעה אם בשעת ההגדה כבר סילק את עצמו מהנגיעה, והיינו משום שבנוגע בעדות כל הפסול הוא באמת רק משום חשוד לשקר, עי' בזה באות ז').

והנה לכאורה קשה על זה, דאם טעמו של רבא הוא משום שאינו פוסל מקילתא לחמירתא א"כ למה הוא פוסל אוכל נבילות לתיאבון לעדות הלא אוכל נבילות לתיאבון אינו רע לבריות, וא"כ אינו חשוד להעיד עדות שקר ולהרע לבריות.

מיהו כבר הקשה הרמ"ה כאן קושיא זו בד"ה ודחינן וכו' ותי' וז"ל, דהתם נמי אע"ג דגבי אוכל נבילות לאו רע לבריות הוא, על כרחך הרי הוא חשוד להרע לבריות כדאמרינן טעמא בהדיא כפיין ואכיל כפיין ושקיל ד' זוזי ומסהיד, א"נ שאני התם שהתורה פסלה כל רשע דחמס ומשמע כל המשים עצמו רשע משום חימוד ממון ואי לא פסלת לי' לממון למאי תפסילי' עכ"ל.

ובדרכו השני לכאורה נוקט הרמ"ה שטעמו של רבא באוכל נבילות לתיאבון אינו משום חשש משקר אלא הרי זה בגדר גזיה"כ של פסול הגוף שהחילה התורה על מי שהוא רשע משום חימוד ממון.

ונראה ששני התירוצים הנ"ל של הרמ"ה תלויים בשני הביאורים שכתב לעיל בד"ה דאיתמר, דעיי"ש שכתב וז"ל, רבא אמר כשר רשע דחמס בעינן, כלומר דקא עביד איסורא משום ממון, כי האי גוונא הוא דחש לי' קרא דלא להוי עד חמס דכתיב להיות עד חמס עכ"ל, כלומר שפירוש המלים "עד חמס" אינו שהעד עבר כבר על חמס, אלא כוונת הפסוק היא לפסול עד אשר הוא חשוד שיחמוס ע"י עדות שקר, והטעם למה אוכל נבילות לתיאבון פסול לעדות הרי זה משום שהוא חשוד לשקר, וזהו כדרכו בתירוצו הראשון בד"ה ודחינן וכו' שהבאנו לעיל שכל עד שעבר משום חימוד ממון חשוד גם להעיד שקר עבור חימוד ממון דבמקום חימוד ממון הרי הוא חשוד אפילו מקילתא לחמירתא, ושוב כתב לעיל בד"ה דאיתמר וכו' וז"ל, ויש לפרש דקסבר רבא דכי איירי קרא ברשע דחמס גופי' כגון גזלן ומאי דדמי לי', ואנן מרבינן כל היכא שעביד משום חימוד ממון משום דדמי לגזלן עכ"ל, כלומר שהפסוק איירי בעד שהוא כבר בגדר איש חמס, ולפי הדרך הזה אין מבואר בתוך הפסוק שהטעם שהוא פסול הוא משום שהוא חשוד לחמוס עכשיו, וא"כ זהו שכתב בד"ה ודחינן וכו' שגזיה"כ היא שהוא פסול לדיני ממונות אע"ג דהוי מקילתא לחמירתא, ולפי הדרך הזה טעמו של רבא אינו משום חשש

משקר אלא משום גזיה"כ של פסול.

**(מז) נימא אביי כר"מ ורבא  
כרבי יוסי (בענין אם  
עד זומם מיקרי רשע  
דחמס).**

צ"ע איך ילמוד רבא את דברי רבי יוסי  
דהא עד זומם על עדות ממון הרי הוא  
בגדר רשע דחמס וא"כ למה לא מיפסל  
לדיני נפשות אע"ג דהוי מקילתא  
לחמירתא.

ולכאורה צ"ל שעד זומם לא חשיב רשע  
דחמס משום שבאמת אין אנו יודעים  
ששילמו לו עבור עדותו, וגם הרי לא  
הפסיד את חבירו שום ממון כיון שהזום,  
ונהי שרצה להפסידו, אבל יתכן שכיון  
שלא עשה כן למעשה, אין הוא נחשב רשע  
דחמס.

מיהו כבר הבאנו באות כ"א מהקובץ  
הערות בסי' כ"ב שלפי הדרך שהפסול של  
רשע הרי הוא בגדר פסול הגוף מגזיה"כ  
ולא משום דחשוד לשקר, א"כ אז צריכים  
באמת שיעבור למעשה, אבל לפי הדרך  
שטעם הפסול הוא משום שהוא חשוד  
לשקר, אז מספיק בזה שרצה לעבור אפילו  
אם למעשה נזדמן לידו בשר שחוטא ולא  
עבר, וא"כ גם כאן בשלמא לפי הדרך  
שרשע דחמס הרי הוא בגדר פסול הגוף  
מגזיה"כ ואינו משום שהוא חשוד לשקר  
א"כ אז לא מספיק בזה שרצה להפסידו  
ושפיר י"ל שעד זומם אינו נקרא רשע  
דחמס, אבל אם הטעם שהוא פסול הוא  
משום שהוא חשוד לשקר אז מספיק בזה  
שרצה להפסיד את חבירו. ועיי"ש בדברי

הקובץ הערות שכתב שלית מאן דפליג  
שיש ברשע דחמס משום חשש משקר רק  
שחקר אם יש בו גם הגדר של פסול הגוף  
(ועיי'ן בהאות הקודמת מה שהבאנו  
מהרמ"ה).

מיהו אכתי יש לצדד שעד זומם לא  
מיקרי רשע דחמס, והיינו משום שי"ל שלא  
מספיק בזה שהפסיד (או רצה להפסיד) את  
חבירו, אלא בכדי להקרא רשע דחמס בעינן  
שיחזיק בממון חבירו שלא כדין. וכבר  
הראה בספר קהלות יעקב כאן בסי' ט"ז  
שכן סובר הקצה"ח במשובב נתיבות בסי'  
מ"ו, וכן הנ"י, אלא שתמה עליהם שם  
וז"ל, שו"ר במשובב נתיבות לסי' מ"ו  
סקי"ז שהקשה בהא דיבמות דף כ"ה גבי  
הרגתיו דאמרינן וכ"ת משום עגונה אקילו  
בה רבנן והאמר רב מגשה גולן דאורייתא  
פסול לעדות אשה עיי"ש, ומאי קושיא הא  
גולן שאני דהו"ל רשע דחמס ופסלינהו  
רבנן אפילו לעדות אשה מטעם דחשוד  
לשקר משא"כ רוצח שאינו רשע של חמס  
דלאו להנאת ממון עביד והוי פסול בעלמא  
וכל פסולי עדות הא הכשירו בעדות אשה  
עיי"ש (עכ"ד המשובב נתיבות), ולענ"ד  
תמוה מאד לומר דרוצח אינו חשוד לשקר  
דאחרי שהוא רע לשמים ולבריות אי עביד  
להכעיס יעיד עדות שקר נמי להכעיס  
וכמשנ"ת, ואתי שפיר קושיא הנ"ל, אלא  
שהמשובב נתיבות הקשה מדברי הנמוק"י  
ביבמות שהביא שם שכתב דאפילו לרבא  
דבעינן רשע דחמס מודה רבא דרוצח פסול  
משום דרחמנא קרי' רשע, ומשמע דרוצח  
אינו רשע דחמס, וזה באמת צע"ג לענ"ד  
וכו' עכ"ל.

ועכ"פ לפי הדרכים שכתבנו שעד זומם

לא חשיב רשע דחמס אתי שפיר מה שהערנו לעיל למה לפי רבא רבי יוסי אינו פוסל אותו לדיני נפשות וכמשנ"ת.

מיהו אכתי צ"ע משום שאם נאמר שרבי יוסי סובר שעד זומם אינו נחשב רשע דחמס א"כ למה כשהוזם על נפשות הרי הוא שפיר נפסל לממונות, הלא לרבא בעינן רשע דחמס. מיהו יש ליישב על פי מה שחידש הר"ן בדף כ"ו ע"ב בד"ה אמר רב נחמן (קרוב לסופו) שגם רבא מודה שרשע לדבר שהוא יותר חמור מעדות שקר פסול לעדות משום שהוא חשוד לשקר (א"נ משום פסול הגוף של רשע, וביאר שם דפליגי רב נחמן ורב ששת שם באם הפסול הזה הוא משום שהוא חשוד לשקר או משום פסול הגוף של שם רשע).

שו"ר בתורת חיים כאן שכתב כהנ"ל, והיינו שרבא סובר שמקילתא לחמירתא אינו חשוד (וכמו שהבאנו בהאות הקודמת מהר"ן), ולכן אוכל נבילות להכעיס אינו פסול, אבל לתיאבון הרי הוא פסול משום שרשע דחמס פסול אפילו לחמירתא כי הוא חשוד לעבור משום ממון וכמו שהבאנו באות מ"ו מהרמ"ה, וגם נקט שעד זומם אינו נחשב רשע דחמס (אע"פ שהוא נחשב רע לשמים ולבריות, כ"כ שם), ומש"ה ניחא דברי רבי יוסי, והקשה שא"כ למה עד שהוזם על נפשות פסול לדיני ממונות, וכתב כהר"ן שמחמור לקל גם רבא מודה (וכן מחמור לחמור ומקל לקל, כ"כ שם, וכן יש לדייק באמת מלשון הר"ן לעיל שם).

מיהו עיי"ש שסיים בקושיא, דהנה בגמרא אמרינן שלפי רבי יוסי ה"ה שגזלן אינו פסול לעדי נפשות והרי התם שפיר

הי' צריך להיות פסול גם לדבר חמור כיון שהוא בגדר רשע דחמס, ונשאר קשה שם.

### מח) בענין אם עד זומם מיקרי רשע דחמס.

עיין בהאות הקודמת שביארנו שלפי רבא צ"ל שרבי יוסי סובר שעד זומם אינו בגדר רשע דחמס (משום שאם חשיב רשע דחמס, הי' עד זומם בדיני ממונות צריך להיות פסול אפילו לד"נ החמורים כמו שאוכל נבילות לתיאבון פסול להעיד אע"פ שלהעיד שקר היא עבירה יותר חמורה). וכתבנו שתי סברות למה אינו נחשב רשע דחמס, חדא משום שבאמת לא יצאה מחשבתו לפועל, ועוד משום שרצה רק להזיק את חבירו אבל לא דימה לקבל הנאת ממון, ורשע דחמס הרי זה נקרא רק כשהוא מקבל הנאת ממון כמו היכא שהוא מחזיק בממון חבירו שלא כדין.

ומעתה יש לעיין, דאם אינו נחשב רשע דחמס א"כ למה הוא פסול לעדות של ד"מ. ומדברי אב"י לעיל מבואר בפשטות שעד זומם פסול משום השם רשע שהרי אמר אב"י שלמפרע הוא נפסל משום דמעידנא דאסהיד רשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד. מיהו הניחא לפי אב"י אבל רבא הרי סובר שרשע דחמס בעינן. מיהו י"ל שהתם איירי באופן שהוזם על דיני נפשות וממילא מודה רבא שהוא פסול לעדות ממון כיון שעדות נפשות היא יותר חמורה, וכמש"כ הר"ן בדף כ"ו ע"ב בד"ה אמר רב נחמן (קרוב לסופו) שהיכא שעבר על עבירה שהיא יותר חמורה מעדות שקר הרי הוא פסול לעדות אפילו לרבא ואפילו

## מט) כי פליגי אליבא דרבי מאיר.

עיין בגמרא שדחו, לא, אליבא דרבי יוסי כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי אליבא דרבי מאיר, אביי כרבי מאיר ורבא עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם אלא גבי עד זומם דממון דרע לשמים ורע לבריות אבל הכא דרע לשמים ואין רע לבריות לא. והנה בהאות הקודמת ביארנו שלפי מה שרצו לומר שרבא סובר כרבי יוסי צריכים לומר שעד זומם על ממון לא מיקרי רשע דחמס, והיינו משום שאם הי' נחשב רשע דחמס, אז היה נפסל גם לדיני נפשות אע"ג דחמירי, דוגמת מה שרבא מודה שאוכל נבילות לתיאבון מיפסל להגדת עדות אע"פ שעדות שקר היא יותר חמורה שהרי הוא גם רע לבריות. ועיין בהאות הקודמת שכתבנו סברות למה לפסולו אם לא משום רשע דחמס.

ומעתה לפי מסקנת הגמרא שרבא יכול לסבור גם כרבי מאיר נראה ש"ל ג' דרכים בענין במאי פליגי ר"מ ורבי יוסי אליבא דרבא.

א', שרבי מאיר סובר שכיון שהוא בגדר רע לבריות א"כ הרי הוא נחשב בגדר רשע דחמס אע"פ שלא היה לו שום ריווח ממון, ורבי יוסי סובר שלא חשיב רשע דחמס מהטעמים שכתבתי לעיל דהיינו או משום שלרשע דחמס בעינן שתהי' לו הנאת ממון וכמו שנקט המשובב נתיבות וכמו שהבאתי באות מ"ז, או משום שלבסוף הוזהר ולא הגיע הדבר לידי הפסד ממון.

ב', גם י"ל לפי מסקנת הגמ' שלעולם

אם לא הוי עבירה של חמס. ובאמת התורת חיים כאן כתב שאפילו בעבירות שוות מודה רבא, וכן יש לדייק מדברי הר"ן שם, וא"כ גם כשהוזם על עדות ממון א"ש לפי רבא למה הוא פסול. מיהו אכתי קשה איך אפשר לפסולו משום השם של רשע וכמו שאמר אביי הלא פסק הרמב"ם שלא מיפסל משום רשע אא"כ עבר על עבירה שלוקין עלי' והרי על לא תענה אין לוקין משום דהויא לאו שאין בו מעשה.

ובלא דברי אביי שם הי' אפשר לומר שהטעם שהוא פסול אינו משום השם של רשע אלא משום שהוא חשוד להעיד שקר כיון שכבר העיד פעם עדות שקר, וגם הרמב"ם מודה בזה, ופסולו הוא מצד הסברא.

גם י"ל כדברי תוס' בדף ט' ע"ב והרא"ש כאן שכתבו שלאותו דבר הרי הוא פסול אפילו אם לא נשלמו בו התנאים של שם רשע, וממילא גם כאן לאותו דבר, דהיינו להעיד עדות, הרי הוא שפיר פסול (ועי' באות ל"ד שהראנו שאין כוונת תוס' והרא"ש משום שחשדינן לי' לשקר, והקשינו באמת שאם לא משום שחשדינן לי' לשקר מנין יצא להם דין כזה).

ועיין ברמב"ם בפיה"מ על המשנה שכתב באמצע דבריו וז"ל, אמנם עד זומם הוא פסול לעדות לפי שפעמים יהי' מחויב מלקות ופעמים יהי' מחויב ממון וכו' עכ"ל. פי' וכיון שהוא חייב מלקות הרי הוא נכלל בכלל רשע וכדכתיב והי' אם בן הכות הרשע. והנה מה שכתב שאם הוזהר על ממון הרי הוא פסול משום שהוא מחויב ממון לכאורה כוונתו בזה היא לומר שהוא נחשב רשע דחמס.

גם רבי יוסי מודה דחשיב רשע דחמס, רק דס"ל שגם רשע דחמס לא מיפסל מקילתא לחמירתא. ולפ"ז אתי שפיר מה שאמרו בגמרא שלפי ר"י גם גזלן ממש כשר להעיד בדיני נפשות. ורבא שסובר שאוכל נבילות לתיאבון חשיב רשע דחמס ופסול לעדות אע"ג דהוי מקילתא לחמירתא הרי זה משום שהוא פוסק כרבי מאיר (וכבר הבאנו שהתורת חיים הקשה על הס"ד שרבא סובר כרבי יוסי דלפ"ז נהי' מוכרחים לומר שרבי יוסי סובר שעדים זוממין לא מיקרי רשע דחמס וכמו שביארנו, וא"כ איך הוציאו מזה שגם גזלן כשר לדיני נפשות הלא שאני גזלן שהוא רשע דחמס).

ג', גם י"ל בביאור המחלוקת שבין ר"מ ור"י לפי רבא שבין לפי רבי מאיר ובין לפי רבי יוסי לא חשיב עד"ז בגדר רשע דחמס, רק שכבר הבאנו מהר"ן והתורת חיים שגם רבא מודה שאם עבר על עבירה שהיא שוה בחומרתה לעדות שקר (וכ"ש אם היא יותר חמורה ממנה) הרי הוא נפסל אפילו אם אינו נקרא רשע דחמס, וא"כ י"ל שפליגי בזה שר"מ משה דיני ממונות לד"נ כיון שבשניהם הרי הוא רע גם לשמים וגם לבריות (ודוחק), ורבי יוסי סובר שמד"מ לד"נ מיקרי שפיר מקילתא לחמירתא.

וכבר הבאנו שמדברי אביי לעיל משמע שעד זומם מיפסל משום השם של רשע ולא משום רשע דחמס שהרי אמר אביי שעד"ז למפרע הוא נפסל משום דמעידנא דאסהיד רשע הוא והתורה אמרה אל תשת

רשע עד, והקשינו שהרי לפי הרמב"ם בעינן עבירה שיש בה מלקות.

## (נ) מאי לאו אחד שבועת שוא ואחד שבועת ממון.

פי' וקשה על רבא למה מיפסל הא לאו רשע דחמס הוא, ומתצינן אידי ואידי שבועת ממון ומאי שבועות שבועות דעלמא. והנה תוס' לעיל בדף כ"ז ע"ב בד"ה החשוד וכו' סוברים שהטעם למה אוכל נבילות לתיאבון חשיב כרשע דחמס אינו דוקא משום שהוא עושה לשם חימוד ממון, דהיינו בגלל שנבילות זולות יותר, אלא גם היכא שעבר בגלל תאוה אחרת הרי הוא נחשב כרשע דחמס והיינו משום שכמו שהוא עובר עבירה משום תאוות אחרות ה"ה שהוא חשוד לשקר משום תאות ממון (עיי"ש באות ל"ג שביארנו דבריהם), ולפ"ז לכאורה היתה הגמרא יכולה לתרץ שרבא מפרש שהכוונה היא לאחד שבועת ביטוי ואחד שבועת ממון, ושבועת ביטוי היינו כגון שנשבע שלא יאכל ולבסוף אכל דעבר על לאו דשבועה בגלל תאות אכילה.

## (נא) מיתיבי אל תשת רשע עד אל תשת חמס עד אלו גזלנין ומועלי בשבועות.

הנה בגמרא מבואר שלפי רבא הכוונה היא לשבועת ממון ולפי אביי הכוונה היא גם לשבועת שוא. וכתב הרמ"ה באמצע ד"ה מיתיבי וז"ל, ולהדין טעמא (כלומר לפי אביי דאיירי בשבועת שוא) הא דקתני

בברייתא אל תשת חמס עד, לאו פירושא דאל תשת רשע עד הוא, אלא מילי מילי קתני, ולפרושי' קרא קאתי, דרישי' דקרא משמע אל תשת ידך עם רשע אל תשת רשע עד, וסופי' דקרא משמע להיות עד חמס שלא תשת חמס עד, ותנא קא מפרש להו לתרוייהו, רשע דלאו חמס כגון מועלין בשבועת שוא, חמס כגון הגזלנין ומלוי בריבית, ואיבעית, פירושא קא מפרש, דהאי אל תשת רשע עד אל תשת חמס עד קאמר, ולא למימר דלא הוי פסול עד דהוי חמס, אלא הכי קאמר רשע שחוששין שמא יהי' עד חמס אל תשיתון עד עכ"ל. ולפי פירושו השני יוצא שלפי אביי הטעם למה רשע פסול הרי זה משום שהוא חשוד לשקר, וכן הבאנו לעיל באות ל"ה דמבואר גם בחידושי הר"ן בדף כ"ו ע"ב.

## דף כ"ז ע"ב

### (נב) וכל הראוי ליורשו.

פירש"י שזהו חלק מהמשנה הראשונה והרי זה בא למעט שבני משפחת אמו

כשרים להעיד לו כיון שאינם יורשים אותו, אלא שבכל זאת הרי הוא פסול להעיד לבני משפחת אמו כי הרי הוא שפיר יורש אותם. והקשה הנ"י דהא קורבתם שוה וא"כ מכיון שהוא פסול להעיד להם הדין נותן שגם הם יהיו פסולים להעיד לו, ובשלמא אם הטעם של הפסול של קורבה הוא משום שהקרוב הוא נוגע בעדותו א"כ אז הי' שפיר אפשר לחלק שרק הוא פסול להם משום שרק הוא מיקרי נוגע בעדות מחמת העובדא שהוא יורש אותם, אבל אלו שהם בגדר מורישים אינם נוגעים בעדותן, אבל מכיון שהטעם של הפסול אינו משום נגיעות אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב כדחזינן מזה שהוא פסול אפילו לחובתו (וכמו שביאר הרמב"ם בספי"ג מהל' עדות), א"כ קשה על רש"י כהנ"ל דהא קורבתם שוה, ע"כ קושיית הנ"י.

ועי' גם בחידושי הר"ן בתחילת ד"ה משנה ראשונה וכו' שר"ל משום שהיורש הרי הוא בגדר נוגע משא"כ המוריש, והקשה כהנ"ל דהא הפסול של קורבה אינו משום נוגע\*).

ולכאורה נראה לומר שהקובע של

להם כי הוא שפיר נקרא חלק ממשפחתם שהרי הוא שפיר יורש אותם (ויורשה תלוי' בהשם של משפחה וכדכתיב הקרוב אליו ממשפחתו), ובנוגע להשם משפחה שפיר יתכן לומר שראובן נחשב חלק ממשפחת שמעון אבל שמעון אינו נחשב חלק ממשפחת ראובן.

מיהו נראה שזה אינו, כי מהיכא תיתי לומר שהקובע הוא מה שהעד נקרא ממשפחת הבעל דין ושם העד הוא ממשפחת הבעל דין הרי הוא פסול ושם אינו ממשפחת הבעל דין הרי הוא כשר, דלמה יהי' הדבר תלוי דוקא באם העד הוא ממשפחת הבעל דין ולא באם הבעל דין הוא

(\* ולכאורה הי' אפשר ליישב את דעת רש"י ולומר שאין הדבר תלוי בהמציאות של הקורבה שיש ביניהם, דאילו כן בודאי היינו אומרים את סברת הנ"י והחי' הר"ן שקורבתם שוה, אלא הדבר תלוי בזה שהעד הרי הוא ממשפחת הבעל דין, והיינו שגדר הדבר הוא שאדם פסול להעיד למי שהוא, העד, הרי הוא ממשפחתו, ומותר הוא להעיד למי, שהוא, העד, אינו ממשפחתו, וא"כ בנוגע להשם של משפחה שפיר יש לחלק ולומר שקרובי האם כשרים להעיד כי הם אינם נקראים ממשפחת הבעל דין שהרי הם אינם יורשים אותו משום שאינם קרובים ממשפחתו, אבל הוא פסול להעיד



יורש א"כ בן אח צריך להיות כשר לעדות היכא שהאח קיים דהא ירושת בן אח הרי היא רק דרך האח בקבר וא"כ היכא שהאח קיים אין הבן מיקרי בגדר יורש.

מיהו יש ליישב דנהי שעכשיו שהאח קיים אין להבין אח שם של יורש, אבל בכל זאת הרי גם עכשיו, יש בו מדת הקורבה אשר מסוגלת להחיל עליו שם של יורש בהתנאים המתאימים, וא"כ י"ל שסגי בזה, משא"כ השם של משפחת האם לעולם לא תחול עליו שם של יורש.

מיהו באמת אין זה פשוט כל כך, דעיינ ברש"י ביבמות דף נ"ד ע"ב בד"ה מה להלן שכתב שגם קרובי האם חייבים לגאול שדה אחוזה, רק שהקרובים מצד האב הרי הם חייבים יותר, אבל כשאין קרובים מצד האב (מאירי ורש"ש שם), או שאין ידם משגת (מאירי), אז משפחת האם חייבת, והרש"ש תמה שם על רש"י מנ"ל דבר זה, וכן המאירי שם חולק על רש"י אמנם הערל"נ שם הביא מקור לדברי רש"י ממה דתניא בספרא שאח מן האב קודם לגאול לפני אח מן האם, הרי שגם האח מן האם קרוי משפחה כשאין אפשרות של פדי' על ידי אח מן האב. ובספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ט"ז הארכתי בשיטות הראשונים בענין אם משפחת האם יורשת כשאין שם משפחת האב, די"א שאם אין משפחת האב קרוב כמו משפחת

הפסול אינו הקורבה הפרטית שביניהם, אלא הקובע הוא העובדא שהעד הוא בגדר יורשו של הבעל דין, דהיינו העובדא שיש לו שם של יורש, אלא שאין הטעם משום שבכה"ג הרי הוא נחשב נוגע, דזה אינו, כדחזינן מזה שקרוב פסול להעיד אפילו לחובה, אלא הפסול הרי הוא בגדר גזיה"כ, רק שהוא תלוי בזה שיש לו שם של יורש, ולכן הרי הוא פסול למשפחת אמו כיון שהוא יורש אותם אבל הרי הם כשרים לו כיון שהם אינם יורשים אותו.

וכן יש להבין בכוונת הרדב"ז בפ"ג מהל' עדות ה"א שכתב וז"ל, דאע"ג דאחי אמו כשר לו, הוא פסול לאחי אמו כיון שראוי ליורשו, וטעמו של דבר דעדות תלוי' בירושה ולא בקורבה, שכל מדות חכמים כך הם עכ"ל.

והנה עיינ בקובץ הערות בסי' מ' סק"א שביאר בדעת הרא"ש ביבמות דף ל"ז שהיכא שהוא נחשב יורש ישיר של המת, וכגון אח\*), א"כ אפילו אם יש קרוב יותר קרוב ממנו וכגון אבי המת או בן המת, בכל זאת גם הוא (האח) נקרא בגדר יורש, אבל היכא שהירושה באה לו בדרך משמוש קרוב אחר בקבר (שאותו קרוב הרי הוא יותר קרוב ממנו), ואותו קרוב הרי הוא עודנו חי, אז אין הקרוב הזה נקרא בגדר יורש עכ"ד הקובץ הערות. ולפ"ז צ"ע דאם מיפסל לעדות רק היכא שהוא נקרא בגדר

ישירה מהמת, ואינה מחמת משמוש האב בקבר, דהיינו שהאב יורש בקבר ומנחיל לבנו השני שהוא האח של המת. וכבר דיברו הקדמונים בזה והבאתי הרבה מקורות בענין זה בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין אות ו'.

ממשפחת העד, דגם אם הבעל דין הוא ממשפחת העד למה לא נפסול את העד אשר לפ"ז יוצא שגם קרובי אמו פסולים להעיד עליו כיון שהוא נקרא ממשפחתם כדחזינן מזה שהוא יורש אותם. \* לפי השיטה שירושת האח הרי היא ירושה

האם, אז משפחת האם שפיר יורשת, דעיי"ש ברף קי"ד ע"ב שכן מפרש הרשב"ם את דעת ר"י בר"ש, ותוס' פירשו שרק היכא שאין שום משפחת האב כלל, כגון בבן גר, סובר ר"י בר"ש שמשפחת האם יורשת. והמרומי שדה שם ר"ל שהרשב"ם סובר שהיכא שאין שום משפחת האב כלל, אז גם רבנן דר"י בר"ש סוברים שמשפחת האם יורשת. ועכ"פ לפ"ז יוצא שגם משפחת האם יורשת לפעמים, וא"כ לפי הנ"ל יוצא שגם כשיש כאן משפחת האב הדין נותן שיהי' על משפחת האם שם של יורשים כמו שיש לבן אח גם כשאביו קיים.

מיהו יש לחלק שבן אח במקום האח, מלבד ממה שיש לו גם עכשיו מדת הקורבה שיכולה לגרום ירושה, הרי מלבד מזה יש לו עכשיו גם השם של משפחה שצריכים בשביל ירושה, שהרי הדין של ירושה תלוי בהשם של משפחה וכדכתיב ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, אבל היכא שהוא ממשפחת האם, א"כ כשיש שם קרוב ממשפחת האב, אין הוא נחשב עכשיו בכלל בגדר משפחה, ואין לו בכלל עכשיו את הכח שגורם לדין ירושה, ורק כשאין משפחת האב, רק אז הרי הוא מתהפך להיות נחשב משפחה.

והנה יש ליישב את קושיית הנ"י על רש"י גם בדרך אחרת, והיינו שאפילו אם נאמר שהקובע של הפסול אינו השם של יורש, אבל בכל זאת א"א להקשות את קושיית הנ"י שקורבתם שוה, והיינו משום שי"ל שהדבר שפוסל אינו מדת הקורבה שיש ביניהם אלא הדבר שפוסל הוא השם של בן או אח או בן אח או בן אחות, אשר

לפ"ז שפיר י"ל שאע"פ שהשם של בן אחות פוסל את העד אבל השם של אחי האם אינו פוסל את העד שהרי זהו שם אחר אע"פ שקורבתם שוה.

וכעין צדדים אלו מצינו בענין ירושת האב וכמו שנבאר, דהנה בשמעתתא קמיינתא דפרק יש נוחלין מבואר שאת עצם הדין שאב יורש אפשר ללמוד מהא דכתיב שאחי האב יורש, דמזה אפשר ללמוד שגם האב עצמו יורש, ותוס' שם בד"ה יכול (השני) כתבו שיש לדעת שאב יורש מצד הסברא משום דאטו בר קשא דמתא לירת, ובספרי על פרשת פנחס מבואר שאפשר ללמוד שאב יורש בק"ו מזה שאח יורש, ולפי כל זה צ"ל שאין צריכים את הדרשה של שארו זה האב בהסוגיא שם אלא כדי להקדימו לאחין אבל לא לעצם הדין שאב יורש. והנה הרמב"ן בפרשת פנחס על פרשת נחלות כתב סברא אחרת, והיינו שידעינן שאב יורש ממה שהבן יורש והיינו משום שכיון שקורבתם שוה, א"כ מאחר שהבן יורש את האב בע"כ צ"ל שגם האב יורש את הבן, ולכאורה חזינן מדברי הרמב"ן שהגורם של ירושת הבן אינו השם של בן אלא הגורם הוא מדת הקורבה שיש בין בן לאב ולכן כתב שבאותה מדה שהבן הוא קרוב להאב הרי כמו כן האב הוא קרוב להבן, אבל אם נאמר שהגורם של הירושה הרי הוא השם של בן, א"כ אין ראי' ממה שהבן יורש את האב שגם השם של אב גורם ירושה, דהא בודאי השם של אב אינו שוה במהותו להשם של בן, וא"כ מכל אלו שנתנו טעמים אחרים לירושת האב מוכח דלא כהרמב"ן, והיינו דמוכח שהדין של ירושה נגרם מהשם של בן (ולא

ממדת הקורבה), אשר לפ"ז שפיר הי' אפשר לומר שאע"פ שבן יורש אבל בכל זאת אב אינו יורש. ובספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ד' הארכתי יותר בזה. ועכ"פ הצדדים הנ"ל שכתבנו בנוגע לדין ירושה, דהיינו האם השם של הקורבה גורם או האם מדת הקורבה גורמת, הרי הם אותם צדדים שכתבנו כאן בנוגע לפסול עדות.

### נג) וכל הראוי ליורשו.

עיינן בניי (וכן הוא ברמב"ן במלחמות) שפירש דלא כרש"י אלא שכל הראוי ליורשו בא לאפוקי קרובי אשתו, משום שבאמת אין לו שום יחס של ירושה לקרובי אשתו אלא כל הירושה הרי היא רק מאשתו, אבל אם מתה אשתו ואח"כ מתו קרובי אין הוא יורש מהם. מיהו צ"ע דהא גם בקרוביו הרי זה כך, דהא אין אדם יורש את אחי אביו בדרך ישיר אלא הרי הוא יורש את אביו, וגם כשאביו מת הרי הוא יורש מהאב בקבר בדרך משמוש, ולא בדרך ישיר מהאח, וא"כ גם בקרובי אביו נאמר שאין לו עמהם שום יחס של ירושה. והנה אע"פ שגם בן הבן יורש את אביו בקבר אבל התם יש לו גם את הכח של ירושה ישירה וכדאמרינן בב"ב דף קנ"ט אנא מכח אבוא דאבא יריתנא, אבל באחי האב אין הדבר כן וכדאי' בשט"מ בסוף פרק מי שמת בשם הראב"ד וכמו שהביא הקובץ הערות בסי' מ' סקי"א שלא אמרינן מכח אחוה דאבא יריתנא, וא"כ אכתי יוצא שגם בקרובי משפחתו אין הוא יורש בדרך ישיר וכהנ"ל.

(ועי' בקובץ שיעורים על ב"ב באות

של"ג שחקר אם ירושת משמוש היא ירושה בקבר וכמו שנקטנו עכשיו, דהיינו שהמת יורש בקבר ומוריש להיורש שלו, או האם הכוונה היא שהשלישי עומד במקום השני לירש בדרך ישיר מן המת. ולפי הצד השני יוצא ששפיר יש לו קשר ישיר עם המוריש הראשון, רק שנתקשה שם הקו"ש באות של"ו להבין מה הוא החילוק לפי הצד השני בין משמוש לבין הדין של מכח אבוא דאבא.)

שו"ר בקו"ש בב"ב אות של"ג שם שהקשה כעין זה וז"ל, ונראה ראי' לפירוש זה מהא דקרוב הראוי לירש פסול לעדות למשנה ראשונה סנהדרין כ"ז, ופירש"י דבן אחותו פסול לאחי אמו דראוי ליורשו, ואי נימא דהמת זוכה בקבר א"כ הוא יורש את אמו ולא את אחי אמו עכ"ל.

### נד) ואלו הן הקרובים.

הרמב"ם בפיה"מ כתב שלא מנה התנא אב כי אב כתיב בפירוש בהפסוק של לא יומתו אבות על בנים וגו', ולכן מנה התנא רק אחים והאחרים. מיהו באמת בגמרא מבואר שאיירי הפסוק בשני אחים וקמ"ל שכל אחד פסול לבן אחיו, אבל לא איירי באב לבנו דא"כ היה צ"ל לא יומת אב על בן וכמו שפירש"י בד"ה לא יומתו, וא"כ יוצא ששני אחים כתיבי. מיהו י"ל דס"ל להרמב"ם שכוונת הגמ' היא רק בדרך דרש, אבל הפשוטו של מקרא איירי רק באב ובן ממש והלשון רבים קאי על אבות דעלמא, רק שבדרך דרש וריבוי דרשינן שהלשון רבים של אבות קאי גם על שני אחים.

## דף כ"ח ע"א

**נה) אשכחן בנים להדדי  
בנים לעלמא מנ"ל.**

לכאורה ה"ה שהיה יכול להקשות אבות לעלמא מנ"ל. ובאמת בהתי" קאמר רמי בר חמא "נמצא עד זומם נהרג בעדות אחיו", הרי שהשתמש בלשון המתאים לשני אבות, דהיינו שני אחים, ולא קאמר "נמצא עד זומם נהרג בעדות בן אחי אביו".

**נו) אשכחן אבות לבנים  
ובנים לאבות וכו'.**

צ"ע למה לי קרא לשניהם הלא קורבתן שוה, וכסברת הנ"י שהבאנו לעיל באות נ"ב (שהשיג הנ"י על רש"י מכח סברא זו), ועיי"ש מה שכתבנו על זה.

**נז) אמר רמי בר חמא  
סברא הוא כדתני וכו'.**

הנה בסוגיית הגמרא אמר רמי בר חמא סברא הוא (שבנים לעלמא פסולים) כדתניא אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו שניהן ואי ס"ד בנים לעלמא כשרין נמצא עד זומם נהרג בעדות אחיו. וצ"ע למה הוצרכו להביא את הדין שצריכים שיזומו שניהם, הלא אפילו אם לא בעינן שיזומו שניהם, אבל מ"מ מכיון דבעינן לכה"פ ששנים יעידו, ועד אחד שהעיד והוזם אינו נהרג, א"כ נמצא שהוא נהרג מחמת עדות אחיו, והדין ההוא שצריכים ששנים יעידו מבואר כבר בהמשנה הקודם שם במאי דתנן שאינם נעשים זוממין עד שיגמר הדין על פיהם, וא"כ היו צריכים להביא את המשנה

ההוא דהיינו שצריכים גמר דין ושממילא נמצא שהוא נהרג על ידי עדות אחיו.

שו"ר בספר חמרא וחיי כאן שהביא בשם תוס' הרא"ש בזה"ל, כדתניא אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו ב' וכו' לאלומי לפירכא מייתי לה, ובלאו הכי הי' יכול לדקדק דאפילו הי' האחד נהרג לבדו אפ"ה נמצא שנהרג בעדות אחיו דאי לאו שהעיד אחיו עמו לא הי' נהרג דאין בעדותו כלום עכ"ל.

**נח) נמצא עד זומם נהרג  
בעדות אחיו.**

כלומר וזה אי אפשר, וא"כ יוצא שא"א להזימם והוי עדות שאי אתה יכול להזימה. ולכאורה י"ל שלא הי' קשה לו לרמי בר חמא קושיית רבא מחזקה כי ס"ל לרמי בר חמא שלאחר שתיקנו שדיני ממונות לא צריכי דרישה וחקירה, שוב לא בעינן בד"מ עשאי"ל וכשיטת הסמ"ע בסי' ל"ג ודלא כהש"ך, ומש"ה ניחא למה הויא התם עדות כשירה.

**נט) אשכחן לחובה, לזכות  
מנ"ל.**

ע"י בתורת חיים שהקשה דהא ק"ו הוא, ות"י דליכא ק"ו משום שהפסול של קורבה הרי הוא בגדר גזירת הכתוב ולא משום נגיעה, וא"כ מכיון דליכא ק"ו שפיר הו"א שהוא פסול דוקא לחובה וכדכתיב קרא אבל לזכות מהימן. ויש להקשות על תירוצו דאע"פ שאין ק"ו אבל אכתי יש מה מצינו דהא למה נאמר שכוונת הפסוק היא דוקא לחובה, וכבר הזכיר הכ"מ בפיי"ג מהל' עדות ה"א סברא זו שיש ללמוד גם

במה מצינו, אלא שכתב שם שיש גם ק"ו ודבריו קשים, ותי' שמילתא דאתיא בק"ו, וה"ה במה מצינו, טרח וכתב לה קרא (עיי"ש בכל דבריו).

ועיין גם בחידושי הר"ן שהקשה שנילף בק"ו, ותי' שמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. מיהו צ"ע על דבריו, וכן על דברי הכ"מ, דאכתי לא אתי שפיר לשון הגמרא של לזכות מנין, דאיך שייך להקשות בלשון קושיא, הלא יש ללמוד מק"ו או מה מצינו.

עוד תי' הר"ן שהקושיא היא מנ"ל שבנים פסולים לעלמא לזכות דהא התם אין להם נגיעה וליכא ק"ו. מיהו צ"ע דהא אכתי יש מה מצינו.

וע"ע ביד רמה בד"ה ודייקינן (קרוב לסופו) שתי' דליכא ק"ו משום שלא נחשדו לשקר לזכות, כלומר שטעם הפסול אינו משום חשוד לשקר ומש"ה ליכא ק"ו, וכת' התורת חיים. וגם על דבריו קשה דהא אכתי יש כאן מה מצינו.

### ס) מילתא אגב אורחי' קמ"ל דבעל כאשתו.

הנה באמת גם אם נחלוק על רב ונאמר שאירי בשני ולא בשלישי הרי יוצא שהחידוש של "חתניהם" הוא שבעל הוא כאשתו, רק שכוונת הגמרא היא שקמ"ל שגם בנוגע לשלישי בראשון אמרינן שבעל הוא כאשתו, ולהלכה באמת לא אמרינן כן כמו שהוכיחו תוס' מהירושלמי משום דאיתפלג דרא. ובאמת עצם העובדא שקשה יותר לומר גבי שלישי בראשון שבעל הוא כאשתו מוכח גם מהגמרא כאן כמו שביארנו שכוונת הגמרא היא שקמ"ל

שאמרינן בעל כאשתו אפילו בשלישי בראשון. מיהו צ"ע למה באמת לא אמרינן בשלישי בראשון שבעל הוא כאשתו ושאשה היא כבעלה, דממה נפשך אם היא נחשבת כבעלה א"כ גם בשלישי בראשון צריכים לומר כן ואם אינה נחשבת כמותו א"כ גם גבי שני בראשון לא נאמר שאשה היא כבעלה לפי החולק על רב אלא נאמר שהיא נחשבת בגדר שלישי בראשון דכשר. ועי' באות ס"ה שכתבנו ביאור לדבר זה למה בשלישי בראשון לא אמרינן שאשה היא כבעלה ושבעל הוא כאשתו (ועכ"פ רב עצמו סובר שגם בשלישי בראשון אמרינן שבעל הוא כאשתו שהרי ס"ל שחתנו פסול לאחי אביו, ודלא כהירושלמי, וכמו שהעיר החמרא ותי' בדבריו על תד"ה הוא דאמר).

### סא) כיון דמעלמא אתי כדור אחר דמי.

י"ל שהכוונה היא שלא אמרינן שבעל הוא כאשתו ממש אלא הרי זה רק בגדר קורבה (והסמ"ע בסי' ל"ג סקט"ו כתב כן להלכה, והט"ז שם תמה עליו עיי"ש). ועי' להלן בסוף אות ס"ה.

### סב) אמר רב נחמן אחי חמותי לא יעיד לי.

כתב התורת חיים וז"ל, לכאורה קשה מאי קמ"ל, מתניתין היא, בעל אחותו וכו' וחתניהן, וי"ל שאשמעינן דלא תימא דמתניתא דוקא קתני דחתן אחותו לא יעיד לו לפי שבת אחותו ראוי ליורשו ובעל כאשתו דמי, אבל הוא יכול להעיד לחתן אחותו לפי שאינו ראוי לירש את בת אחותו, קמ"ל דאחי חמותו לא יעיד לי,

ויורש, א"כ למה לא מיבעיא לי' אפילו אם הוא כשר לחתנו דידי', וכן אפילו לבתו כשבעלה קיים.

## דף כ"ח ע"ב

### סג) אשת חורגו מהו.

פירש"י וז"ל, ובנשי שאר קרובים לא איבעי להו דכיון דבניהם פסולין לו והוא להם, פסול אף לנשים לפי שהבנים ראויין לירש את אמן וכו' עכ"ל. ולכאורה כוונתו בזה היא לומר שמכיון שהוא יורש את הבן והבן יורש את אמו א"כ משום כך מיקרי גם הוא מיורשי ההיא אשה. מיהו צ"ע דהא לא מספיק בזה לחוד שהוא ראוי לירש אלא בעינן גם שיהי' נחשב בגדר קרוב, וא"כ אכתי יש לחקור אם מיקרי קרוב לנשי קרוביו. שו"ר בחידושי רבינו יונה שנתכוין להקשות כן אלא שהוסיף הוכחה, דהיינו שאם כדברי רש"י א"כ למה קיימא לן כרבנן שהיכא שמתה בתו ויש לחתנו בנים ממנה הרי הוא וחתנו כשרים זה לזה (ודלא כרבי יהודה), הלא לפי רש"י כיון שבני בניו יורשים אותו וחתנו יורש את בני בניו א"כ בדין הוא שיהי' פסול, וא"כ מוכח שלא סגי בירושה לחוד אלא בעינן שיהי' גם בגדר קרוב. ועוד הקשה דהא לפי משנת ר"ע מוכח שאין הדבר תלוי כלל בירושה. ועוד שהטעם של ירושה שכתב רש"י לא מצינו בשום מקום ואפילו לא בהמשנה הראשונה.

ועי' בחידושי הר"ן שכתב וז"ל, פירש"י דמש"ה מיבעי לן טפי באשת חורגו מאשת שאר קרובים משום ששאר קרובים יש להם

והשתא ניחא הא דאמר רב נחמן למילתי' אסיפא ולא ארישא, דהו"ל למימר אחי חמי לא יעיד לי בן אחי חמי וכו', דרבנות אשמעינן דאע"ג דא"א שיירש את בת אחותו, כ"ש אחי חמיו דאפשר לו שיירש את בת אחיו דהיינו כשאין בעלה קיים עכ"ל. הרי שפי' שקמ"ל רב נחמן שלא נימא שכיון שאינו ראוי לירש את בת אחותו הרי הוא כשר לה ולבעלה (שהוא חתן אחותו). מיהו צ"ע דא"כ לפי הס"ד של רב נחמן הרי הוא כשר אפילו לבת אחותו גופה, וא"כ היה יכול לאשמעינן שאינו מעיד לבת אחותו ולמה נקט בעלה. גם צ"ע דהנה הראי' מהמשנה לדינו של רב נחמן שגם זה פסול הרי זה ממשנת ר"ע וא"כ לכאורה הטעם הוא משום שלפי משנת ר"ע אין הדבר תלוי בירושה, אבל לפי המשנה הראשונה שהדבר שפיר תלוי בירושה, א"כ י"ל שבאמת אחי חמותו שפיר מעיד וכמו שמצינו לפי המשנה ראשונה שאע"פ שהוא פסול להעיד לאחי אמו כיון שהוא ראוי ליורשם, אבל הם כשרים לו כיון שאינם ראויים ליורשו, וכמו שפירש"י בהמשנה. והנה הנ"י הקשה דהא קורבתם שוה, מיהו חזינן מדברי רב נחמן ששפיר יש ס"ד לחלק כן ולא לומר שקורבתם שוה, וא"כ נהי שר"ע אינו סובר כן אבל מי יימר שהמשנה ראשונה אינה סוברת כן אליבא דאמת.

עוד כתב התורת חיים וז"ל, ורב אשי דבעי אחי חמיו מהו וכו', משום דהשתא מיהא דבעלה קיים אינו ראוי לירושה דבעל יורש אשתו ולכן קמיבעיא אם יכול להעיד לחתן אחיו אע"ג דחתן אחיו אינו מעיד לו עכ"ל. וצ"ע דאם מהני מה שבעלה קיים

בנים, וכיון שבני אשה פסולין א"א שלא תהא היא פסולה וכו' עכ"ל. הרי שלא כתב משום שהבנים יורשים את אמן אלא משמע שעצם הדבר שהוא פסול להבנים מכריח שיהי' פסול גם לאמן. ואולי אינו גורס ברש"י "לפי שהבנים ראוין לירש את אמן". מיהו לא הבנתי סברא זו משום שמה שהוא פסול להבנים הרי זה משום שהוא קרוב להם דרך אביהם וא"כ למה זה מכריח שיהי' פסול להאם.

ועי' בתורת חיים שביאר שזה הי' פשוט שאשתו של קרובו נקראת לכה"פ בגדר הקרובה של קרובו, ומש"ה הי' פשוט שבכל הני שהוא פסול לבניהם ה"ה שהוא פסול לנשיהם, משום שגם נשיהם הרי הן הקרובות שלו כמו בניהם, אבל בחורגו מכיון שהוא כשר לבניו א"כ בזה מספקא לי' אם בכל זאת הרי הוא פסול לאשתו כי באשתו נאמר גדר אחר של אשה כבעלה שזהו יותר מסתם קרובה.

ועכ"פ לפי רש"י יסוד השאלה הוא משום שאינו פסול לבן חורגו. וביאר הנ"י שלפ"ז ה"ה שהי' אפשר לחקור גם בבניהם של הקרובים האם הוא פסול לנשיהם של בני הקרובים, דהא אינו פסול להבנים של הבנים לפי התנא של המשנה וא"כ יש לחקור כהנ"ל האם הוא פסול לכה"פ לנשיהם של בני הקרובים. ובאמת תנן להדיא שהוא שפיר פסול לנשיהם של בני הקרובים דהא תנן שהוא פסול לחתניהם של הקרובים וא"כ ה"ה שאם הוא זכר הרי הוא פסול לאשתו.

וכתב הנ"י שאה"נ שהי' יכול לפשוט מזה. מיהו הר"ן הקשה כן בדרך קושיא על דרכו של רש"י. ועי' גם בתורת חיים בד"ה

מהו (הראשון) שהקשה על רש"י דליפשוט מחתניהם, וכך למה לא איבעי לי' בבני הקרובים אם הוא פסול לנשיהם כיון שהוא כשר לבניהם וכהנ"ל. מיהו צ"ע דגם לפי הביאור שכתב התו"ח להלן שם בד"ה מהו (השני) שהבאנו לעיל קשות קושיות אלו.

ועכ"פ עיין בחידושי הר"ן שם, וכן ברמב"ן במלחמות, שפירשו שהשאלה באשת חורגו היא מחמת שהיא קרובה לו ע"י ב' קידושין. וביארו שם שגם לפי המסקנא לא מהני ב' קידושי בשני ושני, וממילא הבעלים של שתי שניות הרי הם כשרים זה לזה.

מיהו לא הבנתי דהא לפי דרכו של הר"ן הרי יוצא שלעולם ידענו שאישות אינה כדור אחר, דהא כן מוכח מהמשנה דתנן שגם חתניהם פסולים ואינם כדור אחר, רק שמ"מ מיבעיא שאולי לא פסלינן בתרי אישות, וא"כ מה היא הראי' לזה מדודתך שהביאה הגמ'.

מיהו לפי דברי התורת חיים דמיבעיא לי' אם אשתו היא כגופו או כסתם קרובה, אז ניחא הראי' מדודתך.

והנה רוב הראשונים סוברים שסורא ופומבדיתא כאן לא פליגי אהדדי אלא לכו"ע אמרינן גם שאשה היא כבעלה וגם שבעל הוא כאשתו, והרי הוא פסול בין לאשת חורגו ובין לבעל חורגתו. מיהו לפי התורת חיים לכאורה הי' מקום לחלק, דהא שפיר יתכן לומר שהאשה נחשבת כבעלה ומקבלת את כל דיני הבעל משום שהיא נחשבת חלק ממנו, אבל בכל זאת הבעל אינו נחשב כאשתו ואינו מקבל את דיני אשתו כי הוא אינו

## סה) הכא משום איקרובי דעתא הוא.

הרי שאע"פ שארוסתו לא מיקרי שארו אבל בכל זאת הרי הוא פסול לעדות לגבה משום שיש ביניהם איקרובי דעתא. מיהו צ"ע דא"כ למה אינו פסול לאוהבו הגדול משום איקרובי דעתא ויהי' פסול בין לזכות ובין לחובה כמו שהוא פסול לארוסתו, והרי מהמשנה משמע שאפילו רבי יהודה פוסל אוהב ושונא רק משום חשש משקר אבל לא משום פסול הגוף כמו קרובים, ולעולם יהיה כשר להעיד חובה על שושבינו, דכן משמע ממה שהשיבו לו רבנן שלא נחשדו ישראל על כך דמשמע מזה שטעמו של רבי יהודה הוא משום חשד.

והקובץ שיעורים על ב"ב באות תכ"ד הקשה מציור אחר של איקרובי דעתא בלא קורבה, דהיינו היכא ששני אחים נתגירו דכשרים הם לעדות כמו שמבואר ביבמות דף כ"ב והרי בכה"ג יש את מדת האיקרובי דעתא שיש בין שני אחים וא"כ למה לא יהיו פסולים.

גם צ"ע דהא גם שני קרובים שאינם אוהבים זה את זה, ואפילו אם הם שונאים זה את זה ולא דיברו ג' ימים מתוך שנאה, הרי הם פסולים, וא"כ צ"ע למה, הלא בכה"ג ליכא איקרובי דעתא.

והקובץ שיעורים שם הקשה שאם הדבר תלוי באיקרובי דעתא א"כ הדין נותן שיהיו כשרים היכא שאינם יודעים שהם קרובים זה לזה, וזהו חידוש גדול.

ולכאורה מוכח מכל זה שנאמרו באמת שני דינים: א', שפסלה התורה את הקרובים בכל הצירים מחמת שבדרך כלל

נחשב חלק ממנה. וכה"ג מצינו גבי עובר ירך אמו, דהיינו שהעובר נחשב חלק מהאם ומקבל את דיני האם אבל האם אינה נחשבת כחלק מן העובר לענין לקבל את הדינים של העובר וכמו שהביא הפתחי תשובה ביו"ד בסי' רי"ז סק"א מהשבות יעקב בח"א סי' ע"ג לענין מי שנדר מעובר במעי בהמה אי מותר להשתמש בגופה (של הבהמה) בעודה מעוברת או לא משום דעובר ירך אמו, ופסק השבות יעקב שאע"פ שקי"ל שעובר ירך אמו אבל היינו רק לענין שאם נדר מאמו אסור ליהנות מהולד, אבל לא להיפך, וכעין זה כתב הש"ך ביו"ד סי' רס"ד סקע"ה עיי"ש.

## סד) אבי חתן ואבי כלה מעידין זה לזה.

יש לעיין דהא כיון שאשה היא כבעלה, א"כ כלתו הרי היא כבנו, וא"כ ה"ה שאבי צריך להיות נחשב קרוב אליו, דכמו שקרובי בנו קרובים הם אליו, הדין נותן שהה"נ לקרובי כלתו כיון שכלתו היא כבנו.

וצ"ל שהדין של אשה כבעלה נאמר רק לגבי האשה או הבעל, דהיינו שקרובי האשה הרי הם נחשבים קרובי הבעל וכן איפכא, אבל אין זה מועיל לקרב את קרובי האשה לקרובי הבעל וזהו מאי דקמ"ל רב חסדא בזה, והס"ד לאסור הוא כהנ"ל דכיון שהאשה היא כבעלה א"כ ה"ה שכלתו הרי היא כבנו וא"כ בדין הוא שיהי' פסול לקרובי כי הרי הם נחשבים קרוביו וכהנ"ל. וע"ע לקמן בהאות הבאה עוד דרך למה הוה ס"ד לאסור.



יש ביניהם איקרובי דעתא. ב', שגם היכא שיש ביניהם סוג קשר אחר כגון אירוסין הרי זה פוסל כשיש בהקשר הזה איקרובי דעתא ואע"פ שאינו קשר של קורבה, אבל בלי שום קשר כלל, כגון באוהבו הגדול, שיש רק איקרובי דעתא לחוד בלי שום קשר מסוים, ככה"ג לא פסלה התורה\*).

ולפי הנ"ל יש להבין מה הן הצדדים בנוגע לאחי האח, והיינו משום שמצד אחד אין ביניהם קשר של קורבה, אבל בכל זאת הרי זה שפיר נקרא שיש ביניהם קשר מסוים בזה שיש לשניהם אח משותף, וא"כ י"ל שפליגי אם בקשר כזה נמצא גם איקרובי דעתא או לא. גם י"ל שכו"ע מודים שיש בזה איקרובי דעתא, רק דפליגי באם זה נקרא שיש קשר מסוים ביניהם או לא.

ועל פי הצדדים הנ"ל יש לבאר גם את השאלה לענין אבי חתן ואבי כלה, די ש לבאר דס"ד שהרי זה נקרא שיש ביניהם קשר מסוים וכן שיש ביניהם איקרובי דעתא, וקמ"ל רב חסדא שליכא דביניהם איקרובי דעתא, א"נ שלא מיקרי שיש ביניהם קשר מסוים של ממש (גם יש לבאר את השאלה בנוגע לאבי חתן ואבי כלה בדרך אחרת, הובאה לעיל בהאות הקודמת).

ועל פי הנ"ל יש לבאר גם את שיטת הרמב"ם שאע"פ שפסול הוא להעיד לארוסתו אבל אם העיד להקרובים שלה

אין עדותו פסולה, די"ל דהיינו משום שאין בינו לבין קרובי ארוסתו שום איקרובי דעתא (אבל קשר מסוים שפיר יש, כגון לאבי ארוסתו וכדומה) אלא רק לארוסתו לחוד יש לו איקרובי דעתא (וגם אין קרובי ארוסתו נקראים הקרובים שלו, דרק היכא שיש לו קורבת בשר עם אדם מסוים, אז גם הקרובים שלו נקראים קרוביו אבל היכא שיש רק קשר של קנין וכן איקרובי דעתא, אז אין הקרובים נחשבים קרוביו). גם י"ל ששפיר יש בינו לביניהם איקרובי דעתא, רק שלא מיקרי שיש ביניהם קשר מסוים של ממש.

ועי' בחידושי הר"ן בד"ה מהו (קרוב לסופו בד"ה ולא היא) שכתב וז"ל, וכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' עדות דבאשתו ארוסה דפסול, דוקא לעצמה אבל לקרובה לא, שלא פסלו קרובי אישות אלא באשה נשואה, סובר הרב שמפני שרואה באשתו ארוסה שחלקו עלי' בגמ' וסליק שמעתא דמשום איקרובי דעתא היא והא איקרובא לי', דיה שיהא קירוב הדעת לגבי עצמה ולא לקרובי', וה"ר דוד ז"ל אמר דאפשר לחלוק שמה שאמרו בגמרא והא איקרובא הרי אמרו שיש לו עמה קירוב הדעת כמו אשה גמורה ואינו מעיד לו לה ולא לקרובי' עכ"ד. ונראה כדברי הרמב"ם ז"ל דאשתו דהיינו שארו, דוקא נשואה, ודינה כקרוב וטפי מקרוב, דאשתו כגופו, וא"כ דין הוא שיפסול בקרובי', אבל בארוסתו

התורה דוקא על הקשר של קורבה א"כ מהיכא תיתי לומר שצריכים לכל הפחות סוג אחר של קשר ושלא סגי באיקרובי דעתא לחוד, דהיכן מרומז בתוך הפרשה דבר זה.

(\* והנה אע"פ שעל פי היסוד הנ"ל מתיישבים הדברים הקשים שבסוגיין שהערנו עליהם, אבל באמת עצם היסוד הנ"ל הרי הוא דבר שקשה לאומרו כי מאחר שאנו אומרים שלא הקפידה

דלא גיסי אהדדי די לנו שפסלנו היא עצמה עכ"ל.

ועל פי הנ"ל יש להבין את שיטת תוס' לעיל בסוף ע"א דעיי"ש שהוכיחו שהירושלמי סוברת שראשון בשלישי פסול אבל הראשון הרי הוא כשר לאשת השלישי. ולכאורה צ"ע דכיון שאשה כבעלה א"כ יוצא שגם היא נחשבת שלישי, וא"כ למה אינו פסול לה. וי"ל שבאמת הקשר של שלישי לראשון אינו נחשב קשר של קורבה ושאר בשר, אלא הרי זה בגדר קשר בעלמא כמו הקשר של ארוסתו, רק שגם זה פסלה התורה משום האיקרובי דעתא שיש כאן דוגמת ארוסה, וא"כ י"ל שנהי שהוא פסול להשלישי מחמת קשר של איקרובי דעתא אבל הרי הוא שפיר כשר לאשתו של השלישי כי בינו לבין אשתו של השלישי ליכא איקרובי דעתא, ונהי שיש ביניהם אותו קשר שיש בינו לבין השלישי כיון שאשתו היא כמותו, אבל מ"מ את הקשר הזה פסלה התורה רק כשיש איקרובי דעתא, ורק בנוגע לקשר של קורבת בשר שכתוב להדיא בתורה אמרינן שפסלה התורה בדרך לא פלוג.

ויש לעיין מה יהי' הדין בארוסת קרובו, דמצד אחד אין לו קורבה עם הארוסה, אלא שיש לעיין אם הרי זה נקרא שיש קשר מסוים של ממש ביניהם, וכן יש לעיין אם יש ביניהם איקרובי דעתא.

ועיין בקרן אורה כאן שכתב שאע"פ שהוא פסול לארוסתו אבל לא אמרינן בזה שאשתו היא כגופו כמו בנשואתו, עיי"ש שכתב נפ"מ שיוצא מזה. ולפי הנ"ל הביאור הוא משום שרק בנשואתו אמרינן כן משום שהיא נחשבת קרובתו ממש, ולכן

אמרינן שהיא נחשבת גם יותר מסתם קרובתו, דהיינו שהיא נחשבת כגופו, אבל בארוסתו אע"פ שיש כאן קשר מסוים של ממש, וכן איקרובי דעתא, אבל אין כאן קשר של קורבה ממש.

### (סו) עוד בענין איקרובי דעתא.

והנה בדברינו הנ"ל כתבנו שאע"פ שהתורה פסלה קרובים מחמת האיקרובי דעתא שיש ביניהם, אבל משום כך פסלה אותם התורה בדרך לא פלוג אפילו כשאין ביניהם איקרובי דעתא. וצ"ע דהא כתבו הראשונים שהטעם שקרובים פסולים אינו משום חשוד לשקר דהא חזינן שגם לחובה הרי הם פסולים, ואילו לפי הנ"ל למה א"א לומר שלעולם הטעם הוא משום חשוד לשקר, רק שכיון שהם חשודים לשקר התורה פסלה אותם גם לחובה בדרך לא פלוג כמו שאנו אומרים לא פלוג לענין היכא דליכא ביניהם איקרובי דעתא.

וי"ל דשאני התם שרוב קרובים יש להם איקרובי דעתא ולכן שפיר י"ל שהתורה פסלה גם את המיעוט בדרך לא פלוג, משא"כ עדות לחובה הרי היא שכיחא כמו עדות לזכות.

ועוד דבשלמא אם הפסול של קרובים אינו משום חשוד לשקר אלא הרי הוא בגדר גזיה"כ, א"כ מכיון שבין כך ובין כך הפסול הוא בגדר גזיה"כ בלי סברא ידועה א"כ נקל יותר לומר שהתורה גזרה בדרך לא פלוג דהיינו גם כשאין איקרובי דעתא, אבל אם הטעם הוא משום חשוד לשקר א"כ כיון שהתורה גזרה כן משום סברא מובנת א"כ קשה יותר לומר שגזרה בדרך

לא פלוג גם כשלא שייך הסברא, ויש לדחות.

### סז) עוד בענין דברי הגמ' דהכא משום איקרובי דעתא.

והנה מדברי הרמ"ה כאן נראה שהיתה לו גירסא אחרת בדברי הגמ' כאן, דעיין בדבריו בסד"ה אמר רבה שכתב וז"ל, וארוסה לאו שארו היא אבל הכא לענין עדות משום קורבה הוא דמיפסלא והא איקרבא לה עכ"ל. ומשמע שאינו גורס איקרובי דעתא, אלא רק דחשיבא קרובה אע"פ שאינה נחשבת שארו. ולפ"ז יוצא שלעולם הדבר תלוי רק בקורבה וא"כ א"ש למה אוהבים אינם פסולים משום איקרובי דעתא. וכן א"ש למה קרובים הרי הם פסולים גם בלא איקרובי דעתא. אלא שלפ"ז קשה להבין מה הוא הטעם לפסול אחי האח, הלא ליכא בינו לבין אחי האח שום קורבה. וכן למה אינו פסול לאשת שלישי, הלא מכיון שהוא פסול להשלישי הרי זה סימן שהוא נחשב קרובו וא"כ למה לא אמרינן שוב שאשתו היא כמותו.

### סז\*) עוד בענין איקרובי דעתא.

עי' בקובץ שיעורים על ב"ב באות תכ"ג ותכ"ד מש"כ בענין איקרובי דעתא.

### סח) בענין מעיד אדם לאשתו ארוסה.

הנה יש להקשות, והנה לעיל אמרינן שאשה היא כבעלה משום שאשת דודו נקראת בתורה בשם דודתך, והרי יש דעה

בראשונים שכל העריות נאסרות גם על ידי אירוסין לחוד, כלומר שהוא אסור בקרובי ארוסתו כמו בקרובי נשואתו, אשר לפ"ז יוצא שהרי הוא אסור בארוסת דודו, וכן היא שיטת הרמב"ם, וא"כ נמצא שמוכח מעצם הפסוק של דודתך שגם בארוסה אמרינן שאשה היא כבעלה (אשר לפ"ז יהי פסול גם לארוסת חורגו), וא"כ צ"ע איך אמר רבה בר בר חנה שמעיד אדם לאשתו ארוסה, הלא מוכח שארוסה היא כבעלה ממש (ולא רק לענין איקרובי דעתא דהא עריות אינן משום איקרובי דעתא). וגם על גירסת הרמ"ה שהבאנו בהאות הקודמת צ"ע דהא מוכח כבר מהפסוק של דודתך שארוסה נקראת קרובתו, ועוד יותר מקרובתו, דהיינו שהיא נחשבת כדידי' ממש, וא"כ איך קאמר רבה בר בר חנה שמעיד אדם לאשתו ארוסה.

### סט) בענין קרובי אשתו ואיקרובי דעתא.

הנה עי' ביבמות דף ג' ע"א דפריך הגמ' דליקדמה לכלתו (בסדר המשנה שם) מקמי אשת אחיו שלא הי' בעולמו דלא משום קורבה הוא דאסירא. ופירש"י שהטעם להקדים את כלתו הרי הוא משום שכלתו היא בסקילה משא"כ אשת אח שלא היה בעולמו הרי היא רק בכרת. מיהו תוס' שם פירשו שהטעם להקדים כלתו הוא משום שכלתו, שהיא אשת בנו, הרי היא קרובה טפי. והנה פירושם של תוס' מיוסד הוא על ההנחה שהנשים של קרוביו הרי הן שפיר נחשבות בגדר קרוביו אע"פ שאינן קרובותיו בדם, ולכן שפיר שייך לומר שאשת בנו הרי היא קרובה אליו טפי

ועכ"פ אם נאמר שנשי קרוביו אינן נחשבות הקרובות שלו א"כ צ"ע למה פסול הוא להעיד להן. וצ"ל משום שיש ביניהם איקרובי דעתא.

## דף כ"ט ע"א

### (ע) מכניסין אותן לחדר.

צ"ע מאי קמ"ל התנא בזה וכי ס"ד שמקבלים את העדות בשוק.

ואולי יש לפרש את כוונת התנא על פי מאי דאיתא בסוטה דף ח' ר"ש ב"א אומר ב"ד מסייעין את העדים ממקום למקום כדי שתטרוף דעתן עליהן ויחזרו בהן, ופירש"י דאיירי בד"נ, ושהכוונה היא שמסייעין אותם מפניה לפינה ומלשכה ללשכה, וא"כ אולי כוונת התנא היא לאשמועין שבד"מ אין מסייעין אותן אלא מכניסין אותן לחדר כלומר למקום אחד, ואע"פ שהלשון של "לחדר" מורה רק שלא היו מסייעין מלשכה ללשכה, אבל אינה מורה שלא היו מסייעין מפניה לפינה, אבל נראה שאין לחלק בזה, ואם אין מסייעין מלשכה ללשכה הה"נ מפניה לפינה. מיהו עדיין אינו מיושב שפיר משום שסוף סוף מה שייך לומר שהיו מכניסין אותן לחדר דכי עד עכשיו לא היו יושבין בחדר.

ועכ"פ הדרך הנ"ל יתכן רק בדעת רש"י בסוטה שם, אבל הרמב"ם בפ"א מהל'

מאשת אחיו, אבל בדעת רש"י שלא פי' כן י"ל שהיינו משום דס"ל שנשי קרוביו אינן נחשבות בגדר קרוביו ולכן ס"ל שא"א לפרש שכוונת הגמרא היא להקשות שניתני כלתו ברישא משום שהיא קרובה טפי. וכהדרך הנ"ל שכתבנו בדעת רש"י משמע מפשטות לשון הגמרא שם שאמרה "דלא משום קרובה הוא דאסירא" (מיהו יש לדחות שהכוונה היא דלאו משום קרובה הוא דאסירא במקום יבום). וכן משמע מפשטות לשון רש"י שם בד"ה ותני אחותו וכו' שכתב וז"ל, דכלתו לאו קרובו היא אלא מכח קדושי בנו נאסרה עליו עכ"ל. ולפי מה שביארנו יוצא מפירושו של רש"י שחלק מן העריות שכתובות בתוך הפרשה אינן בגדר קרובותיו ושאריו\*). מיהו מפשטות הפרשה משמע שכל העריות שכתובות שם הרי הן שפיר בגדר שארו שהרי הקדים הכתוב איש איש אל כל שאר בשרו וגו'. וע"ע שם בלשון רש"י בד"ה דלא משום קרובה הוא דאסור.

והנה עיי"ש שגם לפי רש"י שם לא הקשו אלא שיקדים התנא כלתו לאשת אחיו מאמו ולאשת אחיו שלא הי' בעולמו, אבל לא הקשו שיקדימו אותה גם לאחות אשתו, וביאר הרמב"ן שהיינו משום "דקידושי עצמו מקרבא לי' ודמיא טפי לקרובי עצמו". הרי שהרמב"ן מחלק בין נשי קרוביו לקרובי אשתו, דקרובי אשתו דמו טפי לקרובי עצמו.

אין כל הנשים שבתוך הפרשה שם נחשבות בגדר שאר (ומאי דכתיב באשה ובתה "שארה הנה" פירושו הוא שהן קרובות זו לזו וכמו שפירש"י על הפסוק שם).

\* ולפ"ז אתי שפיר למה לא פי' רש"י שם כתוס' שם שבאשה ובתה בעינן שהאשה תהי' נשואתו ולא רק אנוסתו משום דכתיב שאר ובעינן שבת אשתו תהי' בגדר שארו, דלפי הנ"ל לא הי' יכול לפרש כן משום דס"ל כהנ"ל שגם בלאו הכי

עדות ה"ד כתב שמסיעין אותם מענין לענין, וביאר הכ"מ דס"ל שכן היא הכוונה בסוטה שם במה שאמר ר"ש ב"א שהיו מסיעין ממקום למקום, וא"כ לפ"ז אכתי צ"ע מה היא כוונת התנא בזה שאמר שבד"מ מכניסין אותן לחדר, דהא לפי הרמב"ם הרי גם בדיני נפשות לא היו מסיעין ממקום למקום ממש.

ועיין במשניות דיש גירסא שגורסת שהיו מכניסין אותן, בלי המלה לחדר, וגם על גירסא זו צ"ע מאי קמ"ל.

**עא) אם אמר הוא אמר לי שאני חייב לו כו' לא אמר כלום עד שיאמר בפנינו הודה לו שהוא חייב לו ר' זוז.**

יש לעיין למה נקט התנא בסוף דבריו ציור של מאתיים זוז.

ואולי כוונת התנא היא כך, דהוה ס"ד שאם כבר הודה בלשון של הודאה גמורה שהוא חייב לו סכום מסוים של כסף בדרך ששוב אינו יכול לטעון טענת השבעה (עי' באות ע"ג שנבאר באיזה דרך הוא צריך לומר), אז מספיק אפילו אם אח"כ שמע העד ממנו בדרך אמירה סתם, שהסכום הוא מאתיים זוז, ולכן קמ"ל שבעינן דרך של הודאה גמורה גם בנוגע להסכום.

מיהו אכתי צ"ע למה נקט התנא דוקא סכום גדול של מאתיים זוז. ואולי קמ"ל שבפחות מזה, וכגון בק' זוז, אם כבר הודה בדרך של הודאה גמורה שהוא חייב סכום מסוים, אז שפיר מהני מה שהוא אומר לו בדרך שיחה שהסכום הוא ק' זוז כי בסכום

קטן לא חיישינן כל כך שהוא אומר כן כדי שלא להשביע את עצמו.

ברם אכתי צ"ע למה לא הזכיר התנא כן גם בתחילת דבריו, דגם שם הי' יכול לומר "הוא אמר לי שחייב לו ר' זוז".

וי"ל שאם הי' אומר כן א"כ הי' משמע שעל פחות מר' זוז לא בעינן שום לשון כלל של הודאה גמורה, אבל עכשיו אע"פ שבסוף דבריו הזכיר התנא ר' זוז אבל א"א לומר שבפחות מזה לא בעינן שום לשון כלל של הודאה גמורה, דזה אינו, דהא מתחילת דבריו משמע שעל כל סכום צריכים אנו הודאה גמורה, וא"כ בע"כ צ"ל שהסיפא בא לומר רק שלאחר שהודה בהודאה גמורה שהוא חייב לו מעות אז סגי גם בדרך שיחה כדי לקבוע את הסכום המסוים אם הוא פחות מר' זוז.

מיהו לכאורה דוחק הוא לדרוש את פשט המשנה כהדרך הנ"ל, וגם דוחק הוא מצד הסברא לומר כדרכנו הנ"ל, דהא מאן פסקת לומר החילוק הנ"ל, דהיינו שבר' זוז בעינן דרך הודאה גם על הסכום הפרטי, אבל בפחות מזה בעינן דרך הודאה רק על עצם החיוב אבל לא על הסכום הפרטי.

ועכ"פ הרמב"ם לא הזכיר מאתיים זוז כשהעתיק את המשנה.

וברפ"ז מהל' טוען ונטען כתב הרמב"ם טענת שלא להשביע גבי הודאה על מנה. ובסי' פ"א סעי' י"ד הביא הרמ"א מהנ"י בב"ב שאין חילוק בטענת שלא להשביע בין עני לעשיר, וכתב הסמ"ע שקמ"ל בזה שגם עני יכול לטעון כן, אע"פ שגם בלא"ה אין מחזיקין אותו לעשיר ודלא כהעיר שושן שכתב שקמ"ל שגם בעשיר אמרינן כן, דזה אינו, אלא בעשיר פשיטא

## עג) עד שיאמר בפנינו הודה לו.

הנה בגמרא מפרשין שהכוונה בהלשון של בפנינו היא שאמר אתם עדי. מיהו צ"ע דהא מלשון המשנה משמע שהעיקר הוא שיודה בפני התובע ושבהרישא הדין הוא שלא אמר כלום משום שלא הודה בפני התובע אלא בפני העדים, ואילו בגמרא לא נזכר חילוק זה אלא משמע שכוונת המשנה היא לאתם עדי.

והש"ך בסי' פ"א סק"כ העלה בדעת הרמב"ם והמחבר שאתם עדי מהני גם שלא בפני התובע, אבל אם לא אמר אתם עדי אז בעינן שיודה בדרך הודאה בפני התובע, ואם הודה שלא בפניו, אכתי יכול הוא לטעון שעשה כן כדי שלא להשביע, אבל אתם עדי מהני גם שלא בפני התובע וכהנ"ל, ולכאורה צ"ע על זה כעין קושייתנו הנ"ל דכיון שהסיפא איירי באופן שאמר אתם עדי א"כ למה בעינן גם בפני התובע כמו שמשמע מהמשנה.

וע"ע שם בש"ך דמבואר שדעת המרדכי היא שאפילו אתם עדי בעי בפני התובע, וכן הביא הקצה"ח שם בסק"י מתוס' בב"ק דף ק"ח עיין בדבריו. ושיטת הרא"ש היא שגם כשהודה בפניו הרי הוא יכול לטעון טענת השבעה אם לא אמר גם אתם עדי וכמו שדייק הש"ך מדבריו בסי' פ"א סקל"ד בד"ה והרא"ש וכו'.

שו"ר בש"ך בס"ק הנ"ל שביאר שלעולם המשנה איירי בטענת השבעה וכמו שפירש"י (ובהאות הקודמת הבאתי את הטעמים למה פי' רש"י כן), רק שהתנא

שהוא יכול לומר כן. ועכ"פ לכאורה יש חידוש שבעשיר הרי הוא יכול לומר כן אפילו על סכום של מנה, וצ"ע.

וע"ע בתיו"ט בענין למה תפסו דוקא מאתיים זו.

## עב) לא אמר כלום עד שיאמר בפנינו הודה לו.

עיין ברש"י שפי' שבלי שיאמרו העדים כן הרי הבעל דין יכול לטעון שאמר כן כדי שלא להשביע את עצמו. ויש לעיין למה לא פי' שהוא יכול לטעון משטה אני בך.

שו"ר שכן הקשה הב"ח בריש סי' ל"ב וכתב משום שהכא איירי בלי תביעה אלא שהודה מעצמו והיכא שלא היתה תביעה לא שייך טענת משטה אני בך. והש"ך בסי' פ"א בסקל"ד השיג על הב"ח ש"דוחק, דאין דרך רש"י לפרש פירושים משום סברת לבו (כלומר סברא זו שלא שייך טענת משטה אני בך היכא שלא היתה תביעה), ובפרט שכתבתי לעיל סקי"ב דהרבה גדולי הפוסקים סוברים דמשטה שייכא אף במודה מעצמו" (ועי' באות פ' שהבאנו את מחלוקתם). והאריך הש"ך לדקדק מתוך סוגיית הגמרא כאן שבע"כ צ"ל שהמשנה איירי בטענת השבעה ולא בטענת השטאה, וכתב שלכן פי' רש"י שאיירי בטענת השבעה. מיהו רבינו יונה בתחילת דבריו על המשנה כתב את הטעם שכתב הב"ח. ועי' שם ברבינו יונה שכתב עוד טעם, ולדבריו כיוון המגי' על המאירי באות ט' עיי"ש.

בהלשון של בפנינו הודה לו בא לרמוז גם את הדין של טענת השטאה, והיינו שעד שיאמר אתם עד הרי הוא יכול לטעון משטה הייתי כך. והקשה הש"ך שם על הרא"ש דמנין לו שלטענת השבעה לא סגי בהודאה בפניו אלא בעינן גם אתם עדי הלא מה שמרומז בהמשנה שבעינן אתם עדי הרי זה קאי על טענת השטאה.

ועי' בחמרא וחי' בד"ה גמרא מסייע וכו' שהקשה על הרא"ש איפכא והיינו שכיון שכדי לסלק טענת השבעה בעינן גם אתם עדי א"כ מה היא ראיית הגמרא שבעינן אתם עדי כדי לסלק טענת משטה הייתי כך. ותי' שמהלשון של בפנינו הודה לו משמע שהודה לתביעתו והרי היכא שתבעו הבעל דין ליכא טענת השבעה וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת התנא בזה היא לטענת משטה הייתי כך (ומעתה קשה קושיית הש"ך מנין לו להרא"ש שכדי לסלק טענת השבעה בעינן אתם עדי, הלא התנא איירי בזה בטענת השטאה).

### עד) היאך אתה יודע וכו'.

עי' בחידושי הר"ן בד"ה מתניתין שהקשה דהא בד"מ תיקנו דלא בעינן דרישה וחקירה וכדאמרינן לעיל בדף ג' ע"א, וא"כ למה שואלים אותו היאך אתה יודע, וכתב שאם הי' אומר שפלוגי לזה, אז באמת לא היינו בודקין אותו, אבל כיון שאמר פלוגי חייב, שהוא לשון סתום, שהרי אינו מפרש איזה מין חיוב הרי הוא

חייב לו, אז שפיר בדיקנן, וכ"כ הרמ"ה בד"ה מתני' (\*).

מיהו לא הבנתי דבריהם שהרי הלשון של פלוגי חייב הרי הוא סתום רק בנוגע לסוג החיוב, כגון הלואה או גזל, אבל בנוגע לאיך העד יודע, שזאת היא הבדיקה שהזכיר התנא, הרי שניהם סתומים, וגם בפלוגי לזה אין אנו יודעים איך הוא יודע, וא"כ למה בדיקנן לי' בדיקה זו רק אם אמר פלוגי חייב ולא אם אמר פלוגי לזה.

גם לא הבנתי את עיקר קושייתם משום שמה שאין צריכים דרישה וחקירה בדיני ממונות הרי זה רק לענין הז' חקירות של הזמה, וכן מנה שחור ולבן, אבל בודאי ב"ד צריכים לברר אם ראו באמת את המעשה או לא ראו. ושור"ר שכן תי' באמת המאירי כאן וז"ל, שאע"פ שאין ד"מ בדין דו"ח, מ"מ בודקין אותו לכוון עדותן עכ"ל.

### עה) גדול שבדיינים אומר וכו'.

עיין בתיו"ט ובפוסקים בריש סי' י"ט דמבואר שהגדול אומר כן או משום כבודו או כדי שלא יבינו הבעלי דין מי זיכה ומי חייב. ונראה שאין לומר שהטעם הוא משום שהגדול הרי הוא ממונה להיות ראש ב"ד וממילא הרי זה תפקידו לומר את הפס"ד, דזה אינו, דעי' לעיל בדברינו על דף ב' ע"א באות ד' דמבואר מדברי הרמב"ם שהבאנו שם שרק בב"ד של כ"ג

ולא פלוגי לזה) בעי' איומי עכ"ל, וצ"ע דהא אנו בבדיקות קיימינן ולא בהאיומים.

(\* אלא שלשון הרמ"ה קשה שהרי כתב וז"ל, ומש"ה (משום שאיירי באופן שאמר פלוגי חייב

היו ממנים את הגדול לראש אבל לא בב"ד של ג'.

### עו) איש פלוני אתה חייב.

ע"י ברמב"ם בפכ"ב מהל' סנהדרין ה"ט שהביא שאומרים את הלשון הזה. וצ"ע דהנה לעיל שם בפ"ב ה"ג לא הזכיר לשון של גמ"ד גבי ד"נ אלא כתב וז"ל, רבו המחייבין ונתחייב מוציאין אותו להרוג עכ"ל, ומשמע דס"ל שלא נהגו בד"נ לומר לשון מיוחד של גמ"ד אלא עצם הדבר שנתברר הענין חשיב גמ"ד, וצ"ע למה לא קבעו גם בד"נ לשון של גמ"ד (ונפ"מ לענין שלפני זה לא מיקרי בגדר גברא קטילא, וכן שלפני זה מחזירין אפילו לחובה אם אמר א' יש לי ללמד עליו חובה). מיהו מאידך גיסא הרי חזינן שלא כתב הרמב"ם "רבו המחייבין מוציאין אותו להרוג" אלא כתב "רבו המחייבין ונתחייב", ולכאורה הכוונה היא שעשו גמ"ד, וצ"ע.

### עז) ומוציאין את כל אדם לחוץ.

א. עיין בתיו"ט שהביא את דברי הלבוש שהטעם הוא משום שעדיף לחקור את העדים שלא בפני העם. וכתב התיו"ט שבכל זאת מסתבר שהבעלי דין נשארים שם בשעת חקירת העדים משום שאדרכה עדיפא שיהיו שם הבעלי דין בשעת החקירה. מיהו הגר"א בסי' כ"ח סקמ"ו כתב משום שאין מקבלים עדות שלא בפני הבעל דין, וכ"כ הר"ן בדף ל' ע"א בד"ה

אילימא, ובאמת צ"ע למה לא כתב התיו"ט טעם זה. ואולי ס"ל דאיירי באופן שכבר העידו את עיקר העדות, וכ"כ ביד רמה ובחי' הר"ן כאן וכן בסמ"ע בסי' כ"ח סקל"ז דאיירי באופן שכבר העידו את עיקר העדות שפלוני חייב לפלוני, וא"כ י"ל שסגי בעיקר העדות לחוד כדי לצאת ידי הגזיה"כ דבעינן בפני הבע"ד\*, וממילא מצד זה לחוד לא היינו צריכים שגם החקירות תהיינה בפני הבעל דין, ולכן הוצרך התיו"ט לכתוב טעם אחר (ובאמת לפי הטעם של התיו"ט יתכן שצריכים שני הבע"ד להשאר שם משא"כ לפי הטעם של הגדת עדות בפני הבע"ד הרי מספיק בהבע"ד שהעד מעיד נגדו). ועכ"פ הסמ"ע שם צידד לומר שאולי הבע"ד היו יוצאים באמת בשעת החקירה אלא שהוכיח מהשקלא וטריא בדף ל' ששפיר היו משאירים שם את הבע"ד (ולא קאי על הבע"ד מאי דתנן שמוציאין בשעת דו"ח), ורק אח"כ היו מוציאין אותן בשעת משא ומתן.

ב. ועיין בגמרא בדף ל' ע"א דמייתינן מנהגן של נקיי הדעת שבירושלים דאחרי העדות היו מוציאין "אותן לחוץ ונושאין ונותנין בדבר". וי"ל דקאי על העדים והבעלי דינין, אבל הרא"ש גורס שם שהיו מוציאין "כל אדם", וצ"ע דמאן נינהו כל אדם, הלא את כל אדם הוציאו כבר קודם, דהיינו לפני הבדיקות אחרי האיום. מיהו לק"מ דהנה הרא"ש גורס בהמשנה שאחרי האיום היו מוציאין "אותן" ואינו גורס "את

\* אם הדרישה וחקירה חשיבא חלק מגוף העדות.

\* ואולי הרי זה תלוי במה שחקרנו באות ר"י



כל אדם", וביאר התיו"ט דס"ל שמשאירים שם את כל אדם ורק את שאר העדים היו מוציאים כדי שלא ירמזו אהרדי, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא ששאר כל אדם היו נשארים שם עד שעת מו"מ.

מיהו אכתי קשה על הרמב"ם, דעי' בפכ"ב מהל' סנהדרין ה"ט שכתב שאחרי העדות היו נקיי הדעת שבירושלים מוציאים את כל אדם ונושאים ונותנים, ובפי"ז מהל' עדות ה"ב כתב שמוציאים כל אדם לפני הבדיקות.

והנה הטור בסי' י"ח הביא שמוציאים כל אדם אחרי קבלת העדות לפני המשא ומתן, ובסי' כ"ח לא הזכיר שאחרי האיום מוציאים כל אדם, וכתב הב"ח דס"ל שזהו רק רשות אבל לפני המשא ומתן הרי זה חובה להוציא את כל אדם. ולדבריו לק"מ מה שהקשינו על מש"כ הרמב"ם שמוציאים את כל אדם לחוץ לפני הבדיקות די"ל דהוי רק רשות.

### עח) אתם עדי.

עיי' בבעל המאור שסובר שאתם עדי מועיל רק בשני עדים אבל אם הודה בפני ע"א אע"פ שאמר אתה עדי לא אמר כלום. והרמב"ן חולק עליו וסובר ששפיר מהני. ובחי' הר"ן הביא שהר"ר דוד הכריע שהיכא שהודה בלא תביעה, דהתם שייך רק הטענה של שלא להשביע את עצמו, אז נקטינן כהרמב"ן שאתה עדי שפיר מהני גם בע"א, אבל היכא שהודה ע"י תביעה, דהתם שייכת רק הטענה של משטה אני בכך, התם נקטינן כהבעל המאור שאתה עדי לא מהני בפני ע"א, אלא גם בכה"ג הרי

הוא יכול לומר משטה הייתי בכך. ומדבריו יוצא לכאורה שטענת משטה אני בכך עדיפא מטענת השבעה. ולפ"ז מכיון דאמרינן שלא טענינן לו טענת משטה אני בכך א"כ כ"ש שלא טענינן לי טענת השבעה. מיהו הר"ן עצמו להלן בד"ה אמר רב נחמן כתב כתוס' בריש ע"ב שטענת השבעה שפיר טענינן. וצ"ל שהר"ר דוד חולק על זה וסובר שלא טענינן (וכתב הנ"י שכן הסכימו המפרשים שלא טענינן לי ושכן נראה מהרמב"ם, ושהבעל המאור סובר ששפיר טענינן לי).

### עט) מסייע לי לר"י אמר רב (דבעינן אתם עדי).

עי' בערל"ג שהקשה שמהלשון של בפנינו הודה לו, חזינן רק שהוא צריך לדעת שעומדים שם עדים (וכן שהוא צריך להודות בפני התובע וכמו שכתב רש"י על המשנה, עי' לעיל באות ע"ג), אבל מנ"ל שהוא צריך לומר אתם עדי. ועי' שם בתירוץ. ועי' ביד רמה בד"ה פסקא אם אמר וכו' שנתקשה לו כן, ופי' שאם הודה בדרך של הודאה גמורה הרי זה מהני באמת כמו אם אמר אתם עדי, ומהמשנה משמע דשפיר בעינן לשון של הודאה גמורה וכדתנן בפנינו הודה (מיהו זהו דלא כרש"י שכתב שמשמע מלשון המשנה שאמר אתם עדי). ודבריו הם כדעת הרמב"ם שדרך הודאה גמורה מהני גם בלא אתם עדי, אבל דעת הרא"ש היא שאפילו אם הוא אומר דרך הודאה גמורה בעינן אתם עדי וכמו שהביא הטור בסי' פ"א, וכתב הש"ך בסקכ"ד בד"ה והרא"ש

וכו' שכן מבואר בדברי הרא"ש בסוגיין עיי"ש.

ועוד כתב הרמ"ה שדרך הודאה גמורה מהני אפילו בהכמין ולא ראה את העדים (ודלא כהנ"י והר"ן כאן, עייין בדבריהם), רק שהכא גרע משום שאמר מתירא אני וכו' (והנ"י כתב "שמתירא" משמע יותר הודאה גמורה ובכל זאת לא מהני כיון שלא ראה את העדים). ועי' במש"כ הש"ך בזה בסי' פ"א סקכ"ד.

### פ) משטה אני בך.

עייין ברא"ש שכתב שטענת משטה אני בך שייכת רק היכא שהיתה תביעה, דאז הרי הוא יכול לומר שכמו שאתה דברת שטות כן עניתי לך שטות וכמו שפירש"י, וכ"כ הטור בסי' פ"א, והב"י לא הביא חולקים על זה, והש"ך כתב שהרמב"ם ושאר גדולי הפוסקים חולקים על זה, והקצה"ח שם בסק"ח כתב שבודאי בעיני תביעה כדי שתהי' לו אמתלא למה ענה לו שטות (וכמו שכתב רש"י שהוא אומר שענה כן משום שהראשון תבעו בשטות) אבל בלא אמתלא אינו נאמן לחזור אפילו באיסורין כ"ש בממון (והנה לא הבנתי את כוונת הקצה"ח במה שכתב "כל שכן" דמה הוא הכ"ש כיון דאיירי לענין להחזיק ממון ולא להוציא).

### פא) ואי לא טעין לא טענינן לי.

לכאורה צ"ב דאם משמעות לשונו היא משמעות של הודאה א"כ איך הוא יכול לומר שהי' משטה בו, הלא דברים שבלב אינם דברים, ואם משמעות דבריו אינה

משמעות של הודאה מוחלטת, א"כ גם בלא שיטעון איך אפשר להוציא את הממון מן המוחזק הלא יש לחשוש שמא משטה הי' בו, ואפילו אם יש רוב שלא הי' משטה אבל הלא קי"ל שאין הולכים בממון אחר הרוב.

ובחי' רבינו יונה על המשנה באמצע דבריו כתב בביאור דבר זה וז"ל, ואין טענת משטה אני בך מעולה כל כך שנטעון אנו בשבילו אותה טענה, שאין דרך בני אדם לשטות בתובעים אלא מרחיקים ואומרים לא היו דברים מעולם, אבל אדם עשוי שלא להשביע את עצמו וכו' עכ"ל, וצ"ע כהנ"ל.

וי"ל שלעולם מצד הלשון שפיר יש לומר משטה אני בך, רק שאם הוא אינו טוען כן, אז הרי זה גופא משמש לדאי' ברורה שלא הי' משטה בו ומש"ה מוציאים.

ולפי דרכנו הנ"ל יש לבאר את דברי רבא בע"ב, דעיי"ש דאמר אביי שאם כפר ואמר שמעולם לא הודה לו ואח"כ באו עדים שהוא שפיר הודה לו הרי הוא נעשה חוזק כפרן (ופירש"י שממילא אינו נאמן עליו בשבועה), ורבא חולק וסובר שלא חוזק כפרן כי אדרבה הטעם שאמר להד"ם הרי זה משום שההודאה היתה בשטות וממילא לא רמיא עלי' לזכרה, ולכאורה צ"ע למה אנו תופסים שהי' משטה בו הלא אם לא טען משטה אני בך אנו לא טענינן לי' וא"כ מכיון שלא אמר משטה אני בך הרי אנו צריכים לנקוט שההודאה שהעדים מעידים שהודה לו היתה הודאה אמתית ושעכשיו חוזק כפרן. מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר דהא כל

דברים שבלב אינם דברים), רק דהא דאין  
 אנו טוענים לו כן אין זה רק משום שמה  
 שהוא עצמו לא טען כן הרי זה משמש  
 כראי' שלא הי' משטה, אלא אפילו אם לא  
 הי' משמש כראי' שלא הי' משטה, וכמו  
 בהציוור של להד"ם שיכול להיות שעכשו  
 אינו טוען משטה אני כך כי שכח אודות  
 ההודאה, אבל בכל זאת לא טענינו לי',  
 והיינו משום שדין הוא בדיני ממונות  
 שהדיינים צריכים להתיחס רק לצדדי  
 הזכות שהזכיר הבעל דין והרי הם פוסקים  
 רק על פי הטענות שהזכיר הבעל דין,  
 ואע"פ שהדיינים יודעים שהי' יכול לטעון  
 גם טענות אחרות.

ולפי זה ניחא מה שמסיימת הברייתא  
 שבדיני נפשות שפיר טענינו לי', דלפי  
 פירושנו הראשון שהטעם שלא טענינו  
 בדיני ממונות הרי זה משום שמזה גופא  
 שהוא עצמו לא טען כן מוכח שלא היתה  
 כוונתו לשטות בו, א"כ למה בד"נ שפיר  
 טענינו לי', דהא גם בד"נ אם תהי' לנו ראי'  
 ברורה נגד הטענה שאנו רוצים לטעון  
 בשבילו, בודאי שלא טענינו לי', אבל לפי  
 פירושנו השני שהדין האמור בזה הוא  
 שבד"מ לא מתיחסים לדברים שהבעל דין  
 עצמו לא טען אפילו אם הם דברים  
 סבירים, א"כ בזה שפיר סיימה הברייתא  
 שבד"נ שפיר טענינו וצריכים לדון על כל  
 האפשריות של זכות אפילו אם הבעל דין  
 לא טען כן.

ונראה שביאור החילוק הנ"ל בין ד"מ  
 לד"נ הוא כך, דד"נ אינם מיוסדים על  
 טענת בעל דין, אלא הדיינים בעצמם  
 צריכים לברר את כל הצדדים, משא"כ  
 בד"מ התפקיד של הדיינים הוא רק לברר

הטעם למה לא טענינו משטה הרי הוא  
 משום דכיון שהוא לא טען כן הרי זה  
 משמש כראי' ברורה שלא נתכוין לשטות  
 בו אבל מצד הלשון שפיר י"ל שהי' משטה  
 בו, וא"כ היכא שאמר לא היו דברים  
 מעולם ליכא ראי' שלא הי' משטה, דהא  
 יכול להיות ששפיר הי' משטה בו, רק  
 שאינו טוען כן אלא הרי הוא טוען  
 שמעולם לא הודה משום שהי' באמת  
 משטה בו ולכן אינו זוכר, וא"כ מכיון  
 שאפשר שהי' משטה בו א"א להוציא  
 ממנו.

שור"ר שהש"ך בסי' פ"א סק"ג הסיק  
 באמת כמו שנקטנו שהיכא שאמר שלא  
 הודה ובאו עדים ששפיר הודה אין מוציאין  
 ממנו אע"פ שלא טען שהי' משטה בו אלא  
 אנו בעצמנו מניחין שהי' משטה בו (וכבר  
 ביארנו למה אנו עושים כן). מיהו הקצה"ח  
 שם בסק"ב הביא שהרמב"ן כתב שצריכים  
 באמת שאחרי שבאו העדים הרי הוא טוען  
 שהודה לו בשעתו בדרך שטות ושהי'  
 משטה בו (וכתב הקצה"ח שמדברי הרמב"ן  
 משמע שכן ס"ל לרש"י וכמש"כ גם  
 הגידולי תרומה שסובר רש"י), ולפי  
 הקצה"ח צ"ע באמת למה לא טענינו שם  
 משטה אני כך, דהא אין לנו שום ראי'  
 ממנו שלא הי' משטה בו, ובע"כ צ"ל  
 דס"ל להקצה"ח שלא טענינו משום  
 שבאמת אין זה מונח בתוך לשונו, וא"כ  
 הדרה קושייתנו לדוכתה שגם אם טען איהו  
 הלא הוו דברים שבלב ואינם דברים.

ולפי הקצה"ח צ"ל ביאור אחר בענין  
 זה, והיינו שלעולם הוי שפיר בכלל  
 משמעות לשונו וכמו שנקטנו לעיל (דאל"כ  
 לא הי' יכול לטעון משטה אני כך כי

בין הטענות של שני הצדדים אבל לא לברר בעצמם אם האיש חייב או פטור\*).

והא דטענין ליתמי ולקוחות צ"ל שזהו דין מיוחד משום פתח פיך לאילם דכיון שהם אינם יודעים לטעון הרי אנחנו טענין ל' אפילו בדיני ממונות.

מיהו עיין ברמ"ה כאן שהביא שהטעם שטענין בד"נ הוא משום הפסוק של פתח פיך לאילם, ולכאורה צ"ע דא"כ למה בד"מ נוהג דין זה רק ביתמי ולקוחות.

ולכאורה חזינן מהרמ"ה ביאור אחר בהא דאמרינן שבר"נ טענין ל', והיינו שאין הכוונה לחילוק יסודי בין ד"מ לד"נ, אלא הכוונה היא שבר"נ טענין ל' כי התם הדברים שטוענים לו הרי הם צדדים בהלכה לפטור אותו, אבל אין המדובר לטעון בשבילו דברים בנוגע לכוונותיו כגון משטה אני בך, דהא בד"נ מכיון שהתרו בו וקיבל עליו התראה הרי כוונתו היתה ברורה, וא"כ בד"נ המדובר הוא לטעון בשבילו דברים של הלכה, וא"כ בדברים אלו הרי הוא כמו יתומים שאינם יודעים

לטעון ומש"ה שפיר טענין ל' משום פתח פיך לאילם\*\*).

ועיין ברבינו יונה בסוף דבריו על ע"א שנתקשה מה שייך לומר גבי מסית שהוא ד"נ שטוענין בשבילו או שלא טוענין בשבילו, הלא אין הדבר תלוי בטענות, אלא מוטל על הדיין לברר חיובו, וז"ל, וקשה לי היכי שייך למימר הכא (במסית) טוענין ואין טוענין והא אין זה טענה אלא דין, כלומר שהי' מן הדין לפוטרו כיון דאיכא למימר דברי הרב ודברי התלמיד וכו', הי' לו לנחש לטעון רק שאין זה אלא כמי שמורה הלכה לדיין, ומשמע לי דהכא כל בדין הוא דהכי קאמר הרי גבי נחש דודאי דינא הוא דברי הרב וכו', ואפשר כי אילו הי' אומר הנחש כן לפני הקב"ה הי' מניחו וכשלא אמר דנו הקב"ה לחיוב כ"ש שאין לנו לטעון למסית וצ"ע, עכ"ל.

### פב) דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

ע"י ברמ"ה שהקשה שמהגמ' כאן יוצא שמאי דאמרינן בעלמא שאין שליח לדבר

מההתראה, דלכאורה הטעם למה אינו נהרג הרי זה משום שאנו טוענים בשבילו ששכח את ההתראה, הרי ששפיר טוענים בשבילו דברים שהוא עצמו הי' צריך לטעון.

מיהו נראה שהטעם למה פוטרים אותו בכה"ג אינו משום שטוענים בשבילו ששכח את ההתראה, אלא גם בלי שיטעון כן או שנטעון אנו כן בשבילו, מכיון ששייכת אפשרות כזאת א"כ שוב אין לנו עדים שהוא חייב מיתה, ואע"פ שהוא אינו טוען ששכח, וכן אפילו אם הוא יודה שלא שכח, אי אפשר להורגו, כי הרי זה נקרא שהוא נהרג על פי עצמו.

\* וע"י בשט"מ שבסוף ספר חמרא וחיי שהביא מהירושלמי שרב הונא כשהי' יודע זכות להנתבע ולא הי' הנתבע יודע להשיב להתובע שלו, שלא הי' (הנתבע) יודע מה שהי' רב הונא יודע מטענת זכות שיש לו, הי' רב הונא מזכירו, ואומר רבינו אפרים ז"ל דוקא מילתא דמהניא בדינא לית בה טענתא דשקרא, ודוקא הנתבע שהוא נרדף שלא כדין, הר"ר יהונתן (וצ"ע בגדר הדבר), ולא כן פי' הרמב"ם ז"ל ע"י בסוף פרק כ"ב מהל' סנהדרין עכ"ד.

\*\* והנה לכאורה יש להקשות על זה ממה שאנו פוטרים אותו היכא שעבר לאחר כדי דיבור

עבירה משום שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הרי זה רק אם המשלח טען כן, והקשה על זה מכמה מקומות ונשאר בצ"ע. והנה קושייתו בנוי על ההנחה שגם כשאחד אומר לחבירו לעשות שאר עבירות ולא עבודה זרה הרי הוא נחשב בגדר מסית, דהא אם אין לו דין מסית א"כ שפיר טענינן ליה ושפיר אמרינן שאין שליח לדבר עבירה ופוטרים את המשלח גם בלי שיטעון דברי מי שומעין. ולכאורה מוכח כהרמ"ה מהא דילפינן מנחש שאין טוענין למסית שהרי הנחש לא הסית לע"ז ובכל זאת מבואר שהי' לו דין של מסית. מיהו ראיתי מי שכתב שגם להנחש הי' דין מסית לע"ז בגלל מה שאמר והייתם כאלקים וגו' כלומר שיתהפכו לאלהות.

ונראה ליישב את קושיית הרמ"ה, שגם אם נאמר שגם בשאר עבירות הרי הוא נחשב כמסית, בכל זאת אתי שפיר למה אמרינן מן הסתם שאין שליח לדבר עבירה, והיינו משום שאפילו אם נאמר שלענין להפטר לגמרי מעונש הרי אנו צריכים שהוא עצמו יטעון טענה זו, אבל בכל זאת אכתי י"ל שלענין שליחות כשחידשה התורה את הדין של שליחות לא חידשה התורה כן היכא שלא הי' לו להשליח לשמוע, ולכן השליח יקבל את עיקר העונש בלי שהמשלח יטעון דברי הרב וכו', רק שגם המשלח יקבל עונש מסוים אם לא טען שהרי כן מצינו בהנחש שנתחייב בעונש גם בלא דין שליחות, ורק אם הי' טוען דברי הרב וכו' הי' פטור, אבל לא טענינן ליה, ונברר עכשיו דבר זה שאם המשלח לא טען מגיע לו עונש מסוים.

והנה בב"ק דף נ"ו ע"א איתא שהשוכר עדי שקר חייב בדיני שמים, וכתבו תוס' שם שדוקא אם שכר אותם הרי הוא חייב בדיני שמים אבל אם רק אמר להם להעיד הרי הוא פטור אפילו בדיני שמים, והמגיה בהש"ך בחו"מ סי' ל"ב סק"ג, וכן המל"מ בפ"ב מהל' רוצח ה"ב, הוכיחו כדבריהם מסוגיין דחזינן מהנחש שגם לענין עונש בדיני שמים אמרינן שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. מיהו לכאורה צ"ע דאדרבה הרי בסוגיין מבואר דאמרינן כן רק אם טען כן אבל אנן לא טענינן ליה. וצ"ל דס"ל שנהי שהנחש הי' נחשב כמו מסית לע"ז אבל בשאר עבירות אינו נחשב כמסית ולכן גם אנן טענינן ליה.

והש"ך עצמו שם הוכיח דלא כתוס' בב"ק מהגמ' בקידושין דף מ"ג ע"א דאמרינן שאע"פ שאין שליח לדבר עבירה אבל בכל זאת קאמר שמאי הזקן שהמשלח חייב בד"ש, ולפי התנא קמא שם הרי הוא חייב רק בדינא זוטא אבל לא בדינא רבה עיי"ש. ובאמת לכאורה קשה על הגמרא בקידושין מהגמ' בסוגיין דמבואר שהמשלח שפיר מיפטר משום דברי הרב וכו'. וצ"ל שגם מסית בשאר עבירות חשיב כמו מסית לע"ז ואם לא טען לא טענינן ליה, והגמ' בקידושין איירי מן הסתם בלי שיטעון כן המשלח, ומש"ה נענש הוא בד"ש, אבל על תוס' בב"ק שפיר הקשה הש"ך מהגמ' בקידושין דאיך כתבו תוס' שבאמת הרי הוא פטור בלי שיטעון הלא בקידושין שם איתא דחייב והיינו משום שמסית לשאר עבירות הרי הוא כמו מסית לעבודה זרה וכהנ"ל.

ולפי התנא קמא בקידושין שם י"ל דרך

אחרת, והיינו שלעולם מסית בשאר עבירות לא חשיב מסית, ושפיר אמרין שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין גם בלי שיטעון כן, רק שדברי הרב וכו' אינו פוטרו מעונש זוטא, ומש"ה הרי הוא מתחייב בקידושין שם בדינא זוטא גם לפי תוס' בב"ק. וכדרך זה כתב בשו"ת חכם צבי סי' קל"ח. ומה שמחייבו הש"ך בתשלומין מדיני שמים ודלא כתוס' הרי זה משום דסבירא לי' שגם לשלם להלה את מה שהפסיד הרי זה נחשב בגדר דינא זוטא.

ומדברי הקצה"ח וההגהות כסף הקדשים בסי' ל"ב שם יוצא עוד דרך וכמו שנבאר, דהנה עי' בקצה"ח שם שתי' על קושיית הש"ך שכוונת תוס' בב"ק היא רק לומר שהמשלח פטור מתשלומין אפילו מדיני שמים, אבל בודאי גם תוס' מודים שהוא נענש עונש מדיני שמים וכדאמרין בקידושין שם. והמקנה בקידושין שם (בר"ה מכלל) ר"ל שבכלל אין דבר כזה שנקרא חיוב תשלומין בד"ש אלא קיים רק עונש בידי שמים, אלא שהירא לנפשו ישלם כדי שלא יענישו אותו (ואת הקושיא על תוס' בב"ק מהגמ' בקידושין יישב ע"י שחידש שכוונת דברי הרב וכו' היא שסבר שלא ישמע לו ואילו בקידושין שם איירי ששפיר סבר שישמע לו).

וגם בהגהות כסף הקדשים בשו"ע שם כתב לחלק בין חיוב תשלומין מדיני שמים לבין עונש מדיני שמים וכהקצה"ח, והכסף הקדשים כתב כן גם כדי לתרץ את מה שהקשינו למה בסוגיין אמרין שהטענה של דברי מי שומעין יכולה לפטור אותו ואילו בקידושין שם מצינו שהוא שפיר חייב, ותי' דהיינו משום שהי' על הנחש

גם עונש שמתבטא בינו לבין חברו כמו חיוב תשלומין, דהא הנחש נענש ב"ואיבה אשית בינך ובין האשה" וא"כ י"ל שכוונת הגמרא כאן היא שמהעונש הזה הי' הנחש צריך להיות פטור משום דברי מי שומעין, וכדברי תוס' בב"ק שם לענין אמר, אבל אה"נ מהעונש של על גחונך תלך וגו' לא הי' פטור אלא שפיר הי' נענש עונש זה וכמו בהגמ' בקידושין.

ולפי דרכו יוצא ששאר עבירות אינן כמסית, ומש"ה אע"פ שהנחש הי' צריך לטעון אבל בכל זאת בשאר דברים פוטרים תוס' מתשלומין גם בלי שיטעון, רק שכל הטענה של דברי הרב וכו' מהני רק לענין עונש שהוא כלפי חברו אבל לא בנוגע לעונש לשמים ומש"ה בקידושין שם הרי הוא שפיר חייב מדיני שמים.

מיהו לא הבנתי למה לא יועיל דברי הרב וכו' גם לענין עונש שהוא לשמים, ובשלמא בנוגע לדינא רבה ודינא זוטא אפשר לומר שהסברא של דברי הרב וכו' מורידה מאחריותו במדה מסוימת ולא לגמרי, אבל למה תגרום את החילוק הנ"ל. והגר"א בסי' ל"ב שם כתב שמאי דאמרין בקידושין שהוא נענש מדיני שמים בדינא זוטא הרי זה רק ברציחה משום שעבר על לא תעמוד על דם רעך כי לא עדיף מיכול להציל ולא הציל דעובר על לא תעמוד. והנה מדברי הגר"א חזינן שהבין שהסברא של דברי הרב וכו' אינה משום שלא חשב שישמע לו כי אילו כן הרי שייכת סברא זו גם כדי לפוטרו מלא תעמוד על דם רעך, וא"כ בע"כ צ"ל שהוא טעם רק לחייב את הניסת דיש טענה על הניסת למה שמע להמסית (ודבר זה פטור

משום שיש טענה על הניסת למה שמע אליו וזהו דבר שפוטר את המסית, א"כ איך שייך לומר שאין טוענין להמסית דבר זה, הלא הדין הוא שהוא פטור.

ולכאורה צ"ל שמה שהמסית פטור הרי זה משום שהוא עצמו חשב שהניסת לא ישמע לו, וזוהי סיבה לפוטרו, ולכן שפיר צריכים שהוא עצמו יטעון כן כי אנחנו אין אנו יודעים מה היתה מחשבתו, ומשום חומרא דמסית אין אנו חוששין לזה ולכן אין אנו טוענים בשבילו.

מיהו גם זה קשה כי התם בנחש הרי הקב"ה ידע מה היתה כוונתו של הנחש, וא"כ ממ"נ אם חשב הנחש שחיה תעבור הרי שפיר נענש ולא הי' לו מה לטעון, ואם חשב שלא תעבור א"כ למה לא פטרו הקב"ה כיון שזו היא סיבה לפטור גם מסית, רק דבעינן שהוא יטעון כן כי אנן לא ידעינן. וצ"ל שלעולם הנחש לא חשב שהיא תשמע אליו, א"נ כמו שצדדנו בתחילה שטעם הפטור הוא משום שיש טענה על הניסת למה עשה כן וזהו הדבר שפוטר את המכשיל, רק הטעם למה לא טען הקב"ה להנחש הרי הוא משום שבמסית נאמר שדנים רק על פי הטענות שהמסית עצמו אומר, ואפילו אם אנחנו יודעים שיש לו עוד טענות, וצ"ע.

ועיינן בחי' רבינו יונה בסוף דבריו על ע"א שכתב וז"ל, וקשה לי איך שייך לומר הכא (בנחש) טוענין ואין טוענין והלא אין זה טענה אלא דין, כלומר שהי' מן הדין

שאמר לה לנגוע דהא הנחש הי' סבור שגם נגיעה אסורה והרי על זה אין טענה של זה נהנה.

את המסית), ומש"ה כתב ששאני רציחה משום שחזן ממה שיש כאן עון רציחה שעל עון זה הניסת חייב, הרי המסית עובר בעצמו על לא תעמוד על דם רעך.

והמגיה להמל"מ בפ"ב מהל' רוצח שם הביא שהרב ר' חיים קמחי שמע מהמל"מ לתרץ שאע"פ שבסוגיין אמרינן שמיפטר מדיני שמים בגלל הסברא של דברי מי שומעין אם הי' טוען כן, אבל בכל זאת בקידושין שם שפיר מחייבין לי' (כלומר אע"פ שמסית לשאר עבירות לא חשיב כמסית והיינו צריכים לטעון לו דברי מי שומעין), והיינו משום ששאני בסוגיין שהנחש הי' פטור אם הי' טוען דברי הרב וכו' משום שאדם וחוה נהנו מהאכילה הנאת הגוף ולא מצינו שזה נהנה וזה מתחייב, והרי אמרינן בקידושין שם שאפילו אם ס"ל לשמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה ושהמשלח חייב בהעונש אבל בחלב ועריות הרי הוא פטור משום שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, וא"כ ה"ה לדין לענין עונש בידי שמים עכ"ד. מיהו צ"ע דהא בסוגיין אמרינן משום הסברא של דברי הרב וכו' ולא אמרינן משום שלא מצינו זה נהנה וכו'\*) וקשה לומר שהכוונה היא בצירוף שתי הסברות יחד דאיזה צירוף הוא זה.

## פג) דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

צ"ע, דאם הכוונה היא שהוא פטור

\*) וכן מצאתי שהקשה המקנה בקידושין שם (בר"ה מכלל) על המגיה בהמל"מ. ועוד הקשה איך הי' יכול הנחש להיות פטור מעונש על זה

לפוטרו כיון דאיכא למימר דברי הרב וכו' הי' לו לנחש לטעון, רק שאין זה אלא כמי שמורה הלכה לדיין, ומשמע לי כל בדין הוא וה"ק הרי גבי נחש דוקא דינא דהוא דברי הרב וכו', ואפשר כי אלו הי' אומר הנחש כן לפני הקב"ה הי' מניחו, וכשלא אמר, דנו הקב"ה לחיוב, כ"ש שאין לנו לטעון למסית, וצ"ע עכ"ל.

## דף כ"ט ע"ב

### פד) כל מילי דכדי לא דכירי אינשי.

א. פירש"י שאינו זוכר כי הי' משטה בו. ולעיל באות פ"א הקשינו למה תפסין שהי' משטה בו ושלפיכך אינו זוכר עכשיו, הלא אין טוענין לו טענת משטה, וא"כ ביותר הי' לנו להניח שנתכוין להודאה גמורה ושעכשיו כשהוא אומר להד"ם הרי הוא משקר והוחזק כפרן, ועיי"ש מה שתירצנו.

ב. הנה שיטת הטור והרא"ש היא שהוא יכול לטעון משטה אני בך רק אם הודה בתשובה לתביעת התובע (דאז הרי הוא יכול לומר כמו שתבעת אותי בשטות כך השבתי לך בשטות), אבל אם הודה בלי תביעה אז הרי הוא יכול לטעון רק שהודה כדי שלא להשביע את עצמו. וכתב הש"ך בסי' פ"א סקי"ג שהיכא שלא היתה תביעה רק שהודה בפני עדים, ואח"כ אמר להד"ם שלא הודה בפני עדים, ובאו העדים ואמרו ששפיר הודה בפניהם, הרי הוא הוחזק כפרן, והכא לא אמרינן שהודה רק כדי

שלא להשביע את עצמו ושלכן אינו זוכר, משום שהודאה כדי שלא להשביע את עצמו לא חשיב מילי דכדי, והיינו משום ששפיר היתה לו בזה כוונה רצינית. מיהו הקצה"ח שם בסק"ט כתב שגם זה חשיב מילי דכדי כיון שאין כוונתו להודאה אמיתית.

### פה) עירי ושכבי ליהווי עלך סהדי, א"ל לא, אמר רב כהנא הא אמר לי' לא.

עיינן ברש"י שכתב שאמר לו בלשון של עירי ושכבי ליהווי עלך סהדי כי סבר שעיי"ז ירמה אותו לחשוב שיש שם רק ישנים וממילא יאמר שהוא מסכים שיהיו עדים. והנה קשה להבין כאן את דעתו של התובע, כי הרי חזינן שהתובע שפיר מבין שהנתבע צריך לומר אתם עדי דהא בגלל כן אמר לו עירי ושכבי וכו' וא"כ צ"ע מה סבר התובע כשאמר עירי ושכבי וכו' הלא אם הנתבע חשב שכולם ישנים א"כ שוב אפילו אם השיב הנתבע הן אין זה כאומר אתם עדי. מיהו לק"מ כי אם השיב הנתבע הן, הרי הוא שפיר חייב כי הו"ל לאסוקי אדעת' שמא שפיר יש שם עדים, "דלמה אמר עירי ושכבי להווי סהדי עלך אם לא היו שם", וכמו שנפסק בשו"ע סי' פ"א סעיף י"ג, וא"כ י"ל ששפיר חשב התובע שירמאו לחשוב שכולם ישנים, ועיי"ז יתחייב כשיאמר כן.

והנה המהרש"ל בחכמת שלמה הקשה דפשיטא שלא כלום הוא כיון שאמר לא. וכתב המהרש"ל שאין לומר שקמ"ל רב כהנא שדוקא אם אמר לא הדין הוא כן, אבל אם שתק הרי זה שפיר נחשב הודאה



(וכן תי' הב"ח בסי' ל"ב), דהא בכל זאת כיון שאמר לא למה בא הדין תורה לפני רב כהנא, הלא למעשה בהציוור ההוא אמר הנתבע לא וא"כ לא היתה שום שאלה. ותי' המהרש"ל שקמ"ל שלא הוי הודאה אע"פ שאמר רק לא, דהוי ס"ד שהוא צריך לומר להד"ם וז"ל, ונראה דלא תימא מאחר שהרגיש שיש שם עדים ולא אמר לי' לא הי' דבר מעולם, אלא שלא יהיו עליו עדים, א"כ הוה כמודה ודו"ק עכ"ל.

והש"ך בסי' פ"א סקכ"ט תי' שקמ"ל שמה שאמר לא, הוי כאומר משטה אני בכך (דבלי זה הרי לא טענינן לי' משטה אני בכך).

### פו) וקנו מידו כותבין.

עיי' בהגהות אשר"י שביאר על מה חל הקנין ומה פועל קנין זה.

### פז) בפני ג' ולא קנו מידו רב אמר כותבין ורב אסי אמר אין כותבין.

פירש"י וז"ל, שלשה, עשאן ב"ד והפקירן הפקר ויכולין לשנותו לעשות מלוה בשטר ולהיות במקום הלוה לעשות שליח לכותבה עכ"ל. הרי שפי' שהמלוה נעשה ממש מלוה בשטר אע"פ שלא צוה הלוה. וצ"ע דהא כח זה אינו מטעם הפקר ב"ד הפקר, דהא איזה שינוי בעלות יש כאן. וביותר הי' לו לרש"י לפרש שלעולם הרי הוא נשאר במהותו מלוה על פה רק שאח"כ כשהם גובין ממנו (אע"פ שטען פרעתי) הרי הם גובין משום שהם מפקירין את נכסיו.

ועי' ברמ"ה בד"ה הודה וכו' שכתב

ביאור אחר וז"ל, בפני שלשה ולא קנו מידו מאי, מי אמרינן כיון דתלתא נינהו קבלינהו עליו' למיהוי בי דינא והודה בפני ב"ד כשטר דמיא וכו' עכ"ל. והנה הרמ"ה לא ביאר בדבריו אלו למה הוי כשטר ולמה כותבין שטר לאחר שהודה. ובב"מ דף ט"ו ע"א אמרינן שאם עמד בדין ונתחייב דינו כמלוה בשטר דגובה מלקוחות וכמו שהביא בחי' הר"ן כאן, והיינו משום דכיון שעמד בדין יש לו קול. מיהו אין לומר שכוונת הרמ"ה כאן היא דהוי כשטר משום שיש לו קול, דזה אינו, משום שנהי שזהו טעם לגבות מלקוחות אבל אין זה טעם לכתוב שטר ושלא יהי' נאמן לומר פרעתי.

מיהו טעמו של הרמ"ה מבואר בדבריו להלן בד"ה מר וכו' שהקשה דבב"מ דף י"ז ע"א אמרינן שבין אם אמרו חייב אתה ליתן לו ובין אם אמרו צא תן לו אם אמר פרעתי הרי הוא נאמן ואם בא המלוה לכתוב אין כותבין. והקשה הרמ"ה דהא הכא מבואר שאחרי הודאה בב"ד שפיר כותבין, ותי' שהני מילי בבא לב"ד והודה וידע שזה מחייב אותו, דאז אדעתא למיכתב מכוון, אבל התם בב"מ איירי שהמלוה תבע אותו והנתבע הודה אבל חשב שיש סיבה כל שהיא לפטור אותו מתשלומין, ושוב חייבוהו ב"ד, ובכה"ג אין כותבין כי לא הודה אדעתא למיכתב עכ"ד. הרי שהטעם שכותבין הוא משום שהוא עצמו הודה אדעתא למיכתב. וע"ע ברמ"ה שם, ובמאירי ד"ה זה שביארנו שאף וכו', עוד תירוצים על ההיא דב"מ.

והנה לפי הנ"ל הי' אפשר לומר שמר בר ר"א הצריך קבעי דוכתא וכו' רק לענין שיוכלו לכתוב שטר, אבל לענין שיהי' קול

ויגבה אפילו מלקוחות אולי סגי בג' גם בלי קבעי דוכתא. מיהו בחי' הר"ן כאן נקט שגם לזה בעינן קבעי דוכתא, דעיי"ש בד"ה מר וכו' שהקשה שאם בלא קבעי דוכתא אין כותבין משום שלא עשאן ב"ד, א"כ למה בב"מ שם הרי הוא גובה מנכסים משועבדים, ועיי"ש בתירוצו, אבל לא תי' שמר בר רב אשי מודה לענין לגבות ממשועבדים, וא"כ חזינן דס"ל שלגבות ממשועבדים הרי זה שוה להדין שאינו יכול לומר פרעתי.

### פח) תד"ה הודה בפני ב' וקנו מידו כותבין.

א. הנה שיטת תוס' כאן היא שאע"פ שכותבין אבל בכל זאת הרי הוא יכול לחזור בו מהשטר וכדאיתא בב"ב דף ע"ז ע"א דחוזר בשטר ואינו חוזר בשדה. וכן מאי דאיתא בכתובות דף נ"ה ע"א שאם אמר לעדים כתבו וחתמו והבו לי', קנו מיני' לא צריך לאימלוכי ב', הכוונה היא שאין חוששין שמא חזר בו, אבל בודאי הרי הוא יכול לחזור בו כמו בב"ב שם. אלא ששוב הקשו שממ"נ אם איירי במתנה, א"כ מאי איכפת לי' אם יהי' להזוכה שטר, ואם איירי במכר, א"כ גם בלא שטר אלא בעדים לחוד הרי הלוקח גובה מנכסים משועבדים אם יטרפו ממנו, וא"כ גם במכר אין נפ"מ. ותירצו שלא ניהא לי' שיהיו עליו הרבה שטרות כי יחשבו שהוא שטר חוב. והבין הערל"נ שלעולם במתנה איירי, דלפ"ז שפיר כתבו שיחשבו שהוא שטר חוב ושקרקעותיו משועבדות ולא יקנו ממנו, אבל במכר אכתי מאי איכפת לי' אם לא ידעו שהוא

שטר מכר אלא יחשבו שהוא שטר חוב ושקרקעותיו משועבדות להמלוה, הלא גם במכר קרקעותיו משועבדות להקונה וטורף הקונה מלקוחות. והביא שבב"ב דף ע"ז איתא באמת שתוס' מוקים לה דוקא בשטר מתנה משום שיחשבו שהוא שטר מכר או שטר חוב, כלומר שיחשבו שהי' כאן מכר או שהוא שטר חוב אשר בהני גווני קרקעותיו משועבדות (אבל עכ"פ לאחר שיחשבו שהי' כאן מכר, אז באמת גם בלא השטר יש לאנשים לחשוש לקנות קרקעותיו). מיהו חזינן שתוס' כאן כתבו רק שיחשבו שהוא שטר חוב ולא כתבו שיחשבו שהוא שטר מכר. וי"ל שלעולם כוונת תוס' כאן היא להעמיד גם בשטר מכר, דגם בזה יש לו הפסד כי מי שרוצה לקנות ממנו קרקעות יחשוב שהוא שטר חוב ויחשוש שמא לא יוכל לשלם את החוב ויטרוף המלוה מלקוחות, אבל אם הי' יודע שהוא שטר מכר אז אולי שפיר הי' לוקח כי אינו חושש שמא יש לו להמוכר איזה מלוה בשטר שאינו ידוע לו ויגבה המלוה מהלקוחות, וכן אינו חושש שמא תתגלה שהקרקע שמכר באותו שטר מכר היא גזולה.

והנה רש"י בכתובות שם על "לא צריך אימלוכי ביי" כתב שהיינו משום שסתם קנין לכתיבה עומד. וכתב שם השט"מ בשם הריטב"א וז"ל, ולשוך רש"י ז"ל בזה אינו מחזור וכו' ואיני יורד לסוף דעתו, דאע"ג דסתם קנין לכתיבה עומד, שמא חזר בו, ועוד אפילו תימא סתם קנין לא לכתיבה עומד, הא אמר בהדיא כתבו וחתמו, ונראה שרש"י סובר דכיון דקי"ל סתם קנין לכתיבה עומד שוב אינו יכול

לחזור בו על הכתיבה, וזה אינו נכון כדברירנא בפרק הספינה, גם אין זה במשמע מה שאמרו סתם קנין לכתיבה עומד עכ"ל.

מיהו נראה שכוונת רש"י היא על פי מה שפי' הרשב"ם בב"ב דף מ' ע"א על הא דאמרינן סתם קנין לכתיבה עומד וז"ל, דכיון דמקנה ל"י בסודר בפני עדים וממהר להקנותו ואינו מדחהו עד שילך וימשוך במטלטלין או ילך ויחזיק בקרקעות, מתכוין הוא להקנותו בעין יפה ומסתמא רוצה שיכתבו לו עכ"ל, וא"כ י"ל שכוונת רש"י היא שכיון שעשה קנין אין חוששין שמא חזר בו, כי גם בזה אמרינן שכיון שהוא ממהר להקנותו לו, הדבר מוחלט אצלו למוסרו בעין יפה ואינו עתיד להתחרט, וס"ל לרש"י שזה נכלל במה שאמרו סתם קנין לכתיבה עומד, דהכוונה היא שהוא עומד לכתיבה גם לאחר זמן.

**ב.** והנה בכתובות דף נ"ה בשט"מ הובאה דרך אחרת בשם הר"י מיגש, והיינו דס"ל שמאי דאיתא שם שהיכא שאמר כתבו וחתמו וקנו מידו, שוב לא צריך לאימלוכי ב"י כשבא לכתוב את השטר, הכוונה היא שבאמת אינו יכול לחזור בו, וכן אצלינו אינו יכול לחזור בו, והיינו משום שהתם איירי בשטר מתנה, ולכן אם כבר קנו הרי כבר חלה המתנה ויוצא שהשטר הוא רק לראי' בעלמא ואינו פועל שום חלות, ומש"ה אינו יכול לחזור בו אפילו אם יאמר בהדיא שהוא מתחרט (והיכא שלא קנו מידו, דהתם ע"י השטר חל הקנין, התם

פליגי בגמ' שם אם חוששין שמא הוא מתחרט או לא וממילא צריך לאימלוכי ב"י), וכן באודיתא היכא שאמר כתבו וחתמו, א"נ כגון בסוגיין שהדין הוא שכותבין, שוב אינו יכול להתחרט כי גם כאן השטר הוא רק גילוי מילתא בעלמא ואין השטר עושה שום חלות כי "האי שטרא לשעבודי נכסי" הוא צריך ל"י ולמהוי כמו מלוה בשטר כי היכי דלא מצי בתר הכי למימר ל"י כבר פרעתין".

וע"ע להלן שם דאיתא בשם הר"י מטראני בזה"ל, ומשמע מפירושו של הר"י הלוי (הר"י מיגש) דמש"ה צריך לאימלוכי ב"י (בציור שעוד לא עשו קנין) דכל כמה דלא מטי שטרא לידו דמקבל, מצי נותן למיהדר ב"י (כלומר בציור שלא קנו), אבל באודיתא אמרינן בלשון אמר לעדים כתבו, וקיבל עליו שתהי' מלוה בשטר, תו לא צריך לאימלוכי אלא כתבי שטרא ויהבי ל"י למלוה, דמשעת הלואה אישתעבדו נכסיו וכיון דקיבל עליו מלוה בשטר תו לא צריך לאימלוכי ב"י וכן כתב גם רבינו יהוסף, ואינו נראה לי לחלק בין שטר אודיתא אע"פ שהמעות בידו כיון שבשעת הלואה לא עשה על דעת מלוה בשטר אלא הוא רוצה לעשותה עכשיו מלוה בשטר, כיון שלא הגיע השטר ליד המלוה יכול לחזור בו אע"פ שאמר כתבו וצריך לאימלוכי ב"י דבאודיתא נמי פליגי עכ"ל. ולכאורה כוונת הר"י מטראני היא שהוא יכול לחזור בשטר אודיתא כי אע"פ שאינו עושה חלות, אלא הרי הוא רק גורם שלא יוכל לומר פרעתני, אבל בכל זאת מכיון שיש נפ"מ על פי דין הרי הוא שפיר יכול להתחרט. ובאמת יש לתמוה על הר"י מיגש דכיון שיהי' לו

הפסד על ידי השטר למה לא יוכל להתחרט.

מיהו צ"ע מה יעשו הר"י הלוי והר"י מטראני עם הגמ' בב"ב שחוזר בשטר דהא גם התם הרי זה רק גילוי מילתא בעלמא כדחזינן מהא דאינו חוזר בשדה משום שהיא כבר קנוי' לו, ובכל זאת חזינן שהוא יכול לחזור בהשטר. ואולי ילמדו דאיירי שם במכר וס"ל שבמכר אין השטר נחשב רק בגדר גילוי מילתא בעלמא דהא במכר שפיר יש נפ"מ בזה שיש שטר כי ע"י השטר יגבה הלוקח ממשעבדי אם יטרפו ממנו משא"כ בעדים וכ"כ תוס' בכתובות דף נ"ה ע"א שם בשם הריב"ם בשם הריב"א (אלא שלכאורה קשה על זה מההיא דב"ב דף מ"א ע"ב שהביאו תוס' שגם כשמכר בעדים לחוד הרי הלוקח גובה ממשעבדי).

גם צ"ע דאם הוי רק גילוי מילתא בעלמא ולכן אינו יכול להתחרט א"כ למה צריכים הסכמתו לכתחילה.

ועכ"פ הא מיהא חזינן מדברי הר"י מיגש ששאני שטר מתנה מאודיתא, דבשטר מתנה היכא שלא קנו א"כ השטר עושה עכשיו את חלות הקנין משא"כ באודיתא השטר אינו עושה שום חלות אלא הרי הוא רק גורם שלא יוכל לומר פרעתי כי יהי' כנגדו הראי' של שטרך בידי מאי בעי, ומש"ה סובר הר"י מיגש שאינו יכול לחזור בו.

מיהו מדברי הגר"ח בחידושי הגר"ח על הש"ס על שבועות דף מ"א יוצא שגם שטר חוב פועל חלות מסוים, דעיי"ש שביאר שמאי דאמרינן שהלוה אינו יכול לומר פרעתי היכא שיש להמלוה שטר כי "שטרך

בידי מאי בעי" אין הכוונה שמצד הטבע הרי זה בגדר ראי' מכרעת כנגד הלוה, אלא מצד טבע הדברים אין כאן מספיק הוכחה, כי יתכן ששפיר פרע ולא לקח את השטר, אלא הרי המלוה זוכה בגלל שהתורה נתנה להמלוה זכות שיהי' נאמן לומר שלא פרע כל זמן שהשטר הוא בידו עיי"ש.

### פ"ט בא"ד.

הנה תוס' כאן סוברים שאם לא יצא לו שום הפסד מהשטר, אינו חוזר בשטר, ולכן טרחו להסביר למה בב"ב דף ע"ז ע"א שם הרי הוא שפיר חוזר בשטר, אבל הרמב"ן שם כתב שגם אם לית לי' פסידא הרי הוא יכול לחזור בו כי סוף סוף א"א לכתוב שטר בלא דעת המתחייב. והקו"ש בב"ב אות תרל"ו כתב וז"ל, בדעת תוס' נראה דכיון דהכא (בדף ע"ז שם) אינו מתחייב בכלום ע"י כתיבת השטר (כי השטר הוא רק לראי' בעלמא ואינו מחדש שום חובה), לא שייך דעת המתחייב, ודברי הרמב"ן (שנקט שלהנותן הנ"ל יש דין מתחייב) צ"ע, דכיון דכבר ניקנית השדה להמקבל, למה לא יוכלו לכתוב לו שטר ראי' שהשדה היא עכשיו שלו, ומה בכך שהשדה היתה בתחילה של הנותן, הא עכשיו אין לו שייכות אל השדה יותר מאיש אחר, ואם נאמר דהיכא דליכא מתחייב א"א כלל לכתוב שטר, א"כ גם מדעת הנותן אין לכתוב כיון דעכשיו אין לו שייכות להשדה, ובפרק השותפין (ב"ב) דף ד' (ע"ב) אמרינן הוצא לית לי' תקנתא אלא בשטר (דהיינו שאם שותף אחד בנה לבדו מחיצה של הוצא באמצע החצר, אין דרך איך לעשות סימן שהוא בנה וכמו

שמבואר בגמ' שם, אלא צריכים לכתוב שטר רא"י, והיינו שעדים כותבים שהוא הגדר שלו, משום דבזה ליכא מתחייב, עדים יכולים לכתוב עכ"ל.  
ועי' בש"י הר"י מיגש שהבאנו לעיל באות פ"ח סק"ב.

### צ) במקרקעי ולא קנו מידו מאי, אממר אמר אין כותבין מר זוטרא אמר כותבין, והלכתא כותבין.

פירש"י וז"ל, כותבין דהא כיון דאודי ל"י, דידי' הוא, ולא מיחסרה גוביינא, דבשלמא מטלטלי, מלוה להוצאה ניתנה, וחוב בעלמא הוא, ומלוה על פה ריעא ממלוה בשטר, ולא ניחא ל"י לאלומה, אבל הכא גילוי מילתא בעלמא הוא עכ"ל.  
יש לפרש שהטעם שכותבין הוא על פי מה שהבאנו לעיל שיש ב' דעות בענין למה במתנה הרי הוא יכול לחזור בהשטר, דשי' תוס' היא משום שיש לו הפסד ע"י השטר, והרמב"ן כתב משום שצריכים דעת המתחייב, וא"כ הכא שפיר כותבין, כי לפי תוס' הרי לא יצא לו שום הפסד משטר שהשדה שייך לפלוני כי הרי הוא עצמו אינו נזכר בתוך השטר, וכן לפי הרמב"ן אתי שפיר למה כותבין כי י"ל שבכה"ג אין צריכים דעת המתחייב. ויש להסביר דבר זה על פי דברי הנ"י בב"ב דף מ' ע"א דעיי"ש דאמרינן מחאה בפני שנים ואין צ"ל להם כתובו, והקשו תוס' בדף ל"ט ע"ב בד"ה מחאה וכו' איך כותבין שטר מחאה בלא דעת המתחייב (שהוא המחזיק), ותירצו שמהני רק מדרבנן, אבל הנ"י בשם הרנב"ר כתב

וז"ל, ואע"ג דבעלמא בכל שטר בעינן צוואת מקנה דומיא דספר מקנה (כלומר וא"כ איך הם יכולים לכתוב בלי הצינור של המחזיק), היינו בדבר שבינו לבין חברו, אבל במחאה ובמודעא שאין הדבר תלוי אלא בו, די שיכתבו בלשון שליחות כ"כ הרנב"ר ז"ל בחידושו עכ"ל, וא"כ גם כאן בהודאת קרקע הא אין הדבר תלוי אלא בו דהא בתוך השטר כתוב רק שהקרקע היא שלו ואין מסופר בו אודות שום עסק עם חברו ולכן לא בעינן דעת המתחייב.

ובאמת קשה להבין טעמו של אממר דס"ל שאין כותבין. ואולי י"ל שאממר סובר כתוס' שם שגם כשהדבר תלוי רק בו צריכים דעת המתחייב, והא דכותבין את המחאה, הרי זה רק מדרבנן משום שבעדות כל שהוא מבטלים את החזקה, וכן במודעא כותבין כדי להציל את הנאנס, וכמו שביארו תוס' שם כל זה, אבל הכא אין שום צורך ולכן לא תיקנו, וא"כ נשאר החסרון שאין כאן דעת המתחייב.

מיהו אכתי נשאר קשה על אממר כעין קושיית הקו"ש שהבאנו דהא תוס' ס"ל כן רק התם במחאה שיש כאן אדם שהוא בגדר מתחייב דהיינו המחזיק, אבל הכא אין כאן אדם שהוא בגדר מתחייב, וגם אין צריכים לכתוב שטר שיהי' כאן אדם שהוא בגדר מתחייב. והקו"ש הקשה כן אפילו על היכא שהקנה דבר לחבירו ובאים לכתוב על זה שטר, דעל זה הקשה דהא לאחר הקנין כבר אינו בגדר מתחייב (ועי' בש"י הר"י מיגש שהבאנו באות פ"ח סק"ב).

ועיין בחידושי הר"ן כאן שהקשה מה

תאמר נחוש שמא זה שהודה חוזר ולוקחה ממנו, ואינו מדקדק לכתוב לו שטר עלי' מאחר שראהו בתביעתו שלא הוציא שטר ולא ראי' אלא שזכה מתוך הודאתו, ולאחר זמן יוציא הלה שטר הודאתו ויגבה הקרקע ממנו, אין חוששין לזה שאין אדם עשוי ליקח זכות של קרקע בלא שטר ואם הוא עשה כן אין אנו אחראים לשוטים עכ"ל.

### צ"א) בענין מטלטלין ואיתנהו בעינייהו.

ע"י בגמרא דפליגי רבינא ורב אשי במטלטלין ואיתנהו בעינייהו אם כותבין את הודאתו או לא, דרבינא אמר כותבין כמו בקרקע ורב אשי אמר דכיון דמחסרי גוביינא אין כותבין.

והנה רש"י כתב שהציור הוא באופן שמונח אצל שמעון המטלטלין של ראובן ויש רשות לשמעון להוציאם ולשלם אח"כ כסף או מטלטלין אחרים, כלומר שהם אצל שמעון במלוה. והנה בודאי שאין המדובר כאן שיכתבו שטר חוב לראובן על שמעון, דהא שטר חוב בודאי בעי דעת המתחייב, אלא הכוונה היא שרוצים לכתוב שטר רק על העובדא שהמטלטלין הם עכשיו של ראובן, ולכן סובר רבינא שכותבין כמו בקרקע ואין כאן חסרון של דעת המתחייב משום שאין מוזכר בתוך השטר שום עסק עם חבירו, א"נ משום שאין לשמעון שום הפסד משטר כזה וכמו שביארנו לענין קרקע, ורב אשי סובר שנהי שאם יוציאם הרי יוכל לומר פרעתי דהא השטר אינו בגדר שטר חוב עליו, אבל מ"מ אכתי שפיר יש לו הפסד כי אם יוציאם א"כ השטר יהי' ראי' שהמטלטלין שהוציא היו

היא הסברא לומר שבקרקע אין כותבין. וכתב משום שצריכים צוואת המקנה, כלומר דעת המתחייב, ומר זוטרא סובר שכיון שאין היזק אמדינן דעתי' דניחא לי' בכתיבה ושאיכא באמת דעת המתחייב, אבל אם הוא מוחה שלא לכתוב אז לא כתבין עכ"ד. ועי' בקצה"ח בסי' ל"ט סק"ד שהביא את דברי הר"ן האלו כדי להסביר מה עם דעת המתחייב, וגם הביא שכדברי הר"ן כתב הרשב"א בתשובה, וכבר הבאנו שקשה על זה דכיון שאין כאן שום היזק למה מיקרי כאן בגדר מתחייב, וכן לא איכפת לן בזה שליכא שום אדם שהוא בגדר "מתחייב" כדחזינן גבי הוצא וכמו שהראה הקו"ש.

שו"ר ברעק"א על שו"ע חו"מ בסי' ל"ט סעיף ח' שהזכיר את שתי הסברות הנ"ל שהבאתי בענין למה כותבין, חדא שאין צריכים דעת המתחייב כיון שאינו מתחייב מחמת השטר בשום דבר משלו, כלומר שהשטר אינו מספר על שום עסק שבינו לבין חבירו, ועוד שגם לפי תוס' שסוברים שגם במחאה צריכים מצד הדין דעת המתחייב אבל בכל זאת שאני הכא שאין לו שום הפסד כלל מהשטר ולכן הרי זה כאלו צוה וכהר"ן.

והרמ"ה בד"ה הודה וכו' כתב שהטעם לומר שבקרקע אין כותבין הרי זה משום שזימנין דזבין לה מיני' בלא סהדי לבתר דמייתו להו עדי הודאה ואי אית לי' להיאך שטרא אתי ומפיק לה מיני' עכ"ל. מיהו לא הבנתי דאם קנה ממנו הרי יוכל לבקש את השטר או יבקש שיכתוב שטר מכירה.

שו"ר במאירי בד"ה הודאה וכו' שכתב על המ"ד שבקרקע כותבין וז"ל, שמא

מודה שאם הי' בדרך מערים אין דבריו קיימין).

ועוד כתב הנ"י שמאי דתני שבבית אין דבריו קיימין הרי זה איירי אפילו אם אמר שהמטמין אמר כן כמוסר, והיינו משום שסו"ס אינו אלא ע"א ואין לו מיגו.

והנה ראוי להתעורר על לשון הברייתא, למה הוסיפה הברייתא הך לשון של "כללו של דבר כל שבידו", דמה זה בא לרבות, הרי מספיק אם היתה הברייתא אומרת בבית לא אמר כלום משום שאין בידו לעשות משא"כ בשדה דבריו שפיר קיימין משום שבידו לעשות. מיהו לפי הנ"ל י"ל שאתי לרבווי שבשדה דבריו קיימין אפילו אם לא אמר כמוסר (ודלא כהטור), ובבית לא אמר כלום אפילו אם שפיר אמר כמוסר.

ולפי הנ"ל יש ליישב גם למה נקטה הברייתא לשון של דבריו קיימין דהא ביותר היתה לה לומר בלשון של נאמן ואינו נאמן. מיהו לפי הנ"ל י"ל שאם היתה הברייתא אומרת שבשדה "הרי הוא נאמן", אכתי הו"א שמהני דבריו רק אם אמר שהבעה"ב אמר כמוסר אבל השתא שאמרה הברייתא לשון של דבריו קיימין הרי משמע מזה שאע"פ שגם לאחר שמאמינים לו יש סיבה שלא לקיים את דבריו וכגון כשאמר שהבעה"ב אמר בדרך שיחה אבל בכל זאת דבריו קיימין (ואידי דקאמר דבריו קיימין קאמר נמי לשון של לא אמר כלום ולא לשון של אינו נאמן). מיהו לפ"ז כבר שמעינן חידוש זה מהלשון של דבריו קיימין ולא בעינן את מה שסיימה הברייתא כללו של דבר. ויש ליישב.

של ראובן ושהוא חייב לראובן, ואע"פ שאינו שטר חוב ויוכל לומר פרעתי, אבל כל זמן שלא פרע לא ניהא לי' דליפשו שטרי, ולכן הרי הוא נחשב כמו מתחייב ובעינן דעת המתחייב. ולפי ר"א יוצא שלא כהנ"י בב"ב גבי מחאה שכתב שכותבין ושאינן צריכים דעת המתחייב משום שאין נזכר בתוך השטר שום עסק עם חבירו ולכן אע"פ שיש להמחזיק הפסד מזה והרי הוא בגדר מתחייב מ"מ אין צריכים בכה"ג דעת המתחייב, דלפ"ז כ"ש כאן דהא גם כאן אין מוזכר בתוך השטר שום עסק עם חבירו.

## דף ל' ע"א

**צב) בשדה דבריו קיימין, כללו של דבר כל שבידו ליטלן דבריו קיימין.**

עי' בס"י רנ"ה בפרישה אות י"ג ובסמ"ע אות כ"ז שדייק מלשון הטור דס"ל שהוא נאמן רק אם אמר שהמטמין אמר את דבריו כמוסר אבל לא אם אמר שהמטמין אמר את דבריו כמערים (וכ"כ המאירי כאן). וכתב שזהו דלא כהנ"י כאן שכתב שאין צריכים שיאמר כמוסר אלא אפילו אם אמר בדרך שיחה ג"כ תלינן שכוונתו היתה להודאה גמורה ולא כדי שלא להשביע כי כיון שהראה לו את המעות והניחם במקום שיוכל לשלם משם הרי חזינן שהוא אדם נאמן בעיניו ושדברי אמת מסר לו (מיהו אע"פ שהנ"י סובר שאין צריכים שיהי' כמוסר, אבל בודאי הרי הוא

## צג) בשדה דבריו קיימין.

עיינן בחו"מ בסי' צ"ט סעיף א' שדנו הפוסקים באם אדם נאמן במיגו כנגד החזקה של כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, וכגון היכא שכשבא המלוה לתבוע את הלוח טען הלוח שהנכסים שהם תחת ידו אינם שלו וממילא אין המלוה רשאי לגבות מהם, דמצד אחד יש להלוח מיגו שהי' יכול לומר שאין לו נכסים תחת ידו, אבל מצד שני הרי המיגו הוא כנגד החזקה של כל מה שתחת יד אדם שלו הוא. ועיי"ש בשיטות הראשונים והפוסקים בזה.

והתומים שם בסק"ד כתב וז"ל, וכן יש ראי' (שמיגו שפיר מהני כנגד החזקה של כל מה שתחת יד אדם שלו הוא) מהא דאמרין בגמרא פרק זה בורר והביאו הר"ף, והרמב"ם בפ"י מהל' זכי', באומר ראיתי אביכם שהי' מטמין מעות ואמר של פלוני הם אינו נאמן ואם הם במקום שהמגיד הי' יכול ליטלם משם נאמן במיגו דאם הי' רוצה הי' נוטלם ונותנם לפלוני, ועי' לקמן בסי' רנ"ה סעיף ח' (דהביא המחבר שם דין זה), וקשה הא הוי במקום חזקה דחזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא וסתמא איירי אפילו בהטמנה שהיא ברשות המצווה כמש"כ הרא"ש בתשובה כלל ס"ח דין ב' עיי"ש להדיא\*). ודוחק לומר דהואיל דהך דראה שהטמין הי' יכול ללוקחו מתחילה א"כ הרי המטמין הימנהו תחילה ודינו כשליש ונאמן בכל דבר, דהא אף בנידון השו"ע הא המלוה האמין להלוח מתחילה ועד סוף, דהרי הי' יכול

להבריה נכסיו כרצונו, ומ"מ לא מהני מיגו להפקיע חזקה הנ"ל, ואיך יהי' הרואה יותר נאמן, והגע בעצמך המטמין גופי' אילו אמר של אחר הן אינו נאמן (כשזה חב לאחריני כמו בהציור בלוה) והרואה שהטמין ושמעו מפיו יהא נאמן (בתמי'), ודוחק לחלק דבאחר לא חיישינן לקנוניא כולי האי כמש"כ הרמב"ן כפי מה שכתב בשמו המ"מ דשכיח גבי לוח קנוניא משא"כ באדם אחר, וכל זה דוחק, דא"כ במקום שיש חשש דאותו אחר יש לו צד נגיעה והנאה וקנוניא בו לא יהי' נאמן, וסתמא נאמר בש"ס וכל הפוסקים (שההוא אחר נאמן), ולכן מסתברא שלדינא אמרינן מיגו אף במקום חזקה כזו עכ"ל.

והנה לכאורה יש להקשות איזה מיגו יש לו להרואה שאם הוא רוצה לשקר הי' יכול ליתנם לההוא פלוני, הלא אז הי' נודע מזה להיורשים והיו תובעים אותו לדין. ולכאורה יש לתרץ בפשיטות שהכוונה היא שהרואה הי' יכול לעשות כן בצניעא עם הערמה בהדי ההוא פלוני ולא הי' נודע להיורשים על זה.

מיהו שו"ר בתשובות הרא"ש שם בכלל ס"ח דין ב' שנתקשה בזה ומדבריו שם מבואר דרך אחרת בהבנת הדין הנ"ל של הגמ' כאן, והיינו שאין הכוונה למיגו רגיל של מה לו לשקר, אלא הכוונה היא שהרי הוא באמת בגדר אפוטרופוס והדין באפוטרופוס הוא שאחרי מיתת הבעלים הרי הוא חייב להחזיר לאנשים את הממון ששייך להם שהי' תחת ידו של המת, ואם

והיתה קיימת אז חזקה שהי' שלו והרי הוא אומר עכשיו שאז לא הי' שלו, ויש ליישב בדרך דוחק.

(\* צ"ע למה הוצרך לזה, הלא אפילו אם הטמין חוץ לרשותו אבל בכל זאת הרי פעם הי' ברשותו



הוא עושה כן הרי זה מהני ואין היורשים יכולים לתבוע, ולכן גם כשהוא עצמו אינו משיב הרי הוא נאמן מדין אפוטרופוס לומר שהוא של פלוני, וא"כ אין הכוונה שיש לו נאמנות מדין מיגו אלא הכוונה היא שכיון שהחפץ הי' בשדה ולא בביתם של היורשים, והי' יכול ליטלו מהשדה, הרי הוא נחשב כאפוטרופוס וזה הוא דינו של אפוטרופוס להחזיר או לומר למי הוא שייך, אבל כשהחפץ הי' בבית היורשים ולא הי' להאומר גישה אליו, אז אינו בגדר אפוטרופוס. והוכיח הרא"ש שבע"כ צ"ל שיש בכח אפוטרופוס להחזיר, כי אם אין לו א"כ איזה מיגו יש כאן, הלא אם הי' עושה כן היו היורשים תובעים אותו לדין (וכקושייתנו הנ"ל), וא"כ אין הכוונה שהוא נאמן משום שאם הוא רוצה לשקר הי' יכול לעשות את הגזילה במו ידיו, דוגמת כל מיגו דעלמא, אלא הכוונה היא שהוא נאמן משום שיש לו זכות על פי דין לעשות כן בידי ממש. ולפ"ז יוצא שהכוונה כאן היא באמת שהוא נאמן משום שהמטמין האמינו ועשאו כשליש וכמו שרצה התומים לומר, אלא שנתקשה התומים על זה דא"כ גם בהלואה הרי המלוה האמינו להלוה שלא יבריח נכסיו. מיהו באמת לק"מ, דהא נהי שסמך על ישרותו של הלוה אבל מהיכא תיתי שהאמינו עליו לקבל את כל מה שיטעון.

מיהו לכאורה יש להקשות על דרכו של הרא"ש, למה נאמן הרואה לומר שהמטמין עשה אותו אפוטרופוס, הלא אולי המטמין לא הבחין בכלל בראיית הרואה, וא"כ בודאי הרואה צריך להנאמנות של מיגו דהיינו שמה לו לשקר ולומר שהמטמין

עשאו אפוטרופוס הלא הי' יכול לתת מעצמו להווא פלוני, ועדיין קשה שאז היו היורשים תובעים אותו לדין.

וגם על התומים קשה, איך סבר ללמוד שהוא נאמן בתורת שלישי, הרי גם לזה צריך הוא למיגו, דהיינו כדי להיות נאמן על העובדא שהוא שלישי, והרי המיגו הוא נגד החזקה.

מיהו לק"מ על התומים כי עצם הטענה שהוא בגדר אפוטרופוס על אותו חפץ אינה מתנגדת להחזקה של כל מה שתחת יד אדם שלו הוא דהא גם כשהוא אפוטרופוס הרי החפץ שייך להבעלים, וא"כ הרי הוא בודאי נאמן ע"י מיגו לומר שיש לו את הכח של אפוטרופוס, ואז מאחר שיש לו דין של אפוטרופוס הרי הוא שוב נאמן לומר שהחפץ הוא של פלוני משום הכח של אפוטרופוס גם בלא מיגו.

וז"ל הרא"ש בתשובה שם, ועוד נראה דאפוטרופוס הממונה על נכסי בעה"ב, וכן האשה הנותנת בתוך הבית, מודים ויודעים שהיו לו לבעה"ב נכסי אחרים תחת ידו, ומת ונשאר הממון ברשות בעה"ב, והאפוטרופוס או האשה מושלים על הנכסים ויודעים של מי הם ובידם להחזיר לכל אחד, חייבים להחזיר לכל אחד ואחד שלו, ולא אמרינן כיון שמת בעה"ב זכו היורשים בכל הנמצא ברשות אביהם ואין כח לא באפוטרופוס ולא באשה ליתן לשום אדם כלום, וגם אם יאמרו של פלוני הם לא מהימני, אלא אדרבה חייבים להחזיר לכל אחד מהם שלו, ואם לא החזירו ובאו לב"ד מהימני במיגו שאם היו רוצים היו מחזירים, וראי' מההיא דסנהדרין פרק זה

## צד) ביאור מע"ש ממון גבוה, ובענין אם ע"א נאמן לומר מע"ש הוא זה.

א. עיין בחי' הר"ן שהקשה למה בבית אינו נאמן מדין ע"א נאמן באיסורים, ותי' משום שיש בזה גם דין ממון כיון שמעשר שני ממון גבוה הוא, וכיון שיש בזה גם דין ממון אין ע"א נאמן, וכן הביא מר"ת. ועוד תי' שלעולם יש לזה דין של איסורים כיון שיש בו צד איסור, רק דהא דאינו נאמן הרי זה כי נהי שהוא נאמן שכך אמר הבעה"ב, אבל מן הסתם נקטינן שהבעה"ב נתכוין כדי שלא להשביע, משא"כ בשדה מכיון שהבעה"ב יודע שהוא יכול ליטלו, והבעה"ב מחזיקו לנאמן, מש"ה נקטינן שהוא אמר את דבריו כמוסר.

הרי שבשני הדרכים נקט הר"ן שיש בו גם צד איסור וגם צד ממון, רק שבדרכו הראשון הרי הוא סובר שנותנים לעדותו דין של עדות ממון, ולכן לא סגי בע"א, ובדרכו השני נקט שיש לעדותו דין של עדות איסור. וצ"ב במאי פליגי התירוצים. ויש לבאר על פי מה שחקר הקו"ש בקידושין אות מ"ב, וכן בקובץ הערות סי' נ"ב אות ח', אם בהקדש צורת הדבר היא שהמקדיש מקנה את החפץ להקדש והאיסורים והקדושה חלים כתוצאה מזה, או האם המקדיש מחיל ע"י דיבורו את הקדושה והאיסורים ואילו הקנין להקדש חל מצד התורה בדרך תוצאה מהקדושה. וצידד שבקדושת הגוף המקדיש מחיל רק את הקדושה, והקנין חל מצד התורה, אבל בבדק הבית המקדיש פועל את הקנין, והאיסורים והקדושה חלים מצד התורה. ולפ"ז י"ל דפליגי התירוצים באיך היא

בורר אמר להם אני ראיתי את אביכם וכו' בשדה דבריו קיימים וכו' אלמא באותו שיודע שהם של פלוני יכול ליקחם וליתנם לבעליהן ולא אמר כיון דמת המטמין זכו היורשים בכל מה שנמצא ברשותם, דשדה נמי היא רשותם דמיירי נמי בשדה של המטמין דומיא דבית, ועוד שאין דרך בני אדם להטמין ממון ברשותו של אחר, דאם לא הי' יכול להחזיר לבעלים אין כאן מיגו, שאם הי' מחזירם הי' חייב לשלם ליורשים, ואם לא נתנו הממון לבעלים אלא אמר כל הדבר ליורשיו דבריו קיימים ונאמן במיגו אע"ג דיצא כבר מתחת ידו וחייבין היורשים להחזיר מה שאמר וכו' עכ"ל. ונראה שמה שכתב שהיכא שלא נתנו הרי הוא נאמן במיגו, אין כוונתו להדין נאמנות של מיגו של מה לו לשקר, אלא כוונתו היא כמו שנקטנו לעיל שהוא נאמן מדין אפוטרופוס, וכוונתו היא לומר שמיגו (כלומר שכמו) שהוא נאמן לתת מדין אפוטרופוס כמו כן הרי הוא נאמן מדין אפוטרופוס גם לומר למי שייכים הנכסים. וכן מוכח מסוף דבריו שכתב שהוא נאמן במיגו אפילו אם כבר נמצאים הנכסים אצל היורשים, דהא בכה"ג הרי הוא מיגו למפרע כיון שכבר יצאו מתחת ידו ומיגו למפרע לא אמרינן כמש"כ הרא"ש בכתובות דף ק"ט, וא"כ בע"כ צ"ל שהנאמנות שלו הוא מדין אפוטרופוס ושגם עכשיו כשיצא מתחת ידו אכתי יש לו הכח של אפוטרופוס לברר את הבעלות של הנכסים כיון שהי' יכול בעצמו לתתו מקודם שיצא מתחת ידו (ברם סוף סוף הלשון שכתב ש"נאמן במיגו" לא משמע כהנ"ל).

מיהא מדה מסוימת של בעלות להמפריש, דהנה ע"י בזבחים דף ו' ע"א דאמרינן שהיורש מוסיף חומש בחילול רבעי, הרי ששייך ליורשו, והביאור בזה הוא כמו שמבואר בחידושי הגר"ז על הש"ס שם בשם הגר"ח שאע"פ שרבעי הוא ממון גבוה אבל מ"מ שפיר מיקרי בעלים עליו משום זה שהוא זכאי לאוכלו בירושלים, דדבר זה נותן לו דין של בעלים גמורים, רק דהא דאינו יכול למוכרו או לתתו במתנה כדאיתא בקידושין דף נ"ד ע"ב הרי זה משום דין בעצם קדושת הפירות, דנאמר בהם דין מסוים שאינם ניתנים למכירה ומתנה (לכאורה משום בזיון). ואמר הגר"ח שלכן שפיר יכולים הבעלים להקדישו כמו שהביא שם וכן להורישו עכת"ד. וכן י"ל שמשום כך אפשר לזכות ברבעי מן ההפקר וכמו שמבואר בפשטות מדברי תוס' בב"ק דף ס"ט ע"א בד"ה והצנועין עיי"ש (מיהו בספר קהלות יעקב על ב"ק בסי' ל"ז אות ו' כתב ביאור אחר בענין למה אפשר לזכות ברבעי מן ההפקר), וע"ע שם שהובא בשם הגר"ח שבגלל כן כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' אישות ה"ד שהמקדש אשה במעשר שני אינה מקודשת "משום שאין לעשות בו שאר חפציו קודם שיתחלל" ולא כתב משום שאינו בעליו, והיינו כהנ"ל שלעולם שפיר חשיב בעליו אפילו לפי מאי דקי"ל שממון גבוה הוא, רק שבכל זאת נאמר דין מסוים בעצם הפירות שאינם בני מתנה ומכירה וה"ה לקידושין. ולפי הדרך הזה הרי יוצא שמה שהמעשר שני הוא ממון גבוה אינו מחסר בעצם הבעלות של הבעלים, ואע"פ שהוא גורם שאינו נמכר

צורת הדברים במעשר שני, דהתי' שסובר שיש לזה דין של ממון סובר שהמפריש מקנה אותו לרשות גבוה, והאיסור חל מצד התורה כתוצאה מזה, וא"כ יסוד השאלה היא שאלה של ממון, ולכן ע"א אינו נאמן אלא מכריעים שלא נעשה ממון גבוה, וממילא כתוצאה מזה גם איסור אין כאן, אבל התירוץ שסובר שיש לזה דין של איסור סובר שהמפריש עצמו מחיל עליו את האיסור, והקנין לגבוה חל כתוצאה מזה מצד התורה, ולכן ע"א שפיר נאמן. והקו"ש שם נקט שבמעשר שני ממון גבוה הרי המפריש פועל את הקנין, ואילו האיסור חל מצד התורה כתוצאה מהקנין.

ב. והנה עדיין צריכים לבאר למה אין העד אחד נאמן לפי הצד דחשיב עדות ממון, דהא בר"ן בחולין דף צ"ו (דף ל"ד ע"א בדפי הרי"ף, קרוב לתחילתו) מבואר שע"א נאמן אפילו גבי ממון היכא שאינו בא להוציא ממוחזק (וע"ע בזה בשב שמעתתא שמעתא ו' בסוף פרק ג'), והרי הכא הרי לכאורה אין זה נקרא שהעד בא להוציא ממוחזק, כי לפי הצד שהוא מעשר הרי הוא נחשב ברשות גבוה כי כל היכא דאיתי' ברשות גבוה איתי', וא"כ נמצא שבאמת רשות גבוה מוחזק בו ולא המפריש, וא"כ אין העד בא להוציא ממוחזק. מיהו אכתי י"ל שלא סגי בע"א כי הרי הוא בא להוציא מהחזקת מרא קמא של המפריש שהרי בטבלו הי' שייך להמפריש.

ג. והנה יש אריכות דברים לפי הצד שהמעשר שני הוא ממון גבוה האם נשאר

וניתן במתנה אבל אין זה מצד חסרון בעלות, וא"כ אולי לפ"ז א"א לומר כדברי הר"ן שהרי זה נקרא שהוא מעיד כדי להוציא ממון מחזקתו.

מיהו ע"ע בחידושי הגר"ח על הרמב"ם על פ"ד מהל' זכ"י ומתנה בד"ה ולפי המבואר וכו' דמבואר דרך אחרת בזה, דעיי"ש שכתב בדעת הרמב"ם שא"א לזכות ברבעי מן ההפקר (מאחר שהוא ממון גבוה) ודלא כפשטות דברי תוס' בב"ק. וע"ע בחידושי הגרי"ז על זבחים שם שהביא מהראב"ד על ספרא שכתב שא"א ליורשו, והא דאמרינן בזבחים שם שהיורש מוסיף חומש הרי הזה משום שגזיה"כ היא שהיורש עומד במקום אביו לענין פדיון אע"פ שבאמת אינם שלו, א"נ דאתי הסוגיא שם כמו המ"ד שסובר שמעשר ממון הדיוט הוא עכ"ד הראב"ד. ולפ"ז פשיטא שאם סוברים ממון גבוה הרי זה נחשב שהעד בא להוציא ממון מחזקתו.

וע"ע בדרכו של הקו"ש בב"ב אות רע"ג שכתב ששייך ירושה על מעשר שני משום שגוף הדבר הוא שלו אבל אינו במכירה משום שהדין ממון שלו הוא של גבוה. וגם לפ"ז נראה פשוט דחשיב שהעד בא להוציא ממון מחזקתו.

### צה) לשלומי איהו מנתא בהדיהו, למ"ד זכאי משלם.

לפ"ז לכאורה אין נפ"מ אם יכתבו זכאי או יכתבו פלוני ופלוני, רק דס"ל לר"י שכותבין זכאי משום לא תלך רכיל, ור"ל ס"ל דכיון שהוא פטור א"כ אין זה לרעתו

לכתוב פלוני ופלוני וכו' אלא לטובתו כדי שיהי' פטור ומש"ה אין בזה משום לא תלך רכיל, אבל לפי ר"י דס"ל חייב א"כ שוב איכא משום לא תלך רכיל. גם י"ל דהא דס"ל לרבי יוחנן שכותבין זכאי בשם כולם הרי זה כדי לארוי שהדין הוא שכולם משלמים.

וע"ע ברמ"ה שכתב שלפי הלשון הזה מה שר"א אומר שכותבין מדבריהם נזדכה פלוני הרי זה משום דס"ל שהשלישי שפיר חייב מנתא בהדיהו, רק שהוא חושש למיחזי כשיקרא.

והא דרבי יוחנן לא חייש לשיקרא י"ל דהיינו משום שבאמת אינו שקר ממש, כי אם כולם חותמים חייב אין זה מכריח שכולם אמרו חייב שהרי יכול להיות שהכוונה היא רק שכולם חותמים שיצא מב"ד חייב, רק שהדבר מיחזי מיהא כשיקרא, אבל אינו שיקרא ממש, וא"כ י"ל שרבי יוחנן אינו חושש לזה.

### צו) ולמ"ד פלוני ופלוני וכו' לא משלם.

כלומר דלפיכך כותבין כן כדי שידעו שהוא חלק עליהם ויהי' פטור. מיהו לכאורה גם אם יכתבו כולם חייב הרי יוכל לומר שהוא חלק עליהם, דהא כבר כתבנו שגם כשכולם כותבין חייב אין זה מראה שכולם אמרו חייב, אלא יכולים לפרש שכולם חותמים שהבע"ד נתחייב ע"י הב"ד, וא"כ אכתי יוכל לטעון שהוא פטור מיהו אולי אפילו אם יטעון שהוא פטור אבל אכתי תועיל תפיסה ממנו כי ספק הוא אם היה בין המחייבים או לא אבל עכשיו

שכותבין פלוני ופלוני וכו' הרי הוא פטור בהחלט.

### צז) אי לדידי צייתיתון אתון נמי לא שלמיתון.

הנה הא דחייבים הדיינים לשלם אם טעו הרי זה משום דמיקרי שהזיקו בדרך גרמי, ואע"פ שלא נתכוונו אבל מ"מ חשיב בגדר כפשיעה משום שהי' להם לעיין טפי, א"נ אפילו אם עיינו יפה הרי הם חייבים כי גרמי חייב גם על אונס משום שאדם מועד לעולם.

והא דמיפטר זה שלא טעה אע"פ שיצא ממנו היזק ע"י שנצטרף להב"ד הרי זה משום שזהו כבר בגדר אונס גמור, כי אין בידו בשום אופן למנוע את האחרים מלטעות, וגם אדם המזיק פטור על אונס גמור וכמש"כ תוס' בב"ק דף כ"ז ע"ב (והרמב"ן מחייב). א"נ כהדרך שכתבנו שהטועים נחשבים בגדר פושעים, וזה שלא טעה הרי הוא בגדר אונס (ולא בגדר אונס גמור), רק שגרמי פטור על אונס ולא אמרינן בגרמי שאדם מועד לעולם (עי' בש"ך בסי' שפ"ו סק"א וברמב"ן בקונטרס גרמי שכתבו שזה תלוי באם גרמי חייב מהתורה משום אדם המזיק או האם גרמי הוא רק קנס דרבנן).

מיהו אכתי צ"ע למה חשיב הדיין הזה שלא טעה בגדר אונס או אונס גמור, דהא שפיר הי' לו לאסוקי אדעת' שמא האחרים יטעו ושההלכה תהי' כמותם. מיהו י"ל שבכל זאת הרי הוא נחשב אנוס כי הוא מחויב לדון משום מצות דיינות (עי' בזה לעיל בדף ו' ע"ב באות מ"ה). וצריכים להוסיף שגם אח"כ אסור לו לצאת מהב"ד

דאל"כ נתבטלו כל הדיינים. מיהו לפ"ז איך הם יכולים לומר לו אי לאו את בהדין לא הוה סליק דינא מידי. ויש לומר שאין זה בגדר טענה עליו וסיבה לחייבו אלא הרי זה סיבה להוריד מהם חיוב.

וביותר נראה לומר שהטעם שהוא פטור אינו משום אונס, אלא משום שלא מיקרי בכלל שעשה מעשה מזיק, כי היה עסוק בתקנתו של הבעל דין בזה שפסק שהוא פטור.

### צח) אלא איכא בינייהו לשלומי אינהו מנתא דידי.

עיין ברמ"ה שכתב וז"ל, ורבי אלעזר אי כרבי יוחנן ומשום מיחזי כשיקרא אי כר"ל ומשום לא תלך רכיל עכ"ל.

### צט) רבי יוחנן אמר זכאי משום לא תלך רכיל, ר"ל אמר פלוני ופלוני וכו' משום דמיחזי כשיקרא.

עיין ברמ"ה שנתקשה על ר"ל דהא להדיא תנן בהמשנה שיש בזה משום הולך רכיל. וכתב וז"ל, ור"ל אמר כי חיישינן שלא תלך רכיל היכא שלא מיחזי כשיקרא, אבל היכא דמיחזי כשיקרא לא חיישינן, ואיבעית אימא (כצ"ל) כי חיישינן שלא תלך רכיל היכא דאזיל דינא גופי' וא"ל לבעל דין שאני מזכה וחבירי מחייבים דרך לשון הרע וכו', אבל בשימוש ב"ד לא חיישינן להכי עכ"ל. וכן איתא בחי' הר"ן בזה"ל, י"ל שלא אמרו במשנתנו אלא שלא

יחזיק הדיין טובה לעצמו בפני בעל הדין שזה ודאי ענין רכילות, אבל כאן שכותבין את הדין לפי תומם אפשר שאין בזה משום לא תלך רכיל, ועוד (כצ"ל) דחששא דמיחזי כשיקרא עדיפא ל' וכן אמרו בירושלמי עכ"ל.

והנה לא הבנתי את התי' שמיחזי כשיקרא עדיפא ל', דממ"נ אם יש גם חשש רכילות למה לא אמר ר"ל שיעשו כמו ר"א. ועוד דלמה עדיף החשש של מיחזי כשיקרא, הלא אינו שקר גמור וכמו שביארנו באות צ"ה, והיכא שאינו שקר גמור לכו"ע מותר לשנות מפני השלום.

גם לא הבנתי את התי' שר"ל סובר שבכה"ג ליכא כלל משום רכילות, דהא לפ"ז למה הוצרכו לומר דס"ל שאין עושים כרבי יוחנן משום מיחזי כשיקרא, דגם בלא זה למה יעשו כרבי יוחנן, דלמה לא יכתבו את הדברים כהויתם כיון שאין בזה משום רכילות.

### ק) רבי יוחנן אמר זכאי.

עי' בתוס' בב"ק דף כ"ז ע"ב שהקשו איך שייך לומר שאין הולכין בממון אחר הרוב הלא חזינן שפוסקים על פי רוב הדיינים. ותירצו וז"ל, דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו וכו' עכ"ל. ובקוה"ס כלל ו' אות ב' הביא מהמהר"ם חביב שפי' שכוונתם היא שהמיעוט צריכים להודות להרוב כמו שרואים מהדין של זקן ממרא, ובהמשך דבריו הקשה הקוה"ס עליו שלכאורה רק בב"ד הגדול המיעוט חייב להודות להרוב אבל לא בשאר ב"ד. וע"ע בקוה"ע סי' ט"ז

בענין זה. ועכ"פ לכאורה מוכח לומר דלא כהמהר"ם חביב מסוגיין, דהא לפי המהר"ם חביב למה לא אמרו שמהאי טעמא סובר רבי יוחנן שכולם צריכים לחתום זכאי.

### קא) אלא לעדים כמאן דלא כרבי נתן.

כי כיון שאחרי שגמר הראשון צריכים להכניס את השני, א"כ יש כאן הפסק של כדי דיבור.

### קב) אלא לעדים כמאן דלא כרבי נתן.

הנה הסמ"ע בסי' כ"ח סקכ"ז צידד לומר דאיירי המשנה באופן שכבר אמרו שני העדים את עיקר העדות לפני הבדיקות שנזכרות בהמשנה, וא"כ לפ"ז צ"ע למה אמרינן שהמשנה הוא דלא כרבי נתן הלא גם לרבנן לא א"ש שהרי את עיקר העדות אמרו ביחד וכבר צידדנו באות ר"י שהבדיקות אינן חלק מעצם העדות, ואפילו אם הווי שפיר חלק מעצם העדות אבל מ"מ הלא מאחר שאמרו את עיקר העדות ביחד א"כ י"ל שהרי זה נקרא שעכשיו שניהם נמצאים באמצע עדותן וכשבדקים את הראשון הרי זה בודאי נקרא עוד שהוא מעיד ביחד עם העד השני כיון שזה נקרא שהעד השני הוא באמצע עדותו, ואפילו כשגמרו לבדוק את הראשון ובאים לבדוק את השני אבל י"ל שגם אז הרי זה נקרא שהם מעידים ביחד כי סגי בזה לחוד ששניהם התחילו יחד (או בתכ"ד אחד מהשני). ולפי הלשון שטעמם של חכמים

הוא משום שבשעת עדותו הרי הוא בא רק לשבועה ולא לממון א"כ בודאי סגי בזה שהתחילו ביחד (או בתכ"ד).

### קג) אלא לעדים כמאן דלא כרבי נתן.

הנה הטורי אבן בר"ה דף כ"ג ע"ב נקט שאם לא הי' תנן שמכניסין א"כ הי' זה משמש כראי' דאזיל כר"נ, ונתעכב על המשנה שם גבי קידוש החודש דתנן שמכניסין את הגדול שבהעדים ולא תנן שאחרי המשא ומתן היו שוב מכניסין את כולם וא"כ מזה יוצא שהתם סתם התנא כר"נ. וכתב שאה"נ ומש"ה דחיק כאן הגמ' לאוקמה שמכניסין קאי על הבעלי דינין וכרבי נחמי' אע"פ שדוחק לאוקמה הכי (כי המשנה לא איירי בבעלי דינין, ועוד דבהברייתא תניא להדיא שמכניסים את העדים), כי לא רצו להעמיד את המשנה דלא כרבי נתן כדי שלא יקשה סתמא דהכא אסתמא דהתם.

ושוב צידד לומר שאולי גם רבנן מודים לר"נ גבי העדות של קידוש החודש (אשר לפ"ז אין המשנה שם בגדר סתם משנה כרבי נתן), כי לפי לשון אחד להלן טעמייהו דרבנן הוא משום שכשבא העד הראשון היה קם רק לשבועה. ולכאורה הפשט הוא דכיון שהוא כבר נקבע להיות עד לשבועה א"כ שוב אינו יכול להשתנות

ול להיות עד לממון משום שהוא עשאאי"ל כי הוא יכול לומר שנתכוין רק לחייבו שבועה, וא"כ בקידוש החודש דליכא שבועה והעד בעל כרחך בא לעיקר הדבר התם גם רבנן יודו. ושוב כתב שבכל זאת לפי הלשון שטעמייהו דרבנן הוא משום גזירת הכתוב אכתי צריך לצאת שרבנן פליגי גם בקידוש החודש, וא"כ אכתי חזינן בקידוש החודש שם שסתם לן תנא כרבי נתן\*).

ועוד כתב שבאמת גם לפי האיבעית אימא שטעמייהו דרבנן הוא מסברא יוצא שרבנן פליגי גם בקידוש החודש, והיינו משום שמשלשון רש"י משמע שאין כוונת האיבעית אימא דוקא משום שע"א מחייבו שבועה אלא הטעם הוא משום שאינו מחייבו ממון דכיון שאינו קם לממון בשעת העדות שוב אינו חוזר וניעור אח"כ, וא"כ גם בקידוש החודש הרי לא הי' קם לקידוש החודש בשעה שהעיד כיון שהי' יחיד, וא"כ גם שם הדין נותן שלפי רבנן אינו חוזר אח"כ וניעור. והוכיח כן מהא דבכתובות דף כ"ו ע"ב הביאו את המחלוקת שבין ר"נ ורבנן לענין עדות אם הוא כהן, דהיכא שבא ע"א להעיד שהוא כהן ואח"כ בא עוד ע"א, אינם מצטרפין לפי רבנן אע"פ שהתם ליכא שבועה.

ובהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן שם הביא שבתוספתא תניא שרבנן סוברים גם בדיני נפשות שאין שני עדי אחד מצטרפין

(\* מיהו לפי מש"כ תוס' בשבועות דף כ"ב ע"ב שהיכא דאיתא בגמ' שאב"א קרא ואב"א סברא, הכוונה היא שגם האב"א קרא מודה להסברא רק דס"ל דאתי קרא וקמ"ל סברא כי בלא הפסוק לא

היינו אומרים אותה סברא, א"כ לפ"ז גם לפי הלשון הראשון שטעמייהו דרבנן הוא משום גזיה"כ אכתי הטעם הוא משום שבועה, וא"כ אכתי יוצא שגבי קידוש החודש יודו רבנן לרבי נתן.

והרי גם שם אחד אינו קם לשבועה.

וע"ע שם באמרי ברוך שחלק על כל עיקר הנחתו של הטורי אבן שהיכא דלא תנן שמכניסין הרי זה ראי' לרבי נתן, דלעולם י"ל דס"ל להתנא כרבנן, רק שלא נחת התנא להזכיר את הדין שצריכים להעיד יחד, דהא בסוגיין אמרינן רק שמכיון דתנן ששפיר מכניסין, ושכהוונה היא להעדים, הרי זה משמש כראי' לרבנן, אבל יתכן שגם היכא שלא הזכיר התנא את הדין הרי הוא סובר כרבנן, רק שלא טרח להזכיר דבר זה. והוכיח כן מהמשנה לקמן בדף מ' ע"א גבי דיני נפשות דתנן שמכניסין את גדול העדים ובודקים אותו ואח"כ מכניסין את השני, והתם לא תנן שאח"כ מכניסין את שניהם כדי שיעידו יחד, והרי הרמב"ם פוסק שגם רבי נתן מודה שבד"נ הרי הם צריכים להעיד יחד, וא"כ לפי הטורי אבן קשה למה לא תנן שם שמכניסין, וא"כ חזינן שאין צריכים בדוקא שיאמר התנא שמכניסין.

### קד) ואידך אמנה בעלמא תרוייהו קמסהדי.

לא הבנתי סברא זו דהא בכל זאת כל אחד מהם מעיד על מעשה אחר, דזה אומר שהלוה לו ביום ב' והשני אומר שהלוה לו ביום ג', וא"כ על כל מעשה יש רק ע"א וא"כ איך אפשר לחייבו.

ועי' במאירי שהביא שיש מפרשים שטעמו של ריב"ק הוא משום שנקטינן באמת ששניהם מעידים על מנה אחד, רק שהם מכחישים זה את זה בחקירה דאיזה יום, והרי הכחשה כזו כשירה בדיני ממונות

כמו הכחשה בבדיקות כיון שאין עיקר החיוב תלוי בזה (כמו בזה אומר שמן הלוח לו וזה אומר יין הלוח לו).

והנה נראה שיש לבאר את סברת ריב"ק על פי דברי הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה שכתב דהא דהאמינה התורה שני עדים אין זה משום שהסברא נותנת כן, דזה אינו, דהא בודאי יכול להיות שהם שקרנים, אלא הא דהאמינם התורה הרי זה בגדר גזיה"כ עכ"ד. והנה הא ודאי שבדרך כלל, שפיר יש בזה ששני עדים מעידים בחינה מסוימת של ראי', רק שאין זה ראי' מספיק חזקה להכריע מצד הסברא לחוד. ומעתה יש לחקור מה יהי' הדין היכא שיש שני עדים שהוא חייב לו אבל העדים העידו בצורה שאין כאן הבחינה הנ"ל של ראי' שיש בדרך כלל מזה שב' עדים מעידים, האם גם בכה"ג אמרה התורה את הגזיה"כ של שני עדים. ונראה שבזה פליגי ריב"ק ות"ק לפי הלשון של אב"א סברא, דהא גם הציוור הזה של ריב"ק הרי הוא ציור שיש לנו שני עדים שמעידים שהוא חייב לו מנה אבל אין לנו את הכח של ראי' של שני עדים אלא רק של ע"א לחוד, כי כל אחד מעיד על מנה נפרד ואין לנו שני עדים על מנה מסוים, וא"כ יש כאן שני עדים שהוא חייב לו מנה אבל אין לנו את הכח של ראי' של שני עדים כי אין לנו שני עדים על עובדא מסוים שגורם את החיוב, וא"כ י"ל שריב"ק סובר שגם בכה"ג גזרה התורה שנעשה כדברי העדים כיון שיש שני עדים שהוא חייב לו מנה, ות"ק סובר שצריכים את הכח של ראי' של שני עדים, והרי הכא אין לנו את הכח של



ראי' של שני עדים, לא על מנה זה, ולא על מנה זה, וממילא לא חידשה התורה בכה"ג את הגזירת הכתוב שפוסקים על פי שני עדים.

שו"ר בנתייה"מ בסי' קמ"ה סק"ב שכתב בתוך דבריו סברא לדברי ריב"ק וז"ל, ונראה טעם לזה דשני עדים בעדות מיוחדת נאמנין רק באופן שאם נאמר שאינו חייב, בע"כ נהי' צריכים לומר ששני עדים משקרים, כגון שאחד אומר מנה בניסן ואחד אומר מנה באייר והוא תובע שתיהן, דאי נאמר שאינו חייב כלל על כרחך שני עדים משקרין, וזה לא אמרינן עכ"ל. הרי שסברת ריב"ק היא משום שאם נפטרנו נצטרך לומר ששני עדים משקרים וזה לא אמרינן.

וע"ע בשערי יושר בשער ו' פרק ז' שעמד על סברת ריב"ק וכתב וז"ל, ובנתיבות המשפט סי' קמ"ה סק"ב כתב בזה דבר זר ורחוק. ולענ"ד נראה דאף דלענין בירור האמת אין כאן רק ע"א על כל מעשה בפני עצמו, אבל כיון שאמרה תורה על פי שנים עדים יקום דבר, שהוא חצי דבר על פיו של זה וחצי דבר על פיו של זה כמש"כ רש"י בכתובות דף כ"א ע"א בד"ה ונפקא מינה יעו"ש, וכיון שלקיומו של חצי דבר סגי לן הגדת ע"א ואצל בית דין נתקיים שני חצאים ונצטרף לדבר שלם, ונתקיים בהם על פי שנים עדים יקום דבר, חצי דבר על פיו של אחד וחצי דבר על פי עד השני, אלא דלענין בירור המעשים אין כאן בירור רק ע"א על כל מעשה ומעשה ואין כאן שום הצטרפות של בירור שני עדים וכו' עכ"ל.

והנה הערל"ג כאן הקשה כשהוא מתחייב מנה לפי ריב"ק ע"י שני העדים שמעידים על ב' הלואות של מנה, למה אינו חייב גם שבועה שאינו חייב את המנה השני. מיהו י"ל שמכיון שהשתמשנו בעדות העד כדי לחייבו ממון, שוב אינו מחייבו שבועה, וכן ביאר הסמ"ע בסקט"ו עיי"ש.

מיהו אע"פ שאין כאן שבועת ע"א אבל אכתי דנו הפוסקים שיהי' חייב שבועה על המנה השני מצד דינו של רבי חייא שהיכא שתבע מאתיים ובאו עדים על מנה הרי הוא חייב שבועה על המנה השני כמו שהוא חייב היכא שהודה על המנה הראשון, עי' בזה בסי' ל' בש"ך סק"י ובט"ז. ובספר שערי יושר שם בד"ה ועפ"ד וכו' כתב וז"ל, ועפ"ד יש לתרץ חומר הקושיא בהא דפסק הטו"ע חו"מ סי' ל' דעדים המחייבים מנה ע"י צירוף אינם מחייבים שבועת התורה על השאר יעו"ש בט"ז ובאחרונים שלא ביארו דבר המתקבל בזה, במה גרע עדות של צירוף מעדות בעלמא (כלומר הציור של רבי חייא), ועל פי מה שכתבתי (הובא כאן לעיל בסמוך) י"ל דכיון דאמרינן בגמרא ב"מ ד' דר' חייא יליף מק"ו מפיו וע"א, וק"ו זה הוא לענין נאמנות, דע"י שנתברר על המקצת בעדות ברורה התחזקה תביעת התובע לחייבו שבועה על השאר, ובעדי צירוף ליכא בירור גמור משני העדים על הקצת, רק מתחייב על המקצת ע"י הצטרפות של קיום הדבר, ולענין לחייבו שבועה על השאר בעינן דוקא בירור גמור משני עדים לשיטת השו"ע, דלשי' הש"ך (שהוא נשבע

באמת על השאר) דסגיא אם רק מתחייב על פי ב"ד, מהני גם עדי צירוף, וזה תלוי בשני סברות שכתבו תוס' אם הוי כעין גלגול שבועה או משום התחזקות תביעת התובע כנ"ל עכ"ל.

ק"ג, שכוונת הך סברא היא שכיון שבשעת עדותו לא הי' בגדר עד המחייב ממון, ולא שייכא תורת ממון בעדותו, שוב א"א שיחייב ממון אח"כ, לא ידעתי מה היא סברת דבר זה.

**קה) אב"א סברא, מר סבר ע"א כי אתי לשבועה אתי.**

הנה כבר הבאנו שהטורי אבן צידד לומר שסברת רבנן היא משום דהוי עשאאי"ל כי הרי הוא יכול לומר לחייבו שבועה אתינא. ובנוב"ק חלק אה"ע סי' ע"ב בסתירת ההיתר הראשון בד"ה ועוד נ"ל וכו' הקשה באמת על ר"נ דהא הוי עשאאי"ל, והוכיח מזה כשיטתו שם שבממון לא בעינן עשאאי"ל אפילו מהתורה, ואע"פ שצריכים דו"ח ואם הכחישו זה את זה בחקירות הרי הם פסולים, אבל בכל זאת אם אמרו אין אנו יודעים הרי הם כשרים (ודלא כדעת הפוסקים ששפיר צריכים בממון מהתורה עשאאי"ל רק דפליגי הסמ"ע והש"ך בסי' ל"ג באם בעינן לה גם מדרבנן). וע"ע בזה בקרן אורה באמצע דבריו על דף ל' ע"ב.

**קו) מר סבר ע"א כי אתי לשבועה אתי לממונא לא אתי.**

הנה בשלמא אם כוונת הך סברא היא שלענין לחייב ממון הרי זו עשאאי"ל משום שהוא יכול לומר לחייבו שבועה באתי, א"כ שפיר מובן טעם זה, אבל לפי מה שהסיק הטורי אבן, הובא לעיל באות

**קז) בענין סברת רבנן דרבי נתן.**

הנה בסוגיין מבואר שלפי רבנן אם העיד ע"א ושוב בא השני, הרי הראשון צריך להעיד עוד הפעם יחד עם השני ושזוהי הכוונה במאי דתנן שמכניסין אותן. ובספר אפיקי ים בסי' כ"ג הובא שהקשה הגדול ממניסק דהא הוי עשאאי"ל שהרי לאחר שיוזמו יהי' איגלאי מילתא שהי' פסול משעה שהגיד את העדות הפעם הראשון כיון שכבר עבר אז על לא תענה, וא"כ מכיון שכבר נפסל מאז, ועדותו השני' היתה פסולה, א"כ שוב א"א שיהי' חייב כאשר זמם על עדותו השני', כי הי' פסול בשעה שהעיד את עדותו השני', ועד פסול אינו חייב בכאשר זמם, וא"כ יוצא שהעדות השני' הויא עשאאי"ל כי כשיוזם יתגלה שכבר הי' פסול מקודם, ובשלמא לפי שיטת הרמב"ם שהביא שם שע"א אינו עובר בלא תענה (וכן הביא שסובר הנו"ב אפילו בע"א בממון אע"פ שהוא מחייב שבועה, ושהביא כן הנו"ב מהרמב"ן במלחמות להלן בדף פ"ו), א"כ נמצא שלא נפסל משעת עדותו הראשונה, אבל לפי דעת הר"ן והרמב"ן בחומש שהביא שם בסק"ב שע"א עובר בלא תענה אע"פ שלא הועיל, ומכ"ש בממון שהוא מועיל לשבועה, א"כ מכיון שכבר נפסל ועדותו

השני' היא פסולה, א"א שיתחייב עונש על עדותו השני' והוה עשאאי"ל וכהנ"ל.

מיהו לפי דברי הנו"ב שהבאנו בהאות ק"ה דס"ל שאין צריכים בממון עשאאי"ל לק"מ אם נאמר שכן סבירא ל' גם בדעת רבנן דרבי נתן.

מיהו באמת אכתי קשה, דהא כבר הבאנו שגם בדיני נפשות תנן לקמן בדף מ' שהיו מעידים בנפרד, וא"כ לפי רבנן ה"ה שגם גבי דיני נפשות היו צריכים להעיד אח"כ יחד וא"כ הדרה קושיא לדוכתה דהוי עשאאי"ל.

והנה לעיל בדף ג' ע"א בהחלק השני של אות כ"ג צדדנו לומר שכל היכא שרק ע"י ההזמה יוולד שהעדות היא עשאאי"ל אין בזה חסרון של עשאאי"ל, ולפ"ז לק"מ כי גם כאן הרי רק ע"י ההזמה תתגלה שכבר ה' פסול מקודם ושעדותו השני' היא עשאאי"ל.

גם יש לתרץ, דהנה הטעם למה לא שייך הזמה בעד פסול הרי זה משום שאין גומרין את הדין על פיו ואין העדים נעשים זוממין עד שיגמר הדין על פיהם, א"נ משום שלא מיקרי בגדר עד ובפרשת הזמה כתיב והנה עד שקר העד, ולכאורה צ"ע דהא באמת כל היכא שהזום העד הרי מתברר שהגמ"ד לא ה' בגדר גמ"ד כשר, וכן העד לא ה' בגדר עד כשר, ובכל זאת חזינן ששפיר חל הדין של הזמה, וצ"ל ששאני התם שבהכי חייבי' רחמנא, ורק היכא שהעד נפסל מחמת סיבה אחרת אמרינן שהרי זה נחשב חסרון, וא"כ לפ"ז י"ל שכמו שלא איכפת לן במה שבאמת כבר נפסל העד מחמת העדות הזאת שהוא

מעיד משום שבהכי חייבי' רחמנא א"כ הה"נ שלא איכפת לן אם מתגלה שכבר נפסל מקודם לכן מחמת עדות זו שהוא מעיד כי כבר העיד אותה מקודם, דגם בזה לא איכפת לן כיון דהויא אותה עדות.

מיהו לכאורה לא שייך לומר כן אלא לפי המ"ד שסובר שהכחשה הויא תחילת הזמה ושאם הוכחשו ולבסוף הזומו מקיימים בהם כאשר זמם, אבל לפי המ"ד שסובר שהכחשה לאו תחילת הזמה היא הרי חזינן שאפילו כשנתבטל הגמ"ד או השם עד מחמת סיבה בעדות זו גופא הרי זה גורם שא"א להזימו.

מיהו יש לחלק דשאני התם שכבר נתבטל לפני שבאים להזימו, וא"כ י"ל שבכה"ג שפיר לא אמרינן שבהכי חייבי' רחמנא, והיינו משום שאינו דומה לכל הזמה שמתגלה כן רק ע"י ההזמה, אבל בהציור הנ"ל אצלינו הרי רק ע"י ההזמה מתגלה שהי' פסול בשעת העדות, וא"כ אכתי שפיר י"ל שלא איכפת לן בזה שמתגלה שכבר נפסל מהפעם הראשון שהעיד עדות זו כיון שהי' פסול רק מחמת עדות זו גופא.

**קח) ואידך אטו כי אתי בהדי הדדי בחד פומא קא מסהדי אלא מצרפינן להו ה"נ ליצרפינהו.**

צ"ע מהו הדמיון, הלא כי אתי בהדי הדדי הרי הם מעידים בתכ"ד אחד להשני והרי זה כאילו העידו בבת אחת, וא"כ הרי זה שפיר נקרא שכבר בשעה שהעיד שייכא

תורת ממון בעדותו, אבל הכא הרי בשעת עדותו לא שייכא תורת ממון בעדותו. ואולי ס"ל לרבנן שתכ"ד כדיבור אין פירושו דהוי כבת אחת אלא הכוונה היא רק שזמן מועט כזה לא חשיב הפסק בין שני הדברים, וא"כ גם כשהעידו בתכ"ד אכתי יוצא שבשעה שיצא עדותו מפיו לא היתה בה תורת ממון. מיהו מהא שהוא יוצא ידי קריעה אם קרע בתכ"ד ממיתת קרובו (בנדרים דף פ"ז) מוכח דשפיר חשיב כבת אחת.

## דף ל' ע"ב

**קט) ודכו"ע כרבנן דפליגי עלי' דריב"ק והכא באקושי הגדה לראי' קמפלגי.**

הנה לפ"ז יוצא שהסברא הפשוטה היא שאין צריכים שיגידו כאחת, וכהצד לעיל ששפיר מצרפין, רק שאם מקשינן הגדה לראי', אז הרי זה משמש לגזיה"כ ששפיר צריכים שיעידו בבת אחת כמו בראי' לפי רבנן דריב"ק.

והנה יש לעיין למה לא אמרו להיפך, והיינו שכו"ע ס"ל שאין צריכים שיראו כאחת וכן הסברא הפשוטה בנוגע להגדה היא שהם שפיר צריכים להעיד כאחת, וכהצד לעיל שאמרינן שע"א לשבועה הוא דאתי לממונא לא אתי, רק שהטעם של ר"נ הוא משום שמקשינן הגדה לראי' ורבנן ס"ל שלא מקשינן.

ונר"פ דהא שלא אמרו כן הרי זה משום

סברת רבי יוחנן לקמן בסוגיין שאם סוכרים כריב"ק בראי' אז הסברא מחייבת שנסבור שגם בהגדה אין צריכים בבת אחת, ולכן א"א לומר שרבנן דרבי נתן ס"ל כריב"ק, רק שהגדה בהדי הדדי שפיר בעינן מצד הסברא (ושו"ר בחמרא וחי כאן שהקשה כן ותי' כהנ"ל בתירווצו השני. ברם תירווצו הראשון שם אינו מובן לי, דכתב שא"א לומר שהסברא הפשוטה היא שצריכים שיעידו יחד כי פשטות הפסוק היא ששפיר מהני אם יעיד כל אחד לבדו דהא כתיב אם לא יגיד בלשון יחיד עכ"ד, וצ"ע דהא סוף סוף חזינן דקאמרה הגמרא ששייך לומר שפליגי בסברא ושרבנן סברי שמצד הסברא צריכים ששפיר יעידו יחד).

מיהו באמת לא הבנתי את סברת רבי יוחנן להלן שם, דאמאי לא יתכן לומר כריב"ק שאין צריכים ראי' בהדי הדדי משום הסברא המוזכרת לעיל שתרוייהו אמנה קמסהדי, ושככל זאת צריכים שיעידו כאחד משום הסברא שהזכירה הגמרא שאם בשעת עדותו לא היתה בעדותו תורת עדות ממון א"א שיתחדש כן אח"כ (משא"כ כשהעידו בתוך כ"ד הרי זה נחשב כבת אחת וכמו שביארנו לעיל בהאות הקודמת), הלא שני נידונים הנ"ל, דהיינו אם צריכים ראי' ביחד, והגדה ביחד, הרי הם תלויים בב' סברות נפרדות. ועי' ברמ"ה.

ועכ"פ אכתי צ"ע דגם לפי סברת רבי יוחנן שאי אפשר לומר כריה"ק בראי' וכרבנן בהגדה אבל אכתי למה לא אמרו שטעמא דר"נ הוא משום דס"ל כריב"ק ומקיש הגדה לראי', ורבנן דר"נ ס"ל כרבנן דריב"ק וגם אינהו ס"ל שמקשינן הגדה

לראי'. וראיתי שכן הקשה הערל"ג, ותי' שא"כ ליפולגו בראי', דאין לומר שנחלקו בהגדה כדי לאשמועינן שמקשינן הגדה לראי', דזה אינו, דהא בזה כו"ע מודים וא"כ למה הוצרכו לאשמועינן כן גבי פלוגתתם עכ"ד הערל"ג. והתו"ח תי' עוד יותר חזק, והיינו שאם הטעם של ר"ג הוא משום דס"ל כריב"ק א"כ לאשמועינן בראי' וכ"ש להגדה וכדברי ר' יוחנן.

והנה עיין ברמב"ם ברפ"ד מהל' עדות שפסק שגבי ד"ג צריכים שיעידו כאחד אע"פ שלהלן שם פסק גבי ד"מ כר"ג, וא"כ חזינן דס"ל שגם ר"ג מודה גבי ד"ג. ובכ"מ שם איתא שהטעם של הרמב"ם הוא משום שהרמב"ם סובר שמקשינן הגדה לראי' ובד"ג הרי בעינן ראי' כאחת ולא מהני עדות מיוחדת וכמו שפסק הרמב"ם שם (ולא מיבעיא אם אחד אומר שראה שהרג ביום שני ואחד אומר שראה שהרג ביום שלישי, אלא אפילו אם שניהם ראו שהרג ביום שני רק שראוהו העדים מב' חלונות ולא ראו העדים זה את זה אינם מצטרפים), ולכן צריכים גם הגדה כאחת. מיהו לכאורה צ"ע דהא בסוגיין בהאב"א מבואר שר"ג אינו מקיש הגדה לראי'.

ולכאורה צ"ל שהרמב"ם סובר שלפי האמת טעמא דר"ג הוא משום דס"ל כריב"ק וס"ל שמקשינן הגדה לראי', אלא שצ"ע מהו מקורו של הרמב"ם לומר כן. ולכאורה צ"ל שכן הבין את דברי רבי יוחנן, והיינו שאין כוונת רבי יוחנן לסברא עצמית דהא באמת ליכא שום כ"ש מצד הסברא וכמו שהקשיתי לעיל, אלא שרבי יוחנן פשיטא לי' שמקשינן הגדה לראי' וזוהי כוונתו במה שאמר "ומה עיקר ראי'

לא בעינן כאחד הגדה מיבעיא", כלומר שבהגדה הרי זה פשיטא משום שמקשינן הגדה לראי', דזהו דבר פשוט וגם רבנן ס"ל כן, רק דס"ל לרבנן כרבנן דריב"ק, וא"כ מכיון שטעמא דר"ג הוא משום דס"ל שמקשינן הגדה לראי' הרי שפיר יוצא שבד"ג צריכים הגדה כאחת.

מיהו אכתי יש לפקפק בזה כי נהי שרבי יוחנן פשיטא לי' שמקשינן הגדה לראי' ושריב"ק מוכרח לסבור כר"ג, אבל אכתי אין זה אומר שרבי יוחנן סובר שזהו סוף טעמו של ר"ג, אלא יתכן שטעמו הוא משום האיבעית אימא סברא שהזכירה הגמרא לעיל, אשר לפ"ז יוצא שגם בד"ג לא ניבעי כאחת (ועוד שכבר הזכרנו את הדוחק שיש בדרך זה שר"ג ורבנן פליגי במחלוקת ריב"ק ורבנן). מיהו י"ל ששפיר מוכח שרבי יוחנן סובר שזהו סוף טעמו של רבי נתן, והיינו משום שאל"כ לא הי' רבי יוחנן צריך לומר בסתמא שריב"ק סובר כר"ג, דהא ריב"ק מוכרח לסבור כוותי' רק בדיני ממונות אבל לא בד"ג, וא"כ בע"כ צ"ל שר"י סובר שגם ר"ג קאמר רק בדיני ממונות משום שמקשינן הגדה לראי' אשר לפ"ז שפיר יוצא שריב"ק ס"ל ממש כר"ג. שו"ר בהגהות אמרי ברוך על ספר טורי אבן על ר"ה דף כ"ג ע"ב שכתב כעין הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם וז"ל, וי"ל דלפי המסקנא שם בסנהדרין שמודה ריב"ק לר"ג וכן הלכה דבד"מ הראי' וכן ההגדה א"צ להיות כאחד, מעתה י"ל דגם ר"ג מודה לת"ק דמקשינן הגדה לראי', והא דלא מצריך הגדה כאחת הוא משום דסובר כריב"ק דגם הראי' א"צ להיות כאחת, ומינה דבד"ג שצריך שתהא הראי' כאחת,

וגם צריכים שהעדים יראו זה את זה, אז גם ההגדה צריך להיות כאחד עכ"ל.

### ק) דברי הרא"ש בסוגיין.

עיינן ברא"ש שכתב וז"ל, כתב רבינו מאיר הלוי ז"ל הא דהלואה אחר הלואה מצטרפין דוקא היכא דלא מכחיש מלוה לחד מינייהו כגון דקתבע מיני' דלוה שני מנים שהלוהו, האחד באחד בשבת ואחד בשני בשבת, והביא שני עדים, אחד על הראשון וא' על השני, ואע"ג דאמנה דקמסהיד האי לא קא מסהיד האי, מצטרפין לחייב את הלוח מנה אחד, אבל אם המלוה מודה דלית לי' גבי לוח אלא חד מנה ואתו תרי סהדי חד אסהיד דאית לי' גבי' חד מנה וחד אסהיד דאית לי' חד מנה, חזינן אי איכא למימר דטעה חד מינייהו בזימנא כגון אחד אומר בשנים בחודש וא' אומר בג' בחודש דאיכא למימר דתרוייהו אחד יומא קמסהדי וטעו בעיבורא דירחא מצטרפי, דאימור אחד מנה קמסהדי, ואי ברירא מילתא דאתרי מנין קמסהדי, הא ודאי חד מינייהו שיקרא מסהיד דהא מלוה מודה דלית לי' גבי' אלא חד מנה, הלכך משתבע לי' שבועה דאורייתא ומיפטר עכ"ל. הרי שגם ריב"ק סובר שאם המלוה תבע רק מנה א' אז הרי הוא גובה מנה רק אם אפשר לתלות בשני העדים נתכוונו באמת לאותו מנה, וכגון

באופן שאחד אומר בב' בחודש וא' אומר בג' בחודש. ולכאורה הא דתלינן בכה"ג שנתכוונו ליום אחד הרי זה משום שרובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא, וכן גבי ד"נ אם א' אומר בב' ואחד אומר בג' קטלינן לי' משום שתלינן שטעו בעיבורא דירחא. מיהו צ"ע איך גובין על פי רוב הלא אין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממון מהמוחזק\*).

ועוד קשה, דעיינן בתוס' לקמן בדרף מ"א ע"ב בד"ה שזה וכו' שביארו דהא דתלינן שטעו בעיבורא דירחא הרי זה רק משום שהם חוזרים ומכוונים יום אחד בשבוע דאל"כ איך אפשר לפסוק מספיקא\*\*), ואילו הכא לא הזכיר הרא"ש שצריכים לבדוק באיזה יום בשבוע (והרי ד"מ לא בעו דרישה וחקירה, וא"כ הי' לו להזכיר שצריכים מיהא לבדוק על איזה יום בשבוע). והסמ"ע בסי' ל' סק"ג כתב רק שצריכים שלא יכחישו זה את זה בנוגע לאיזה יום בשבוע אבל לא כתב שצריכים לבדוקם על זה.

והנה הרא"ש הזכיר בשם הרמ"ה רק שגבי הלואה אחר הלואה צריך שיתבענו ב' מנים, והיינו משום שבהודאה אחר הודאה והודאה אחר הלואה אפילו אם טען רק מנה אחת אכתי נקטינן שעדותם היא אמת כי מסתמא עשה שתי ההודאות על אותו מנה. ברם לכאורה בהצירור של הלואה

\* וי"ל שהכא הרי יש להמלוה גם מיגו שהי' יכול לתבוע ב' מנים, דאז הי' מהני עדותן לגבות מנה, ואע"פ שמיגו להוציא לא אמרינן, אבל י"ל שבהדי רוב שפיר מהני מיגו גם להוציא, וכמו שמהני בהדי ברי ושמא בכתובות י"ב ע"ב (ועי' בשער משפט בסי' ל"ד סק"ו).

\*\* והא דמוכיחין מכאן שהולכים בד"נ אחר הרוב, הרי זה משום שאם לא היינו הולכים אחר רוב, אז היינו נוקטים שאולי נתכוונו לשני ימים נפרדים ושבחקירה דאיזה יום בשבוע הרי הם חוזרים ומגידיים והרי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כן ביארו תוס' שם.

אחר הודאה ניבעי ג"כ שיתבע ב' מנים, דהא בע"כ המדובר הוא על ב' מנים דהא קודם הודה ורק אח"כ לוח. מיהו הב"י כתב שהטור והרא"ש כתבו בדוקא שרק בהלואה אחר הלואה בעינן שיתבע ב' מנים אבל בהלואה אחר הודאה לא בעינן כן אלא ה"ה אם תבע רק מנה אחד והעידו העדים על הלואה אחר הודאה אין כאן הכחשה אלא אמרינן שתרוייהו על מנה אחד מסהדי כי נקטינן שהודה הלוח לפני ההלואה כי הי' בטוח שיקבל את ההלואה. מיהו הגר"א בסי' ל' סק"ד הבין שהכוונה היא גם להלואה אחר הודאה וכן הביא מהנ"י, ועי' בנ"י שיש משמעות כזה בדבריו, וכן כתב המאירי להדיא בד"ה כשם וכו'. והשער משפט שם בסק"ו תמה על הב"י דאיזו מין הודאה היא זו הלא אין כאן הודאה על ממון אלא הרי הוא כאומר שהוא מאמינו שילוח לו ואין הודאה כזו מחייבת אותו ממון, וא"כ יוצא שאין כאן אלא ע"א, דהיינו הע"א שמעיד על ההלואה, והביא בסוף דבריו שהכ"מ עצמו כתב בפ"ד מהל' עדות ה"ג שלא כדבריו הנ"ל בב"י. מיהו באמת בר מן דין הרי אפילו אם שפיר שייך לומר שנתכוין להודות על המנה שהלוהו אח"כ אבל ליכא שום רוב שכן היתה כוונתו\*, וא"כ איך אפשר להוציא ממון על פי הנחה זו. והנה הטור בסי' ל' הביא את דברי הרמ"ה בסתם ולא רק על הציור של הלואה אחר הלואה, אלא משמע מדבריו

שגם בהודאה אחר הודאה ס"ל להרמ"ה שצריכים שיתבענו ב' מנים ואם תבע ממנו מנה א' אמרינן שיש כאן הודאת בעל דין כנגד א' מהעדים, כי אפילו בהודאה אחר הודאה תלינן שב' העדים מעידים על ב' מנים, וכן דייק הב"י שם מדברי הטור וכן הביא מרבינו ירוחם. והאור"ת בסקי"ב הוכיח כדרך זה מקושיית הגמרא כאן ש"הודאה והודאה נמי אמנה דקא מודי קמי האי לא מודי קמי האי", דחזינן מקושיית הגמ' שמן הסתם תלינן שמעידים על ב' מנים. ולקמן בהאות הבאה נביא את כל דברי התומים בנוגע לראי' זו.

### קיא) הודאה והודאה נמי אמנה דקא מודה קמי האי לא מודי קמי האי.

התומים בסי' ל' סקי"ב הביא שהרמב"ן דייק מזה שמספק מחזקינן את העדים כמכחישים וכמעידים על שני דברים כדי להחזיק את הנתבע בממונו. והקשה התומים שם מה היא הראי', הלא הכא איירי באופן שהתובע תובע ב' מנים וטוען שהנתבע הודה לו על שניהם, על אחד בפני עד זה ועל א' בפני עד זה, וא"כ התובע עצמו עושה הודאת בע"ד שהעדים אינם מעידים על חד מנה, אבל מה היא הראי' לומר שהיכא שהתובע תובע רק מנה אחד תלינן בב' מנים ולא מצרפינן עדותן לתלות שתרוייהו מסהדי על חד מנה\*\*).

(\* אשר אז הי' התובע זוכה בצירוף מיגו שהי' יכול לתבוע ב' מנים וכמו שביארנו לעיל.  
\*\*) ורצה לתרץ שם שאולי הכרחו של הרמב"ן

הוא משום שאם נאמר שהיכא שתבעו מנה אחד תלינן את ב' ההודאות במנה אחד א"כ גם כשהוא תובע ממנו ב' מנים למה מקשה הגמרא שנתלה

ותי' שראיית הרמב"ן היא משום שרב קאמר סתם "הודאה אחר הודאה", וא"כ יוצא מקושיית הגמ' שאפילו כשהתובע תובע רק מנה אחד תלינן להקל שהם מתכוונים לב' מנים, כן היא כוונת הרמב"ן.

והוכיח התומים מזה כהבנת הטור בדעת הרמ"ה, דהנה שיטת הרמ"ה היא שלדין דפסקינן כריב"ק אפילו בהלואה אחר הלואה לא מצרפינן אלא כשהתובע תובע ב' מנים, אבל אם הוא תובע רק מנה אחד יש כאן הודאת בע"ד נגד אחד מהעדים (חוץ מהיכא שאפשר לתלות שא' מהעדים טועה והם מתכוונים באמת ליום אחד, עי' בהאות הקודמת). והבין הטור שהרמ"ה סובר כן גם בהודאה אחרי הודאה, דגם בכה"ג בעינן שיתבע ב' מנים ואם הוא תובע רק מנה אחד יש כאן הודאת בע"ד נגד א' מהעדים כי אנחנו תולים שב' ההודאות היו על ב' מנים ומאחר שהוא תובע שחייב לו רק מנה אחד א"כ לפי דבריו אחד מהעדים משקר, והוכיח התומים כשיטתו מסוגיא דידן שהרי חזינן על פי דברי הרמב"ן שגם כשהוא תובע

מנה א' תלינן שב' ההודאות היו על ב' מנים ולא על מנה אחד.

ועוד כתב התומים שטעמו של הרא"ש שבהודאה אחר הודאה היכא שתבע מנה אחד תלינן שב' ההודאות היו על אותו מנה הרי הוא משום דס"ל שאינו מצוי שהוא תובע מנה א' והלוה הודה על ב' מנים, אלא מן הסתם ב' ההודאות היו על מנה א'. ועוד כתב שגם לפי הרא"ש יש לדייק כדיוקו של הרמב"ן שדייק מסוגיא דידן שתלינן לקולא שאמנה דמסהיד האי לא קא מסהיד האי, ואין להקשות מה שהקשינו ששאני הכא שהנתבע עצמו עושה הודאת בעל דין שהיו ב' מנים, דזה אינו, כי י"ל דכיון שרב סתמא קאמר א"כ בודאי היתה כוונתו גם להיכא שלא תבע התובע כלום אלא סמך לגמרי על דברי העדים, וא"כ יוצא מקושיית הגמ' שגם בכה"ג תלינן בב' מנים, אבל היכא שתבע רק מנה אחד התם סובר הרא"ש שתלינן באמת ששתי ההודאות היו על מנה אחד.

מיהו לא הבנתי לפ"ז למה באמת לא תירצה הגמרא שרב איירי רק כשהוא תובע

בב' מנים הלא יש להאמינו לכה"פ על מנה אחד כי אילו רצה לשקר הי' יכול לתבוע רק מנה א' ואז שפיר היינו מצרפינן את העדים, וא"כ מוכח שגם כשהוא תובע מנה א' לא מצרפינן להו. ודחה שאין זה מיגו כי בודאי הרי הוא רוצה יותר לתבוע ב' מנים ממנה אחד וא"כ לא הי' מסכים לתבוע רק מנה אחד. ועוד דהוי מיגו להוציא דלא אמרינן לפי הרבה פוסקים.

והנה לא ידעתי איך ס"ד להתומים ללמוד שהציור של הודאה אחר הודאה שהזכיר רב הוא היכא שהוא תובע ב' מנים וטוען שכל הודאה היתה על מנה אחד, דהא לפ"ז מאי מתרצינן שהעדים

אומרים שהתובע אמר להם ששתי ההודאות הן על מנה א', הלא הוא עצמו עושה עכשיו הודאת בע"ד נגד זה, וא"כ בע"כ צ"ל שמעצם הגמרא מוכח שהתובע לא טען שב' ההודאות היו על ב' מנים אלא אנחנו בעצמינו תולים כן, וא"כ שפיר הוכיח הרמב"ן.

מיהו באמת גם לפ"ז אכתי יש להקשות את קושיית התומים, דהיינו שאולי אמרינן שאמנה דקמסהיד האי לא קמסהיד האי רק כשהתובע תבע ב' מנים, דאז אנחנו נקטינן שאולי שתי ההודאות היו על מנים נפרדים (אף על פי שהתובע לא טען כן).



מנה אחד וכשיטתו שבכה"ג שפיר תולין במנה אחד, ומהיכא תיתי לומר שרב איירי בהכרח גם כשאינו תובע לו כלום, דאולי איירי רב רק כשהוא תובע ממנו מנה א' במקום לתרץ דאיירי כשהעדים מעידים שמדובר במנה א'.

והנה הב"י שם כתב שלפי הרא"ש שבהודאה אחר הודאה מצרפינן עדותן גם בתובע מנה א' משום שנקטינן שלמנה א' נתכוונו (וכ"ש בב' מנים לפי מאי דפסקינן כריב"ק), א"כ גם בהלואה אחרי הודאה מצרפינן אפילו בתובע מנה א', והיינו משום שגם בכה"ג יש לתלות במנה א', כי י"ל שנתכוין להודות על המנה שלוה אח"כ כי הי' בטוח שילווננו. וכתב התומים דהא ליתא דהא כל סברת הרא"ש לתלות במנה א' הרי זה כי כן הוא מצוי, וא"כ הלואה אחר הודאה במנה א' בודאי אינה מצוי' כי אינו מצוי שיוודה לו על מנה שעוד לא הלוונו, וא"כ בודאי תלינן בב' מנים ובעינן שיתבענו ב' מנים.

### קרב) בענין דינו של ריב"ק.

הנה בגמ' מייתינן מ"ד שמודים רבנן לריב"ק בעדות קרקע ובכור וחג"ש וסימנין. ובהמשך הסוגיא מבואר שגם בהודאה אחר הודאה מסתבר יותר לומר כריב"ק מבהלואה אחר הלואה. והטעם לכל זה הוא משום שבכל הציורים הנ"ל שני העדים מעידים על דבר אחד וכגון בקרקע דאחד אומר שהודה לו ביום פלוני על קרקע זאת והשני אומר שהודה לו ביום אחר, וכן בהודאה אחר הודאה מוקמינן לה באופן שב' העדים מעידים שהבעל דין אמר להם ששתי ההודאות הן על אותו

מנה, משא"כ בהלואה אחר הלואה שני העדים מעידים על שני חיובים נפרדים. והנה לעיל בגמ' אמרינן שי"ל שריב"ק ורבנן פליגי בסברא, די"ל שטעמייהו דרבנן הוא משום שאמנה דקמסהיד האי לא קמסהיד האי ואמנה דקמסהיד האי לא קמסהיד האי, וריב"ק סובר אמנה בעלמא תרוייהו קמסהדי. ועוד אמרינן שיתכן שהם חולקים בפירושא ד"והוא עד", דהיינו שרבנן סוברים שהטעם שהתורה הזכירה את שני העדים בלשון יחיד הרי הוא משום שצריכים שתרוייהו יראו כאחד. ומשמעות הלשון הזה היא שלעולם יתכן שגם רבנן מודים להסברא שסוף סוף שניהם מעידים שהוא חייב מנה, רק שבכל זאת יש גזיה"כ שצריכים ששניהם יעידו על דבר אחד מקרא דוהוא עד.

והנה לכאורה מה שהבאנו שגם רבנן מודים בהודאה אחר הודאה והאחרים הרי זה אחי שפיר רק לפי הטעם של והוא עד, דלפ"ז י"ל שבהודאה אחר הודאה מכיון ששניהם מעידים על מנה א' ושדה א' הרי זה נקרא שתרוייהו מסהדי על דבר אחד אע"פ שהם מעידים על הודאות נפרדות, אבל אם נאמר שטעמייהו דרבנן הוא משום שאמנה דקמסהיד האי לא קמסהיד האי וכו' א"כ גם בהודאה אחר הודאה הדין נותן שלא יועיל כי גם שם אהודאה דקמסהיד האי לא קמסהיד האי ואין לנו עדות משני עדים על הודאה מסוימת, וא"כ מוכח שמאי דאמרינן שהודאה אחר הודאה מהני אפילו אם סוברים כרבנן הרי זה רק לפי הלשון שטעמייהו דרבנן הוא משום והוא עד. ובאמת עי' ברש"י בד"ה בקרקעות אבל לא במטלטלין וכן בד"ה

ואכתי בתרא ידע וכו' שתפס בביאור הסוגיא כאן את הטעם של והוא עד ולא את הטעם של אמנה דקמסהיד האי לא קמסהיד האי.

שו"ר בהגהות הגאון ר' יוסף מווילנא זצ"ל בסוף המס' שכתב להיפך מעיקר יסוד דברינו בנוגע להנפ"מ בין האב"א קרא והאב"א סברא וז"ל, אפשר לומר דנפ"מ דאי מסברא לא פליג ת"ק אלא בהלואה אחר הלואה או בהלואה אחר הודאה אבל בהודאה אחר הלואה או הודאה אחר הודאה מצטרפי (זהו להיפך מדברינו כי אנחנו הערנו שגם בכה"ג אין כאן אלא ע"א על כל הודאה והודאה), ואם ילפינן מקרא דוהוא עד עד שיראו שניהם כאחד משמע דוקא שראו שניהם כאחד לאפוקי אפילו הודאה אחר הלואה או הודאה אחר הודאה עכ"ל (וגם זהו להיפך מדברינו כי אנחנו כתבנו שלפי האב"א קרא הרי גם ת"ק מודה להסברא שתרוייהו אמנה בעלמא קמסהדי, רק שחסר כאן בהשם של והוא עד כיון שהם מעידים על סכומים נפרדים, אבל בהודאה אחר הודאה היכא ששניהם יודעים ששתי ההודאות הן על אותו סכום הרי זה שפיר מיקרי והוא עד וכמו שיוצא להדיא מדברי רש"י כאן שהבאנו).

### קיג) מנה לבן ושחור אין מצטרפין.

יש לעיין באם הוא חייב שבועה בכה"ג. ולעיל בדף ט' באות ס"ח ביררנו שאם נמצא א' מהשנים קרוב או פסול, גם השני בטל ואין כאן חיוב שבועה משום הדין

שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים.

וע"ע ברש"י להלן בדף ל"א ע"א בד"ה הוא דאמר וכו' שכתב שהיכא דחשיב הכחשה חיישינן שמא שניהם משקרים. וגם מזה יוצא שאין אפילו חיוב שבועה. וכן יוצא גם לפי הסברא של הגר"ח בחידושי הגר"ח על הש"ס שכל העדים בטלים משום שיש שם פסול של "אין זה נכון". ובאות קכ"ג נאריך באם התליות האלו הן נכונות.

### קיד) גברא אנברא קרמית.

צ"ע על המקשן למה לא הקשה מנהרדעי על רב יהודה כמו מרב חסדא על רב יהודה.

### קטו) נהרדעי אמרי וכו'.

הנה בגמ' מסקינן שנהרדעי שמכשרי מנה לבן ושחור הרי הם סוכרים כרשב"א שסובר שבית הלל מכשירים בא' אומר מנה וא' אומר מאתים. ולפי הדרך שהציוור של מנה שחור ולבן הרי הוא ממש ציור זה מנה ומאתים, וכמש"כ המהרש"א שמנה לבן שוה יותר ממנה שחור, א"כ אתי שפיר הדמיון בפשיטות. ולפי הדרך ששני המנים שוים אותו סכום, ואין כאן אלא חילוק צבעים לחוד, א"כ צ"ל שבכל זאת סברה הגמרא שמצד הסברא הרי זה על משקל אחד בהדי הציוור של מנה ומאתים, דגם הך הכחשה בענין אם היתה בהדי המנה הראשון עוד מנה שני או לא הרי זה כמו הכחשה בצבעים ועבידי דטעו. וע"ע בחידושי רבינו יונה כאן.

## קטז) בענין מנה לבן ומנה שחור, וכלים לבנים ושחורים.

הנה בגמרא מיייתנין דברי רבא שכוונת רב יהודה במה שהכשיר הכחשה בבדיקות בד"מ היתה רק לכעין ארנקי לבן ושחור אבל הכחשה דמנה לבן ושחור שפיר פוסלת. ושוב פרכינן על זה מהא דרב חסדא מכשיר כליו לבנים וכליו שחורים אפילו בד"נ, דזהו דלא כרב יהודה כי משמע שרב יהודה מכשיר ארנקי לבן ושחור רק בד"מ אבל לא בד"נ, וארנקי בד"מ הוא על משקל אחד עם כליו בד"נ. ומשמע מהגמרא שעל מה שרב יהודה פוסל מנה לבן ושחור אפילו בד"מ, לא קשה מידי על רב חסדא, אלא גם רב חסדא יכול להודות לזה כי רב חסדא הכשיר רק כליו לבנים ושחורים, והיינו משום שכוונת רב חסדא בכליו לבנים ושחורים היא לבגדיו אבל לא לסייף לבן ושחור, אלא בסייף לבן ושחור, שזה דומה למנה לבן ושחור, גם רב חסדא מודה דפסול, ויתכן שהוא מודה לרב יהודה שגם בד"מ פסלינן הכחשה כגון זו.

והנה הדרך הנ"ל מכוון רק אם נאמר שאין שום חילוק בשוויות בין מנה לבן למנה שחור אלא רק חילוק צבעים לחוד, אבל אם נאמר שמנה לבן שוה יותר והרי זה כמו שאחד אומר מנה ואחד אומר יותר ממנה א"כ לפ"ז י"ל שלעולם רב חסדא מכשיר גם סייף לבן ושחור ובכל זאת לא קשה מזה על מה שרב יהודה פוסל מנה לבן ושחור כי במנה לבן ושחור יש הכחשה בשיעור החוב משא"כ בסייף לבן

ושחור ליכא שום הכחשה באופן המיתה. והנה רש"י כתב שמנה שחור הוא מנה ישן כלומר שהשחיר מחמת שהוא ישן, ומשמע שאין חילוק בשוויות. וכ"כ בחי' הר"ן כאן שהם שוים בדמיהם. וכן משמע ברמב"ם בפ"ג מהל' עדות ה"ג (ולעיל בפ"ב ה"ב משמע עוד שכליו לבנים שהזכיר רב חסדא איירי בבגדיו).

מיהו המהרש"א על תד"ה הוא וכו' כתב שמנה לבן שוה יותר עיי"ש.

## קיז) בענין הכחשה בבדיקות כשירה בד"מ.

הנה י"ל שהסברא למה להכשיר הכחשה בבדיקות בד"מ הרי זה משום שנקטינן שאין העדים מדייקים בדברים אלו בדיני ממונות, וכן פירשו תוס' בב"ב דף מ"א ע"ב, וכ"כ בחי' הר"ן כאן, ורב יהודה ס"ל שבין מנה לבן ושחור שפיר דייקי, ונהרדעי סברי שגם בזה לא דייקי, וכן ס"ל לב"ה שבין מנה למאתים לא דייקי, וב"ש סברי ששפיר דייקי.

גם י"ל ביאור אחר בענין זה, והיינו די"ל שהטעם למה לפסול הכחשה בבדיקות הרי זה משום שגם הבדיקות חשיבי חלק מהגדת העדות (עי' בזה לקמן באות ר"י), וממילא כשיש בין העדים הכחשה הרי יוצא שאחד מהם העיד עדות שקר בנוגע להבדיקה הזאת ומש"ה חוששין שמא שיקר גם בעיקר העדות. והא דמכשירים באמת הכחשה בבדיקות בד"מ הרי זה משום שאנו נוקטים שבד"מ ליכא חיוב לבדוק וממילא כששיקר אחד מהם בהבדיקות הרי זה כמו שאמר שקר בדבר

מיהו יש להעיר על הדרך הנ"ל שכתבנו, שהרי כתבנו שכיון שאין הבדיקות נחשבות חלק מהעדות מש"ה לא חשדינן שישקר גם בעיקר העדות, וצ"ע דהא בכל זאת נהי שהיכא שישקר בדבר אחר שאינו בגדר עדות לא חשדינן שיעיד עדות שקר אבל בנוגע לציור זה גופא מכיון שאנו רואים שאחד מהם לא כיוון אל האמת בנוגע להבדיקות א"כ נחשוד שמא לכה"פ אחד מהם המציא את כל עיקר המעשה בלי לראות.

## דף ל"א ע"א

### ק"ח בענין מנה ומאתים.

הנה בסוגיין קאמר ר"ש בן אלעזר שהמחלוקת בין ב"ש וב"ה היתה על שני עדים שאחד אומר מנה ואחד אומר מאתים, דב"ה מכשירים עדותן על המנה וב"ש פוסלים. והריטב"א והנ"י בב"ב דף מ"א ע"ב, וכן הרמ"ה בסוגיין, הקשו דכיון שיש כאן הכחשה בנוגע להמאתים, א"כ איך מקבלים את העדות על המנה, הלא אע"ג דס"ל לרב הונא שזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו פסול משום שאחד מהם הוא פסול.

ונראה לומר בביאור קושייתם, דהא דלא הקשו שנפסול מצד זה שיש להעדות על המנה השני דין של בדיקה בנוגע להעדות על המנה הראשונה, הרי זה משום שהכחשה בבדיקות כשירה בד"מ, וכבר ביארנו בהאות הקודמת שי"ל שהיינו משום

אחר שאינו בגדר עדות, אשר משום כך אין אנו חושדים שמא גם העיד עדות שקר. ולפ"ז י"ל שפליגי רב יהודה ונהרדעי בזה שרב יהודה סובר שאע"פ שאין צריכים לבדוק בנוגע לצבע האונקי אבל בכל זאת הרי הם שפיר חייבים לבדוק בנוגע למנה לבן ושחור ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי בגדר עדות, ונהרדעי סברי שגם בנוגע למנה לבן ושחור אינם חייבים לבדוק, וכן ס"ל לב"ה בנוגע למנה ומאתים. ועיין בערל"נ כאן שהבין כהנ"ל שהטעם להכשיר הכחשה בבדיקות בד"מ הוא משום דליכא שום חיוב לבדוק.

והנה הקר"א כאן התיחס להדרך הנ"ל, ותמה למה לא ילפינן בהיקישא דמשפט אחד שגם בד"מ חייבים לבדוק כמו בד"נ. והסיק הקר"א שהכחשה בבדיקות כשירה בד"מ רק מדרבנן עיי"ש בביאורו (ולפי דרכנו הנ"ל י"ל שהביאור בזה הוא שרבנן הפקיעו את הבדיקות מתורת עדות ע"י שתקנו שב"ד לא יקבלו דברים אלו בתורת עדות, וממילא מדרבנן אין זה נקרא שהוא שיקר בהגדת עדות אלא הרי זה כמו משקר במילי דעלמא וכמו שביארנו).

והנה ע"י לקמן בדף ל"א ע"א שפירש"י על הא דס"ל לב"ש שמנה ומאתים לא מצטרפי בזה"ל, ונחלקה עדותן שכיון שהאחד שקרן שוב אין כאן עדות עכ"ל. ועל דברי ב"ה שמכשירים כתב וז"ל, יש בכלל מאתים מנה, שניהם מעידים על מנה ובאותה מנה אין מכחישינן זה את זה עכ"ל. ומשמע מדבריו שגם ב"ה מודים שיש כאן שקרן על המנה השני ושאינם טועים, רק שבכל זאת הרי הם מכשירים, וזהו כהדרך השני שכתבנו.

ציור של מנה ומאתים כי מנה לבן שוה יותר ממנה שחור, עי' בזה לעיל באות קט"ז.

### קי"ט) בענין מנה ומאתים.

א. הנה ביארנו באות קי"ז שאחד מההסברים שי"ל בענין למה הכחשה בבדיקות כשירה בדיני ממונות הרי הוא כי י"ל שהבדיקות בד"מ חשיבי כדבר צדדי ולא חלק מהעדות וממילא זה ששיקר הרי הוא כמשקר בדבר צדדי שאינו בגדר עדות ומש"ה אין זה מעורר אצלינו חשש שמא יגיד גם עדות שקר. ובהאות הקודמת הבאנו עוד שכבר הקשו הראשונים שבהציור של א' אומר מנה ואחד אומר מאתים (וכן במנה לבן ושחור לפי המהרש"א שמנה לבן שוה יותר) א"כ נהי שלענין הדיון אם הלוח לו מנה או לא, הרי המנה השני הוא רק בגדר בדיקה, אבל חוץ מזה הלא העדות על המנה השני הרי היא גם עדות לשם עצמה, והרי שני העדים הכחישו זה את זה בעדות זו, וא"כ אחד מהם העיד עדות שקר, וא"כ איך הם מצטרפין לחייב את המנה הראשון הלא אחד מהם הוא פסול, והרי זה כמו ב' כתי עדים המכחישות זו את זו דאע"ג דס"ל לרב הונא שזו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה אבל אחד מכת זו ואחד מכת זו פסול משום שאחד מהם הוא פסול. ותירצו שהכא לא דייקי אם הי' שם עוד מנה או לא וזה שהעיד שקר העיד כן בשוגג מתוך שלא דייק ולפיכך אינו נפסל.

והנה כעין הקושיא הנ"ל הקשה הר"ן בפ"ב דכתובות על הציור שע"א אומר

שבד"מ לא בעינן בדיקות וממילא הרי זה כמשקר בדבר צדדי שאינו בגדר עדות שאין זה פוסל אותו, ולכן הקשו שמ"מ הלא העדות על המאתים הרי היא גם הגדת עדות בזכות עצמה, וכיון שהכחישו זה את זה על המאתים ואחד מהם הוא שקרן ופסול, הרי יש כאן ציור של אחד מכת זו ואחד מכת זו.

ועי"ש שתירצו שב"ה סוברים שעבידי אינשי לטעות בזה. ונראה שלאחר דאתינן להכי הרי זה מספיק ליישב גם למה א"א לפסול מטעם שהכחישו זה את זה בבדיקות (ואפילו אם שפיר היו להבדיקות דין של משקר בדברי עדות).

ברם עי' בני" כאן שתי' ג"כ שלא דייקי אלא שמתוך לשונו בתירוצו מבואר שהי' קשה לו גם על הציור של מנה לבן ושחור. ולכאורה צ"ע דמאחר שהוא נוקט בקושייתו שאין פוסלים בכה"ג מצד הכחשה בבדיקות וכמו שביארנו משום דחשיב משקר בדבר צדדי, א"כ מעתה לק"מ, דבשלמא בהציור של מנה ומאתים הרי ביארנו שכוונת הראשונים היא להקשות שנהי שהמאתים חשיב דבר צדדי בנוגע להעדות על מנה אבל חוץ מזה הרי היא גם עדות בזכות עצמה ולכן שפיר הקשו שיש כאן הכחשה ושוב היא העדות על מנה בגדר א' מכת זו וא' מכת זו, אבל בהציור של מנה לבן ושחור הלא אם הוי כדבר צדדי הרי אין זה בגדר עדות כלל אלא הרי זה כמשקר במילי דעלמא שאינו עדות שאין זה פוסל.

וצ"ל שהנ"י סובר כהמהרש"א כאן שהציור של מנה לבן ושחור הוא בעצם

שם מבואר דהיינו כרב הונא וכהנ"ל שלא אמרין בהכחשה שאם בטלה מקצתה מחמת הכחשה בטלה כולה (מיהו עיין בקובץ שיעורים שם באות קט"ו שכתב שלא הבין למה לחלק בזה בין רב הונא לרב חסדא, דהא גם לפי רב חסדא הרי אינם אלא ספק פסולים, ועי").

ועכ"פ כתירוצו של המחנה אפרים על קושיית הר"ן יש לתרץ גם על קושיית הראשונים הנ"ל למה לא מיפטר על המנה הראשון משום הדין שאחד מכת זו ואחד מכת זו לא מהני. ועיין באמת בחידושי רבינו יונה לעיל בדף ל' ע"ב באמצע דבריו שכנראה נתכוין לתרץ כן.

עוד יש לתרץ על קושיית הר"ן, וכן על קושיית הראשונים כאן שיהיו פסולים על המנה הראשון משום א' מכת זו וא' מכת זו, דכי אמרין שא' מכת זו וא' מכת זו אין מעידים כי אחד מהם הוא פסול הרי זה רק בב' כתי עדים המכחישות זו את זו שהשקרנים נפסלו מפי ב' עדים (דהיינו הכת השני) אבל הכא בב' עדי אחד המכחישים זה את זה הרי זה ששיקר הרי הוא נפסל רק מפי ע"א ולא מפי ב' עדים ולכן בכה"ג הרי הם שפיר יכולים להעיד יחד אע"פ שידעינן שא' מהם שיקר בודאי. ועי' בש"ך בריש סי' ל"א שהביא שנסתפקו בדין זה חכמי בריסק, והש"ך שם הביא ראי' שגם בכה"ג פסלינן שניהם יחד מקושיית הר"ן הנ"ל, וכן החת"ס בהגהותיו שם הביא ראי' מקושיית הנ"י ששפיר פסלינן בכה"ג. והתוס' רי"ד בב"ב דף מ"א הביא שהר"י הזקן תי' שע"א בהכחשה אינו נפסל כיון שאינה עדות גמורה, אלא

נתגרשה וע"א אומר לא נתגרשה דאמרין שם שמתוך דברי שניהם הרי אנו למדים שהיתה אשת איש, והרי הם בגדר שני עדים שהיתה אשת איש, ומעתה זה שאומר נתגרשה אינו נאמן להוציאה מחזקת אשת איש. והקשה הר"ן דהא אחד מהם הוא פסול שהרי אחד מהם הרי הוא משקר בנוגע להגירושיין והרי הוא פסול לעדיות אחרות, וא"כ איך הם מצטרפין כדי לקבוע שהיתה אשת איש הלא אין כאן אלא ע"א. ותי' המחנה אפרים בהל' עדות אות ר' שעד המשקר אינו נפסל אלא לאחר שעבר כדי דיבור מאז שהעיד את העדות וכמו שמבואר ברש"י ותוס' בב"ק דף ע"ג ע"א, וא"כ נמצא שבשעה שהעיד שנתגרשה, דנכלל בזה שהיתה אשת איש, הרי הי' עוד בגדר עד כשר, וגם אין להקשות דכיון שמתבטלת עדותו לענין אם נתגרשה ה"ה שתבטל עדותו שהיתה אשת איש מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דגם זה לא קשה, והיינו משום שלפי רב הונא שסובר שבהכחשה זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה לא אמרין שעדות שבטלה מקצתה מחמת הכחשה בטלה כולה, ולא אמרין אפילו שנתבטלה השאר מספק, וביארו האחרונים דהיינו משום שלפי רב הונא אין שום פסול בהגדה כלל, ואפילו לא מספק, אלא ב"ד הם שאינם יודעים איזה עדים לקבל, ומש"ה לא נפסל השאר, ולכן אמרין בב"ב דף ל"א שאם שנים אומרים שהשדה היא של אבותיו ושאלה הבן שני חזקה, ושנים אחרים אומרים שהשני אכלה שני חזקה, אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי שדה בחזקת אבהתא לפי רב נחמן שם, ובגמרא

שתמה עליו התוס' רי"ד דכיון שהעד ששיקר עובר בלא תענה למה אינו נפסל, והאפיקי ים בסי' כ"ג סק"ה הביא שפליגי הראשונים באם ע"א ששיקר עובר בלא תענה.

ב. והנה הקו"ש בב"ב דף מ"א ע"ב הקשה שלא הבין מהו הצד לומר שלא נצרף בע"א אומר מנה וא' אומר מאתים דהא מאי שנא מהא דאמר רב נחמן אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא ולא מתבטלת העדות של אבהתא לא משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ולא משום שהעד נפסל בפסול גברא (וכמו הטעמים שכתבנו לעיל בשם המחנה אפרים שעד שמשקר הרי הוא נפסל רק אחרי שעבר כדי דיבור, וגם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה לא שייך בהכחשה לפי רב הונא), ונשאר קשה שם. מיהו נראה שלק"מ משום שחוץ ממה שהעדות של מאתים חשיבא עדות בזכות עצמה, הרי היא גם בגדר בדיקה על העדות של המנה הראשון, דכמו שיש לב"ד לבדוק אם הארנקי הוא שחור או לבן, ה"ה שיש להם לבדוק אם אירעה בשעת הלואת המנה הלואה של עוד מנה או לא, ולכן אם הם מכחישים זה את זה על המנה השני הרי זה נחשב כהכחשה בבדיקות בנוגע להמנה הראשון, ולכן שפיר יש מקום לפסול את העדות של מנה. ובאמת כן משמע בגוף הסוגיא כאן דאתינן עלה דע"א אומר מנה וא' אומר מאתים משום הכחשה בבדיקות. וכ"כ בחידושי הר"ן כאן וז"ל, ומה שלמדו נהרדעי מר"ש בן אלעזר דס"ל דזה אומר מנה וזה אומר מאתים הכחשת עדות הוא

אע"פ שיש בכלל מאתים מנה, לפי שהאומר מאתים אע"פ שבכלל דבריו מנה, מ"מ אין המנה שלו כמנה של האומר שלא הי' אלא מנה בלבד, דומיא דמנה שחור ומנה לבן, והוא מטעם בדיקות שאינו פוסלת בדיני ממונות עכ"ל. וע"ע ביתר דבריו שם.

ג. והנה בתוס' רי"ד בב"ב דף מ"א ראיתי דברים שצריכים ביאור, דעיי"ש שכתב שבד"מ אין חיוב לבדוק בדברים שאינם מעיקר העדות ושארבה מזה נובע שאין העדים מדייקים ומש"ה לא איכפת לן בהכחשתן. וצ"ע דהא מאחר שכתב שאין חיוב לבדוק א"כ לכאורה אין צורך לומר שאין העדים מדייקים אלא אפילו אם הם שפיר מדייקים אבל בכל זאת אינם נפסלים משום שמאחר שאין על זה דין של בדיקה אין כאן הפסול של הכחשה בבדיקות, והרי זה כמו היכא שהם משקרים בדבר צדדי בעלמא שאינו חלק מהעדות שאין זה פוסל אותם ואין אנו חושדים בגלל ששיקר בדבר צדדי בעלמא שאינו חלק מהעדות שה"ה שישקר בדבר שנקרא עדות.

מיהו נראה בביאור דבריו דאכתי י"ל שאפילו אם אינו בגדר עדות אבל בכל זאת בנוגע להענין הזה גופא מכיון שהכחישו את עצמן בבדיקות ואחד מהם שיקר א"כ נחשוד שמא המציא את כל עיקר המעשה בלי לראות את המעשה, וא"כ בע"כ צ"ל שמה שהם כשרים הרי זה משום שנקטינן שלא דייקי.

עוד הקשה שם התוס' רי"ד את קושיית הרמ"ה והריטב"א והנ"י אין מכשירים ב"ה במנה ומאתים הלא מכיון שאחד מהם

סתירה בדבריו מיני' ובי'. ועי' גם בני' שיש סתירה זו בדבריו. ועי' בקרן אורה בדבריו על דף ל' ע"ב מש"כ על זה.

ועי' בשערי יושר בשער ו' פרק ז' שעמד ג"כ על זה וכתב וז"ל, ונראה לענ"ד דברי רש"י והנ"י דסברי דרק אליבא דריב"ק מהני בכה"ג, דהאי סברא דאמרינן דעבידי למטעי הוא רק למצוא אופן שאפשר דתרוייהו לא משקרי במזיד ותלינן שזה ראה מנה וזה ראה מאתים, ולפי מראה עיניהם זה ראה כן וזה ראה כן, וכל אחד מעיד באמת כפי שראה, ומהאי טעמא פסק השו"ע בחו"מ סי' ל' דבמנה שחור ולבן בעינן שהתובע תובע את שניהם כדי שיהי' באפשרות שהגדת כל אחד יהי' אמת גם במציאות על פי טענת התובע, דאי לאו הכי אין העד השני מועיל כלום ולקמן יבואר עוד ענין זה בס"ד, ומהאי טעמא לתנא דפליג על ריב"ק דמצריך שיראו שניהם כאחד לא מהני באחד אומר מנה שחור ואחד אומר מנה לבן דהרי לא ראו כאחד, דזה ראה דבר אחר וזה ראה דבר אחר, דלו יהא שטעו בראיתם, אבל עכ"פ הלא לא ראו שניהם דבר אחד דהרי הגדתם על פי ראייתם הוא ועכ"פ לא ראו ענין אחד, ורק אליבא דריב"ק דמהני הגדת ע"א להועיל לחדש אצל ב"ד חצי דבר, והגדת עד שני על ענין אחר לחדש חצי דבר, ובהצטרף אצל ב"ד שני חצאי דבר מתקיים הכתוב על פי שנים עדים יקום דבר, היינו חצי על פי עד זה וחצי על פי עד זה השני, אבל למ"ד דבעינן שיראו שניהם כאחד,

שחילוק יש בין מכאן ולהבא ובין אותה עדות עכ"ל.

משקר בנוגע להמאתים הרי זה כאחד מכת זו ואחד מכת זו דפסולים הם לעדות אחרת. וביאור קושייתו הוא דכיון שהעדות על המאתים הרי היא בגדר עדות בזכות עצמה, א"כ על זה בודאי הרי הם שפיר מדייקים, וא"כ שוב שפיר נפסל אחד מהם. ותי' התוס' רי"ד בהמשך דבריו שם כדברי הקו"ש דנהי שאיתכחוש באכילה באבהתא מי איתכחוש\* (ודלא כהראשונים שהבאנו שכתבו שגם בין מנה למאתים לא דייקי). מיהו לכאורה אכתי נשאר קשה דתיפסל העדות על המנה מדין הכחשה בבדיקות, כיון שהם מדייקים בנוגע להמאתים.

### קכ) אחד אומר בדיוטא העליונה ואחד אומר בדיוטא התחתונה א"ר חנינא מעשה בא לפני רבי וצירף עדותן.

עיין ברש"י שכתב וז"ל, כרבי יהושע בן קרחה, ואע"ג דמיתכחשה בבדיקות כרב יהודה עכ"ל. ועי' ברש"ש שהעיר שלכאורה אין ענין ריב"ק לכאן, דהא ריב"ק איירי באופן שהם מעידים בפירוש על שני ימים ואינם אומרים שראו ביחד, אבל רב יהודה איירי באופן שכל אחד אומר שראו יחד, רק שהם מכחישים זה את זה בבדיקות, וכן הוא גם כאן בהצירוף של דיוטות, שהרי קאי כאן על הסוגיא של הכחשה בבדיקות ולא על הסוגיא של ריב"ק ע"כ קושייתו. מיהו חזינן באמת שרש"י הזכיר גם את רב יהודה וא"כ יש

\* דנראה שזוהי כוונת במה שכתב וז"ל, התיורין הוא כפי מה שתירצתי במהדורא קמא



בכה"ג ג"כ לא ראו שניהם דבר אחד, ועל כל ראי' איכא עד אחד לחוד עכ"ל.

### קכא) אחד אומר בדיוטא עליונה ואחד אומר בדיוטא תחתונה א"ר חנינא מעשה בא לפני רבי וצירף עדותן.

עי' בני' שכתב וז"ל, ואע"ג דבמקום חקירות הוא ורב יהודה לא מכשר בדיני ממונות אלא עדות המוכחשת בבדיקות כדאיתא בגמ' אבל עדות המוכחשת בחקירות אפילו בד"מ לא מכשר, י"ל דבין דיוטא עליונה לתחתונה כיון דחד מקום הוא כבדיקות חשיבי לגבי דיני ממונות אבל דיני נפשות לא עכ"ל. וצ"ע למה לחלק בין ד"מ לד"ג בענין כמה צריכים העדים להגביל את המקום כדי לצאת ידי החקירה של איזה מקום. ובחידושי הר"ן איתא שבד"מ טועים יותר בנוגע להמקום המדויק מבד"ג ומש"ה אין בזה הכחשה, וכן מבואר בחידושי רבינו יונה בסוף דבריו על דף ל'. ואולי זוהי גם כוונת הנ"י. וברמ"ה מבואר (כ"ג כוונתו) שמצד החקירה של איזה מקום מספיק בזה שאפשר לעמוד במקום מסוים ולראות את שני במקומות, וא"כ גם בדיוטא תחתונה ועליונה אפשר לראות את שני הדיוטות ביחד, וא"כ שפיר יצאו ידי החקירה של איזה מקום וממילא אין זה נחשב אלא בגדר בדיקה. וכן מבואר גם בכ"מ בפ"ג מהל' עדות ה"ג. וכ"כ בכ"י, וכתב שדברי הנ"י סתומים הם, ובשם הריב"ש כתב משום שעבידי למיטעי בין תחתונה לעליונה.

### קכב) תד"ה הוא דאמר.

וז"ל, אלא שמחלק בין מנה למאתים למנה שחור ומנה לבן עכ"ל. פי' כי מנה שחור ולבן הרי היא הכחשה בגוף המנה, משא"כ במנה ומאתים ההכחשה היא על דבר אחר, אבל אין לפרש שבמנה ומאתים המעיד מנה אינו מכחיש שלא היה מאתים אלא הרי הוא אומר שאינו יודע, דזה אינו, דא"כ יהי' הבעל דין חייב לישבע שבועת עד אחד על המאתים וזה לא מצינו.

והנה הרמב"ן בב"ב דף מ"א כתב דרך אחרת מתוס' כאן, והיינו שלעולם רב יהודה סובר שאפילו מנה שחור ולבן מצטרף וכנהרדעי ור"ש בן אלעזר, ורבא טעמא דנפשי' קאמר.

והנה הר"ן כאן הקשה על הדרך הזה, איך פליג רבא על ר"ש בן אלעזר. ובאמת גם על תוס' יש להקשות כהנ"ל, דהא גם מתוס' כאן בקושייתם חזינן דס"ל שאין שום קושי לומר שרב יהודה או רבא ל"ל הא דר"ש בן אלעזר אי לאו משום שמצינו בעלמא שרב יהודה אית לי' כר"ש בן אלעזר, וצ"ע כהנ"ל איך פליגי על ר"ש בן אלעזר. וי"ל דהיינו משום שמשמע שרק ר"ש בן אלעזר סובר כן בביאור המחלוקת שבין ב"ש לב"ה, אבל יש חולקין עליו שסוברים שבאחד אומר מנה ואחד אומר מאתים לכר"ע לא מצטרפי וכדאמרין כאן כמאן כר"ש בן אלעזר דמשמע מזה שיש אומרים שגם לפי ב"ה אינם מצטרפים, וכ"כ הרא"ש בנזיר דף כ' ע"א וכן הרמ"ה בב"ב שם, וא"כ י"ל שרבא ס"ל כהחולק על ר"ש בן אלעזר.

ועי' גם ברדב"ז ובכ"מ בפ"ג מהל'

עדות ה"ג שהבינו כנראה שרב יהודה כאן סובר כר"ש בן אלעזר וכנהרדעי, ודלא כרבא.

**קכג) בענין היכא ששני הע"א מכחישים זה את זה בבדיקות באופן שאינם מצטרפין האם הבעל דין חייב מיהא שבועה.**

הנה ב"ש בסוגיין סוברים שאם ע"א אומר מנה וע"א אומר מאתים אינם מצטרפין לחייב מנה כי מה שהם מכחישים את עצמן לגבי המנה השני הרי זה בגדר הכחשה בבדיקות בנוגע להמנה הראשון וס"ל לב"ש שהכחשה כזו פוסלת. ועוד מבואר בסוגיין שהיכא שאחד אומר יין ואחד אומר שמן אינם מצטרפין. ובשו"ע בסי' ל' סעיף ב' נפסק בזה שעדותן בטילה, וכתב הסמ"ע בסק"ט שהכוונה היא שגם חיוב שבועה אין כאן. ולכאורה הי' נראה לומר דהיינו משום שכיון שאחד מהם משקר א"כ גם השני בטל משום הדין שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולן בטלים. מיהו לפי מש"כ תוס' כאן שהיכא שאין אנו יודעים מי הוא הפסול לא אמרינן את הכלל שכולם בטלים א"כ לכאורה שפיר צריך להיות חיוב שבועה. וכן לפי הדרך שכתבו שאמרינן כולם בטלים רק באופן שהם מסייעין אחד להשני א"כ גם לפ"ז צריך להיות חיוב שבועה. ואע"פ שתוס' כתבו סברות אלו כדי ליישב את שיטת ב"ש, אבל מהיכא תיתי לומר שב"ה חולקים על סברות אלו. ברם שו"ר בספר המקנה בקידושין דף ס"ה בד"ה ותסברא

וכו' שכתב דלא כהנ"ל, והיינו שגם ב"ש מודים שבשני ע"א המכחישים זה את זה ליכא אפילו חיוב שבועה. ובביאור הדבר כתב שהיינו משום דכיון שע"א אינו חשוב כשנים אלא הרי הוא נאמן רק לשבועה א"כ בזה אמרינן שהיכא שהם מכחישים זה את זה אינו נאמן אפי' לשבועה אלא הסירה התורה את נאמנותו לגמרי עכ"ד, וצ"ע.

ועיין ברש"י כאן בד"ה הוא דאמר שכתב וז"ל, שיש בכלל מאתים מנה ולא אמרינן שתיהן שיקרו עכ"ל. הרי שהיכא שהיתה באמת הכחשה הרי אנו חוששין שמא שתיהן שיקרו. ולפ"ז שפיר ליכא שבועה. מיהו לא הבנתי למה נחשוש לזה.

והנו"ב במהדורא קמא חלק אה"ע סי' מ"א בד"ה אך ומה וכו' ולהלן שם הזכיר שאין הבעל דין חייב שבועה כי כיון שאחד מהעדים פסול, נפסל גם השני משום הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ובסי' מ"ז שם בד"ה ומה שהקשיתי וכו' הביא את ביאורו של השואל שם שאינו חייב שבועה כי כל עד הרי הוא בגדר עד המסייע להבעל דין נגד העד השני, דהיינו העד שמעיד יין הרי הוא כמעיד שלא הי' שמן וממילא הרי הוא מסייע להבעל דין נגד העד שמעיד שמן ועד המסייע הרי פוטר משבועה, וכן העד שמעיד שמן הרי הוא עד המסייע נגד העד שמעיד יין. ודחה הנו"ב את דבריו משום שאנן ידעינן שאחד מהעדים האלו בודאי מעיד שקר וזה שמעיד שקר אינו בגדר עד המסייע, וא"כ ממ"נ אחד משני העדים האלו הרי הם

מחייבים שבועה ואין להבעל דין הזה עד כשר שמסייע כנגדו, וא"כ יהי' חייב שבועה לכה"פ על הסכום המועט.

ועוד כתב וז"ל, ומה שכתב מעלתו עוד לדחות קושייתי על הב"ש כנ"ל, דלהכי לא מתחייב שבועה על פי העד כיון שכבר הועילה עדותו לענין אחר, דהיינו להכחיש עדותו של שני, שוב אין מתחייב שבועה על פי עד זה, דאין עד מחייב שבועה כי אם כשלא הועיל עדותו לשום דבר אחר, רק לחייב שבועה, ודומה זה למש"כ הסמ"ע בסי' ל' סקט"ו. ואני אומר שאין דמיונו עולה יפה, ומלבד ממה שגוף הדין ההוא שכתב הסמ"ע שם, והוא מדברי הטור, מהלכות עמומות הוא וכו', אפילו לדעת הטור והסמ"ע היינו שם שחייבנו לנתבע זה ממון על פי עדותו של זה העד, שוב אין מחייבין לנתבע זה שבועה על פי עדותו של זה, שאין אנו יכולים לחייב על פי עדותו של אחד רק שבועה או ממון ולא שניהם יחד, אבל כאן הוא להיפך שהעד הועיל לבעל דין הזה לפוטרו ממה שהעיד עליו השני וזה מכחישו, ורוצה מעלתו לומר כיון שכבר הועיל עדותו של עד זה לזכות הנתבע בדבר אחד, שוב אינו מחייבו שבועה בעדותו, זה לא שמענו מעולם. ועוד לדברי מעלתו אנו אומרים להיפך מאי חזית שיועיל עדות העד לפטור הנתבע מעדותו של השני ושוב לא יועיל לחייבו שבועה ואתה דורש הכל לזכות הנתבע, אדרבה אחוז החבל בראש השני לטובת התובע ונימא שמתחייב שבועה על פי עדות העד וכיון שמתחייב שבועה שוב אינו מועיל עדותו להכחיש השני ולפטור משבועה וממילא יתחייב שבועה על עדות

כל אחד בפני עצמו שהרי תובע שניהם, אלא ודאי הא ליתא עכ"ל.

ועי' בחידושי הגר"ח על הש"ס בעמוד רי"ג שכתב שם שהיכא שהיו עדי הכת מרובים, והכחישו עדי הכת אלו את אלו באופן שממ"נ יש כאן שנים שהם כשרים, הטעם לומר שכולם הם פסולים (ולא ששנים מהם הם כשרים רק שלא דידיעין מי) הרי זה משום שיש פסול חדש של "אין זה נכון" וכדכתיב והנה אמת נכון הדבר, וזה פוסל את כולם לעדות זו. ולפ"ז לכאורה ה"ה בשני עדי אחד שהכחישו זה את זה לא תהי' חיוב שבועה, דהא לכאורה גם בהא דע"א מחייב שבועה בעינין שיהי' בגדר נכון. וע"ע לעיל בפרק א' באות ס"ח סק"ב.

**קכד) ואמר אין לי ראי' ולאחר זמן הביא ראי' ומצא עדים אין זה כלום.**

פירש"י וז"ל, שהרי אמר אין לי וחיישנן שמא זייף או שכר עדים עכ"ל, וכ"כ הנ"י והר"ב. מיהו במרדכי, ובתשובות מיימוניות לספר משפטים בסי' נ' בשם מהר"ם ב"ר ברוך, ובספר תמים דעים בסי' נ"ו בשם הר"א אב"ד וחתנו הראב"ד, וכן בלבוש בחו"מ סי' כ', איתא שהטעם הוא משום שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי שהרי זה כמו שהודה שאותן ראיות ועדים שקר הם. ועיין בהגהות נחלת צבי בסי' כ' (הודפס בסוף הכרך של השו"ע) שהביא כל זה וכן פלפל בענינים אלו.

וע"ע בתוס' בב"ק דף ח' ע"ב שכתבו

שהיכא שיש בצד של הנתבעים שני בעלי דינין, ואחד מהם אמר אין לי ראי', אעפ"כ הבעל דין השני עדיין יכול להביא, אבל אדם אחר שאינו בגדר נתבע ובעל דין אינו יכול להביא. ובספרי שם באות קל"ה כתבתי שלפי טעמו של רש"י קשה להבין סברת תוס', כי גם אם הביאם הבעל דין השני נישחש שמא הם שקרנים, דהא אם הם אמתיים א"כ גם הראשון הי' יודע מהם, ואם נאמר שמכיון שהביאם אדם אחר מוכח שבאמת לא ידע הראשון מהם, ורק היכא שמביאם הראשון עצמו חיישינן שמא הם שקרנים, א"כ אפילו אם השני שמביאם אינו בגדר בעל דין למה לא יוכל להביאם לטובת הבעל דין. ולא עוד אלא למה לא יוכל הראשון עצמו להביאם מאחר שאדם אחר מצא אותם אשר מזה מוכח שאינם שקרנים (וכמו שיורש יכול להביא אפילו לאחר שאמר שאין לו, כי לא ידע מהם).

והסקנו שם שתוס' סוברים כמו הטעם של הודאת בעל דין, וממילא בשלמא הנתבע השני יכול להביא אותם בתורת העדים שלו, דהא ודאי שהנתבע הראשון אינו יכול לפוסלם על הנתבע השני, וא"כ מכיון שיש להנתבע השני עדים, ממילא יכולים ב"ד לפסוק על פיהם שאין כאן חיוב ממון, ומאחר שפסקו שאין כאן חיוב ממון שוב לא מהני ההודאת בעל דין של הראשון אפילו לגבי נפשי, משום שלא מהני הודאת בעל דין נגד פסק דין של ב"ד, אבל כשהשני שמביא אותם אינו בגדר בעל דין, אז העדים צריכים להעיד בתורת עדיי של הבעל דין, והרי הוא פסל על עצמו כל העדים שבעולם ע"י הכח של

הודאת בעל דין. ולפי דרך זה יוצא שכשיש שני בעלי דין ואמר הראשון אין לי, אכתי יוכל השני להביא עדים שנמצאו ע"י אדם אחר.

## דף ל"א ע"ב

### קכה) כיון דאיתחזק בבי דינא אי בעי קלתא לא אמרינן.

פירש"י וז"ל, דאיתחזק בבי דינא, שכתוב בו הנפק, לא אלימא איהי לאפקועי מעשה ב"ד, והקשו תוס' שהכוונה היא דכיון שראינו את השטר בידה, כבר אין לה מיגו. ובב"ב דף ל' ע"א ביארו את פירושם יותר וז"ל, אע"ג דקודם שראינוה בידה היתה נאמנת לומר דפרוע הוא במיגו דאי בעיא קלתי, השתא דאיתחזק בבי דינא, פ"י שראינוהו בידה, לא מהימנה, דאין כאן עוד מיגו, שעל כרחך צריכה עכשיו טענה זו שהיא אומרת אם רוצה לפטור את הלוח עכ"ל, כלומר ואע"פ שהיתה יכולה לשורפו מקודם, אבל מיגו למפרע לא אמרינן, כלומר שאין מאמינים אותו עכשיו במיגו שאם הי' רוצה לשקר הי' יכול לעשות דבר של שקר לפני שעה או לפני יום וכמו שהוכיחו תוס' שם מכאן ומכמה מקומות, והיינו משום דאולי באותה שעה עוד לא עלתה בדעתו לשקר ועוד לא החמיץ.

ובענין למה רש"י לא פ"י כתוס', לכאורה י"ל שמאי דאמרינן "אי בעי קלתא" אין זה בגדר סתם מיגו אלא הרי זה בגדר הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כי

בלעדה לא היינו יודעים כלל שיש כאן שטר, ובשלמא אם נאמר שיסוד הדין של הפה שאסר הרי הוא משום מיגו רגיל, דהיינו שיש לו מיגו שהי' יכול לשתוק, א"כ לפ"ז שפיר כתבו תוס' שמיגו למפרע לא אמרינן ושאוּלי בשעה שהראתה את השטר לב"ד עוד לא רצתה לשתוק, אבל לפי הצד שיסוד הדין של הפה שאסר אינו רק מדין מיגו רגיל של מה לו לשקר, אלא יסוד הדין של הפה שאסר הוא דכיון שאנו יודעים אודות הריעותא, דהיינו השטר, רק מפ"י, ממילא הסברא נותנת שצריכים להאמינה להתיר את הריעותא, א"כ גם אם אמרה את סוף דברי' לאחר זמן, אכתי בדין הוא שתהי' נאמנת, דהא סוף סוף לא ידעינן אודות השטר אלא ממנה.

ועי' עוד במחנה אפרים בהל' איסורי ביאה בפ"ח בד"ה ואני לע"ד וכו', ולהלן שם, שדן בהצדדים הנ"ל בביאור הפה שאסר ובענין אם הפה שאסר מהני כשהוא אומר את דבריו האחרונים לאחר כדי דיבור מדבריו הראשונים כמו אצלינו. ובספרי על כתובות בחלק א' אות שצ"ז ובחלק ב' אות ו', ובספרי על ב"ב באות ש' הארכת לברר שרש"י סובר באמת שיסוד הדין של הפה שאסר אינו רק מטעם מיגו.

מיהו באמת יש לפקפק בדברינו הנ"ל כי לכאורה הדרך השני בביאור הדין של

הפה שאסר שייך רק כשאנו יודעים אודות הריעותא רק מפ"י, וכגון כשאמרה אשת איש הייתי ונתגרשתי, דכיון שאנו יודעים שהיתה אשת איש רק מפ"י, א"כ מש"ה הרי אנו צריכים להאמינה גם להתיר את הריעותא, אבל הכא הרי לאחר שהוציאה את השטר הרי אנו בעצמינו רואים אותו ואין כאן אלא הכח של מיגו לחוד, דהיינו שיש לה מיגו שהיתה יכולה לשורפה.

ונראה שזוהי באמת כוונת רש"י, דהנה כבר הבאנו שרש"י כתב דכיון שכתוב בו הנפק לא אלימא איהי לאפקועי מעשה ב"ד, ושתוס' הקשו עליו תוס' שבכל זאת הרי יש לה מיגו דאי בעי קלתא, מיהו נראה שרש"י מודה לתוס' שאין כאן מיגו משום דהוי מיגו למפרע, רק שרש"י בא לתרץ למה אין כאן הכח של הפה שאסר, ועל זה תי' משום שהכא לאחר שהראתה את השטר הרי יש כאן שטר מקוים ורואים אנו אותו גם בלא דברי', ולכן הכא אין כאן הסברא של הפה שאסר, וכונתו היא שלא אלימא איהי לאפקועי מעשה ב"ד כיון שאחרי שהיא מראה לנו את השטר הרי אנו בעצמנו רואים את המעשה ב"ד והרי היא רוצה להפקיע מעשה ב"ד שאנו בעצמנו רואים, משא"כ באומרת אשת איש הייתי ונתגרשתי הרי היא באה להפקיע רק את מה שהיא עצמה אמרה.

## שייך לפרק זה בורר

(ר) בענין אם ילפינן דיינים מעדים לענין שכל הפסול להעיד פסול לדון.

א. עיין בירושלמי בפירקין ה"ט על פי גירסתו של הר"ף לעיל בדף כ"ט ע"א דאמרינן לא יומתו אבות על בנים למה לי, והלא כבר נאמר איש בחטאו יומת אלא שלא יהיו העדים קרובים לבעלי דינין, ומנין אף הדיינים (שלא יהיו קרובים לבעלי דינין) שנאמר ובנים לא יומתו על אבותם וכו', ומנין שלא יהיו העדים קרובים זה לזה, הגע עצמך שאם הוזם אחד מהם כלום נהרוג עד שיוזם חברו אם אתה אומר כן לא נמצא נהרג על פיו (בתמ"י), ומנין שלא יהיו הדיינים קרובין זה לזה, אמרה תורה הרוג על פי דיינין הרוג על פי עדים מה העדים אין קרובין זה לזה אף הדיינין אין קרובין זה לזה. ועיי"ש בהמשך דברי הירושלמי דאמרינן שמימרות אלו הן דברי ר"ע.

והנה להדיא חזינן מדברי הירושלמי הנ"ל שילפינן דיינים מעדים במה מצינו. ולכאורה נראה שמאחר שקמ"ל הך מה מצינו א"כ תו לא בעינן להא דיליף שם בתחילה מקרא דובנים וגו' שדיינים שהם קרובים לבעלי דינין הרי הם פסולים, דהא גם את זה איכא למילף מהמה מצינו הנ"ל, וקרא דובנים וגו' איכא למידרש לי' כדרשינן בפירקין בדף כ"ז ע"ב - כ"ח ע"א עיי"ש.

אמנם אע"ג דחזינן מדברי הירושלמי הנ"ל שיליף ר"ע דיינים מעדים במה מצינו, אבל מ"מ מדברי רבי יהודה לעיל בדף כ"ז ע"ב חזינן דלית לי' הך מה מצינו, דעיין שם דפליגי ר"י ורבנן באם אוהב ושונא כשרים הם להעיד, ולהלן שם בדף כ"ט ע"א מבואר שבין לר"י ובין לרבנן איכא קרא מיוחד לפסול שונא מלהיות דיינין. ולכאורה צ"ע דמאחר שיליף ר"י מקרא שפסולים הם לעדות א"כ אמאי בעינן קרא לדיין (עי' באות נ"ה), ואמאי לא ילפינן דיין מעדות במה מצינו כמו שמצינו בירושלמי. ולכאורה מוכח מדברי ר"י דלית לי' הך מה מצינו.

אמנם לפ"ז צ"ע טובא, דמנא לי' לרבי יהודה שדיינים הקרובים זה לזה פסולים, דבשלמא הא דפסלינן דיינים הקרובים לבעלי דינין י"ל דהוא משום הילפותא של ובנים וגו' וכדס"ד בירושלמי שם, או מהטעם שאמר רבי ישמעאל שם, אבל מנ"ל דפסלינן דיינים הקרובים זה לזה. ואולי ס"ל שבאמת כשרים הם.

ברם יש לדחות שלעולם מודה ר"י להמה מצינו הנ"ל, והא דכתיב קרא למיפסל שונא בין לעד ובין לדיין הרי זה משום שגם מילתא דאתיא במה מצינו טרח וכתב לה קרא, עיין בר"ן בנדרים דף ג' ע"א בד"ה לנדור נדר מאי עביד לי'. ואולי יש לדחות עוד, דאילו הוי כתוב רק פסוק אחד, הוי מוקמינן לי' בדיין, דמסתבר טפי, כדחזינן מרבנן.

ב. והנה עיין בר"ה דף כ"ב ע"א דמכשיר ר"ש עדים הקרובים זה לזה בעדות דקידוש החדש משום דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם. ועיי"ש דפליגי רבנן עלי' ודרשי מקרא הנ"ל שעדות זו תהא מסורה לכם, ופירש"י שצריכים ב"ד של חשובי הדור. והנה לפי שיטת הירושלמי צ"ל שהה"נ שמכשיר ר"ש דיינים הקרובים זה לזה בעדות דקדה"ח, דהא עיקר פסול קורבה של דיינים הקרובים זה לזה מעדות הוא דילפינן לי', ובכה"ג הרי מכשרינן בעדים, וא"כ בע"כ צ"ל שהה"נ לדיינים, אבל לרבנן דר"ש מכיון דפסלי בעדים הה"נ דפסלי בדיינים אם אית להו כהירו' שילפינן דיינים מעדים במה מצינו.

ועיין לקמן בדף ל"ו ע"א דתניא להדיא שהאב ובנו אין מונין להם אלא אחד בדין קדה"ח, ולפי הנ"ל צ"ל שפליגי ר"ש על ההוא תנא וס"ל ששפיר מונין להם שנים מאחר דס"ל שהם כשרים להעיד (ואולי יש לדחות שילפינן דיינים דקדה"ח מעדות דעלמא).

וע"ע בר"ה דף כ"ה ע"ב דילפינן שקדה"ח בעי ג' דיינים ולא סגי בחד מהא דאין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו וקאמר לי' הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. והנה אם נאמר דסבירא להו לרבנן דר"ש כדברי הירושלמי שילפינן דיינים מעדים במה מצינו, וכדמשמע מהא דתניא לקמן שאב ובנו אין מונין להם אלא אחד, א"כ בע"כ צ"ל שלא דוקא קאמר עד דאיכא

אהרן בהדך, דהא דיינים הקרובים זה לזה פסולים הם לקדה"ח כיון שגם בעדות פסולים הם לפי רבנן דר"ש, וא"כ צ"ל שאין הכוונה אלא עד דאיכא עוד סמוך כעין אהרן בהדך. אמנם לפי ר"ש שמכשיר בעדים בכה"ג איכא למימר שדוקא קאמר עד דאיכא אהרן בהדך ולא פסלינן דיינים הקרובים זה לזה לפי ר"ש בקדה"ח וכהנ"ל.

ג. והנה עיין בדף כ"ד ע"ב דתנן ואלו הן הפסולין המשחק בקוביא וכו'. ופירש"י וז"ל, ואלו הן הפסולין לדון ולהעיד, והמשחק בקוביא, כולהו מפרש בגמ' וכולן מעין גזלנין הן והתורה אמרה אל תשת רשע עד וכל שכן דיין עכ"ל.

הרי שפירש שהפסול של גזלן בדיינים נלמד הוא בק"ו מעדים. ונראה דהא דהזכיר ק"ו דוקא, הרי זה משום שרצה לפרש שאפילו אם לית' להמה מצינו הנ"ל בנוגע לפסולי הגוף אבל מ"מ גם לפ"ז גזלן פסול לדון משום שבגזלן איכא ק"ו, דכ"ש שבדיינים שהם פוסקים את הדין ואין מי שיחקור ויבחון אותם, בעינן למיחש שמא ישקר משום חמדת ממון מאחר שרשע הוא.

ד. והנה עיין בנדה דף מ"ט ע"ב דתנן כל הכשר לדון כשר להעיד. והקשו שם תוס' בדף נ' ע"א בד"ה כל הכשר וכו' דהא אשה כשרה לדון כדאשכחן בדבורה שהיתה שופטת את ישראל ואעפ"כ פסולה היא לעדות. ותירצו שאה"נ רק שהך כללא דכל הכשר לדון כשר להעיד באנשים לחוד איירי. ועוד תירצו דלעולם איכא למימר שאשה פסולה לדון ושאני בדבורה שהי'

על פי הדיבור. ועיי"ש שהביאו את דברי הירושלמי ביומא פרק ו' הלכה א' דאמרינן הרי למדנו שאין האשה מעידה מעתה אין האשה דנה (ועיין עוד ביבמות דף מ"ה ע"ב בתד"ה מי לא טבלה שהביאו גם שם את דברי הירושלמי הנ"ל). והנה עיין במהרש"א ובמהר"ם בנדה דלפי דבריהם יוצא שבדברי הירושלמי שהביאו תוס' לא הוזכרה שום ילפותא מיוחדת למימר שאין אשה דנה, אלא משמע שמעדות לחוד הוא דגמרינן ליה, וכן כתב הסמ"ע בחו"מ סי' ז' סק"י עיי"ש. ונראה דהיינו כדעת הירושלמי הנ"ל שילפינן דיינים מעדים במה מצינו. ובאמת צ"ע למה לא הקשו תוס' על התירוץ הראשון מדברי הירושלמי שהביאו בתירוצם השני.

ברם י"ל דס"ל להתירוץ הראשון שרבי יהודה לקמן בפירקין פליג על הירושלמי ומש"ה הרי הוא מצריך קרא בין בעדות ובין בדיינים, ולדידי' מכיון שלא ילפינן מעדות, אשה כשירה לדון, ואליב' הוא דקיימא תירוצם הראשון של תוס' בנדה שם.

אמנם עיין בחו"מ סי' ז' בתומים סק"ה שפירש את דברי הירושלמי שהביאו תוס' באופן דאיכא באמת ילפותא מיוחדת להא שאין אשה דנה. ולפ"ז צ"ל שגם ר"י מודה שאשה פסולה לדון.

ה. והנה עיין עוד בסוגיא דנדה שם בתד"ה ורבי מאיר היא שכתבו שהיא מתניתין דהתם בע"כ לא מתוקמא כרבנן, דהא קתני בה שכל הכשר לדון כשר להעיד ואילו סומא בשתי עיניו כשר לדון אליבא דרבנן מאחר דלא מקשי ריבים לנגעים,

ואעפ"כ גם הם מודים שפסול הוא להעיד מקרא דאו ראה, וא"כ מכיון דסבירא להו דאיכא מאן דכשר לדון ואינו כשר להעיד בע"כ צ"ל שלא מתוקמא המשנה שם אלא אליבא דר"מ דס"ל שסומא בשתי עיניו (ואפילו בעינו אחת) פסול לדון כמו שהוא פסול להעיד. ולכאורה צ"ע, דהא לפי דברי המהרש"א והמהר"ם והסמ"ע יוצא שתוס' עצמם הביאו בהדיבור הקודם שם את דברי הירושלמי שאע"פ שליכא שום קרא למימר שאין אשה דנה אבל מ"מ אכתי פסלינן לה משום דילפינן מעדות במה מצינו, וא"כ למה כתבו בפשיטות שלפי רבנן סומא בשתי עיניו כשר לדון, דהא נהי דחזינן שמכשרי רבנן סומא באחת מעיניו משום שלא מקשי ריבים לנגעים, אבל מ"מ סומא בשתי עיניו אכתי יפסל כדאשכחן בעדות דכתיב בה או ראה, וכמו דאמרינן בהירושלמי הנ"ל לענין אשה, ואפילו אם נאמר דלית ליה לרבי יהודה הך סברא וכנהנ"ל, אבל מ"מ מנ"ל לתוס' דסבירא להו לרבנן דר"מ כר"י עד שהוכרחו לומר דפליגי על סתם מתניתין דתנן שכל הכשר לדון כשר להעיד, הלא י"ל ששפיר ילפי מהמה מצינו ופסלי סומא בשתי עיניו מלהעיד (ועוד דלהדיא כתבו שם שיתכן שרבנן דר"מ לא סבירא להו כר"י עיי"ש).  
שוב מצאתי בחו"מ סי' ז' באורים סק"ט שהקשה כן על הסמ"ע, דלפי דבריו שילפינן פסול אשה בדיין מעדים א"כ למה כתבו תוס' שלפי רבנן סומא בשתי עיניו כשר לדון, דאמאי לא ילפינן מעדים שגם סומא פסול הוא לדון. ותירץ שהפסול של סומא בעדות הוא משום שאינו יכול לראות את המעשה, וטעם זה לא שייך בדיינים



שהרי אין הדין תלוי בראי' אלא בשיקול הדעת, אבל פסול אשה הוא משום גזה"כ, וא"כ שפיר איכא למילף מזה גם לדיינים. אמנם דבריו תמוהים, דהא גם הפסול של סומא הוא משום גזיה"כ, וכמו שהביאו תוס' שם בעצמם מהא דכתיב או ראה, ומשום האי טעמא הרי הוא פסול אפילו אם הי' שלם בשעת המעשה וראה היטב ולא נסתמא עד שעת הגדה וכמו שכתבו תוס' בהדיבור הנ"ל עיי"ש, וא"כ מכיון שתוס' עצמם כתבו שהפסול של סומא הוא משום גזיה"כ למה לא ילפינן מזה גם לדיינים דומיא דהפסול של אשה. ועיין בב"ק דף פ"ו ע"ב ברש"י ד"ה דלא כרבי יהודה שכתב כדברי האורים שסומא אינו מעיד משום שלא ראה, אמנם כבר תמה עליו רעק"א שם בגליון הש"ס והביא את דעת תוס' שהוא משום דכתיב או ראה. ועכ"פ מכיון שגם תוס' בנדה הביאו את הדרשה של או ראה, אכתי קשה כהנ"ל למה לא ילפינן דיינים מיני'. ועיין גם בדברי הסמ"ע עצמו בסי' ל"ה סקכ"ז שכתב משום או ראה.

והנה מדברי האורים הנ"ל משמע שלא קשה לי' אלא לפי דברי הסמ"ע שילפינן דיינים מעדים לענין פסול אשה בלא שום קרא יתירא, אבל לפי דבריו בתומים שם בסק"ה דאיכא ילפותא מיוחדת להא דאשה פסולה לדון לא קשה מידי, דהא לפ"ז שפיר יוצא שסומא בשתי עיניו כשר לדון, דהא לית בי' שום ילפותא מיוחדת כמו דאיכא באשה, וגם לא חזינן מאשה שילפינן דיינים מעדים במה מצינו. אמנם לכאורה יש לתמוה דהא גם לפי דברי התומים בע"כ חזינן דאיכא מאן דיליף

דיינים מעדים במה מצינו וכדברי הירושלמי בפירקין דפסיל דיינים הקרובים זה לזה מהאי טעמא וכמו שפסק המחבר בסימן ז' שם, וא"כ אכתי קשה מנ"ל לתוס' שרבנן דר"מ מכשרי סומא בשתי עיניו עד שהוצרכו לומר שהמשנה בנדה לא אזיל כוותיהו, דילמא רבנן דר"מ סבירא להו ששפיר ילפינן דיינים מעדים. ועוד דעיי"ש בתומים סק"ה דמשמע שגם איהו מודה שאיכא מ"ד בהירושלמי דמס' יומא דיליף שאשה פסולה לדון במה מצינו מעדים.

והנה אע"פ שתוס' נקטו לדבר פשוט שלפי רבנן דר"מ סומא בשתי עיניו כשר הוא לדון, אבל מ"מ הרמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ט פסק שהוא פסול (עיין בהג"מ ובשאר נושאי כלים שם). ולכאורה נראה שהיינו כדברי הירושלמי הנ"ל שאע"פ שליכא קרא בדיין גופא, דהא לא מקשי רבנן ריבים לנגעים אבל מ"מ אכתי ילפינן מעדים וכהנ"ל. וכן כתב הנ"י לקמן בדף ל"ד ע"ב בדברי הרי"ף שם עיי"ש (ועיין עוד בסמ"ע ובביאור הגר"א בחו"מ סי' ז' סעיף ב' מה שכתבו בשיטה זו שגם רבנן סבירא להו שסומא בשתי עיניו פסול הוא לדון).

ו. והנה עיין בהמשך דברי תוס' בנדה שם בהדיבור הנ"ל שהקשו וז"ל, וא"ת בפרק חזקת הבתים דפריך וליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו הא בפרק יש נוחלין שהבאתי פוסל תחילתו בפסלות וסופו בכשרות, וכי תימא לדון כשר טפי, והא תנן כל הכשר לדון כשר להעיד, וי"ל דמתניתין מיירי בלהבא כל הכשר לדון להבא כשר להעיד מה שיראה מכאן ולהבא עכ"ל. הרי שבקושייתם נקטו בפשיטות

שאע"פ שעיקר הדין של תחילתו בכשרות ילפינן מקרא דכתיב גבי עדות, וכמו שכתב הרשב"ם בב"ב בדף קכ"ח ע"א בד"ה בפסלות, אבל מ"מ גם בדיין בעינן תחילתו בכשרות כדמוכח מהא דתנן שכל הכשר לדון כשר להעיד, ומש"ה הקשו היכי פרכינן וליסלקו בי תרי ולדיינו הא אכתי הוא תחילתו בפסלות. אמנם לכאורה קושייתם אינה מובנת, דהא כבר הוכיחו מקודם שרבנן דר"מ לית להו הך כללא דמתניתין אלא סבירא להו שיתכן שיהי' פסול לעדות אע"פ שהוא כשר לדון, וכמו דסבירא להו בסומא בשתי עיניו, וא"כ מאי מקשו על הסוגיא ביש נוחלין הלא י"ל שהסוגיא שם אתי אליבא דרבנן דהלכה כמותם, ואליבא דידהו הוא דפרכינן דליסלקו בי תרי מינייהו ולדיינו, ולא איכפת לן בהא דפסולים הם בכה"ג לעדות כמו שלא איכפת לן בסומא בשתי עיניו, אבל לפי המשנה בנדה לעולם אימא דבעינן גם בדיינים תחילתו בכשרות.

והנה בלא דברי תוס' הי' נראה שעיקר השאלה אם בעינן בדיינים תחילתו בכשרות תלוי' בדברי הירושלמי הנ"ל, דאם ילפינן פסולי דיין מעדים א"כ הה"נ להא, אבל אם לא ילפינן דיינים מעדים א"כ לא בעינן בדיינים תחילתו בכשרות. אלא שמדברי תוס' חזינן שאפילו רבנן דלא ילפי בעלמא עדים מדיינים הרי הם מודים שצריכים גם בדיינים תחילתן בכשרות וכהנ"ל.

מיהו יש ליישב את קושייתנו הנ"ל ולומר שלעולם הרי זה שפיר תלוי באם ילפינן דיינים מעדים או לא, רק שלא היו תוס' יכולים לתרץ שהגמ' שם אזלה כרבנן דהלכה כמותם שסוברים שלא ילפינן

דיינים מעדים, משום שהגמ' בב"ב שם מקשה בזה על הברייתא שהביאו שם וא"כ מאי מקשינן הלא י"ל שהברייתא שם סוברת כהמשנה בנדה ששפיר ילפינן דיינים מעדים.

והנה באמת נראה שאפילו אם נאמר שילפינן בעלמא פסולי דיין מעדים, אבל מ"מ אכתי איכא לספוקי באם צריכים בדיין תחילתו בכשרות, והיינו משום שי"ל שעיקר הדין האמור בהא דבעינן בעד שתהי' תחילתו בכשרות הוא שצריכים שיהי' כשר מהשעה שהתחיל להיות עד, והא דתלוי בשעת ראי' הרי זה משום שמההיא שעתא התחיל להיות עד, וא"כ לפ"ז לא שייך לומר שגם דיין צריך להיות כשר מהשעה שאירע המעשה, דהא אם באנו לומר כן בע"כ צ"ל שהיינו משום שכבר אז הרי זה נקרא שהתחיל להיות דיין, והרי זה אינו, דהא בשעה שאירע המעשה עוד לא התחיל לישוב בדין, ולא מיקרי דיין בדבר אלא בשעה שהוא דן ולא קודם, ולא דמי לעדים דאיתניהו בראי', אבל אם נאמר דהא דבעינן בעד שתהי' תחילתו בכשרות אינו משום שמההיא שעתא התחיל להיות עד, אלא הרי זה בגדר גזיה"כ שצריכים שיהא כשר מזמן הראי', ואינו תלוי כלל בהא דהתחיל להיות עד א"כ גם בדיין שייך לומר כן.

ז. והנה עיין בחו"מ סי' ז' סעיף ג' ובביאור הגר"א שם באות י"ג שהובאה דעת הירושלמי שבן י"ג שנה כשר לדון אע"פ שלא הביא שתי שערות. ועיי"ש בב"ח ובסמ"ע ובתומים בענין למה לא ילפינן מעדות דפסול הוא.

## פרק אחד דיני ממונות

### דף ל"ב ע"א

#### (רא) אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדר"ח.

עיינן לעיל בדף ל"א ע"א דאמרי נהרדעי שהכחשה בדיני ממונות כשרה אפי' בציוור שאחד אומר מנה לבן ואחד אומר מנה שחור. וכתב שם הערל"נ שלפ"ז צ"ל שאין בד"מ חובה לבדוק, דהא מאחר שהכחשה כשרה א"כ משום מה יבדקו. ועיי"ש בקרן אורה שהקשה באמת למה לא ילפינן גם הכחשה בבדיקות בד"מ מהקישא דמשפט אחד, וצידד לומר שם שדברי נהרדעי אינם אלא מדרבנן אבל מדאורייתא הכחשה בבדיקות פוסלת גם בד"מ עיי"ש בהסברו. ולפי דבריו יוצא שגם בדיקות נכללות הן במאי דתנן דאחד ד"מ ואחד ד"נ בדר"ח, דהא לפי דבריו יוצא שמדאורייתא שוו ד"מ לד"נ גם לענין בדיקות, והמשנה הרי קאי על הדין דאורייתא כמו שסיים התנאי שנאמר משפט אחד. אמנם הערל"נ כתב שם בפשיטות שאין צריכים בדיקות בד"מ אפילו מדאורייתא. ועיינן ברמב"ם בפיה"מ במתניתין.

וע"ע בתוס' בב"ב דף מ"א ע"ב שכתבו שהסברא להכשיר הכחשה בבדיקות בד"מ הוא משום שבד"מ אין העדים מדייקים בדברים אלו אלא הרי הם עשויים לטעות. ולפ"ז לק"מ קושיית הקר"א. והקר"א בעצמו הזכיר שם ענין זה שעשויים לטעות אבל בכל זאת כתב דכשר רק מדרבנן,

וע"ע. וע"ע בתוס' רי"ד שם ובר"ן לעיל בדף ל"א כאן.

#### (רב) אחד ד"מ ואחד ד"נ בדר"ח.

עיינן בגמרא דאמר ר"ח דהיינו דוקא מדאורייתא אבל מדרבנן לא בעינן בממון דר"ח. ועיינן לעיל באות ט"ז.

#### (ג) בענין הקישא דמשפט אחד.

עיינן לעיל באות י"ג ובאות ט"ו.

#### (ד) דיני ממונות פותחין בין לזכות בין לחובה.

לכאורה צ"ע איך שייך בד"מ לשון של בין לזכות בין לחובה, הלא בד"מ יש בכל צד וצד גם זכות וגם חובה, דהיינו זכות לזה וחובה לזה.

והנה עיינן לקמן בדף ל"ו ע"ב דאמרינן שגם בשור הנסקל פותחין בין לזכות ובין לחובה, ושוה הוא לד"מ בכל מילי דזכות וחובה. ולפ"ז יש לומר בדוחק שנקט התנא לשון זה משום שור הנסקל, דהא בדין שור הנסקל ליכא שום תובע שירויה במיתת השור אשר נוכל לומר דהוי זכות לזה וחובה לזה, אלא אם נמית אותו הרי זה חובה גרידא ואם נפטור אותו הרי זה זכות גרידא, וא"כ אפשר לומר שהתנא נקט לשון של פותחין בין לזכות ובין לחובה

משום שור הנסקל אבל בשאר ד"מ לכאורה לא שייך לשון זה כלל.

ודע שאם סקילת השור היא דין על השור, אז קשה לומר שמיקרי שור הנסקל בגדר ד"מ וכמו שנקטנו בדרכנו הנ"ל שכוונת התנא כאן היא לשור הנסקל. ואם חשיב קנס על הבעלים (וכבר הארכנו בצדדים אלו לעיל באות ע"ח) אז יש לפלפל בזה בדעת רב פפא ויתר המאן דאומרים בסוגיין. ועכ"פ אפילו אם נאמר כדרכנו אכתי צ"ע על לשון רמב"ם בריש פי"א מה"ס, דעיי"ש שכתב וז"ל, מה בין ד"מ לד"נ וכו' ד"מ פותחין בין לזכות בין לחובה ד"נ פותחין לזכות וכו' עכ"ל, הרי שהביא את לשון המשנה שבד"מ פותחין בין לזכות ובין לחובה, וכן עשה בשאר דבריו שם, ואילו בדבריו א"א לומר שנקט הך לישנא משום שור הנסקל, דהא בה"ד כתב וז"ל, ואין אחד מהן (פי' כל הדינים הנזכרים שם כגון פותחין לזכות וכדומה) בשור הנסקל וכו' עכ"ל, ומשמע שלעיל לא איירי הרמב"ם בשור הנסקל אלא בשאר ד"מ, ואעפ"כ חזינן שכתב לשון של בין לזכות ובין לחובה.

וצ"ל שאיירי התנא בהנתבע, ועל הנתבע הוא דקאמר שפותחין בין בזכותו ובין בחובתו אע"פ שבאמת יוצא מזה חובה וזכות גם להתובע.

### רה) בענין והצילו העדה.

הנה בהמשנה כאן הובאו כל הדברים שיש בין ד"מ לד"נ, והקשו תוס' וז"ל, אע"ג דשויים בחקירה ודרישה מדכתיב

משפט אחד יהי לכם, לענין מילי דתלו בזכות וחובה אין להשוותם דלא שייך בד"מ עכ"ל. וביאר המהר"ם שהיינו משום שבממון לא שייך הצלה, משום שזכותו של זה היא חובתו של אידך.

והנה במכות דף ה' ע"ב יליף ר"ע מה ב' נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה אף שלשה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטילה, ואמר ר"י שם, בד"א בד"נ אבל בד"מ תתקיים העדות בשאר, ופירש"י שם בדף ו' ע"א בד"ה בדיני נפשות, שהיינו משום שבד"נ כתיב והצילו העדה ומהדרינן אזכותא. ובתד"ה אמר רבי יוסי וכו' הקשו עליו שמ"מ אכתי נילף מיני' ד"מ בהקישא דמשפט אחד. אמנם עיי"ש במהרש"א שתמה על דבריהם דהא בסוגיין מבואר שבדברים הנוהגים משום הצלה לא ילפינן ד"מ מד"נ (וכמו שביארו הם בעצמן כאן), וא"כ מכיון שכתב רש"י שהלכה זו שייכת בהדי קרא דוהצילו העדה, שפיר לא ילפינן ד"מ מיני'.

והנה בישוב קושיית המהרש"א י"ל שאע"פ שילפינן בגמ' מקראי שצריכים לפתוח לזכות ושמחילים מן הצד, אבל מ"מ לא נתחדש בזה שום קיום מצוה מיוחד בעצם המעשים של הפתיחה וההתחלה מחמת עצמם, אלא כל הקיום מצוה והדין האמור בזה הוא רק שמהדירים בתר זכותו, ולא אתי הפסוק אלא לקבוע את השיעור של הך הידור, אבל מ"מ בעצם המעשה מחמת עצמו ליכא שום קיום מצוה, ואינו נחשב כחלק מסדר ד"נ (ועיין לעיל באות קמ"ט שצדדנו לומר כן בנוגע להלנת דין בדברי הרמב"ם שהבאנו שם).

ולפ"ז שפיר א"א לומר שתנהוג בממון, דהא בממון לא שייך דין של הצלה כיון דהוי זכות לזה וחובה לזה. אמנם בהא דאמרינן שאף בג' אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול כולם בטלים, בע"כ צ"ל שנאמר בזה דין מיוחד בהלכות עדות, דהא דומיא דשנים מקשינן, ובשנים מה שעדותן בטילה אינו משום הצלה אלא משום שצריכים שני עדים, וא"כ מכיון שילפינן שלשה משנים, בע"כ צ"ל שגם בשלשה הא דכולם בטלים הרי זה משום שנאמר בזה שהיכא שיש ג' הרי אנו צריכים כולם, והרי זה דין מסוים בהלכות עדות שצריכים כולם, רק שטעמא דמילתא למה מקשינן שלשה לשנים הוא משום קרא דוהצילו העדה, וא"כ יוצא שאע"פ שטעמא דמילתא למה מקשינן הוא משום הצלה, אבל מ"מ לבסוף הרי זה דין מסוים בדיני עדות של עדי נפשות, וא"כ לפ"ז י"ל ששפיר הקשו תוס' שנילף ד"מ מיני' בהקישא דמשפט אחד ונאמר שנוהג דין זה גם בממון, ולא דמי למילי דמתניתין שכל כולם אינם אלא אופנים של הצלה וכהנ"ל. ברם בדעת המהרש"א צ"ל דס"ל שאע"פ שהוא נעשה לבסוף דין מסוים בעדי נפשות, אבל מ"מ אכתי לא שייך בזה הקישא כיון שהטעם למה מקשינן שלשה לשנים הוא משום הצלה.

### (רו) בענין הא דדיני נפשות מתחילין מן הצד.

עיי' ברש"י שפירש וז"ל, מן הקטנים

שמא יחייבנו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו משום לא תענה על ריב על דבריו של גדול, רב כתיב בלא יוד עכ"ל. והנה נראה שכוונתו היא שבאמת אסור לחלוק על רב משום שכך כתוב בהפסוק של לא תענה על ריב (ושיעור לשונו הוא, שמא יחייבנו הגדול ואז בודאי לא ירצו לחלוק עליו מפני שאסור באמת לחלוק עליו), ודלא כמו שהבין החמרא וחיי מדבריו שבאמת מותר להם לחלוק רק שחיישינן שמא לא ירצו, דמדברי רש"י לעיל בדף י"ח ע"ב בד"ה לא תענה על רב מוכח להדיא דס"ל שאסור, דעיי"ש שכתב וז"ל, אינך רשאי לסתור את דברי מופלא שבדיינין וכו' עכ"ל [נותימה על המהרש"א שכתב בדף ל"ו ע"א שדעת רש"י שם היא שמותר לחלוק]\*), וכן כתב הסמ"ג להדיא בלאוין בסי' קצ"ו שאסור לחלוק על רב, וכן משמע גם מפירוש המשניות להרמב"ם על מתניתין וכמו שכתב התיו"ט עיי"ש. אמנם מדברי הרמב"ם בפ"י מה"ס ה"ו נראה שאין איסור בדבר רק שחיישינן שמא לא ירצו לחלוק, וז"ל שם, ומפי השמועה למדו שאין מתחילין בד"נ מן הגדול שמא יסמכו השאר על דעתו ולא יראו עצמן כדאין לחלוק עליו אלא יאמר כל אחד דבר הנראה לו בדעתו עכ"ל. וכן היא גם דעת החידושי הר"ן לקמן בדף ל"ו ע"א.

והנה בדרך מצותיך להמל"מ בחלק שני הקשה על דברי הסמ"ג שכתב שאסור לחלוק וז"ל, ובאמת הדבר תימה אצלי שאם כבר דיבר המופלא שיענו חבריו אמן

בנוגע לדברי רש"י לקמן בדף ל"ו ע"א.

(\* ועיי' עוד בספר חמרא וחיי שם במה שכתב

בע"כ ויטו את הדין עכ"ל. מיהו י"ל שבודאי אין כוונת הסמ"ג לומר שיסכימו עם הגדול אע"פ שלא סבירא להו כוותי', דהא ודאי אסור גם להסכים עמו היכא שדעתם שונה, ואין כוונת הסמ"ג לומר אלא שאסור לחלוק עליו, אבל לעולם גם להסכים עמו אסור אלא יסלקו את עצמן מן הדין, ומש"ה מתחילין מן הצד משום שאם יתחילו מן הגדול לא יוכלו לחלוק עליו ולזכות אלא יצטרכו לשתוק ולסלק את עצמן מן הדין ולדון אותו בב"ד אחר, וחיישינן שמא יתחייב באותו ב"ד אחר.

ועיין עוד בני"ע על דף ל"ו ע"א בד"ה ותו אמרינן בגמ' וכו' שכתב וז"ל, וכתבו המפרשים ז"ל לאו למימרא שאסור לענות, אלא אדרבה אסור לו לשתוק, שהרי בד"ג אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות שומעין לו, ותלמיד היושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחובה לעשיר אין לו לשתוק וכו' עכ"ל. ובדעת האוסרים י"ל דס"ל שהלאו של לא תענה נאמר לדיינים לחוד אבל תלמידים שאינם מן הב"ד שפיר יכולים לענות.

ועוד י"ל שאפילו הדיינים יכולים לענות בשעת משא ומתן, ודוקא בשעת מנין אסור, דקרא דלא תענה בשעת מנין לחוד איירי, וא"כ א"ש למה התלמידים יכולים לענות בשעת משא ומתן.

ועיין ברמב"ם במנין המצות בל"ת רפ"ג שכתב וז"ל, שלא ילמד חובה מי שלמד זכות תחלה בד"ג שנאמר לא תענה על ריב לנטות עכ"ל. והשיג שם הראב"ד וז"ל, אין זה כלום שהרי בגמ' דינו חוזר, וכתב שם הכ"מ שלא הבין השגתו. ושמעתי בשם

הגרי"ז דס"ל לראב"ד שהך קרא דלא תענה בשעת מנין לחוד איירי, וא"כ מכיון שבשעת גמ"ד שפיר יכולים לחזור כדאמרינן לקמן בדף ל"ד ע"א שוב א"א לומר שנכלל דין זה בקרא דלא תענה על ריב. ובדעת הרמב"ם אמר שגם איהו מודה שהך לאו בשעת מנין לחוד איירי רק דס"ל שאיכא מנין מיוחד של שעת משא ומתן מלבד המנין של שעת גמ"ד. ולקמן באות רכ"א נאריך בזה. ועכ"פ חזינן שהך לאו בשעת מנין לחוד איירי, וא"כ שפיר י"ל כהנ"ל שגם הא דנכלל בקרא דלא תענה שאסור לחלוק על המופלא לא איירי אלא בשעת מנין, אבל מותר לחלוק בשעת משא ומתן ובהכי איירי הני בבית דתלמיד וכהנ"ל.

אמנם עיין לקמן באות ר"ח שצדדנו לומר בדברי הרמב"ם שגם הא דפותחין לזכות נכלל הוא בקרא דלא תענה, ואילו דין זה הוא אודות תחילת המשא ומתן ולא אודות שעת מנין, וא"כ משמע שנאמר לאו זה גם שלא בשעת מנין. ברם אכתי אפ"ל כתירוצנו הראשון שלא נאמר אלא לדיינים אבל לא לתלמידים וכהנ"ל.

שו"ר דברי תוס' לקמן בדף ל"ו ע"א בד"ה דיני וכו' שכתבו שבדרך שאלה שפיר יכולים לענות. וביאר שם המהרש"א שגם אינהו ס"ל שאסור לענות, ואפילו בד"מ נמי אסור, והא דכתבו שבדרך שאלה מותר הרי זה כדי ליישב הא דאמרינן שתלמיד היושב לפני רבו ורואה שטועה בדין לא ישתוק. ועכ"פ לפי דברינו הנ"ל גם בלא"ה לק"מ מהתם כיון דאיירי בתלמיד, א"נ בתחילת דין.

## דף ל"ב ע"ב

רז) בענין דרישה וחקירה  
בדין מרומה.

עיין במתניתין דתנן שאחד ד"מ ואחד ד"נ בדו"ח שנאמר משפט אחד יהי לכם. ובגמ' מוקי לה רב פפא דאיירי אפילו לאחר שתיקנו שבד"מ לא בעינן דו"ח רק דאיירי בדין מרומה ובדין מרומה בעינן דו"ח גם לאחר התקנה. ובחידושי הר"ן הביא בשם הר"ר דוד דהא דאמרינן שבדין מרומה בעינן דו"ח גם לאחר התקנה אין הכוונה שצריכים כל הז"ח, אלא רק בההוא ענין לחד שחושש בו הדיין לרמאות הרי הוא צריך לחקור ולדרוש. והקשה שלפ"ז היכי מוקי רב פפא להמשנה בדין מרומה הלא בהמשנה קתני שאחד ד"מ ואחד ד"נ בדו"ח ומשמע שצריכים כל החקירות כמו בד"נ. ועיי"ש שתירץ שמשכחת לה היכא שהדיין חושש בכל הענין כולו לרמאות, דבכה"ג שפיר צריך הוא לחקור את כל החקירות.

והנה לכאורה נראה לומר דהא דבעינן דו"ח בדין מרומה אין זה משום תקנה דרבנן מיוחדת, אלא הביאור הוא שבהציור של דין מרומה שבקוהו רבנן על דין התורה ולעולם בעינן בהו דו"ח מדאורייתא. ולכאורה מוכח לומר כן, דהא בהמשנה תנן שד"מ בעו דו"ח משום הקישא דמשפט אחד, וא"כ אם איתא שהמשנה איירי בדין מרומה בע"כ צ"ל שבדין מרומה בעינן דו"ח מדאורייתא ושבקוהו בכה"ג על דין התורה וכהנ"ל.

אמנם אע"פ שמוכח לומר כן היכא שכל

הדין הוא מרומה כיון שבכה"ג איירי המשנה וכדברי הר"ר דוד הנ"ל, אבל מ"מ אכתי יש לחקור באופן שאין כל הדין מרומה, האם הטעם שצריך הדיין לחקור את אותה חקירה שהוא חושש בה לרמאות הרי הוא משום תקנה דרבנן נוספת או האם הוא משום שבנוגע להיא חקירה שבקוהו רבנן על דין התורה והרי הוא צריך לחקור את אותה חקירה מדאורייתא.

והנה עיין בחו"מ סי' ט"ו סעיף ג' בהגהות אמרי ברוך שהקשה על הר"ן מהא דכתב הוא עצמו לקמן בריש פ"ה שלעולם בעינן ד' חקירות לעיכובא, ואפילו אם כבר אמרו העדים שאמש הרגו, דממילא שמעינן מדבריהם באיזה יום הוי ובאיזה שנה וכו', מ"מ גזיה"כ היא שצריכים לחקור את כל הז' חקירות, והוסיף שם הר"ן שהה"נ בזה"ז לענין הדו"ח של דין מרומה הרי אנו צריכים לחקור את כל הז"ח לעיכובא ולא סגי באמש לוח, והקשה האמרי ברוך שם שלכאורה הרי זה סותר את מה שכתב בסוגיין שדוקא כפי ענין הרמאות הרי הוא צריך לחקור, דהא מאחר שאמרו אמש הרגו תו ליכא למיחש לרמאות כיון שנכללות בזה כל הז"ח.

אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, דהא מתוך גוף הסוגיא מוכח לומר שלכה"פ היכא שכל הדין הוא מרומה בעינן דו"ח מדאורייתא משום הקישא דמשפט אחד, וכהנ"ל שבכה"ג שבקוהו על דין התורה, וא"כ שפיר כתב הר"ן שלא מהני אם אמרו שאמש לוח כיון שבכה"ג בעינן כל הז"ח מדאורייתא, ומה שכתב שצריך הדיין לחקור רק כפי ענין הרמאות הרי זה קאי רק על היכא שאין כל הדין מרומה, אבל

היכא שכל הדין הוא מרומה שבקוהו לגמרי על דין התורה.

והנה עיין בחו"מ סי' ט"ו סעיף ג' שהביא הרמ"א בשם הריב"ש ששאני החקירות של דין מרומה מהחקירות של ד"נ בהא דאמר איני יודע לא בטלה עדותו. והנה עיי"ש בריב"ש שהקשה על עצמו דהא ממתניתין משמע שצריכים בדין מרומה דו"ח דומיא דד"נ ומיפסל אם אמר איני יודע, דהא קתני שאחד ד"מ ואחד ד"נ בדו"ח משום הקישא דמשפט אחד, ותירץ שלעולם גם רב פפא מודה שהמשנה איירי בדיני קנסות ושעל זה קאי הא דמשמע שצריכים דו"ח כעין של ד"נ, ולא בא רב פפא אלא להוסיף למה נקט התנא דיני ממונות, ועל זה אמר שהיינו משום שגם בממון יש ציור שעושים דו"ח דהיינו בדין מרומה עיי"ש. ולפי דברי הריב"ש שוב אין ראוי מהמשנה שהדו"ח של דין מרומה הן דאורייתא, דהא גם לפי ר"פ קאי ההיקש של משפט אחד על דיני קנסות. ולא עוד אלא שמדברי הריב"ש גופא שכתב שא"י לא מיפסל לכאורה משמע שאינן אלא מדרבנן.

אמנם עיין בנוב"ק באה"ע סי' ע"ב שכתב שגם לפי הריב"ש הרי הן מדאורייתא, והא דלא פסלינן א"י הרי זה משום שגם לפי מה שצריכים מדאורייתא דו"ח בכל ד"מ אכתי לא מיפסל אם אמר א"י, דהא כל הטעם למה פסלינן א"י הרי זה משום דהויא עשאא"ל, וכמו דאמרינן לקמן בדף מ"א ע"ב, ובממון לא בעינן אפילו מדאורייתא עשאא"ל (ודלא כדעת הש"ך והסמ"ע בסי' ל"ג דס"ל שמדאורייתא בעינן בממון עשאא"ל רק

דפליגי אם בעינן לה אפילו מדרבנן), ואע"פ שצריכים דו"ח אבל מ"מ תרי מילי נינהו, דהא דבעינן דו"ח הרי זה רק משום שאולי יכחישו אחד את השני, אבל איני יודע אינו פוסל. ועיי"ש בנו"ב שביאר למה לא ילפינן גם את הדין של עשאא"ל מהקישא דמשפט אחד.

אמנם מדברי הריב"ש גופא נראה שלא כשיטת הנו"ב, שהרי כבר הבאנו שהריב"ש שם הקשה שמהא דתנן שאחד ד"מ, דהיינו דין מרומה, ואחד ד"נ, בדו"ח, משמע שגם בדין מרומה פסלינן א"י, ואילו לפי דברי הנו"ב ה"י לו להקשות כן גם על תירוצו של ר"ח, דהא אע"פ שלפי ר"ח המשנה איירי קודם התקנה, אבל מ"מ גם קודם התקנה אין ד"מ דומים לד"נ דהא לא פסלינן בהו א"י [ומכ"ש שקשה אם ס"ל להנו"ב שגם בד"ק לא פסלינן אינו יודע (עיין בזה באות רנ"ג בסוף קטע המתחיל עוד וכו'), דהא להדיא כתב שם הריב"ש שמה שמשמע ממשנתינו דפסלינן איני יודע הרי זה קאי על דיני קנסות וכהנ"ל], וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל להריב"ש שלפי מה שצריכים דו"ח בד"מ מדאורייתא, פסלינן גם א"י דומיא דד"נ, ורק משום דס"ל שהדו"ח של דין מרומה היא מדרבנן ס"ל נמי שא"י לא מיפסל.

ועוד דהא הריב"ש שם כתב גם עוד קולא שיש בדין מרומה, והיינו שאם אמר אמש הרגו, שוב אין צריכים לחקור משא"כ בד"נ גם לאחר שאמר אמש הרגו צריכים לחקור את כל הז"ח, ולזה לא סגי בהטעם הנ"ל שייחס הנו"ב להריב"ש שלא בעינן עשאא"ל (ויש לישב).

ועיין עוד בחידושי רבינו יונה בריש



חבירו הרי זה עובר בלא תעשה ועל זה נאמר ולא תענה על ריב לנטות וכו' עכ"ל. ובה"ב שם כתב וז"ל, ובכלל לאו זה שלא יחזור המלמד זכות בד"נ ללמד חובה עכ"ל, ובה"ז שם כתב וז"ל, וכן אין פותחין בד"נ לחובה אלא לזכות, כיצד אומרים לזה שחטא אם לא עשית דבר זה שהעידו בו עליך אל תירא מדבריהם עכ"ל. ומהא דכתב "וכן" משמע שקאי אדלעיל מיני', ושגם דין זה של פותחין לזכות הרי הוא בכלל הלאו של לא תענה על ריב. ועיין בחינוך במצוה ע"ז שכתב להדיא שפותחין לזכות הוא בכלל הא דכתיב לא תענה על ריב לנטות (אמנם הרמב"ם בסה"מ בל"ת רפ"ג לא כלל אותו בהלאו של לא תענה על ריב). ולכאורה דבריהם צ"ע, דהא מאחר דהוי בכלל קרא דלא תענה א"כ למה הוצרכו למילף שפותחין לזכות מסוטה, והרי הרמב"ם ס"ל להלכה כדברי רבי שלומד מסוטה דהא פסק הרמב"ם שם כאביי ורבא, והיינו משום שהברייתא של רבי קאי כוותיהו וכמו שכתב הכ"מ שם, והרי מדברי רבי משמע שילפינן מסוטה את כל עיקר הדין של פותחין לזכות, וכדבריו שאמר שמכאן שפותחין לזכות, ולא ילפינן מינה רק הא לחוד שפותחין לזכות הוא כעין דברי אביי ורבא, וא"כ קשה למה צריכים ללמוד מסוטה מאחר דהוי בכלל לא תענה.

ואפשר לומר שלעולם עיקר הדין של פותחין לזכות מסוטה הוא דילפינן ל', רק דס"ל להרמב"ם והחינוך דהוי גם גילוי

לא שייך שינהג בד"מ משום משפט אחד אפילו אם אינו משום הצלה, ועי' בתוס' בריש פירקין.

פירקין שכתב להדיא שגם בממון בעינן מדאורייתא עשאי"ל ודלא כדברי הנודע ביהודה.

### רח) בענין פותחין לזכות.

עיין בסוגיית הגמ' דתניא רבי אומר אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית מיכן שפותחין בד"נ תחלה לזכות. ופירש"י וז"ל, ומדילף פתיחת הזכות מהכא היינו אי לא קטלת לא תדחל כאביי ורבא עכ"ל. והנה לפי מאי דילף ל' רבי מסוטה לכאורה צ"ל שהדין של פותחין לזכות אינו ביסודו דין הצלה, והא דאומרים לו לא תדחל אינו בכדי שלא יתבלבל ויסתתמו טענותיו, דהא בסוטה ליכא שום הצלה כלל ע"י שפותחין לזכות. אמנם לפ"ז לכאורה צ"ע, אמאי לא ינהוג הדין של פותחין לזכות גם בשור הנסקל, דהא אפי' אם לא שייך למילף שוה"נ מסוטה במה מצינו אבל אכתי נילף ל' מד"נ בהיקישא דכמיתת הבעלים כך מיתת השור, והרי לקמן בדף ל"ו ע"ב בד"ה לא תטה כתב רש"י שהטעם למה כל מילי דמתניתין אינם נוהגים בשוה"נ הרי זה משום שהם באים להצלה ובשור לא שייך טעם זה, וא"כ אכתי ינהוג בשור הנסקל הדין של פותחין לזכות מאחר שאינו משום הצלה, ולענין זה אכתי נקיש מיתת השור למיתת הבעלים\*.)

והנה עיין ברמב"ם בפ"י מה"ס ה"א שכתב וז"ל, אחד מן הדיינים בד"נ שהי' מן המזכין או מן המחייבין לא מפני שאמר דבר הנראה לו בדעתו אלא נטה אחר דברי

\* אבל בד"מ לא שייך במציאות הדין של פותחין לזכות כיון דהוי זכות לזה וחוב לזה, וא"כ

מילתא שגם זהו בכלל לאו דלא תענה, ובלא קרא דסוטה לא הוי ידעינן מצד הסברא לחוד דהוי בכלל לאו דלא תענה.

ברם גם לפ"ז אכתי יש להקשות את קושייתנו הנ"ל, והיינו משום שנהי שהדין של פותחין לזכות הרי הוא בכלל הפסוק של לא תענה אשר לפ"ז י"ל שהוא נוהג משום הצלה אבל מ"מ הרי אכתי קיימא גם הילפותא מסוטה, אשר לפ"ז יש בזה קיום מיוחד גם בלא טעמא דהצלה, וא"כ אכתי קשה דנילף שור הנסקל מד"נ לענין זה.

גם צ"ע, דהנה בקידושין דף ס"ב ע"א בתד"ה בשלמא לרבי חנינא וכו' מבואר שצריכים להקדים אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית הנקי וגו' בגלל הדין שנאמר בתנאי שצריכים הן קודם ללאו, וא"כ צ"ע דאכתי מנ"ל שפותחין לזכות, וכן הקשה המהרי"ט שם עיי"ש.

### רט) בענין מסייעין את העדים ממקום למקום כדי שתטרוף דעתן ויחזרו בהן.

עיין ברמב"ם בפ"א מהל' עדות ה"ד שכתב וז"ל, מ"ע לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן ומדקדקין עליהן ומסייעין אותן מענין לענין בעת השאלה כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי שנאמר ודרשת וחקרת היטב וכו' עכ"ל. ומדבריו משמע שדין זה שמסייעין את העדים ממקום למקום הרי הוא בכלל מצות דו"ח. ולפ"ז לכאורה צ"ל שהוא נוהג מדאורייתא בין בדיני ממונות ובין

בדיני נפשות משום הקישא דמשפט אחד כמו שעיקר דרישה וחקירה נוהגת בשניהם.

אמנם מדברי רש"י בסוטה דף ח' ע"א משמע שדוקא בד"נ נאמר שמסייעין את העדים ממקום למקום וז"ל, מסייעין היו את העדים שמעידיים עדות נפשות וכו' עכ"ל. ובביאור דבריו לכאורה צ"ל שלא ס"ל כדעת הרמב"ם שנכלל הוא במצות דו"ח, דהא א"כ גם בממון ניבעי לי' משום הקישא דמשפט אחד, אלא ס"ל שהוא דין מיוחד בד"נ לחוד, דכמו שיש איומים מיוחדים בד"נ כדתנן לקמן בדף ל"ז ע"א, כמו כן מסייעין בד"נ את העדים ממקום למקום, ואין לומר שגם רש"י מודה דהוי בכלל דו"ח וכדברי הרמב"ם הנ"ל, רק שאיירי לאחר שתיקנו שד"מ א"צ דו"ח ולפיכך כתב שרק בד"נ מסייעין, דזה אינו, דהא מבואר בהסוגיא לעיל שגם לאחר התקנה בעינן דו"ח בד"ק וכן בד"מ בדין מרומה, וא"כ אכתי קשה למה ייחס רש"י דין זה לד"נ דוקא מאחר שהוא נוהג גם בד"ק ודין מרומה (ודוחק לומר דס"ל לרש"י שרבי חנינא חולק על רבא ורב פפא). ולכאורה משמע דס"ל שגם מעיקר הדין אינו נוהג אלא בד"נ לחוד, אשר לפ"ז צ"ל שלא שייך בהדי מצות דו"ח וכהנ"ל (ועיין לעיל באות ר"א בעינן הא דהכחשה בבדיקות פוסלת בד"נ ולא בד"מ, ולא ילפינן לענין זה הקישא דמשפט אחד אע"פ שגם הבדיקות נכללות במצות דו"ח וכלשון הרמב"ם שם שמרבין בשאלתן ומדקדקין עליהן).

ודע שיתכן שהרמב"ם כללן בכלל דו"ח רק לפי שיטתו שם שממקום למקום

פירושו הוא מענין לענין, וכמו שביאר שם הכסף משנה.

### רי) בענין דברי התוספתא שיכולים העדים לחזור בהם ולהעיד עד גמר החקירות.

עיינן בתד"ה היכי שהביאו את דברי התוספתא דעד שלא נחקרה עדותן בב"ד הרי הם יכולים לומר מבודים אנו. והנה יש לחקור אם היינו משום שהדו"ח חשיבא כחלק מגוף ההגדה, ומקודם שענה על הדו"ח לא נגמרה הגדתו, ומש"ה הרי הוא יכול לחזור, או האם לעולם רק גוף העובדא שפלוגי הרג את הנפש חשיבא ההגדת עדות, רק דליכא קבלת עדות מצד ב"ד עד לאחר דו"ח, והדין של אין חו"מ נאמר רק על לאחר קבלת עדות, ומש"ה כל עוד שלא נחקרו, אע"פ שכבר נגמרה גוף ההגדה, הרי הם יכולים לחזור. וכמה נפ"מ איכא באם דו"ח חשיבא כחלק מגוף ההגדה וכגון אם העדים עוברים על לא תענה היכא ששיקרו בהחקירות.

ועיינן בשער משפט בסי' כ"ט סק"א שכתב סברא אחרת בדברי התוספתא, והיינו שהטעם למה הוא חוזר ומגיד קודם שנחקר הרי זה משום שמכיון שהוא חוזר מגוף העובדא ואומר מבודה הייתי א"כ ממילא חסרו החקירות שעוד לא נחקר בהן והרי הוא כאומר א"י במקצת חקירות, והעדות בטלה מאלי, אבל היכא שאינו רוצה לחזור מגוף העובדא אלא שהוא רוצה לחזור ולשנות אחת מהחקירות הקודמות, בודאי אינו חוזר ומגיד אפילו לפני גמר דו"ח. ברם לפי הצדדים שכתבנו

לעיל יוצא שנאמר בזה דין חזרה ממש אשר לפ"ז פשיטא שהוא יכול לחזור גם מאחת מהחקירות. ולא עוד אלא שיתכן שהוא יכול לחזור ולהעיד אפילו אם כבר נגמרו כל החקירות כל עוד שלא נגמרו הבדיקות, אבל לפי סברת השער המשפט בע"כ צ"ל שלאחר שנגמרו החקירות שוב אינו יכול לומר מבודה הייתי אפילו קודם הבדיקות, והיינו משום שאע"פ דהוי כאומר א"י בבדיקות, אבל מ"מ הרי איני יודע בבדיקות כשרה כדתנן לקמן בדף מ' ע"א.

(והנה לכאורה גם בלא דברי השער משפט דחשיב כאומר איני יודע בחקירות י"ל דיכול לחזור בו עד גמר החקירות כי הוי עוד בגדר עדות שאי אתה יכול להזימה וא"כ עוד לא נתכשרה העדות. מיהו הנ"ל נכון רק אם מיקרי באמת אינו יכול להזימה עד גמר החקירות וכמש"כ הנוב"ק בחלק אה"ע סי' נ"ז ונ"ח, אבל אם גם בלא כל הז' חקירות הרי זה מיקרי יכול להזימה ע"י עמנו הייתם כל היובל או כל השבוע, רק דגזיה"כ היא דבעינן ז' חקירות, וכמש"כ הבית הלוי בח"ג סי' ו' אות א' וב', אז צריכים להגיע לדבר השער משפט דהוי כאומר איני יודע בחקירות הבאות).

אמנם עיי"ש בהמשך דברי השער משפט שהוכיח מדברי הריב"ש דלא כסברתו, דהא שיטת הריב"ש (הובא ברמ"א בחו"מ סי' ט"ו) היא שאע"פ שבדין מרומה בעינן דו"ח גם לאחר שתיקנו שלא בעינן דו"ח בד"מ, וכדאמרינן בסוגיא דלעיל, אבל מ"מ אם אמרו אין אנו יודעים לא איכפת לן ואין הדיין צריך

לחקור אלא כפי מה שהוא יכול, והביא שם בשם הריב"ש שגם בכה"ג הרי הם יכולים לחזור ולהעיד קודם גמר דו"ח, וא"כ להדיא חזינן שהעד יכול לומר מבודה הייתי אפילו בלא טעמא דהוי כאילו הוא אומר איני יודע בחקירות.

מיהו עיי"ש שכתב שתוס' ס"ל שפיר כדבריו.

### רי"א) עוד בדברי התוספתא שהעדים יכולים לחזור ולהעיד עד הגמר של החקירות.

עיינן בתוס' ד"ה היכי וכו' שהביאו את דברי התוספתא שעד שלא נחקרה עדותן יכולים לומר מבודים אנו. וכן כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' עדות ה"ה שרק לאחר שנחקרה עדותן בב"ד אינם יכולים לחזור בהם. אמנם המחבר בריש סימן כ"ט השמיט דין זה, וכתב שם הסמ"ע וז"ל, בטור ורמב"ם פ"ג דעדות כתב "אחר שנחקרה עדותן בב"ד", והמחבר דקדק ושינה לשונם משום דבד"מ ובכל מה שדינין הב"ד בזמן הזה א"צ דו"ח וכמו שכתב בריש סי' שאחר זה וסגי להו בהשאלות והבדיקות שנתבארו בסי' שלפני זה בסעיף ח' ששואלין אותו וכו' עכ"ל. פי', שאותן חקירות שבהסימן הקודם הרי הן עיקרי העדות ממש עיי"ש, ופשיטא שהוא חוזר ומגיד עד שיגמרו, ולא הוי כקודם חקירות. אמנם לכאורה צ"ע דאכתי

איכא נפקותא בזמן הזה לענין דין מרומה, דהא בדין מרומה חייבים לעשות דו"ח גם בזה"ז וכדאמרינן בסוגיא דלעיל, וכמו שפסק המחבר בסי' ל' סעיף א', ולהדיא כתב הריב"ש שגם בדין מרומה יכולים לחזור ולהעיד עד לאחר דו"ח וכמו שהביא השער משפט משמו בסי' כ"ט סק"א עיי"ש. מיהו השער משפט שם הוכיח מדברי תוס' דלא כהריב"ש. ויתכן שגם בהפרט הזה\*).

### דף ל"ג ע"א

#### רי"ב) ד"מ מחזירין.

עיינן במתניתין דתנן שד"מ מחזירין בין לזכות ובין לחובה. ובגמ' פרכינן ורמינאנו דן את הדין וכו' מה שעשה עשוי וישלם מביתו, ואמר ר"י לא קשיא כאן במומחה כאן בשאינו מומחה. ופירש"י וז"ל, במומחה יש בו כח לחזור ולא מצי למימר ל"י בעל דין אנא כי טעמא קמא דידך עבדינא, אבל בשאינו מומחה מצי אמר ל"י מי יימר דטעמא בתרא דידך עדיף דילמא קמא עיקר ובהאי הוא דטעית עכ"ל. ולכאורה צ"ל דס"ל לרש"י שר"י לא איירי בטעה בשיקול הדעת כההיא דמפרשינן לקמן דהיינו שפסק שלא כסוגיא דעלמא, דהא בכה"ג אע"פ שאין טעותו מפורשת אבל מ"מ הרי הדבר ברור שטעה בפסקו הראשון ופסקו השני הוא עיקר, ובכה"ג לא

הוכיח השער משפט שם שלפי תוס' הטעם היחידי שיכולים לחזור עד סוף הדו"ח הרי זה משום דהוי כאומר א"י על החקירות הבאות.

\* שהרי אם גם תוס' סוברים כהריב"ש שאינו יודע אינו פוסל בדין מרומה א"כ לא יוכלו לסבור שהוא יכול לחזור עד סוף דו"ח דהא

הי' כותב רש"י שיכול הבעל דין לומר קים לי כהראשון, דהא גלוי וידוע הוא שטעה, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל לי' לרש"י שר"י איירי במילתא דתליא בסברא ובהבאת ראיות לחוד ולא במידי דתלוי בסוגיא דעלמא, ומש"ה שפיר יכול הבעל דין לומר קים לי, אבל היכא שטעה בשיקול הדעת כהיא דלקמן גם מי שאינו מומחה יכול לחזור ולפסוק כאידך גיסא.

ועיין בתד"ה כאן, שכתבו שגם תירוצו של ר"י איירי בטעה בשיקול הדעת. וצ"ע אם כוונתם היא לאותו שיקול הדעת דמייתנין לקמן בסוגיין או לא. ועיין עוד בלשון הר"ן בחידושו מה שכתב בדברי רש"י.

### ריג) בענין טועה בדבר משנה.

עיין בסוגיין דתניא אמר רבי טרפון הלכה חמורך טרפון, א"ל ר"ע פטור אתה שכל המומחה לרבים פטור מלשלם וכו', ופרכינן א"א בשלמא טעה בדבר משנה אינו חוזר אלמא קם דינא היינו דקא מפחיד ר"ט וכו' א"א טעה בדבר משנה חוזר לימא לי' כיון דאילו הואי פרה דינך לאו דינא ולא כלום עבדת השתא נמי לא כלום עבדת. ועיין במהרש"א שהקשה למה לא הקשה כן גם על רב יוסף ורב נחמן דסבירא להו שמומחה חוזר היכא שאיכא גדול ממנו, דהא גם לדידהו קשה דמכיון

שר"ע הי' גדול מר"ט כמש"כ הרא"ש בסוגיין למה הי' ר"ט מפחיד עצמו, הא אי הואי פרה הי' חוזר הדין וא"כ השתא נמי לאו כלום עבד. ועיין בערל"נ בד"ה כאן במומחה שתירץ דהא דס"ל לר"י ור"ג שהוא חוזר הרי זה דוקא אם מחזירו ההוא גדול להדיא ומבטל את הדין משא"כ הכא נהי שר"ע הי' גדול אבל הרי לא החזירו אלא רק הורה שטעה. ברם ע"ע בד"ה ר"ח שהוסיף להקשות דלפי מה שכתבו תוס' בד"ה השתא, שר"ט לא נשא ונתן ביד, א"כ למה לא פרכינן הכי גם על רב חסדא דס"ל בסוגיין שהיכא שלא נשא ונתן ביד הדין חוזר, דהא גם לפי ר"ח קשה למה הי' ר"ט מפחיד עצמו מאחר שלא נשא ונתן ביד.

ובישוב קושייתו י"ל שאע"פ שסובר ר"ח שחוזר הדין היכא שלא נשא ונתן ביד, אבל מ"מ כל עוד שלא החזירו הדיין, אכתי הגמ"ד הראשון במקומו עומד\*, אבל הא דאמרינן שטועה בדבר משנה חוזר פירושו הוא שהגמ"ד בטל וכלפי שמיא לא הי' נחשב כגמ"ד. ומעתה י"ל בישוב סוגייתנו שבכדי לפטור את הדיין מטעם דלאו כלום קעביד הרי אנו צריכים שבשעה שהאכילו לכלבים לא היו על דבריו שם גמ"ד, דבכה"ג שפיר מיקרי שלא עשה כלום, ומש"ה שפיר לא הקשו אלא מהא דאמר רב ששת שטעה בדבר משנה חוזר, דמכיון שמעולם לא הי' בגדר פס"ד, שפיר

\* ואפילו אם נאמר שאח"כ כשמחזירו הדיין, הרי הוא נעקר למפרע, אבל אין הכוונה שגם מעיקרא לא הי' בגדר גמ"ד, רק שלא ידענו מזה, אלא שפיר הי' בגדר גמ"ד ולא הי' נקרא שהוא

מחזיק ממון חבירו שלא כדון, אלא אם קידש בו אשה מקודשת, רק שעכשיו הרי הגמ"ד והקידושין נעקרין למפרע. ועי' בקובץ הערות בסי' ג' אות ג' וח'.

שייך לומר בזה שלא כלום עבדת ופטור  
 אע"פ שהאכילו לכלבים, אבל לפי ר"ח  
 מכיון שכל עוד שלא החזירו הדיין אכתי  
 חשיב גמ"ד, א"כ נהי שאילו הי' קיים הי'  
 חוזר אבל מ"מ מכיון שבשעה שהאכילו  
 לכלבים עוד לא חזר בו ועדיין הי' נחשב  
 גמ"ד א"כ תו לא שייך לומר בכה"ג  
 שלא כלום עבדת, ומש"ה שפיר לא  
 פטרוהו מטעם זה. ובוזה מתיישבת קושיית  
 המהרש"א אפילו אם הי' ר"ע מחזיר,  
 והיינו משום שי"ל שמ"מ קודם שהחזירו  
 הרי זה שפיר מיקרי גמר דין ולא שייך  
 לומר שלא כלום עבד.

עוד י"ל שגם היכא שטעה בדבר משנה  
 הרי זה נחשב גמ"ד קודם שנודע הטעות,  
 ולא מיקרי שהוא מחזיק בממון חבירו שלא  
 כדין אלא אם קידש בו אשה מקודשת, רק  
 שאע"פ שבשעתו הרי זה מיקרי גמ"ד אבל  
 מ"מ כשנודע הטעות א"כ מעתה מתבטל  
 הדין (והרי הוא נעקר למפרע), ולא בעינן  
 שהדיין יחזירו להדיא, אבל הא דס"ל לר"ח  
 שחוזר הדין היכא שלא נשא ונתן ביד הרי  
 זה דוקא אם מחזירו הדיין בפירוש וכנהנ"ל,  
 אבל אין הדין חוזר מאליו, וגם לפ"ז אתי  
 שפיר הא דלא הקשו אלא ממימרא דרב  
 ששת שטעה בדבר משנה חוזר, די"ל  
 שאע"פ שבשעתו הי' גמ"ד, אבל מ"מ  
 מכיון שהוא חוזר מאליו, שפיר שייך לומר  
 בזה שלא כלום עבדת, דהא אילו הי' קיים  
 הי' הדין חוזר מאליו לאחר שנודע הטעות,  
 אבל לפי רב חסדא מכיון שאינו בטל אלא  
 אם כן סותרו הדיין להדיא א"כ ס"ל  
 להמקשה שלא שייך לומר בכה"ג שלא  
 כלום עבדת, וצ"ע. ועיין בערל"נ כאן בד"ה  
 ר"ח בתירוצו השני די"ל שזוהי כוונתו.

ועיין לעיל בדף ו' ע"א ברש"י ד"ה  
 חוזר שכתב על מימרא דרב ששת בזה"ל,  
 מחזיר את הדין ואינו משלם מביתו דכיון  
 דדבר מפורש הוא אין דינו דין עכ"ל.  
 וממה שכתב שאין דינו דין משמע לכה"פ  
 שהוא חוזר מאליו בלי שיחזירו הדיין  
 בפירוש (ומש"כ "מחזיר" את הדין, כוונתו  
 היא להפעולה של החזרת הממון). אמנם  
 אכתי יש לצדד אם בשעתו הוי מיהא  
 גמ"ד. ועיין גם בסוגיין בד"ה טועה בדבר  
 משנה שכתב כלשונו שם. אמנם בד"ה לאו  
 כלום עבדת כתב וז"ל, דהא אי בעית  
 למהדר הדרת עכ"ל, ומשמע קצת שתלוי  
 בהדיין וגם בטועה בדבר משנה בעינן  
 שיסתור אותו להדיא ואינו חוזר מאליו, רק  
 שמ"מ שפיר שייך לומר שלא כלום עבד.  
 וכן מצאתי להדיא בשט"מ בב"ק דף י"ב  
 ע"א בד"ה זילו אהדרו בשם מהר"י כ"ץ  
 שבטועה בדבר משנה צריך שיחזרו הדיינים  
 ויאמרו טעינו ושבלאו הכי אינו חוזר  
 עיי"ש.

## דף ל"ג ע"ב

### ריד) חובתי' דגואל הדם.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, שקשה בעיניו  
 שזה ניצול עכ"ל. ועיין לקמן בדף מ"ה  
 ע"ב בחידושי הר"ן בד"ה מנין שפי' באופן  
 אחר וז"ל, וכדאמרינן בפרק אד"מ חובתי'  
 דמאן, חובתי' דגואל הדם, אלמא הוא  
 טוען כל טענות שיוכל לטעון נגד הרוצח  
 עכ"ל. הרי שכתב שהגואל הדם הוא הטוען  
 נגד הרוצח, והוא המשתדל להמיתו,  
 ומש"ה אם הרוצח נפטר הרי זה מיקרי

לחובתו משום שהוא נחשב כבעל דין, ולא רק משום שקשה בעיניו שזה ניצול כמו שפירש"י. ובאמת דוקא בגואל הדם מצינו ששומעין לדברים שהן לחובתו של הבעל דין, דהא איש אחר משתקין כשהוא מלמד חובה.

### רטו) ד"נ מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה.

עיי' בסוגיין דת"ר מנין ליוצא מב"ד חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות מנין שמחזירין אותו ת"ל נקי אל תהרג, ומנין ליוצא מב"ד זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מנין שאין מחזירין אותו ת"ל צדיק אל תהרג. ועיי' בערל"נ שהקשה ל"ל קרא להא דמחזירין לזכות, תיפוק לי' שגם בממון מחזירין, ולא ניבעי קרא אלא למימר שאין מחזירין בד"נ לחובה, ועיי"ש מה שתירץ.

והנה עיי' ברמב"ם בפ"י מה"ס ה"ט שכתב וז"ל, ב"ד שטעו בד"נ וחייבו את הפטור וגמרו דינו לחובה ונראה להם הטעם שיסתרו בו את דינו כדי לזכותו, סותרין וחוזרין ודנין אותו עכ"ל. הרי שכתב להדיא שבתחילה סותרין את דינו ורק אז היו חוזרין ודנין אותו לראות אם יש ממש בדברי המזכה או אם צריכים לחייבו שנית, וכן כתב הלח"מ שם. ובאמת איכא נפ"מ במתי סותרים את דינו לענין אם הרג אותו אדם אחר, דהא כל זמן שקיים הגמ"ד לא מתחייב ההוא אחר משום רוצח דהא גברא קטילא קטל, וא"כ אם סותרין את דינו מיד ואח"כ הרג אותו אדם אחר, הרי אותו אחר נהרג עליו, דהא בשעה שהרגו לא הי' גברא קטילא, אבל

אם אין סותרין את דינו עד לאחר שנתברר להם בברירות שטעו א"כ אינו נהרג עליו, דלא מיבעיא אם חזרו וחייבו אותו דבודאי אינו נהרג עליו, אלא אפילו אם נתברר להם שטעו ג"כ אינו נהרג עליו, דהא בשעת הריגה הי' עוד גברא קטילא (ברם, אם טעו בדברי משנה אפ"ל ששפיר נהרג לפי מה שכתבנו לעיל באות רי"ג שבטל הפסק מעיקרא, ומעולם לא הי' נחשב גמ"ד [א"נ דנעקר למפרע, עי' בההערה שם]. מיהו ביותר נר' שגם בכה"ג אינו נהרג, דהא חסר בהזדה והתראה, כיון שבשעת רציחה חשבו שהוא גברא קטילא). אמנם מקורו של הרמב"ם בזה אינו מבואר שם בנושאי כלים. ואפשר שיצא לו כן משום הקושיא הנ"ל, והיינו דס"ל שאתי קרא דנקי אל תהרג למימר שסותרים את דינו מיד, אם רק שנראה נקי, ואפילו קודם שנתברר להם, ובזה עדיף הוא מד"מ.

ברם עיי"ש בהמשך דברי הרמב"ם שלא הביא קרא דנקי וצדיק אל תהרג אלא משמע שמה שאין מחזירין לחובה הרי זה בכלל האזהרה של לא תענה על ריב לנטות שהזכיר בתחילת הפרק שם, וכן דייק המל"מ בדרך מצותיך חלק שני, אשר לפ"ז יוצא שמה שמחזירים לזכות הרי זה באמת מסברא. ובסה"מ בל"ת דלא תענה על ריב (רפ"ג) כתב כן הרמב"ם להדיא וז"ל, וכן מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה וכו' כל אלו הדברים אמנם נלמדו מאמרו לא תענה על ריב עכ"ל. ולפ"ז נסתרו דברינו הנ"ל בנוגע ללמה כתב הרמב"ם שסותרים את דינו מיד דהא אין הרמב"ם לומד מנקי אל תהרג.

מיהו באמת לכאורה דברי הרמב"ם

דיליף ל"י מלא תענה על ריב נראים תמוהין דהא להדיא ילפינן ל"י בסוגיין מקרא דנקי וצדיק. וצ"ל שאע"פ שעיקר הדין ילפינן מקרא דנקי וצדיק, אבל מכל מקום לאחר דילפינן ל"י, שוב אמרינן שגם זה נכלל הוא בעני' על ריב, ולעולם גם הרמב"ם מודה שעיקר הדין למד הוא מקרא דנקי וצדיק וכמו שמבואר בסוגיין, ואי לאו קרא לא הוי ידעינן מצד הסברא לחוד שנכלל הוא בקרא דלא תענה.

והנה מלשונו של הרמב"ם שכתב "שנראה להם הטעם" משמע שצריכים לכה"פ שיפרש טעמו לזכות, אע"פ שאין צריכים שיתברר אצלם, אבל לא סגי אם רק אמר שיש לו ללמד עליו זכות, בלי להגיד את הטעם. ולפ"ז צ"ל שמאי דתניא שאם אמר שיש לו ללמד עליו זכות מחזירין אותו, אין פירוש שהיו מחזירין את הדין, אלא היו מחזירין את הבעל דין לב"ד, אבל את הדין לא היו מחזירין עד שנראה להם הטעם, אע"פ שלא נתברר. ועיין לקמן באות רע"ו. מיהו אם כן אכתי צ"ע דהא על דבר זה הוא דהובא קרא דנקי אל תהרג, והרי גם בלי הדרשה פשיטא שמחזירין אותו לב"ד לשמוע את הטעם. וצ"ל שהרמב"ם מפרש שכוונת הברייתא ב"יש לי ללמד עליו זכות" היא שגם אמר מה היא הזכות, והכוונה במחזירין אותו היא שמחזירין את הדין.

### רטז) ד"נ מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה.

עיין בסוגיין דאמרינן חייבי גליות מאי, אתיא רוצח רוצח, חייבי מלקיות מאי, אתיא רשע רשע. ובתד"ה אתיא הקשו למה

הוצרך רבא לומר לעיל בדף י' ע"א שמלקות היא בכ"ג לפי רבי ישמעאל משום שבמקום מיתה עומדת, תיפוק ל"י מג"ש דרשע רשע, ותירצו שגם רבא אית ל"י, הג"ש, רק שהתם קאמר שאין צריכים אותה. ועיין במהר"ם שהקשה שאכתי קשה איפכא דא"כ גם כאן למה צריכים ג"ש דרשע רשע, תיפוק ל"י משום שבמקום מיתה עומדת ועיי"ש מה שתירץ. ובאמת כבר הקשו כן תוס' עצמם בב"ק דף פ"ו ע"ב בד"ה חייבי, ועיי"ש מה שתירצו.

אמנם לכאורה הי' אפשר לומר בפשיטות שנהי שמלקות וגלות הן במקום מיתה אבל מ"מ אי משום הא לחוד אכתי הוי אמרינן שמכיון דכתיב ונקי וצדיק אל תהרג אין דין מחזירין נוהג אלא בד"נ לחוד משום דהוי דין מיוחד בהריגה דוקא, וכלישנא דקרא, ומש"ה שפיר צריכים ג"ש. ואפילו אם נאמר שגלות היא במקום מיתה משום שהותר דמו אם יצא מעיר מקלטו (ועי' לעיל באות פ"ד במש"כ בענין מלקות במקום מיתה עומדת), אבל מ"מ אכתי אינו חיוב מיתה והריגה ממש.

ובאמת יש להביא סמוכין לסברא זו משיטת הרמב"ם, דעיין בפ"א מה"ס ה"ד שכתב שגלות ומלקות שוות הן לד"נ לענין הדברים שבין ד"מ לד"נ ולא רק לענין הדין של מחזירין, דעיי"ש בראש הפרק שהביא את כל הדברים שיש בין ד"מ לד"נ, ובה"ד שם כתב וז"ל, אחד ד"נ ואחד דיני מלקיות ואחד דיני גלות הדינים האלו שוים בהן וכו' עכ"ל, ועיין בכ"מ שכתב שהיינו משום שמלקות וגלות במקום מיתה הן עומדות, ולכאורה צ"ע אמאי איבעיא לן בסוגיין דוקא לענין הדין



של מחזירין לחוד אם הוא נוהג במלקיות וגליות או לא ולא איבעיא לן הכי גם בשאר מילי דמתניתין, ולפי הנ"ל ניחא, משום ששאר מילי דמתניתין פשיטא שהם נוהגים גם במלקיות וגלות משום שבמקום מיתה הן עומדות, ורק בדין מחזירין ס"ד למימר שאינו נוהג אלא בדין הריגה לחוד ומש"ה צריכים ג"ש (ולפי תירוצם של תוס' בב"ק שם אכתי צ"ע למה מיבעיא לן רק גבי דין מחזירין).

והנה בתוספתא משמע קצת שבאמת רק דין מחזירין לחוד נוהג במלקיות וגלות, דעיי"ש בפרק ז' ברייתא ג' שדימו מלקיות וגלות לר"נ לענין הדין של מחזירין אע"פ שלעיל מיני' איירי בדין פותחין לזכות, והבן. ועיין גם בערל"נ שכתב שלא ילפינן אלא דין מחזירין לחוד ולא הביא שם את דברי הרמב"ם הנ"ל.

### ריז) בענין מסית.

א. עיין בסוגיין דמבואר שד"נ מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה, וחילופיהן במסית שמחזירין לחובה ולא לזכות. ובהמשך הסוגיא אמרינן שאפילו בשאר ד"נ מחזירין לחובה אם טעו בדבר שהצדוקין מודים בו. אמנם יש לעיין אם מחזירין לזכות במסית היכא שטעו בדבר שהצדוקין מודים בו או האם גם בכה"ג קיימא לן שאין מחזירין.

ולכאורה יש להביא רא"י מהא דאמרינן לקמן בדף מ"ג ע"א (חסר בהרבה דפוסים) שאע"פ שכרוז הי' יוצא לפני כל הרוגי ב"ד שכל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד אבל מ"מ במסית לא היו עושים כן, וכתב שם המאירי וז"ל, המסית אינו בכלל שאר

הרוגי ב"ד שהרי אין צריך התראה כמו שביארנו, ושכמינין לו עדים אחורי הגדר, וכן לא הי' כרוז יוצא לפניו כלל שהרי אם יצא חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות אין מחזירין אותו, ואין טוענין לו, ואין מהפכין בזכותו כלל עכ"ל, הרי מבואר שהטעם למה לא הי' כרוז יוצא לפניו הרי זה משום שאין בזה שום תועלת, דהא אפילו אם ילמדו עליו זכות אין מחזירין את דינו לזכות, ומעתה אם נאמר שהיכא שטעו בדבר שהצדוקין מודים בו, שפיר מחזירין לזכות, א"כ צ"ע למה לא הי' הכרוז יוצא דהא יתכן שטעו בדבר שהצדוקין מודים בו. אמנם יש לדחות שלא חיישינן שמא טעו בדבר שהוא זיל קרי בי רב.

ובאמת אחר העיון בלשון המאירי נראה שאפשר לפרש דהא דלא הי' כרוז יוצא לפני מסית אינו משום שאין בזה שום תועלת, אלא אפילו אם היינו אומרים שגם במסית מחזירין היכא שנודע להם שטעו בדבר שהצדוקים מודים בו, אבל מ"מ אכתי לא הי' כרוז יוצא, והיינו משום שגם זה נכלל במאי דאמרינן שאין משתדלין בזכותו, ושיעור לשון המאירי הוא כך, שלא הי' כרוז יוצא משום שחזינן בעלמא שאין מחזירין אחר זכותו וכמו הא דאמרינן שאין מחזירין לזכות, וכן הא דלעיל בדף כ"ט ע"א שאין טוענין למסית.

והנה שאלתינו הנ"ל היא נכונה רק לפי שיטת המאירי שם שאין מחזירין את דינו של המסית אפילו מחובה לזכות, דלפ"ז שפיר יש לחקור אם מחזירין מיהא היכא שטעו בדבר שהצדוקין מודים בו. אמנם עיין בחידושי רבינו יונה בסוגיין שהביא

דעות שגם במסית מחזירין לזכות, דהא לאו מסית הוא. ולפי דבריו בע"כ מוכח לומר שהטעם למה אין הכרוז יוצא לפניו הוא כדברינו הנ"ל, דהיינו משום שאין מהדרין אחר זכותו וכההיא דאין טוענין למסית, ורק אם נודע להם כבר שטעו היו מחזירין משום שלאו מסית הוא. אמנם לכאורה צ"ב דמכיון שאם נודע שטעו פטרינן ל"י משום שלאו מסית הוא א"כ מהאי טעמא גופה למה אין טוענין לו ומשתדלין בזכותו.

ועי' בספרי על דברים י"ג ט'.

ב. עיין במנ"ח במצוה מ"ח שכתב שדיני מסית נוהגים אפילו אם עשה תשובה.

### ריח) בענין אם יש טענת בעל דין בד"נ.

עיין בסוגיין דאמרי רבנן שאע"פ שתלמיד רשאי ללמד זכות אבל מ"מ העדים אסורים ללמד זכות משום דכתיב ועד אחד לא יענה בנפש למות, וטעמא הוא משום דמיחזי כנוגע בעדותו. ועיין לקמן בדף מ' ע"א דתנן שאם אמר הבעל דין עצמו יש לי ללמד על עצמי זכות שומעין לו. והקשה הרמ"ה בדף מ"ב ע"א דמכיון שבעדים חיישינן בכה"ג לנגיעות, כ"ש דהוי לן למיחש להכי בהבעל דין עצמו, וא"כ למה אין משתקין אותו. ותירץ שגבי דידי' שאני דהא הכל יודעים שמשום הצלת עצמו הרי הוא אומר כן ולא יבואו לסמוך על דבריו, אבל בעדים חיישינן שמה יבואו לסמוך על דבריהם מאחר שאין הנגיעות מגולה כל כך. ועוד תירץ שם וז"ל, איהו כיון דשייך במילתא לא סגיא

דלא טעין לנפשי' וכי האי גוונא לאו עדות היא ולא דיינא הוא אלא מטען טעין לנפשי' כשאר בעלי דינין, והשתא אנן מחייבינן למיטען ל"י, איהו לא טעין לנפשי', אבל עדים דלא שייכי במילתא, כשאר עדים ושאר דייני דמו וכו' עכ"ל. ולכאורה נראה שכוונתו לומר שגם בד"נ נאמרה הלכה של טענת בעל דין, ולא מיקרי לימוד זכות גרידא, אלא חל על דבריו שם טענה כמו שמצינו בד"מ, ומש"ה שפיר שומעין לו, דאע"פ שמטעם לימוד זכות גרידא היינו משתקין אותו משום דהוי נוגע בדבר, אבל מ"מ מכיון דאית ל"י זכות לטעון א"כ בע"כ צריכים לשמוע לו, דהא גם שאר כל טוען דעלמא הרי הוא בגדר נוגע בדבר ומ"מ שמעינן ל"י משום הדין של טענת בעל דין (אמנם נראה שאע"פ שנתחדש דין טענה בד"נ אבל מ"מ אכתי י"ל שהיינו דוקא לזכות, וכדקתני התם שאם אמר שיש לו ללמד על עצמו זכות שומעין לו, אבל אם רצה ללמד על עצמו חובה כדי להוציא את הדין לאמתו משתקין אותו ככל התלמידים).

אמנם מה שכתב הרמ"ה "והשתא אנן מחייבינן למיטען ל"י, איהו לא טעין לנפשי' צריך ביאור, דהא כוונתו היא להא דאמרינן לעיל בדף כ"ט ע"א שבד"נ אע"פ שלא טען אנן טענינן ל"י, ולכאורה צ"ע מאי מייתי מהתם, דהא אכתי איכא למימר שמה שהדיינים מלמדים זכות בשבילו הרי זה דוקא משום שאינם נוגעים בדבר, אבל לעולם אימא שהוא עצמו אינו יכול ללמד זכות משום דהוי נוגע. וצ"ל דס"ל להרמ"ה דהא גופא שהדיינים טוענין בשבילו אין זה משום דין לימוד זכות, אלא משום שהם

נעשים הטוענים שלו ואיכא על דבריהם תורת טענה, וא"כ מכיון דחזינן שנאמר גם בד"נ דין טענה, ממילא ידעינן שכ"ש שגם הוא עצמו יכול לטעון, וליכא למיפרך מה לב"ד שאינם נוגעים תאמר בדידי', דהא מדין טענה אתינן עלי', וגם בב"ד הרי הוא משום טענה, ומאחר שנאמר דין טענה תו לא איכפת לן בנגיעותו, דהא גם כל טוען טענה הרי הוא נוגע וכהנ"ל, וזהו שכתב שאם אחרים טוענים בשבילו, כ"ש שגם לו לעצמו יש זכות לטעון. אמנם הא גופא צ"ע מנ"ל להרמ"ה שמה שהדיינים טוענים בשבילו הרי זה משום דין טענה ולא משום דין לימוד זכות גרידא.

גם צ"ע, דהנה עיין ברמב"ם בפ"י מה"ס ה"ח שכתב שבעל דין שלימד זכות על עצמו נמנה במנין הדיינים, ומשמע דס"ל שגם התלמידים שלימדו זכות נמנים הם עם הדיינים וכמו שכתב הלח"מ שם. אמנם עיי"ש בלח"מ ובחידושי הר"ן בסוגיין שתמהו על הרמב"ם איך שיך לומר שהבעל דין עצמו נמנה עם הדיינים לפסוק את הדין על עצמו. אמנם עיין לעיל באות קמ"ז שהוכחנו מדברי המאירי לקמן בדף מ"ב ע"א שכוונת הרמב"ם היא לומר שהוא נמנה עם הדיינים רק באותו מנין שעושים בשעת משא ומתן, וכמו שביארנו לקמן באות רכ"א סק"א בשם הגרי"ז זצ"ל דאיכא מנין מיוחד של שעת משא ומתן, ובאותו מנין גם קרובים נמנים כמו שפסק הרמב"ם בפרק י"א שם ה"ח עיי"ש בכ"מ, אבל בשעת גמ"ד ממש גם הרמב"ם מודה שאינו נמנה עמהם.

ומעתה הרי לכאורה מוכח מדברי הרמב"ם הנ"ל שמה שהבעל דין מלמד

זכות על עצמו אין זה משום דין טענה, דהא אם הוא משום דין טענה איך מונין גם את הבעל דין, דהא נהי שמונין את הלימוד זכות של התלמידים בשעת מנין אבל מ"מ כנוגע להבעל דין לכאורה א"א לומר כן דהא דברי הבעל דין הם משום טענה ואיך שיך לומר שמונין את טענת הבעל דין בהדי מנין הדיינים ואפי" בהמנין של שעת משא ומתן, וא"כ לכאורה מוכח לומר דס"ל להרמב"ם שאין עליו דין טענה אלא תורת לימוד זכות, ומש"ה שפיר שיך למנותו בשעת מנין כמו התלמידים (רק שאכתי אין מונין אותו בשעת גמ"ד ממש כיון שאינו דן את עצמו).

אמנם נראה דהא ליתא, דנהי דכתב הרמ"ה שצריכים לשמוע לו משום הזכות טענה שלו, אבל מ"מ לאחר ששומעים לו, בודאי איכא על דבריו גם תורת לימוד זכות, רק שמשום לימוד זכות לחוד לא היינו שומעים לו מכיון שהוא נוגע בדבר, אבל אחרי ששומעים לו הרי זה נקרא גם לימוד זכות, וא"כ לעולם איכא למימר שמודה הרמב"ם להרמ"ה, רק שגם לפי הרמ"ה יתכן לומר שמונין לו בשעת מנין משום התורת לימוד זכות שיש בדבריו אע"פ שחשיב נמי טענת בעל דין.

### רי"ט) בענין עד המלמד חובה בד"נ.

עיין בסוגיין דתניא ועד אחד לא יענה בנפש בין לזכות בין לחובה ר"י בר"י אומר עונה לזכות ואין עונה לחובה, מ"ט דר"י בר"י דאמר קרא עד אחד לא יענה בנפש למות למות הוא דאינו עונה אבל לזכות עונה, ורבנן, אמר ר"ל משום דמיחזי כנוגע

בעדותו, ופרכינן ורבנן האי למות מאי דרשי ביי, ומתריצין מוקמי לי' באחד מן התלמידים דאע"ג דמלמד זכות אבל מ"מ אינו מלמד חובה. והנה הא דיהיב ר"ל טעמא לקרא הרי זה משום שהוא רוצה לתרץ מ"ש עד משאר בני אדם שהם שפיר יכולים ללמד זכות, ובוזה אמר דהיינו משום דמיחזי כנוגע בעדותו. ועיין ברש"י בד"ה ורבנן שכתב וז"ל, דאמרי אפילו לזכות לא יענה משום שנוגע הוא בדבר שמתחרט בו ודואג שמא יגמר הדין לחובה ויביא זה עדים להזימן ומיהדר לא מצי הדרי בהו לאחר כדי דיבור דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד עכ"ל. והנה לפי פירושו לכאורה לא שייך לומר שמיחזי כנוגע בעדותו אלא באופן שהוא רוצה לחזור וללמד זכות אבל באופן שהוא עומד בדבריו ורוצה ללמד חובה ליכא שום נגיעות, דהא אינו מרויח כלום בזה שהוא מראה פנים לחובה, ורק בזה שהוא מלמד זכות איכא למימר שהוא נוגע משום שהוא מתיירא מהזמה. ולפ"ז יש לחקור אם הא דמשתקין אותו כשהוא מלמד חובה הרי זה רק משום שלא עדיף מתלמיד, או אפילו אם לא שייך לומר בכה"ג דמיחזי כנוגע בעדותו, אבל מ"מ גם בנוגע ללימוד חובה נאמרה הלכה מיוחדת בעדים שאינם מלמדים לאחר שהעידו, ורק ללימוד זכות הוא שצריכים את הטעם של נוגע בעדות, כדי לומר למה הם משונים מתלמידים, אבל בלימוד חובה גם בלא"ה י"ל שנכללים הם בהך דין מיוחד שנאמר בנוגע להעדים שלא יענו לאחר שהעידו, ולא בעינן להא דלא עדיף מתלמיד.

ובאמת יש נפקא מינה טובא בשאלתנו

הנ"ל וכמו שנבאר, דהנה יש לעיין אם גם תלמיד המלמד חובה עובר בהך ל"ת, או האם אע"פ שנתרבה בקרא דלמות שמשתיקין אותו אבל מ"מ הרי זה רק בנוגע לסדר המשפט של ד"נ, אבל אכתי לא נתרבה לעיקר עבירת הלאו. ומדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' עדות ה"ח ובסה"מ ל"ת רצ"א משמע להדיא שאינו עובר בהלאו, שהרי לא הביא לאו זה אלא בנוגע להעדים לחוד. ברם, מדברי הרמב"ם שם אין ראיה לדידן, דהא הרמב"ם כתב שם פירוש אחר בלמות, ואינו מרבה מלמות את תלמידים וכמש"כ הכ"מ שם, וא"כ לעולם איכא למימר שלפי מה שמרבים בסוגיין תלמידים מקרא דלמות הה"נ שהם עוברים בעיקר הלאו. ועל כל פנים אם נאמר שלא נאמר הלאו אלא בעדים אבל תלמידים אינם עוברים בכלום א"כ איכא נפ"מ טובא בשאלתינו הנ"ל, דהא אם נאמר שגם לימוד חובה של העדים נכלל הוא בהך הלכה מיוחדת שנאמרה בעדים א"כ גם בכה"ג הרי הם עוברים בלאו, אבל אם נאמר דהא דאינם מלמדים חובה הרי זה רק משום שלא עדיפי מתלמידים א"כ בע"כ צ"ל שאם הם מלמדים חובה אינם עוברים בהלאו וכמו שתלמידים אינם עוברים.

והנה מלשון הרמב"ם בהמקומות הנ"ל משמע להדיא דס"ל שעובר העד גם היכא שהוא מלמד חובה אע"פ שהוא סובר שבתלמיד ליכא לאו וכהנ"ל, וז"ל בפ"ה מהל' עדות שם, כל עד שהעיד בד"נ אינו מורה בדין זה הנהרג ולא ילמד עליו לא זכות ולא חובה ואם אמר יש לי ללמד עליו זכות משתיקין אותו שנאמר ועד אחד

לא יענה בנפש למות בין לזכות בין לחובה וכו' עכ"ל. ועיין עוד בסה"מ שם שכתב וז"ל, ועד אחד לא יענה בנפש בין לזכות בין לחובה, וביארו טעם זה משום דהוי כנוגע בעדות וכו' עכ"ל. הרי להדיא שעובר העד גם באופן שהוא מלמד חובה, וא"כ מוכח דס"ל שגם לימוד חובה נכלל הוא בהך הלכה מיוחדת שנאמרה בעדים ומש"ה הרי הוא עובר בלאו, דהא אי משום הא לחוד דלא עדיף מתלמיד לא הי' עובר בכלום, דהא לא הזכיר הרמב"ם לאו זה בנוגע לתלמידים וכהנ"ל, וא"כ מוכח מדבריו דס"ל שגם לימוד חובה נכלל הוא בהך הלכה מיוחדת שנאמרה בעדים.

## דף ל"ד ע"א

**(רכ) בענין הא דבדיני נפשות המלמד זכות אינו חוזר ומלמד חובה.**

עיינן במתניתין דתנן שבד"ג המלמד זכות אינו חוזר ומלמד חובה. ופירש"י וז"ל, סברא היא דבעינן והצילו וכו' דמתוך שאתה אומר לו שלא לחזור הוא מחזר אחר ראיות להעמיד דבריו (הראשונים שזיכה), ושמה ימצא ראיות נכונות וכו' עכ"ל. הרי שכתב שהטעם למה אינו חוזר לחובה הרי זה משום הצלה ונכלל הוא בקרא דוהצילו העדה. מיהו הרמב"ם בפ"י מה"ס ה"ב כתב וז"ל, ובכלל לאו זה (לא תענה על ריב) שלא יחזור המלמד זכות בד"נ ללמד חובה שנאמר לא תענה על ריב

לנטות וכו' עכ"ל, הרי שכתב שנכלל הוא בהל"ת של לא תענה על ריב, וכן כתב בסה"מ בל"ת רפ"ג עיי"ש.

והנה יתכן שאע"פ שהמלמד חובה חוזר ומלמד זכות, אבל מ"מ היכא שפתחו כולם לחובה יהי' אסור למקצתן לחזור ולזכות, דהא אם לא יחזרו יהי' נפטר משום דהוי ב"ד שראו כולם לחובה (עיינן באור שמח בריש פ"ט מה"ס), ובזה שהוא חוזר ומלמד זכות מתחייב הבעל דין, וא"כ בכה"ג איכא הצלה בזה שאינו חוזר ומלמד זכות, ואדרבה במה שהוא חוזר לזכות הרי הוא מחייב. שו"ר במנ"ח סוף מצוה ע"ז שחקר בזה.

וכן יש לעיין מה הדין היכא ששנים מהם מזכים מטעם אחד מפסוק אחד ורצה אחד מהם לחזור ולזכות מאותו הטעם אבל מפסוק אחר, דהא קודם שחזר היו נמנין כשנים\*), אבל אם יזכה מפסוק אחר יהיו נמנין רק כאחד וכמו שמבואר בסוגיין שאין טעם אחד יוצא מב' מקראות, וא"כ נמצא שבחזרתו הרי הוא ממעט את מנין המזכים, אבל אכתי לא ריבה את מנין המחייבים. מיהו הא מיהא נראה שאם נתהווה מצב שיש עכשיו נטי' לרעה ע"פ שנים יש צד יותר גדול לומר שאסור. ולכאורה זה דומה להציוור שכתבנו של ב"ד שראו כולם לחובה דעל ידי שחזור לזכות הרי הוא מחייב.

וכן יש לעיין איפכא, מה הדין היכא שריבה את מנין המחייבים, האם צריכים שגם ימעט את מנין המזכין, וכגון היכא שמתחילה היו שנים מזכין מטעם אחד

להם רק אחד תמוהין וכמש"כ הערל"ג בסוגיין.

(\* ודברי הרמב"ם והכ"מ בפ"י מה"ס ה"ה שמונין

משני פסוקים דאין מונין להם אלא אחד, ושוב רצה אחד מהם לחזור לחובה דלא מתמעט עי"ז מנין המזכין רק שניתוסף עוד אחד למנין המחייבים, האם מותר בכה"ג או לא.

ולפי רש"י לכאורה אזלינן בכל הני גווני בתר טעמא דהצלה, אבל לפי הרמב"ם יש לעיין אם שייך למכללינהו בלא תענה על ריב.

### רכא) בענין הא דבד"נ המלמד זכות אינו חוזר ומלמד חובה.

א. עיין במתניתין דתנן אבל המלמד זכות אין יכול לחזור וללמד חובה. ובגמ' אמרינן אמר רב לא שנו אלא בשעת משא ומתן אבל בשעת גמ"ד מלמד זכות חוזר ומלמד חובה. ועיין במנין המצות להרמב"ם בל"ת רפ"ג שכתב וז"ל, שלא ילמד חובה מי שלמד זכות תחלה בד"נ שנאמר לא תענה על ריב לנטות עכ"ל. וכתב הראב"ד שם וז"ל, א"א אין זה כלום שהרי בגמ"ד חוזר עכ"ל. וכתב הכ"מ על השגת הראב"ד וז"ל, איני יודע למה כתב כן כיון שקודם גמ"ד אינו יכול לחזור בו והוא מהדברים שבין ד"מ לד"נ, למה לא ימנה מצוה עכ"ל. ושמעתי בשם הגרי"ז דס"ל להראב"ד שהלאו של לא תענה על ריב נאמר רק על שעת מנין לחוד, ומש"ה מכיון שרק בשעת משא ומתן אינו יכול לחזור בע"כ צ"ל שדין זה אינו בכלל הלאו, ודעת הרמב"ם ביאר על פי מה שכתב בפ"א מה"ס ה"ח שבשעת משא ומתן מונין את האב והבן לשנים אבל בגמ"ד אין גומרינן את הדין בקרובים, ותמה

הראב"ד שם דבשעת משא ומתן מאי מנין איכא, וכתב הכ"מ וז"ל, וי"ל שדעת רבינו לומר דכי פסלינן קרובים לדון היינו דוקא כשעומדים שם בשעת גמ"ד, דהיינו כשאומרים איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב, אבל קודם לכן נושאים ונותנים עמהם ונמנין עמהם לראות אם רבו המזכין או המחייבין וכו' עכ"ל, הרי דאיכא מנין מיוחד של שעת משא ומתן לראות להיכן נוטה הרוב, וא"כ י"ל שגם הרמב"ם מודה שלא נאמר הלאו של לא תענה אלא אשעת מנין לחוד, והא דמנה הרמב"ם בכלל הלאו הא דאינו חוזר ומלמד חובה הרי זה משום דס"ל שגם בהמנין של שעת משא ומתן אסור לו לחזור עכ"ל הגרי"ז.

והנה לכאורה יש להקשות על דברי הגרי"ז שאמר שגם הרמב"ם מודה שהלאו של לא תענה איירי בשעת מנין דוקא, דעיין בפ"י שם דמשמע מהמשך לשונו של הרמב"ם בה"ז שם שגם הא דפותחין בד"נ לזכות ולא לחובה נכלל הוא בהך לאו, וזהו שכתב "וכן אין פותחין בד"נ לחובה אלא לזכות", ועיין עוד בחינוך במצוה ע"ז שכללו להדיא בלאו זה, והרי דין זה אינו שייך בשעת מנין אלא רק בשעת תחילת משא ומתן, וא"כ חזינן דס"ל להרמב"ם שקאי הך לאו גם שלא על שעת מנין. ולפ"ז אתי שפיר דברי הרמב"ם במנין המצות שם כפשוטו, דהא לא קאי הלאו דוקא על שעת מנין.

אמנם עיין בסה"מ בל"ת רפ"ג שלא כלל הרמב"ם שם להדין של פותחין לזכות בלאו דלא תענה.

ב. עיין במתניתין דתנן שהמלמד זכות

בד"ג אינו חוזר ומלמד חובה. ובגמ' אמרינן אמר רב לא שנו אלא בשעת משא ומתן אבל בשעת גמ"ד מלמד זכות חוזר ומלמד חובה. ובהמשך הסוגיא פרכינן כמה פירכות של המימרא של רב. אמנם לכאורה צ"ע איך ס"ד שאינו יכול לחזור לחובה, דאיך יהי' רשאי להטות את הדין בשעת גמ"ד ולומר זכאי בשעה שדעתו לחייב (ומקושיות הגמ' חזינן דס"ד שאינו יכול לחזור להתמנות עם המחייבים אפילו אם לא יפרש טעמו).

ואולי י"ל שס"ד שיסלק את עצמו מן הדין מאחר שאינו יכול לא לזכות משום שדעתו נוטה לחייב, ולא לחייב משום שאינו רשאי לחזור. ויש לפלפל באם זה נכון בהמשך הסוגיא. ועל כל פנים עיין בחידושי הר"ן שכתב תירוץ אחר, והיינו שס"ד שכמו שהיכא שיוצא מב"ד זכאי ואח"כ ראו חובה אין מחזירין אותו, ה"נ בכל אחד ואחד מהב"ד מכיין שזיכה א"א לו לחזור ולטעון עליו חובה עיי"ש. אמנם לכאורה דבריו תמוהין מאד, דהא שאני התם שבשעת גמ"ד היו נוטים באמת לזכות, ובזה נאמר שאע"פ שטעו הרי זה פסק דין ואין מחזירין לחובה, אבל הכא שהוא יודע בשעת גמ"ד שטעה איך ס"ד שיגמור לזכות בשעה שדעתו היא לחובה.

ונראה לומר דס"ל להר"ן דהא דס"ד שאינו חוזר ומלמד חובה אפילו בשעת גמ"ד הרי זה משום שמה שזיכה בשעת מו"מ הרי זה גופא נחשב כהפסק דין שלו, ובשעת גמ"ד הרי אנו מונין את מה שזיכה קודם, ואפילו אם נאמר שהוא צריך לומר בשעת גמ"ד שהוא מזכה במקומו, אבל מ"מ עצם הפסק דין שלו הוא מה שזיכה

קודם, ואנחנו מונין את הדעה שהזכיר מקודם, ומה שהוא אומר שהוא מזכה במקומו, אין זה אלא כאומר שכבר פסק קודם, וכונת הר"ן היא לומר דמכיון שס"ד שהפס"ד שלו הוא מה שזיכה קודם בשעת מו"מ, א"כ שפיר אינו יכול לחזור אחרי הפסק שלו כמו שלפי האמת כל הב"ד אין מחזירים לחובה לאחר שגמרו עליו את הדין. ולפ"ז שפיר לא מיקרי הטיית משפט, דהא בההיא שעתא היתה דעתו לזכות, ועיין בלשון הר"ן שכל זה מתבאר מדקדוק לשונו שם.

והנה עיין ברש"י בד"ה אלא דברי המזכין, שכתב שגם מאן דפליג על רב הרי הוא מודה שהוא יכול לחזור לחובה אם הוא טעה בדבר שהצדוקין מודים בו. ולפי הנ"ל אתי שפיר משום דהוי ממש כההיא דלעיל שאע"פ שאין מחזירין לחובה אבל מ"מ אם טעו בדבר שהצדוקין מודים בו מחזירין וכמו דאמרינן לעיל עיי"ש. וכן מבואר בחי' הר"ן הנ"ל.

והנה כל הנ"ל הוא נכון רק בסברת המקשה, אבל בדעת רב, הרי א"א לומר כן, דהא רב ס"ל שבשעת גמ"ד הרי הוא שפיר חוזר, ולדידי' כתב רש"י שהוא דאינו חוזר בשעת מו"מ הרי זה כדי שיעיין יפה שמא לא טעה.

והנה יש לחקור בהא דאינו חוזר בשעת מו"מ לפי רב, האם זה איירי רק באופן שטעה בסברא ובהבאת ראיות, או האם זה איירי אפילו באופן שטעה בסוגיא דעלמא או בדבר משנה או בדבר שהצדוקין מודים בו. והנה רש"י כאן כתב שהטעם למה לא יחזור בו הרי הוא כדי שיחזור אחרי ראיות להעמיד דבריו הראשונים שזיכה ושמא

ימצא ראיות נכונות. ומעתה אם נאמר שכוונת רש"י היא לומר שמא באמת לא טעה באותו דבר שהוא חושב את עצמו לטועה בו, א"כ לכאורה לא שייך לומר כן בהאופנים הנ"ל, דהא דבר מגולה הוא שטעה מאחר שהצדוקין מודים בו ולהדיא איתא שלא כדבריו בסוגיא דעלמא. ולכאורה לא שייך לאסור אלא באופן שהוא חושב את עצמו לטועה בדבר התלוי בסברא והבאת ראיות לחוד. אמנם יש גם לומר שכוונת רש"י היא לומר שאע"פ שנודע לו עתה שטעה באותו טעם שהזכיר קודם אבל מ"מ אכתי אסור לו לחזור שמא איכא טעמים אחרים לזכות ומתוך שאינו חוזר אפשר שיראה עוד טעמים אחרים לזכות. ולפ"ז י"ל שאסור לו לחזור אפילו אם טעה בדבר משנה או בדבר שהצדוקים מודים בו.

### רכב) אחד מן התלמידים שזיכה ומת רואין אותו כאילו הוא חי ועומד במקומו.

עיי' ברש"י שפירש שלענין מנין הדיינים איתמר, וכן כתב הר"ן שנמנה הוא במנין הדיינים. והנה נראה שהיכא שזיכה אחד מן הדיינים ומת, בודאי צריכים למנות דיי'ן אחר במקומו כדי להשלים מנין כ"ג, ואע"פ שגם בלא"ה איכא לפנינו כ"ג דעות בהדי זה שזיכה ומת, אבל מ"מ מסתברא לומר שבשעת גמ"ד בעינן כ"ג שהם בחיים, משום שצריכים שיצא הפס"ד מכ"ג וליכא השתא קמן בשעת גמ"ד אלא כ"ב, ורק כ"ב עושים את המעשה ב"ד של גמ"ד. ואפילו לפי דברי הר"ן שהבאנו

באות רכ"א סק"ב שמה שזיכה קודם הרי זה נקרא בגדר הגמ"ד שלו, אבל מ"מ מסתברא לומר שצריכים ב"ד של כ"ג דיינים בשעה שדינו נגמר עליו והפס"ד יוצא לחובה וכהנ"ל. אמנם הא ודאי שאע"פ שהוסיפו עוד אחד במקומו ואיכא השתא כ"ג, אבל מ"מ אכתי מנינן גם אותו שמת במנין המזכים וכמו שכתב הערל"ן דלא גרע מתלמיד שזיכה ומת.

ולכאורה נראה שאפילו אם חייב אחד מן הדיינים ומת, הרי אנו מונין אותו במנין המחייבים, ולא נקט זיכה אלא משום דאיירי בתלמיד שאינו מלמד חובה.

### דף ל"ד ע"ב

#### רכג) בענין אם סומא בשתי עיניו כשר לדון.

א. עיי' בנדה דף נ' ע"א בתד"ה רבי מאיר היא שכתבו בפשיטות שלפי רבנן שלא ילפי ריבים מנגעים גם סומא בב' עיניו כשר לדון. אמנם הרמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ט פסק שהוא פסול אע"פ שפסק שם כרבנן דלא ילפי ריבים מנגעים לענין סומא (עיי"ש בהג"מ ובשאר נושאי כלים). ועיי' בסמ"ע בחו"מ סי' ז' סק"ז שכתב שטעמא דמילתא הוא משום שלילה וסומא חד מילתא הוא, דסומא נמי הוי כמו לילה, וכי היכי דלילה פסול הה"נ לסומא. ולפי דבריו צ"ל שיהי' כשר בגמ"ד, דהא גמ"ד כשר גם בלילה. אמנם עיי' בביאור הגר"א שם שהביא שסומא בב' עיניו פסול לדון משום שילפינן מעדות שפסלינן בה סומא. ולפי דבריו יוצא שהוא פסול אפילו בגמ"ד.



לאוקמי' גם בגמ"ד, אבל כנגע נראה לי הרי זה בגדר תחילת דין, ועיי"ש שהניחו בצ"ע. אמנם לפי מה שכתב רש"י בסוגיין בד"ה ריבים, שריבים אפילו גמ"ד משמע לק"מ, והיינו משום שלפ"ז יוצא שאע"פ שהפסוק של נגעים איירי בתחילת דין, אבל מ"מ להדיא הוקש אליו גם גמר דין של ממון, דהא פירושו של ריבים הוא גם גמ"ד.

### רכה) בענין אין עד נעשה דיין.

עיינן בסוגיית הגמ' דאמר ר"י אמר רב שלשה שנכנסו לבקר את החולה רצו כותבין רצו עושין דין, ואמר רב חסדא לא שנו אלא ביום אבל בלילה כותבין ואין עושין דין משום דהוה להו עדים ואין עד נעשה דיין. ועיינן בתוס' בב"ב דף קי"ד ע"א שפירשו שהטעם שהם יכולים לפסוק על פי ראייתם הרי זה משום שלא תהא שמיעה גדולה מראי, ומש"ה לא אמרינן הכי אלא אם כן ראו ביום, אבל אם ראו בלילה א"א לומר כן דהא אין קבלת עדות בלילה, דקבלת עדות היא כתחילת דין ובעיא יום, וא"כ מכיון דליכא שמיעה בלילה שוב א"א ללמוד מק"ו דמועיל ראי' בלילה. ובגדר הדבר למה לא מועיל ראי' בלילה אע"פ שממילא יודעים הם גם אח"כ ביום, עי' בקובץ שיעורים שם, ובחזו"א בחלק נשים בסי' ק"א סק"ל. ועיינן גם בדברי הרשב"א בב"ק דף צ' ע"ב שכתב שביחיד מומחה שראה לא אמרינן שלא תהא שמיעה גדולה מראי. וכן עיינן בזה בדברי הקצה"ח בסי' ז' סק"ה. ובספרי על ב"ב על דף קי"ד הארכתי בזה.

ועיינן באורים בסי' ז' סק"ט שהקשה באמת על השיטה שסומא בב' עיניו כשר דאמאי לא ילפינן מעדות שהוא פסול. ולעיל באות ר' בד"ה שוב מצאתי וכו' הבאתי דבריו ומה שקשה עליו עיי"ש.

ב. עיינן בסוגיין דאמרינן שהטעם של רבי יוחנן שמכשיר סומא לדון הרי זה משום שהוא פוסק כהסתם משנה שד"מ גומרינן בלילה. ולכאורה הי' נראה לפרש דמכיון שחזינן שסתם לן תנא כרבנן שלא ילפי ריבים מנגעים להצריך גם גמ"ד ביום א"כ הה"נ שלא ילפינן מנגעים לפסול סומא. אמנם עיינן ברש"י בד"ה בלילה שכתב וז"ל, דומיא דסומא עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לומר שמהא גופא שמכשרי רבנן בלילה חזינן סומא כשר משום סומא וליילה חד מילתא הוא (עי' בחי' הר"ן שביאר שאע"פ שתחילת דין פסולה בלילה אבל מ"מ גם רש"י מודה סומא באחת מעיניו כשר אפילו בתחילת דין). ועיינן ברי"ף שפירש גם הוא כדברי רש"י. ועי' בזה בחי' הר"ן בסוגיין.

### רכד) מה נגעים ביום וכו'.

עיינן בסוגיין דאמרינן מה נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו אף ריבים ביום. הרי שדרשינן שמראות נגעים היא ביום מקרא דוביום וגו'. ועיינן בתוס' שהביאו מימרא דרבא דדריש לי' בפ"ק דמו"ק מקרא דכנגע נראה לי ולא לאורי. ועיי"ש במו"ק שהקשו שלפי רבא איך יליף רבי מאיר מנגעים שגם גמ"ד של ממון בעי יום, דבשלמא אם ילפינן שצריכים יום בנגעים מקרא דוביום א"כ שפיר מצינו

## רכו) בענין ד"נ דנין ביום וגומרין ביום.

עיינן במתניתין דתנן שד"נ דנין ביום וגומרין ביום. ובסוגיין פרכינן מנה"מ אמר רב שימי בר חייא אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש. ועיינן במאירי שפירש דמכיון שאשכחן שממיתים אותו ביום, בע"כ צ"ל שגם הגמ"ד צריכים לעשות ביום, דהא אם יקדימו לגמור את דינו בלילה הרי יצטרכו לענות את דינו. אמנם עיינן בספר חמרא וחיי לקמן בדף ל"ה ע"א בד"ה וליקטלי' שהקשה דהא אפשר לגמור את דינו בסופו של הלילה ולא יבואו לידי עינוי הדין, ועיי"ש שפי' באופן אחר, והיינו שלעיל בהך קרא כתיב קח את כל ראשי העם ואמרינן לקמן בדף ל"ה ע"א אם העם חטאו ראשי העם מה חטאו, אר"י אמר רב א"ל הקב"ה למשה חלק להם בתי דינין, ומשמע שגם זה יהי' נגד השמש.

והנה לפי דברי המאירי לכאורה נראה שבאמת לא נאמר שום דין מיוחד על הגמ"ד שצריך להיות ביום דוקא, אלא לעולם מצד הלכות גמ"ד ה"ה שהיו יכולים לגמור גם בלילה, וגם השתא אם עברו וגמרו בלילה הוי גמ"ד, רק שאסור לעשות כן כדי שלא יבואו לידי עינוי הדין. אמנם לפי פירושו של החו"ח דקאי קרא דכנגד השמש בפירוש גם על הגמ"ד, הרי נאמר דין מיוחד שהגמ"ד מחמת עצמו בעי יום. והנה מדברי הרמב"ם בפ"א מה"ס מוכח לכאורה שנאמר דין מיוחד על הגמ"ד עצמו שהוא צריך להיות ביום, דעיי"ש בה"א שהביא את כל הדינים הנזכרים במתניתין דאיכא בין ד"מ לד"נ וגם הא דד"נ וגומרין ביום, ובה"ד שם כתב

וז"ל, אחד דיני נפשות ואחד דיני מלקיות ואחד דיני גלות הדינים האלו שוים בהם אלא שהמלקות בשלשה עכ"ל. ומשמע שגם במלקות וגלות בעינן גמ"ד ביום. ומעתה אם נאמר שלא נאמר בד"נ שום דין מיוחד שצריכים גמר דין ביום, אלא כל הטעם למה צריכים גמ"ד ביום בד"נ הרי זה כדי שלא יבואו לידי עינוי הדין, א"כ לכאורה לא שייך לומר כן בגלות, דהא אפילו אם שייך לומר שעצם מעשה הגלות ממקומו לעיר מקלטו צריך להיות ביום דומיא דהוקע אותם לה' נגד השמש, אבל מ"מ אכתי בודאי יוכלו לגמור את הדין בלילה, ולא שייך לומר שיש בגלות משום עינוי הדין, דהא עינוי הדין אסור או משום צער בעלי חיים וכמו שכתב רבינו גרשום בערכין דף ז' ע"א, או משום שהוא נכלל במאי דדרשינן ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה וכמו שכתב הרמ"ה לקמן בדף ל"ה ע"א בד"ה פסקא לפיכך וכו'. ולכאורה שני הטעמים הנ"ל אינם שייכים בגלות, דהא ע"י שמזדרזין להגלותו אין מקילין עליו, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם שנאמר דין מיוחד על עצם הגמ"ד של ד"נ דבעי יום, וממילא שוב איכא למילף גלות מיני' בג"ש דרשע רשע או משום שבמקום מיתה היא עומדת כמו שכתב הכ"מ שם.

והנה באמת גם בלי דברי החו"ח הנ"ל הנ"ל יש לצדד שלבסוף נאמר דין מיוחד על הגמ"ד של נפשות עצמו שהוא צריך להיות ביום, דהא לכאורה צ"ע מנ"ל בכלל שתחילת הדין של נפשות בעיא יום, ולכאורה צ"ל דהיינו בק"ו מממון דכתיב ב' ביום הנחילו את בניו, ברם לפי שיטת

הרמב"ם בפ"ג מה"ס ה"ג שלפי המסקנא גם רבנן מקשי ריבנים לנגעים ומש"ה מודו דבעינן בד"מ תחילת דין ביום, א"כ שוב אין אנו צריכים להך ק"ו, אלא י"ל שקאי ההיקש לנגעים גם על ד"ג, דהא גם ד"ג מיקרי ריב כדכתיב ולא תענה על ריב לנטות, ולפ"ז י"ל שבאמת גם הא דגמ"ד של ד"ג בעי יום ילפינן מהך הקישא, ואע"פ שבד"מ סבירא להו לרבנן שלא קאי ההיקש על הגמ"ד משום דכתיב ושפטו את העם בכל עת, אבל מ"מ בד"ג מכיון שבע"כ א"א לשפוט בכל עת ולגמור את הדין בלילה מטעם עינוי הדין וכדילפינן בסוגיין שמיתת ב"ד בעיא יום, וכפירושו של המאירי, א"כ שוב איכא למימר שנכלל גם הגמ"ד של ד"ג בהקישא דריבנים לנגעים ונאמר דין מיוחד שצריכים גמ"ד ביום. אמנם אם נאמר שגם לפי המסקנא טעמייהו דרבנן בהא דתחילת דין של ד"מ בעי יום הוא משום קרא דביום הנחילו א"כ א"א לומר כהנ"ל, דהא הך קרא איירי להדיא רק בד"מ, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דמתחילין גם ד"ג ביום הרי זה רק משום ק"ו מממון ולא משום קרא מפורש, וא"כ גם בגמ"ד בע"כ צ"ל שאינו אלא משום עינוי הדין גרידא.

ועיין לקמן באות רל"ג.

### רכז) בענין דיני נפשות גומריין ביום.

עיין במתניתין דתנן שד"ג דנין ביום וגומריין ביום. ובגמ' פרכינן מנה"מ ואמר רב שימי בר חייא אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש. ועיין במאירי שפירש שמכיון שאשכחן שמיתת ב"ד עבדינן ביום

א"כ בע"כ צ"ל שגם הגמ"ד בעי יום, משום שאם יקדימו לגמור את דינו בלילה יצטרכו לענות את דינו (ועיין לקמן בדף ל"ה ע"א בספר חמרא וחיי בד"ה וליקטלי, מה שהקשה על פירוש זה, הובא בהאות הקודמת).

והנה עיין ברמ"ה לקמן בדף ל"ה ע"א בד"ה פיסקא לפיכך וכו' שכתב שהאיסור של עינוי הדין ילפינן מקרא דואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה. אמנם רבינו גרשום בערכין דף ז' בריש ע"א כתב שהאיסור של עינוי הדין הוא משום שיש בזה צער בעלי חיים. ולפי דבריהם נראה פשוט שאסור לענות את הדין מדאורייתא (דהא צער בעלי חיים דאורייתא הוא, עיין בב"מ דף ל"א ודף ל"ב). אמנם עיין בערל"ג בסוגיין שהקשה שאם נאמר שעינוי הדין הוא איסור דאורייתא א"כ קשה דלפי ר"מ למה צריכים קרא דוהוקע אותם לה' נגד השמש למימר שמיתת ב"ד בעיא יום דוקא, דבשלמא לפי רבנן שפיר צריכים קרא, חדא כדי למימר שמיתת ב"ד בעיא יום, ועוד כדי לגלות שגמ"ד הוא ביום וכדברי המאירי הנ"ל, אבל לפי רבי מאיר מכיון דס"ל שגם ד"מ גומרים דוקא ביום א"כ גם בלא קרא מיוחד פשיטא שהה"נ לד"ג, דהא לא גריעי מד"מ, וא"כ מאחר שידעינן שצריכים גמ"ד ביום פשיטא שגם ממיתים ביום, דאל"כ איכא משום עינוי הדין, ועיי"ש שהוכיח מזה שכל עיקרו של האיסור של עינוי הדין אינו אלא מדרבנן. אמנם מדברי ר"ג והרמ"ה הנ"ל נראה להדיא דהוי דין תורה וכמו שכתבנו. ועי' גם בדברי הנ"י שנביא באות רל"ג.

ובישוב קושיית הערל"ג י"ל שנהי שלפי

ר"מ גם בלא"ה הוי ידעינן שצריכים להמיתו ביום משום עינוי הדין, אבל מ"מ אי משום עינוי הדין לחוד אכתי ליכא חסרון בגוף המיתה. וא"כ אכתי צריכים את הפסוק של והוקע כדי לעשותו דין בגוף המיתה ולמימר שמצד דיני מיתת ב"ד גופא צריכים להמיתו ביום ואם המיתוהו בלילה חסר בהתנאים של המיתה, וי"ל עוד שהוא גם מעכב, והיכא שהרגו אותו בלילה לא נתקיימה מצות מיתת ב"ד, ואינו רק בגדר דין לכתחילה. וע"ע לקמן באות רל"א מה שיישכנו בזה.

והנה עיין לקמן באות רפ"ב שהארכנו בענין כל הנך מילי דילפינן מקרא דואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה האם הם תנאים בגוף המיתה או לא. ואם נאמר שהם תנאים בגוף המיתה א"כ הדרה קושיא לדוכתה לפי שיטת הרמ"ה הנ"ל, דמכיון שגם בלא"ה צריכים להמיתו ביום אליבא דר"מ משום עינוי הדין, א"כ גם משום עינוי הדין לחוד הרי הוא נעשה תנאי בגוף המיתה מאחר שעינוי הדין נכלל הוא בקרא דואהבת, וא"כ אכתי קשה למה צריכים את הפסוק של והוקע. אמנם נראה שגם לפי הרמ"ה לק"מ, והיינו משום שאפילו אם נאמר שהדברים שמרבים משום ברור לו מיתה יפה נעשים לבסוף דינים בגוף המיתה, אבל מ"מ לכאורה לא שייך לומר כן אלא בדברים שהם כעין סייף מן הצואר (לקמן בדף נ"ב ע"ב) ונסקל ערום (בדף מ"ה ע"א) שהם דברים הנוגעים לגוף מעשה המיתה, אבל לא בעינוי הדין שאינו חלק מהמיתה כלל.

גם יש ליישב את קושיית הערל"נ ולומר דאי משום עינוי הדין הי' מותר להרוג

בלילה היכא שגמרו את דינו סמוך לחשיכה.

אמנם באמת צ"ע על הרמב"ם שלא הביא כלל הא דאיכא דין מיוחד של יום במיתת ב"ד. ובפיי"ב מה"ס הד"ד כתב וז"ל, משנגמר דינו אין משהין אותו אלא יהרג ביומו עכ"ל, ומהמשך דבריו שם משמע שכוונתו היא משום עינוי הדין, אבל לא הזכיר כלל שנאמר גם דין בעצם קיום מיתת ב"ד דבעיא יום, ולכאורה צ"ע דהא בין לפי ר"מ ובין לפי רבנן נאמר קרא מיוחד שמיתת ב"ד בעיא יום גם בלא טעמא דעינוי הדין והוי דין בגוף מצות המיתה וכהנ"ל.

## דף ל"ה ע"א

### רכח) בענין אין דנין שנים ביום אחד.

עיין בסוגיין דמבואר שאין דנין שנים ביום אחד א"כ הוי במיתה אחת ועבירה אחת. ופירש"י שהיינו משום שחיישינן שמא לא יחפשו יפה ככל הצורך למצוא זכות. ועיין ברמב"ם בפיי"ד מה"ס ה"י שכתב וז"ל, צריכין ב"ד להתיישב בד"נ ולהמתין ולא יאיצו, וכל ב"ד שהרגו נפש בשבע שנים הרי אלו חבלנין, אעפ"כ אם אירע להם להרוג בכל יום ויום הורגין, אבל אין דנין לעולם שנים ביום אחד אלא דנין זה היום והשני למחר עכ"ל. והנה הא דכתב שיכולים להרוג בכל יום ויום לא יתכן אלא א"כ יעשו הגמ"ד של אחד ותחילת דינו של השני ביום אחד, דבכה"ג הורגין את הראשון ביום הראשון ואת

השני ביום השני לאחר שעשו הלנת דין, אבל באופן אחר לא משכחת לה, דהא מכיון שגמרו את דינו של הראשון היום, הרי אסור לענות את דינו אלא צריכים להרגו בו ביום, וא"כ אם לא יתחילו את דינו של השני עד מחר הרי לא יוכלו להרגו עד היום השלישי, דהא צריכים לעשות הלנת דין, וא"כ מהא דכתב שיתכן להרוג בכל יום ויום מוכח שמותר לגמור דין אחד ולהתחיל בהדין השני באותו יום, והא דאין דנין שנים ביום אחד הרי זה דוקא משום שאם יתחילו בב' דינים ביום אחד יהיו עסוקים בב' דינים בבת אחת, אבל באופן שלא יהיו עסוקים בב' דינים בבת אחת, וכגון שמקודם יגמרו את דינו של הראשון, הרי הם שפיר יכולים לדון שנים ביום אחד ולא חיישינן לשמא יטעו משום הא לחוד שכבר דנו באותו היום (ודוחק לומר שכוונתו היא להיכא שעברו ועינו את דינו באיסור ומש"ה אירע להם להרוג בכל יום ויום. וגם אין לומר שכוונתו היא להיכא דהוי מיתה אחת ועבירה אחת דהא בכה"ג יתכן להרוג שנים גם ביום אחד. וגם בסוף דבריו שם מבואר שבב' מיתות הורגין לכתחילה בכל יום ויום).

והנה י"ל שמקורו הוא מהא דתניא בפ"א מתוספתא דמס' נגעים שאין דנין שני דינין כאחד ולא קתני "ביום אחד", וא"כ חזינן שהם שפיר יכולים לדון ביום אחד באופן שאינו בבת אחת וכגון לגמור את דינו של הראשון ואח"כ להתחיל בדינו של השני.

והנה עיין בספרי בפר' כי תצא דתניא ותלית אותו מלמד שאין דנין שנים ביום

אחד. והנה אע"פ שדרשינן לה מקרא דותלית אותו אבל מ"מ להדיא חזינן מסיום הדרשה שמאי דילפינן אינו שאין תולין שנים ביום אחד אלא כל הדין האמור בזה הוא הא לחוד שאין דנין שנים ביום אחד, אבל אם דנו אותם בשני ימים ועינו את הדין בודאי הרי הם יכולים לתלות אותם ביום אחד, דכל הדין האמור בזה הוא רק שאין דנין שנים ביום אחד וכלשון הברייתא וכסוגיא דידן (והנה אע"פ שהתנא של הספרי דורש את הדין הנ"ל מפסוק אבל בכל זאת י"ל שגם התנא של הספרי מודה שטעמא דמילתא הוא משום שמא לא יעיינו יפה וכמו שפי' רש"י בסוגיין [עיין שם בעמק הנצי"ב] וכמו שמוכח מהא שדנין היכא דהוי מיתה אחת ועבירה אחת, רק שאתי קרא וקמ"ל טעמא [עיין כעין זה בשבועות דף כ"ב ע"ב בתד"ה איבעית אימא]).

ברם, אע"פ שגם מלשון הספרי משמע שעיקר הדין האמור בזה הוא שלא ידונו שנים ביום אחד אבל מ"מ אכתי צ"ע איך הוי דבר זה בכלל קרא דותלית אותו דאיירי בתלי'. וצ"ל שהדרש הוא שלא נגרום לתלות שנים ביום אחד ע"י שנדון שנים ביום אחד (דהא אם נדון א"כ נבוא לגמור את שני הדינים ביום אחד ולהמית שניהם מיד באותו היום כדי שלא לבוא לידי עינוי הדין), ולעולם הקפידא היא רק שלא נדון שנים ביום אחד, וצ"ע.

ועכ"פ גם לפי המבואר בהספרי יתכן לומר כמו שכתבנו לעיל שיכולים לגמור את דינו של אחד ולהתחיל בדין אחר ביום אחד, דהא בכה"ג לא יצטרכו לתלות ביום אחד ולא שייך הדרשה הנ"ל של הספרי.

**(רכט) בענין הלנת דין.**

עיין לעיל באות קמ"ט ובאות ר"ה בענין אם נאמר באמת קיום מיוחד על מעשה ההלנה מחמת עצמו, או האם כל הדין האמור בזה הוא רק שיעור בעלמא עד מתי חייבים להפך בזכותו אבל לא נאמר קיום בעצם מעשה ההלנה כשהוא לעצמו.

**(רל) בענין עינוי הדין קודם גמר דין.**

עיין ברש"י בסוגיין שכתב וז"ל, וכל זמן שלא נגמר הדין לא הוי עינוי הדין דכל שעה מצפה להצלה אבל כשנגמר כל היום מצפה למיתה והוי עינוי הדין עכ"ל. והנה הרמ"ה בסוגיין כתב שאיסור עינוי הדין למד הוא מקרא דואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה דנכלל בדרשה זו גם שלא יענו את דינו. אמנם בערכין דף ז' ע"א כתב רבינו גרשום שהוא משום צער בעלי חיים. והנה לכאורה נראה לומר שלפי דבריו של הרמ"ה לא בעינן לזה שכתב רש"י שקודם גמ"ד ליכא עינוי משום שהוא מצפה להצלה, אלא אפילו אם גם קודם גמ"ד הי' מצפה למיתה, אכתי לא שייך בכה"ג איסור עינוי הדין, דהא לכאורה נראה פשוט שהדין של ברור לו מיתה יפה לא שייך אלא לאחר שכבר נתחייב מיתה, ונאמר בזה שחייבים להמיתו באופן קל, אבל קודם שנתחייב מיתה לא שייך דינים של ברור לו מיתה יפה. אמנם לפי שיטת רבינו גרשום ששייך לאסור משום צער בעלי חיים אתי שפיר דברי רש"י, דהא מכיון דהוי משום צער בעלי חיים שפיר הוצרך לומר שלפני גמ"ד ליכא צערא.

אמנם לפי זה צ"ע על הרמ"ה שהעתיק שם את דברי רש"י הנ"ל אע"פ שיליף עינוי הדין מברור לו מיתה יפה. ואפשר לומר שאע"פ שכתב הרמ"ה דהוי בכלל הך דרשה מיוחדת של ברור לו מיתה יפה, אבל מ"מ בודאי הרי הוא מודה דהוי גם בכלל הדין הכללי של גמ"ח הלמד נמי מקרא דואהבת לרעך כמוך כמו דמשמע מדברי הרמב"ם בריש פי"ד מהל' אבל שהמצוה של גמ"ח נלמדת מואהבת, ומש"ה שפיר הוצרך הרמ"ה לטעמו של רש"י והיינו כדי לומר למה לא שייך קודם גמר דין הדין הכללי של גמ"ח.

ועיין עוד ברש"י בשבת דף ל"ג ע"א בד"ה עינוי הדין, ובמו"ק דף י"ד ע"ב בד"ה מענה את דינו, ובאבות פרק ה' משנה ח', שכתב ששפיר יש איסור של עינוי הדין גם קודם גמר דין. ותוס' במו"ק שם בד"ה נמצאת, ולקמן כאן בדף פ"ט ע"א בד"ה ולא בבית דין, כתבו כדברי רש"י כאן.

**(רלא) בענין עינוי הדין.**

עיין בסוגיין דמבואר שאין מתחילין ד"נ בערב שבת משום שאם ידונו לחובה יצטרכו לגמור את הדין בשבת ולא יוכלו להרוג אותו לא בשבת משום שאין רציחה דוחה שבת, ולא במוצאי שבת משום דכתיב הוקע אותם לה' נגד השמש דהיינו ביום, ולא בחד בשבת משום דהוי עינוי הדין. ועיין בספר חמרא וחיי שהקשה למה לא סגי בטעמא דעינוי הדין גם להא שא"א להרוג אותו במוצאי שבת בלילה, ולמה צריכים את הטעם של כנגד השמש. ותירץ דהיינו משום שאפשר לעשות שלא ע"י

עינוי הדין ע"י שיגמרו את הדין בשבת סמוך לחשיכה עיי"ש.

אמנם עיין ברמ"ה דנראה להדיא מלשונו שהיתה לו גירסא אחרת בסוגיין, וקושיית הש"ס לא היתה שנגמור את דינו בשבת אלא שנגמור את דינו במעלי שבתא ונהרוג אותו בשבת, ועל זה אמרינן שבשבת א"א להמיתו משום שאין מיתת ב"ד דוחה שבת, ולא במוצ"ש משום שצריכים יום (ואולי גורס כן הרמ"ה בגלל קושיית תוס' שהקשו שגם בלא הא דאין רציחה דוחה שבת א"א לגמור את דינו בשבת משום שבות. ועיין בדבריו איך שיישב הא דבעינן הלנת דין, ועיין עוד באות הבאה). ומעתה לפי גירסתו הדרה קושיית החו"ח לדוכתה, דהא מכיון שגמרו את דינו במעלי שבתא הרי יש זמן מרובה עד מוצאי שבת, וא"כ למה צריכים את הטעם של כנגד השמש, תיפוק לי' משום עינוי הדין.

אמנם נראה שמעיקרא לא קשה מידי, והיינו משום שהטעם של והוקע עדיף טפי מהטעם של עינוי הדין גם בלא שום נפ"מ לדינא, והיינו משום שבעינוי הדין לא נאמר אלא איסור בעלמא על הא שמשוהין אותו, ולא נאמר בזה דין בגוף המיתה, ואם השהו אותו קודם שהמיתוהו, בודאי נתקיים דין מיתת ב"ד, רק שעברו על האיסור של עינוי הדין, אבל בהא דבעינן נגד השמש פשיטא שנאמר תנאי בגוף המיתה שהיא צריכה להיות ביום, וי"ל שהוא גם מעכב והיכא שהרגו אותו בלילה לא נתקיימה מצות מיתת בית דין (מיהו ההורגו פטור משום שגברא קטילא קטל כיון שנגמור דינו), ומש"ה כשאמרו שא"א

להרגו במוצאי שבת, שפיר אמרו משום דכתיב נגד השמש, דאע"פ שבודאי איכא בזה גם משום עינוי הדין אבל מ"מ בקרא דכנגד השמש ניתוסף שדבר זה הוא תנאי בקיום דין המיתה ונאמר בזה שזמנה הוא דוקא ביום וכהנ"ל.

והנה מה שכתבנו שהאיסור של עינוי הדין הרי הוא איסור צדדי, הרי זה אתי שפיר בפשיטות לפי מש"כ רבינו גרשום בערכין דף ז' ע"א שטעם האיסור הוא משום צער בעלי חיים, אלא שבאמת אפילו לפי מה שכתב הרמ"ה בסוגיין שילפינן שאסור לענות את דינו מקרא דואהבת לרעך כמוך דדרשינן מיני' ברור לו מיתה יפה, גם לפ"ז נראה דלא הוי אלא איסור צדדי בעלמא ולא תנאי בגוף המיתה, ואע"פ שצדדנו לקמן באות רפ"ב שכל הדברים שנתרבו מהדרשה של ברור לו מיתה יפה הרי הם תנאים בגוף קיום המיתה, אבל מ"מ לכאורה לא שייך לומר כן אלא בדברים שנתרבו בנוגע לגוף מעשה המיתה וכגון סייף מן הצואר (לקמן בדף ג"ב ע"ב) ונסקל ערום (בדף מ"ה ע"א) וכדומה, אבל בעינוי הדין לכאורה א"א לומר כן כלל.

והנה לפי גירסת הרמ"ה שגמרו דינו בערב שבת, א"כ גם אהא דפרכינן דניקטלי' בשבת יש להקשות למה לי טעמא דאין מיתת ב"ד דוחה שבת תיפוק לי' משום עינוי הדין. אמנם לפי דרכינו הנ"ל גם זה מיושב שפיר, דהא גם בנוגע להא דאין מיתת ב"ד דוחה שבת איכא למימר שסוף הדין אינו רק שאסור לעשות כן משום חילול שבת אלא הרי זה דין במצות המיתה ונאמר בזה שזמנה הוא

בחול דוקא (וכן נכתוב גם באות רל"ה\*). מיהו באמת גם בלא"ה לא קשה דבר זה על הרמ"ה, והיינו משום שי"ל שמכיון שמלינים את דינו בליל שבת כמש"כ שם, וכמו שיבואר באות הבאה, תו ליכא בזה משום עינוי הדין.

ועיין לעיל באות רכ"ז שיישבנו בדברינו הנ"ל את קושיית הערל"נ שהקשה שלפי ר"מ דס"ל שגם בממון צריכים גמ"ד ביום, א"כ למה צריכים לדידי קרא דהוקע כדי לומר שמיתת ב"ד בעיא יום, דהא לר"מ בודאי לא בעינן שום קרא למימר שהגמ"ד של ד"נ הוא ביום, דהא גם בלא"ה ידעינן כן בק"ו מד"מ, וא"כ מאחר שידעינן שצריכים לגמור את הדין ביום, שוב ידעינן גם בלא קרא דהוקע שמיתת ב"ד היא ביום, דהא אסור להשהותו עד הלילה משום עינוי הדין. ועל פי הנ"ל מיושב שפיר, והיינו משום שאע"פ שבודאי עוברים בכה"ג על האיסור של עינוי הדין, אבל מ"מ אכתי לא הוי ידעינן שצריכים יום לעצם קיום מצות המיתה, ומש"ה שפיר צריכים את הפסוק של והוקע אפילו לפי ר"מ (ועם הנפ"מ של החו"ח בלא"ה מיושב שפיר, דהא אפשר לגמור את דינו בסוף היום ממש. אמנם עיין בדברי המאירי שהבאנו באות הנ"ל שבע"כ לית ל"י הק' אוקימתא).

### רלב) בענין הלנת דין.

עיין בסוגיין דאמרינן לדייני במעלי שבתא וליגמרי' לדייני בשבתא וליקטלי' בשבתא וכו'. ועיין ברמ"ה דנראה מדבריו שהוא גורס ולדייני' במעלי שבתא ולגמרי' לדייני' במעלי שבתא וליקטלי' בשבתא

וכו', פי' שגם יגמרו את הדין בע"ש. וכתב שם שאע"פ שחסר בכה"ג הלנת דין, אבל מ"מ מכיון שאין הורגים אותו עד למחר א"כ בין כך ובין כך יש להם עד למחר להפך בזכותו ואם ימצאו לו זכות יסותרו את דינו עיי"ש. ואפשר שפירש כן (דהיינו שנגמור את דינו בערב שבת) משום קושיית תוס' שהקשו שגם בלא"ה אסור לגמור את דינו בשבת משום שבות.

והנה לפי דבריו יוצא דהא דבעינן הלנת דין אין זה משום הלכה שנאמרה בסדר המשפט, דא"כ איך יועיל מה שמלינים את הדין לאחר גמ"ד, הלא לא נעשה הגמר דין כהלכתו, וא"כ מוכח מדבריו דס"ל דהויא רק הלכה שנאמרה במיתת ב"ד דהיינו שאין ממיתים אלא אם כן עשו הלנת הדין, אבל עצם הדין והמשפט כשר גם בלא הלנת דין.

### רלג) וליגמרי' לדייני' בשבתא.

א. עיין לקמן בריש אות רע"ב.

ב. עיין בסוגיין דמבואר שא"א להם לגמור את הדין בשבת משום שא"א להורגו לא בשבת ולא במוצאי שבת ולא בחד בשבתא. והנה לכאורה יש לצדד ולומר שאפילו אם עברו וגמרו בשבת לא חשיב בגדר גמר דין משום שלא מיקרי גמ"ד אא"כ אפשר להרוג על פיו את הבעל דין בהיתר אבל לא באופן שאפשר רק באיסור.

והנה עיין בתוס' שהקשו למה לא אמרינן שאסור לגמור את הדין בשבת משום שבות, ותירצו שרק בד"מ איכא שבות משום חששא דשמא יכתוב אבל לא



לעשות הלנה אחרת הרי זה איירי דוקא באופן שהאחרים זוכרים עוד ביום השלישי את ישוב טעמיהם, אבל אם אינם זוכרים לא יוכלו לפסוק וכהנ"ל שלא מיקרי גמר דין ופסק אלא אם כן הם זוכרים ויודעים בשעת מעשה את ישוב טעמי הפסק, או האם מספיק בזה שהם זוכרים את כלל הטעם אפי' אם אינם זוכרים את ישוב הטעם, רק שמשום הצלה חיישינן בסוגיין שמא ירצה אחד מן המזכים לחייב מאחר שאינו זוכר טעמו בברירות.

## דף ל"ה ע"ב

**(רלד\*) רציחה תוכיח שדוחה את העבודה ואינה דוחה את השבת.**

עי' ברש"י שהביא את מאי דדרשינן שרציחה דוחה עבודה רק אם עוד לא התחיל לעבוד, אבל אם הוא בראשו של המזבח ויש עבודה בידו, אז אין רציחה דוחה עבודה. ולכאורה צ"ע דא"כ מאן פסקת ללמוד מהציור שרציחה דוחה עבודה, הלא ביותר יש לדמות להציור שאין רציחה דוחה עבודה, דהיינו כשהוא כבר עסוק בעבודה, דהא גם בנוגע ל"רציחה דוחה שבת" הרי איירי באופן שהוא כבר באמצע שביתת השבת, וא"כ אין כאן שום "תוכיח" שהרי בהציור שדומה לשבת אין רציחה דוחה עבודה. וי"ל דהא דאין רציחה דוחה עבודה היכא שכבר התחיל לעבוד, אין זה מצד חולשה בדין רציחה, אלא הרי זה משום טעם מיוחד, דהיינו משום דין קליטת

בד"נ. אמנם עיין בני"י שתירץ באופן אחר, והיינו שעדיפא לי' למימר טעמא דאורייתא. ברם מדברי תוס' משמע קצת שאילו הוי סבירא להו ששייך שבות גם בד"נ, שפיר הי' קשה להם למה לא יהבו טעמא דשבות, ולא היו מתרצים משום שטעם דאורייתא עדיף טפי. וי"ל שהיינו משום שבאמת הטעם של שבות עדיף טפי משום שהרי הוא טעם לאסור את עצם הגמר דין מחמת עצמו, אבל הטעם של אין רציחה דוחה שבת ועינוי הדין אע"פ שהן סברות דאורייתא אבל מ"מ אינם אלא טעמים למה לא נוכל להרוג אותו בהיתר אבל אינם טעמים לאסור את עצם הגמר דין משום עצמו, ומש"ה שפיר קשה להו דהול"ל שגם עצם הגמר דין כשהוא לעצמו אסור משום שבות.

אמנם בדעת הנ"י י"ל דס"ל שאעפ"כ טעם דאורייתא עדיף טפי. גם י"ל דס"ל כמו שצדדנו לעיל שמכיון שלא נוכל להרגו בהיתר א"כ מש"ה גם עצם הגמ"ד לא חשיב גמ"ד, וא"כ שפיר קאי הך טעם דאורייתא גם על עצם הגמ"ד.

**(רלד) לדייני' במעלי שבתא וניגמרי' בחד בשבתא מינשו טעמייהו.**

יש לעיין אם הכוונה היא שבאמת אסור להם לגמור את הדין היכא שזוכרים רק את כלל הטעם ואינם זוכרים היטב את ישוב הטעם, ומש"ה שפיר צריכים לחוש שמא ישכחו ולא יוכלו לפסוק, והא דאמרינן לעיל בדף ל"ד ע"א וברש"י שם בד"ה בשלמא דברי המחייבין, שהיכא שחזר אחד לחובה לאחר הלנת הדין הרי הוא צריך

## רלה) תד"ה שנאמר מעם מזבחי.

א. עיין בסוגיין דמייתנין מקרא דמעם מזבחי תקחנו למות שרציחה דוחה עבודה. ובתוס' הקשו דדילמא הא דלוקחים אותו מן המזבח למות אין זה משום שמצות רציחה דוחה עבודה אלא משום שרוצח לא חזי לעבודה, דהא קי"ל שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו, וא"כ כ"ש שאינו חזי לעבודה. ועיי"ש מה שתירצו.

ולכאורה צ"ע איך רצו תוס' להביא ראיה מברכת כהנים, הלא התם לא חזי אפילו אם הרג בשוגג כמו שפסק הרמב"ם, וכן הטור באו"ח סי' קכ"ח, ואילו הכא בעבודה אפילו אם נאמר שלא חזי אבל מ"מ הרי זה רק אם הרג במזיד דהא כתיב תקחנו למות\*), וא"כ מוכח שהתם בברכת כהנים יש סיבה שמדחה אותו אפילו בשוגג, וא"כ שוב אין ראיה לעבודה, ואפילו להיכא שהרג במזיד.

ואולי ס"ל לתוס' בקושייתם שגם לברכת כהנים הרי הוא לא חזי רק אם הרג במזיד (ועי' לקמן בסק"ב שנביא שיש חולקים על הרמב"ם). ולפי תירוץ שהוא חומרא בעלמא א"נ משום שאין קטיגור נעשה סניגור, שוב שייך לומר שאפילו בשוגג הרי הוא לא חזי.

ב. והנה עיין באו"ח סימן קכ"ח בב"י בד"ה כהן שהרג וכו' שהביא את דעת

המזבח, אבל בלא הדין של קליטה אז גם בכה"ג היתה רציחה דוחה עבודה, וכן מבואר במכות דף י"ב ע"א דהוא משום שמזבח קולט כהן ועבודה בידו.

עי"ל שהציוור של "רציחה אינה דוחה שבת" דומה להיכא שעוד לא התחיל בהעבודה, שהרי המצוה של שביתה של ההוא רגע שרוצים להמיתו, עוד לא התחילה, וא"כ שפיר מדמינן שרציחה תוכיח שדוחה את העבודה, כלומר ואין נותנים לו להתחיל את העבודה, ואינה דוחה את השבת, כלומר אלא יתחיל לשבות את השביתה של ההוא רגע.

מיהו זה ניחא רק אם נאמר שיש מצוה נפרדת של שביתה על כל רגע ורגע של שבת, אבל אם נאמר שהקיום של מצות שביתה היא רק ע"י שהוא שומר את כל השבת כולה, א"כ אדרבה הרי זה דומה להיכא שהעבודה היא כבר בידו שהרי גם כאן הרי כבר התחיל לשבות. ויש לפלפל בזה בנוגע לקטן שהגדיל וכדומה.

שו"ר בערל"ג ביבמות דף ז' ע"א בדבריו על רש"י שם שהקשה את קושייתנו הנ"ל עיי"ש.

והנה לפי הדרך השני אכתי יש להקשות על התוכיח בדרך פירכא, והיינו דמה לרציחה שדוחה עבודה רק במקצת ציורים ומש"ה אינה דוחה שבת, תאמר במת מצוה שדוחה עבודה בכל הציורים וא"כ אכתי נימא שה"ה שהיא דוחה שבת.

רק במזיד, אלא י"ל שכוונתם היא לומר דלא חזי משום ק"ו לחוד מנשיאת כפים, ולעולם הרי הוא לא חזי גם בשוגג, ומש"ה אמרה התורה שנקחנו למות היכא שהי' מזיד. ויש לדחות.

(\* מיהו יש לומר שאין כוונתם לומר שמה שהוא לא חזי הרי זה רק מהך קרא דלמות ושדעינן שכן היא כוונת הפסוק מק"ו מנשיאת כפים, דהא לפ"ז בודאי קשה מה שהקשינו דהא קרא דלמות איירי

בידיו י"ל שגם בדיעבד אין הברכה חלה אם נאמר שהרמת ידו מעכבת (ואפי"א אינה מעכבת, אולי ראוי לבילה [להרמה] מיהא בעינן).

ו. וז"ל, ואין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. לפ"ז לכאורה לא איכפת לן אם הרג באבר אחר.

ז. וז"ל, ואין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. הנה גם עבודה היא בידו, רק שהתם לא חשיבא ידו בגדר סניגור כל כך כמו בברכת כהנים, והיינו משום שבברכת כהנים הרי זה נראה יותר שהוא ממש מחיל בידיו את הברכה כיון שהוא עוסק בברכה משא"כ כשהוא עובד עבודה בידיו הרי אינו עוסק בברכה.

### רלה\*) לא תבערו אש וגו'.

הנה מפשטות סוגיית הגמ' הי' נראה שהדין האמור בהך ג"ש של מושכותיכם היא שאין מיתת ב"ד דוחה שבת ושאם עברו והרגו אותו הרי הם עוברים על האיסור של מלאכת שבת. ברם הרמב"ם בסה"מ ל"ת שכ"ב, והחינוך במצוה קי"ד, כתבו שנאמר כאן לאו חדש שלא להעניש ביום השבת, ויתכן שזה כולל גם עונשים שאין בהם חילול שבת וכמו שנביא באות רע"ב סוף סק"א.

ברם לכאורה קשה על זה מסוגיין, דהא אמרינן רציחה תוכיח שדוחה עבודה ואינה דוחה שבת, ואילו לפי הנ"ל הלא אין שום ראי' ממה שרציחה אינה דוחה שבת, דהא שאני התם שיש לאו חדש שלא להעניש בשבת אפילו שאר עונשין שאין בהם חילול שבת. ועוד י"ל שבאמת הלאו הנ"ל

הראבי' דהא דאמרו שלא ישא את כפיו הרי זה איירי דוקא בכהן שהוא מפורסם להרוג ומועד לכך. והביא שם גם את דעת רבינו שמחה שאינו פסול אלא אם כן הוא עומד עוד במרדו ולא עשה תשובה (וכן פסק הרמ"א שם בסעיף ל"ה). ולפי שיטות אלו אזלה ראיית תוס' מברכת כהנים, דהא קרא דמעם מזבחי תקחנו למות איירי אפילו באופן שעשה תשובה או שאינו מועד להרוג, דגם בכה"ג לוקחים אותו מעם המזבח למות אע"פ שבכה"ג הרי הוא נושא את כפיו וליכא למילף מק"ו שלא חזי לעבודה.

ג. וז"ל, וי"ל דעל כרחך חזי, דהא לא מחיל עבודה, ונשיאות כפים חומרא בעלמא הוא עכ"ל, כלומר שלא מחיל עבודה כדחזינן מהא דדרשינן מעם מזבחי ולא מעל מזבחי וכמו שהביא רש"י כאן. וי"ל שהביא רש"י דבר זה כדי לתרץ באמת את קושיית תוס' ולהוכיח שאינו משום דמחיל עבודה. וכן ראיתי שפי' הערל"ג ביבמות דף ז' ע"א את כוונתו דעיי"ש שגם שם הביא רש"י דלא מעל מזבחי. ברם הרמב"ם בפ"ה מהל' רוצח פסק ששפיר מורדין אותו מעל המזבח ואפילו אם יש עבודה בידו. ולקמן בההערה על אות רל"ו ציינתי לדברי האחרונים שעמדו על טעמו בזה.

ד. וז"ל, חומרא בעלמא הוא עכ"ל. מלשון זה משמע דהוי רק איסור לכתחילה, אבל בדיעבד אם בירך, שפיר חלה הברכה.

ה. וז"ל, ועוד י"ל וכו' ואין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. לפי התירוץ הזה שיש חסרון

גורם שאין כאן מ"ע אפילו אם ימיתו אותו (וכן כתבנו לעיל באות רל"א), וא"כ פשיטא שזה גורם ששוב יש בזה חילול שבת.

וכן קשה משבת דף ק"ו דאמרינן שר"ש מודה שמקלקל בהבערה חייב משום שאל"כ למה אסרה התורה מיתת בית דין בשבת, הלא אין בזה שום חילול שבת, ואילו לפי הנ"ל הלא בכל זאת הוצרכה התורה לחדש את הלאו החדש הנ"ל.

ועוד קשה על מה שהוסיף החינוך שם לכלול בתוך הלאו הנ"ל גם שלא ידונו בשבת, דהיינו שלא יצוו לשרוף, ואילו לעיל בע"א מבואר שהוא רק בגלל שיבואו לידי עינוי הדין.

והנה הרמב"ם והחינוך שם סמכו את עצמם על דברי הירושלמי שהביאו שם שמלא תבערו למדים שאין דנין בשבת.

ועי' במג"א בסי' של"ט סק"ג ובמחצית השקל שם וכן באבני נזר בסי' רכ"ח בנוגע להקושיות הנ"ל מהבבלי.

## רלו) מעם מזבחי תקחנו למות.

עיין בסוגיין דמיייתנן שרציחה דוחה עבודה מקרא דמעם מזבחי תקחנו למות. ופירש"י בד"ה רציחה וז"ל, שאם הי' כהן רוצח ורוצה לעבוד מביאין אותו לדון בב"ד עכ"ל. הרי שכתב שהך קרא איירי אפילו באופן שעוד לא נגמר הדין, ומשמע שאפילו אם עוד לא התחילו בכלל לדונו,

מביאין אותו לבית דין בכדי לדונו. ועיין במכילתא פ"ר משפטים על קרא דמעם מזבחי תקחנו למות דתניא מעם מזבחי תקחנו למות ולא לדון ולא ללקות ולא לגלות. ולדעת רש"י הנ"ל צ"ל שהכוונה בהא דתניא "ולא לדון" היא "ולא לדון ד"מ", דהא בד"נ ס"ל שלוקחים אותו אפילו לדון ולא דוקא ליהרג לאחר גמ"ד וכהנ"ל. אמנם עיין במלבי"ם שם שפירש שכוונת המכילתא היא שדוקא לאחר שנגמר דינו לוקחים אותו למות אבל אין לוקחים אותו לדון. וע"ע בלשון רש"י ביבמות בריש דף ז' שכתב ומביאין אותו למות.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' רוצח הי"ב שפסק שאין המזבח קולט כהן שהרג במזיד אפילו אם הוא "על המזבח" (\*), אבל מ"מ הרי הוא קולט כהן שהרג בשוגג אם הוא "על המזבח". ובהי"ד שם כתב וז"ל, וכן מי שקלטו המזבח אין מניחין אותו שם אלא מוסרין לו שומרין ומגלין אותו לעיר מקלטו עכ"ל. הרי דס"ל שאע"פ שהוא קולט לענין שאסור לגואל הדם להורגו שם, אבל מ"מ אכתי אינו נפטר בכך מהחיוב של גלות אלא מפסקין אותו מעבודתו ומגלין אותו. והנה לכאורה קשה מהא דתניא בכרייתא דמכילתא הנ"ל "תקחנו למות ולא לגלות" דהא משמע מזה שאין מגלין אותו כל עיקר כל זמן שהוא שם. אולם צ"ל שהרמב"ם מפרש שהכוונה במאי דאמרינן "ולא לגלות" היא רק שאם

ע"א, ובערל"נ שם על דברי רש"י, בענין מה עושה הרמב"ם עם הדרשה של מעם מזבחי ולא מעל מזבחי.

(\* ועי' במל"מ ובאור שמח שם, ובמלבי"ם על המכילתא הנ"ל, ובמראה הפנים על ירו' פ"ב דמכות הלכה ר', ובקין אורה על יבמות דף ז')

הרג בשוגג הרי המזבח קולט מגואל הדם, והרי זה כאילו אמר ולא לענין מי שחייב גלות, אבל לעולם שפיר מגלים אותו. וכן מבואר מדברי האור שמח על הלכה זו, שהרי משמע מדבריו שהרמב"ם שפיר מסכים עם המכילתא. וע"ע במראה הפנים בירו' פ"ב דמכות ה"ו. שו"ר באור החיים הק' על פסוק זה שהקשה כהנ"ל על הרמב"ם וצייד לפרש כמו שכתבתי ודחהו מחמת דוחקו.

## דף ל"ו ע"א

**רלז) בענין ד"נ מתחילים מן הצד.**

עיין לעיל באות ר"ו.

**רלח) בענין מורד במלכות לא צריך למדייני.**

עי' בתד"ה רבה שהקשו דבסוגיין משמע שדנין את המורד במלכות ככל ד"נ דעלמא, דהא מייתנין ראי' מקרא דויחגור גם דוד את חרבו, דאיירי במורד במלכות, שבד"נ מתחילין מן הצד, ואילו במגילה דף י"ד ע"ב אמרינן שמורד במלכות לא בעי למדייני. ועיין בר"ן בסוגיין שתירץ שבודאי אם דבר ברור הוא שמה שעשה הוא בגדר מרידה במלכות תו לא בעינן גמ"ד כמו דבעינן בשאר ד"נ, והיינו דאמרינן במגילה שם שמורד במלכות לא בעי למדייני, אבל הדין המוזכר בסוגיין הי' לדעת אם חשיב בכלל בגדר מורד

במלכות כיון שעדיין שאול קיים. ודומה לזה כתב גם הטו"א במגילה שם.

אמנם דבריהם נראין תמוהין, דא"כ למה הוצרכו להתחיל מן הצד, דהא קרא דלא תענה אשר בגללו מתחילין מן הצד לא נאמר אלא בד"נ לחוד, אבל הכא לא הוי אלא שאלה בהוראת איסור והיתר, דהיינו אם כגון זה מיקרי מורד במלכות או לא, ונהי שהי' מסתעף מזה הריגת נבל, אבל מ"מ משום הא לחוד לא הי' נחשב בגדר ד"נ אשר נצטרך משום כך להתחיל מן הצד, דהא לא הוי אלא כשאר טמאות וטהרות ואיסור והיתר שמסתעפים מהם גם ד"נ. ויש ליישב.

**רלט) מורד במלכות.**

עיין בהגמ' במגילה דף י"ד שהביאו תוס' כאן, דאמרינן אמרה לו וכי דנין ד"נ בליה, אמר לה מורד במלכות הוא ול"צ למדייני, אמרה לו עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם. ונראה שב' דברים טענה לו\*), חדא שעדיין שאול קיים ולא משחו אותו אלא בכדי שימלוך אחר מיתת שאול כמו שכתב הטורי אבן שם, ועוד שאפילו אם נאמר שגם בחיי שאול כבר הי' ראוי לדין מלך, אבל מ"מ מכיון שלא יצא טבעו בעולם ולא קבלוהו העם עליהם למלך לא שייך לדון את המורד בו בדין מורד במלכות, והיינו משום שלא מיקרי בכה"ג בגדר מרידה\*\*). ועוד נראה שבכה"ג באמת אין לו דין מלך כלל, משום שהמתנאים של דין מלך הוא גם קבלת כלל ישראל וכמש"כ האברבנאל בהקדמתו

\*\* וכעין זה כתב הרד"ק במלכים א' ב' כ"ח.

\* וכן נראה מלשון הרד"ק בשמואל א' כ"ה כ"ו.

לספר שופטים עיי"ש, ולא עוד אלא אפילו היכא שכבר הי' מלך אלא שמרדו בו רוב ישראל פקע מיני' דין מלך כדאמרין בירו' בפ"ג דהוריות שאותן ו' חדשים שהי' דוד בורח מפני אבשלום הי' דינו בכשבה או שעירה כהדיוט ולא בשעיר נשיא\*).

שו"ר שהאבני נזר ביו"ד סי' שי"ב דן בזה ונקט שאין דין מלך בלי הסכמת ישראל וכהירושלמי, ולכן לא הי' לדוד דין

מלך לפני שקיבלוהו, ולכן הוצרך לעוד משיחה מיהודה וישראל לאחר שקיבלוהו בתחילת מלכותו, רק שבכל זאת הועילה משיחת שמואל לחייב את כלל ישראל להמליכו לאחר מיתת שאול, ומאז והלאה היו נחשבים מורדים במלכות מחמת זה שלא קבלוהו כמו שהביא מהרד"ק.

ובן המחבר שם הקשה שא"כ למה לא הוצרך לעוד משיחה לאחר המעשה של

וביותר נראה שכוונת הרד"ק היא שלא הי' מרד כי באמת נפקע מדוד עי"ז דין מלך. ולפ"ז צ"ל שמה ששמעי הי' חייב מיתה הרי זה משום המדריגה של ת"ח של דוד וכדברי המדרש ורש"י שנביא להלן בסמוך.

ועיין עוד ברש"י בשמואל ב' כ' כ"א שכתב גבי שבע בן בכרי וז"ל, במלך אפילו אינו דוד חייב מיתה, ובדוד (מחמת גודל מדריגתו) אפילו אינו מלך חייב מיתה, וכל שכן במלך בדוד כך נדרש במדרש קהלת עכ"ל, הרי דשפיר הי' לו אז דין מלך אע"פ שגם אז כולם היו אחרי שבע בן בכרי. מיהו יש לדחות דשאני התם משום שכל יהודה דבקו בדוד.

והנה בפנים הבאנו שהאברבנאל בהקדמתו לספר שופטים כתב שבעינין לעיכובא שכלל ישראל יקבלו אותו למלך ואם לא עשו כן אין עליו דין מלך. וכן מבואר מדברי הרד"ק בשמואל א' י' כ"ו שכתב ששאל הלך לביתו כי כיון שראה שאינו מקובל על כל ישראל לא התנהג כמשפט מלך עכ"ד והרי אילו הי' מחזיק שאול שהי' לו דין מלך לא הי' עושה כן שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. מיהו עיין במה שכתב הרד"ק שם על פרק ל' פסוק כ' שדוד התנהג כמלך והיו פורצים גדר כדי לעשות לו דרך (וכמשפט המלך) גם לפני שמלך בחברון, והוא מהירושלמי בפ"ב דסנהדרין על המשנה של מלך פורץ גדר, והרי אז עדיין לא הסכימו עליו העם.

ובמדרש תהלים מזמור נ"ג קראה אביגיל לדוד בשם מלך אע"פ שעוד לא קיבלוהו ישראל. מיהו בילקוט שמעוני על שמואל אות קל"ד הושמטו מלים אלו.

(\* כן הבין הפרשת דרכים את דברי הירו' בדרוש י"א ד"ה והנה עד עכשיו.

מיהו בגליון הש"ס על ירושלמי בפרק א' דראש השנה הלכה א' כתב משום שנצטרע ודרשינן אשר נשיא יחטא פרט לנשיא שנצטרע וכדאמרין להלן בדף ק"ז שבפסוק אחד לא החשיבו לדוד את אותם ו' חדשים בתוך שנות מלכותו כי נצטרע. מיהו עי' ברש"י בדף ק"ז שם שפי' דכיון שנצטרע לא היתה מלכותו שלימה ומשמע שהי' מלך, ולפ"ז נתמעט משעיר כי רק מי שמלכותו שלימה מביא שעיר נשיא.

וע"ע ברש"י במגילה ריש דף י"ג שכתב ששמעי בן גרא הי' חייב מיתה משום שקילל את דוד בברחו מפני אבשלום, ולכאורה היינו משום מורד במלכות, הרי ששפיר הי' מלך (מיהו עיין בדברי המדרש שהביא רש"י גבי שבע בן בכרי שנביא להלן), וכן יחא בתרגום שני על מגילת אסתר על הפסוק איש יהודי שהי' חייב מיתה על שקילל דוד מלכא דישראל. וכן משמע להדיא ברמב"ם בפ"ג ממלכים ה"ח שהרי כתב שכל המחרף את המלך יש לו להמלך רשות להרגו כשמעי בן גרא.

ועי' גם ברד"ק במלכים א' ב' ח' שכתב ששמעי בן גרא הי' חייב מיתה. וכן עיין גם בדבריו על פסוק כ"ח שם שכתב שכיון שכל ישראל היו רוצים להמליך את אבשלום "לא הי' מרד שיתחייב מיתה", ולכן לא הי' יואב חייב מיתה אם הי' נוטה אחרי אבשלום, ומשמע מדבריו אלו שמלך מיהא הוי רק שעל מרידה כזו לא חייבים כיון שכולם מרדו, ולפ"ז צ"ל שבכל זאת שמעי בן גרא הי' חייב מיתה כי רק הוא לבדו קילל ולא כולם קיללו. ברם זה נראה דוחק,

אבשלום (מיהו י"ל שמיחה בתחילת המלכות מועילה לכל חייו מתי שירצו לקבלו למלך). וכתב הוא דרך אחרת, והיינו שהי' מלך גמור מיד אע"פ שעוד לא קיבלוהו, והמיחה האחרות היו רק לפרסומי מילתא לחוד, וכיון שהוא מלך גם בלא קבלת העם לא הוצרך לעוד מיחה אחרי המעשה של אבשלום, רק שכל זמן שהי' שאול קיים ולא היתה מלכותו באיתגליא לא הי' שייך דין מורד במלכות משום שאולי לא ידע המורד, אבל לאחר מיתת שאול הדבר הי' כבר מפורסם ולכן היו בית שאול נחשבים מורדים. ועוד כתב שמהירושלמי בהוריות שאותן ו' חדשים הי' מתכפר בכשבה ושעירה אין ראי' שפקע מיני' דין מלך, משום שיתכן שהירושלמי קאמר רק לענין להיות פטור משעיר נשיא כיון שחסר התנאי של אין על גביו אלא ה' אלקיו.

### רמ) שונה אדם לתלמידו ודן עמו.

עיינן בסוגיין דאמר רב שונה אדם לתלמידו ודן עמו, ומסקינן שהיינו בתלמיד שאינו צריך לסברת רבו אבל בתלמיד הצריך לסברת רבו אין מונין להם אלא אחד. ועיינן במחבר בחו"מ סי' י"ח סעיף ה' שכתב וז"ל, הא דאמרינן בגמ' הרב ותלמידו אין מונים להם אלא אחד היינו דוקא בשעה שמלמדו הרב הדין ועל פיו סומך, ואפילו בכה"ג אם הוא תלמיד כרב אמי ורב אסי דלגמרי' דרב הוו צריכי ולסברתי' לא הוו צריכי יכול ללמדו בשעת הדין ודן עמו, אבל אם אין מלמדו בשעת הדין אע"פ שהוא תלמידו מונים להם שנים

וכו' עכ"ל. הרי דס"ל שאם הרב מלמדו קודם הדין אפילו אם הוא צריך גם לסברתי' דרבו והרי הוא תלמיד גמור מ"מ מונים להם שנים. והנה מקורו של המחבר בזה הוא מדברי המרדכי בפירקין, ועיינן ש' שהוכיח כן מהא דאמרינן שתלמיד שלימד זכות נמנה הוא במנין המזכים (עיינן ברש"י לעיל בדף ל"ד ע"א בד"ה רואין ובר"ן בדף ל"ג ע"ב בד"ה מתניתין), דלכאורה קשה מהא דאמרינן בסוגיין שהרב ותלמידו אין מונין להם אלא אחד, ובע"כ צ"ל שהתם איירי באופן שלימדו קודם הדין, ורק בכה"ג מונין גם את התלמיד, אבל אם לימדו בשעת הדין אין מונין להם אלא אחד. והנה דברי המרדכי לכאורה תמוהין, דהא לעולם י"ל שבתלמיד גמור אין מונין להם אלא אחד אפילו אם לימדו קודם הדין, רק שהתם איירי בתלמיד שאינו צריך לסברת רבו, וא"כ יוצא שאין הכרח משם לחדש את דינו.

ועיינן גם בחידושי הר"ן בסוגיין בד"ה הטהרות שכתב וז"ל, וכשאמרו למעלה שאחד מן התלמידים עונה ונמנה מן המנין לא אמרו אלא כשיש לו סברא מעצמו כגון רב כהנא ור"א וכו' עכ"ל. ומהא דמוקי ההיא דלעיל בתלמיד הצריך לגמרי' דרב ולא צריך לסברתי' דרב, משמע שהוא חולק על המרדכי וס"ל שהיכא שהוא צריך גם לגמרי' וגם לסברתי' אין מונים להם שנים אפילו אם לימדו קודם הדין, דהא אל"כ אלא ס"ל שדינו של המרדכי הוא אמת, א"כ למה הוצרך לאוקמי' להיא דהתם דוקא בתלמיד שלא צריך לסברת רבו ואמאי לא א"ש אפילו בתלמיד גמור, דהא בפשטות איירי התם שלימד לאותו

תלמיד קודם הדין ורוצה אותו תלמיד ללמד זכות בדבר שלא עמדו עליו הדיינים עכשיו.

וגם מדברי רש"י לקמן בסוגיין מוכח שלא דס"ל כדעת המרדכי, דעל הא דאמרינן שהיכא שלא צריך לסברתי מונין להם שנים פי' רש"י בד"ה כי קאמר בזה"ל, הלכך גברא באפי נפשי' הוא דאי משום גמרא דשמע מיני', כל ישראל נמי ממשה קיבלו וכו' עכ"ל. פי' דאם נאמר שגם בתלמיד דלא צריך לסברתי דרבו מונים להם אחד א"כ איך דנו עם משה בסנהדרין הלא כולם היו צריכי לגמרי'. אמנם לפי דברי המרדכי ליכא שום ראי' משם כלל, דהא מי יימר שלמדו ממשה בתוך הדין, דילמא למדו ממשה מקודם, וא"כ אפילו אם נאמר שגם בשאינו תלמיד גמור אין מונין להם אלא אחד, אבל אכתי שפיר מנו להם התם כשנים, דהא לא היו לומדים ממנו בשעת הדין, והרי זה דומה למאי דס"ל להמרדכי לפי המסקנא שאפילו בתלמיד גמור אם לימד אותו קודם הדין מונין להם שנים. ומזה מוכח דס"ל לרש"י כדעת הר"ן שאין נפ"מ בין קודם הדין ובין בתוך הדין, ומש"ה שפיר כתב שאת"ל שגם היכא שלא צריך לסברתי אין מונין להם אלא אחד, הרי קשה מהסנהדרין של משה, ולא הוי מהני מה שלמדו מקודם. ותמיהא לי על הפוסקים שלא העירו שרש"י והר"ן חולקים על המרדכי.

### רמא) אב ובנו בד"מ.

עיין בסוגיין דתניא שבטמאות וטהרות מונין את האב ובנו לשנים, אבל בד"מ וד"נ אין מונין להם אלא אחד. ופירש"י

וז"ל, הטמאות והטהרות שהוראתן ביחיד ואין בהם מנין אא"כ חולקים וצריך לעמוד למנין אם רבו הטמאין או המטהרין, מונין את האב ובנו וכו' בשנים, אבל ד"מ ונפשות ומכות שמנין שלהם אף בתחילת הדין מן התורה שזה צריך שלשה וד"נ כ"ג וכו', אין האב ובנו כשרין זה עם זה וכו' עכ"ל. הרי שכתב להדיא שהפסול קורבה בדיינים לא נאמר אלא היכא שצריכים מנין מסוים של דיינים. והנה לכאורה נראה דהא שדקדק רש"י וכתב שהמנין שלהם הוא מן התורה הרי זה משום שכוונתו לומר שדוקא לפי המ"ד שסובר שצריכים ג' בד"מ מן התורה קי"ל שאין מונין להם אלא אחד, אבל לפי רב אחא ברי' דרב איקא שסובר שמדאורייתא חד נמי כשר, ורק מדרבנן צריכים ג', שפיר מונין להם שנים.

אמנם צ"ע מנ"ל דבר זה. ועיין ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"י וי"א שפסק כר"א ברי' דר"א, ובפי"א שם ה"ז ח' וט' פסק שבד"מ מונין להם שנים בתחילת הדין אבל לא בגמ"ד ועי"ש בלח"מ.

### רמב) רש"י ד"ה הטמאות והטהרות.

עיין ברש"י ד"ה הטמאות והטהרות שכתב וז"ל, וכן קדה"ח שצריך שלשה דמשפט כתיב בי' וכו' עכ"ל. ועיין בר"ה דף כ"ה ע"ב דמייתי הש"ס דרשה אחרינא כדי לומר שצריכים ג' בקדה"ח. אמנם י"ל שרש"י בסוגיין קאי אליבא דהמ"ד שבהודאות והלואות בעינן ג' מהתורה וכמו שכתב בתחילת הדיבור, דלפי הך מ"ד לא בעינן לההיא דרשה דהתם וכמו שכתבו



## דף ל"ו ע"ב

**רמז) וכולן אין נוהגין בשור הנסקל חוץ מכ"ג.**

א. עיין ברש"י בד"ה לא תטה שכתב וז"ל, ומסתברא דהיקש (כמיתת הבעלים כך מיתת השור) להכי אתי (בשביל הדין שצריכים כ"ג דיינים), שהוא עיקר הדין ותחילתו אבל כולו אינך להצלה אתי עכ"ל.

ולכאורה צ"ע למה הוצרך רש"י לומר הך טעם של עיקר הדין ותחילתו, הלא סגי בזה שהדין של כ"ג אינו משום הצלה. ונראה שהיינו משום שאכתי הי' קשה לו למה אין צריכים בשוה"נ גמ"ד ביום לפי הסוכרים שאיכא קרא מיוחד להא דבעינן גמ"ד של נפשות ביום\*), ומש"ה הוסיף רש"י שלא שייך ההיקש אלא בעיקר הדין ותחילתו, אבל לא לענין שניבעי לגמור דינו ביום (ועי' בערל"נ כאן), ועדיין צ"ע. גם צ"ע איפכא, והיינו דתיסגי בזה שהדינים האחרים (לבד מכ"ג) אינם עיקר הדין ותחילתו ולמה לן הטעם של הצלה.

ב. עיין ברש"י שכתב שמצות ובערת הרע מקרבך קאי גם על שוה"נ. וכ"כ הראב"ד בפ"י מהל' נזקי ממון ה"ז. וכן איתא בחולין דף קל"ט ע"א וק"מ ע"א. מיהו המ"מ שם ר"ל שקאי רק על אדם, והקשו עליו מהגמ' הנ"ל. ועי' בשו"ת חת"ס בחלק או"ח סי' ק"פ מה שתירץ.

ג. הנה מכאן משמע שלא אמרינן כמיתת

תוס' בר"ה שם בד"ה עד. ולכאורה נראה שהיינו משום שילפינן לי' מהא דקרי לי' רחמנא משפט, וכמו שכתב רש"י וכמו דאמרינן שם לענין הא דבעינן יום עיי"ש.

וע"ע לעיל באות י' שהבאנו שאפי' לפי המ"ד שסובר שמדאורייתא סגי בחד בהודאות והלואות אכתי י"ל שלמשפט גזילות וחבלות מקשינן כמו שהבאנו שם בשם תוס', אשר לפ"ז יוצא שגם לדידי' לא בעינן קרא למימר שקידוש החדש בג', אלא סגי בזה שמשפט כתיב בי' וצ"ע.

**רמג) תד"ה אין מונין להם אלא אחד.**

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, משום קדה"ח ועיבור השנה איצטריך דלענין דין פשיטא דאין קרובים כשרים עכ"ל. ולכאורה כוונתם היא לומר שהו"א שגם קדה"ח ועיבור השנה חשיבי כהוראת איסור והיתר וטמאות וטהרות דלא פסלי בהו קרובים. ועי"ל שלעולם זה הי' פשוט שלא חשיב כהוראת איסור והיתר, רק דמכיון שיליף ר"ש מקרא בר"ה דף כ"ב ע"א שעדים הקרובים זה לזה כשרים לעדות החודש, ולדידי' מתכשרי גם דיינים הקרובים זה לזה בקדה"ח וכמו שהוכחנו לעיל באות ר' מדברי הירושלמי שילפינן פסול קורבה בדיינים מעדים עיי"ש, מש"ה הוצרך התנא לאשמועינן כרבנן שאב ובנו פסולים לקדה"ח ודלא כר"ש.

(\* דעיין לעיל באות רכ"ז שהבאנו שי"א דאיכא קרא מיוחד להא דבעינן גמ"ד של נפשות ביום. מיהו לפי הטעם שהבאנו שם שהוא כדי שלא יבואו

לידי עינוי הדין כיון שיצטרכו להשהותו ולהמיתו ביום, א"כ לק"מ, דהא טעמא דעינוי הדין לא שייך בשור. ברם עיין במה שהבאנו לקמן כאן באות זו.

הבעלים כך מיתת השור אלא באופן ששייך הטעם גם בהשור, ומש"ה אמרינן שכולן אין נוהגין בשוה"נ, כיון שטעמא דכולן הוא משום הצלה. מיהו י"ל שהיינו רק בנוגע לדיני סדר המשפט משום שילפינן מלא תטה כמש"כ רש"י שהוא ג"כ ענין של הצלה, אבל בעלמא לא בעינן שטעם הפטור יהי' שייך גם גבי השור.

וע"ע בענין זה לקמן בדף ע"ח בתד"ה שור וכו', וברמב"ם בפ"י מהל' נזקי ממון ה"ז, ובפ"ב מהל' רוצח ה"ט.

ועיין בזה גם בתוס' בב"ק דף מ"ה ע"א בד"ה מכור שכתבו שאסור להשהות שוה"נ ולענות את דינו. וכן אמרינן שם בגמ' בדף צ"א ע"א שאסור להשהות ולענות את דינו\*), והרי טעמא דעינוי הדין הוא משום שהוא מצפה למיתה כמש"כ רש"י לעיל בדף ל"ה ע"א, והרי טעם זה אינו שייך בשוה"נ. ועי' בשט"מ בדף מ"ה ע"א שם (וע"ע בלח"מ בפ"א מנ"מ ה"ז שכתב בדעת המ"מ שלפי חד לשון בב"ק שם לא חיישינן לעינוי הדין של שור).

ועיין עוד בב"ק דף מ"ה ע"א דאמרינן אלא הכא בגומרין דינו של שור שלא בפניו קמיפלגי וכו', מ"ט דרבנן, השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת הבעלים כך מיתת השור, מה בעלים בפניהם אף שור בפניו, ורבי יעקב בשלמא בעלים בני טענה נינהו, אלא שור בר טענתא הוא.

ועי' בב"ק דף מ"א ע"א בני"ד ד"ה נגח

עבד או אמה שכתב וז"ל, בע"כ על מוטבל לשם עבדות קאי, דכיון דשייך במצות חייבי' רחמנא לתורא קטלא עילוי', דהא מרי' תורא הוי מתחייב עלי' נמי קטלא, דכיון שלא עבדו הוא אינו בדין יום ויומיים עכ"ל. ומשמע דס"ל שאם המית השור את עבדו של בעליו אינו בסקילה כיון שהבעלים לא היו חייבים מיתה בכה"ג, אע"פ שהדבר הפותר, דהיינו מה שהוא אדונו, אינו נמצא בהשור. מיהו עיי"ש ברש"ש שכתב שבמכילתא משמע בפשיטות שנהרג השור גם על עבדו של בעליו\*\*), וגם העיר שנגיחת השור אינה דרך תוכחה כמו הכאת הרב את העבד עיי"ש. ועיין לעיל באות ק"ל.

### רמה) אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים.

עיין בסוגיין דמסקינן שעשרה דברים נאמרו בין ד"מ לד"נ, ט' דמתניתין והא דתניא שאין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים. ופרכינן דהא במתניתין לחוד תני עשרה. ומתריצין שכ"ג דיינים ודין מיוחסים מנינן להו לחדא, ופירש"י וז"ל, דאין הכל כשרין וכ"ג חדא היא דמ"ט ממזר פסול מד"ג משום דבעינן כ"ג דהיינו סנהדרי ובסנהדרי כתיב ונשאו אתך בדומין לך מיוחסין כמותך עכ"ל.

ועיין בחידושי רבינו יונה שהקשה דהא

\*\* מיהו ראייתו מהמכילתא אינה מובנת לי, דהא י"ל שלאחר שקמ"ל קרא הדין של יום או יומיים אז הדר דינא שגם שורו פטור על עבדו עיי"ש.

\* ובשט"מ שם בשם הראב"ד מבואר שהוא משום האיסור של עיה"ד ממש (משום שכמיתת הבעלים כך מיתת השור), ולא רק משום זריזות בנוגע למצות סקילה.

גם זה שאין מושיבין זקן וסריס הרי זה הלכה שנאמר בדיני הסנהדרין, וא"כ למה לא מנינן גם דין זה כחדא בהדי דין כ"ג. אמנם באמת גם בלא"ה צ"ב בעיקר דברי הש"ס למה מנינן להו לדין כ"ג ודין מיוחסים כחד מילתא. ולאחר העיון בלשון רש"י הנ"ל נראה לומר דהא דבעינן דיינים מיוחסים אין זה רק דין האמור בהכשר הדיין, אלא חל בעצם שם הב"ד שהוא ב"ד מיוחס, ובד"נ נתחדש שצריכים שיחול על הב"ד שם של ב"ד מיוחס, והיכא שאחד מהם אינו מיוחס הרי זה נחשב חסרון בכל הב"ד ולא רק באותו דיין שאינו מיוחס (ועיין לעיל באות קמ"ב שכתבנו נפ"מ בין אם הוי רק דין האמור בהכשר הדיין או אם נאמר שצריכים ב"ד מיוחס). ולפ"ז שפיר חשבינן להו לדין כ"ג ודין מיוחסים כחדא, והיינו משום שבד"נ נאמר חד מילתא והיינו שצריכים ב"ד מיוחד של ד"נ, רק שהלכותיו של הב"ד הן שתים, א' שצריכים בו כ"ג דיינים, ב' שצריכים שיהיו מיוחסים, וממילא מכיון ששני הדברים הם תנאים בהשם ב"ד של ד"נ, שפיר מנינן להו כחדא וכהנ"ל.

ולפ"ז מתיישבת גם קושיית רבינו יונה, די"ל דהא דאין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים אין זה אלא דין בהכשר הדיין ואינו נוגע כלל להשם ב"ד, ומש"ה שפיר לא חשיב חד מילתא בהדי דין כ"ג, ולא דמי לדין מיוחסים וכהנ"ל.

**(רמו) אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים.**

עיין בסוגיין דתניא שאין מושיבין

בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים. ולכאורה צ"ע דמאחר דתני שאין מושיבין מי שאין לו בנים למה צריכים תו למיתני סריס, הא כל סריס אין לו בנים, דהא בודאי לא איירי במי שיש לו בנים עכשיו רק שנסתרס, דבכה"ג נראה שבודאי מושיבין אותו מכיון שהוא מכיר ברחמי האב על הבן.

ואפשר שמי שאין לו בנים איירי דוקא באופן שלא היו לו מעולם, אבל אם היו לו ומתו, שפיר מושיבין אותו כיון שהוא מכיר ברחמי האב על הבן, ואתי הבכא של סריס להוסיף שאם נסתרס לאחר שמתו, הואיל ושוב לא יוכל להוליד אין מושיבין אותו אע"פ שהיו לו בנים קודם. מיהו לכאורה נראה שדרך זה דחיק טובא מצד הסברא. ועכ"פ רמב"ם בפי"ג מהל' שגגות ה"א כתב או שלא ראה בנים (עיי"ש בלח"מ שכתב שכן היתה גירסתו בהמשנה בהוריות דף ד' ע"ב), ומשמע מדבריו שמי שאין לו בנים איירי דוקא באופן שמעולם לא היו לו וכמו שכתבנו.

עוד יש ליישב על פי מה שכתב הרמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ג וז"ל, אין מעמידים בכל הסנהדרין לא זקן מופלג בשנים ולא סריס מפני שיש בהן אכזריות ולא מי שאין לו בנים כדי שיהא רחמן עכ"ל. ומלשונו משמע להדיא שסריס גרוע ממי שאין לו בנים, דמי שאין לו בנים אינו רחמן אבל מ"מ גם אינו אכזרי, אבל סריס גרע טפי בהא דהוי נמי אכזרי. ולפ"ז ניחא קצת, והיינו משום שאע"פ שכל סריס אין לו בנים אבל מ"מ אכתי תני לי' לחודי' משום שהוא גרע ממי שאין לו בנים.

והנה לכאורה נראה דהא דאין מושיבין

אותם בסנהדרין אין זה אלא דין לכתחילה, אבל בדיעבד לא מיפסלי, דהא משמע שדיני קנסות הרי הם שפיר יכולים לדון, ושדוקא בסנהדרין אין מושיבין אותם, אבל בב"ד של ג' שפיר מושיבין אותן, ואם נאמר שפסול הוא לד"נ אפילו בדיעבד א"כ תו לא הוי ראוי לכל הדברים ולא מהניא סמיכתו אפילו לד"ק שהוא ראוי להם, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ח וה"י שצריכים שיהי' ראוי לכל הדברים\*). ולכאורה אין לומר שאכתי חשיבי ראויים לכל הדברים משום שאינם פסולים אלא מדרבנן, דהא מ"מ אכתי לא הוו ראויים לכל הדברים מדרבנן.

ברם אכתי י"ל שהוא פסול לד"נ בדיעבד, רק שאין צריכים ראוי לכל הדברים אלא לכתחילה, ומש"ה הרי הוא כשר לד"ק (בדיעבד אבל לא לכתחילה), עיין בזה לעיל בסוף אות מ"ג (מיהו מהלשון משמע שבד"ק מושיבין לכתחילה).

ואפילו אם נאמר שצריכים שיהי' ראוי לכל הדברים לעיכובא, אבל מכל מקום אכתי יש לדחות על פי מה שכתב הקצה"ח בסי' ז' בסס"ק ב' שאין צריכים שיהי' ראוי לכל הדברים אלא בשעת הסמיכה, אבל אם נפסל לאחר מכאן לדבר מן הדברים לא איכפת לן בהכי, וא"כ לעולם איכא למימר שהוא פסול לד"נ גם בדיעבד, רק שיתכן שהוא כשר לד"ק היכא שסמכו אותו

בצעירותו, שהי' כשר אז לדון ד"נ, דבכה"ג מעבירין אותו כשנזדקן כמש"כ השבו"י בח"א סי' כ"ט בשם הרשב"א בתשובה, דגם אם בתחילה הי' צעיר מעבירין אותו מד"נ כשהוא מזדקן\*\*), ומ"מ אכתי כשר הוא לד"ק. ברם זה אינו, דהא תינח זקן, אבל סריס ומי שאין לו בנים מאי איכא למימר. ברם אם נאמר שאין מושיבין מי שאין לו בנים בסנהדרין אפילו באופן שהיו לו בנים בשעת סמיכה ומתו, ודלא כדברינו הנ"ל (וכן בסריס שנותר אחר הסמיכה), א"כ א"ש דהא לפ"ז יוצא שגם בסריס ומי שאין לו בנים משכחת לה שהיו כשרים בשעת סמיכה, ולכן הרי הם נשארים כשרים לדיני קנסות.

שו"ר בקר"א על מס' הוריות שדן בהנידון הנ"ל, אם כשרים הם לד"ק, דעיי"ש בדף ד' ע"ב דמבואר בהמשנה שם שזקן פסול מלהורות בהדי ב"ד של ע"א, והקשה רש"י שם וז"ל, וקשיא לי מפני מה אין ראוי להוראה עכ"ל, ועיין בלח"מ בפיי"ג משגגות שתמה מסוגיא דידן דאמרינן להדיא שאין מושיבין אותו בסנהדרין, ועיי"ש מש"כ. ברם הקרן אורה ביאר שם שכוונת רש"י היא להקשות שנהי שהוא פסול לד"נ משום אכזריות, אבל מ"מ הדין נותן שיהי' כשר להוראות אחרות, הרי להדיא שנקט רש"י שאינו פסול אלא לד"נ לחוד, אשר לפ"ז צ"ל דהא דמיקרי ראוי לכל דבר הרי זה או

וחיי כאן בד"ה אין. ועי' ברבינו יונה כאן שכתב כהרשב"א.

(\* אבל למסית שפיר כשר, משום קרא דלא תחמול. ועיין בסוף האות.

(\*\* ודלא כהשיטה מקובצת בסוף ספר חמרא

משום שגם לד"נ הרי הוא כשר בדיעבד, או משום שבשעת סמיכתו לא הי' זקן וכהנ"ל, או משום שראוי לכל הדברים אינו מעכב\*).

(מיהו הקרן אורה עצמו שם כתב סברא אחרת בקושיית רש"י, והיינו שמכיון שטעם הפסול הוא משום אכזריות, א"כ לא מיפסל אלא היכא שצריכים רחמנות, ורק בפסול הגוף כגון פסול יחס שייך לפסול לכל דבר בגלל זה שאינו ראוי לדבר אחד. מיהו מה שנסתייע שם הקר"א ממה שזקן כשר בדין מסית יש לדחות, משום ששאני התם דכתיב לא תחמול).

### רמז) בענין גר דן את חבירו דבר תורה.

עיי' בסוגיין דמבואר שגר כשר לדון ד"מ אבל לד"נ הרי הוא פסול משום דכתיב אתך ובעינין בדומין לך. ובתד"ה חדא וכו' הקשו מהסוגיא ביבמות דף מ"ה ע"ב דמבואר שגר פסול לדון אפילו ד"מ, ותירצו שבסוגיין איירי בגר הדן את גר חבירו וכדאמרין בדף ק"ב ע"א שם שגר דן את חבירו דבר תורה שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך, עליך הוא דבעינין מקרב אחיך אבל גר דן את חבירו גר, אבל לעולם פסול הוא לדון את הישראל אפילו בד"מ. ועיי' בהמשך דבריהם שהביאו את שיטת רש"י שמה שמחלקינן בין היכא שדן ישראל לבין היכא שדן גר חבירו הרי זה איירי בד"נ, וס"ל לרש"י שאפילו בד"נ

כשר הוא לדון גר חבירו, אבל בד"מ הרי הוא יכול לדון אפילו ישראל. ועיי"ש שהקשו עליו דהא לפי דבריו שמאי דמיייתנן ביבמות שם את הפסוק של מקרב אחיך כדי לומר שגר פסול לדון ישראל הרי זה איירי באופן שרוצה לדון את ישראל ד"נ, א"כ למה צריכים תו את הפסוק של אתך למימר שגר פסול, דבשלמא לדידהו שפיר צריכים תרי קראי, משום שמקרא דמקרב אחיך ילפינן שלפעמים הרי הוא פסול אפילו בד"מ וכגון היכא שהוא רוצה לדון ישראל, ומהפסוק של אתך ילפינן שבד"נ הרי הוא פסול בכל גווי אפילו אם הוא רוצה לדון גר חבירו, אבל לפי רש"י שאינו פסול אלא בד"נ היכא שהוא רוצה לדון את ישראל א"כ למה צריכים לזה תרי קראי.

ובישוב שיטת רש"י יש לומר דאי משום קרא דמקרב אחיך לחוד הו"א שאירי דוקא בב"ד שכולם גרים, דהא בהך קרא נאמר שלא יהיו לגרים שום שררה וכדאמרין בדף מ"ה ע"ב שם שכל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך, וא"כ איכא למימר שדוקא בכה"ג שכולם גרים חשיבא שררה ומשימה לגר משום שמיקרי ב"ד של גרים, אבל אכתי לא הוי פסלינן גר יחידי לדון בהדי עוד כ"ב ישראלים, דאי משום השם דייך שלו י"ל שזה לא מקרי שררה כיון שאינו פוסק לבדו, ומש"ה שפיר צריכים לפסול גרים מלדון את ישראל גם מקרא דאתך. ובאמת

\* ובישוב קושיית רש"י צ"ל שאירי התנא שם באופן שגם בשעת סמיכתו הי' כבר זקן, וס"ל שזקן פסול גם בדיעבד, וס"ל גם שצריכים לעיכובא

שיהי' ראוי לכל הדברים. א"נ דמכיון שילפינן התם בג"ש מב"ד של נפשות, בעינן דומיא דהתם.

הי' סגי בקרא דאתך לחוד לפוסלו גם היכא שכל הב"ד הוא מגרים, רק דהא דמיייתין התם קרא דמקרב אחיך הרי זה בכדי לדרוש שהוא דן מיהא את חבירו (ואע"פ שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ד שגם השם של דיין מיקרי שררה ונכלל הוא בהא דאסרינן בהו כל משימות, ובפשיטות משמע שכוונתו היא אפילו להיכא שהוא דן בהדי עוד ישראלים, אבל מ"מ י"ל שהיינו משום דס"ל להרמב"ם כשיטת תוס' בסוגיין שהך מימרא שגר דן את חבירו הרי זה איירי דוקא בד"מ וכמש"כ להדיא בפ"א מה"ס הי"א עיי"ש, ומכיון דס"ל כתוס' שוב אין הכרח לחלק כהנ"ל אלא לעולם גם היכא שהוא הגר היחידי ביניהם אכתי פסלינן ל"י מקרא דמקרב אחיך משום שגם זה חשיבא שררה, וקרא דאתך אתי לד"נ, כדי לפוסלו אפילו לגר חבירו וכהנ"ל, אבל לפי רש"י אכתי יש לחלק כהנ"ל).

ועי' היטב בחי' הר"ן בסוגיין.

### רמח) בענין הסדר של ישיבת הסנהדרין.

עיי' במתניתין דתנן סנהדרין היתה יושבת כחצי גורן עגולה כדי שיהיו רואין זה את זה, ופירש"י וז"ל, בעגולה היו יושבין כדי שיהו כולן רואין זה את זה עכ"ל. הרי שכתב שצריכים שכל אחד מהם יוכל לראות את האחרים. ומדברי הרמ"ה מבואר שהטעם הוא משום שעל ידי שרואין זה את זה הרי הם שומעים היטב את דברי חבריהם. אמנם עיי' ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג דמשמע מדבריו שאין צריכים אלא שהנשיא והאב ב"ד יהיו רואין

את כולן אבל ביתר הדיינים לא איכפת לן בזה, דעיי"ש שכתב וז"ל, והם יושבין בכמו חצי גורן בעיגול כדי שיהי' הנשיא עם אב ב"ד רואין כולן עכ"ל. הרי דס"ל שרק באלו בעינן שיהיו רואים את כולם. וי"ל דהיינו משום שמכיון שהם הגדולים שבכולם כמש"כ שם, מש"ה רק בדידהו קפדינן שישמעו היטב את דברי חבריהם (ואין לומר שנקט נשיא משום שהוא בקצה השורה כמש"כ שם, וכוונתו היא רק שצריכים שיוכלו לראות מהקצה אל הקצה, דזה אינו, דהא לפ"ז למה הזכיר גם את האב ב"ד). ועיי"ש בלח"מ, וכן בהביאור בדברי הרמב"ם הנ"ל שכתבתי לעיל בדף ב' באות ד'.

והנה על הא דתנן שג' שורות של ת"ח יושבין לפנייהן, פירש"י שגם הם היו יושבים בעיגול. ונראה שאזיל לשיטתו דס"ל שצריכים שיהיו כולם רואין זה את זה בכדי שישמעו היטב וכמש"כ הרמ"ה, והרי גם בתלמידים המלמדים זכות שייך טעם זה (אע"פ שלא חיישינן כולי האי עד שנצטרך שהשורה הראשונה תהא רואה את השני), אבל לדעת הרמב"ם שלא קפדינן אלא שהנשיא והאב ב"ד יהיו רואין את כולם ולא קפדינן בהכי בשאר הדיינים א"כ כ"ש שהתלמידים אינם צריכים לישב בעיגול כדי שיהיו רואין זה את זה.

ובאמת אע"פ שרש"י כתב להדיא שגם בתלמידים הרי אנו צריכים שיהיו רואין זה את זה אבל מ"מ עיי' ברמ"ה שחלק עליו וכתב שאין צריכים כן בתלמידים.

### רמט) בענין סופרי הדיינים.

עיי' במתניתין דתנן ושני סופרי הדיינים

עומדים לפניהם א' מימין וא' משמאל וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין (פי' ששניהם כותבין בין דברי המזכין ובין דברי המחייבין), רבי יהודה אומר שלשה אחד כותב דברי המזכין ואחד כותב דברי המחייבין והשלישי כותב דברי המזכין ודברי המחייבין. ולכאורה צ"ע למה לא פליג ר"י לעיל בדף ב' ע"ב אהא דתנן כמה יהא בעיר ותהא ראוי' לסנהדרין מאה ועשרים, דהא בדף י"ז ע"ב אמרינן שבכלל החשבון של ק"כ איכא נמי שני סופרי הדיינים, וא"כ לר"י דאמר דאיכא ג' ניבעי קכ"א (ואולי י"ל דקים לן דס"ל כרבי נחמי' בהמשנה שם דבעינן מאתיים ושלישים עיי"ש).

אמנם י"ל שגם ר"י לא קאמר שצריכים ג' אלא לכתחילה אבל בדיעבד גם איהו מודה שדנין אע"פ שליכא אלא שנים, ומש"ה גם איהו מודה שאין צריכים שיהא בעיר כנגד השלישי, דהא בדיעבד יכולים לדון גם בשני סופרי הדיינים. אמנם לפ"ז צ"ל שצריכים ג' שורות של תלמידי חכמים גם בדיעבד בכדי שילמדו זכות, ובלא"ה אין דנין, דהא הוזכרו שם בכלל החשבון של ק"כ (ואע"פ שמנינן שם גם שני חזנים אע"פ שבודאי יכולים לדון גם בלעדם, אבל מ"מ יש לומר שמה שצריכים חזנים הרי זה רק משום דחשיב בגדר צרכי העיר, וכגון רופא ואומן עיי"ש, ולא משום הדין תורה).

והנה עיין ברמ"ה שכתב שהטעם למה הצריכו רבנן שני סופרי הדיינים הרי זה כדי שיהיו שני עדים בדבר ומש"ה שניהם כותבין את דברי כולם. והוסיף שם שגם

לפי ר"י הרי אנו צריכים שיהיו שני עדים בדבר רק שאתי ר"י לאטפויי שמכיון שעבידי דמיטעי לא סגי בשנים אלא הרי אנו צריכים שלשה עיי"ש. והנה אם נצרף לדברי הרמ"ה את מה שכתבנו שגם ר"י מודה שדנין בדיעבד בשנים א"כ לכאורה י"ל שהיכא שליכא אלא שנים יצטרכו אותם שנים לכתוב כל אחד את דברי כולם, ולא סגי אם אחד יכתוב את דברי המחייבין ואחד את דברי המזכין כמו שעושים היכא דאיכא ג', דהא י"ל דהא שצריכים שיהיו שני עדים בדבר הרי זה דוחה את החשש שהם עשויים לטעות יותר בכה"ג. אמנם עיין ברש"י שלא הזכיר כלל שצריכים שיהיו שני עדים בדבר, אלא כתב שלפי רבנן הרי אנו צריכים שנים כדי שאם יטעה יוכיח עליו השני (וכגון בטעות המוכחת, שניכר מתוך דבריו שהשמיט). ולפ"ז י"ל שלפי ר"י גם היכא שבדיעבד דנין בב' סופרים לחוד, אחד כותב את דברי המזכין לחוד ואחד את דברי המחייבין לחוד, כמו דס"ל היכא שאיכא ג', משום שיתכן שעדיף טפי שיכתבו בלא טורח משיכתבו במהירות ויוכיח עליו חבירו (דהא יתכן ששניהם יטעו, וגם יתכן לפעמים שלא נדע מי צודק), דמכיון שגם הא דס"ל לרבנן ששניהם כותבין את דברי שניהם הרי זה רק משום חשש טעות א"כ יתכן שר"י ס"ל שהכי עדיף טפי.

## דף ל"ז ע"א

### (נ) אל יחסר המזג.

עיין לעיל באות קט"ו.

**רנא) בענין יחוד נדה.**

עיינן בסוגיין דאמרינן שנדה שרי לייחודי בהדי גברא. והקשו תוס' מהא דאמרינן בשבת דף י"ג ע"א מקיש אשתו נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף נדה וכו', ופירש"י שם דהיינו משום יחוד, והטעם למה פשיטא לן באשת איש הרי זה משום הדרשה של "בן אמך" האוסרת יחוד בהדי עריות. ומשמע מדברי רש"י שהוא רוצה לאסור יחוד בנדה, ואילו הכא אמרינן להדיא שיחוד מותר. ועיינן בדבריהם שחלקו על רש"י וכתבו שהוא בבגדו והיא בבגדה אינו אסור משום יחוד אלא הרי זה איסור חדש, ואפילו באופן שיש פתח לרה"ר דליכא יחוד הרי זה אסור (ועיינן בדבריהם גם בשבת שם).

והנה בדעת רש"י צ"ל שאין כוונתו לאסור סתם יחוד בהדי נדה, דהא להדיא אמרינן בסוגיין דשרי וכמו שכתבו תוס', רק שכוונתו לומר שאע"פ שסתם יחוד מותר אבל מ"מ האיסור של הוא בבגדו והיא בבגדה הרי זה ביסודו איסור יחוד, ובכה"ג אסרו את עצם היחוד, משום שבכה"ג הרי הוא מרגיל יותר לביאה, ומכיון שכן אינו אסור אלא באופן שיש גם יחוד ודלא כדברי תוס' בסוגיין דס"ל שהוא בבגדו והיא בבגדה אסור אפילו בלא יחוד. מיהו אע"פ שעל דרך זה אין בדברי רש"י שם סתירה לסוגייתנו, אבל מ"מ צ"ע למה פירש כן, ולא פירש בפשיטות ששם האיסור הוא קריבה לעריות כמו חיבוק ונישוק (והטעם למה באשת איש פשיטא טפי הרי זה משום שהסברא פשוטה היא שהדבר אסור, וכמו שפירשו

תוס' בשבת שם). ואפילו אם ס"ל שהוא מרגיל רק כשעושין כן בצינעה, אבל מ"מ בפשיטות שם האיסור אפי' בצינעה הרי הוא המעשה קריבה ולא היחוד.

**דף ל"ז ע"ב****רנא\*) מי שנתחייב חנק או טובע בנהר וכו'.**

הנה בפרק ב' דאבות תנן שהלל ראה גולגולת אחת צפה על פני המים ואמר לה על דאטפת אטפוך וסוף מטיפך יטופון. ויש לעיין דלפי המבואר בסוגיין דינו של רוצח הוא להמסר למלכות או ליסטים, ורק מי שחייב חנק טובע בנהר. ובספרי על אבות באות פ' דנתי על זה עיי"ש.

**רנב) תד"ה מיום.**

א. וז"ל, תימה דהומ"ל דאף בזמן שביהמ"ק קיים כי עובדא דשמעון בן שטח, א"נ שלא בעדים והתראה עכ"ל. הנה דבריהם הם דלא כדברי המחזור ויטרי על פרק ה' דאבות משנה ח' שכתב שקבלה בידו שדין ד' מיתות לא בטלו קאי רק על היכא שיש עדים והתראה (ובהגהה שם למטה באות ס' איתא שבכתב יד אחר של המחזור ויטרי הושמט דבר זה). ובספרי על אבות באות רפ"ו דנתי על דבריו, וכן על דברי רש"י שם שכתב שחייב מיתות שלא נידונו הרי הם מתים בדבר עיי"ש.

ובאמת בהסוגיא כאן מבואר להדיא דלא כהמחזור ויטרי דהא בהמעשה של שמעון בן שטח לא היו עדים והתראה.



ב. עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, וי"מ דנקט משחרב ביה"מ משום שבזמן ביה"מ בגדי כהונה היו מכפרין, מיהו הנ"מ כשעשו תשובה עכ"ל. והנה עיין בשיטת מקובצת שבסוף ספר חו"ח שהביא הך יש מפרשים שהביאו תוס' ואיתא שם בשם נכדו של הר"ש משאנץ בזה"ל, ולא יתכן כלל דה"מ כשעשה תשובה עכ"ל. ומלשונו משמע להדיא דהא דאין בגדי כהונה מכפרין אלא בהדי תשובה, הרי בזה בגדר פירכא על הי"מ הנ"ל, ואפשר שכן היא גם כוונת תוס'. מיהו צ"ע איך הוי פירכא על הי"מ הלא אכתי י"ל דנקט משחרב ביהמ"ק משום שאז בכל הציורים דין ד' מיתות לא בטלו בין אם עשה תשובה ובין אם לא עשה תשובה משא"כ בפני הבית רק אם לא עשה תשובה דין ד' מיתות לא בטלו. מיהו נראה דשפיר הוי פירכא על הי"מ

כי אי אפשר לומר שמאי דאמרינן שדין ד' מיתות לא בטלו איירי גם באופן שעשה תשובה דהא להדיא אמרינן ביומא דף פ"ו ע"א שעל עון מיתת ב"ד תשובה ויה"כ תולין ויסורין ממרקין ואין צריכים מיתה אלא לעון חילול השם לחוד, וא"כ בודאי אין ממיתים אותו לאחר תשובה מאחר שהוא יכול להתכפר ע"י יוה"כ ויסורין, ואפילו אם נאמר ששפיר ממיתין אותו לפעמים כל שלא תלה יוה"כ, אבל מ"מ י"ל דס"ל לנכדו של הר"ש משאנץ שדוחק לומר שמאי דאמרינן שדין ד"מ לא בטלו הרי זה איירי רק בשלא הגיע יוה"כ, וא"כ בע"כ צ"ל דהא דאמרינן שדין ד"מ לא בטלו הרי זה איירי בשלא עשה תשובה, וא"כ בכה"ג גם מ' שנה לפני החורבן לא היו בגדי כהונה מכפרין. כן נראה לומר בכוונת נכדו של הר"ש משאנץ.

## פרק היו בודקים

### דף מ' ע"א

#### רנג) בענין ז' חקירות.

עיינן בפסחים דף י"ב ע"א דמייתי שם הגמ' מתניתין דהיו בודקין אותן בז' חקירות וכו', ופירש"י שם וז"ל, היו בודקין לעדי נפשות עכ"ל. והנה הא ודאי שלא אתי רש"י לאפוקי גלות ומלקות, דהא גלות ומלקות שוו לדיני נפשות בכל דבר כמו שכתב הרמב"ם בפ"א מה"ס ה"ד, והיינו מג"ש דרשע רשע ורוצח רוצח בדף ל"ג ע"ב, או משום שמלקות במקום מיתה עומדת, וכן גלות נחשבת כד"נ וכמש"כ הכ"מ שם, וא"כ פשיטא שגם לענין ז' חקירות הרי הם בכלל ד"נ, ולא אתי רש"י לאפוקי אלא דיני ממונות דלא בעו דו"ח.

ולכאורה נראה שמקורו של רש"י הוא מהא דאמרינן בריש מכילתין בדף ב' ע"ב וג' ע"א שדבר תורה אחד דיני ממונות ואחד ד"נ בדו"ח שנאמר משפט אחד יהי לכם ומה טעם אמרו ד"מ לא בעינן דו"ח כדי שלא תנעול דלת בפני לוי. ומתוך סוגיא דהתם מוכח שתקנה זו היתה קיימת כבר בימי המשנה, דהא אמרינן שם שמשום הך טעם של לא תנעול דלת אין צריכים ג' מומחין בד"מ כמו שאין צריכים דו"ח, ומפרשינן בהכי את המשנה שם, וא"כ להדיא חזינן שכבר נתקנה תקנה זו בימי המשנה, וא"כ שפיר פירש"י שהמשנה של היו בודקין איירי בד"נ דוקא, דהא

בדיני ממונות גם בימי המשנה לא היו צריכים דו"ח, כדי שלא תנעול דלת וכו'.

מיהו לעיל בדף ל"ב ע"ב מבואר שדיני קנסות בעו דו"ח גם לאחר התקנה ולא מצינו מחלוקת בדבר עיי"ש, וא"כ אכתי קשה למה כתב רש"י ד"נ דוקא מאחר שגם ד"ק בעו דו"ח. ועוד דעיין לעיל בדף ל"ב ע"א דאוקי ר"ח את המשנה של אחד דיני ממונות וכו' באופן שאירי מקודם התקנה, וא"כ חזינן שיתכן שהמשנה איירי גם קודם התקנה, וא"כ מה דחק את רש"י לפרש שהמשנה של היו בודקים איירי לאחר התקנה דוקא (אמנם בדוחק י"ל דס"ל לרש"י דהא דפליגי ר"פ ורבא על ר"ח שם הרי זה משום שסבירא להו באמת שהמשנה איירי לאחר התקנה, וכוונת רש"י כאן היא לפרש אליבייהו).

עוד הי' נראה ליישב ע"פ דברי הנוב"ק בחלק אה"ע סי' ע"ב (בסתירת היתר הראשון) שהביא את דעת הש"ך והסמ"ע שמדאורייתא בעינן גם בד"מ עשאי"ל, רק דפליגי באם בעינן לה גם מדרבנן, וחלק עליהם הנו"ב שם וכתב שבממון לא נאמר כלל שצריכים עשאי"ל ואפילו לא מדאורייתא, ואע"פ שצריכים דו"ח מדאורייתא גם בממון אבל מ"מ שני ענינים נפרדים הם, דאע"פ שנאמרה גם בממון מצות דו"ח כי אולי יכחישו זה את זה, אבל מ"מ אם אמר א"י אין עדותו מתבטלת משום עשאי"ל עיי"ש באריכות.

ולפי דבריו אתי שפיר דברי רש"י הנ"ל, דהא מבואר בסיפא דמתניתין שבחקירות אם אמר אחד מהם א"י עדותן בטילה, ומפרשין בגמ' שהיינו משום דהויא עשאא"ל, ולפי דברי הנו"ב לא שייך לומר כן אלא בד"נ לחוד, דהא בד"מ, ולכאורה גם בד"ק, אפילו מדאורייתא אין צריכים עשאא"ל, ומש"ה שפיר פירש רש"י שהמשנה איירי בד"נ דוקא. אמנם הא ניחא לפי דעת הנו"ב, אבל לפי דעת הש"ך והסמ"ע ושאר אחרונים דס"ל שגם בממון וקנסות בעינן מדאורייתא עשאא"ל (ובאמת להדיא מבואר כן בחידושי רבינו יונה בריש אד"מ, וכן בשט"מ בב"ק דף ע"ה ע"ב בשם הרמ"ה עיי"ש), אכתי צ"ע למה פירש"י ד"נ דוקא. ועוד דיש סברא לומר שגם הנו"ב לא נתכיון לומר אלא שבד"מ לא בעינן עשאא"ל אבל בד"ק גם איהו מודה שצריכים עשאא"ל (ועיין בב"ק דף ע"ה ע"ב בהמחלוקת שבין סומכוס ורבנן ולעיל באות ר"ז), ואם נאמר כן אכתי לא אתי שפיר הא דלא הזכיר רש"י בפסחים שם אלא ד"נ לחוד מאחר שגם בד"ק בעינן עשאא"ל. סוף דבר דברי רש"י הנ"ל עדיין צריכים ביאור.

והנה בביאור דברי רש"י הנ"ל יש להקדים את המחלוקת שבין הר"ז הלוי והר"ן בסוגיין, דעיין בחידושי הר"ן שהביא את דעת הר"ז הלוי שאע"פ שצריכים לכתחילה ז' חקירות וכשבאין לב"ד שואלים אותם כל הז', אבל מ"מ בדיעבד אם אמרו אמש הרגו אין שאר החקירות מעכבות מאחר שהן כבר נשמעות מכלל מה שאמרו שאמש הרגו. והקשה עליו הר"ן מהא דפליג ר"י במשנתנו וס"ל שאין

צריכים ז"ח אלא סגי בחקירות דיום שעה ומקום לחוד, דהא מבואר לקמן בע"ב דפליגי ר"י ורבנן בהא דלר"י סגי באמש הרגו לחוד אבל לפי רבנן לא סגי בהכי אלא צריכים כל הז' חקירות משום הדין של ר"ש בן אלעזר שמסיעין את העדים ממקום למקום כדי שתטרוף דעתן עליהן ויחזרו בהן, דה"נ שואלים אותם את כל הז"ח כדי שתטרוף דעתן אע"פ שכבר שמענו את הזמן ממה שאמרו אמש הרגו. וכתב הר"ן דמהסוגיא שם משמע שלפי רבנן אפילו בדיעבד צריכים את כל הז' אע"פ שאמרו כבר שאמש הרגו.

ובביאור מח' הר"ז הלוי והר"ן חולקים האחרונים, דיש אומרים שדעת הר"ז הלוי היא שלפי רבנן רק לכתחילה כשבאין לב"ד צריכים אנו לחוקרן בכל הז', אבל אם אמרו אמש הרגו גם לכתחילה אין צריכים תו לחקרן בכל הז' חקירות, ובזה ס"ל להר"ן שכולן הן לעיכובא ואם לא חקרו אותם בהן אין כאן עדות, ויש אומרים שגם הר"ז הלוי מודה שצריכים לחקור את כולן לעיכובא, רק שאיירי באופן שאמרו אמש הרגו ושוב חקרו ואמרו העדים שאינם יודעים, דבזה ס"ל להר"ז הלוי שלא מיפסלי מאחר שאמרו שאמש הרגו.

והנה עיין בקצה"ח בסי' ל' ס"ק ב' שהביא את קושיית הפני יהושע שהקשה על הא דאיבעיא לן בגיטין דף י"ז ע"א למה תיקנו זמן בגיטין דלמה לא אמרו שהוא משום שצריכים דו"ח. ותירץ הקצה"ח שכיון שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד א"כ הרי זה כאילו הם אומרים בשעה זו גירש את

אשתו. ולפי דעת הר"ז הלוי הנ"ל אין צריכים כלום מאחר שכבר אמרו היום הוי המעשה, ומש"ה הוצרכו ליתן טעמים אחרים בענין למה תיקנו זמן בגיטין עיי"ש. ומדבריו חזינן דס"ל שדעת הר"ז הלוי היא שמאחר שאמרו אמש או היום הרגו אין צריכים אפילו לכתחילה לחקקן בכל הז"ח, ומש"ה הוצרכו למצוא טעמים אחרים להא דתיקנו זמן בגיטין.

ועיין במנ"ח במצוה תס"ג שדייק מדברי הקצה"ח הנ"ל שכן היא דעתו בשיטת הר"ז הלוי. אמנם עיי"ש שכתב גם סברת עצמו, והיינו שלפי כו"ע צריכים למחקרינהו בכולהו ומעכבות הן בדיעבד, רק שאירי באופן שאמרו א"י, דלדעת הר"ז הלוי לא מיפסלי מאחר שגם בלא"ה אכתי הויא עשאי"ל.

והנה אע"פ שבלשון הר"ן יש לדון לכאן ולכאן בענין מה היא שיטתו של הר"ז הלוי, אבל מ"מ מדברי הרמ"ה בע"ב בד"ה תניא אמר להם ר"י, נראה להדיא דס"ל כדעת הקצות, דעיי"ש שביאר את דברי רבנן וכתב וז"ל, דאי קדים ואמר אמש הרגו תו לא צריך למיבדקי עכ"ל. וכן איתא להדיא בשט"מ שבסוף ספר חמרא וחיי בשם הרא"ש עיי"ש.

והנה בביאור מח' הר"ן והר"ז הלוי על פי דרכו של הקצות נראה לומר דס"ל להר"ן שדו"ח מעכבות הן מתרי טעמי, חדא משום שבלעדם העדות היא עשאאי"ל, ועוד דאפילו אם גם בלא"ה ידעינן להו ע"י שאמרו שאמש הרגו, וכבר למדנו הו' דברים מתוך דבריהם, אבל מ"מ אכתי מעכבות הן גם משום הדין של מסייעין, ואע"פ שעצם דינו של ר"ש בן

אלעזר שמסייעין את העדים ממקום למקום בודאי אינו מעכב ואפילו לפי דעת הרמב"ם שנביא בסמוך שהוא בכלל המ"ע של דו"ח, אבל מ"מ נאמר דין מיוחד שאופן זה של מסייעין, דהיינו הו' חקירות, שפיר מעכב. אמנם דעת הר"ז הלוי יש לבאר בב' דרכים, דמצד אחד י"ל דס"ל שבאמת זה שהו' חקירות מעכבות הרי זה רק משום שצריכים לחקקן בדברים המביאין לידי הזמה, אבל היכא שכבר שמענו אותם ז' דברים מכלל מה שאמרו שאמש הרגו, תו לא בעינן ולא מידי, וטפי לא נאמר בהילפותא של ז"ח, ואע"פ שלכתחילה כשהעדים באין לב"ד צריכים לשאול אותם כל חקירה בפני עצמה משום דינא דר"ש בן אלעזר כדי שתטרוף דעתן עליהן, אבל מ"מ זה אינו אלא דין צדדי בעלמא, אבל מצד הילפותא של ז"ח סגי גם לכתחילה במה שהם אומרים שאמש הרגו, ולא נאמר שום דין מיוחד של הטרפה ע"י הני חקירות, ודלא כדעת הר"ן דס"ל שבעצם הילפותא של ז"ח נכלל שצריכים להן משום הטרפה ושהן מעכבות משום כך, ומש"ה ס"ל להר"ז שלאחר שאמרו אמש הרגו תו לא חוקרים אותו כי אין דין של מסייעין לאחר שכבר העידו. ועוד י"ל שגם הר"ז הלוי מודה שהדין של מסייעין שמתקיים על ידי הז"ח נכלל הוא בהילפותא של ז"ח ושבעיקר הילפותא של הז"ח נאמר דין מיוחד שנסייע את העדים ונבהלם על ידי הז"ח מלבד ממה שצריכים להו לשם הזמה, ובזה מודה הוא להר"ן שאינו משום הדין הכללי של ר"ש בן אלעזר האמור גם בעלמא אלא נכלל הוא בהילפותא של הז"ח, רק שחלוק הוא על

הר"ן בהא שלדעת הר"ן נאמר בהך דין מיוחד שהוא מעכב, ואילו לפי הר"ז הלוי לא נאמר בזה אלא דין לכתחילה לחוד, והיינו שבפרשת ז"ח נאמרו שני דינים, חדא דבעינן לעיכובא שיהיו הז' דברים נשמעין מתוך דבריהם בכדי שנוכל להזימן, ועוד שלכתחילה כשבאין לב"ד הרי אנו צריכים להטריפם על ידי הני ז"ח.

והנה אם נאמר שגם רש"י ס"ל כדעת הר"ז הלוי שאין צריכים את הז"ח אלא לכתחילה, וס"ל נמי כמו שצדדנו דהא דבעינן להו לכתחילה אין זה בגלל דין מיוחד בהז"ח אלא משום כלליות הדין של מסייעין את העדים, אתי שפיר למה כתב שמתניתין דהיו בודקין איירי בד"נ דוקא, והיינו משום ששיטת רש"י היא שהדין הכללי של מסייעין את העדים נוהג רק בד"נ ולא בד"מ, דעיין ברמב"ם בפ"א מהל' עדות ה"ד שכתב דהא דמסייעין את העדים ממקום למקום ומענין לענין הרי זה נכלל במצות דו"ח, וז"ל שם, מצות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן ומדקדקין ומסייעין אותן מענין לענין בעת השאלה וכו' שנאמר ודרשת וכו' עכ"ל, ולכאורה נראה מדבריו שנאמר דין מסייעין מדאורייתא בין בד"מ ובין בד"נ דהא בשניהם בעינן דו"ח מדאורייתא, אמנם עיין בסוטה דף ח' ע"א ברש"י ד"ה מסייעין את העדים שכתב להדיא שרק בד"נ מסייעין את העדים, וז"ל שם, מסייעין היו את העדים שמעידים עדות נפשות וכו' עכ"ל, ואין לומר שגם הוא סובר שנכלל הוא בהדין של ז' חקירות, רק דאיירי שם לאחר התקנה שתיקנו שבד"מ אין צריכים דו"ח וה"ה למסייעין ומש"ה כתב שדוקא

בד"נ מסייעין, דהא ליתא, דאכתי דיני קנסות מאי איכא למימר, דהא בד"ק צריכים דו"ח גם לאחר התקנה וכמו שמבואר לעיל בדף ל"ב ע"ב ולא מצינו מחלוקת בדבר, ולכאורה הה"נ להדין של מסייעין אם נאמר שהדין של מסייעין נכלל הוא בהדין של דו"ח, וא"כ למה ייחד דין מסייעין לד"נ דוקא, ולכאורה מוכח מדבריו דס"ל שהדין של מסייעין אינו נכלל במצות דו"ח אלא הרי הוא מחומרי ד"נ, וכגון הא דתנן לעיל בדף ל"ז ע"א שמאיימין על עדי נפשות יותר מעל עדי ממון, ולעולם בממון וקנסות לא היו מסייעין כלל גם קודם התקנה, וא"כ על פי כל הנ"ל שפיר הוצרך רש"י בפסחים לפרש דמתניתין איירי רק בד"נ, דהא מבואר בהמשנה והגמ' כאן שאע"פ שלפי ר"י אין צריכים טפי מג' חקירות משום שסגי לדידי' באמש הרגו, אבל מ"מ ס"ל לרבנן שלא סגי בהכי אלא צריכים לכתחילה כשהם באים לב"ד את כל הז' משום הדין של ר"ש בן אלעזר, וא"כ בע"כ צ"ל שבדיני נפשות לחוד פליגי רבנן עלי' דר"י, דהא כבר כתבנו דהא דס"ל לרבנן שצריכים כשהם באים לב"ד למחקרינהו בפירוש בכל הז' אין זה אלא דין לכתחילה משום הדין הכללי של מסייעין וכדעת הר"ז הלוי הנ"ל, וכבר הוכחנו דס"ל לרש"י שבד"מ וד"ק לא נאמר דין זה, ומש"ה שפיר כתב רש"י שבד"נ לחוד איירי, והיינו משום שבד"מ גם לכתחילה יספיק אם יאמרו אמש לזה. ולפ"ז צ"ל דהא דאמרינן שאחד ד"מ ואחד ד"נ בדו"ח הכוונה היא שצריכים לדעת את כל הז' דברים כדי שנוכל להזימן ודלא כדעת הנו"ב שאין צריכים בממון יכול

להזימן אפילו מדאורייתא, דהא א"א לומר שהכוונה היא משום דין מסייעין וכהנ"ל. ולאחר העיון נראה שגם לפי דעת הרמב"ם יתכן לומר שלא נאמר דין מסייעין אלא בד"נ לחוד אבל בד"מ וקנסות לא היו מסייעין אפילו מדאורייתא, ואע"פ שכלל את הדין של מסייעין בהדי עיקר המצוה אבל מ"מ הרי כלל שם בכלל מצות דו"ח גם את הבדיקות שאינן מעיקר העדות, וזהו שכתב שם שמרבין בשאלתן ומדקדקין עליהם, אע"פ שיתכן שבד"מ ליכא שום חיוב לבדוק וכמו שהבאנו לעיל באות ר"א.

### רנד) בענין החקירות של כמה בחודש ואיזה יום בשבת.

א. עיין ברש"י במתניתין שכתב וז"ל, באיזה יום של שבת, אע"פ שאמרו בכך וכך בחודש אע"כ שואלים להן באיזה יום בשבת הי' לפי שכל השבע הללו באות להביאן לידי הזמה ושמא יש עדים להזימן ואין מעלין על לבן חשבון של חודש אם היו אלו עמהן אותו היום במקום אחר וכששואלין אותן באיזה יום והם אומרים ביום פלוני נזכרים עדי הזמה להזימם עכ"ל. ועיין בחידושי רבינו יונה שתמה על דבריו וז"ל, איך אנו עושים חקירה שאנו יודעים כבר עיקרו ואם לא יאמרו עדים כמו שאנו יודעים לא יקבל עכ"ל. ועיי"ש שפירש שהם צריכים לומר באיזה יום בשבת משום שבכמה בחודש לחוד באמת

אכתי א"א להזימן, והיינו משום שאם יאמרו המזימין באותו היום עמנו הייתם הרי העדים הניזומים יכולים לטעון אה"נ רק שטעינו בעיבורא דירחא ומעשה כי הוי ביום שלפניו. ולפ"ז מכיון שעבידי אינשי דטעו בעיבורא דירחא א"כ נמצא שבאמת מהחקירה של כמה בחודש לחוד אכתי אין אנו יודעים עיקרה של החקירה של איזה יום בשבת. ועיין במהרש"ל שהזכיר גם הוא פירוש זה, ועיין במהרש"א מה שהקשה עליו.

והנה עיין בתוס' בפסחים דף י"ב ע"א בד"ה באיזה יום שהקשו גם הם קושיית רבינו יונה הנ"ל. אמנם דבריהם בתירוץ תמוהים מאד, וז"ל שם, תימה כיון דכבר כיוונו יום אחד לחודש למה למשיילינהו באיזה יום והלא אפילו לא כיוונו איזה יום ה"ל חוזרין ומגידין ואין יכולין לחזור בהם אחר כדי דיבור, וי"ל כיון דו' חקירות ילפינן מקראי בפרק היו בודקין צריך שלא יכחישו זה את זה ושלא יכחישו את עצמן עכ"ל. והנה מדבריהם חזינן שאילו היו יכולים לחזור ולהעיד אז שפיר שייך לומר שגזיה"כ היא שצריכים ד' חקירות משום שמא יחזרו ויכחישו את עצמן, דס"ל לתוס' שאילו היו יכולים לחזור ולהעיד אז לא היינו תופסים בעדות בתרא אלא היו נחשבים מוכחשים מעדות קמייתא והי' נחשב תרי ותרי\*). וא"כ שפיר הי' שייך לומר שגזיה"כ היא שנשאל אותם גם איזה יום כדי שיכחישו את עצמן\*\*), רק

ומכשירין אותם אם כן שוב קשה מה תועלת יש בהוספת הך חקירה, הלא סוף סוף ישארו כשרים.

(\* עיין בזה בספר בית יעקב על כתובות דף י"ח ע"ב, ובספרי שם באות ט"ו.  
\*\*) אבל אם היינו תופסין את העדות השני'

שמכיון שאינם יכולים לחזור ולהעיד, שפיר הקשו תוס' מה תועלת יש בחקירה זו. ועל זה תירצו שאע"פ שאינם יכולים לחזור בהחקירה של איזה יום, אבל מ"מ גזיה"כ היא שנשאל אותם ז' חקירות, ואם יכחישו את עצמן עדותן בטילה, ואע"פ שמצד הלכות עדות אין על ההכחשה תורת הכחשה, כיון שאינם יכולים לחזור ולהעיד, אבל אעפ"כ גזיה"כ היא שהם נפסלים.

אמנם לכאורה דבריהם בתירוצם תמוהים הם, דהא מתירוצם יוצא שהיכא שאמרו שאינם יודעים באיזה יום הרי הם פסולים משום שלא נתקיימה הך גזיה"כ שצריכים שיענו על הז"ח בלא הכחשה, אבל באמת אכתי שפיר מיקרי עדות שאי"ל, דהא גם בלא"ה אפשר להזימן על ידי החקירה של כמה בחודש, ולכאורה זה תמוה מאד, דהא בגמ' אמרינן שהטעם למה פסלינן א"י בחקירות הוא משום דהויא עשאאי"ל, ולכאורה הרי זה קאי גם על החקירה של איזה יום, וכמו שכתבו רש"י ורבינו יונה שגם חקירה זאת מקרבת אפשרותה של הזמה, וצ"ע.

**ב.** והנה עיין במתניתין דתנן א' אומר בב' בחודש ואחד אומר בג' בחודש עדותן קיימת שזה יודע בעיבורו של חודש וזה אינו יודע בעיבורו של חודש. ועיין לקמן בדף מ"א ע"ב בתד"ה שזה, ובפסחים דף י"א ע"ב בתד"ה זה ידע, שכתבו דהא דתלינן שטעו בעיבורא דירחא הרי זה דוקא משום שהם חוזרים ואומרים יום אחד בהחקירה של איזה יום בשבת, ואיגלאי מילתא עי"ז שגם בחקירה דאיזה יום בחודש נתכוונו ליום אחד. ושוב

הוסיפו תוס' שאעפ"כ שפיר הוכיח הש"ס לקמן בדף ס"ט ע"א שהולכין בד"נ אחר הרוב ורוב אנשים טעו בעיבורא דירחא, והיינו משום שאילו לא הוי אזלינן בתר רוב לא הוי מועיל כלל מה שהם חוזרים ואומרים יום אחד בחקירה דאיזה יום בשבת אלא היו נחשבים מוכחשים בחקירה דאיזה יום בחודש ומה שאומרים יום אחד בשבת היתה נחשבת חזרה והרי קי"ל שאין חוזרים ומגידיים עכת"ד. והנה לפי דבריהם להלן שם בדף י"ב ע"א (שהבאנו לעיל) מבואר בפשיטות למה בעינן טעמא דרובא דאינשי טעו ברובא דירחא גם אחרי שכיוונו ליום אחד בהחקירה של איזה יום בשבת, והיינו משום שאי לאו משום הך רובא א"כ אפילו אם היו יכולים לחזור ולהעיד לא הוי מהני, דהא גזיה"כ היא שצריכים שיכוונו דבריהם בכל הז' חקירות וכמש"כ בדף י"ב ע"א שם. שוב מצאתי שתירץ כן הר"ן במכילתין בדף ס"ט ע"א עי"ש.

ועיין עוד באו"ת ובשער משפט בריש סי' כ"ט בענין אם סתרי דברי תוס' הנ"ל את מאי דתניא בתוספתא שהעדים יכולים לחזור ולהעיד עד סוף החקירות (הובא בתוס' לעיל בדף ל"ב ע"ב בד"ה היכי), דהא חזינן שכתבו שאין העדים יכולים לחזור מהחקירה של כמה בחודש אע"פ שעוד לא נסתיימו הדו"ח.

**ג.** והנה עיין עוד בדף י"ב ע"א שם שכתבו עוד טעם למה צריכים את החקירה של איזה יום בשבת וז"ל, א"נ נפ"מ לאחד אומר בב' בחודש ואחד אומר בג' וכדפרישית עכ"ל. פי' שבכה"ג עי

שמכוונים ליום אחד בשבת מכשירים את עדותן ואיגלאי מילתא דטעו בעיבורא דירחא. ולכאורה צ"ע טובא, דתינח היכא שאמר אחד בב' בחודש ואחד אומר בג' בחודש, אבל היכא שכיוונו עדותן בחקירה דכמה בחודש למה צריכים תו לחקירה דאיזה יום, ובודאי שבכל גווי בעינן ז"ח. ועוד דאפילו אם נאמר שמאיזה טעם שהוא נתקנה עבור זה שיחקרו לעולם חקירה דאיזה יום, אבל מ"מ גם לפ"ז דבריהם תמוהין כנ"ל, דהא במתניתין תנן שאם אמרו א"י בחקירות הרי הם פסולים, ובגמ' אמריןן שהיינו משום דהויא עשאאי"ל, ואילו לפי דבריהם הנ"ל היכא שכיוונו דבריהם בחקירה דכמה בחודש למה חשיבא עשאאי"ל אם אמרו א"י בחקירה דאיזה יום בשבת, ובודאי שדוחק לומר דהא דתנן שחשיבא עשאאי"ל קאי רק כשגם לא כיוונו עדותן באיזה יום בחודש לחוד. ועוד דאם איירי דוקא בציור שלא כיוונו עדותן באיזה יום בחודש א"כ תיפוק לי' שהם פסולים משום הכחשה בחקירות ואין צריכים כלל את הטעם של עשאאי"ל בכדי לפוסלם אם אמרו א"י בחקירה דאיזה יום בשבת.

חבירו ותבטל עדותם וכו' עכ"ל (על פי גירסת הב"ח). ולכאורה דבריו תמוהים, דהא משמע שאם לא יכחישו זה את זה אלא יאמרו שאינם יודעין הרי זה שפיר חשיבא עדות, וזה תמוה דהא חסר מתוך עדותן אחד מהתנאים של החיוב. ועיין בחמרא וחי.

ועיין עוד בפסחים דף י"ב ע"א דמייתי הש"ס שם הך משנה, ועל הא דתנן מה בין חקירות לבדיקות פירש"י וז"ל, דקתני התם מכירין אתם אותו, התרתם בו, במה הרגו בסייף הרגו או באירין הרגו, כליו שחורים או לבנים וכו', ומה בין חקירות הנך שבע קמייתא לבדיקות אחרנייתא עכ"ל, ומשמע להדיא מדבריו שמכירין אתם אותו והתרתם בו לא יצאו מכלל שאר כל הבדיקות, ושגם עליהן קאי הך שאלה של מה בין חקירות לבדיקות, ולפ"ז נמצא שלהדיא קאי עלייהו גם הא דקתני במתניתין שכשרים הם אם אמרו שאינם יודעים, ורק אם יכחישו זה את זה הרי הם פסולים, ולכאורה זהו דבר שא"א לאומרו וכהנ"ל, וצ"ע.

ועיין בר"ן בשיטת הר"ר דוד.

### רנו) בענין הנ"ל.

הנה מדברי הרמב"ם בפ"ב מה"ס נראה להדיא שאע"פ שהיו שואלים את הז' חקירות לאחר שאיימו עליהם, אבל מ"מ מכירין אתם אותו והתרתם בו היו שואלים קודם האיום, דעיי"ש בה"א שכתב וז"ל, כיצד דנין ד"נ כשיבואו עדים לב"ד ואומרים ראינו פלוני זה שעבר עבירה פלונית אומרין להן מכירין אתם אותו התרתם בו וכו' עכ"ל, ובה"ג שם כתב

### רנה) בענין דרישות דמכירין אתם אותו והתרתם בו.

עיין במתניתין דתנן שהיו שואלים את העדים מכירין אתם אותו התרתם בו. ופי' רש"י בד"ה מכירין אתם אותו וז"ל, את ההרוג שמא נכרי הוא וזו אינה מן החקירות של הזמה אלא ככל שאר בדיקות שאינן אלא להכחיש שמא לא יאמר כדברי



הר' דוד ז"ל אבל מ"מ אכתי י"ל כהנ"ל בדעת הרמב"ם, משום שאפילו אם נאמר שגם בלא שיאמרו כן בפירוש עדותן כשירה, אבל מ"מ מכיון שאם יאמרו א"י ליכא הכא הגדת עדות שהוא חייב א"כ שפיר היו שואלים על כך קודם האיום בשעת עיקר הגדת החיוב.

### (רנז) יוסיפו הדיינים.

עיין ברמב"ם בפ"ט מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, ל"ו אומרים חייב ול"ה אומרים זכאי דנים אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מהן דברי חבירו ומזכין אותו או מחייבין אותו, ואם לא ראה גדול שבדיינים אומר נזדקן הדין ופוטרין אותו, ל"ה אומרים חייב ול"ה אומרים זכאי ואחד אומר א"י פוטרין אותו עכ"ל. ועיין בר"ן בדף מ"ב ע"א שכתב שבהציוור של ל"ה ול"ה מוסיפין עוד אחד במקום זה שאומר איני יודע כדי להשלים מנין ע"א, והניח את דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב שאין מוסיפין בצ"ע. אמנם הטעם של הרמב"ם היא שלעולם צריכים להוסיף שנים, וזה א"א בכה"ג, דהא א"א לעשות ב"ד יותר מע"א.

והנה מלבד ממה שחזינן מדברי הרמב"ם הנ"ל דס"ל שאין מוסיפין בכה"ג, חזינן נמי שה"ה שאינם צריכים לדון אלו כנגד אלו אלא פוטרין אותו מיד, דהא לא הזכיר הא שדנין אלו כנגד אלו אלא על הציוור של ל"ו ול"ה לחוד, ואם הי' ס"ל שגם בל"ה ול"ה דנין אלו כנגד אלו הי' לו להזכיר הא דדנין אלו כנגד אלו גם על הציוור של ל"ה ול"ה. ונראה דהא דס"ל שאין מוסיפין בכה"ג והא דס"ל שאינם

וז"ל, אמרו העדים היתה לו התראה ומכירין אנו אותו מאיימין ב"ד עליהן וכיצד מאיימין וכו' אם עמדו בדבריהן מכניסין את הגדול שבעדים ובודקים אותו בדו"ח וכו' עכ"ל, הרי להדיא שהגדתן ומכירין אתם אותו והתרתם בו היו שואלים קודם האיום, ואילו את הז' חקירות היו שואלים לאחר האיום. ולכאורה דעתו בזה היא שגוף ההגדה המחייבתו מיתה היו מגידין קודם האיום, ועדיף הא דהיו שואלים אותם אם מכירים אותו ואם התרו בו משאר דו"ח בהא ששאר הדרישות וחקירות אינן אלא דברים צדדיים ואין עיקר החיוב תלוי בהן, אבל הדברים הנ"ל הרי הם ענינים המשלימין את עיקר חיובו של הבעל דין, דהא בלא התראה, וכן אם הרג עכו"ם, הרי הוא פטור, ומש"ה חשיבי כמו עיקר ההגדה והיו שואלים על כך קודם האיום.

והנה עיין היטב בחידושי הר"ן בד"ה מכירין שהביא מחלוקת בין הר' דוד והר"ז הלוי בענין הא דהיו שואלים אותם אם מכירים אותו ואם התרו בו, דדעת הר"ז הלוי היא שלגוף העדות צריכים שיאמרו כן בפירוש, והיו שואלים על כך בכדי שישלימו את עיקר הגדתן, ומקודם שאומרים בפירוש שישראל הרג ושהתרו בו עדיין לא הגידו כלום (כן נראית כוונת הר"ז הלוי עיי"ש), ועל זה חולק הר' דוד וס"ל שגם בלא"ה נקטינן שמסתמא זו היא כוונתם ואיכא הכא הגדת עדות, והא דשואלים בפירוש הרי זה משום שלא גרע משאר דברים שאנו בודקין אותם בהם.

אמנם נראה שאפילו אם נאמר כדעת

דין אלו כנגד אלו תלויין זה בזה, בנוגע לפשט בהמשנה, דהא לכאורה צ"ע למה הזכירו במתניתין רק את הציור של ל"ו ול"ה לחוד, ולא הזכירו את הציור של ל"ה ול"ה ואחד אומר איני יודע, ואילו לעיל בב"ד של כ"ג הזכירו גם את הציור של י"א וי"א וא' אומר איני יודע, ולפי דברי הר"ן לק"מ, דהא ס"ל שבל"ה ול"ה מוסיפין עוד אחד וא"כ נכלל הוא בהא דתנן שמוסיפין עד ע"א, אמנם לדעת הרמב"ם שאין מוסיפין עוד אחד צ"ע למה לא הזכירו גם ציור זה בהמשנה, וצ"ל דהא דלא הזכיר התנא את הציור של ל"ה ול"ה הרי זה משום שבכה"ג אינם צריכים כלל לדון אלו כנגד אלו אלא פוטרים אותו מיד, ומש"ה לא כלל ל' התנא בהדי ל"ו ול"ה, משום שלא אתא לאשמועינן הכא אלא ההלכה של דנין אלו כנגד אלו, וא"כ נמצא שמאחר דס"ל להרמב"ם שבהציור של ל"ה ול"ה אין מוסיפין, בע"כ צ"ל גם שפוטרים אותו מיד, משום שאל"כ קשה למה לא תני גם ציור זה בהמשנה וכהנ"ל. אמנם אכתי צ"ע בטעמא דמילתא למה אינם צריכים לדון אלו כנגד אלו בהציור של ל"ה ול"ה. וע"ע באות רע"א במה שכתבנו בדעת הרמב"ם.

### דף מ' ע"ב

**רנח) בענין התראה (בענין  
הא שצריכים לומר לו  
"פרוש").**

עיין ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ב שכתב

וז"ל, וכיצד מתדיין בו אומריין לו פרוש או אל תעשה שזו עבירה היא וחייב אתה עלי' מיתת ב"ד או מלקות וכו' עכ"ל. הרי שמלבד ממה שמודיעין אותו שהוא אסור הרי הם צריכים גם לומר לו לפרוש, וכן כתב רש"י בד"ה התיר עצמו למיתה עיי"ש. ולכאורה צ"ע מנ"ל דבר זה, ועוד דעיין לקמן בדף ע"ב ע"ב דתניא רודף שהי' רודף אחר חבירו להורגו אומר לו ראה ישראל הוא ובן ברית הוא והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישפך וכו', ועיי"ש בהסוגיא דבעי למימר שאומרים לו כן משום שרודף צריך התראה, והרי אעפ"כ חזינן שלא תניא שצריכים גם לומר לו להדיא שיפרוש, נוסף על זה שמודיעין אותו את עצם האיסור.

אמנם יש ליישב דהא דלא קתני התם פרוש הרי זה משום שאמרינן שם שר"י בר"י היא דאמר שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, וא"כ לדידי' שפיר אין צריכים לומר לו פרוש, כיון שגם משום הא לחוד שמודיעין לו את עצם האיסור הרי הוא מזיד, וכן אין צריכים לפי ר"י בר"י שיקבל עליו התראה ושיתיר את עצמו למיתה מהאי טעמא וכמו שמבואר שם בתוך הסוגיא. ואע"פ ששיטת הרמב"ם שם היא שגם לפי רבנן לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד (עיי"ש בכ"מ), ומ"מ כתב שצריכים לומר לו פרוש, הרי זה משום שאע"פ דס"ל שגם לפי רבנן לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, אבל מ"מ מוכח לומר דס"ל לרבנן שלבסוף נאמר גם דין מסוים של התראה, ושנאמרו בה דינים עצמיים שלא מטעם לעשותו מזיד, דהא חזינן

שהוא יודע שהוא מוזהר, הרי אכתי יכול לומר שלא שמע מהם אודות המיתה.

## דף מ"א ע"א

### (רס) בענין קבלת התראה ומתיר עצמו למיתה.

עיינן בסוגיין דילפינן התראה מכמה קראי ואמרינן שלפי ר"ש שסובר ששריפה חמורה מסקילה לא סגי דליכתב התראה גבי סקילה לחוד משום שאכתי הו"א שבשריפה החמורה לא בעינן התראה, ומש"ה צריכים לדידי' קרא מיוחד גם להא שהנשרפים צריכים התראה. והנה הא דבעינן שיתיר את עצמו למיתה ילפינן בסוגיין מקרא דיומת המת דאיירי בע"ז שהיא בסקילה. ולכאורה צ"ע למה לא מקשינן גם בזה שמנא לי' לר"ש שגם חייבי שריפה החמורה צריכים להתיר את עצמם למיתה.

והנה עיינן במאירי בסוגיין בד"ה חייבי מיתות שכתב דהא דבעינן שיתיר את עצמו למיתה גם לאחר שקיבל עליו את ההתראה הרי זה בכדי שלא יוכל לומר שסבור הי' שדרך תוכחת אומרים לו שיתחייב מיתה אבל באמת אינו חייב. ונראה מדבריו שהתרת עצמו למיתה אינה דין נוסף שנאמר בחייבי מיתות ב"ד, דהיינו שמלבד מדין התראה צריכים גם שיתיר את עצמו למיתה, אלא כל עצמו אינו אלא תנאי בעצם ההתראה, משום שאם לא התיר את עצמו למיתה ליכא הכא קבלת התראה, דהא יכול הוא לומר שסבור הי' שבדרך

לדידהו שצריכים גם קבלת התראה והתרת עצמו למיתה אע"פ שגם בלא"ה הרי הוא מזיד, וע"ע בזה באות רס"ב, וא"כ ה"ה ששייך להצריך לדידהו למימר לי' פרוש, אבל לפי ר"י בר"י שסובר שאין צריכים קבלה והתרה, ולא נאמר לדידי' דין מסוים של התראה, אלא כל כולה אינה אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד, א"כ ה"ה שאין צריכים לדידי' לומר לו פרוש.

### (רנט) בענין קבלת התראה.

עיינן בברייתא דסוגיין דתניא התריתם בו קיבל עליו התראה התיר עצמו למיתה. ופירש"י בד"ה קיבל עליו התראה וז"ל, יודע אני שכן אני מוזהר שלא לעשות עכ"ל. ובד"ה התיר עצמו למיתה כתב וז"ל, כשהתרתם בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פלונית הוא אומר על מנת כן אני עושה וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמאחר שנאמר דין מיוחד של קבלת התראה והרי הוא צריך לומר יודע אני, מלבד ממה שהוא צריך להתיר את עצמו למיתה, א"כ למה אינו צריך לכלול גם את החיוב מיתה בתוך קבלתו ולומר שהוא יודע שהוא מתחייב מיתה. ועיינן בשט"מ בסוף ספר חמרא וחיי בשם תלמידי רבינו פרץ שכתב שהטעם למה הוא צריך לקבל עליו התראה גם לאחר שהתיר את עצמו למיתה הרי זה משום שבלא"ה הרי הוא יכול לומר שלא שמע את ההתראה והא דהתיר את עצמו למיתה לא עשה על פיהם. ולכאורה לפי הטעם הזה עיקר קבלת התראה היתה צריכה להיות גם על העובדא שהוא מתחייב מיתה, דהא אם לא קיבל עליו אלא את האיסור לחוד ולא אמר אלא

תוכחת אומרים לו כן, וממילא לא מיקרי שהתרו בו.

ולפ"ז לא קשה מידי קושייתנו הנ"ל, כי אילו הי' נחשב הא דצריך להתיר את עצמו למיתה בגדר דין חדש נוסף על הדין של התראה א"כ בודאי היינו צריכים עוד קרא לחייבי שריפה, דהא ליכא למילף מסקילה הקלה, אבל מאחר שלא הוי אלא תנאי בקבלת התראה, משום שבלעדה לא חשיבא קבלה וממילא לא מיקרי התראתם התראה, א"כ מאחר שגלי לן קרא בנסקלין הה"נ שכל היכא שצריכים התראה הרי אנו צריכים גם שיתיר את עצמו למיתה.

ברם עיין לקמן בדף פ' ע"ב ברש"י ד"ה הוראת שעה היתה שכתב דהא דבעינן לפי ר"י שיודיעוהו באיזו מיתה הוא נהרג נלמד מהא דבעינן שיתיר את עצמו למיתה, דלאותה מיתה משמע. והנה לכאורה נראה להוכיח דלא ס"ל לרש"י כדברי המאירי הנ"ל שהדין של התיר עצמו למיתה הרי הוא רק בגדר תנאי בקבלת התראה כדי שלא יוכל לומר שהי' סבור שלשם תוכחת אומרים לו כן, והיינו משום שאם נאמר שאין צריכים לו אלא בכדי שלא יוכל לומר שהי' סבור שלשם תוכחת אומרים לו כן א"כ למה צריכים גם שיתיר את עצמו לאותה מיתה דוקא, הא גם בלא"ה מוכח ממה שהוא מתיר א"ע למיתה סתם שאינו סבור שאומרים לשם תוכחת. ולכאורה נר' מזה שלכה"פ לפי רבי יהודה יש בזה קיום מחמת עצמו.

וע"ע בסמ"ג בעשין צ"ח שכתב וז"ל, קיבל עליו התראה שהרי אינו נהרג עד שיתיר את עצמו למיתה ואומר ע"מ כן אני

עושה עכ"ל. ומשמע מדבריו שלא כדברי המאירי אלא אדרבה כל עיקרו של הדין של קבלת התראה אינו אלא תנאי המכשיר את התרתו למיתה. וי"ל דהיינו משום שאם לא קיבל עליו התראה הרי הוא יכול לומר שמה שהתיר א"ע למיתה לא עשה על פי ההתראה אלא מפי עצמו. ועיין בשט"מ שבסוף ספר חו"ח בסוגיין שכתב סברא זו בשם תלמידי ר"פ. וכדברי הסמ"ג משמע גם ביד רמה לקמן בדף פ"א ע"ב, דעיין שם בגמ' דתניא שאם התרו בו ושתק, התרו בו והרכין בראשו, אינו לוקה, וכתב שם הרמ"ה וז"ל, והא דתניא התרו בו ושתק או שהתרו בו והרכין בראשו ורמו כמי שמקבל עליו התראה, פעם ראשונה ושני' מתרין בו למלקות ושבקנין ל'י דהא לא קיבל וכו', ואשמועינן האי תנא דאע"פ שלא התיר עצמו למלקות בראשונה ובשני' שהרי לא קיבל התראה בפירושו, לענין כיפה לא איכפת לן וכו', אבל לחיובי מלקות ודאי לא מחייב עד דמקביל עלי' התראה בהדיא, ואע"ג דקיבולי התראה לא כתיבה בחייבי מלקות, ילפינן להו מחייבי מיתות ב"ד בק"ו, ומה חייבי מיתות חמורות בזמן שלא קיבלו עליהן התראה פטורין דכתיב יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה חייבי מלקות לא כ"ש וכו' עכ"ל. הרי להדיא דהא דבעינן קבלת התראה אין זה אלא משום דכתיב יומת המת ובעינן שיתיר את עצמו למיתה, ודוק היטב בכל זה כי קצרת.

ובדוחק יש להשוות גם את דברי המאירי לשיטת הסמ"ג והרמ"ה ולומר שגם איהו ס"ל שקבלת התראה הרי היא בגדר תנאי בדין התיר עצמו למיתה, רק שכוונתו

היא ליישב שמאחר שצריכים קבלת התראה א"כ למה לא משתמע מדבריו שהוא גם מתיר את עצמו למיתה, וע"ז כתב שהיינו משום שהוא יכול לומר שחשב שבדרך תוכחת אומרים לו כן.

וע"ע בזה באות רס"ב.

### רסא) תוס' ד"ה תניהו ענין למלקות.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, ובג"ש דרשע רשע ליכא למילף עכ"ל. ועיין במהר"ם שפירש שכוונתם היא להקשות למה צריכים קרא בחייבי מיתות הא איכא למילף שהם צריכים התראה מחייבי מלקות, וקאי קושייתם אהא דילפינן לקמן חייבי מיתות מקראי. אמנם ביותר נראה לפרש שכוונתם היא להקשות איפכא, דהיינו למה צריכים קרא לחייבי מלקות תיפוק לי' בג"ש מחייבי מיתות דילפינן להו לקמן בסוגיין מקראי, ומש"ה הקשו הכא בתחילת הסוגיא כשהביאו קרא למלקות. ועל דרך זה מצאתי את הקושיא בחידושי רבינו יונה בסוגיין עיי"ש. ונראה דהא דהקשו דוקא משום ג"ש דרשע רשע ולא הקשו דהא איכא למילף בק"ו ממיתה החמורה שלמלקות הקל בעינן התראה וכדחזינן מכל הסוגיא שיותר מסתברא לומר שהדבר הקל צריך התראה מהדבר החמור, י"ל שהיינו משום שאי משום ק"ו יש לדחות שטרח וכתב לה קרא וכדאמרין בסוגיין, אבל מילתא דאתיא בג"ש לא טרח וכתב לה קרא וכמו שכתב רבינו יונה שם (ועיין בזה בנדרים דף ג' ע"א בר"ן). אמנם לפי דברי המהר"ם שפירש קושייתם איפכא

ניחא בפשיטות למה לא הקשו בק"ו, דהא ממלקות למיתה ליכא ק"ו כיון שמסתברא טפי לומר שהדבר הקל צריך התראה.

גם נראה דהא דהקשו רק מכח הג"ש ולא מכח הא דמלקות במקום מיתה עומדת כדאמרין לעיל בדף י' ע"א, הרי זה משום שגם זה הוי כמו ק"ו, דהא גם לאחר דהוי במקום מיתה אכתי צריכים למילף שגם מיתה זו בעיא התראה, ובע"כ הוי ילפינן הכי בק"ו משאר מיתות שהן נחשבות חמורות לגבי מלקות, ומכיון שכן ליכא להקשות מידי דהא איכא למימר שמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא וכהנ"ל.

### רסב) בענין התראה.

עיין בתד"ה אשה חבירה שנסתפקו אליבא דר"י בר"י דס"ל שחבר א"צ התראה משום שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד אם בעינן לדידי' בהתראת ע"ה שיתיר את עצמו למיתה או לא. ולכאורה דבריהם תמוהים מאד, דהא להדיא חזינן מהסוגיא לקמן בדף ע"ב ע"ב שאין צריכים לר"י בר"י שיקבל עליו התראה ושיתיר את עצמו למיתה, דעיי"ש דס"ל לר"ה שרודף א"צ התראה, ואמרין נימא מסייע לי' רודף שהי' רודף אחר חבירו להורגו אומר לו ראה ישראל הוא ובן ברית הוא והתורה אמרה וכו', ופירש"י שם דהוי סייעתא לר"ה משום שמזה שלא תניא שצריכים גם שיקבל עליו התראה ושיתיר את עצמו למיתה חזינן שרודף א"צ התראה אלא סגי באזהרה בעלמא, ודחינן שם שלעולם אימא שרודף צריך התראה רק דהיא ר"י בר"י היא דס"ל שחבר א"צ

התראה, ופירש"י דמכיון שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד א"כ אפילו בע"ה שצריכים התראה אבל אין צריכים קבלת התראה, כלומר דמכיון שכל הדין של התראה אינו אלא בכדי לשווי' מזיד א"כ לא יתכן לומר שנאמר דין נוסף שצריכים ג"כ קבלה והתרה, וא"כ להדיא חזינן מהתם שלפי ר"י בר"י אין צריכים שיקבל עליו התראה ושיתיר את עצמו למיתה, וא"כ צ"ע על דברי תוס' בסוגיין. שוב מצאתי שהקשה כן הערל"ג שם.

והנה בישוב דברי תוס' יש להקדים את דברי הרמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ב שכתב וז"ל, אחד ת"ח ואחד ע"ה צריך התראה שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד שמא שוגג הי' עכ"ל. ותמה שם הכ"מ דהא הך טעמא של לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד הוא דברי ר"י בר"י, ומש"ה ס"ל שחבר א"צ התראה כיון שבידוע שמזיד הוא, אבל אליבא דרבנן דס"ל שגם חבר צריך התראה וכמו שפסק הרמב"ם בע"כ א"א לומר הך טעמא. ותירץ דס"ל להרמב"ם שגם לפי רבנן עיקר ההתראה היא כדי להבחין בין שוגג למזיד אלא שלפי ר"י בר"י לא חיישינן אלא לשמא שוגג הוא בהאיסור, ומש"ה ס"ל שחבר א"צ התראה משום שבידוע שהוא מזיד בהאיסור, ואילו לפי רבנן חיישינן גם לשמא לא ידע את המציאות אלא הי' סבור שנכרי הוא ולא ישראל, ומאחר ששגגה כזו שייכת גם בחבר, שפיר מצרכי התראה גם בחבר, ומש"ה אע"פ שפסק הרמב"ם כרבנן אבל מ"מ אכתי כתב את הטעם של לא ניתנה התראה אלא להבחין בין

שוגג למזיד עכת"ד. ולפי דברי הכ"מ יוצא שבין לפי ר"י בר"י ובין לפי רבנן לא נאמרה גזיה"כ שצריכים התראה היכא שידעינן גם בלא"ה שהוא מזיד, אלא לפי שניהם עיקר ההתראה אינה אלא בכדי לעשותו מזיד וכהנ"ל.

אמנם לכאורה צ"ע דאם נאמר שגם רבנן מודים שעיקר התראה אינה אלא בכדי להבחין בין שוגג למזיד א"כ למה צריכים תו שיתיר את עצמו למיתה כדתניא בסוגיין וכמו שפסק הרמב"ם שם. ובע"כ צ"ל שאע"פ שבתחילה לא נתחדשה התראה אלא בכדי להבחין בין שוגג למזיד, אבל מ"מ מכיון שצריכים התראה, שוב נאמרו בה גם דינים עצמיים שלא מטעם לעשותו מזיד, כגון הא שצריכים שיתיר את עצמו למיתה. אמנם אכתי צ"ע, דאם נאמר שאית להו לרבנן שצריכים קבלה ושיתיר את עצמו למיתה אע"פ שהם סוברים שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, א"כ שוב צ"ע על הסוגיא בדף ע"ב ע"ב דדחינן שהיה ר"י בר"י היא, דאילו לפי הנ"ל מי יימר שלפי ר"י בר"י אין צריכים קבלת התראה, דילמא גם הוא מודה שאע"פ שתחילת הדין של התראה היא בכדי להבחין בין שוגג למזיד, אבל מ"מ לבסוף נאמרו בה גם דינים עצמיים שלא מטעם לעשותו מזיד וכמו דסבירא להו לרבנן. וצ"ל שאה"נ רק שלפי רבנן מוכרחים אנו לומר כן כיון דתנינא להו לקבלת התראה והתיר עצמו למיתה בברייתא סתמא, אבל לפי ר"י בר"י אכתי י"ל דס"ל שבאמת לא נאמר טפי מהא לחוד שצריכים להבחין בין שוגג למזיד, ומש"ה דחינן שלעולם אימא שרודף צריך

התראה רק שאתי אליבא דר"י בר"י אשר לדידי' אין אנו מוכרחים לומר שלבסוף נתחדשו בהתראה דינים אחרים נוסף על הדין של הבחנה וכמו שאנו מוכרחים לומר אליבא דרבנן.

ולפי זה יוצא שלפי מאי דקי"ל שרודף אין צריך התראה וכמו שפסק הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח, שוב איכא למימר שגם ר"י בר"י מודה שצריכים שיתיר את עצמו למיתה, וכמו דחזינן דסבירא להו לרבנן אע"פ שגם לדידהו לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, וא"כ לפי המסקנא שפיר איכא לספוקי אם לפי ר"י בר"י צריכים שיתיר את עצמו למיתה או לא וכדברי תוס' הנ"ל.

אמנם אע"פ שישבנו את ספיקת תוס' באופן שלא קשה מהסוגיא לקמן בדף ע"ב ע"ב, אבל מ"מ הדבר עדיין נשאר תמוה מצד הסברא, דהא איך יתכן לומר לפי ר"י בר"י שהיכא שהוא חבר אין צריכים שום דבר, ואילו היכא שהוא שוגג לא סגי בהא לחוד שעושים אותו מזיד אלא צריכים גם דברים נוספים. ובשלמא לפי רבנן הרי לעולם צריכים התראה אפילו בחבר, אבל לפי ר"י בר"י איך שייך לחלק בהכי.

ועוד צ"ע דעיין בתוס' לעיל בדף מ' ע"ב בד"ה מנין וכו' שכתבו דהא דאיבעיא לן מנין להתראה מן התורה הרי זה איירי בחבר אליבא דרבנן, דהא אליבא דר"י בר"י פשיטא שצריכים התראה בכדי להבחין בין שוגג למזיד, והנה אע"פ שהרמב"ם סובר שגם לפי רבנן לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד אבל מ"מ אכתי ניחא למה צריכים קרא

להתראה, והיינו משום שכבר ביארנו שבע"כ צ"ל שלבסוף נאמר דין מסוים של התראה מחמת עצמה, דהא חזינן שהתרת עצמו למיתה וקבלת התראה מעכבות בה וכהנ"ל, וא"כ מאחר שנאמר דין מסוים של התראה מלבד ממה שצריכים לעשותו מזיד א"כ שפיר צריכים קרא לזה, ומעתה צ"ע דהא כבר ביארנו, שנסתפקו תוס' בסוגיין באם גם לפי ר"י בר"י נאמר לבסוף דין מסוים של התראה, וא"כ קשה למה כתבו בפשיטות בהדיבור הנ"ל שאין צריכים לדידי' שום פסוק להתראה, ולכאורה מוכח דס"ל לתוס' שלא נאמר לפי רבי יוסי בר"י שום דין נוסף חוץ מזה שצריכים לעשותו מזיד, וא"כ עדיין צ"ע איך רצו לומר שלפי ר"י בר"י צריכים שיתיר את עצמו למיתה.

עוד צ"ע דהא תוס' בהזכירם את הצד שלפי ר"י בר"י צריכים התיר עצמו למיתה כתבו שבחבר הרי זה כאילו התיר את עצמו למיתה, וא"כ חזינן שאין כוונתם לומר שהתיר עצמו למיתה הוי בגדר גזירת הכתוב לחוד, אלא גם סברא יש בדבר, דלכן שייך לומר שבחבר הרי זה כאילו התיר עצמו למיתה.

ולכן נראה שכוונת תוס' היא להסתפק בדין התיר את עצמו למיתה, האם הוא מצד גזיה"כ לחוד אשר לפ"ז אינו שייך לפי ר"י בר"י, או האם הוא משום שבלא"ה חוששין שמא אין המותרת משוכנע שהוא דבר איסור ושחייבים מיתה אשר לפ"ז הרי זה שייך גם לפי ר"י בר"י בע"ה (ועיין לעיל באות ר"ס מה שהבאנו בשם המאירי), והסוגיא לקמן בדף ע"ב ע"ב יתורץ עדיין ע"פ דרכנו הנ"ל, והיינו

שלפי המסקנא שרודף א"צ התראה אכתי יתכן שגם לפי ר"י בר"י צריכים שיחיר את עצמו למיתה.

### רסג) גלתה סנהדרין וכו'.

עיין לעיל באות קט"ו שהארכנו בענין הא דאין דנין ד"נ אלא בזמן דאיכא ב"ד הגדול בלשכת הגזית.

### רסד) גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות.

עיין בסוגיין דאמרינן שמזמן שגלתה הסנהדרין לא דנו ד"נ, ופירש"י וז"ל, שאין ד"נ בכל מקום אלא בעוד שסנהדרי נוהגת בלשכת הגזית שנאמר וקמת ועלית אל המקום וכו' עכ"ל, וכן איתא בע"ז דף ח' ע"ב. ובשבת דף ט"ו ע"א הקשו תוס' וז"ל, תימה דוקמת ועלית אל המקום וכו' לא כתיב אלא בזקן ממרא ובזקן ממרא גופי' לא כתיב אלא בהמראתו שצריך שימרה עליהן במקומן אבל לדונו יכול אע"פ שאין ב"ד הגדול בלשכת הגזית, ואין נראה לומר דבעינן שיהו במקומן בשעת עבירה כמו בזקן ממרא דהא בזקן ממרא לא על המראתו לבד מיחייב אלא עד שיחזור לעירו ועשה כהוראתו ואהא לא כתיב מקום, ועוד דלא מצינו בשום מקום שהיו בודקים אם היו ב"ד בלשכת הגזית בשעת עבירה אם לאו עכ"ל. הרי שכתבו שאין צריכים בזקן ממרא שיהיו שם בשעה שהוא מורה בעירו אלא בשעה שמורים לו. אולם עיין בירושלמי דמכילתין בפ"א ה"ג דאמרינן ובאת לרבות ב"ד שביבנה ר' זעירא אמר לשאלה, ופירש שם הפני משה שאירי לענין זקן ממרא, דאם שאל מהם

בשעה שהיו ביבנה והורו לו, ובשעה שהמרה עליהם בעירו כבר חזרו ללשכת הגזית הרי הוא מתחייב, דמאי דאמרינן שהמקום גורם הרי זה קאי על שעת הוראתו בעירו. אמנם בספרי פרשת שופטים תניא ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך על הוראת ב"ד הגדול שבירושלים חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על הוראת ב"ד שביבנה, הרי להדיא שצריכים שתהא ההוראה עצמה יוצאת מלשכת הגזית (והא דתניא שם בספרי ובאת לרבות ב"ד שביבנה, ראיתי באחרונים שפירושו הוא לענין מצות ועשית ככל אשר יורוך ולא לענין מיתת זקן ממרא. ברם, עיי"ש בפ"ה הנציב). ועיין לעיל בדף י"ד ע"ב בבביתא דמצאן אבית פגי והמרה עליהם דגם התם משמע שאשעת שאלה קפדינן, דהא איירי שמצאן אבית פגי בשעה שהורו לו, דהא בשעת המראה שהוא מורה לאחרים הרי אינו צריך להם כלל. מיהו במראה הפנים על הירושלמי לא הבין כן.

### רסה) בענין הנ"ל.

והנה מדברי תוס' בשבת שם נראה שאין צריכים לדון את הזקן ממרא למיתה בב"ד של ע"א, וכ"כ גם בסוטה דף ז' ע"ב בד"ה מה וכו' שדנין אותו גם בפחות מע"א. ברם במנחות דף ס"ה ע"א בד"ה ויודעים וכו' הביאו הא דזקן ממרא בעי ע"א ומוכח מדבריהם שם דס"ל שקאי על קבלת עדות כשדנין אותו עיי"ש, ודבריהם צ"ע.

### רסו) תד"ה שזה.

עיין לעיל באות רנ"ד.



## דף מ"ב ע"א

## רסז) בענין ברכת הלבנה.

מלשונות הרמב"ם והמחבר משמע שאין שום חיוב לראות את הלבנה בחידושה כדי כדי שיברך אלא שאם הוא רואה הרי הוא מתחייב לברך, דעיין בפ"י מהל' ברכות שכתב הרמב"ם וז"ל, הרואה ת"ר אלף אדם כאחד וכו', הרואה את הכושי וכו', הרואה בריות נאות וכו', הרואה קשת וכו', ובהט"ז שם כתב וז"ל, הרואה לבנה בחידושה מברך וכו' עכ"ל. ומזה שכתב "הרואה" משמע שאין שום חיוב לראות אלא הרי זה כמו האחרים שהזכיר שם שאין שום חיוב לראות אלא שהרואה מברך. וכן העתיק המחבר בס"י תכ"ו עיי"ש. והא דאמרינן בסוגיין שכל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני השכינה, לא אתי אלא לאשמועינן מעלת המברך, אבל ליכא משום כך שום חיוב לכתחילה לראות את הלבנה. וזה שאנו מקפידים לראות את הלבנה ולברך, משא"כ בשאר הדברים הנ"ל, י"ל שהיינו משום הא גופא דהוי כמקבל פני השכינה, אבל חיובא ליכא.

ועי"ל שאנן לא גריעי מסומא שחייב לברך לדעת הרש"ל אע"פ שהוא עצמו אינו רואה כי הברכה נקבעה על חידושה העולם, ועוד משום שהוא נהנה ע"י שאחרים מוליכים אותו לאורו (עי' במ"ב בס"י תכ"ו סק"א), וא"כ חזינן דס"ל שאם נהנים מהלבנה מתחייבים לברך, ורק לכתחילה צריכים לראות, וא"כ שפיר קפדינן לברך משום שהרבה פעמים אנו

ממילא נהנים ומהלכים לאורו אפילו אם לא נסתכל בו, ועוד שצריכים לברך על חידושה העולם וכהנ"ל. ועכ"פ דברי הרש"ל הם דלא כמשמעות דברי הרמב"ם שרק הרואה מברך. ועיי"ש בביאור הלכה בענין דעת הרדב"ז.

## רסח) נשים בברכת הלבנה ובברכת החמה.

עיין באו"ח בריש סי' תכ"ו שהביא המג"א את דברי השל"ה הקדוש שנשים פטורות מברכת הלבנה משום שהיא מ"ע שהזמן גרמא, והא דאמרינן בסוגיין הני נשי דידן נמי מברכי, אפשר שלא דוקא נקט נשים עיי"ש. ולכאורה צ"ע דעיין בס"י רכ"ט שם שפסק המחבר שהרואה חמה בתקופתה, דהיינו מכ"ח שנה לכ"ח שנה, מברך עושה מעשה בראשית, ולא הזכירו שם הפוסקים שיהיו נשים פטורות.

ובפשטות יש לחלק דשאני התם שלא נתקנה הברכה במיוחד על המאורע של חמה בתקופתה, אלא הדין האמור בזה הוא שצריכים לברך על דברים מיוחדים שבמעשה בראשית, ובזה נאמר שגם חמה בתקופתה נכללת היא באותם הדברים, אבל מ"מ עיקר הדין האמור בזה הוא שיברך בשעה שהוא רואה דברים מיוחדים שבמעשה בראשית, ומש"ה שפיר לא חשיבא זמן גרמא, דהא דין זה שצריכים לברך עושה מעשה בראשית על דברים מיוחדים שבהבריאה שייך בכל עת וכגון על הברקים וכדומה, ולא נאמר דין מיוחד על ברכת החמה אשר נאמר משום כך דחשיבא זמן גרמא, אבל בברכת הלבנה

הדין האמור הוא ברכה מיוחדת על חידושה של הלבנה משום עצמה, ולא משום שהיא בכלל הדברים המיוחדים שבמעשה בראשית, דהא אין מברכים עלי' עושה מעשה בראשית, וא"כ מכיון דהוי באמת דין מיוחד שנאמר רק על חידוש הלבנה, שפיר אתו עלה משום זמן גרמא.

ושמעתי מחכם אחד עוד ישוב על הנ"ל, דעיין בחכמת שלמה בסי' תכ"ו שם שהקשה על דברי השל"ה דלכאורה לא שייך לכאן הפטור של זמן גרמא, דהא מה שא"א לברך על הלבנה בסוף החודש אין זה משום עיכוב מצד הזמן אלא משום שאין אז לבנה בחידושה, אבל אילו הי' יתכן לבנה בחידושה גם בסוף החודש, גם אז היינו מברכים, וא"כ נמצא שאין הזמן גורם אלא הלבנה גורמת. אמנם בדעת השל"ה לכאורה צ"ל דס"ל שנהי שא"א לברך בסוף החודש משום שאין אז לבנה בחידושה, אבל מ"מ לבסוף כשתיקנו ברכת הלבנה, כללו בתוך התקנה שבאמת גם הזמן של תחילת החודש גורם, ומש"ה שפיר כתב השל"ה דהוי זמן גרמא. ולפ"ז אפשר לומר שבברכת החמה קים לן שגם לבסוף לא נאמר שום הלכה של זמן, אלא כל הטעם למה אין מברכים אלא מכ"ח שנה לכ"ח שנה הרי זה משום שבזמן אחר אין כאן חמה בתקופתה, ומש"ה שפיר לא הזכירו הפוסקים שם את הכלל של זמן גרמא, והיינו משום שהתם באמת אין הזמן גורם אלא החמה גורמת. אמנם צ"ע מנא לן חילוק זה.

שוב הראוני את שני הדרכים הנ"ל בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקונטרס אחרון סי' ה' אות כ"ו.

ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח בסי' נ"ו כתב שאינו יודע למה נשים אינן מברכות ברכת החמה. מיהו אם נאמר דחשיב מצוה שהזמן גרמא והן פטורות ודלא כדרכינו הנ"ל, אז י"ל כדברי המג"א בסי' רצ"ו סקי"א שהיכא שעיקר המצוה הוא ברכה, וכגון המצוה של הבדלה, ונשים פטורות מעיקר הדין, וכגון הבדלה לפי הדעה שהביא הרמ"א שם, אז נשים בדוקא אינן מברכות. שו"ר בשו"ת כתב סופר בחלק או"ח סי' ל"ד שפלפל בטעם זה.

ובנוגע להדרך הנ"ל שכתבנו שברכת החמה לא חשיבא מצוה שהזמן גרמא כי הברכה של עושה מעשה בראשית שייכת בכל זמן על דברים אחרים, ראיתי בחוברת "שבת קודש" של עיתון יתד נאמן מערב שבת ויקהל פקודי שנת תש"פ בעמוד 25 שהקהלות יעקב הסתפק בנוגע לברכת החמה וברכת האילנות איזו נחשבת תדיר וקודמת להשני', האם ברכת החמה קודמת כי ברכת עושה מעשה בראשית היא תדירה לעומת ברכת אילנות שישנה רק פעם אחת בשנה, או האם מסתכלים על המחייב והרי המחייב של חמה בתקופתה קיים רק פעם בכ"ח שנים. ואולי הי' מסתפק גם בנוגע לאם חשיב זמן גרמא, דהיינו האם מסתכלים על הברכה וכדרכינו הנ"ל, או האם מסתכלים על הציור הפרטי הזה, כלומר שמסתכלים על המחייב.

### רסט) בענין ברכת הלבנה.

עיין בסוגיין דאמרינן כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני השכינה וכו' אמר אביי הילכך נימרינהו מעומד. ועיין ברמ"ה שכתב וז"ל, אמר אביי הילכך

השכינה, אלא הדין האמור בזה הוא שברכה שהיא נחשבת כמקבל פני השכינה טעונה עמידה א"כ אפשר שזה לא שייך אלא בהמברך עצמו ולא באופן שהוא יוצא על ידי שמיעה כיון שהוא אינו מברך.

### רע) בענין הנ"ל.

שוב מצאתי מקורות בפוסקים בענין מי שיוצא ידי ברכת המצות על ידי ששומע הוא כעונה, האם הוא חייב לעמוד כמו המברך עצמו, דעיין במחצית השקל בריש סי' תר"ץ שכתב (בביאור דברי המג"א שם) שהוא צריך לעמוד, וכן איתא ברמ"א בס"י קכ"ד סעיף ד' ובמ"ב שם לענין חזרת הש"ץ, אבל מהמהרי"ץ גיאות שהביא המ"ב בס"י תפ"ט בביאור הלכה ד"ה ומצוה על כל אחד, וכן מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' שופר ה"י, מוכח שאינו צריך (מיהו אולי שאני התם שמדובר שציבור יצטרכו לעמוד, וא"כ יש בזה משום כבוד הציבור), וכן מוכח מהדרכי משה בס"י קפ"ג אות ב' לענין אם גם השומע ברכה צריך כיסוי הראש כמו המברך.

### רעא) בענין יוסיפו הדיינים.

עיין במתניתין דתנן ל"ו מחייבין ול"ה מזכין דנין אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מן המחייבין דברי המזכין. ובגמ' פרכינן לא ראו מאי אר"א פוטרין אותו. והנה יש לעיין אם הא דפוטרין אותו הרי זה משום שבאמת חל בכה"ג דין פטור ושוב אין יכולים לדון אותו בבית דין אחר, והרי זה

כיון דחשיבא האי ברכה כולי האי, בעי ברוכי מעומד, ויש אומרים כיון שהדבר שקול כאילו אנו מקבלין בברכה זו פני שכינה, צריך לברך מעומד כמקבל פני המלך עכ"ל. ולכאורה נראה שהחילוק בין ב' הלשונות הוא שלפי הלשון הראשון נאמר דין בעצם הברכה שהיא טעונה עמידה, כלומר דהא דצריך לעמוד הרי זה משום שהברכה עצמה זקוקה היא לכך, רק שהטעם למה היא זקוקה לכך הרי זה משום שהוא מקבל פני השכינה, אבל מ"מ החיוב עמידה הוא רק משום שיש כאן גם כן החשיבות של ברכה, באופן שהדין האמור בזה אינו שהוא צריך לעמוד משום דחשיב כאילו הוא מקבל פני השכינה, אלא הרי הוא צריך לעמוד משום שברכה שהוא מקבל בה פני השכינה טעונה עמידה, וזהו שכתב שמכיון שחשיבא ברכה זו כולי האי הרי היא צריכה עמידה, אבל לפי הלישנא בתרא לא נאמר בגוף הברכה שום דין שהיא צריכה להיות מעומד, אלא קבלת פני השכינה היא הדבר שמחייבתו בעמידה\*).

ואולי יצויר נפ"מ בזה היכא שהוא יוצא בברכת הלבנה מפי אחר ע"י הדין ששומע הוא כעונה, דאם נאמר שהיא זקוקה לעמידה משום זה שהוא מקבל את פני השכינה, א"כ גם בכה"ג יצטרך לעמוד, דהא אע"פ שהוא יוצא מפי אחר, אבל מ"מ בודאי גם הוא מיקרי בגדר מקבל פני השכינה, אבל אם נאמר שלא נאמר שצריך לעמוד משום דחשיב שהוא מקבל פני

\* "כאילו" מקבל פני שכינה), וכן מוכח מהתנא דרבי רבי ישמעאל.

\* ע"י ברש"י כאן דמבואר שיש בזה הקבלת פני שכינה ממש (אע"ג דאיתא בגמ' דהוי רק

דין מדיני הצלה הלמד מקרא דוהצילו העדה, או האם לא נאמר בכה"ג חלות דין של פטור, רק שפוטרים אותו משום שא"א להם לדונו לא לחובה ולא לזכות, אבל אה"נ חוזרים ודנים אותו בכ"ד אחר.

והנה מסוגיית הגמ' משמע דהוי דין פטור, דהא על הא דאר"א פוטרין אותו הקשה רב פפא דליפטרי' מעיקרא, ופירש"י וז"ל, משהוסיפו עד ע"א ונחלקו למה אנו מאחרים הדבר לדון אלו כנגד אלו מי אית לן לאהדורי בתר חובה עכ"ל, הרי שפירש שעדיף לפטור אותו מיד משום שבזה שדנין אלו כנגד אלו נמצינו מהדרים אחר חובה שמא יראה אחד מן המזכין את דברי המחייבין, ומעתה בשלמא אם נאמר דהא דפוטרין אותו הרי זה לחלוטין וחל באמת דין פטור ותו לא דיינינן ל' בכ"ד אחר א"כ שפיר י"ל שיש בזה שדנין אלו כנגד אלו משום אהדורי בתר חובה ומשום קרא דוהצילו העדה ה' צריך פטור זה לחול מיד דהא בזה שדנין אלו כנגד אלו אפשר שיראה אחד מהמזכין את דברי המחייבין, אבל אם נאמר שלא נאמר בזה שפוטרין אותו דין פטור, רק שמניחין לו משום שא"א להם לחייבו, א"כ מאי איכפת לן אם ידונו אלו כנגד אלו כדי לגמור את דינו בתורת ודאי לזכות או לחובה, ולמה מיקרי שאנו מהדרים אחר חובה, דהא גם אם יפטרוהו לאלתר נצטרך לדון אותו בכ"ד אחר, וא"כ מאי איכפת לן אם הם עצמם ימשיכו לדון אותו. ואפילו אם נאמר

שעדיף לן להתחיל מחדש מאחר שיש לנו פה כבר ל"ו מחייבים כנגד ל"ה מזכין, אבל מ"מ צ"ע למה רשאים לעשות כן, הלא מכיון שעוד יש בכוחם לדון, א"כ למה אינם צריכים לדון, ולמה רשאים הם להסתלק מן הדין מאחר שכבר נתחייבו לדון\*), ולכאורה יש להוכיח מזה דהא דפוטרים אותו הרי זה משום שחל דין פטור וכנהנ"ל.

ולפ"ז צ"ל דהא דשני ל' אביי לר"פ שאין פוטרין אותו מעיקרא אלא דנין אלו כנגד אלו בכדי שלא יצאו מב"ד מעורבבין פירושו הוא שזה גופא היא סיבה שלא יחול הפטור עד שידונו.

גם י"ל דס"ל לאביי שגם הך פטור צריך להעשות על ידי ב"ד, וחשיב מעשה ב"ד והם הפוטרים אותו, ובאמת מעיקר הדין יכולים הם לפוטרו מיד כשנחלקו, רק שנצטוו שלא לפוטרו עד שידונו אלו כנגד אלו בכדי שלא יצאו מב"ד מעורבבין.

ולפי הדרך השני אתי שפיר טפי דברי רש"י בהקושיא שכתב שמי אית לן לאהדורי בתר חובה, דבשלמא אם ב"ד צריכים לפטור אותו שפיר שייך להקשות למה אין פוטרים אותו מיד ולמה אנו מהדרים בתר חובה, אבל אם הפטור חל מאליו מצד התורה א"כ שייך רק להקשות שמסתבר שהפטור חל מיד משום והצילו העדה אבל מה שייך לשון של מי אית לן לאהדורי בתר חובה כאילו הדבר תלוי בנו.

נקרא גמ"ד מאחר שאין זה פסק מבורר לזכות או לחיוב.

\* מיהו אם נאמר שמה שאנו יודעים שהם ל"ו כנגד ל"ה חשיב כגמ"ד, א"כ תו י"ל שכבר נפטרו מלדון כיון שיש כאן גמ"ד. מיהו קשה לומר שזה

יצאו מב"ד מעורבבין, אבל אם נאמר שלא נאמר דין פטור, רק שהפשט בכל הסוגיא הוא שהם מסלקים את עצמן מן הדין מאחר שאינם יכולים לא לזכותו ולא לחייבו, א"כ תו הדרה קושיא לדוכתה, מה הכריח את רש"י לפרש שמודה ר"פ שגם בי דינא קמא צריכים לכה"פ לדון אלו כנגד אלו ולמה לא פי' שכוונתו היא להקשות שנפטור אותו מיד היכא שי"ב מחייבים וי"א מזכין, דהא אין בזה שום סתירה כלל להדין של הטייתך לטובה על פי אחד, דהא התם איירי לפוטרו בתורת ודאי, אבל הכא הרי לא פטרינן לי' בתורת ודאי אלא הרי הם מסלקין את עצמן מן הדין ולעולם נוכל עוד לדנונו בב"ד אחר, וא"כ למה לא פירש"י שכוונת ר"פ היא להקשות שנפטור אותו מיד (והרי גם לפי הדרך שאינו פטור בתורת ודאי יוצא מהגמ' שאם לית לן הטעם של שלא יצאו מב"ד מעורבבין, יכולים לפוטרו לאלתר, ולעיל הקשינו באמת על זה).

והנה עיין ברמב"ם בפ"ט מה"ס ה"ב שכתב בנוגע לדיני נפשות וז"ל, ל"ה אומרים חייב ול"ה אומרים זכאי ואחד אומר איני יודע פוטרינן אותו עכ"ל. ומהמשך דבריו שם משמע להדיא שבכה"ג פוטרים אותו מיד ואינם צריכים אפילו לדון אלו כנגד אלו, דהא לא הזכיר שם שדנין אלו כנגד כאלו אלא בנוגע לל"ו ול"ה (ועיין לעיל באות רנ"ז שכתבנו מה הוא מקורו של הרמב"ם בזה). אמנם לכאורה צ"ע דעיי"ש בפ"ח ה"ב שביאר שגם בממון מוסיפין עד ע"א, ואילו התם כתב וז"ל, הגיעו לע"א ואמרו ל"ה חייב ול"ה זכאי וא' אומר א"י, נושאים ונותנים

והנה עיין בהמשך הסוגיא דאמרינן איכא דאמרי א"ל ר"פ לאביי ולמה לי יוסיפו לפטרי' מבי דינא קמא, כלומר, מיד כשנחלקו בב"ד של כ"ג ונמצאו י"ב מחייבין וי"א מזכין. ועיין ברש"י שפירש וז"ל, למה מוסיפין, משנחלקו הראשונים ידונו אלו כנגד אלו אם ראה אחד מאלו את דברי אלו הרי טוב ואם לאו יפטרוהו עכ"ל. הרי שפירש שגם ר"פ בקושייתו מודה שצריכים לכה"פ שבאותו ב"ד ראשון ידונו אלו כנגד אלו קודם שיפטרוהו. וכבר הקשו האחרונים מה הכריח אותו לכך, דהא בע"כ ל"ל להך איכא דאמרי הטעם של שלא יצאו מב"ד מעורבבין, דהא אם אית לי' הך סברא א"כ לא קשה מידי, אלא שפיר מוסיפין כדי שלא יצאו מב"ד מעורבבין, וא"כ מכיון דל"ל הך טעם מה הכריח לרש"י לפרש שצריכים לכה"פ שידונו אלו כנגד אלו. אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שמכיון שהדין של פוטרינן אותו הוא באמת דין של פטור בתורת ודאי א"כ לא יתכן לומר שהפטור הזה חל מיד כשנחלקו לי"ב מחייבין וי"א מזכין, כי א"כ לא יתכן כלל הדין של הטייתך לטובה על פי אחד, דהא גם בלא הטי' על פי אחד פוטרינן אותו מדאורייתא ואפילו היכא שרבו המחייבין אחד, וא"כ לענין מה נאמר הדין של הטייתך לטובה על פי אחד, וא"כ בע"כ צ"ל שגם רב פפא בקושייתו מודה שלפטור זה הרי אנו צריכים לכה"פ שידונו אלו כנגד אלו ואינו חל מיד, וכדמוכח מקרא דהטייתך לטובה ע"פ אחד, והיינו דקשה לי' שיחול פטור זה בבי דינא קמא לאחר שדנו אלו כנגד אלו כיון שאינו סובר את הטעם של שלא

עמו עד שיחזור, ואם לא חזר לא הוא ולא אחד מהן, הרי הדבר ספק ומעמידין את הממון בחזקת בעליו עכ"ל. הרי שלענין ממון כתב שצריכים לדון לכה"פ בהדי אותו איני יודע. ולכאורה צ"ע מ"ש ד"מ מד"נ בזה, ולמה כתב שבד"מ צריכים עוד לדון עמו. אמנם לפי הנ"ל ניחא, והיינו משום שמכיון דהא שפוטרין אותו בד"נ הרי זה משום חלות דין פטור מטעם הצלה, א"כ מכיון דס"ל להרמב"ם שבל"ה ול"ה חל הפטור לאלתר, וכמו שביארנו לעיל באות רנ"ז, א"כ שפיר אין צורך אפילו לדון עם אותו איני יודע, אבל בד"מ דהוי זכות לזה וחובה לזה, ולא שיך טעמא דהצלה, הרי לא נאמר פטור זה, אלא בודאי צריכים עוד לדונם בב"ד אחר, וכמו שכתב שם שהדבר נשאר ספק, וא"כ שפיר כתב שידונו עם אותו איני יודע, דהא לא גריעי אינהו מב"ד אחר, אבל אם נאמר שגם בד"נ פוטרים אותו רק משום ספק ומ"מ חזינן בל"ה ול"ה

שאינם צריכים אפילו לדון עם זה שאמר א"י א"כ למה צריכים לעשות כן בממון. ועיין ברמ"ה בסוגיין בד"ה פסקא עד שיראה וכו' שכתב וז"ל, ואיבעיא לן לא ראו מאי, אמר ר' חייא פוטרין אותו שהרי אין מטין לרעה על פי עד אחד, וכ"ת ולטעמין הא אין מטין לטובה אלא על פי אחד והכא אפילו חד נמי ליכא, מכדי גברא בחזקת פטור הוא, בבציר מתרי לא תחייבי' עכ"ל. הרי להדיא דס"ל דהא דפוטרין אותו אין זה בתורת ודאי, דהא בכדי לפטור בתורת ודאי צריכים נטי' לטובה על פי אחד, אלא מה שפוטרים אותו הרי זה בתורת ספק משום שמעמידין אותו על חזקתו. אמנם דבריו שם תמוהין מאד, דעיין בהמשך דבריו שביאר קושיית רב פפא דניפטרי' מעיקרא כמו שפירש"י, דהיינו שניפטרי' מעיקרא משום שבהא שדנין אלו כנגד אלו מהדרינן אחר חובה, ולכאורה מדברי רש"י הנ"ל מוכח דהוי דין פטור בתורת ודאי וכמו שכתבנו לעיל.

## פרק נגמר הדין

### דף מב ע"ב

#### ערב) מצות מיתת ב"ד.

א. עיין ברמב"ם בטה"מ במ"ע רכ"ו - רכ"ט שמנה את ד' מיתות ב"ד לד' מצות. והרמב"ן בסוף שורש י"ד השיג עליו וכתב שכולן מצוה אחת הן מקרא דובערת הרע מקרבך. והנה לכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ם מהא דילפינן לעיל בדף ל"ה ע"ב שאין מיתת ב"ד דוחה שבת מקרא דולא תבערו אש בכל מושבותיכם דאיירי במיתת ב"ד דשריפה, דלכאורה צ"ע דאכתי מנ"ל שסקילה החמורה אינה דוחה שבת, דהא איכא למיפרך מה לשריפה שהיא מיתה יותר קלה מסקילה לפי רבנן דר"ש, דוגמת מה דפרכינן לעיל בדף מ' ע"ב ומ"א ע"א לענין התראה וז' חקירות עיי"ש. אמנם לפי שיטת הרמב"ן הנ"ל אתי שפיר, דהא כשאנו באין לומר שתדחה מיתת ב"ד את השבת בע"כ צ"ל שהיינו משום הקיום מצוה של מיתת ב"ד, דהיינו מצות ובערת, וא"כ מכיון שאשכחן בשריפה שלא דחיא הה"נ לסקילה, דהא בזה ששריפה אינה דוחה את השבת נאמר כבר ששבת חמורה היא ממצות ובערת הרע, וא"כ הה"נ לסקילה מאחר שחדא מצוה היא, אבל לדעת הרמב"ם שפיר צ"ע, דהא נהי שאשכחן שמצות נשרפין אינה דוחה את השבת, אבל מ"מ איך ילפינן ממנה מצות נסקלין, הא איכא למיפרך מה

לשריפה שהיא מיתה יותר קלה מסקילה.

מיהו עיין במכילתא שסיימו ששריפה היתה בכלל כל המיתות, דהיינו בכלל קרא דואיש כי יהי' בו חטא משפט מות, ולמה יצאת, אלא לומר לך שכולן אין דוחין שבת, הרי להדיא שילפינן שאר מיתות במדת דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, וא"כ ניחא גם לפי הרמב"ם הא דסקילה אינה דוחה דהא מדה זו מועלת אפילו אם יש פירכא כמש"כ תוס' ביומא דף מ' ע"ב ד"ה מה במקום וכו'. ובאמת אדרבה צ"ע על הרמב"ן, והיינו דבשלמא לפי הרמב"ם שפיר מייתינן שם קרא דואיש כי יהי' בו וגו', די"ל לדידי' שקרא דובערת לא איירי בכל המיתות, אבל לפי הרמב"ן הלא טפי הו"ל לאתויי קרא דובערת הרע מקרבך שהוא קרא דעיקר המצוה בכל הד' מיתות.

ויש ליישב את שיטת הרמב"ן ע"פ מש"כ הרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת שגם מלקות אין מענישין בשבת, וצ"ע מנ"ל דבר זה, דהא גם בהמכילתא שם לא ילפינן משריפה אלא שאר מיתות לחוד. ויש ליישב ע"פ מה שהוכחנו לעיל באות פ"ד שלפי דעת הרמב"ם יש בחיוב מלקות מעין חיוב מיתה כיון שיתכן שימות ע"י המלקות עיי"ש באריכות, דלפ"ז י"ל שגם מלקות היתה בכלל קרא דואיש כי יהי' בו חטא משפט מות, משום שגם בחיוב

מלקות איכא מקצת חיוב מיתה, וחשיב חטא משפט מות.

ולפ"ז א"ש גם לפי הרמב"ן למה לא הביאו קרא דובערת הרע מקרבך, והיינו משום שרצו לכלול בזה גם חיוב מלקות, וגם הרמב"ן מודה שקרא דובערת לא איירי במלקות, דהא גם הרמב"ן מונה עונש מלקות למצוה לחודה. מיהו אולי גם בלא"ה לא קשה ממלקות משום שיש ללמוד שאינן דוחין בק"ו ממיתה.

שוב מצאתי במגן אברהם באו"ח סי' של"ט סק"ג שכתב שאם גם במלקות יש חילול שבת, אז ניחא בפשיטות למה כלל הרמב"ם גם מלקות, אבל אם אין במלקות חילול שבת צ"ע מנ"ל להרמב"ם לכלול גם מלקות בתוך הלאו דהא אולי הלאו החדש הזה נאמר רק על עונשים שיש בהם חילול שבת\*). ברם לכאורה הדרך שכתבנו של דבר שהי' בכלל מספיק למלקות אפילו אם אין בזה חילול שבת, דהא סו"ס גם מלקות היו בכלל והרי שריפה יצאת ללמד על כל הכלל (ויש לדחות). והמג"א שם צידד לומר שמרבינן מלקות מהא דכתיב בכל מושבותיכם, דכל ריבויא הוא ואתי לרבות שאין דנין כלל.

וע"ע בערל"נ על יבמות דף ו' ע"ב בד"ה ולענ"ד וכו' שכתב שיתכן ללמוד כל המיתות מהקישא דמשפט אחד, ומלקות מג"ש דרשע רשע, אלא שיש כמה פרטים בדרכו שם שיש להעיר עליהם ואכמ"ל בזה.

וע"ע באבני נזר בסי' מ"ו שכתב שלפי

הרמב"ם ה"ה שאסור לנדות בשבת, וכתב שזהו טעמו של הרמ"א בסי' ש"ו שפסק שאסור לנדות בשבת אם לא לצורך שבת ושכן סובר המהרשד"ם, ודלא כהדברי ריבות והמג"א שם שסוברים שמותר לנדות, וביאר הדברי ריבות שאין ללמוד ממלקות משום שאני מלקות שיש בו מעשה (ועיי"ש באבני נזר שהשיג על הבנת המג"א בדברי הס"ח והמהרשד"ם שהביא שם). ועכ"פ לפי דרכנו הנ"ל על פי המכילתא שמרבים שאר מיתות ומלקות משום שהם בכלל כל מיתות א"כ בודאי שא"א ללמוד מזה גם לנידוי. וע"ע בחינוך במצוה קי"ד.

איברא, לכאורה יש לתרץ בפשיטות את הקושיא הראשונה שהקשיתי כאן, דהיינו מה שהקשיתי שלפי הרמב"ם שסובר שהד' מיתות הן ד' מצות איך ילפינן מהא דאין מצות שריפה דוחה שבת שה"ה שאין מצות סקילה דוחה שבת הלא אולי שאני סקילה שהיא חמורה וכעין הא דמבואר לעיל בדף מ' ע"ב שאם מיתה קלה בעיא ז' חקירות אכתי א"א ללמוד מזה שגם מיתה חמורה בעיא ז' חקירות. מיהו לכאורה אין הנידון שלנו דומה לשם, שהרי התם איירי בענין איזה תנאים צריכים כדי לפסוק עליו בתחילה פסק דין של מיתה, אבל הכא איירי לאחר שהוא כבר חייב מיתה דהיינו לאחר שכבר יש עלינו מצות עשה להורגו, וא"כ פשיטא שהמצות עשה להרוג בשריפה הרי היא מצוה השוה בחזקה להמצוה להרוג בסקילה, וכן לשאר

שלא להעניש בשבת ואינו רק בגדר גילוי מילתא שגם בכה"ג נוהג הלאו של מלאכה.

(\* עי' בסה"מ להרמב"ם בל"ת שכ"ב, ובחינוך במצוה קי"ד, שמנו קרא דלא תבערו ללאו חדש



מצות. מיהו מדברי המכילתא הנ"ל שהבאנו לא נראה כן, שהרי המכילתא נקט שבלא מה שיש כאן מדת דבר שהי' בכלל, היינו אומרים שגזירת הכתוב היא שרק מיתת שריפה אינה דוחה שבת.

וע"ע בתוס' ביבמות דף ו' ע"א בד"ה טעמא וכו' שכתבו שמוזה שמצות מיתת ב"ד אינה דוחה שבת אפשר ללמוד לכל דוכתי שכל מ"ע אינה דוחה ל"ת שיש בו סקילה. מיהו מדברי המכילתא הנ"ל שהבאנו לא נראה כן, שהרי המכילתא נקט שבלא מה שיש כאן מדת דבר שהי' בכלל, היינו אומרים שגזירת הכתוב היא שרק מיתת שריפה אינה דוחה שבת, וא"כ גם השתא נימא שרק מיתות ב"ד אינן דוחות ל"ת שיש בו סקילה, אבל עשה אחר שפיר דוחה, ויש ליישב.

**ב.** והנה עיין בחידושי הר"ן בסוגיין שכתב וז"ל, ואיכא מ"ד דאע"פ דשריפה והרג וחנק היו חוץ לב"ד כי היכי דליהוי להו הצלה, מ"מ לא הי' צריך לתקן קבוע מקום (צ"ל מקום קבוע) לבית השריפה וההרג וחנק כמו בבית הסקילה עכ"ל. הרי שכתב שנאמר דין מיוחד בסקילה שצריכים מקום המיוחד לכך, דהיינו בית הסקילה, ודבר זה אינו נוהג אלא במיתת סקילה לחוד. ונראה שדבריו אתי שפיר גם לפי דעת הרמב"ן, ואין להקשות דמכיון דהוה כל המיתות מצוה אחת למה אין צריכים כן גם בשאר מיתות ב"ד, דזה אינו, דהא י"ל שהדין האמור כאן אינו דין בקיום מצות ובערת, אלא הרי הוא תנאי בעצם

מעשה הסקילה, ונאמר בזה שלמעשה הסקילה בעינן בית הסקילה ומקום המיוחד לכך, ומכיון דהוי דין בעצם מעשה הסקילה תו לא שייך להקשות שנצטרך כן גם בשאר מיתות\* (ובאמת גם לפי דעת הרמב"ם צריכים להגיע לזה, דהא גם לדידי' דהוה ד' מצות, אכתי שייך למילף מסקילה וכמו שיבואר להלן בנוגע להדין של חוץ לב"ד).

והנה עיין במתניתין דתנן שהיו סוקלים אותו חוץ לב"ד ורחוק מב"ד. וכתב הר"ן שם שהדין של חוץ לב"ד לא נאמר דוקא בסקילה לחוד, אלא הה"נ שהוא נוהג בכל המיתות משום הצלה. והנה מהא דכתב שטעמא דחוץ לב"ד הוא משום הצלה, חזינן דס"ל דהא דיהבינן בגמ' טעמא דהצלה הרי זה קאי גם על עיקר הדין של חוץ לב"ד הלמד מקרא דהוצא את המקלל, ולא רק על הדין של הרחקה מב"ד, וס"ל להר"ן שכוונת הגמ' היא לומר את הטעמא דקרא, וכ"כ התירו"ט שטעמא דהצלה הרי הוא טעמא דקרא וקאי גם על עיקר הדין של חוץ לב"ד דכתיב בקרא דהוצא (ועיי"ש בתוס' רעק"א). אי נמי ס"ל להר"ן כדעת רבינו יונה בחידושו שכתב שהדין של חוץ לב"ד הוי כל עיקרו מצד הסברא לחוד, ולא אתי קרא דהוצא אלא לדין חוץ מג"מ (ועיי"ש שביאר למה הביא התנא קרא דהוצא), ולשני הפירושים הנ"ל יוצא שעיקר טעמא דהוצאה מב"ד הרי הוא משום הצלה וכדברי הר"ן. אמנם עיין בתד"ה כי היכי וכו' שכתבו שטעמא דהצלה קאי רק על הדין של הרחקה לחוד,

כזה במעשה סקילה יותר מבשאר המיתות.

\* מיהו לכאורה אין מוסבר למה יהי' תנאי

אבל הא דצריכים חוץ לב"ד הרי זה משום גזיה"כ לחוד ולא אלים סברא דהצלה לחדש שצריכים להוציא אותו חוץ לב"ד, רק שמאחר שידעינן ל"י מהגזיה"כ של הוצא, שוב אהני סברא דהצלה למימר שצריכים גם הרחקה. והנה לפי סברת הר"ן ורבינו יונה שפיר ידעינן שצריכים חוץ לב"ד גם בשאר מיתות אע"ג דאיכא פירכא, דהא טעמא דהצלה שייך בכולהו, ובכולם נוהגים מילי דהצלה, וכולן שוות הן לענין זה, וליכא שום סברא למימר שדוקא בסקילה עבדינן הך הצלה, ואפילו לפי מה שכתב התיר"ט שאע"פ שטעמא הוא משום הצלה, אכתי כתיבא בקרא, אבל מ"מ גם לפי זה מסתברא שגלי לן קרא בסקילה והה"נ לשאר מיתות מאחר שטעמא דמילתא שייך בכולן. אמנם לפי מה שמשמע מדברי התוס' הנ"ל שבסקילה צריכים חוץ לב"ד משום גזיה"כ לחוד, א"כ לכאורה א"א למילף מיני' שאר מיתות, משום שאפילו אם נדחוק ונאמר שלא הוי תנאי בעצם מעשה הסקילה כמו דין מקום קבוע, אלא הרי הוא תנאי בקיום המצוה, אבל מ"מ אכתי ליכא למילף מיני' שאר מיתות משום שאיכא פירכי (ברם לא ידעתי כעת אם הדין של חוץ לב"ד חשיב חומרא אשר לפ"ז לא שייך למילף מסקילה שהוא נוהג גם בהרג וחנוק, או האם חשיב קולא אשר לפ"ז א"א למילף שהוא נוהג בשריפה שחמורה מסקילה אליבא דר"ש), והרי לדידהו לא אלים טעמא דהצלה לחדש גם הא שמוציאין אותו חוץ לב"ד, וגם הא שמרחיקים, אלא רק לאחר שידעינן כבר מקרא שמוציאין אותו מב"ד מהני טעמא דהצלה להוסיף שמרחיקים, וא"כ

קשה כהנ"ל איך ילפינן שאר מיתות מסקילה לענין גוף הדין שמוציאין מאחר דאיכא פירכי. ברם י"ל שהרי זה תלוי בהמחלוקת הנ"ל שבין הרמב"ם והרמב"ן, דאם נאמר כדעת הרמב"ן שכל הד' מיתות הן מצוה אחת א"כ איכא למימר בדוחק שדין זה הרי הוא תנאי בקיום המצוה (ודלא כמש"כ בנוגע למקום קבוע וצ"ע), ומש"ה הה"נ לשאר מיתות, דהא לפי דעת הרמב"ן יוצא שכשאנו דנין על התנאים של קיום המצוה בע"כ צ"ל שכולן שוות הן מאחר שכולן נכללות בחד מצוה, והא דמשמע גם מסתימת לשון הרמב"ם בפ"ב מה"ס שנוהג דין זה בכל מיתות ב"ד אע"פ שהוא סובר שד' מצות הן, הרי זה אתי שפיר אפילו אם ס"ל שדין חוץ לב"ד אינו משום הצלה, והיינו משום ש"ל דס"ל שהדין של חוץ לב"ד לא נחשב כחומרא אלא כקולא, ומש"ה ל"ש למיפרך מה לסקילה שהיא חמורה, אלא ה"ה שהוא נוהג בהרג וחנוק הקלות מסקילה לכו"ע, וכן גם בשריפה מאחר דקי"ל שלא כר"ש אלא כרבנן שסקילה חמורה, וא"כ נמצא שאין שום פירכא.

והנה הר"ן שם לא כתב אלא שהדין של חוץ לב"ד נוהג בכל המיתות, אבל לא הזכיר אם גם הדין של חוץ מג"מ נוהג בכל הד' מיתות. ולכאורה נראה שדין חוץ מג"מ אינו משום הצלה, דהא היכא שיצאו ב"ד ודנו חוץ לעיר כבר נתקיימה הדין של חוץ מג"מ אע"פ שלא הרחיקו כלל לשם הצלה, וא"כ אע"פ שכתב הר"ן שהדין של חוץ לב"ד נוהג בכל המיתות משום הצלה אבל מ"מ אכתי יש לחקור בנוגע להדין של חוץ מג"מ. ולכאורה זה תלוי

בהמחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן, דלפי הרמב"ן אם נאמר דהוי תנאי בקיום מצות ובערת, א"כ פשיטא שצריכים כן בכל הד' מיתות וכהנ"ל, אבל לפי דעת הרמב"ם אפילו אם נאמר דהוי תנאי במצות נסקלין ולא במעשה הסקילה, אבל מ"מ אכתי ליכא למילף מיניה הני מיתות שיש בהן פירות מאחר שהן מצות מחמת עצמן, אם לא שנאמר כהנ"ל שלא חשיב חומרא אלא קולא, ומש"ה ל"ש למיפרך מה לסקילה שהיא חמורה, אלא ה"ה שהוא נוהג בהרג וחקק הקלות מסקילה לכו"ע, וכן גם בשריפה מאחר דקי"ל שלא כר"ש אלא כרבנן שסקילה חמורה, וא"כ נמצא שאין שום פירכא..

גם י"ל שידעינן דין חוץ לב"ד וחוץ מג"מ בשאר מיתות משום הילפותא של המכילתא שהבאנו לעיל שכל דבר שהי' בכלל וכו'.

### רעג) בענין דברי הרמב"ם שצריכים להרחיק כמו ו' מילים, ולא הזכיר חוץ מג' מחנות.

עיין ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ג שכתב וז"ל, ומקום שהורגין בו ב"ד הי' חוץ לב"ד ורחוק מב"ד שנאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, ויראה לי שיהי' רחוק כמו ששה מילין כמו שהי' בין בית דינו של משה רבינו שהי' לפני פתח אהל מועד ובין מחנה ישראל עכ"ל. ועיין בחידושי רבינו יונה בסוגיין שתמה עליו דהא איכא למימר דהא שהרחיקו ו' מילין הרי זה משום שהיו צריכים להוציאו חוץ לג' מחנות, אבל אם כבר הוציאו אותו חוץ

לג' מחנות או אם לכתחילה ישבו חוץ לג' מחנות מג"ל להרמב"ם שצריכים להרחיק עד שיעור של ו' מילין (ואפילו לפי דברי תוס' בסוגיין, ודברי רבינו יונה לעיל שם בחד לישנא, שגם הדין של חוץ לב"ד ילפינן מהך קרא, אבל מ"מ אכתי קשה היכי ילפינן מיני' שצריכים להרחיק ו' מילין, דהא יש לדחות שהטעם למה הרחיקו ו' מילין הי' רק בכדי לקיים את הדין של חוץ לג' מחנות).

אמנם באמת דברי הרמב"ם תמוהים עוד יותר, דהא בכלל לא הביא הרמב"ם את הדין שצריכים חוץ מג"מ, ולא כתב אלא הא לחוד שצריכים הרחקה מב"ד ו' מילין, ומשמע שאפילו אם עדיין נמצאים הם בתוך העיר והמחנה סגי בהכי, וזה תמוה מאד דהא בסוגיין מבואר להדיא שנאמר גם דין מיוחד של חוץ מג"מ מלבד הדין של הרחקה מב"ד, רק שאפילו היכא שיצאו חוץ מג"מ וקיימו דין זה, אכתי צריכים להרחיק עוד מב"ד כדאמרינן בגמ'. והנה עיין בפ"א ממס' כלים במשנה ז' דמייתי התנא דיני עיירות המוקפות חומה, והקשה שם הרא"ש, למה לא הביא גם הא דשמעתין שאסור להמית את המחויב מיתת ב"ד בתוך עיירות המוקפות חומה דחשיבי מחנה ישראל, והניח שם בצ"ע. ואין לומר דהא דלא הביא הרמב"ם שצריכים חוץ לג' מחנות הרי זה משום דס"ל שפליג ההוא תנא דמס' כלים על הברייתא בסוגיין וס"ל שלא נאמר דין מיוחד של חוץ לג' מחנות, דזה אינו, דהא לפ"ז מאי פרכינן בגמ' על מתניתין דידן למה לא תני נמי הדין של חוץ לג' מחנות, הלא י"ל שגם תנא דידן לית לי' הדין של חוץ לג' מחנות.

ועיין לקמן בדף נ"ב ע"א דאמרינן שמיתת שריפה היא בשריפת נשמה וגוף קיים, ופרכינן שנילף מפריס הנשרפים שצריכים שריפת הגוף שכן מכשיר כפרים הנשרפים, והקשו תוס' שם וז"ל, תימה דלא חשיב מכפר כדאמר בפרק נגמר הדין עכ"ל. ונראה שה"ה שיש להקשות למה לא חשיב הש"ס שם גם הא דדמאי לשריפת פריס הנשרפים לענין חוץ מג"מ וכדתניא בסוגיין.

### רעד) בענין איך מרחיקין ולא חיישינן לעינוי הדין.

עיין בגמ' דאמרינן שהטעם של המשנה הוא כי היכי דלא מיתחזי כב"ד רוצחין א"נ כי היכי דתיהוי לי' הצלה. וכתבו תוס' בד"ה כי היכי וז"ל, אמאי דמרחיקין רחוק מב"ד בית הסקילה יהיב טעמא כדפ"ה, אבל חוץ לב"ד קרא קדריש עכ"ל. וצ"ע איך היו מרחיקין משום טעמים אלו בלא שום פסוק, דהא איכא בזה משום עינוי הדין, שהרי עינוי הדין שייך גם בזמן מועט כדחזינן בערכין דף ז' ע"א שלא היו שוהין לשחוט את קרבנותיו משום דהוי עינוי הדין (ודברי הרמב"ם בפ"ב מה"ס שכתב שצריכים להרוג אותו ביומו, דמשמע שליכא עינוי הדין אא"כ עבר היום צ"ע, דדוחק לומר שהכוונה בערכין שם היא לומר שאין משהין אותו עד למחר כדי לשחוט את קרבנו, דא"כ איך אמרינן שם שאם כבר נשחט הקרבן, שפיר משהין אותו כדי לזרוק, וכן פוסק הרמב"ם שם, דהא לפי הנ"ל צ"ל שהכוונה היא שמשחין אותו עד למחר, וא"כ כבר נפסל הדם בשקיעת החמה. ואין לומר שהכוונה היא שנלין את הדם בראשו

של מזבח ולא נורידו [עי' בזבחים דף פ"ז ע"א וברש"י בפסחים דף נ"ט ע"א ובגליון הש"ס שם], דזה נראה דוחק בכוונת הגמ' שם, ועוד דיתכן שבדם לא מהני לינה בראשו של מזבח, עי' בשפת אמת על זבחים דף נ"ו, ועי' במו"ק דף י"ד ע"ב).

ואפילו אם נאמר שלפי הטעם של הצלה ל"ש להקפיד משום עיה"ד כיון שהוא לטובתו, אבל מ"מ אכתי צ"ע לפי הטעם של ב"ד רוצחין.

והנה עיין בחידושי הר"ן בסוגיין שכתב וז"ל, ואיכא מאן דאמר דאע"פ דשריפה והרג וחנק היו חוץ לב"ד כי היכי דליהוי להו הצלה, מ"מ לא הי' צריך לתקן קבוע מקום (צ"ל מקום קבוע) לבית השריפה וההרג וחנק כמו בבית הסקילה עכ"ל. ומדבריו חזינן שנאמר בסקילה דין מיוחד שצריכים בית הסקילה דהיינו מקום המיוחד לכך. ומהא דכתב שאיכא מ"ד שבשאר מיתות לא בעינן הכי, משמע שאיכא נמי מ"ד שסובר שגם התם צריכים מקום קבוע לשריפה והרג וחנק. ולפ"ז י"ל שמכיון שהיו מקומות קבועים לכל הד' מיתות שוב אין כאן איסור של עינוי הדין, דהא בשעה שקבעו את אותם המקומות לא הי' שייך עינוי הדין, דהא אז לא הי' עדיין שום מחויב מיתה לפנינו, ולא שייך לומר שמחויבים בתחילה לקבוע את בית הסקילה בקירוב מקום כדי שלא יצטרכו לשהות אח"כ, דהא אכתי ליכא השתא שום עינוי הדין ויכולים לקבוע איפוא שירצו, ולאחר שנקבעו לכך, שוב ליכא איסור עינוי הדין, דהא בע"כ צריכים כבר להוליכו לשם, דהא בעינן המקום שהוא קבוע לסקילה ולשריפה וכו', וא"א להורגו

ניחא וכהנ"ל דכיון שריחוק מקום נכלל הוא בכלל הגזיה"כ לא שייך להקשות שאכתי יהי' אסור משום עינוי הדין, דהא גזיה"כ היא שצריכים גם הרחקה. ובאמת מדברי הר"ן שהבאנו משמע דסבירא לי' כהתירו"ט דהא כתב שהטעם של חוץ לב"ד הוא משום הצלה. מיהו יש לפרש כוונת הר"ן גם על דרך שיטת רבינו יונה שנביא בהאות הבאה.

ועי' באדר"נ פרק ל' הלכה ג'.

### רעה) בית הסקילה חוץ לב"ד ורחוק מב"ד.

עיינ' במתניתין דתנן בית הסקילה היתה חוץ לב"ד. ועיינ' בב"ח שגרס נמי "רחוק מב"ד", וכן היא גם לשונו של הרמב"ם כמו שנביא בסמוך. והנה תוס' בד"ה כי היכי כתבו דהא דבעינן חוץ לב"ד ילפינן מקרא דהוצא, והא דיהבינן בגמ' הטעמים של הצלה וכי היכי דלא ליתחזו ב"ד רוצחין הרי זה רק להא דמרחיקין. ולפי דבריהם ניחא גירסת הב"ח, דהא לפי דבריהם יוצא שנאמרו באמת שני דינים נפרדים, דהיינו דין חוץ לב"ד מגזיה"כ דהוצא, ודין מרחיקין משום הסברות הנ"ל. אמנם עיינ' בחידושי רבינו יונה בסוגיין שכתב בחד לישנא שבין דין הוצאה ובין דין הרחקה מסברא לחוד ידעינן להו, ומקרא דהוצא ילפינן רק את הדין של חוץ מג"מ, אבל הא דבעינן חוץ לב"ד הרי זה משום הסברות הנ"ל לחוד (ועיינ' שביאר למה הביא התנא פסוק זה במתניתין). ולפי דבריו לא אתי שפיר גירסת הב"ח. דהא לפי דבריו יוצא שלא נאמר אלא דין אחד לחוד, דהיינו דין הרחקה, וא"כ למה

במקום אחר, ואע"פ שאפשר עכשיו לקבוע מקום חדש בקירוב מקום, אבל מ"מ מכיון שעכשיו שהם בריחוק מקום א"א להורגו במקום אחר א"כ לא מיקרי עינוי הדין במה שמוליכים אותו לשם, ומאי דאמרינן שהיו מרחיקין משום הצלה ומשום שלא ליתחזו ב"ד רוצחין, פירושו הוא שמש"ה קבעו אותם המקומות בתחילה בריחוק מקום, וממילא לאחר שקבעום שוב בע"כ צריכים להוליכו עד שם וא"א להורגו בקירוב מקום כיון שלא נקבע לכך.

אמנם אכתי צ"ע אליבא דהך מ"ד שהביא הר"ן שסובר שבשאר מיתות ב"ד אין צריכים מקום מיוחד לכך, דלדידי' לכאורה איכא בהרחקה זו משום עינוי הדין. ודוחק לומר דס"ל שבאמת לא היו מרחיקין בשאר מיתות ב"ד, רק היו הורגין חוץ לב"ד מיד כדי לקיים מה שנאמר הוצא את המקלל.

וביותר י"ל שפליגא הך שיטה על דברי תוס' הנ"ל וס"ל שגם הדין של הרחקה נכלל הוא בקרא דהוצא, ומכיון שיש גזיה"כ להך הרחקה תו לא שייך להקשות מצד עינוי הדין. ויש להביא סמוכים לזה מדברי התירו"ט כאן, דעיינ' בתירו"ט שכתב שהטעמים של הצלה וכי היכי דלא ליתחזו ב"ד רוצחים הרי הם בגדר טעמא דקרא וקאי גם על עיקר הדין של חוץ לב"ד, וא"כ מאחר שהפסוק של הוצא נאמר לשם הצלה וכדי שלא מיתחזי כב"ד רוצחין, יש לומר שבאמת גם ריחוק מקום נכלל בו ולא רק חוץ לב"ד לחוד, וגם מלשון הרמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ג משמע שגם הדין של הרחקה נכלל הוא בקרא דהוצא עיינ' (ועיינ' בהאות הבאה), וא"כ לפ"ז

חילקם התנא לשתי בבות (ודוחק לומר שפירושי קא מפרש או שלא זו אף זו קאמר).

וע"ע בתיו"ט שכתב שקרא דהוצא איירי גם על חוץ לב"ד ודלא כרבינו יונה. וכתב שבאמת הטעם של הצלה קאי גם על עיקר הדין של חוץ לב"ד. ולפ"ז מאחר שקרא דהוצא נאמר לשם הצלה א"כ י"ל שבאמת גם ריחוק מקום נכלל בו, ולא רק חוץ לב"ד, אשר גם לפ"ז יוצא שנאמר רק דין אחד, והיינו שצריכים להרחיק משום הצלה.

ועיין ברמב"ם בפ"ב מה"ס ה"ג שכתב וז"ל, ומקום שהורגין בו ב"ד הי' חוץ לב"ד ורחוק מב"ד שנאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, ויראה לי שיהי' רחוק כמו ששה מילין כמו שהי' בין בית דינו של משה רבינו שהי' לפני פתח אהל מועד ובין מחנה ישראל עכ"ל. הרי להדיא דס"ל שגם השיעור של הרחקה נכלל הוא בקרא דחוץ למחנה (וכמו שצדדנו לפי התיו"ט), ולא רק שצריכים להוציא מב"ד. ולכאורה גם לפי דבריו לא נאמר אלא דין אחד דהיינו שירחקו ו' מילין, ולא נאמר דין מיוחד של חוץ לב"ד ודין מיוחד של הרחקה, וא"כ צ"ע על לשונו שכתב חוץ לב"ד ורחוק מב"ד כגירסת הב"ח.

## רעו) הלה מניף בסודרין והסוס רץ ומעמידן.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, ומעמידן עד שיחקרו ב"ד אם יהא טעם בדבריו של זה עכ"ל. ומשמע מדבריו שכל עוד שלא החליטו ב"ד לזכותו אין מחזירין את הבעל דין לב"ד. ובאמת כן משמע מלשון

המשנה, דהא בהבבא של לימד אחד זכות תנן שמעמידין אותם, ואילו בהבבא של לימד הוא עצמו זכות תנן שהיו מחזירין אותו, ונראה פשוט שהיו מחזירין אותו כדי שיוכל לטעון עם הדיינים, וא"כ מהא שמקמי הכי לא תנן אלא שהיו מעמידין אותם משמע שבאמת לא היו מחזירין אותו כל עוד שלא החליטו ב"ד לזכותו.

אמנם מדברי הרמב"ם בפ"ג מה"ס ה"א משמע שהיו מחזירין אותו מיד כשלימד אחד זכות אע"פ שעוד לא החליטו ב"ד אם הוא נכון או לא. ועיין בתיו"ט שתמה עליו מנ"ל זאת והניח בצ"ע. ועיין בספר חמרא וחיי בד"ה והסוס רץ שכתב ליישב את דעת הרמב"ם.

וי"ל שמקורו של הרמב"ם הוא מהא דתניא לעיל בדף ל"ג ע"ב מנין ליוצא מב"ד חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות מנין שמחזירין אותו ת"ל נקי אל תהרג. ולכאורה נראה פשוט שהך מחזירין אותו קאי על הבעל הדין, דהיינו שמחזירין אותו לב"ד, דאין לומר שהכוונה היא שמחזירין את הדין, דהא משום הא לחוד שאמר אחד שיש לו ללמד זכות אכתי לא היו מחזירין את הדין, ואע"פ שכתב הרמב"ם בפ"י מה"ס ה"ט שהיו סותרים את הדין מיד גם קודם שנתברר להם בודאות שטעו וכמו שכתב הלח"מ שם, אבל מ"מ גם הרמב"ם מודה שצריכים לכה"פ שיגיד טעמו וכמו שכתב שם "שנראה להם (לב"ד) הטעם" עיי"ש, אבל משום הא לחוד שאמר שהוא רוצה ללמד זכות אכתי לא היו סותרים, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שההיא מחזירין אותו פירושו הוא לב"ד, וסרה קושיית התיו"ט שלא

מצינו לא במשנה ולא בבבלייתא שהיו מחזירין אותו לב"ד היכא שאמר אחד שיש לו ללמד עליו זכות. אמנם אכתי צ"ע למה פסק הרמב"ם כההיא ברייתא ולא כמו שמשמע מסתם מתניתין דידן. וע"ע לעיל באות רט"ו.

וא"כ אפילו אם יביאו אבן אחרת אכתי מיקרי סקילה באבן אחת, ולפיכך פירשו תוס' שלעולם איירי בשיש באותה אבן כדי להמית, רק שנאבדה אחרי זריקה אחת, דמכיון שיש בה כדי להמית א"כ גם על הרגימה הראשונה חל שם של סקילה אע"פ שלא מת בה, ולכן שפיר הו"א ששוב לא נייתי אחרינא משום שאז היתה נחשבת סקילה בב' אבנים.

### דף מ"ג ע"א

**(רעז) דאי כתב רחמנא אבן ה"א היכא דלא מת בחדא לא נייתי אחריני ומיקטלי.**

עיינן בתוס' שכתבו וז"ל, והא דכתיב יד העדים תהי' בו בראשונה וגו' ה"א דהנ"מ היכא דאותה האבן קיימת אבל אם נאבדה או נפלה לים ה"א דלא נייתי אחריני עכ"ל. ועיינן ברמ"ה שפירש באופן אחר, והיינו שלעולם איירי באופן שלא נאבדה האבן, רק שהו"א שאם לא מת גם לאחר רגימת כל ישראל מחמת קטנותה של האבן או מחמת בריאותו יתר משאר בני אדם, לא נייתי אחרינא קמ"ל. וכן איתא בשט"מ שבסוף ספר חמרא וחיי בשם הרא"ש.

ונראה דהא דלא ניחא להו לתוס' לפרש כפירושו של הרמ"ה הרי זה משום שאם איירי בשאין בהראשון כדי להמית אפילו לאחר סקילות הרבה, א"כ פשיטא גם בלא קרא שצריכים להביא אחרת, וליכא אפילו ס"ד למימר שלא נייתי אחריתי, דהא לא מיקרי מה שעשו בגדר מעשה סקילה כיון שאין בה כדי להמיתו,

**(רעח) בענין הצלת הבעל דין.**

עיינן לקמן בריש פרק בן סורר ומורה דתנן שאינו נעשה בן סו"מ אלא משהביא שתי שערות עד שיקיף זקן, ובדף ע"א ע"ב תנן ברח עד שלא נגמר דינו ואח"כ הקיף זקן התחתון פטור, ואם משנגמר דינו ברח ואח"כ הקיף זקן התחתון חייב, ופירש"י שם בד"ה ואם משנגמר דינו ברח וז"ל, משעת גמ"ד הוי כגברא קטילא ושוב אין לנו לחפש בזכותו ולהצילו עכ"ל.

והנה מלבד ממה שדבריו צ"ב, עיי"ש ברמ"ה שהקשה עליו מהא דאמרינן לקמן במתניתין שכרוז ה"י יוצא לפניו וכו' דהא להדיא חזינן מזה שמשתדלין בהצלתו גם לאחר שנגמר דינו. ולכאורה ה"ה שקשה על רש"י מהא דאמרינן שהטעם למה היו מרחיקין מב"ד הוא משום הצלה, דהא גם מזה חזינן שמשתדלין בהצלתו גם לאחר גמ"ד.

ובישוב דברי רש"י צ"ל שרק בנוגע להך דין הצלה הלמד מקרא דוהצילו העדה ס"ל שלא שייך לומר כן לאחר שנגמר דינו, אבל הנך מילי דפירקין לאו משום קרא דוהצילו העדה עבדינן להו, אלא משום

מדידהו, והנה אם נאמר שכל הדין האמור בזה הוא רק הדין של גמ"ח האמור גם בעלמא, א"כ ממ"נ, אם יש לו להבעל דין כדי לקנות סוס וסודרין למה חייבים ב"ד לקנות בשבילו, ואם אין לו א"כ פשיטא שחייבים לקנות משל ציבור משום דלא גרע משאר צדקות, דהא גם זה מיקרי די מחסורו, אמנם אם נאמר שנאמר בזה קיום מיוחד של והצילו העדה, א"כ שפיר מסתפקת הגמ' אם חייבים לקנות משל ציבור אע"פ שיש לו משלו כיון דבי דינא מחייבי למעבד ל' הצלה, או האם מכיון דהוי הצלה דידי' הרי הוא עצמו חייב לשלם בשביל קיום זה של והצילו.

### רעט) בענין לימוד זכות.

עיין בסוגיית הגמ' דאיבעיא לן אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות ונשתתק מהו. ופירש"י וז"ל, מי אמר אי לא אישתתק הוה ממש בדבריו וצריך לסתור את הדין ולהביא דיינין אחרים עכ"ל. והקשה החמרא וחיי איזה תועלת יש בהבאת דיינים אחרים, הלא גם הם צריכים לחשוש שמא אי לא אישתתק הוי ממש בדבריו. וראיתי מי שתירץ שדוקא בב"ד הראשון חיישינן הכי דהא כיון ששמע התלמיד את דבריהם של הדיינים ומ"מ רצה ללמד זכות א"כ בידוע שרצה לומר טעם חדש שלא עמדו עליו הדיינים, אבל בב"ד אחר לא חיישינן לזה דהא דילמא באמת נתכוונו גם הם לטענת אותו התלמיד. אמנם לפ"ז צ"ל שהיכא שהביאו

עד גמ"ד, אבל חסדים דעלמא נוהגים גם לאחר גמ"ד כמו קודם.

הדין של גמ"ח האמור גם בעלמא, ומש"ה שפיר שייך לעשות כן גם לאחר גמ"ד\*, והא דלא שייך לפטור את הבן סורר לאחר גמ"ד (כשהקיף התחתון), משום הדין הכללי של גמ"ח האמור בכל מקום הרי זה משום שזה ודאי שא"א לחדש דין פטור חדש משום הדין הכללי של גמ"ח, ואם באנו לפטור אותו משום הא דאישתני דינו לאחר גמ"ד, בע"כ צ"ל שהיינו משום שבהדין של והצילו העדה האמור גבי מיתת ב"ד גופא, נכלל דין פטור על כהאי גוונא, ומש"ה שפיר כתב רש"י דהא דאין נוהג דין זה של אישתני דינו לאחר גמ"ד הרי זה משום שלא שייך בההיא שעתא הך דין הצלה הלמד מקרא דוהצילו העדה, משא"כ הדין של כרוז יוצא אינו דין פטור חדש, אלא הרי הוא רק חיפוש זכות בעלמא, ולכן שפיר עבדינן הכי גם לאחר גמ"ד משום הדין של גמ"ח האמור בכל מקום (אמנם לפ"ז צריכים לדחוק בלשונו של רש"י שכתב שלאחר גמ"ד אין מחפשינן בזכותו להצילו).

אמנם מסוגיית הגמ' נראה להדיא ששפיר שייך דינא דוהצילו העדה לאחר גמ"ד, דהא מוכח להדיא דהא דמעמידין סוס ומכניסין סודרין לאחר גמ"ד הרי זה גם משום והצילו העדה ולא רק משום הדין של גמ"ח האמור בכל מקום, דעיין בסוגיין דבעי רב הונא סודר שמניפין בו וסוס שרץ ומעמידו משל מי הוא, כיון דהצלה דידי', מדידי' הוא, או דילמא כיון דבי דינא מחייבין למעבד בה הצלה,

\* דרק היכא שהדין הצלה כתוב בפרשת המשפט, רק אז נקטינן שמסתמא הכוונה היא רק



דיינים אחרים ולא הוסיפו עוד טעמים לזכות על הב"ד הראשון, גם דינם של ב"ד השני אינו דין, ובכה"ג גם הם צריכים לחשוש שמא הוה ממש בדבריו.

## דף מ"ג ע"ב

### (רפ) בענין אם יש לחייבי מיתות ב"ד חלק לעולם הבא.

עיי' במתניתין דתנן הי' רחוק מבית הסקילה כעשר אמות אומרים לו התוודה שכן דרך כל המומתין מתוודין שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא שכן מצינו בעכ"ל וכו'. ולכאורה משמע שהרוגי ב"ד שלא התוודו אין להם חלק לעולם הבא משום אותה עבירה גופה שהורגים אותו עבודה, דהא דוחק לומר שחיישינן שמא יש בידו מהנך עבירות דתנן בריש חלק שאין לו חלק לעולם הבא, אלא משמע שמשום אותה עבירה עצמה שהורגין אותו עבודה לא יהי' לו חלק לעולם הבא אם לא יתוודה. ולפ"ז צ"ע על הרמב"ם למה השמיט בפ"ג מהל' תשובה הא דכל הרוגי ב"ד אין להם חלק לעולם הבא. ואין לומר שהיינו משום שהרוגי ב"ד יש להם חלק ע"י תשובה משא"כ בהנך דחשיב הרמב"ם התם, דזה אינו, דהא גם הנך דחשיב התם יש להם חלק לעולם הבא ע"י תשובה, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא בסוף פ"ג שם שאין לך דבר העומד בפני התשובה. ועיי' בתפארת ישראל על המשנה כאן שכתב שכוונת המשנה היא לומר שרק

המתוודין יש להם חלק לעולם הבא ע"י צערא דעיכול בשר (לקמן בדף מ"ז ע"א), ומדבריו משמע שכוונתו היא לומר שגם אם לא שבו אכתי יש להם חלק לעולם הבא, רק שמייסרים אותם קודם ביסורים גדולים ולא סגי בעיכול בשר לחוד. ואפשר שנדחק לומר כן משום קושייתנו הנ"ל (אמנם מדבריו לקמן בריש חלק על המשנה של ד' הדיוטות משמע שאם לא שבו אין להם חלק כל עיקר עיי"ש).

והנה לקמן בדף מ"ז ע"א אמרינן שאנשי עיה"נ כיון שאיקטול הוי להו כפרה. וכתבו תוס' שם וז"ל, והא דתנן בחלק אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעוה"ב הנ"מ דלא איקטול אבל אם דנו אותם והרגום יש להם חלק עכ"ל. הרי שחילקו באנשי עיה"נ בין היכא שקיבלו את דינם לבין היכא שלא קיבלו. ולכאורה היו יכולים לחלק גם בדרך אחרת, והיינו דהא דתנן שאין להם חלק לעולם הבא הרי זה איירי אפילו אם שפיר קיבלו את דינם, רק שלא שבו. ולכאורה הא דלא תירצו כן הרי זה משום שהיכא שלא שבו אפילו שאר מומתים נמי אין להם חלק לעוה"ב, וא"כ למה תנן הכי באנשי עיה"נ דוקא, ומש"ה תירצו דהא דתנן שאנשי עיה"נ אין להם חלק לעוה"ב הרי זה איירי אפילו כששפיר עשו תשובה רק שלא קיבלו את דינם, דשאר חייבי מיתות יש להם חלק כיון ששבו משא"כ אנשי עיה"נ (אולי משום שלא המיתו את עצמם, וצ"ע). אמנם לפי דברי התפארת ישראל אכתי הוי יכולים לתרץ דהא דתנן שאנשי עיה"נ אין להם חלק לעוה"ב הרי זה איירי כשלא

עשו תשובה ואין להם חלק כלל, משא"כ שאר מומתים שפיר יש להם חלק לאחר יסורים אפילו אם לא שבו.

והנה יש ליישב את קושייתנו הנ"ל בענין למה השמיט הרמב"ם הא דהרוגי ב"ד אין להם חלק לעולם הבא על פי מאי דאמרינן לקמן בריש חלק דהא דאין לו לכופר בתחיית המתים חלק לעולם הבא הרי זה בגדר מדה כנגד מדה, דמכיון שכפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיית המתים, דעיי"ש בר"ן שהקשה למה חשיב מדה כנגד מדה, דהא בהמשנה שם תנן שאין לו חלק לעוה"ב ולא תנן שאין לו חלק בתחיה"מ, ותירץ שעוה"ב הוא הזמן שלאחר תחיית המתים וכהרמב"ן, ולפי דעת הרמב"ם שהביא הר"ן שם שעוה"ב הוא שם מונח לעולם הנשמות לאחר מיתה, צ"ל כמו שתירץ הלח"מ בפ"ח מהל' תשובה ה"א בשם העיקרים שבאמת שני דברים נקראים עוה"ב, חדא עולם הנשמות שלאחר מיתה, וחדא החיים שלאחר תחיית המתים, והעוה"ב המכוון בסוגיא דהתם הוא החיים שלאחר תחיית המתים, ומש"ה שפיר הוי מדה כנגד מדה, וכן מצאתי בסוף שער הגמול שכתב הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם (ועיין גם בב"ק דף ט"ז ע"ב בתד"ה והוא וכו' דמבואר שהיה מתניתין דריש חלק דתנן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב איירי בתחיה"מ). ולפ"ז אפשר לומר דהא דמשמע בסוגיין שאין להם להרוגי ב"ד חלק לעולם הבא אם לא שבו הכוונה היא שאין להם חלק בעולם הנשמות שלאחר מיתה אלא נידונים הם בגיהנם, אבל בהחיים שלאחר

תחיית המתים שפיר יש להם חלק, ומש"ה שפיר לא כלל להו הרמב"ם בהדי הנך דחשיב התם, דלא איירי שם אלא באלו שאין להם חלק בעוה"ב שלאחר תחיית המתים וכמתניתין דריש חלק. ברם דברי הר"ן צ"ע מהא דתניא שם בתוספתא על הנך דריש חלק, וגם כופר בתחיית המתים בכלל, שהם יורדים לגיהנום ונידונים שם לדורי דורות, דהא דבר זה לא הוי מדה כנגד מדה. ויש ליישב שאין כוונת הגמ' לומר אלא שיש בו גם ענין של מדה כנגד מדה, אבל באמת יש גם עונש נוסף על זה, והיינו מאי דתניא בהתוספתא. ועכ"פ גם לפי התוספתא י"ל כהנ"ל, דהיינו שהרמב"ם לא מנה שם אלא הני שאין להם חלק לעוה"ב כלל, בין לעולם הבא שלאחר מיתה, ובין לעוה"ב שלאחר תחיית המתים, משא"כ חייב מיתות ב"ד.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' דעות ה"ג שכתב וז"ל, אמרו חכמים שלש עבירות נפרעין מן האדם בעוה"ז ואין לו חלק לעוה"ב, ע"ז וג"ע ושפ"ד ולה"ר כנגד כולם עכ"ל. וכן הביא בפ"ג מתשובה שם ששופכי דמים ועובדי ע"ז ומספרי לה"ר אין להם חלק. ומקורו הוא מתוספתא דמס' פאה פ"א ברייתא ב' (וכן אדר"נ פרק מ') דתניא בזה"ל, אלו הדברים נפרעין מן האדם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא על ע"ז ועל ג"ע ועל שפ"ד ועל לה"ר כנגד כולם. ואע"פ שלפי גירסא זו אכתי לא חזינן שאין להם חלק כל עיקר, אבל מ"מ הרמב"ם בפיה"מ בסוף פ"א דאבות גורס להדיא בהתוספתא הנ"ל שאין להם חלק לעוה"ב (וכן גורס הסמ"ג בל"ת ט'). ועיין

עוד בירושלמי בפ"א ממס' פאה דפרכינן על ההיא תוספתא, ע"ז מנ"ל, וילפינן לי' מקרא דהכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, ומשמע שהכוונה היא רק שהנפש נכרתת מעולם הזה ועונה בה, אבל אין הכוונה לדרוש הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב [ובירושלמי שם הובאה הגירסא שלנו בהתוספתא עיי"ש\*]].

אמנם לכאורה צ"ע דהא ממתניתין דידן משמע שכל הרוגי ב"ד אין להם חלק לעוה"ב, ולא רק הג' הנ"ל. אמנם לפי דברינו הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שי"ל שחמירי הני ג' משאר הרוגי ב"ד בהא שאין להם חלק גם באותו עוה"ב שלאחר תחיית המתים, אבל עוה"ב דמתניתין דידן הוא עולם הבא שלאחר מיתה. ובאמת מהא דיליף לה הירושלמי מקרא דהכרת תכרת מוכח לומר כן, דהא הך קרא איירי בעוה"ב שלאחר תחיית המתים, דהא מהך קרא ממעטינן מעוה"ב לקמן בדרף צ"ט ע"א כל הני דריש פרק חלק, וההיא מתניתין דריש חלק איירי בההיא עוה"ב שלאחר תחיית המתים, דהא קתני בה הכופר בתחיית המתים, ובגמ' אמרינן שאין לו חלק משום מדה כנגד מדה וכהנ"ל\*\*\*) (ועכ"פ צע"ק למה לא הביא הרמב"ם ג"ע גם בהלי' תשובה שם).

מיהו לכאורה מה שכתבנו בדעת הרמב"ם שחייבי מיתות ב"ד שלא שבו יש להם חלק בתחיית המתים אינו מתאים

לשיטת הרמב"ם שנביא באות שנ"ה שתחיה"מ היא רק לצדיקים (גמורים עיי"ש). ועוד צ"ע דהעיקרים עצמו שם במאמר ד' פרק ל"א שפירש שהמשנה בריש חלק שם איירי בתחיה"מ החזיק בדעת הרמב"ם שתחיה"מ היא רק לצדיקים גמורים, ולכאורה צ"ע דא"כ גם בלא מדה כנגד מדה תיפוק לי' שאין לכופר בתחיית המתים חלק בה משום שאינו צדיק גמור. ועי' עוד בדברינו באות שנ"ה.

ועוד י"ל דרך הפכית ממה שכתבתי לעיל, די"ל שהכוונה במאי דאמרינן שכל חייבי מיתות אין להם חלק לעוה"ב היא לתחיית המתים אבל בעולם הנשמות שלאחר מיתה שפיר יש להם חלק.

עוד יש לומר דשאר חייבי מיתות אין להם חלק רק כשעברו ע"י התראה, דבאופן זה חמיר טפי, אבל על עבודה זרה ג"ע ושפ"ד אין להם חלק אפילו בלא התראה. א"נ יש לחלק ביניהם כחילוקן של התיו"ט בפ"ג דאבות מ"א עיי"ש.

ועל פי החילוקים הנ"ל יש ליישב גם למה פרטו בב"מ דף נ"ח ע"ב לבועל א"א דיורד ואינו עולה יותר מכל שאר העריות, דהא גם בשאר כל העריות הוא כן לפי גירסת הרמב"ם בהתוספתא בפאה. וכך יש ליישב הא דפרטו אנשי עיר הנדחת שאין להן חלק לעוה"ב דהא גם בשאר עובדי ע"ז הוא כן לפי גירסת הרמב"ם בהתוספתא הנ"ל.

ברבי יוסי בדרף צ' ע"ב מבואר להדיא שהפסוק של הכרת תכרת איירי בתחיה"מ, אלא שמדבריו נראה כדעת הרמב"ן ודלא כדעת הרמב"ם בביאור ענין עוה"ב. ובתנחומא פר' ויקרא אות ח' אי' כהרמב"ם.

(\* וע"ע בזה באות שנ"ד, ובספרי על אבות באות ג"ו.

(\*\* מיהו לפי מה שהבאנו מהתוספתא בפרק חלק יש לדחות ראי' זו. ועכ"פ מדברי רבי אליעזר

## דף מ"ד ע"ב

## רפא) כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד.

עיינן ברש"י שפי' שילפינן ל"י מקרא דאם לא יגיד דמשמע שאהגדה ראשונה קפיד רחמנא. ועיינן עוד בכ"מ בפ"ג מהל' עדות ה"ה שכתב שמלשון הרמב"ם שם משמע שדוקא היכא שהגידו אינם יכולים לחזור ולהעיד, אבל היכא שאמרו שאינם יודעים הרי הם שפיר יכולים לחזור, וכתב דטעמא דמילתא הוא משום שא"י לא מיקרי הגדה, וכן הביא בשם הר"ן בשבועות דף ל"א ע"ב עיי"ש. ובסוף דבריו כתב הכ"מ שאע"פ שהם יכולים לחזור מא"י אבל מ"מ הרי זה דוקא אם נתנו אמתלא לדבריהם, וכגון היכא שהם אומרים שמחמת פחד אמרו קודם שאינם יודעים, אבל בלא אמתלא, רק שמקודם לא רצו להעיד ועכשיו הרי הם רוצים, אינם יכולים לחזור.

והנה מדברי הכ"מ מוכח דהא שצריכים קרא דאם לא יגיד להא דאינו חו"מ הרי זה דוקא להיכא שהוא נותן אמתלא לדבריו, אבל להיכא שאינו נותן שום

אמתלא, גם בלא קרא ידעינן שאינו יכול לחזור, דהא כתב הכ"מ שם שהיכא שאמר שא"י הרי הוא שפיר יכול לחזור ולהעיד, ולא שייך בכה"ג הדין של אינו חו"מ מאחר שלא חשיבא הגדה ואינו נכלל בקרא דאם לא יגיד, ומ"מ כתב שאם אינו נותן אמתלא לדבריו אינו יכול לחזור אפילו מאיני יודע, וא"כ בע"כ צ"ל שהיינו משום שגם בלא קרא דאם לא יגיד ובלא שום דין מיוחד של אינו חוזר ומגיד אמרינן שאינו יכול לחזור בלא אמתלא. ואפשר שהיינו משום שבלא אמתלא אין לו שום כח להכחיש את דבריו הקודמים, א"נ שאינו נאמן לשוי' נפשי' רשיעא\*), עיינן בב"י בסי' כ"ט.

אמנם לכאורה צ"ע מסוגיא דידן, דעיינן בגמ' דאמרינן לא צריכא דקא הדרי בהו סהדי, ופרכינן וכי הדרי בהו מאי הוי כיון שהגיד שוב אינו חו"מ, ופירש"י שהיינו משום שילפינן מאם לא יגיד שעל הגדה קמיייתא קפיד רחמנא, ומתצינן לא צריכא דאע"ג דקא יהבי טעמא למילתייהו וכו', ופירש"י וז"ל, מפני שנאה פלונית היינו שונאים אותו עכ"ל, הרי להדיא שגם לפני שנקטו שאירי ביהבי טעמא למילתייהו

אבל עכ"פ אין להקשות על האחרונים הנ"ל שגם אחרי האמתלא למה הוי תו"ת ולמה אין מכריעים כהעדות השני' כי י"ל שנהי שלהעדות השני' יש אמתלא אבל גם ההגדה הראשונה עדות היא ותרי כמאה, משא"כ אם ע"א באיסורין חוזר ע"י אמתלא אז שפיר אזלינן בתר עדותו השני' מחמת האמתלא כי לעדותו השני' יש יותר נאמנות כיון שיש עמה אמתלא.

ועל הטעם השני צ"ע דהא חזרתו היא בדרך תשובה (עי' בזה בספרי על כתובות בחלק ב' אות מ"א), ועיינן בדברי הב"י שציינו אליהם בסמוך.

\* הנה על הטעם הראשון צ"ע דליהוי לכה"פ כתרי ותרי. מיהו י"ל דהא פשיטא שאינו יכול להמציא עוד עדות, אלא הרי הוא רק יכול לעקור את מה שאמר, ולזה פשיטא שהוא צריך אמתלא. ולפ"ז יוצא שאם ה' הדין שחוזר ומגיד אז היינו מאמינים לגמרי את העדות השני' ע"י עקירת עדותו הראשונה ע"י האמתלא, וזהו דלא כהבית יעקב בכתובות דף י"ח ע"ב בשם ההפלאה והאו"ת דה"י נשאר תרי ותרי. והם הבינו שאם ה' חו"מ ה' בכחו להמציא עוד עדות, אלא שלפי דבריהם צ"ע למה לי אמתלא.

מ"מ אכתי הקשו דכי הדרי בהו מאי הוי הא מכיון שהגיד שוב אינו חו"מ, ופירש"י שהיינו משום שילפינן מקרא דאם לא יגיד שעל הגדה קמייתא קפיד רחמנא, וא"כ חזינן שגם היכא שאינם נותנים טעם לדבריהם בעינין הך דין שאינו חו"מ הלמד מקרא דאם לא יגיד, ובלא הך דין שפיר היו יכולים לחזור ולהעיד, וא"כ קשה על דברי הכ"מ הנ"ל, דמכיון דס"ל שא"י לא מיקרי הגדה, א"כ גם בלא אמתלא נימא שהם יכולים לחזור ולהעיד, דהא גם באופן שלא נתן אמתלא בעינין לקרא דאם לא יגיד וכדברי רש"י הנ"ל.

אמנם נראה שלא קשה מידי, וגם הכ"מ מצי אמר כדברי רש"י הנ"ל, דעיי"ש ברמב"ם שכתב וז"ל, כיצד אמר מוטעה הייתי, שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי אין שומעין לו, אפילו נתן טעם לדבריו וכו' עכ"ל. והנה כוונתו במה שכתב "אפילו נתן טעם לדבריו" היא להא דאמרינן בסוגיין שאע"פ שקא יהבי טעמא למילתייהו אינם חו"מ (ועיינן גם בהגהות הגר"א בסי' כ"ט סק"ח שציינן לסוגיא דידן על דברי המחבר שם שהביא את לשון הרמב"ם הנ"ל). אמנם לכאורה צ"ב דהא גם כל הנך גווני שהזכיר הרמב"ם לעיל שם איירי בנתינת טעם, דהא לפחדו נמי טעם הוא. וצ"ל שלפחדו ומוטעה חשיבי רק כאמתלאות בעלמא, אבל מאי דאמרינן בסוגיין שקא יהבי טעמא למילתייהו פירושו הוא טעם הגון ומסתברא ממש, וכמש"כ רש"י שאומרים משום שנאה פלונית, הרי שלא כתב משום שנאה סתם אלא משום שנאה פלונית, דהיינו שהוא מפרט את דבריו, ויתכן שצריכים שגם

אנחנו מכירין באותה שנאה, וכמו בההיא מעשה דבנו של רשב"ש, ובהא קמ"ל שאפילו בכה"ג נמי אינו חו"מ, וזהו שהוסיף הרמב"ם שלא רק באמתלאות בעלמא, אלא אפילו אם נתן טעם הגון אכתי אינו חו"מ. ולפ"ז י"ל שגם מאי דאמרינן מעיקרא דקא הדרי בהו סהדי אין הכוונה דוקא להיכא שהם חוזרים בלא שום אמתלא כלל, אלא הכוונה היא אפילו אם נתנו אמתלא כעין מוטעה או לפחדו, רק שלא יהבי טעמא למילתייהו, ומש"ה שפיר הזכיר רש"י קרא דאם לא יגיד, אבל באופן שהם רוצים לחזור בלא שום אמתלא כלל, וכההיא שהזכיר הכ"מ שהם אומרים סתם שמתחילה לא רצו להעיד ועכשיו הרי הם רוצים, בכה"ג שפיר י"ל שגם בלא קרא דאם לא יגיד לא מהימנינן להו לחזור.

ועכ"פ עיינן בב"י בחו"מ סי' כ"ט שהביא בסוף דבריו שם כמה שיטות הראשונים דס"ל שגם אינו יודע מיקרי הגדה, וגם בכה"ג אמרינן שכיון שהגיד שוב אינו חו"מ. אמנם עיי"ש שכתב גם בדבריהם שהיינו דוקא היכא שהם רוצים לחזור בלא שום אמתלא, אבל אם הם נותנים אמתלא הרי הם שפיר יכולים לחזור ולהעיד. ולכאורה דבריו תמוהין, דהא היכא שמיקרי הגדה הרי גם ע"י נתינת טעם אינם יכולים לחזור וכדמסקינן בסוגיין שאפילו אם יהבי טעמא למילתייהו אינם חו"מ, וא"כ מכיון שכתב דחשיבא הגדה למה יכולים הם לחזור ע"י נתינת טעם (ובודאי שאין כוונתו לדברי המאירי המובאים בש"ט"מ בסוף ספר חמרא וחיי (וכן כתב גם החמרא וחיי שם), שאם הוא

נותן טעם לדבריו הרי הוא שפיר יכול לחזור עד לאחר גמ"ד וכדמשמע מהא דאמרו שכבר נגזרה גזירה, דזה אינו, דהא המאירי כתב כן בכל הגדה ואילו מדברי הב"י משמע שדוקא מא"י הרי הוא יכול לחזור ע"י נתינת טעם. ועוד דהא לא הזכיר הב"י שם שיטה זו כלל. וגם מלשון הרמב"ם הנ"ל שהעתיק בסי' כ"ט מוכח שאינו יכול לחזור אפילו לאחר שהעיד לחוד, וכדברי רבינו יונה בסוגיין שנגזרה גזירה הוא לאו דוקא. ועוד דאם כהמאירי, הו"ל להב"י למימר שרק לפני גמ"ד הרי הוא יכול לחזור).

### דף מ"ה ע"א

#### רפב) בענין ברור לו מיתה יפה.

עיי' במתניתין דתנן האיש מכסין אותו מלפניו והאשה מלפני' ומאחרי' דברי ר"י, וחכ"א האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה. ובסוגיית הגמ' מבואר דהא דלכו"ע איש נסקל ערום הרי זה משום דכתיב ב' אותו ודרשינן אותו בלא כסותו, והא דפליגי באשה הרי זה משום שבאשה לא כתיב קרא, רק שמכיון שדרשינן ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, פליגי בענין מאי מיקרי מיתה יפה, דרבנן סברי שאין האשה נסקלת ערומה משום שבזיוני עדיף טפי, וניחא לה טפי להסקל לבושה ולא להתבזות, ומש"ה ס"ל שאינה נסקלת ערומה, ור"י ס"ל שצערא דגופא עדיף וניחא לה להסקל ערומה ולמות מהר. אמנם צ"ע

דלפ"ז למה לן הדרשה של אותו בלא כסותו, דהא מכיון דס"ל לר"י שצערא דגופא עדיף א"כ גם בלא קרא הוי ידעינן שהאיש נסקל ערום משום שצריכים לברור לו מיתה יפה.

ולכאורה נראה לומר שנהי שבלא קרא דאותו הוי ידעינן שהאיש נסקל ערום משום שצריכים לברור לו מיתה יפה, אבל מ"מ אכתי לא הוי נעשה משום כך חלק מעצם מעשה הסקילה, אלא ה"י נחשב בגדר דין נוסף שצריכים להמיתו במיתה יפה, ומש"ה בעינן קרא דאותו כדי לומר דהוי באמת חלק מעצם מעשה הסקילה והוי דין בגוף מעשה המיתה. ולפ"ז יוצא שלפי ר"י שאני באמת הא דאשה נסקלת ערומה מהא דאיש נסקל ערום, והיינו משום שבאשה מכיון שלא נאמר בה קרא ואינו אלא משום הדין של ברור לו מיתה יפה א"כ לא הוי חלק ממעשה הסקילה, אבל באיש אתי קרא דאותו לשווי' תנאי במעשה הסקילה וכהנ"ל (ואם נאמר שמה שכתב רש"י שהשוה אשה לאיש וכו' קאי גם לפי המסקנא א"כ גם באשה הרי זה בגדר דין בגוף הסקילה, ועי' בזה בהאות הבאה).

והנה נפ"מ בזה יצויר באם נוהג דין זה באדם רשע שאינו מקבל תוכחת, דהא בכה"ג לא נאמר מצות ואהבת לרעך כמוך, וכמש"כ ההגהות מיימוניות בפ"ו מהל' דעות ה"ג (ואע"פ שקאי מצות ואהבת גם על מי שמחויב מיתת ב"ד, אבל מ"מ י"ל שרשע גרע טפי ממי שעבר פעם אחת על איסור מיתת ב"ד. ועוד דהא ההג"מ איירי שם במי שאינו מקבל תוכחת, אבל חייבי מיתות היו שבים), וא"כ אם היינו אומרים

שהא דנסקל ערום הרי זה משום שילפינן מואהבת לרעך כמוך שצריכים לברור לו מיתה יפה, א"כ לכאורה נראה שלא הי' נוהג באדם רשע שלא עשה תשובה ואינו מקבל תוכחת, מאחר שלא נאמרה עליו מצוה זו, אבל מכיון דכתיב קרא דאותו והרי הוא חלק מגוף מעשה הסקילה, א"כ מעתה פשיטא שזה נוהג גם ברשע.

אמנם בסוגיית הגמ' בארבע מיתות משמע לכאורה שאותם דברים שמרבינן משום שצריכים מיתה יפה הרי הם תנאים בעצם מעשה המיתה גם בלא קרא מיוחד לכך, דעיין לקמן בדף נ"ב ע"א דילפינן מעדת קרח שמיתת שריפה היא שריפת נשמה וגוף קיים, ופרכינן וכי מאחר דאיכא דר"נ דבעינן לברור מיתה יפה, ג"ש למה לי, דמסברא לחוד הוי ידענא שצריכים שריפת נשמה, ומתצינן אי לאו ג"ש הו"א ששריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא כלל קמ"ל, והרי אם נאמר שמאי דמרבינן מהא דבעינן מיתה יפה אינו תנאי בעצם מעשה המיתה א"כ לכאורה צ"ע למה פרכינן שמאחר דאיכא דר"נ ג"ש ל"ל, הא שפיר צריכים את הג"ש כדי לומר ששריפת נשמה היא תנאי בעצם מעשה מיתת שריפה ושגם בישראל מומר צריכים לעשות כן. ולכאורה מוכח משם שגם משום הדרשה של ברור לו מיתה יפה לחוד, הרי הוא נעשה תנאי בגוף המיתה, ואע"פ שילפינן לי' מקרא דואהבת, אבל מ"מ מה שנאמר כאן הוא דין בעצם מעשה הסקילה, והרי זה מגלה שהדין הרי הוא חלק ממיתת סקילה, ולפ"ז שוב אין לחלק בין רשע לשאר בני אדם, דהא לא נאמר אלא מעשה אחד של סקילה ולא שנים.

ומאחר שזכינו לדין שמה שנכלל בברור לו מיתה יפה הרי הוא נעשה חלק מעצם מעשה המיתה, א"כ הדרה קושיא לדוכתה למה צריכים קרא דאותו, דכמו דפרכינן התם שמאחר דאיכא דר"נ ג"ש למה לי, הה"נ שקשה בסוגיין דמאחר דאיכא דר"נ קרא דאותו למה לי וכהנ"ל.

וי"ל דהא דבעינן קרא דאותו הרי זה משום דהא גופא דאמרינן דצערא דגופא עדיף, מקרא דאותו הוא דילפינן לי', ובלא קרא דאותו היינו אומרים שבזיוני עדיף, ואתי קרא דאותו למימר שהוא נסקל ערום משום שצערא דגופא עדיף ושזוהי המיתה היפה. ובאמת מדברי הרמב"ם בפיה"מ בסוגיין מוכח לומר כן, דעיין בדבריו שכתב וז"ל, ומה שהצריך שיסקל ערום לפי שהוא ממהר למות עכ"ל. ולכאורה צ"ע טובא למה לא הביא קרא דאותו. אמנם אם נאמר שכתב כן משום דס"ל שטעמא דאותו הוא כדי שימות מהר וקמ"ל שזהו המיתה יפה ובלא"ה לא הוי ידעינן הכי, ניחא. ברם, הא גופא צ"ע מנ"ל להרמב"ם שלא הוי בגדר גזיה"כ לחוד. אמנם לפי הנ"ל א"ש, והיינו משום דס"ל שבע"כ צ"ל דקמ"ל קרא דאותו הסברא של צערא דגופא עדיף (עי' בתוס' בשבועות דף כ"ב ע"ב), כי אם גם בלא"ה ידעינן שצערא דגופא עדיף א"כ בסוף הסוגיא כשזכינו להדין של ברור לו מיתה יפה למה צריכים קרא דאותו מאחר שגם בלא זה ידעינן שצערא דגופא עדיף ושצריכים לברור לו מיתה יפה ושזה נחשב חלק מגוף מעשה הסקילה.

והנה יש לחקור אם הנך דברים

שמרבינן משום ברור לו מיתה יפה מעכבים בקיום מצות מיתת ב"ד או לא, דלא מיבעיא אם נאמר שהם נעשים לבסוף חלקים מעצם מעשה המיתה דאז בודאי איכא למימר שהם מעכבים, אלא אפילו אם נאמר שאינם נעשים תנאים בעצם מעשה המיתה אלא שהם רק משום ואהבת לרעך כמוך, אבל מ"מ גם לפ"ז אפשר לומר שאע"פ שאינם נוהגים ברשע אבל מ"מ היכא ששייך הדין הנוסף זה, וכגון במי שאינו רשע, הרי הוא מעכב בגוף קיום המצוה, משום שבקיום מצות מיתת ב"ד נאמר שצריכים מיתה כהלכתה, ונכללת בזה גם הך הלכה של ואהבת לרעך כמוך. ולפ"ז יש לעיין בכל הדברים שמרבים משום ברור לו מיתה יפה, וכגון הא דאשה נסקלת לבושה, והא דבית הסקילה היא גבוהה ב' קומות, וכן לקמן בדף נ"ב ע"ב שמיתת סייף אינה ע"י שעושים אותו גיסטרא, האם הם מעכבים בקיום המצוה או לא.

### רפג) בענין הנ"ל.

עיינן במתניתין דתנן האיש מכסין אותו מלפניו, והאשה מלפניו ומאחרי דברי ר"י, וחכ"א האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה, ובגמ' אמרינן מ"ט דרבנן אמר קרא אותו, אותו בלא כסותו ולא אותה בלא כסותה, ורי"א אותו בלא כסותו ל"ש איש ול"ש אשה. ובסברת ר"י כתב רש"י וז"ל, ל"ש הוא ול"ש היא שהרי אין כאן מיעוט והשוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה עכ"ל. ועיינן במסקנת הסוגיא דמסקינן שטעמייהו דרבנן דסבירא להו שאשה אינה נסקלת ערומה הוא משום

הדרשה של ר"נ דדריש ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, וסבירא להו לרבנן שיפה לה להסקל לבושה ולא להתבזות מלמות מהר ע"י בזיון דערומה, ופרכינן נימא ר"נ תנאי היא דהא ר"י ס"ל שהיא נסקלת ערומה, ומסקינן שגם ר"י ס"ל שצריכים מיתה יפה רק דס"ל שיותר נח לה להתבזות ולמות מהר.

והנה לפי דברי רש"י הנ"ל שכתב שטעמא דר"י הוא משום שהשוה אשה לאיש לכל מיתות שבתורה צ"ע טובא מאי פרכינן שר"נ תנאי היא, ולמה צריכים לתרץ ס"ל לר"י שערומה יפה לה טפי, הלא לפי דברי רש"י הנ"ל איכא למימר שלעולם מודה ר"י לרבנן שלבושה קיל טפי, רק דס"ל שאשה נסקלת ערומה משום הגזיה"כ של השוה אשה לאיש לכל מיתות שבתורה.

ולכאורה יש ליישב על פי מש"כ הרמב"ם בפיה"מ בסוגיין שהטעם למה איש נסקל ערום הוא משום שימות מהר, ואע"פ שמבואר בסוגיין שהוא משום הדרשה של אותו בלא כסותו, ורק באשה דלא כתיב בה קרא בעי ר"י הך טעמא דתמות מהר כדי לומר שהיא נסקלת ערומה, אבל מ"מ הא מיהא חזינן דס"ל להרמב"ם שגם באיש אע"פ שכתוב ב"י קרא דאותו אבל מכל מקום מאחר שזכינו להדין של ר"נ של ברור לו מיתה יפה אם כן מסתברא לומר שזהו גם הכוונה של קרא דאותו בלא כסותו, וקא משמע לן שזוהי המיתה היפה, ולפ"ז שפיר מקשינן דכי ר"י לית לי' הא דר"נ וא"א לתרץ שלעולם גם ר"י מודה שצריכים בעלמא



מיתה יפה, והרי הוא מודה לרבנן שלבושה  
הוא מיתה יפה, רק דס"ל שאשה נסקלת  
ערומה משום הקישה דאשה לאיש, דזה  
אינו, דהא אי משום הא לחוד לא הי' שייך  
להקיש בכה"ג, דהא מאחר שידעינן דינא  
דרב נחמן א"כ גם הא גופא שאיש נסקל  
ערום הרי זה משום שצריכים מיתה יפה,  
דהיינו שימות מהר, ועיקר הדין האמור  
בזה הוא דין מיתה יפה, וא"כ תו לא שייך  
לומר כן באשה אם נאמר שבאשה בזיוני  
עדיף ולהסקל ערומה אינה יפה לה.

אמנם הא ליתא, דהא כבר הוכחנו  
בהאות הקודמת דהא דס"ל להרמב"ם דהא  
דאיש נסקל ערום הרי זה ביסודו דין מיתה  
יפה, הרי זה דוקא לאחר שמסקינן שגם  
באשה ס"ל לרבי יהודה שמוטב לה למות  
מהר ושצער דגופא עדיף, דלפ"ז צ"ע  
למה צריכים קרא דאותו בלא כסותו באיש,  
תיפוק ל' משום מיתה יפה, ועל זה תירץ  
הרמב"ם דהא גופא קמ"ל קרא דאותו  
שטוב לו למות מהר אע"פ שהוא מתבזה,  
אבל בהס"ד של הגמ' אכתי לא ידעינן כלל  
דהא דאיש נסקל ערום הרי זה ביסודו דין  
מיתה יפה וא"כ אכתי קשה כהנ"ל.

### רפד) ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה.

עיינ בתד"ה ברור וכו' שכתבו וז"ל, י"מ  
משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים דחיך  
קודמין, וי"מ משום דכתיב ברישי' דקרא  
לא תקום ולא תטור ולשון נקימה היינו  
מיתה כדאמרינן לקמן וכו' עכ"ל. הרי  
דסבירא להו שכוונת ר"נ היא לומר  
שהפסוק של ואהבת לרעך כמוך איירי

במיוחד אודות שעת מיתה, ומש"ה הוצרכו  
לפרש מהיכא משתמע הכי. אמנם עיינ  
ברמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"א דמשמע  
מדבריו שעיקר מצות גמ"ח האמורה בכל  
מקום למדה היא מקרא דואהבת לרעך  
כמוך, ולפ"ז לכאורה הי' אפשר לומר  
שבאמת לא איירי הפסוק במיוחד אודות  
שעת מיתה, רק שלא גרע משאר גמ"ח,  
ומאי דדריש ר"נ שחייבים לברור לו מיתה  
יפה פירושו הוא שגם זה נכלל הוא בחובת  
גמ"ח. ובאמת צ"ע על דברי התוס' מי  
הכריחם לומר שאירי פסוק זה במיוחד על  
מיתות ב"ד (ואפילו אם נאמר שאותם  
דברים שנתרבו משום ברור לו מיתה יפה  
נעשים לבסוף תנאים בעצם מעשה המיתה,  
וצריכים לעשות כן אפילו למי שאין אנו  
מחויבים לאוהבו מכיון שזהו הגדר של  
סקילה, וכמו שצדדנו באות רפ"ב, אבל  
מ"מ גם לפ"ז אכתי אפשר לומר שלא  
איירי קרא אודות מיתות ב"ד במיוחד, אלא  
לעולם נכלל הוא בכלליות הדין של גמ"ח  
שנלמד מהך קרא, רק שכשחדשה התורה  
מעשה סקילה הכוונה היא לסקילה  
שנשלמו בה גם תנאי גמ"ח, ומאחר שזוהי  
סתם סקילה האמורה בתורה אכתי איכא  
למימר דהוי חלק מעצם מעשה הסקילה  
ושהוא נוהג גם בישראל מומר אע"פ שלא  
נאמר עליו קרא דואהבת, דהא ליכא טפי  
מחד מעשה סקילה, וצ"ע).

ונראה שמקורם של תוס' הוא מלקמן  
בדף נ"ב ע"א דילפינן שמצות שריפה היא  
בשריפת נשמה וגוף קיים גם מג"ש וגם  
מדינא דר"נ דברור לו מיתה יפה, ופרכינן  
וכי מאחר דאיכא דר"נ ג"ש ל"ל, ומתרצינן  
אי לאו ג"ש ה"א שריפת נשמה וגוף קיים

למיתות ב"ד. ואולי צריכים היקש מיוחד במיתת ב"ד משום שהו"א שחס רחמנא עלי' שלא תיהרג, עיין בקידושין ובב"ק שם. מיהו אכתי קשה על זה דכמו שהביאו שם קראי דהשוה איש ואשה לכל דינים שבתורה ולכל מיתות שבתורה (פי' תשלומי כופר עיי"ש) ועשו צריכותא להא דבעינן קרא בכולהו, הה"נ דהו"ל לאתויי גם הך קרא דהשוה איש ואשה לעונש מיתה. ויש ליישב.

### רפז) אחד מן העדים דוחפו על מתניו.

אע"פ שהעדים היו עושים את מעשה המיתה אבל מ"מ הקיום מצוה של מיתת ב"ד מתיחס להב"ד לחוד, והם המקיימים את המצוה, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ב וז"ל, כל מיתה מהם מ"ע היא לב"ד וכו' עכ"ל, וכן במנין המצות במ"ע רכ"ו רכ"ט כתב וז"ל, להיות ב"ד הורגין בחנק וכו' עכ"ל, ואין אנו צריכים לזה לדין שליחות, אלא הרי זה מיקרי הקיום שלהם משום הא לחוד שהעדים הורגים על פי הגמ"ד שלהם [והרי כתב הרשב"א בחלק א' תשובה שנ"ז שאיכא קיום מצוה גם אם הרגו ע"י גוי, "משום שאין הגוי אלא שלוחו של ב"ד ואין מיתת ב"ד צריך גופו של ב"ד", והתם הרי בודאי לא שייך שליחות ממש\*].

מיהו נראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו דס"ל שנאמרו בד' מיתות ד' מצות

לאו שריפה היא כלל ואי משום ואהבת לרעך כמוך לפוש לי' חבילי זמורות כי היכי דלישוף לעגל קמ"ל. ולכאורה הא דפריך ואי משום ואהבת וכו' צ"ע טובא, דמי יימר שבמיתת ב"ד יש אפשרות לקיים ואהבת לרעך כמוך. ומדברי הש"ס חזינן להדיא שנקטינן לדבר פשוט שמיתת ב"ד מוכרחת להיות באופן שיתכן בה דין זה, ומש"ה כשאמרו שלעולם הו"א דהוי בשריפת הגוף הוצרכו להוסיף שמ"מ גם בזה שייך קיום של ואהבת לרעך כמוך, ומזה מוכח שקרא דואהבת לרעך כמוך איירי להדיא אודות שעת מיתה, דאם לא כן מנ"ל שצריכים אפשרות של מיתה יפה, ומש"ה שפיר הוצרכו תוס' לפרש מנין לנו שהפסוק איירי במיתה.

אמנם אע"פ שנקט הש"ס שקרא דואהבת איירי במיוחד על שעת מיתה, וכמו שביארו תוס' המשמעות לזה, אבל מ"מ אכתי צ"ע מנ"ל להש"ס שאיירי בכל הד' מיתות עד שהוצרכו לפרש היאך יוכל להתקיים דין זה גם בשריפת הגוף.

### רפה) מאי אותו.

עיין בסוגיין דפרכינן מאי אותו אילימא אותו ולא אותה והא כתיב והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא. וצ"ע דאי משום דכתיב אותו הא כבר ילפינן בב"ק דף ט"ו ע"א ובקידושין דף ל"ה ע"א שהשוה הכתוב איש ואשה לכל עונשין שבתורה אפילו אם הפרשה כתובה בלשון זכר, וא"כ למה צריכים היקש מיוחד

באורח חיים סי' רס"ג סק"א, ויש להאריך במתי אין שליחות לעכו"ם.

\* מיהו עיין בכסף משנה בפרק א' מהל' תרומות הלכה י"א, וכן בקשיית רעק"א על המגן אברהם

נפרדות, אבל לפי הרמב"ן שכולהו הן מצוה אחת מובערת הרע מקרבך, א"כ מצוה זו קאי על כל ישראל, עיין בכ"מ בריש הל' עדות.

והנה לכאורה יש לתמוה על דברי הרמב"ם מהא דס"ד ביבמות דף ו' ע"ב שמיתת ב"ד דוחה שבת משום שעדל"ת, דהא לפי הרמב"ם יוצא שהב"ד מקיימים את העשה, וא"כ איך ס"ד שהעדים יהרגוהו ויחללו שבת בשביל המצוה של ב"ד בזמן שהם אינם מקיימים כלום. ואולי באמת לפי הס"ד נצטרך לומר שבשבת הדיינים יהרגוהו (ולא דמי לנקטעה יד העדים). ועי' בספרי על יבמות שם שהארכתי בזה יותר.

### רפז) בענין דחי'.

עיין במתניתין דתנן דוחפו על מתניו וכו' ואם מת בה יצא. הרי שע"י דחי' לחוד מתקיימת מצות סקילה. ולכאורה צ"ל שהיינו משום שסגי בהא דהויה ההתחלה וחלק ממיתת סקילה, ואע"פ שאינה סקילת אבנים ממש. אמנם מלשון הרמב"ם בפט"ו מהל' סנהדרין ה"א משמע שדחי' חשיבא מעשה סקילה ממש, רק שבתחילה משליכים אותו על הארץ ואח"כ משליכים את האבן עליו, אבל מ"מ שניהם מיקרי סקילה ממש, וענין אחד הם, וז"ל שם, ואחד מן העדים דוחפו על מתניו מאחוריו והוא נהפך ונופל על לבו לארץ אם מת בה יצא שהרי נאמר סקול יסקל או ירה יירה הנה השוה הנסקל שנפל האבן עליו עם הנדחף שנפל הוא בעצמו על הארץ עכ"ל, ולכאורה לא הי' צ"ל אלא שהשוה

הכתוב הנסקל להנדחף, ומאריכות לשונו משמע שרצונו לקרב את ב' הדברים ולומר שתרווייהו חד מילתא הוא, רק שכאן נופל האבן עליו וכאן נופל הוא בעצמו על הארץ. וכן מבואר גם מלשון בפיה"מ על משנתנו וז"ל, שנפילת האבן עליו או שינפול הוא עלי' צער אחד הוא עכ"ל. ולפ"ז יוצא שאם ידחפו אותו על גבי דף של עץ, לא נתקיימה בזה מצות דחי', דהא מכיון שכתב שהדחי' היא ביסודה חד מעשה וענין אחד עם הסקילה רק שכאן דוחפין אותו על הארץ וכאן זורקין את האבן עליו א"כ מכיון דסקילה היא רק בזריקת אבנים כדמשמע בב"ק דף מ"א ע"ב עיי"ש א"כ בע"כ צ"ל שהה"נ לדחי'. אמנם לפ"ז לכאורה יוצא מדברי הרמב"ם הנ"ל שאם הי' שייך להורגו ע"י שישליכו עליו גוש של עפר שיש בו כדי להמית ע"י המכה הרי זה שפיר נחשבת סקילת אבנים, שהרי כתב שהשוה הנסקל שנפל האבן עליו עם הנדחף שנפל הוא על הארץ, וא"כ מכיון שהארץ סגי לדחי', בע"כ צ"ל שהה"נ לסקילה (והיינו משום שעפר ואבנים ענין אחד הם, דעפר הרי הוא קיבוץ אבנים קטנטנים אבל עץ חפץ אחר הוא). אמנם יש לדחות שצריכים באמת שידחו אותו על ארץ של אבנים דוקא. עוד י"ל שלעולם רק בסקילה נאמר דין מיוחד של אבן אבל לא נאמר תנאי זה בדחי', רק שאע"פ שחלוקות הן בדיניהן אבל מ"מ אכתי י"ל שישוד הדין של דחי' הוא משום שהיא שוה לסקילה משום שצערן שוה, וכלשון הרמב"ם הנ"ל בפיה"מ. ולפ"ז גם דחי' על עץ תועיל אם צערו שוה לסקילת אבנים, רק שהא פשיטא

## דף מ"ה ע"ב

**(רפט) אחת אבן שנסקל בה ואחד עץ שנתלה עליו וכו' נקברין עמו.**

א. עיין ברש"י שפירש וז"ל, כולם נקברים עמו מקבור תקברנו יתירא נפקא לן בפירקא עכ"ל. וכוונתו היא לההיא דלקמן בדף מ"ו ע"ב דאמרינן שאין תולין אותו על עץ מחובר משום שנאמר כי קבור מי שאינו מחוסר אלא קבורה יצא זה שמחוסר קציצה וקבורה וכו', אלמא דקרא דקבור קאי נמי על העץ, ופירש"י שם שהיינו מריבויא דתקברנו.

ועיין בע"ז דף ס"ב ע"ב דמייתינן ראי' מהא דקוברים את העץ שבקבורת איסורי הנאה לא חיישינן לשמא ישתמשו בהן לאחר קבורה, דאי חיישינן להכי היכי קברינן ל' בעיני' ואמאי לא בעינן למישרפי' קודם שמא יבואו לידי תקלה דהא גם העץ שנתלה עליו אסור הוא בהנאה כמו שפירש"י שם. אמנם לכאורה תמוה מאד, דלעולם אימא שבשאר איסורי הנאה שפיר חיישינן לתקלה ובעינן למישרפינהו קודם קבורה, רק שהכא מכיון שגזייה"כ היא שצריכים לקבור את העץ, ועל זה קאי קרא דקבור תקברנו, א"כ בע"כ צריכים אנו לקבורו וא"א לשורפו קודם.

ואולי גם ע"י קבורת האפר היתה מתקיימת מצוה זו של קבורת העץ ולא הי' נחשב חפץ אחר, וכן לא הי' נחשב שחלק הלך לאיבוד (דהא בודאי צריכים לקבור את כל העץ ולא רק חלק ממנו), אלא הרי זה נחשב שכל העץ נמצא כאן רק שנעשה אפר.

שרק בדחי' אמרינן כן כיון דכתיב דחי' בלי לפרט על מה דוחים, אבל סקילה בעצים לא תועיל אפילו אם צערו שוה לסקילת אבן.

**(רפח) מה בור שהוא כדי להמית עשרה.**

עיין ברש"י בב"ק דף ג' ע"א שפירש שבבציר מהכי נקטינן שלא מחמת הבור מת מאחר שאין בו כדי להמית. והנה בסוגיין אמרינן שאע"פ שיש בו כדי להמית אבל מ"מ אכתי צריכים להגביה את בית הסקילה ג' קומות עם הקומה שלו משום דכתיב ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה כדי שימות מהר. ועיין לעיל באות רפ"ב שחקרנו באם כל הדברים שנתרבו משום ברור לו מיתה יפה מעכבים בדיעבד בקיום מצות מיתת ב"ד או לא. ואם נאמר שאינם מעכבים א"כ גם אם עשו את בית הסקילה נמוך משתי קומות לא חסר בעצם קיום המצוה רק שלא קיימו הך דין נוסף שצריכים לברור לו מיתה יפה. אמנם לפי שיטת רש"י הנ"ל נראה שאם דחפוהו באופן שאינו נופל אפילו י' טפחים, אפילו אם מת לא נתקיימה בזה מיתת סקילה, דמכיון דט' לא עבדי מיתה א"כ נמצא שלא מת מחמת הנפילה. ברם מדברי תוס' בב"ק דף י' ע"א בד"ה ליחכה וכו' משמע שלעולם אם מת בפחות מי' שפיר נקטינן שהוא מת מחמת הבור, רק שמ"מ מיפטר בעל הבור משום שאין רגילות שימות בכה"ג, ומש"ה לא מיקרי בעל הבור פושע לענין זה. ולפי דבריהם אכתי י"ל ששפיר מתקיימת מצות סקילה בדיעבד אם מת בכה"ג.

ב. עיין בפ"ת ביו"ד סי' ח' ובהגהות יד אפרים שם בריש סי' יו"ד.

### רצ) בענין יד העדים.

עיין בסוגיין דאמר שמואל שאם נקטעה יד העדים פטור מ"ט דבעינא יד העדים תהי' בו בראשונה וליכא וכו'. ופרכינן ומי בעינן קרא כדכתיב והתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו, מנין שאם א"א יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, תלמוד לומר מות יומת המכה מ"מ, ומתריצין דשאני התם דכתיב מות יומת והווי רוצח וגוה"ד ב' כתובין הבאין כאחד ואין מלמדים. והנה לכאורה נראה לפרש שקושיית הגמ' היא שכמו דחזינן שאין צריכים קרא כדכתיב לענין מיתה הכתובה בה, א"כ נילף מזה שה"ה שאין צריכים קרא כדכתיב לענין יד העדים, אבל לעולם חשיבי תרי גווני של לא בעינן קרא כדכתיב, רק דפריך שנילף להו אהדרי, וע"ז מתרצינן שא"א למילף שאר מחויבי מיתה מרוצח. ולפ"ז י"ל שלפי המסקנא צריכים יד העדים לעיכובא גם ברוצח, וגם ברוצח לא ילפינן דין יד העדים מדין כל מיתות, משום שבדין כל מיתות יש ב"כ ואין מלמדים אפילו ברוצח עצמו לצירור אחר של לא בעינן קרא כדכתיב (מיהו אולי י"ל שמקרא דמות יומת ילפינן שבכל עניני רוצח לא בעינן קרא כדכתיב אשר לפ"ז גם יד העדים לא בעינן).

ברם יש לפרש את קושיית הגמ' באופן אחר, והיינו דמכיון שממיתים בכל מיתה, א"כ גם בלא יד העדים נמית אותו בתורת שאר מיתות. ועל זה מתרצינן שדוקא

ברוצח לא בעינן מיתה הכתובה בו משום דכתיב בי' קרא, ולא ילפינן שאר חייבי מיתות מיני'. ולפ"ז יוצא שברוצח לא בעינן יד העדים. ועי' בדברינו בהאות הבאה בענין שיטת הרמב"ם בזה.

והנה אם נאמר שהדין של יד העדים הוא דין בעצם מעשה המיתה, והיינו שצריכים סקילה כזו שהאבן נזרקת מיד העדים, א"כ בודאי צ"ל שאם בדיעבד ממיתים בכל מיתות ה"ה שמרבינן דלא בעינן יד העדים דהא לא גרע משאר כל המיתות וכהנ"ל. אמנם אם נאמר שלא נאמר כאן תנאי בגוף מעשה המיתה, אלא נאמר דין נוסף שהעדים צריכים להיות הממיתים, א"כ א"א לפרש את קושיית הגמ' כהדרך השני דהא מכיון דהוי דין נוסף א"כ שפיר שייך לומר שאע"פ שממיתים בכל המיתות אבל מ"מ אכתי לא מתבטל מאי דבעינן שהעדים יהיו הממיתים.

והנה הא ודאי שאפילו אם בדיעבד לא בעינן יד העדים ברוצח, אבל מ"מ לכתחילה בודאי בעינן לי', דומיא דמיתה הכתובה בו. ועיין לקמן באות רצ"ד בענין איך זה מתיישב בהדי הא דקי"ל שמצוה ביד גוה"ד.

### רצא) בענין נקטעה יד העדים.

עיין בסוגיית הגמ' דאמר שמואל שאם נקטעה יד העדים פטור מ"ט דבעינא יד העדים תהי' בו בראשונה וליכא וכו'. ופרכינן ומי בעינן קרא כדכתיב והתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו, מנין שאם אי אתה

יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ת"ל מות יומת המכה מ"מ, ומתרצינן שאני התם דאמר קרא מות יומת, ושוב פרכינן וליגמר מיני, ומתרצינן משום דהוה רוצח וגואל הדם שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדים. ועיין ברמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ח שפסק שבכל חייבי מיתות שבתורה אם אין יכולים להמיתם במיתה הכתובה בהם ממיתים אותם בכל המיתות רק שיצא רוצח דלא בעינן בי' יד העדים, וז"ל שם, מי שעמד על נפשו ולא יכלו ב"ד לאסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה, הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמיתו בה מאחר שנגמר דינו, ואין רשות לשאר העם להמיתו תחלה, לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור וכו' בד"א בשאר מחויבי מיתות ב"ד חוץ מן הרוצח, אבל הורג נפש שנגמר דינו רודפינן אחריו בכל דבר וביד כל אדם עד שממיתין אותו עכ"ל. ועיי"ש בכ"מ שכתב דס"ל להרמב"ם דהא דקתני גבי רוצח שאין לי אלא במיתה הכתובה בו פירושו הוא ביד העדים, ובזה הוא דאמרינן שאם אינם יכולים להמית את הרוצח במיתה הכתובה בו, דהיינו יד העדים, ממיתים אותו גם במיתה שאינה כתובה בו, דהיינו בלא יד העדים. ולפי דבריו יוצא שגם הרמב"ם מודה שלכתחילה בעינן גם ברוצח יד העדים, דהא בהברייתא הנ"ל מבואר שלכתחילה שפיר בעינן מיתה הכתובה בו. וכן כתב הרדב"ז שם להדיא וז"ל, אין שם עדיו רודפינן אחריו כל אדם וכו' עכ"ל, הרי שדוקא היכא שאין שם עדיו רודפינן אחריו כל אדם. והנה הא דס"ל להרמב"ם שממיתין כל

חייבי מיתות בכל המיתות י"ל שמקורו הוא מהתוספתא שהביאו תוס' במכות דף ב' ע"א בד"ה כל הזוממין וכו' דדרשינן מקרא דובערת הרע שעדים זוממין שאין אתה יכול להמיתן במיתה הכתובה בהן הרי אתה ממיתן בכל מיתה, ועיי"ש בתוס' שהקשו דהא בסוגיין אמרינן שדוקא את הרוצח ממיתין בכל המיתות, ואילו מההיא תוספתא משמע שבכל חייבי מיתות ממיתים בכל המיתות (עיי"ש במהרש"א), ועיי"ש בתוס' שתירצו ששאני רוצח בהא שכל חייבי מיתות אין ממיתין אותן אלא ממיתה למיתה מהד' מיתות, ואילו רוצח ממיתין בכל המיתות שבעולם. אמנם בדעת הרמב"ם י"ל שהוא מתרץ שמאי דמרכינן ברוצח אינו כל המיתות ממש, דהא גם בשאר חייבי מיתות ממיתין בכל המיתות כדמשמע מההיא תוספתא, רק מאי דמרכינן הוא שאין צריכים יד העדים וכהנ"ל. ולפי כל זה יוצא דס"ל להרמב"ם שבלא יד העדים גרע טפי משאר מיתות, דהא בשאר מחויבי מיתות ממיתים בכל המיתות, ומ"מ בעינן לעיכובא יד העדים, והיינו משום שנאמר דין מסוים שהעדים צריכים להיות הממיתים, כמו שביארנו בהאות הקודמת. אמנם הא דסיים הרמב"ם שרוצח "רודפינן אחריו בכל דבר וביד כל אדם" תמוה הוא מאד, דהא גם בשאר מומתים רודפינן אחריהם בכל דבר כמו שכתב הוא עצמו בתחילת דבריו שם, ואין רוצח חלוק אלא בהא דרודפינן אחריו בכל אדם ולא בעינן יד העדים.

וי"ל שבודאי אין כוונת הרמב"ם לומר שדוקא ברוצח ממיתים בכל המיתות, דהא ליתא כמו שכתב הוא עצמו שם, רק כוונתו

היא לומר שאע"פ שברוצח אין צריכים בדיעבד יד העדים, אבל מ"מ הרי זה רק כשממיתים אותו בשאר המיתות, אבל בשביל לקיים הך מצוה לכתחילה של מיתת סייף צריכים באמת יד העדים דוקא, דדוקא בהלכתא דכל מיתות נתחדש שסגי בכל אדם, וזהו שכתב "בכל דבר ובכל אדם", פי' דכיון שממיתים בכל דבר הה"נ שממיתים גם בכל אדם, אבל בכדי לקיים הך קיום מצוה של מיתת סייף צריכים יד העדים דוקא, ובלא יד העדים ליכא קיום של מצות מיתת סייף, משום שקיום זה אינו מתקיים אלא ביד העדים דוקא, ויד העדים מעכבת בו, ומאי דמרבין בברייתא הוא רק שבשאר מיתות אין צריכים יד העדים, אבל לקיום מיתת סייף לעולם צריכים לה לעיכובא.

ולפי הנ"ל יוצא שהיכא שאינם יכולים להמיתו ביד העדים לא במיתת סייף ולא בשאר מיתות, שוב לא יצטרכו להורגו לכתחילה ע"י סייף, דהא גם סייף זה בלא יד העדים הרי הוא ביסוד דינו כשאר מיתות.

אמנם רצה אחד מהחבורה לומר שלשונו של הרמב"ם אתי כפשוטו, והיינו דהא דכתב בתחילת דבריו שגם בשאר דוכתי ממיתים בכל המיתות כוונתו היא דוקא לממיתה למיתה בד' מיתות ב"ד, ומש"ה שייך לומר בהם דבעינן יד העדים לעיכובא, כי בלא יד העדים אין זה אחד מהד' מיתות ב"ד, ובהא סיים שרוצח נהרג בכל דבר אפילו במיתה שאינה מד"מ ב"ד וכשיטת תוס' במכות, ולעולם הדרשה ברוצח קאי על שאר המיתות, ודלא כהכ"מ.

והנה עיין לקמן בדף ע"ב ע"ב גבי בא במחתרת דתניא והוכה בכל אדם ומת בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ופירש"י בד"ה שני וכו' דס"ד שצריכים הכאה דוקא משום ש"והוכה" כתיב, ופרכינן בשלמא והוכה בכל אדם איצטריך וכו', אלא ומת בכל מיתה שאתה יכול להמיתו למה לי מרוצח נפקא דתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא וכו', ומתרצינן משום דהוה רוצח וגואל הדם שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדים ומש"ה צריכים קרא גם גבי בא במחתרת. ולכאורה דברי הגמ' תמוהין הן מאד לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל כפי שפירשו הכ"מ, דהא איך מקשינן שנילף בא במחתרת מרוצח, הלא מאי דמרבין ברוצח הוא שאין צריכים יד העדים, ולא שסגי בכל המיתות, ואי קשיא להו, הכי הוי להו להקשות, דמכיון שבכל חייבי מיתות ממיתים בכל המיתות וכשיטת הרמב"ם הנ"ל, א"כ למה צריכים קרא מיוחד בבא במחתרת.

אמנם אם נאמר כהנ"ל ניחא, והיינו משום שגם לפי הרמב"ם מה שממיתים כל חייבי מיתות בכל המיתות אין זה אלא ממיתה למיתה בד' מיתות ב"ד, משא"כ רוצח ממיתים אותו בכל המיתות שבעולם, וא"כ שפיר מקשינן שנילף בא במחתרת מרוצח, דהיינו שכמו שברוצח ממיתים בכל המיתות שבעולם, כמו כן נאמר גם בבא במחתרת גם בלא קרא, אבל משאר חייבי מיתות לא קשה מידי, דהא גם לפי דעת הרמב"ם אין ממיתים אותם אלא בד' מיתות לחוד, וא"כ אכתי צריכים קרא דומת לרבות כל שאר מיתות שבעולם, אבל מרוצח שפיר פרכינן, דהא רוצח נהרג

באמת בכל המיתות שבעולם ומש"ה שפיר פריך שנילף בא במחותר ממנו ולא ניבעי קרא. ובאמת בקושיית הגמ', לפני שזכינו לדין שא"א ללמוד מרוצה, א"כ ה"ה שכל חייבי מיתות אפשר להמתן בכל המיתות שבעולם.

אמנם עדיין צ"ע, דהא לכאורה אכתי הי' שייך שפיר ללמוד בא במחותר משאר חייבי מיתות לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל, ואין לומר דאי מהתם הו"א שאינו נהרג אלא בד"מ לחוד, דהא בבא במחותר לכאורה אין לחלק כלל בין הד"מ לשאר המיתות, דהא בבא במחותר עצם המיתה הכתובה בו אינה מהד' מיתות ב"ד, אלא הכאה בעלמא וכמו שהבאנו לעיל מפירש"י, וא"כ לכאורה דוקא בשאר חייבי מיתות שהמיתה הכתובה בהן היא אחת מד"מ ב"ד, שייך לומר שלא מרבינן אלא אחת משאר ד' מיתות ב"ד, אבל בבא במחותר מכיון שגם לכתחילה ממיתים אותו במיתה שאינה ממיתות ב"ד, שהרי הוא נהרג ע"י הבעל הבית בלי עדים ובלי התראה ובלי גמר דין, א"כ לא שייך לומר שעדיפי לגבי בא במחותר ד"מ ב"ד משאר המיתות ושלא ילפינן משאר חייבי מיתות אלא ד"מ לחוד, אלא מכיון שילפינן שאין צריכים הכאה הכתובה בו, ממילא מישתמע מזה שסגי בכל המיתות שבעולם, וא"כ אכתי קשה למה הביאו מרוצה.

ברם אכתי יש לתרץ שאדרבה משום האי טעמא גופא ליכא למילף בא במחותר משאר חייבי מיתות כלל, ואי אפשר לרבות בו שום מיתה אחרת, דכיון דליכא בבא במחותר מעליותא בהד"מ גם אינהו לא מרבינן, ומש"ה שפיר צריכים למילף

מרוצה שנתרבו בו כל המיתות שבעולם. ועוד י"ל דס"ל להרמב"ם כדברי הר"ן שם בריש דף ע"ב שהמיתה הכתובה בבא במחותר אינה הכאה סתם כמו שפירש"י אלא סייף עיי"ש, וא"כ שפיר איכא למימר דלא הוי מרבינן אלא ד' מיתות לחוד.

### רצב) בענין יד העדים.

עיין בסוגיית הגמ' דאמר שמואל נקטעה יד העדים פטור, מ"ט בענין יד העדים תהי' בו בראשונה וליכא, ופרכינן מיתבי כל מקום שיעידוהו שנים ויאמרו מעידים אנו באיש פלוני שנגמר דינו בב"ד פלוני, ופלוני ופלוני עדיו ה"ז יהרג, ופירש"י וז"ל, ואע"פ שאין כאן יד העדים הראשונים עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה אין מתקיים הגזיה"כ של יד העדים בהני העדים אחרונים דהא עכשיו ממיתים אותו על פיהם. ולכאורה נראה לומר שהב"ד השני אינם עושים פס"ד חדש של מיתה, ולא מיקרי שאנו ממיתים אותו על פי הפסק דין שלהם, אלא הרי הם עושים רק גילוי מילתא בעלמא שכבר נגמר דינו בב"ד הראשון, ולעולם מה שאנו ממיתים אותו הרי זה על פי הפס"ד של אותו ב"ד הראשון, וא"כ שפיר לא מתקיים הדין של יד העדים על ידי הנך העדים בתראי, דהא הם אינם מחדשים עליו שום חלות חיוב.

ברם יש גם לומר שלעולם מיקרי שממיתים אותו גם ע"פ העדים האחרונים, רק שמ"מ ליכא הכא יד העדים משום שצריכים יד כולם ולא סגי בידם של האחרונים לחוד. והא דמשמע מדברי רש"י שאם היו כאן הראשונים שפיר היינו



הורגים אותו הרי זה משום שאז היינו הורגים באמת ע"י כולם, ואע"פ שזריקת האבן צריכה להיות ע"י אחד לחוד, משום ששנים אינם יכולים לכוון יחד כדאמרינן בגמ', אבל מ"מ אכתי יתכן ששלשה מהם ידחו אותו ביחד, ובדחי' שפיר יכולים לכוון. א"נ שגם הדחי' צריכה להיות ע"י אחד, וא"א כלל לסקול ע"י יותר משנים, רק שכוונת רש"י היא שאם היו כאן הראשונים היינו ממיתים אותו משום שאז לא היינו צריכים את האחרונים, דהיינו באופן שהראשונים בעצמם יכולים להעיד שנגמר דינו על ידם בב"ד פלוני (וכמו שמתרצת הגמ' באמת), אבל מ"מ השתא דליתנייהו, לעולם חשיבי גם האחרונים עדי חיוב וכהנ"ל, רק שלא סגי בידם לחוד אלא צריכים גם את ידם של הראשונים.

והנה לכאורה יש להקשות על זה איך יתכן לומר שיד כולם בעינן, הא חזינן שאם מת בדחי' לחודי' יצא אע"פ שרק אחד מהם הי' דוחף וכדתנן לעיל, וא"כ חזינן שאין צריכים שכל העדים ימיתוהו. ברם לק"מ דשאני התם שהעיד אותו העד בכל החיוב של הבעל דין, וע"פ עדותו לחוד הבעל דין נהרג, רק שצריכים עוד אחד בהדי', משא"כ הכא נהי שמיקרי שנהרג ע"פ האחרונים, אבל מ"מ גם לפ"ז אכתי צריכים גם לעדותן של הראשונים, וא"כ נמצא שאם ימיתוהו האחרונים לחוד ליכא עדים שהיו עדים בכל החיוב, ושעל פי עדותן לחוד הבעל דין נהרג.

ומעתה י"ל עוד שאם היו כאן גם הראשונים, אז הי' אפשר לסקלו ע"י שאחד מן הראשונים ידחה ואחד מן האחרונים יסקול (או איפכא) ואין צריכים ששלשה

ידחו וכמו שכתבנו לעיל דהא גם ע"י שא' מן הראשונים ידחה וא' מן האחרונים יסקול הרי נהרג ע"י עדים שהעידו בכל החיוב ולא גרע מהיכא שמת בדחי'. ברם אכתי ניבעי לכאורה שגם א' מן האחרונים ידחה, שמא ימות בדחי'.

שו"ר ברמ"ה שכתב וז"ל, ואי ס"ד בעינן יד העדים דוקא, מכדי האי אפומא דקמאי איחייב מיתה מעיקרא ואנן כי קטלינן ל' השתא אפומא דהני בתראי קטלינן ל', וא"כ אפילו אם איתניהו לכולהו היכי עבדינן, לקטלוה קמאי הני בתראי מאי עבדי ל', לקטלוה בתראי קמאי מאי עבדי ל' וכו' עכ"ל בשינוי קצת. ומדבריו חזינן דס"ל כהנ"ל שלעולם הרי זה נחשב כאילו נהרג הוא על פי ב' הכתות וב' הבתי דינין, ובכולם קורא אני בהם יד העדים, רק דקשה על שמואל משום שצריכים יד כולם, וזה א"א בב' כיתות, בין היכא דאיתניהו לכולהו, ובין היכא דליתניהו לכולהו וכהנ"ל. ולכאורה יש לבאר דס"ל להרמ"ה שאפילו אם כולם נמצאים אבל בכל זאת כיון שרק אחד יוכל לזרוק את האבן, לא סגי, כי צריכים שכל פעולה ופעולה תהי' ע"י עד שהעיד בכל החיוב (ולכן לא דמי למת בדחי').

והנה אם נאמר שמיקרי שהוא נהרג גם על פי פסקם של הב"ד השני א"כ פשיטא שהם אסורים לאכול כל אותו היום שנהרג בו משום לא תאכלו על הדם (לקמן בדרך ס"ג ע"א). אמנם אם נאמר שהאחרונים אינם עושים אלא גילוי מילתא בעלמא שכבר נתחייב מיתה בב"ד הראשון, ולעולם רק הב"ד הראשון חשיבי הממיתים, א"כ יתכן שהב"ד השני מותרים לאכול, ולא

נאמר איסור זה אלא לאותו ב"ד שמחילים עליו את החיוב.

**רצג) כל מקום שיעידוהו ב' ויאמרו מעידים אנו באיש פלוני שנגמר דינו בב"ד פלוני ופופ עדיו ה"ז יהרג.**

עיי' בסוגיית הגמ' דפרכינן מהך מתניתין על מימרא דשמואל דאמר שצריכים יד העדים דוקא, דלפי דבריו היכי מיקטל בכה"ג הא ליכא הכא יד העדים, ותירגמא שמואל דאיירי באופן שהן הן עדיו. והנה לפי שמואל ניחא למה תניא שהם אומרים שפלוני ופלוני הן עדיו, דהא לדידי' צריכים שהם עצמם יהיו העדים, דהא בלא"ה ליכא יד עדים, וא"כ שפיר צריכים לומר שהם עצמם הם העדים (וזהו הכוונה במאי דתניא שהם אומרים שפופ הן עדיו), אבל להנך תנאי שסוכרים שאין צריכים קרא כדכתיב, ושאיין צריכים יד העדים, ולא איירי הברייתא שהן הן עדיו, א"כ צ"ע למה צריכים למימר שפופ עדיו. ולכאורה צ"ל שהן משנה אזיל באמת רק כהני תנאי דאית להו כשמואל וסבירא להו דבעינן קרא כדכתיב (ובהס"ד דס"ל להש"ס שלא אתי אליבא דשמואל ה"ה דהומ"ל ולטעמיך למה בעינן שיאמרו שפופ הן עדיו). ברם, אכתי צ"ע, דעיין ברמב"ם בפ"ג מה"ס ה"ז שכתב וז"ל, מי שנגמר דינו וברח ובא לב"ד אחר אין סותרין את דינו אלא כל מקום שיעמדו שנים ויאמרו וכו' ופופ עדיו הרי זה יהרג, בד"א ברוצח אבל שאר חייבי מיתות עד שיבואו עדיו הראשונים ויעידו שנגמר דינו

ויהרגוהו בידם עכ"ל, והיינו כשיטתו בפ"ד שם ה"ח שברוצח לא בעינן יד העדים. אמנם הא מיהא חזינן מדבריו שאע"פ שאין צריכים ברוצח יד העדים, ולא איירי בהן הן עדיו, אבל אכתי בעינן שיאמרו פופ עדיו, שהרי הזכיר לשון זה על רוצח, וכמש"כ בד"א ברוצח, וא"כ חזינן שגם אם לא בעינן יד העדים ולא בעינן שיהיו הן הן עדיו אבל מ"מ אכתי בעינן שיאמרו שפופ היו עדיו, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה צריכים כן, ולמה לא סגי אם הם אומרים רק הא לחוד שהעידו בו עדים כשרים. ואין לומר שהיינו משום שהב"ד השני צריכים לבדוק אם היו עדים כשרים, דא"כ יש עוד הרבה בדיקות ולמה תני רק בדיקה זו, וא"כ בודאי הכוונה היא שזה חלק מגוף העדות.

שו"ר בתיו"ט שכתב על ההיא מתניתין, שצריכים שיאמרו פופ עדיו משום שאולי יש להזימן או להכחישן להנהו עדים הראשונים. ולפי דבריו יוצא שאינו אלא מידי דהצלה בעלמא וצ"ע.

עוד צ"ע למה צריכים לומר בב"ד פלוני, ולמה לא סגי בב"ד כשר לחוד. ואין לומר דהיינו בכדי לצאת ידי חובת החקירה של איזה מקום, דזה אינו, חדא דמ"ש דתני רק את החקירה של איזה מקום ולא תני נמי החקירות של זמן. ועוד דלכאורה גם אם אמרו מקום יותר רחב יצאו ידי חובת חקירה זו ולמה צריכים הם לומר בב"ד פלוני דוקא. ועי' בזה בפרק זה בורר אות קכ"א. וע"פ דרכו של התיו"ט י"ל שאומרים כן שמא יש עדים שיכולים לפסול את הב"ד הראשון, וצ"ע. ועי' בספרי על יבמות באות תש"ה.

## רצד) בענין גואל הדם ימית את הרוצח.

עיינן בסוגיין דתניא גואל הדם ימית את הרוצח מצוה בגואל הדם ומנין שאם אין לו גואל שב"ד מעמידין לו גואל שנאמר בפגועו בו מ"מ. ופירש"י שברוצח בשוגג איירי שיצא מעיר מקלטו. והקשה עליו הר"ן דהא הך קרא במזיד איירי. ופירש הר"ן שלעולם ברוצח במזיד איירי, ונאמר בזה שכשדנין אותו למיתה, מצוה ביד גואל הדם להמיתו, ורק אם אין שם גואל הדם, מצוה ביד אחר להמיתו (ועיי"ש איך שיישב את דברי רש"י). וכן איתא גם בשט"מ שבסוף ספר חו"ח בשם תלמידי רבינו פרץ שברוצח במזיד איירי וז"ל, ואע"ג דבשאר חייבי מיתות העדים ממתין אותם כדכתיב יד העדים וגו' מ"מ ברוצח מצוה בגואל הדם וכו' עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח ה"ב.

והנה נראה שאע"פ שמצוה ביד גוה"ד, אבל מ"מ אכתי י"ל שגם ברוצח נאמר דין מיוחד של יד העדים (עיינן לעיל באות רצ"א שהארכנו בזה), והיינו כשאין גואל הדם, וגם ב"ד לא העמידו לו גואל הדם.

והנה מדברי הרמב"ם שם משמע שאין צריכים סייף לכתחילה אלא באופן שב"ד ממיתים אם לא רצה גוה"ד או שאין גוה"ד, אבל הגואל הדם עצמו ממית גם לכתחילה בכל המיתות, דהא בנוגע לגוה"ד לא הזכיר כלל שצריכים סייף. ולכאורה נראה שהיינו משום דס"ל שהפסוק של נקם ינקם דילפינן מיני' לקמן בדף נ"ב ע"ב שצריכים סייף איירי רק באופן שב"ד ממיתים אותו, אבל בגוה"ד כתיב ימית

ומשמע שסגי בכל המיתות אפילו לכתחילה.

## רצה) בענין כל מיתות בבא במחתרת.

עיינן לקמן בדף ע"ב ע"ב גבי בא במחתרת דתניא והוכה בכל אדם, ומת בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ופירש"י בד"ה שני וכו' דס"ד שצריכים הכאה דוקא דוהוכה כתיב, ופרכינן בשלמא והוכה בכל אדם איצטריך וכו', אלא ומת בכל מיתה שאתה יכול להמיתו ל"ל, מרוצח נפקא דתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא וכו', ומתריצין משום דהוה רוצח וגוה"ד שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. ולכאורה צ"ע על קושיית הגמ', דהנה הא דממיתים את הרוצח בכל המיתות הרי זה דוקא בדיעבד היכא שאינם יכולים להמיתו בסייף שהיא המיתה הכתובה בו, אבל לכתחילה בודאי בעינן סייף, וכמו דאמרינן שרק אם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול, אבל בבא במחתרת לא תניא כהך לישנא, ומשמע שהך דין של ומת בכל מיתה שאתה יכול להמיתו הרי זה דין לכתחילה, וכן משמע גם מדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' גניבה שלא הזכיר שלכתחילה צריכים מיתת הכאה (וצ"ל שמאי דכתיבא הכאה הרי זה לדוגמא בעלמא), וא"כ צ"ע על קושיית הגמ' מאי פרכינן שנילף מרוצח, הלא אילו היינו ילפינן מרוצח היינו צריכים לכתחילה הכאה דוקא, וא"כ שפיר צריכים למאי דכתיב ומת בכדי לומר שאפילו לכתחילה ממיתים אותו בכל המיתות.

ועוד דהשתא דמתרצינן באופן אחר ואמרינן שגם בלא"ה א"א למילף מרוצח, א"כ צ"ע מנ"ל באמת שגם לכתחילה אין צריכים הכאה, דהא ברוצח לא מרבינן כל מיתות אלא בדיעבד, וא"כ מנ"ל שבבא במחותר מרבינן להו גם לכתחילה.

ברם, עי' בחי' הר"ן בריש דף ע"ב שכתב שבאמת גם בבא במחותר בעינן לכתחילה מיתה הכתובה בו, ולדבריו לק"מ. ועיין לעיל באות רצ"א מה שהקשינו על דעת הרמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ח מהסוגיא הנ"ל של בא במחותר.

### רצו) בענין הדין של כל מיתות בעדים זוממין.

עיין במכות דף ב' ע"א בתד"ה כל הזוממין שהביאו הא דאמרינן בסוגיין שדוקא ברוצח ממיתים בכל מיתות אבל לא בשאר כל חייבי מיתות שבתורה. והקשו מהא דתניא בתוספתא אבל הזוממין שאין אתה יכול להמיתן במיתה הכתובה בהן אתה ממיתן בכל מיתה, ודריש לה מקרא דובערת הרע מקרבך, ואמאי הא אמרינן שרוצח וגואל הדם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים. ותירץ שם ה"ר יוסף שרוצח וגואל הדם שני כתובים הבאים כאחד לענין שלא נלמוד שאר מומתין מהם להמיתן אף במיתה שאינה מד' מיתות ב"ד, אבל בד' מיתות ב"ד שפיר ממיתן כל חייבי מיתות.

ועיין במהרש"ל ובמהר"ם שהקשו מה הי' קשה להם מעיקרא מעדים זוממין, דילמא הא דממיתן את הזוממין בכל מיתות הרי זה משום דכתיב בהו קרא דובערת הרע, והרי הם כמו רוצח דכתיב

בי' קרא (ובספר שיח יצחק שם תי' על קושיא זו דאם מצינו שממיתים את העד"ז בכל מיתות בע"כ צ"ל שגם להבעל דין היינו עושים כן כי א"א לעשות להעדים יותר ממה שהם עצמם רצו לעשות להבעל דין, ומקושיית המהרש"ל והמהר"ם חזינן שאינם סוברים סברא זו, ויש לפלפל בזה). וכתבו המהרש"ל והמהר"ם שבע"כ צ"ל דסבירא להו לתוס' שהך דרשה דובערת הרע מקרבך לאו דרשה גמורה היא, ומש"ה שפיר קא מקשו דחזינן שממיתן בכל מיתות גם בשאר חייבי מיתות גם בלא שום קרא מיוחד. אמנם עיי"ש במהרש"א דמשמע מדבריו שלעולם שפיר י"ל שדרשה גמורה היא, רק שלא גרסינן בתוספתא "עד"ז" אלא "כל חייבי מיתות", ומש"ה שפיר הקשו תוס' דמכיון דילפינן מקרא שכל חייבי מיתות ממיתן בכל מיתות א"כ לענין מה יצא רוצח. אמנם דברי המהרש"א צ"ע, דהא לפי גירסתו איך ילפינן באמת כל חייבי מיתות מקרא דובערת הרע דכתיב גבי עדים זוממין.

ברם לק"מ משום דקרא דובערת הרע מקרבך איירי בכל חייבי מיתות, דעיין ברמב"ן בסה"מ בסוף שורש י"ד שכתב דובערת הרע וגו' הוא בגדר מצוה להמית כל חייבי מיתות, וגם בדעת הרמב"ם דס"ל שד' מיתות הן ד' מצות נפרדות, אבל מ"מ גם לדידי' י"ל שקרא דובערת וגו' איירי בכל חייבי מיתות, רק דס"ל שיש מצוה מיוחדת בכל אחת מהן. וע"ע ברמב"ם בריש הל' עדות דמשמע מדבריו שם שעדי נפשות חייבים לבוא ולהעיד גם בלא שום תביעה, וכתב הכ"מ שם שהיינו משום דכתיב ובערת הרע מקרבך, ומשמע שם

שבכל ד"ג אמרינן כן, ורק בעדי ממון צריכים תביעת בעל דין. וע"ע לקמן בדף ע"ח ע"א דאמרינן להדיא שובערת הרע מקרבך קאי גם על רוצח אע"ג דלא כתיבא ב"י. ועיין ברש"י לעיל בדף ל"ו ע"ב שכתב שקאי גם על מיתת שור הנסקל.

ובר מן דין המעיין במהרש"א שם יראה שיתכן שכוונתו היא לומר שלפי מאי דמוקמינן ל"י בכל חייבי מיתות, בודאי א"א לומר שדרשה גמורה היא, דהא גבי עד"ז כתיב, ורק אם נאמר שגרסינן עד"ז בתוך הברייתא, רק אז הי' קשה לו שנימא שדרשה גמורה היא.

### רצז) תד"ה משום.

א. עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, ולמאן דאמר מלמד אין איכא עיר הנדחת וכו' ונסקלין עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה לא הביאו נמי בא במחלת דדרשינן לקמן בדף ע"ב ע"ב מקרא דומת שהוא נהרג בכל מיתות. ואולי ס"ל כמו שצדדנו באות רצ"ה שבבא במחלת לא בעינן אפילו לכתחילה מיתת הכאה, אלא גם לכתחילה ממיתים אותו בכל מיתות, ומש"ה אינו נחשב בגדר כתוב שלישי בהדי רוצח וגוה"ד משום ששפיר בעינן למיכתבי' ולא הי' שייך ללמוד מרוצח וגוה"ד, אלא שלפ"ז יוצא שקושיית הגמ' שם תמוהה מאד כמו שביארנו בהאות הנ"ל עיי"ש.

ב. ועיין עוד בדבריהם במכות דף ב' ע"א בדיבור המתחיל כל וכו' שכתבו שגם שאר חייבי מיתות ממיתים במיתות אחרות ובלבד שיהיו מד' מיתות ב"ד, רק שיצא רוצח שממיתים אותו בכל מיתות ואפילו במיתות שאינן מד' מיתות ב"ד. ועיי"ש

שהוכיחו כן מהא דתניא בתוספתא שעדים זוממין ממיתים אותם בשאר מיתות היכא שאי אתה יכול להמיתם בהמיתה שזממו, ודרשינן כן מקרא דובערת הרע מקרבך, הרי שגם בשאר חייבי מיתות ממיתים בשאר מיתות. וכתבו שם המהר"ם והמהרש"ל שבע"כ צ"ל דס"ל לתוס' שלא דרשה גמורה היא. ובאמת כן נראה דהא אל"כ איך הוכיחו מעד"ז לשאר חייבי מיתות, הלא שאני עד"ז דכתיב בהו קרא. ברם עיין במהרש"א שם ובהאות הקודמת דמבואר שיתכן שלעולם דרשה גמורה היא רק שלא גרסינן בתוספתא "עד"ז" אלא "כל חייבי מיתות", דקרא דובערת וגו' איירי גם בכל מיתות כמו שהראנו בהאות הקודמת.

והנה מדברי תוס' בסוגיין חזינן להדיא שבשאר חייבי מיתות אין ממיתים בשאר מיתות כלל ואפילו לא בשאר ד"מ ב"ד ודלא כדבריהם במכות, דהא תירצו שההיא דחייבי מיתות שנתערבו איירי בשאר חייבי מיתות ולא רוצח, ומש"ה שפיר דייקינן מהא דתנן שנידונים בקלה שמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר קל, דאל"כ למה נידונים הם בקלה מאחר שאין ממיתים שאר חייבי מיתות בשאר מיתות, ואם נאמר שמ"מ בד' מיתות שפיר ממיתים אותם א"כ אכתי לא תירצו מידי, ומעתה מכיון שמוכח מדבריהם ששאר חייבי מיתות אין ממיתים אותם בשאר מיתות כלל, ואפילו לא באחת מד"מ ב"ד, א"כ בע"כ צ"ל דס"ל שהדרשה של ובערת הרע מקרבך איירי דוקא בעדים זוממין וגם הויא דרשה גמורה, ודוקא עדים זוממין ממיתים בכל מיתות משום דכתיב בהו קרא אבל לא

שאר חייבי מיתות. ולפ"ז בודאי נראה שממיתין עד"ז ורוצח בכל מיתות שבעולם ולא רק בד"מ לחוד דהא לפי הנ"ל ליכא שום הכרח כלל לחלק בין הד"מ לשאר מיתות.

אמנם לפ"ז צ"ע דמכיון שמוכח דסבירא להו שגם בעדים זוממין נאמר קרא מיוחד שממיתים אותם בכל מיתות שבעולם כמו ברוצח וגוה"ד, א"כ למה לא הזכירו שגם עד"ז הוי כתוב שלישי בהדיהו.

### רצח) בא"ד.

עיינ דבכריהם שכתבו וז"ל, א"נ בורח שאני עכ"ל. פי' דההיא דהתם איירי לעולם גם ברוצח. אמנם אפילו ברוצח אין ממיתים אותו בכל מיתות אלא אם כן ברח אבל לא היכא שנתערב. ולכאורה דבריהם תמוהין מאד, דמ"ש בורח מנתערב, דהא בודאי לא שייך לומר שניתוסף עליו עוד עונש על זה שברח. ועיינ בגבורת ארי במכות דף ב' ע"א בסוף דבריו על תד"ה כל וכו' שכתב שדברי תוס' הנ"ל שכתבו שבורח שאני מגומגמים וקרוב לומר שט"ס הוא. אמנם לא פירש במה הם מגומגמים.

### רצט) בענין אם בית דין הם שמקיימים מצות ד' מיתות ותלי' או האם הממית והתולה.

עיינ ברמב"ם בפ"ד מה"ס דאיירי הרמב"ם בד' מיתות ב"ד, ובה"ב שם כתב וז"ל, כל מיתה מהם מצות עשה היא לב"ד להרוג בה וכו' עכ"ל. הרי שכתב שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לב"ד, ואע"פ

שהעדים היו הורגים אותו אבל מ"מ ב"ד הם מקיימי המצוה. ולכאורה הרי זה משום הא לחוד שהוא נהרג ע"פ הפס"ד שלהם, ואין אנו צריכים לומר שחל כאן דין שליחות בעצם מעשה ההריגה ושרק משום כך חשיב שב"ד הרגוהו\*) (וממה שהביא רש"י בויקרא כ"ד י"ד משמע שקיום מצות מיתת ב"ד מתיחס לכל העדה ע"י שליחות. ברם, אולי מגדף שאני דכתיב בי' קרא, וליכא למילף מינ').

אמנם בפט"ו שם ה"ו גבי תלי' כתב הרמב"ם וז"ל, מ"ע לתלות את המגדף ועובד עכו"ם עכ"ל, ולא כתב שהיא מצוה על ב"ד, ומשמע שהיא מצוה על כל אחד, והתולה הוא שמקיים את המצוה, ולא נאמרה מצוה זו לב"ד כמו מצות ד' מיתות, וכהנ"ל משמע מלשונו במנין המצות, דעיי"ש במ"ע רכ"ו - רכ"ט שכתב וז"ל, להיות ב"ד הורגין בסיף, להיות ב"ד הורגין בחנק, להיות ב"ד שורפין באש, להיות ב"ד סוקלין באבנים עכ"ל, ואילו במצוה ר"ל כתב וז"ל, לתלות מי שנתחייב תלי' עכ"ל, ולא הזכיר שהיא מצות ב"ד.

ועיינ בחינוך במצוה מ"ז שהביא מצות חנק ולא הזכיר שם מי הם מקיימי המצוה, וכן במצוה ג' לענין סייף\*\*). ובהמשך דבריו בב' המצות הנ"ל כתב שמי שיש בידו לעשות בו דין ולא עשה ביטל מ"ע, וי"ל שגם הוא סובר שב"ד הם מקיימי המצוה וכוונתו בסוף דבריו היא לב"ד שבכוחם לעשות בו פס"ד, ואין כוונתו לביצוע הדין, וכן נראה שהרי במצוה תקנ"ה לענין סקילה כתב שב"ד הם

(\* עיינ בזה באות רפ"ו בשם הרשב"א.

\*\* מיהו עי' בלשון המפתחות שם.

שמבטלים ומקיימים את העשה עיי"ש.

ויש לעיין בלשונות הנ"ל של החינוך, האם כוונתו לומר שמצות ב"ד היא במה שדנין אותו למיתה והמצוה מתקיימת מיד ע"י הפס"ד, או האם קיום המצוה הוא בזה שהוא נהרג אח"כ על פיהם וכמו שכתבנו בלשונות הרמב"ם, כי מצד אחד במצות סקילה כתב ש"נצטוו ב"ד לרגום באבנים", וכן "וב"ד שעברו על זה ולא סקלו", אבל מצד שני במצוה מ"ז כתב "ומי שיש בידו לעשות דין", ובמצוה נ' כתב "והעובר עליו ולא עשה בו דין", ומלשונות אלו במצות מ"ז ונ' משמע לכאורה כהצד הראשון.

וע"ע במצוה תקל"ה שהיא מצות תלי' שכתב בסוף דבריו וז"ל, ונוהגת מצוה זו בזמן הבית שהי' כח בדינו לרון ד"ג, ובזכרים דוקא כי להם לעשות המשפט עכ"ל. ולכאורה נראה מדבריו דס"ל שגם מצות תלי' מתיחסת לב"ד, ואפילו אם תלוהו אחרים, בכל זאת ב"ד הם שמקיימים את המצוה, ומש"ה כתב שרק זכרים מצווים הם במצוה זו, דמאחר שרק הם כשרים להיות ב"ד, א"כ לא יתכן קיום מצוה זו אלא בזכרים, וזהו כוונתו במש"כ כי להם לעשות המשפט, אבל אם נאמר שגם איהו מודה למה שכתבנו בדעת הרמב"ם שאינה מצוה האמורה לב"ד, אלא התולה הוא המקיים את המצוה, א"כ צ"ע למה כתב שהיא נוהגת בזכרים דוקא, ואפילו אם נאמר דחשיבא זמן גרמא כיון שצריכים יום אבל מ"מ החינוך לא כתב טעם זה אלא כתב משום שבעלמא הם אלו שעושים את המשפט.

## (ש) מצות תלי'.

יש לעיין היכא שלא יכלו להמיתו בסקילה והמיתוהו בכל מיתות האם תולין אותו או לא, והיינו משום שיש לחקור האם בעינן שיהא נסקל ממש או האם גם מי שמחויב סקילה נתלה אע"פ שהומת בשאר מיתות (ואולי אפי' אם מת מיתת עצמו).

## (שא) מה מקלל זה שכפר בעיקר.

צ"ע מה היא הכפירה. ובספרי פר' כי תצא גרסינן מה מגדף מיוחד שפשט ידו בעיקר.

מיהו עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' עכו"ם ה"ו שכתב שמגדף הוא כופר בעיקר, ושיטתו שם היא שמגדף הוא מברך את השם. וצ"ע מה היא הכפירה.

## דף מ"ו ע"א

## (שב) אותו בלא כסותו.

צ"ע על הרמב"ם שלא הביא דין זה לענין תלי' בפט"ו מה"ס.

## (שג) אין דנין שנים ביום א'.

עיין לעיל באות רכ"ח.

## (דש) ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה.

א. עיין לעיל באות קפ"ב מה שהבאנו מדרשות הר"ן בדרוש י"א בענין כח זה.

ב. הנה דין זה הוא ביסודו משום הוראת שעה, דהא אמרינן שלא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה מפני שהשעה צריכה לכך, וגם הרמב"ם בפ"ב

מהל' ממרים ה"ד כתב שיכולים לעשות כן רק לשעה ולא לקבוע כן לדורות, וכן כתבו הראשונים ביבמות דף צ' ע"ב לפי המסקנא שם. מיהו עיין בכ"מ בפ"ג מהל' ת"ת בסוף ה"י, וכן במ"ב בסי' ע"ה ססקי"ז, ציורים שעשו כן לאורך כל הדורות, וכן מצינו גם בנוגע לכתיבת תורה שבעל פה, וצ"ע.

והנה אע"פ שבכל דבר יש כח ביד חכמים לעשות הוראת שעה (מעט לעשות לה' הפרו תורתך), אבל מ"מ אחתי צריכים את המימרא של ראב"י משום שהו"א שלהכות ולהעניש ולהמית א"א אפי' בהוראת שעה. ועוד דעי' בשט"מ בכ"ק דף צ"ו ע"ב בד"ה כרב שפי' בשם ה"ר יהונתן שכוונת ראב"י היא שלא רק למי שעבר על ד"ת ממש אלא גם למי שעבר רק על סייג.

ג. הרא"ש בכ"ק פ"ט סי' ה' כתב שרק גדול הדור הממונה לרון ע"פ נשיא, או טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, יכולים להכות ולהמית שלא מן התורה, דלכאורה קאי דבריו גם על מה שהביא שב"ד מכין ועונשין, ולא רק על הדין של הפקר ב"ד דאיירי בה שם. והמחבר בחו"מ בסי' ב' פסק שאפילו אינו סמוך יכול להמית ולהפקיר, אבל רק גדול הדור או שהמחוס רבים, והרמב"ם בפכ"ד מה"ס ה"ו פסק שכל דיין יכול להפקיר.

## דף מ"ו ע"ב

**שה) אין מתאבלים על הרוגי ב"ד.**

עיין במתניתין דתנן שלא היו מתאבלים על הרוגי ב"ד. ופירש"י שהטעם הוא כדי

שתהא בזיונם כפרה להם. ומשמע מדבריו שבעצם ראויים הם לאבלות מחמת עצמם רק שאין בהם דין אבלות כדי שתהי' להם כפרה בכך. אמנם עיין ברמב"ם בפיה"מ שכתב וז"ל, אין ראוי להתאבל על הרוגי ב"ד לפי שאין עונותיהם מכופרים עד שיתעכל עכ"ל, ומדבריו משמע דהא דאין מתאבלים עליהם אינו בכדי שתהי' להם כפרה בכך אלא משום שבעצם אינם ראויים לכך כל עוד שלא נגמרה כפרתם ע"י עיכול בשר.

והנה יש לעיין אם טעמים אלו הם מדאורייתא, והיינו שאע"פ ששיטת הרמב"ם היא שאבלות היא מהתורה אבל בכל זאת מן התורה ליכא מצות אבלות בהרוגי ב"ד, או האם הם רק מדרבנן, דרבנן ביטלו מצות אבלות בשוא"ת בהרוגי ב"ד משום הטעמים הנ"ל.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' אבל ה"ח שכתב וז"ל, וכן כל אותן שאמרו שאין מתאבלין עליהן כגון הרוגי ב"ד ושפרשו מדרכי ציבור והנפלים והמאבד עצמו לדעת אין הכהן מטמא להן, ועד מתי מצוה להתטמא לקרוביו עד שיסתום הגולל אבל מאחר שנסתם הגולל הרי הן כשאר כל המתים שאם נטמא בהן לוקה עכ"ל. ועיין בכ"מ שביאר דהא דס"ל להרמב"ם שאין מטמאין למי שאין נוהג בו מצות אבלות הרי זה כשיטתו לעיל שם בפ"א ה"א ובסה"מ מ"ע ל"ז שאבלות היא מצוה דאורייתא, וס"ל להרמב"ם דהא גופא שהותרה טומאה לכהנים הרי זה כדי שיתאבלו ויקיימו מ"ע זו וכמש"כ הרמב"ם עצמו לעיל בפ"ב שם ה"ו, וא"כ מכיון שעל מתים אלו אין מתאבלין, ממילא יוצא



בשוא"ת משום שביטל את ההתנהגות הנ"ל. ועי' בזה בספרי על כתובות בחלק א' אות צ"ב בקטע "והנה ממה".

### שו"ת (ש) אין מתאבלים על הרוגי ב"ד.

עיי' במתניתין דתנן ולא היו מתאבלים על הרוגי ב"ד. ופירש"י וז"ל, כדי שתהא בזיונן כפרה להן וכו' עכ"ל. ומדבריו משמע שבעצם ראויים הם לאבלות מחמת עצמן רק שאין בהם דין אבלות כדי שתהי' להם כפרה על ידי כך. אמנם עיי' ברמב"ם בפיה"מ שכתב וז"ל, אין ראוי להתאבל על הרוגי בית דין לפי שאין עוונותיהם מכופרים עד שיתעכל וכו' עכ"ל. ומדבריו משמע דהא דאין מתאבלים עליהם אין זה כדי שתהי' להם כפרה בכך אלא משום שאינם ראויים לכך כל עוד שלא נגמרה כפרתם על ידי עיכול בשר.

והנה לעיל בע"א אמרין שב"ד מכין ועונשין וגם ממיתין שלא מן התורה כדי לעשות סייג לתורה. ומבואר שם שהיינו אפילו כשלא עשה מעשה איסור שראוי לאותו עונש, וכגון שהוא שהרגו אדם אחד שרכב על סוס בשבת. ובחור"מ סי' ב' פסק המחבר שאפילו ב"ד שאינו סמוך יכול להמית בהוראת שעה (וכתב שם הסמ"ע שגם זה איירי אפילו באופן שלא עבר על איסור מיתה). אמנם בענין אם אין מתאבלים עליהם נראה שזה תלוי באם עבר על איסור מיתה או לא, דאם לא עבר על עבירת מיתה א"כ נראה שבדאי מתאבלים עליהם, דהא לפי רש"י שהטעם שלא היו מתאבלים עליהם הוא כדי שתהי' בזיונן כפרה להם, בודאי נראה לומר שדוקא

שלא הותרה אצלם טומאה. ועיי' ברדב"ז שנתעורר על הא שבדין מטמא לאחר סתימת הגולל כתב הרמב"ם שהוא לוקה, ואילו בהנך לא הזכיר הרמב"ם מלקות, ועיי"ש שכתב שבהנך אינו לוקה משום שהוא חושב שמצוה קא עביד, ודבריו צריכים לימוד דהא איירי שהתרו בו למלקות.

אמנם אם נאמר דהא דאין מתאבלים על הרוגי ב"ד הרי זה מדרבנן נחא, דהא לפ"ז יוצא שגם האיסור טומאה הוא מדרבנן, אבל מדאורייתא מכיון שנוהג אבלות הה"נ שהוא רשאי לטמא, וא"כ איכא למימר דהא דלא הזכיר מלקות הרי זה משום שהזכיר גם הרוגי ב"ד, ובדידהו הרי ליכא מלקות דהא מאחר שיש חובת אבלות מדאורייתא הה"נ שהוא רשאי להטמא להם מדאורייתא וכהנ"ל.

וגם מדברי הרמ"ה שצירף לכאן את הפסוק של "באבוד רשעים רנה" אין ראוי שאין מתאבלים עליהם מדאורייתא, דהא איכא למימר שאינו דין תורה, אלא תקנת נביאים.

ברם תלמידי רבינו יונה בריש ברכות שכתבו שהיכא שביטלו רבנן מ"ע בשוא"ת פטרו אותו גם מה"ת, וא"כ שוב ילקה.

והנה בכל דברי כאן נקטתי שכשתיקנו לבטל אבלות הרי זה נחשב שתיקנו לעבור בשוא"ת. מיהו יש לחקור באמת האם היסוד של דיני אבלות הוא איסורים על מעשים מסוימים, ואם הוא רוחץ וכדומה הרי זה נקרא שהוא עובר על איסור בקו"ע, או האם היסוד של דיני אבלות הוא חיוב לנהוג מנהג אבלות, א"נ להתאבל בלבד, ואם הוא רוחץ וכדומה הרי זה נקרא שעבר

שאר דיני נפשות כמו כן לא הי' לו להביא דין זה שאין מתאבלים עליהם. אמנם לפי מה שכתבנו שגם אם המיתוהו בהוראת שעה על שעבר על איסור מיתה אין מתאבלים עליהם אם התרו בהם והתירו את עצמם למיתה משום דחשיבי כהרוגי ב"ד ניחא, דהא זה יתכן גם בזה"ז כמו שפסק בחו"מ סי' ב' שם, ומכיון שאין מתאבלים עליהם שוב אין הכהן מיטמא להם, וכוונתו במה שכתב הרוגי ב"ד היא להרוגי ב"ד בדין הוראת שעה על שעברו על איסור מיתה, ובאופן שהתרו בו והתיר את עצמו למיתה דראוי הוא למיתת ב"ד. ברם אכתי צ"ע, דאם עבר על איסור מיתה והתרו בו א"כ אפילו אם לא המיתוהו בהוראת שעה, צריך להיות הדין שאין מתאבלים עליו.

### (שז) בענין הא דמשהיך את הנתלה עד סמוך לשקיעת החמה.

עיין בסוגיין דתניא שהיו משהיך אותו עד סמוך לשקיעת החמה וגומריין את דינו וממיתין אותו ואח"כ תולין אותו, אחד קושר ואחד מתיר כדי לקיים מצות תלי'. ועיין ברמב"ם בפט"ו מה"ס ה"ז שכתב וז"ל, כיצד מצות הנתלין, אחר שסוקלין אותו משקעין את הקורה בארץ וכו' ותולהו סמוך לשקיעת החמה ומתירין אותו מיד וכו' עכ"ל. והקשה הכ"מ וז"ל, ויש לדקדק שרבינו לא כתב שממיתין אותו סמוך לשקיעת החמה כמו שאמרו בברייתא אלא כתב ותולהו סמוך לשקיעת החמה שנראה שאין הקפידא אלא שיתלוהו סמוך לשקיעת החמה וכבר אפשר שימיתוהו

חייבי מיתות החמורים צריכים כפרה זו, אבל לא אלו שלא עברו על איסור חמור כל כך רק שממיתין אותם בהוראת שעה, וכן לדעת הרמב"ם נראה שמתאבלים עליהם, דהא דוקא היכא שעבר על איסור מיתה כתב שאינו ראוי לאבלות. ברם, אם עברו באמת על איסור מיתה בזה"ז לכאורה נראה שגם בכה"ג אין מתאבלים עליהם, דומיא דהרוגי ב"ד ממש, דהא ליכא סברא לומר שצריכים לזה פס"ד ממש, דהא משום זה שפסקו עליו חיוב מיתה אינו נעשה רשע יותר חמור, ואינו זקוק משום כך ליותר כפרה. ברם י"ל שאע"פ שלא בעינן פס"ד ממש אבל אכתי בעינן שיתרו בו ושיתיר את עצמו למיתה ושבלא"ה לא חשיב רשע כך כך ושפיר מתאבלים עליו. שו"ר כן להדיא ברא"ש בפ"ג ממו"ק בסי' נ"ט שכתב דהא דאין מתאבלים על הרוגי ב"ד הוא משום דהוי כמו להכעיס, דהא צריכים לומר על מנת כן אני עושה. ולפי דבריו יוצא שאפילו אם המיתוהו ב"ד בהוראת שעה על שעבר על איסור חמור של מיתה, אבל מ"מ כל שלא התרו בו ולא אמר ע"מ כן אני עושה אכתי מתאבלים עליהם כיון שאין ראוי שעשה כן להכעיס. והנה עיין ביו"ד סי' שע"ג סעיף ח' שכתב המחבר וז"ל, כהן שפירשו אבותיו מדרכי ציבור כגון המסורות אינו מיטמא להם ולא להרוגי ב"ד ולא למי שמאבד עצמו לדעת וכו' עכ"ל. הרי שהעתיק את שיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' אבל ה"ח שכל שאין מתאבלים עליהם אין הכהן מיטמא להם. אמנם לכאורה צ"ע למה העתיק המחבר את הציור של הרוגי ב"ד, דהא אין דנין ד"ג בזמן הזה, וכמו שלא הביא כל

מבעוד יום. וי"ל שמאחר שכתב אחר שסוקלין אז משקעין את הקורה וכו' משמע שתיכף לסקילה תלי', וכיון שכתב שתולהו סמוך לשקיעת החמה ממילא משמע שסקילתו היא קרוב לשקיעת החמה עכ"ל.

והנה עיין בספרי פר' כי תצא בפסקא י"א דתניא כיצד עושין לו ממתנין לו עד חשיכה ותולין לו ומתירין אותו ואם לן עובר עליו בל"ת וכו'. ומדברי הספרי משמע קצת שאין הקפידא אלא שיתלוהו סמוך שקיעת החמה, דהא משמע שלא היו ממתנינים אלא בתליתו לחוד לאחר שכבר נסקל, ובדברי הספרי א"א לומר כדברי הכ"מ הנ"ל דהא לא הוזכר שם שלאחר שסוקלים אותו היו נועצים וכו' אשר נוכל לומר שהיינו מיד אחר שסוקלים אותו, ולכאורה משמע שהברייתא הנ"ל פליגי על הברייתא שבסוגיין, וא"כ אפשר לומר שדברי הרמב"ם אתו כפשוטן, והיינו דס"ל להלכה כהספרי, ודלא כהכ"מ (וס"ל להברייתא שבסוגיין שאם יסקלו אותו שחרית חיישינן שמא ישכחו לתלותו סמוך לשקיעת החמה והברייתא שבספרי לא חייש לזה).

אמנם לפ"ז אכתי צ"ב למה פסק הרמב"ם כהספרי דהתם ולא כהברייתא בסוגיין.

ויש ליישב על פי מה שאמר רב ששת בשבת דף י' שהסנהדרין קטנה היו יושבין בדין עד זמן סעודה דהיינו עד שעה ששית, דלכאורה צ"ע, דהא מהברייתא שבסוגיין חזינן שפעמים שהיו מתכנסין סמוך לשקיעת החמה כדי לגמור את דין הנתלה. ואולי משום כך פסק הרמב"ם כהספרי,

והיינו משום דס"ל שרב ששת דוקא קאמר, דלעולם לא היו יושבין לאחר זמן סעודה, וא"כ מאחר שחזינן שרב ששת סתם כהספרי בהא שהיו גומרין את דינו בבוקר, מש"ה פסק הרמב"ם כהספרי גם בהא שהיו הורגין אותו בבוקר, מאחר שרב ששת סבירא ל' כהספרי, אע"פ שמרב ששת לא חזינן מתי הורגים (והנה אין לומר בדרך יותר פשוט, והיינו שמכיון שגומרים את דינו בבקר לפי ר"ש, שוב צריכים להמיתו מיד משום עינוי הדין, דזה אינו, דהא אנן בדברי הרמב"ם קיימינן ושיטת הרמב"ם בפ"ב ה"ד היא שליכא משום עינוי הדין כל אותו היום. ועיין לעיל באות רע"ד מה שהקשינו עליו. ועכ"פ לפי דברי הרמב"ם הנ"ל צע"ק למה הקפידו בהברייתא בסוגיין גם על גמ"ד סמוך לשקיעה. וי"ל משום שמא ישכחו להמיתו כיון שצריכים להמיתו סמוך לשקיעת החמה).

איברא, יתכן שהספרי בא לומר רק הא לחוד שתולין אותו סמוך לשקיעת החמה כדי שלא לבוא לידי הלנה, ולא איירי בהגמ"ד והסקילה כלל, ואין להביא רא"י דס"ל שהסקילה והגמ"ד היו בשחרית, אלא לעולם איכא למימר שגם הגמ"ד הי' סמוך לשקיעת החמה, רק שהזכיר הספרי את התלי' משום שטעמא דמילתא למה ממתנינים הרי הוא משום התלי' כדי שלא יבואו להלינו, אבל לאחר שממתנינים ה"ה שהיו משהין גם את הגמ"ד והסקילה כדי שלא ישכחו לתלות (וכן ראיתי בפירוש הנצי"ב על הספרי), ורק על הרמב"ם הקשה הכ"מ, כי כיון שהזכיר הרמב"ם גם את הגמ"ד והסקילה, לא הי' לו להזכירם באופן שמשמע שהיו עושים אותם שחרית.

## שח) בענין המצוה של קבורה והלאו של הלנת המת.

עיינן במתנייתין דתנן שלא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת. ופירש"י שמרבייא דקבור תקברנו נפקא. והנה מלשונו של החינוך במצוה תקל"ו ותקל"ז משמע דס"ל שפשטות הפסוק של העשה של קבור תקברנו והלאו של לא תלין קאי רק על הנתלה לחוד, ואפילו שאר הרוגי ב"ד לא ידעינן אלא מהך ריבויא דמרבינן מיני שאר מתים, והרי הם בגדר שאר מתים, דעיי"ש שכתב וז"ל, שלא נעזוב התלוי להלין על העץ עכ"ל, ובמצוה תקל"ז כתב וז"ל, לקבור מי שנתלה ביום ההוא וכו' מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שאין מצוה זו בנתלה לבד אלא אף כל הרוגי ב"ד מצוה לקברם ביום הריגתם, גם בכלל המצוה לקבור כל מת מישאל ביום מותו וכו' עכ"ל (מיהו מזה שחילק שאר הרוגי ב"ד ושאר מתים לשתי בבות אולי יש להבין כוונתו שמדיני המצוה הוא שגם שאר הרוגי ב"ד הם בכלל פשטות הפסוק ורק שאר מתים הם מריבויא).

אמנם מלשון הסמ"ג משמע דס"ל שפשטות הפסוק של קבור תקברנו וכן הלאו של לא תלין קאי על כל הרוגי ב"ד ולא רק על הנתלה לחוד, וכל הרוגי ב"ד אינם בגדר שאר מתים, דעיינן בעשין ק"ד שכתב וז"ל, מ"ע לקבור כל הרוגי ב"ד ביום הריגה שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא עכ"ל, ובלאוין קצ"ז כתב וז"ל, לא הרוגי ב"ד בלבד אמרו וכו' עכ"ל, ומשמע להדיא שפשטות הפסוק קאי על כל הרוגי ב"ד. מיהו לפ"ז פסקינן לפשטות הפסוק בסכינא חריפתא דתלי' קאי רק על נסקלים ואילו פשטות

הפסוק של הלאו והעשה קאי על כל הרוגי ב"ד.

ואולי יצויר נפקא מינה בזה ע"פ מאי דתניא בספרי פר' כי תצא פיסקא י"א בזה"ל, ולא תטמא את אדמתך וגו' להזהיר ב"ד על כך, הרי להדיא שב"ד הם המצוין שלא להלין את המת, ופי' הנצי"ב דהוסיף הכתוב הזהרה נוספת על ב"ד ושזהו דלא כהרמב"ן שסובר דהוי הזהרה נוספת על טומאת ארץ ישראל, והרי יתכן שהך הזהרה מיוחדת לב"ד לא קאי על ריבויא דכל מתים, אלא בשאר מתים לא הוזהרו אלא הקרובים לחוד, וכלישנא דכל המלין את מתו, ולא הוזהרו ב"ד בהך הזהרה אלא על מאי דכתיב להדיא ולא על הגדר של שאר מתים, וא"כ לפ"ז יוצא שאם גם שאר הרוגי ב"ד לא ידעינן אלא מריבויא מתים, והרי הם ביסוד דינם רק כשאר כל מתים, והרי הם ביסוד דינם רק כשאר כל המתים, א"כ לא הוזהרו ב"ד אלא על הנתלה לחוד, אבל לדעת הסמ"ג שפשטות הפסוק קאי בכל הרוגי ב"ד ואינם רק בגדר שאר מתים א"כ בכלם איכא הך הזהרה לב"ד (ועכ"פ נראה שאפילו היכא שהוזהרו ב"ד אבל מ"מ גם הקרובים הוזהרו).

והנה שיטת הרמב"ם בכל זה צ"ע, דעיינן בסה"מ במ"ע רל"א שכתב וז"ל, היא שצונו לקבור הרוגי ב"ד ביום שנהרגו והוא אמרו יתעלה כי קבור תקברנו ביום ההוא וכו' וה"ה בשאר מתים רוצה לומר שנקבור כל מתי ישראל ביום מותם וכו' עכ"ל. ומדבריו משמע שפשטות העשה קאי על כל הרוגי ב"ד, וכן משמע מלשונו גם בפט"ו מהל' סנהדרין ה"ח עיי"ש. אמנם בסה"מ ל"ת ס"ו משמע שפשטות הלאו

קאי רק על הנתלה לחודי, וז"ל שם, שהזהירו מעזוב תלוי על עץ ללון כדי דלא יתחדש מזה פרסום ברכת השם וכו' עכ"ל (ועי' גם בה"ז בהל' סנהדרין שם, ובאותו ש"ט סק"ב). וצ"ע אם שייך לחלק בזה בין הלאו לבין העשה.

והנה אם קאי הזהרת ב"ד רק על הנתלה א"כ יש לעיין האם הך הזהרה לב"ד היא שלא להלינו בלא קבורה, או האם ההזהרה היא דוקא שלא להלינו על העץ, אבל לאחר שהורד מן העץ הרי הוא כשאר מתים דמוטל רק על הקרובים לקבורם.

שוב ראיתי בחידושי רבינו יונה בסוגיין שביאר שעיקר קרא דלא תלין לא קאי על העץ דוקא אלא הכי קאמר קרא לא תלין נבלתו לא על עץ ולא בכל מקום אלא שדיבר הכתוב בהווה ומשום הכי הזכיר עץ, וכתב שם שגם בית דין מצווין שלא להלינו כלל ואפילו שלא על העץ.

מיהו יתכן שרבינו יונה סובר שפשטות הפסוק וכן ההזהרה לב"ד קאי גם על שאר חייבי מיתות ב"ד ולא רק על הנתלין אשר לפ"ז פשיטא שאין הכוונה להזהיר לב"ד רק שלא להלינו על העץ דהא בשאר חייבי מיתות ב"ד ליכא עץ, אבל אם הי' סובר שהזהרה לב"ד קאי רק על הנתלין אולי הי' סובר שהזהרה לב"ד היא באמת רק שלא להלינו על העץ. מיהו מלשונו של רבינו יונה מבואר דאזיל שהפשטות של הפסוק וכן ההזהרה לב"ד קאי רק על הנתלה ואעפ"כ כתב שלא רק על העץ עיי"ש.

וע"ע בפ"י הנצי"ב על הספרי שם שפירש שכוונת הספרי היא שב"ד אחראין

להשגיח שהקרובים לא ילינו את מתם, כלומר שהקרובים יקברו אותו.

**שט) בענין מצות קבורה.**  
א. בענין המצוה דאורייתא של קבורה והמצוה דרבנן של קבורה.

עיין במתניתין דתנן שכל המלין את מתו עובר בל"ת. ובגמ' רבי לה ר"י בשם רשב"י מקרא דקבור תקברנו. ולכאורה צ"ע שהרי בב"מ דף ל' ע"ב ילפינן לה מקרא אחרנא, דמייתינן שם קרא דאת הדרך אשר ילכו בה ודרשינן את הדרך זו גמ"ח, בה זו קבורה. ועיין גם ברמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"א שכתב וז"ל, מ"ע של דבריהם וכו' ולקבור עכ"ל. והא דכתב דהויא מ"ע של דבריהם הרי זה משום דס"ל שהפסוק של בה אסמכתא בעלמא היא. אמנם צ"ע כהנ"ל למאי הלכתא בעינן אסמכתא זו הא מקרא דקבור תקברנו מרבינן לכל המתים מדין תורה, ואע"פ שמדברי הרמב"ם שם משמע שבהך אסמכתא דבה זו קבורה מרבינן גם שאר כל "צרכי קבורה", כגון הספד ולוי', אבל מ"מ הרי להדיא הזכיר שם גם את עצם הקבורה, וא"כ צ"ע כהנ"ל דקבורה היא מדין תורה.

ויש ליישב, דהנה מלישנא דכל המלין את מתו עובר בל"ת משמע שאינו עובר בלאו דלא תלין אלא במתו לחוד, דהיינו הקרובים, ואפשר לומר שהה"נ למ"ע דקבור תקברנו (ומת מצוה חשיב כמתו), וא"כ איכא למימר דאתיא הך מצוה מדבריהם לקבוע מצוה גם בשאר מתים שאינם שלו, ונאמר בזה שמצוה להתעסק בהם אע"פ שיש להם קוברים ולא הוו מתי

מצוה (ונוהגים באמת שכל מי שנוכח בהקבורה משתדל להשתתף).

ושוב מצאתי כן בהשגות הרמב"ן על סה"מ קרוב לסוף דבריו על שורש א', דעיי"ש שהשיג הרמב"ם על הבה"ג למה מנה קבורת מתים למ"ע מאחר שהיא רק מצוה מדבריהם, וכתב שם הרמב"ן וז"ל, ואני תמי' למה הזכיר הרב בכלל תשובתו קבורת מתים כי קבורת מתים בודאי יש בה מצות עשה דכתיב כי קבור תקברנו ביום ההוא, וזו מ"ע דרשנה בספרי ומנאה הרב, וכבר הביא הרב מה שדרשו מן הנתלה לשאר המתים ולא עוד אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה, וכמו שנלמוד ל"ת לשאר מתים כן נלמוד העשה, ובעל ההלכות שלא מנה את העשה הזה בנתלה, חייב הוא למנותו במתים סתם. וא"ת שמא הקפיד הרב על בעל ההלכות מפני שאמר קבורת מתים ולא אמר קבורת מתו שאין מתחייב בה אלא קרובים, גם זו אינה תורה, שבמקום קרובים ודאי עליהם מוטלת, אבל אם אין שם קרובים יהי' מת מצוה שמצות עשה שלו דוחה פסח ומילה וכ"ג ונזיר והחמירו בה יותר משאר המצות עכ"ל. ומבואר מדבריו שאע"פ שקבורת מתים מוטלת על הכל אבל מ"מ היכא דאיכא קרובים רק הם מצויין במצות קבור תקברנו, משא"כ המצוה דרבנן של בה זו קבורה איירי בשאר מתים אע"ג דאיכא קרובים, ולכן רצה הרמב"ן לפרש שכוונת הרמב"ם היא להשיג על הבה"ג שקבורת שאר מתים (כשיש קרובים) היא רק מצוה מדרבנן (ותי' הרמב"ן שהבה"ג לא כתב מתו משום שרצה לרבות שאר מתים כשאין קרובים).

עוד יש ליישב על פי מאי דפרכינן בב"מ שם שמכיון שכבר נתרבתה גמ"ח מקרא דאת הדרך, למה בעינן תו לרבווי קבורה, דהלא גם קבורה היא בכלל גמ"ח, ומפרכינן דלא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו דאע"פ שפטור הוא מגמ"ח אבל מ"מ חייב הוא בקבורה. ולכאורה יש לומר שגם המ"ע של קבור תקברנו אינה נוהגת בזקן ואינו לפי כבודו משום כבוד הבריות שלו, וכמו שמצינו בעלמא שכבוד הבריות דוחה מצות בשוא"ת, ומש"ה שפיר בעינן הך מצוה מדבריהם דבה זו קבורה כדי לחייב זקן ואינו לפי כבודו.

אמנם יתכן שההנחה הנ"ל שזקן ואינו לפי כבודו אינו חייב במצות קבור תקברנו תלוי' היא במחלוקת, דעיין בשבועות דף ל' ע"ב בתד"ה אבל וכו' שהביאו ב' דעות בענין הא דכבוד הבריות דוחה איסורים ומצות בשב"א"ת, דלפי תירוצם הראשון שם אינו דוחה אלא בציור של בזיון גדול כעין ערום בשוק ומת מוטל ואין לו קוברים אבל היכא דליכא בזיון גדול אינו דוחה כלל, ואע"פ שזקן ואינו לפי כבודו פטור מהשבת אבידה אבל מ"מ איסורא מממונא לא ילפינן כדאמרין בברכות דף י"ט ע"ב עיי"ש, ולפי התירוץ השני שכתבו תוס' שם יוצא שאפילו היכא דליכא בזיון כולי האי מ"מ כבוד הבריות דוחה איסורים בשוא"ת, ומעתה לפי התירוץ הראשון יתכן שאכתי קשה למה לי הדרשה של בה זו קבורה, כי יתכן שאין לומר שצריכים לה לזקן ואינו לפי כבודו דפטור הוא ממצות קבור תקברנו, דזה אינו, דהא יתכן שגם זקן ואינו לפי כבודו חייב במצות קבור תקברנו דהא לכאורה לא הוא בזיון גדול

כעין ערום בשוק, ואע"פ שמבואר בב"מ שם שזקן ואינו לפי כבודו פטור מגמ"ח, אבל מ"מ אולי הרי זה משום שמכיון שגמ"ח היא דבר שהוא מחויב לעשות להזולת, הרי היא נחשבת כמו ממונא והשבת אבידה, אבל מצות קבור תקברנו אולי חשיבא בין אדם למקום וכדכתיב כי קללת אלקים תלוי, ואיסורא מממונא לא ילפינן וצ"ע בזה (ובאמת היכא שאין קרובים חוץ מאותו זקן, אולי גם לפי התירוץ השני שבתוס' שם יתחייב במצות קבור תקברנו, דהא בכה"ג איכא משום כבוד הבריות גם במ"ע דקבור תקברנו, דהיינו שלא יהי' מת מצוה, ולהיות מת מצוה חשיב בזיון גדול כמש"כ שם).

והנה עיין בפתחי תשובה ביו"ד סי' שנ"ז שהביא בשם שו"ת בשמים ראש שאסור להלין אפילו רשע גמור. ונראה פשוט שכמו שאסור להלינו הה"נ שנאמר עליו המ"ע של קבור תקברנו. אמנם יש לחקור אם שייך בו גם הך מצוה מדבריהם של בה זקן קבורה, ונפ"מ הוא באם רמיא עלי' מצוה לקבור רשע שאינו קרובו, דהא במת שאינו שלו אינו חייב מדאורייתא אלא משום הך מצוה מדבריהם לחוד וכמו שכתבנו לעיל. והנה צדדי החקירה הם כך, דעיין ברמב"ם בפ"ד מהלכות אבל ה"א שכתב וז"ל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים וכו' ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה

אותן לאחיך בתורה ובמצות עכ"ל, הרי שכתב שקבורה נכללת היא גם בהמצות עשה של ואהבת לרעך כמוך. והנה הך מצות עשה של ואהבת לא קאי על אדם רשע, וכמו שכתב ההגהות מיימוניות בפ"ו מהל' דעות ה"ג וז"ל, ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו וכו' עכ"ל, וכן פסק הרמב"ם להדיא בסוף הל' רוצח על פי הסוגיא בפסחים דף קי"ג ע"ב, וכן איתא באבות דר"נ פרק ט"ז ברייתא ה' (וזהו גם כוונת הרמב"ם בההלכה הנ"ל בהלכות אבל במה שכתב "אחיך בתורה ובמצות"), וא"כ יש לחקור האם המצוה דרבנן של בה זקן קבורה שתיקנו רבנן כדי לחייב גם זקן ואינה לפי כבודו הרי היא ג"כ משום הענין של גמ"ח, אשר לפ"ז לא תיקנו כלפי אדם רשע, או האם רבנן תיקנו בזה מצוה מדבריהם על עצם מעשה הקבורה, וממילא הרי זה שייך גם ברשע כמו המ"ע דאורייתא של קבור תקברנו.

ונראה שיש להוכיח קצת דקאי המצוה דרבנן רק על כשרים מהסוגיא בב"מ שם, דאמרינן שם את הדרך זו גמ"ח, בה זקן קבורה, וכבר הבאנו שפרכינן דקבורה נמי גמ"ח היא, ומתריצינן שלא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו, ולכאורה צ"ע למה צריכים את האסמכתא של "את הדרך זו גמ"ח" מאחר שגם גמ"ח נכללת היא במצות ואהבת לרעך כמוך, וכמו שכתב הרמב"ם, אמנם יהי' איך שיהי' דבר ברור הוא שגם הך אסמכתא דרבנן של "את הדרך זו גמ"ח" לא נאמרה ברשע, דהא כתיב בי' משנאיך ה' אשנא כדאיתא באדר"נ שם, וא"כ אם נאמר שנוהגת "בה

זו קבורה" גם ברשעים א"כ ה"ה דהו"מ לשנויי בב"מ שם שצריכים "בה זו קבורה" גם לרבות רשע.

והנה בהא דדרשינן "בה זו קבורה" כלל הרמב"ם שם בפ"ד מהל' אבל בהמ"ע של דבריהם את כל צרכי הקבורה ולא רק גוף הקבורה עצמה, דהא כתב וז"ל, ולהתעסק בכל צרכי קבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור וכו' עכ"ל. והנה אם נאמר שהאסמכתא של בה זו קבורה קאי רק על כשרים א"כ יוצא שאע"פ שחייב לקבור קרובו רשע כדברי הבשמים ראש הנ"ל שהמצות עשה של קבור תקברנו נאמרה גם בנוגע לרשעים, אבל מ"מ אכתי אינו חייב בשאר הדברים כי שאר הדברים אינם בכלל המ"ע של תורה אלא הרי הם רק בכלל גמ"ח והאסמכתא של בה זו קבורה שאינם נוהגים ברשעים.

גם נראה שאפילו אם קאי האסמכתא של בה זו קבורה גם על רחוקים שהם רשעים, אבל מ"מ יתכן שהיינו רק בנוגע להקבורה עצמה, דוגמת המ"ע דאורייתא, אבל לא לגבי שאר דברי כבוד.

### **ב. בענין אם יש מצות עשה בשאר מתים.**

עיי' בקומץ מנחה שבסוף ספר מנחת חינוך במצוה תקל"ז שהביא את דברי הרדב"ז בתשובה שי"א שבכל המתים שאינם הרוגי ב"ד ל"ת דלא תלין איכא אבל מ"ע דקבור תקברנו ליכא. אמנם מה שרצה הקומץ מנחה לומר שם שכן משמע קצת ברמב"ם בפט"ו מה"ס ה"ח (כצ"ל) ליתא, דהא להדיא כתב הרמב"ם בפ"ב

מהל' אבל ה"א שקבורה היא מ"ע שנאמר קבור תקברנו, ואיירי שם בכל מתים ולא רק בהרוגי ב"ד, וכך כתב להדיא גם בסה"מ במ"ע רל"א עיי"ש. ועי' גם בפ"ד מהל' אבל ה"ח דמשמע קצת כהרדב"ז, והלח"מ שם כתב שלא דוקא הוא. מיהו בה"ס שם קשה יותר לומר לאו דוקא עיי"ש (ועי' בגליון מהרש"א ביו"ד ר"ס שנו"ז).

ובאמת דברי הרדב"ז תמוהין הן מאד, דהא להדיא מרבינן בסוגיין שאר מתים מקרא דקבור תקברנו וכמימרא דרשב"י, ופירש"י שמריבויא דתקברנו קא דריש, והיינו הפסוק של העשה, וא"כ איך כתב הרדב"ז שאין העשה נוהג בשאר מתים. ועי' בערל"נ שכתב דידיעין גם לא תעשה בשאר מתים כי דרשינן הקישא דכל שישנו בהעשה ישנו בהלא תעשה.

(והנה עיי' ברבינו יונה בסוגיין שפירש שלא מריבויא קדריש אלא מכיון דכתיב כי קבור תקברנו חזינן שאין ב"ד נפטרין מחובתם בהא לחוד שמורידין אותו מן העץ אלא הרי הם צריכים גם לקבורו, וכל שלא קברו אותו אכתי קיימי בל"ת, וה"ק קרא לא תלין נבלתו לא על העץ ולא בשום מקום, ומכיון שכן חזינן שגם על שאר מתים אזהר רחמנא, דבשלמא אם הקפיד הכתוב רק על לינת עץ הי' שייך לומר שרק בנתלה נאמר לאו זה, אבל מכיון שאין נפטרין אלא ע"י קבורה שוב אין סברא לחלק בין הנתלה לשאר מתים אלא גם בשאר מתים איכא קפידא, עכת"ד רבינו יונה, וגם לפי דבריו לא אתי דברי הרדב"ז שפיר, דהא אע"פ שלפי דבריו לא מיירי רשב"י אלא מהלאו, ולא הביא קרא



דקבור תקברנו אלא להוכיח מיני דקיימי בלאו עד שעת קבורה, אבל מ"מ מכיון שאין לחלק בין נתלה לשאר מתים לענין מעשה הקבורה הכתוב בקרא דכי קבור תקברנו, א"כ הה"נ שלענין קיום העשה הכתוב בהך קרא אין לחלק ביניהם, ועי' בלשונו של רבינו יונה שם.

### ג. עוד בענין הנ"ל.

והנה הקומץ מנחה שם כתב שבחינוך מבואר שיש עשה גם בשאר מתים, ושכן נראה ברמב"ן בדברים כ"א כ"ג, אבל שהטור הזכיר רק האיסור של הלנה.

ווע"ע בספר המצות הוצאת הגר"ח העליר ז"ל בעמוד צ"ב שציין להסמ"ג במ"ע ק"ד, והחרדים בפ"ה ממ"ע, והקרית ספר בפט"ו מהל' סנהדרין, והשט"מ בכתובות דף ד' בשם הרשב"א, והזהר הרקיע מ"ע סי' כ"ה, שהזכירו גם מ"ע בשאר מתים. ועוד הביא כמה לשונות מהקדמונים וארשום אותם אחד אחד:

החז"י סי' קל"ט כתב וז"ל, כל המלין מתו עובר בל"ת, וצ"ע נהי דמרבינן שאר מתים מיתור תקברנו, מ"מ ריבוי זה לא הוי לי' רק עשה, ומנין ל"ת, ודוחק לומר דסמיכי יחד לא תלין כי קבר תקברנו וכו' (וכבר הבאנו שהערל"נ כתב כדרך זה).

הרמב"ן בשורש ראשון כתב וז"ל, כי קבורת מתים בודאי יש מ"ע דכתיב כי קבר תקברנו ביום ההוא, וזו מצות עשה, דרשוה בספרי, מנאה הרב, וכבר הביא הרב מה שדרשו מן הנתלה לשאר המתים, ולא עוד אלא שכל המלין את מתו עובר בל"ת, וכמו שנלמוד ל"ת לשאר מתים כן נלמוד העשה.

ובבה"ג כתב וז"ל, אמר ר"י משום רשב"י מנין למלין את מתו שעובר בל"ת ת"ל כי קבור תקברנו מה ת"ל תקברנו מדסמיך לי' לא תלין נבלתו משמע לל"ת. ועי' בראב"ן בסי' ק"ח שכתב וז"ל, ואמרו כל המלין את מתו עובר בעשה.

ובילקוט שמעוני בפר' כי תצא איתא אמר רבי יוחנן מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת ת"ל לא תלין נבלתו, ומנין שעובר אף בעשה ת"ל כי קבור תקברנו.

### שי) בענין קבורת עכו"ם.

כתיב בדברים כ"א כ"ג לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלקים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלקיך נותן לך לנחלה. וכתב הרמב"ן וז"ל, ולא תטמא את אדמתך על דעת רבותינו איננו טעם בלבד בעבור שלא תטמא את אדמתך, שאם כן יהי' מותר בחוצה לארץ, אבל הוא לאו שני. והנה המלין התלוי או אפילו המת בארץ עובר בשני לאוין ועשה, ובחוצה לארץ בעשה ול"ת אחד שהוא למד מן התלוי כאשר פירשתי, ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביומן אע"פ שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד ע"ז אבל הי' בהם משום טומאת הארץ, או שחשש לקללת אלקים מן המשל של שני האחים כאשר פירשתי עכ"ל. וחזינן מדבריו דס"ל שאסור להלין גם עכו"ם, ומש"ה הוריד יהושע את מלכי כנען, רק שמספקא לי' אם לא שייך בעכו"ם אלא הלאו של ולא תטמא לחוד שנוהג רק בארץ, או האם שייך בעכו"ם גם הלאו של לא תלין. ועי'

בזה בתרגום שני על אסתר ט' כ"ד דאיתא לא תלין על גוי (המן ובניו).

מיהו צ"ע דהנה פשיטא שלא שייך לא תלין אלא במתו לחוד וכדתנן במתניתין כל המלין את מתו עובר בל"ת, וכן כתב הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ בסוף שורש א' (הובא בהאות הקודמת), ולפ"ז צ"ע איך יתכן לומר שמוזהרים שלא להלין את העכו"ם הלא עכו"ם אינו מתו, ובשלמא לפי מה שצייד הרמב"ן לומר שקבר אותם יהושע משום הלאו של לא תטמא, איכא למימר שהלאו של לא תטמא נוהג בארץ אפילו במתים שאינם שלו משום טומאת הארץ (ומ"מ אכתי בעינן את האסמכתא של בה זו קבורה למתים שאינם שלו בחו"ל, עיין בהאות הקודמת באריכות), אבל לפי מה שצייד לומר שקבר אותם משום הלאו של לא תלין צ"ע טובא דהא לאו זה איירי במתו לחוד ועכו"ם אינו מתו. והנה לכאורה הי' אפשר לומר שהי' חייב לקוברם משום לא תלין בגלל מה שאמרו בספרי ולא תטמא אדמתך להזהיר ב"ד על כך וחיוב זה הוא אע"פ שאינו מתו שחייב להתאבל עליו. ברם הנצי"ב על הספרי ביאר שהספרי והרמב"ן הם ב' דרכים שונים בביאור הפסוק ושדברי הרמב"ן שהוא לאו חדש בגלל טומאת הארץ אינם כהספרי דהוי הזהרה לב"ד, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל (ודוחק לומר שלפי מש"כ "או שחשש לקללת אלקים" באמת אינו לאו חדש אלא בא להזהיר ב"ד על כך).

וצ"ל שלא היו למלכי כנען שום קוברים אחרים משום שכל קרוביהם נהרגו ומש"ה היו נחשבים כמתים מצוה שנכללים בלא

תלין משום דחשיבי כמתו (ואפילו אם היו להם קוברים אחרים אבל מ"מ מכיון שלמעשה לא היו קוברים אותם אם כן יש לומר ששוב נחשבו כאילו אין להם שום קוברים), ואל תתמה איך יתכן לומר שעכו"ם הוא מת מצוה, דזה לא קשה מידי, דהא כבר כתב הרמב"ם בסה"מ במ"ע רל"א שמת מצוה פירושו הוא מת שיש בו מצות קבורה, וא"כ מכיון ששייך גם בעכו"ם הלאו של לא תלין ומצות קבור תקברנו, רק שחסר התנאי של מתו, א"כ שפיר איכא למימר שכיון שלא היו להם קוברים היו נחשבים מת מצוה ומוטל על הכל לקוברם.

אמנם לכאורה צ"ע דעיין בגיטין דף ס"א ע"א דת"ר מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל וכו' וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום. ולפי דברי הרמב"ן צ"ע ל"ל טעמא דדרכי שלום, תיפוק לי' דהוי ל"ת מפורש בתורה. ובשלמא לפי מה שצייד הרמב"ן שבעכו"ם לא קיימינן אלא בל"ת דלא תטמא לחוד א"כ אפשר לומר דהא דתנינא שאין בקבורת עכו"ם אלא משום דרכי שלום הרי זה איירי בחוצה לארץ, דהא התם ליכא הך אזהרה של לא תטמא כמו שכתב הרמב"ן עצמו שם, אבל לפי מה שצייד הרמב"ן ששייך בעכו"ם גם הלאו של לא תלין א"כ צ"ע למה צריכים את הטעם של דרכי שלום, דהא נהי שאיירי בחו"ל ולא שייך הלאו של לא תטמא אבל מ"מ אכתי איכא משום לא תלין. וצ"ל שאיירי באופן שיש לאותו עכו"ם קרובים לקוברו ומש"ה לא חשיב מת מצוה ולא מתחייב הישראל בלאו דלא תלין, רק שמ"מ אכתי חייבים

לעזור ולהתעסק בהם עם מתי ישראל משום דרכי שלום.

ועיין במנ"ח במצוה תקל"ז בקומץ מנחה שהביא בשם הרדב"ז בתשובה שי"א (וכ"כ הרש"ש והערל"ג בסוגיין) שהלאו של הלנה חל עם עלות השחר וכמו כל לינות שבתורה, אבל על העשה של קבור תקברנו ביום ההוא הרי הוא עובר מיד בשקיעת החמה. וצ"ע לפי שיטת הרמב"ן מתי עוברים על לא תטמא. ועיי"ש ביהושע ח' כ"ט וכן בפרק י' כ"ז דכתיב שקבר את מלכי כנען לעת ערב כבוא השמש, ואם נאמר שבדוקא עשה כן א"כ לפי מה שצייד הרמב"ן שבעכו"ם ליכא אלא הלאו של לא תטמא לחוד הרי יוצא שעוברים על הלאו הזה עם שקיעת החמה, אבל לפי מה שצייד הרמב"ן דאיכא בעכו"ם גם הלאו של לא תלין אפשר לומר שלעולם הלאו של לא תטמא חל רק בעלות השחר, והא דקברו אותם כבוא השמש הרי זה משום העשה של קבור תקברנו דשייך בעכו"ם כמו הלאו של לא תלין.

וע"ע ברד"ק דבפרק ח' כ"ט כתב שיהושע קבר אותם משום לא תלין [וצ"ע למה הזכיר שם בנוגע לזה "ארץ ישראל" עיי"ש], אבל בפרק י' כ"ז כתב משום לא תטמאו.

### דף מ"ז ע"א

**(שיא) זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו.**

עיין בסוגיין דפרכינן ואי משום יקרא דחיי מאי טעמא כי היכי דתיהוי ליה כפרה

לאבוה ומשום כפרה דאבוה משהו ליה ליקרא דישאל. ופירש"י וז"ל, שהי' אביו רשע וביזהו לעיין כל כדי שיתייסרו האחרים עכ"ל. והקשה החמרא וחיי דא"כ אכתי נוכל לומר שהספידא יקרא דחיי הוא רק שביזהו כדי שיתייסרו האחרים. ותיירן שהך טעמא דכדי שיתייסרו האחרים לא שייך אלא אם נאמר דהוי יקרא דשכיבי דאז שפיר שייך לומר שיסרם במה שאמר להם שכמו כן יבזה גם אותם לאחר מותם ולא יהי' להם הך יקרא דשכיבי אם לא יקבלו תוכחתו, אבל אם הוי יקרא דחיי מאי איכפת להו, וא"כ לא שייך אלא טעמא דכפרה דאבוה לחוד, והיינו דפרכינן דמשום כפרה דאבוה משהו ליה ליקרא דישאל. הרי שפירש שרש"י כתב טעם זה דכדי שיתייסרו רק לפי הצד שהספידא יקרא דשכיבי הוי. ועיין עוד בפסחים דף נ"ו ע"א שכתב רש"י וז"ל, גירר עצמות אביו משום כפרה ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה ומפני קידוש השם שיתגנה על רשעו ויווסרו הרשעים עכ"ל. הרי שכתב שם שני הטעמים בלמה ביזהו, חדא משום כפרה ועוד כדי שיתייסרו, ועל פי דברי החו"ח צ"ל שכוונתו היא לומר שאם הספידא יקרא דחיי הוי, אז נקטינן שביזהו משום כפרה וכדאמרינן בגמ', ואם הספידא יקרא דשכיבי הוי, אז נקטינן שביזהו בכדי שיווסרו הרשעים.

אמנם אכתי צ"ע למה ליה לרש"י הך טעמא של בכדי שיתייסרו הרשעים, ולמה לא סגי בטעמא דכפרה שנזכר בגמ' גם לפי הצד שהספידא יקרא דשכיבי, והא דפרכינן דוקא על הצד שהספידא יקרא דחיי הרי זה משום שאם הספידא יקרא דשכיבי הוא

א"כ פשיטא שהי' יכול לבטל כבודו בכדי שתהא לו כפרה וכמו שמצינו בהמשנה שלא היו מתאבלים על הרוגי ב"ד בכדי שתהא להם כפרה בכך, וכמו שפירש"י שם, אע"פ שגם אבלות היא יקרא דשכיבי כמו שפירש"י בסוכה דף כ"ה ע"א בד"ה טירדא דרשות, וא"כ להדיא חזינן שמשום כפרה דידי' שפיר מבטלים דברים הבאים משום כבודו, ומש"ה לא פריך אלא על הצד שהספידא יקרא דחיי הוי, דאיך ביטל כבודן של ישראל בשביל כפרת אביו, וא"כ מכיון שסגי בטעמא דכפרה דאבוה לשני הצדדים צ"ע למה הוצרך רש"י לחדש הך טעם של כדי שיתייסרו האחרים.

והנה בביאור דברי רש"י נראה לומר שגם הא דכתב שעשה כן בכדי שיתייסרו האחרים אתיא לפי הצד שהספידא יקרא דחיי הוי, ואפילו אם הוי יקרא דחיי אכתי שייך לומר שיתייסרו אחרים על ידי שמבזין רשע שמת ולא משגחינן בכבודו, ודלא כדברי החו"ח, והא דהוצרך לזה הרי זה משום שכוונתו לומר שהסיבה למה נתכפר ע"י הבזיון לא היתה עבור עצם הבזיון, אלא משום זכות זה שנתייסרו אחרים על ידו, והא דהוכרח לומר כן הרי זה כדי ליישב את קושיית הב"ח, דעיין בהגהות הב"ח שהקשה היכי אמרינן שאם הספידא יקרא דחיי הוי, ביזהו חזקיהו כדי שתהא לו כפרה, הא לקמן אמרינן להדיא דהא דתניא שיפה לו למת אם לא נספד משום שתהא לו כפרה ע"י כך לא מתוקמא אלא אם נאמר שהספידא הוא יקרא דשכיבי, אבל אם הוא יקרא דחיי אין לו למת שום כפרה על ידי שמבזין אותו משום שלא איכפת לי' בהבזיון, וא"כ קשה

היכי אמרינן הכא שאם הוי יקרא דחיי היתה לו כפרה ע"י שנתבזה, ועל זה תירץ רש"י שכפרה דהכא לא היתה בשביל עצם הבזיון, אלא בשביל שנתייסרו אחרים על ידו, ומש"ה שפיר היתה לו כפרה ע"י הבזיון אע"פ שהספידא הוא יקרא דחיי, ומ"מ שפיר פרכינן שאם יקרא דחיי הוי, לא הי' רשאי לבטל כבודם אפילו כדי שיתייסרו האחרים ותהי' לו כפרה, ודלא כמו שתפס החו"ח בקושייתו שכדי שיתייסרו דוחה יקרא דחיי, אבל במת שלא נספד שפיר אמרינן שאם יקרא דחיי הוא אין לו כפרה בכך, והיינו משום שאין העם מתייסרים אלא היכא שמבזים אותו בכוונה משום רשעו אבל לא באופן שלא נספד במקרה.

והנה יש ליתן עוד טעם למה הוסיף רש"י טעמא דכדי שיתייסרו לפי הצד של יקרא דחיי, דעיין ברש"י בהדיבור הנ"ל שכתב וז"ל, ולכבוד עצמו לא חש עכ"ל, ולכאורה צ"ע דהא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וצ"ל שמצוה שאני כדאמרינן בסוטה דף מ"א ע"ב, ולפ"ז י"ל דהא דפירש"י שהי' כדי שיתייסרו אחרים הרי זה משום דס"ל שבלא"ה לא הי' נחשב מצוה משום הא לחוד שתהי' לו כפרה. ועיין גם בהמשך לשונו שכתב שלא חש לכבודו במקום קידוש ה' (ואע"פ שלית להו לרבנן הך סברא של מצוה שאני כדאמרינן לעיל בדף י"ט ע"ב, אבל מ"מ הרי זה דוקא התם דהוי בזיון גדול א"נ משום שהוא מתבזה מאחרים וכדאיתא בחי' הר"ן שם, אבל בשאר דוכתי גם רבנן מודים כדחזינן בסוטה שם דאמרינן הך סברא אליבא דכו"ע).

אמנם לפי דברינו הנ"ל צ"ע, דאם הך טעם של כדי שיתייסרו אחרים שכתב רש"י קאי לפי הצד של יקרא דחיי הוי, א"כ למה לא סגי בזה ולמה צריכים כלל את הטעם של כפרה.

### שיב) זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, ומשום כבוד אב ליכא למיחש דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך עכ"ל. וכה"ג איתא בב"ק דף צ"ד ע"ב דאמרינן שם שאין הבנים חייבים להחזיר את מה שגזל אביהם לאחר מיתת אביהם מפני כבוד אביהם משום שאין חייבים בכבודו מאחר שאינו עושה מעשה עמך. והנה עיין ברמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א שפסק שחייב אדם בכבוד אביו רשע, ולא מיפטר משום אינו עושה מעשה עמך אלא בהכאה וקללה. ועיי"ש בכ"מ שהביא את קושיית הטור מהסוגיא בב"ק הנ"ל דפטרין ליה. ותי' הכ"מ דשאני התם שמכיון שלא עשה תשובה א"כ משום כך לאחר מיתת אביהם נעשית הגזילה של הבנים, ומש"ה פטורים הם מלהחזיר משום שחייב כיבוד אב הוא רק משל אב עיי"ש בדבריו. מיהו עיין בלח"מ שם שכתב שמההיא דב"ק מוכח לומר שגם הרמב"ם מודה שלאחר מיתת אביו רשע הרי הוא פטור מלכבדו (ועיי"ש ברדב"ז). ולפי דבריו א"ש מה שכתב רש"י כאן שהי' פטור מכיבוד אב אף אם ס"ל כהרמב"ם, דהא גם הרמב"ם מודה שהוא פטור לאחר מיתה, והכא לאחר מיתת אחז הי' (גם י"ל שהרמב"ם מחייב לכבד אביו רשע רק מדרבנן ובזמן חזקיהו עוד לא

גזרו, א"נ דמודה הרמב"ם ברשע שהוא מומר להכעיס או כופר בעיקר, וכבר ביארנו כל זה לעיל באות קפ"ג עיי"ש).

והנה הש"ך והט"ז כתבו דצ"ל שגם הטור מודה שאסור מיהא לבזות את אביו רשע משום שאל"כ תיקשי עליו מההיא דאין הבן נעשה שליח להלקותו. והנה לכאורה מדברי רש"י הנ"ל חזינן דשרי אפילו לבזותו. ברם לק"מ דהא לא הוצרכו לחלק כן אלא לפי הטור, אבל בדעת רש"י י"ל כהנ"ל דס"ל כהרמב"ם שחייב אדם בכבוד אביו רשע, רק שגם הרמב"ם מודה שלאחר מיתה הרי הוא פטור וכהנ"ל, ובהך התיירא דלאחר מיתה הרי ליכא שום הכרח לחלק בין כבוד לבזיון. ולפי"ז יהי' מוכח שרש"י ס"ל דוקא כמו הרמב"ם, דהא לפי הטור הרי אסור לבזותו, והיינו אפילו לאחר מיתה, דהא אין שום מקור לחלק.

מיהו אולי י"ל דס"ל באמת כהטור, וס"ל שהך מעשה בחזקיהו, הרי הוא גופא המקור לחלק ולומר שרק מחיים אסור לבזותו אבל לאחר מיתה מותר.

והנה אע"פ שמוכח מכמה ראשונים כדברי הש"ך והט"ז הנ"ל, אבל מ"מ שיטת תוס' ביבמות דף כ"ב ע"ב והריטב"א במכות דף י"ב ע"א היא שמותר אפילו להכות את אביו רשע. וגם לפ"ז אתי שפיר דברי רש"י אפילו אם נאמר דס"ל כהטור, וכהנ"ל שגם מחיים מותר אפילו להכותו, וכן צידד הט"ז שם שאולי לפי הטור מותר אפילו להכותו עיי"ש.

### שיג) זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, ומפני כבוד

אב נמי ליכא למיחש דנשיא בעמך כתיב בעושה מעשה עמך עכ"ל. ועיין לעיל באות קפ"ג בענין למה לא הקשה גם מכבוד מלך דשייך לאחר מיתה כמו דאמרינן לעיל שאבישג היתה אסורה להדיוט גם לאחר מיתת דוד.

### שיד) קדשי בדק הבית יפדו.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, כשאר בדק הבית והפודה אותם יאכלם עכ"ל. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' עכו"ם הי"ג שכתב שהם נשרפין לאחר פדיון. ודעת רש"י היא כשיטת הראב"ד שם, ועיי"ש בכ"מ.

### שטו) תוס' ד"ה ואמאי כיון דמיקטל הוה להו כפרה.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, והא דתנן בחלק אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעוה"ב הנ"מ דלא איקטול אבל אם דנו אותם והרגום יש להם חלק עכ"ל. והנה לכאורה הי' אפשר ליישב את קושייתם באופן אחר, והיינו שהתם איירי דוקא בהמדיחים, ודוקא המדיחים את אנשי העיר אין להם חלק לעוה"ב, דעיי"ש בהמשנה וברש"י שהך קרא דילפינן מיני' שאין להם חלק לעוה"ב במדיחים הוא דכתיב, וא"כ אכתי אפשר לומר שהנידחים שפיר יש להם חלק, והא דמקשינן כאן בגמ' מהנידחים הרי זה משום שגם עליהו קאי הא דתנן שקדשי מזבח ימותו.

ועיין לעיל באות ר"פ שהארכנו בדברי תוס' הנ"ל.

### שטז) רש"י ד"ה יטמא.

עיין בדבריו שכתב וז"ל, אלמא לא כיפרה לו מיתתו אם לא חזר בו עכ"ל. לכאורה יש לתמוה דאם ההיא דמת מתוך רשעו איירי בשלא חזר בו א"כ איך מייתי ראי' מיני' לעיר הנדחת, הלא בעיר הנדחת היו מתוודין קודם מותם כמו כל הרוגי ב"ד וכמו שכתב הרמב"ם, וא"כ דלמא לעולם יש להם כפרה לאחר שחזרו. ובודאי דוחק לומר שההיא מתניתין דהתם איירי דוקא היכא שלא חזרו (ועיין ברמ"ה שם דיהיב טעמא למה אין להביא ראי' ממתניתין דכל המתוודה יש לו חלק לעוה"ב שהרוגי ב"ד מתכפרים במיתתם).

### שיז) בענין קרבן מומר.

עיין בסוגיין דאמר עולא אמר ר"י אכל חלב והפריש קרבן והמיר דתו וחזר בו הואיל ונדחה ידחה וכו', אמר ר"י אף אנן נמי תנינא היו בה קדשים קדשי מזבח ימותו קדשי בדק הבית יפדו, והוינן בה אמאי ימותו כיון דאיקטל הוה להו כפרה וליסקו לגבוה לאו משום דאמרינן הואיל ונדחו ידחו וכו'. ופירש"י וז"ל, הואיל ונדחה הקרבן כשהמיר דתו דאין מקבלין קרבן מן המומרין כדתניא מעם הארץ פרט למומר וכו' עכ"ל. הרי שפי' שהטעם למה אין מקבלים קרבן מן המומר הוא משום הדרשה של מע"ה פרט למומר. אמנם בד"ה היו בה קדשים כתב וז"ל, בעיר הנדחת, אינן נשרפין עם שללה דכתיב שללה ולא שלל שמים, ומיהו מקרב לא קרבו משום דכתיב זבח רשעים תועבה ואם קדשי מזבח הן ואפילו עולה ושלמים נדבה ימותו וכו' עכ"ל. הרי שפירש שאין

קרבתיהם קרבים משום דכתיב זבח רשעים תועבה. ועיין עוד בסוף ד"ה קדשי ב"ה שכתב וז"ל, ומדקתני ימותו ש"מ משום דנדחו מהקרבה כשהמירו בעליהן הוא, דמומר לע"ז לא מקבלינן שום קרבן מיני' כדאמרינן בהכל שוחטין עכ"ל. הרי ששוב הזכיר את הדרשה של מע"ה פרט למומר שהובאה בהכל שוחטין, ואילו בד"ה הואיל ונדחו ידחו הזכיר שוב טעמא דזבח רשעים, וז"ל שם, דאי משום זבח רשעים הא כיון דאיקטול אית להו כפרה עכ"ל. ובודאי צ"ע למה עירבב את שני הטעמים. ועיין ברש"ש שעמד על זה וכתב דהא דכתב רש"י גם את גם הטעם של מע"ה פרט למומר הרי זה משום דמשום זבח רשעים תועבה לא מיפסלי אלא עולות ושלמים לחוד אבל לא חטאת.

ועיין במל"מ בפ"ג מהל' שגגות ה"ז בד"ה וראיתי להתוס' בפ"ק דקידושין וכו', שנתעורר גם הוא על דברי רש"י בסוגיין דסתי אהדדי, ועיי"ש שביאר באריכות דס"ל לרש"י שהדרשה של מע"ה פרט למומר לא שייך אלא מחיים, אבל לאחר שמת ליכא למיפסל משום האי טעמא אפילו אם לא נתכפר, אם לא משום דאמרינן הואיל ונדחה בחייו ידחה, אבל טעמא דזבח רשעים תועבה שייך גם לאחר מיתה אם לא נתכפר במיתתו, אפילו בלא הא דנדחו מחיים, ולפ"ז אי לאו מימרא דר"י דהואיל ונדחה ידחה היינו מוכרחים לומר שהטעם למה ימותו הוא משום דלית להו כפרה במיתתם ואכתי רכיב עלייהו פסול דזבח רשעים תועבה דשייך גם לאחר מיתה, דהא משום מע"ה פרט למומר א"א למיפסל לאחר מיתה, והרי לן השתא

דהואיל ונדחו בחייו ידחו, אבל השתא דקמ"ל ר"י שהואיל ונדחה ידחה א"כ שוב י"ל שבאמת מתכפרים הם במיתתם, ולא שייך הטעם של זבח רשעים, רק שמ"מ פסול מטעמא דמע"ה פרט למומר גם לאחר מיתה משום דיחוי, ומש"ה כשהזכיר רש"י מתניתין דימותו לחוד הזכיר את הטעם של זבח רשעים תועבה כיון שטעם זה מהני לאחר מיתה גם בלא דין דיחוי, אבל כשהזכיר דין דיחוי כתב טעמא דמע"ה פרט למומר משום שמאחר דקמ"ל שהואיל ונדחה ידחה א"כ שוב אפשר לפסול משום הדרשה של מע"ה פרט למומר עכ"ל.

אמנם אכתי צ"ע משום שאפילו אם נאמר שלאחר שמתו נתכפרו וא"א לפסול קרבנותיהן אלא משום הא לחוד שנדחו קודם מיתתם אבל מ"מ גם בזה הי' יכול רש"י לפרש דהוי משום טעמא דזבח רשעים תועבה, ולמה הוצרך להדרשה של מע"ה פרט למומר כדי לפעול שנדחה מחיים.

ונראה שחלוק הוא הפסול של זבח רשעים תועבה מהפסול של מע"ה פרט למומר בעיקרו ויסוד דינו, והיינו משום שבדין זבח רשעים תועבה לא נאמר תורת פסול, אלא מה שנאמר הוא רק הא לחוד שא"א שיהי' לרשע הריצוי של קרבן, ואין קרבנו קרב, אבל מ"מ לא חל משום כך שום תורת פסול בגוף הקרבן, ואם נקרב הרי זו באמת הקרבה כשרה רק שאינה מרצה ומכפרת עליו, אבל בהא דדרשינן מע"ה פרט למומר נאמר תורת פסול, והעובדא שהוא קרבנו של מומר מיחל עליו תורת פסול, ואם יקרב תיפסל

ההקרבה. ומעתה לפ"ז אפשר לומר דס"ל לרש"י שלא שייך דין דיחוי אלא היכא שחלה תורת פסול בהקרבן אם יקרב, ורק בכה"ג שייך לומר שהזבח נדחה, אבל היכא דליכא פסול בגוף הקרבן, רק שאינו נקרב משום הדין של זבח רשעים, לא שייך דין דיחוי, ומש"ה מכיון דס"ל לרבי יוחנן דאית להו כפרה לאחר מיתתם, ואעפ"כ קדשי מזבח ימותו משום דין דיחוי, בע"כ צ"ל דס"ל שהפסול הוא משום מע"ה פרט למומר, דהא משום הדין של זבח רשעים תועבה לחוד לא הי' שייך לומר שהואיל ונדחה ידחה\*).

ובאמת בדברינו הנ"ל מתיישבת קושיא על סוגיא זו, דעיין בחולין דף ה' דמיייתנין התם קרא דמע"ה פרט למומר למיפסל חטאתו של מומר וקרא דמכם למיפסל עולתו ושלמיו, ועבדינן שם צריכותא למה בעינן שניהם, אמנם צ"ע למה צריכים קרא דמע"ה ומכם מאחר שידעינן כבר שזבח רשעים תועבה. ולפי הנ"ל אתי שפיר, והיינו משום שמשום זבח רשעים לחוד לא הוי פסלינן אלא כל עוד שהוא מומר, אבל לאחר ששב שפיר הי' נקרב, דהא לא שייך דין דיחוי משום הדין של זבח רשעים, ומש"ה בעינן קראי דמע"ה ומכם לשוי' פסול בגוף הזבח, ומאחר שנתחדשה תורת פסול שוב אמרינן שפיר שהואיל ונדחה ידחה.

ובאמת כבר נתעוררו המפרשים בקושיא זו בחולין שם, דעיי"ש בגמ' דפליג ר"ש על הדרשה של מע"ה פרט למומר וממעט

מומר מקרא אחרניא דכתיב אשר לא תעשנה בשגגה, השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו אינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו, ואמרינן שם מאי בינייהו, ואמר רב המנונא מומר לאכול חלב מביא קרבן על הדם איכא בינייהו דלת"ק אינו מביא דהא מומר הוא (עיי"ש בתוס' בענין למה מיקרי מומר גם לגבי האיסור של דם), ולר"ש קרבנו כשר מאחר שהוא שב מידיעתו על האיסור של דם. ובתד"ה אינו שב מידיעתו הקשו וז"ל, תימה מה צריך קרא למעט לאינו שב מידיעתו ועומד ברשעו הא הוי זבח רשעים והיכי תיתי אדעתין לומר דמביא, וי"ל דאיצטריך להיכא דחזר בתשובה אח"כ ובשעה שאכל לא הי' שב מידיעתו עכ"ל. ולכאורה הי' נראה לפרש דבריהם דאיירי באופן שחזר לאחר אכילתו קודם ההפרשה, אבל אם חזר לאחר ההפרשה אכתי לא הוי בעינן קרא, אלא הי' נדחה מטעמא דזבח רשעים אפילו לאחר שעשה תשובה.

אמנם לפי דברינו הנ"ל י"ל שכונתם היא אפילו להיכא שעשה תשובה לאחר שהפריש, משום שגם בכה"ג הוי מכשרינן, דהא השתא אינו רשע, וגם פסול דיחוי אינו שייך משום הא לחוד שהי' זבח רשעים בשעת ההפרשה, ומש"ה שפיר צריכים את הדרשה של שב מידיעתו לפסול אפילו בכה"ג. ובאמת כבר כתבנו שסגי בטעם זה גם להא דבעי ת"ק טעמא דמע"ה פרט למומר ולא סגי לי' בזבח רשעים, אלא שצ"ע למה קבעו תוס' את

חטאת באה בנדבה, וא"כ שוב שייך דיחוי גם מצד זבח רשעים תועבה, ויש לפלפל בזה.

\* אמנם אכתי יש לעיין, דהא בחטאת, זה גופא שאינה מרצה חשיב פסול בגוף הקרבן, דהא אין



למה נקט עולא ציור שהמיר דתו לאחר שהפריש קרבן, ולא נקט ציור של דיחוי מעיקרא, דהיינו שהי' מומר כבר בשעת ההפרשה, ועיי"ש מה שתירצו. ולפי דברי הר"ן לא קשה מידי, דהא אם הי' מומר בשעת שהקדיש א"כ בכלל לא חל ההקדש.

## דף מ"ז ע"ב

### שיח) מיתה וקבורה בעינן.

עיין ברש"י שפירש וז"ל, אם נקברו מכפרת מיתתן עליהן עכ"ל. הרי דס"ל שקבורה עצמה אינה מכפרת, אלא הרי היא תנאי בכפרת מיתה, דהא לא כתב שהקבורה מכפרת, אלא כתב שאם נקברו המיתה מכפרת.

### שיט) שיטת הרמב"ם בגולל ודופק.

עיין בסוגיין דאמרינן רב אשי אמר אבלות מאימתי קא מתחלת, מסתימת הגולל, כפרה מאימתי קא הויא, מכי חזו צערא דקברא פורתא, הלכך הואיל ואידחו אידחו. ופירש"י בד"ה רב אשי אמר, שגולל היינו כיסוי הארון. ובתד"ה משיסתום וכו' הקשו עליו ופירשו בשם רבינו תם שגולל הרי הוא המצבה שמניחין על הקבר, והיכא דליכא מצבה חיילא אבלות משעת סתימת הקבר. ולכאורה גם לפירש"י צ"ל שהיכא שאין קוברין אותו בארון חיילא האבלות משעת סתימת הקבר או משעה שהוא מכוסה בעפר דומיא

דבריהם על דברי ר"ש דוקא. ועיין במל"מ שם שהאריך בזה, ובתוך דבריו צידד לומר דס"ל לתוס' שלפי ת"ק באמת לא יפסל בכה"ג. ברם זה שייך רק אם נאמר שכוונת תוס' היא באופן שחזר קודם ההפרשה, אבל אם חזר לאחר ההפרשה בע"כ צ"ל שגם לפי ת"ק הרי זה פסול, דהא בשעת ההפרשה הי' פסול משום מע"ה פרט למומר ויש דיחוי. והרא"ש על הוריות דף ב' ע"א הקשה ותירץ כהנ"ל על דברי ת"ק.

והנה כל דברינו הנ"ל הם נכונים רק בשיטת רש"י, אבל מדברי תוס' בסוגיין חזינן להדיא דסבירא להו שגם משום זבח רשעים תועבה שייך לומר שנדחה, דעיין בד"ה הואיל שכתבו להדיא שרב יוסף בסוגיין שאמר שנפסלים גם לאחר מיתה משום דיחוי ס"ל כרבי יוחנן שהטעם הוא משום זבח רשעים תועבה.

ועיין עוד בחידושי הר"ן בסוגיין שכתב גם הוא כדברי תוס' שהפסול הוא משום קרא דזבח רשעים, וכתב שבאמת לא הי' שייך לפסול משום הדרשה של מע"ה פרט למומר (ודלא כדברי רש"י), משום שהדרשה של מע"ה פרט למומר והדרשה של מכס להוציא את המומר איירי דוקא בשעת הקדש, ונאמר בזה שמומר אינו יכול להקדיש קרבן (או להתחייב בקרבן), ואם הקדיש הרי הוא חולין גמורין, אבל אם המיר לאחר שכבר הפריש קרבן אכתי לא הוי ידעינן שאינו נקרב, ולזה בעינן קרא דזבח רשעים תועבה.

והנה לפי דבריו מתיישבת קושיית תוס' בד"ה אכל חלב, דעיין בדבריהם שהקשו

דכיסוי ארון, ואולי כיסוי בעפר מיקרי באמת סתימת הקבר.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' טומאת מת ה"ט"ו שכתב שדופק הוא כלים ואבנים שמניחין בצדי המת, והגולל הוא כלים או אבנים שמכסין בהם את המת מלמעלה וז"ל, אבל המעמיד כלים או אבנים וכיוצא בהן בצדי המת וכסה עליו מלמעלה בכלים או באבנים וכיוצא בהן זה הכיסוי המוטל מלמעלה נקרא גולל ואלו הצדדין המעמידין את הגולל שהוא נשען עליהן נקראין דופק עכ"ל. ומשמע דהוי בנין הבנוי על גבי הקרקע (וזהו שכתב המעמיד וכו') והמת מונח בתוכו והגג קרוי גולל והצדדים דופק. וכשיטתו הנ"ל בהל' טומאת מת משמע גם מדבריו בפיה"מ בפ"ב דאהלות משנה ד' וז"ל, גולל הוא הכיסוי אשר יכסו בו המתים יהי מאבן או מעץ או מזולת זה, ודופק הוא צדדי הקברות אשר עליהן יהי הכיסוי, יהי ג"כ מעץ או מאבן או זולתו עכ"ל. ולכאורה גם שם כוונתו היא לומר שגולל ודופק הם הכיסוי והצדדים של בנין הבנוי על המת, דהא כתב שדופק הוא צדדי הקבר והרי על ארון לא שייך לשון קבר וא"כ בודאי כוונתו היא להכיסוי והצדדים של הבנין הבנוי על המת דזה שפיר מיקרי קבר.

והנה גם לפי הרמב"ם לכאורה צ"ל שהיכא שאין בונים עליו אותו בנין, האבלות מתחלת משעת סתימת הקבר או משעה שמכסין אותו בעפר. ובאמת לפי הרמב"ם ניחא טפי מלפי רש"י, והיינו משום שלכאורה נראה דהא דס"ל שמתחלת האבלות משעה שמכסין אותו בכיסוי

אבנים וכלים הרי זה משום שהיא שעת גמר הקבורה, וא"כ ה"ה שהיכא שאין בונים אותו הבנין הרי האבלות מתחלת משעת גמר הקבורה, דהיינו משעה שמכסין אותו בעפר או משעה שנסתם הקבר.

ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' אבל ה"ב שכתב וז"ל, מאימתי יתחייב אדם באבלות משיסתום הגולל, אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן וכו' עכ"ל. וכתב הרדב"ז שם דס"ל להרמב"ם שסתימת הגולל הרי זה משעה שכיסו את המת בעפר, ואע"פ שדרכס לבנות מצבה אבל מ"מ הרי הוא מתחייב באבלות לאלתר משעת סתימת הקבר בעפר, ואפילו אם הניחוהו בארון קודם אינו מתחייב באבלות עד שיכסנו בעפר. ועי' גם בכ"מ שם שכתב שסתימת הגולל הרי זה כשימלאו את הקבר עפר. ולכאורה דייקו כן ממה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו שכל זמן שלא נקבר ליכא אבלות, דמלשון נקבר משמע שתליא בכיסוי עפר.

אמנם לכאורה צ"ע, משום שאפילו אם נאמר דס"ל להרמב"ם שהיכא שאין קוברין אותו בבנין מתחלת האבלות משעת כיסוי עפר וכהנ"ל, אבל מ"מ פירושו של סתימת הגולל הוא הכיסוי של אותו בנין, וא"כ איך פירשו שכוונת הרמב"ם במה שכתב שם שאבלות מתחלת משעת סתימת הגולל היא לכיסוי עפר. ואלמלא דברי הכ"מ והרדב"ז הי' נראה לומר שגם הך גולל שנזכר שם הרי הוא כי ההיא דהל' טומאת מת שם דהיינו כיסוי המת, וזוהי כוונתו במה שכתב שאבלות מתחלת משעת

סתימת הגולל, והא דכתב שכל זמן שלא נקבר לא חיילא, הרי זה משום שבלא הך כיסוי מיקרי שעדיין לא נקבר שהרי בנין זה הוא קבור.

והנה לפי פירש"י הי' נראה מפשטות הסוגיא שהיו קוברים גם הרוגי ב"ד בארונות, דאל"כ למה נקט רב אשי בדבריו סתימת הגולל אם ליכא גולל בהרוגי ב"ד. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ד מה"ס ה"ט שכתב וז"ל, נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן בקברות אבותיהן ויש לקרוביהן לעשות להן ארון ותכריכין עכ"ל, ומשמע דס"ל שבקבורה ראשונה לא היו נקברין בארון, וכן כתב הרדב"ז שם, וכתב שהכי משמע בגמ', ואפשר שכוונתו היא להא דאיתא בפ"ב ממס' שמחות ברייתא ז' בזה"ל, הרוגי ב"ד אין מתעסקין עמהן בכל דבר, ומשמע שגם ארון אין עושין להם (ונהי דאמרינן לעיל בדף מ"ו ע"ב שהו"א שכי קבור דכתיב בהרוגי ב"ד פירושו הוא קבורה בארון, אבל מ"מ לאחר דכתיב תקברנו וקוברין אותם בקרקע שוב אין עושין להם ארון).

### שכ) בענין למה אסור לפנות קברים.

עיין בסוגיין דתניא קבר הנמצא מותר לפנותו פינהו מקומו טהור ומותר בהנאה, ופירש"י וז"ל, מותר לפנותו שלא קנה את מקומו וכו'. עכ"ל. ומדבריו משמע דהא דאסור לפנות קבר הידוע הרי זה משום שהמת קונה את מקומו. אמנם באמת לא מצינו שמת קונה את מקומו אלא במת מצוה לחוד, דע"מ כן הנחיל יהושע את

ארץ ישראל בתנאי שמת מצוה קונה מקומו וכדאמרינן בב"ק דף פ"א ע"א, וא"כ צ"ע למה נקטינן שכל מת קונה את מקומו לאחר קבורה. ואפ"ל דס"ל לרש"י שכל מת לאחר קבורה לא גרע ממת מצוה שאין לו קוברים, ואע"פ שאם יפנו אותו יהי מוטל על הקרובים לקבורו, אבל מ"מ כל עוד שהוא מונח שם הרי אין לו מתעסקים שהרי אינו טעון כלום כל עוד שהוא קבור, וא"כ שוב אסור לפנותו משום שכבר קנה את מקומו, ולא איכפת לן בזה שיהיו לו מתעסקים לאחר שיפנו אותו, והרי זה דומה להיכא שמת ואין לו מתעסקים במקום זה דלכאורה הרי הוא קונה מקומו אע"פ שאם היו מביאים אותו למקום אחר היו לו שם מתעסקים, וא"כ הה"נ בהציור הנ"ל דאע"פ שלאחר שיפנו אותו מהמקום שהוא קבור שם יהיו לו מתעסקים אבל מ"מ כל עוד שהוא קבור שם אין לו מתעסקים ומש"ה הרי הוא קונה את מקומו.

ואין להקשות דא"כ הה"נ שיקנה את מקומו משום דינא דמת מצוה קונה מקומו אפילו בקבר הנמצא אע"פ שקברו אותו שם בגזילה כיון שלאחר שנקבר שם אין לו מתעסקים, די"ל שלא התנה יהושע שמת מצוה קונה את מקומו היכא שהוא נקבר שם בגזילה בשעה שעוד לא הי' מת מצוה.

ברם עיין בני"י בסוגיין שכתב כפירש"י הנ"ל ושוב הביא שיש מפרשים שהטעם למה מותר לפנות קבר הנמצא הרי זה משום שאין המת אוסר דבר שאינו שלו מאחר שנקבר שם בגזילה. ומדבריו משמע

דהא דאסור לפנות את הקבר אין זה משום שהמת קונה את מקומו וכפירש"י אלא משום שנכלל באיסור הנאה דקבר גם שלא לפנותו. אמנם צ"ע דהא לפי דבריו יוצא שמהא דמותר לפנותו מוכח כבר שהקבר מותר בהנאה, וא"כ למה איצטריך תו למיתני פינהו מקומו מותר בהנאה.

ובטריפה שכתבו להדיא שעור המת מותר מהתורה ואינו אסור בהנאה אלא מדרבנן וז"ל, משום עור דשרי בהנאה מדאורייתא ולא אסור אלא משום גזירה שמא יעשה עורות אביו ואמו שטיחין וכו' עכ"ל. ולפי דבריהם שם הדרה קושיא לדוכתה דמכיון שאפילו תכריכין אסורים מדאורייתא א"כ איך שייך לומר שעור מותר.

והנה בישוב קושייתם יש להקדים סוגיא דלעיל דאמרינן קברי דרב הוו שקלי מיני' עפרא וכו', אתו אמרו לי' לשמואל אמר להו יאות עבדין דקרקע עולם של הקבר אינו נאסר משום דכתיב וישלח את עפרה אל קבר בני העם, מקיש קבר בני העם לעכו"ם, מה עכו"ם במחובר לא מיתסרא וכו' הכא נמי במחובר לא מיתסרא. ופירש"י שם בד"ה אמרו לי' לשמואל וכו', שגם איסור הנאה דקבר ילפינן מג"ש מעגלה ערופה, וז"ל, משום דמת וכל הכוך שנקבר בו איסורי הנאה נינהו דגמר שם שם מעגלה ערופה כדלקמן עכ"ל. ומדבריו משמע שלא איצטריך ההיקש של קבר בני העם אלא להתיר קרקע עולם, אבל הא גופא שקבר אסור ידעינן מהג"ש של שם שם (אמנם עיין בדבריו בד"ה בקבר בנין שכתב וז"ל, שבנאו למעלה מן הקרקע, דכוותי' בעכו"ם בית שבנאו מתחילה לעכו"ם אסור דתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש לענין עכו"ם, וקבר נמי איתקש לעכו"ם עכ"ל. ועיין בשדה חמד במערכת ק' אות ל"ד שהביא בשם כמה מחברים שהקשו שמדבריו כאן משמע איפכא, והיינו שאיסורא דקבר ילפינן מהקישא דקבר בני העם מעכו"ם, ולא הוי בכלל הך איסור הנאה שנאמר על המת עצמו. ועיין

## דף מ"ח ע"א

### שכא) בענין האיסור הנאה של המת ותשמישיו.

עיין בסוגיין דאיתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור, הזמנה מילתא היא, רבא אמר מותר, הזמנה לאו מילתא היא, מ"ט דאביי גמר שם שם מעגלה ערופה, מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא האי נמי בהזמנה מיתסרא, ורבא גמר שם שם מעכו"ם, מה עכו"ם בהזמנה לא מיתסרא אף הכא נמי בהזמנה לא מיתסרא. ועיין בתוס' ד"ה משמשיו שכתבו שלענין המת עצמו כו"ע מודים שילפינן מעגלה ערופה שאסור בהנאה כדאמרינן בע"ז דף כ"ט ע"ב. ושוב הקשו וז"ל, וא"ת ועורו של מת מי גרע מתכריכין דאמרינן בהעור והרוטב דבר תורה עור אדם טהור ומפני מה אמרו טמא מפני שלא יעשה אדם מעור אביו ואמו שטיחין לחמור אלמא ליכא איסורא דאורייתא, ומפרש ר"ת דאע"ג דאסור מדאורייתא הוצרכו לגזור טומאה משום דחמירא להו לאינשי טומאה מאיסורא עכ"ל, הרי דסבירא לי' לר"ת שבאמת עור המת אסור בהנאה מדאורייתא. אמנם עיין בדבריהם בזבחים דף ע"א ע"ב בד"ה

שאינן צריכים ג"ש דשם שם מעגלה ערופה אלא כדי לאסור אפילו בהזמנה לחוד. ולפי שיטתו מיושבת בפשיטות קושיית תוס' הנ"ל, דהא לפי דבריו איכא למימר שלעולם עור המת מותר מהנאה מדאורייתא וכשיטת תוס' בזבחים שם שמהג"ש של שם שם מעגלה ערופה לא נאסר אלא בשר המת לחוד, רק שאעפ"כ שפיר אסרינן תכריכין מההיקש לעכו"ם משום שבהך היקישא נכללים כל תשמישי המת ולא רק קבר לחוד, אבל בעור לא שייך איסור זה, דהא אינו מתשמישי המת, ואיסור זה לא נאמר אלא על תשמישי המת דומיא דקבר, וא"כ א"א לאסור את העור אלא משום האיסור של המת גופא הלמד מג"ש דשם שם, ואילו בהך ג"ש לא נאסר אלא בשר לחוד, וא"כ שפיר אפשר לאסור תכריכין אע"פ שעור מותר, והיינו משום שהעור אינו בכלל המת וגם לא בכלל תשמישי המת. אמנם הא דהקשו כן תוס' בסוגיין הרי זה משום דס"ל שגם האיסור של תכריכין ילפינן מג"ש דשם שם, וכמו שכתב רש"י דילפינן מעגלה ערופה מת וכל הכוון שנקבר בו וכמו שהבאנו לעיל, ומש"ה שפיר הקשו שאם תכריכין הם בכלל הך ג"ש של מת לעגלה ערופה, א"כ כ"ש שגם עור הוא בכלל.

והנה עיין בערכין דף ז' ע"ב דפליגי רב ור"ג בענין אם שיער המת אסור בהנאה, דלרב אסור ולרב נחמן מותר, ואמר רב נחמן שם שאע"פ שבשור הנסקל גם השיער אסור אבל מ"מ שאני מת דזו מיתתה אוסרתה וזו גמר דינה אוסרתה. ופירש"י וז"ל, דשיער המת לא מיתסר בהנאה דלא דמי לשיער בהמה שנהרגה,

בשד"ח שם שכתב שדברי רש"י לא סתרי אהדדי כל עיקר, והיינו משום שאין כוונתו בהדיבור השני לומר שגמרינן את עיקר האיסור מהקישא מעכו"ם, אלא לעולם מג"ש דשם שם מעגלה ערופה הוא דילפינן לי' לעיקר האיסור וכדבריו דלעיל, רק שכוונתו לומר שמכיון שההיתר של מחובר גמרינן מעכו"ם, א"כ אכתי צריכים לאסור תלוש ולבסוף חיברו כי גם גבי עכו"ם הרי זה נחשב כתלוש, וא"כ א"א למילף מיני' התירא).

אמנם אע"פ ששיטת רש"י היא שאיסורא דקבר נכלל הוא בג"ש דשם שם מעגלה ערופה (וכ"כ החורדים בל"ת התלויות בפה בושט אות כ"ח), אבל מ"מ מדברי הרמ"ה בסוגיין משמע להדיא שעיקר האיסור של קבר ילפינן בהקישא דקבר בני העם מעכו"ם ואינו בכלל הג"ש של שם שם מעגלה ערופה, דעיין בדבריו בד"ה קברי' דרב שכתב וז"ל, ומסתברא לן דמהאי קרא גופי' (דקבר בני העם), נפקא לן למיסר תשמישי המת בתלוש וכו', וההיא דגמרינן לקמן שם שם מעגלה ערופה לענין הזמנה בעלמא קא גמרינן עכ"ל. הרי שכתב להדיא שהאיסור של משמשים ילפינן מעכו"ם, והאיסור של קבר הרי הוא בכלל, דהא בקבר משתעי עיקר קרא (אלא שצע"ק דבתחילת דבריו שם העתיק דברי רש"י דהוה בכלל ג"ש דשם שם מעגלה ערופה).

והנה מדברי הרמ"ה הנ"ל חזינן להדיא שלא רק האיסור של קבר, אלא גם האיסור של תכריכין ילפינן מהקישא דקבר בני העם, שהרי גם תכריכין הם בכלל תשמישי המת שהזכיר שם, ועוד דהא להדיא כתב

דאשה מיתתה אוסרתה ושיער לאו בר מיתה הוא שאין עשוי להשתנות, אבל בהמה גמר דינה אוסרתה וכו' והלכך כל דמחובר בה בשעת גמ"ד מיתסר בהדה עכ"ל. ולפ"ז אכתי קשה על דברי תוס' בסוגיין, דהא נהי שאין להקשות מעור כיון שגם עור אסור מדאורייתא אבל מ"מ אכתי קשה משיער לר"נ, דאם שיער מותר בהנאה כ"ש שתכריכין היו צריכים להיות מותרים, ובשלמא לפי דברי תוס' בזבחים ניחא וכהנ"ל, דאיכא למימר שאע"פ ששיער מותר ואינו בכלל איסורא דמת הלמד מעגלה ערופה אבל מ"מ תכריכין אסורין משום שהם בכלל האיסור הנאה של קבר ותשמישיו הלמד מהקישא דקבר בני העם ואיסור זה לא שייך בשיער מאחר שאינו בכלל משמשין, אבל על דברי תוס' בסוגיין קשה טובא, דהא מקושייתם מוכח דסבירא להו שגם תכריכין הם בכלל הך איסור הנאה דמת גופא הלמד מג"ש דשם שם, ומש"ה הקשו איך אסור מאחר שחזינן שעור שרי, וא"כ נהי שתירצו שגם עור אסור אבל מ"מ אכתי קשה משיער דמותר לפי ר"נ. וצ"ל דס"ל כדברי הרשב"א בתשובה ש"ל שפירש סוגיא דהתם באופן שגם ר"נ ס"ל ששיער אסור עיי"ש.

והנה על שיטת תוס' שם בזבחים שעור המת מותר מהתורה צ"ע טובא, דהא מכיון שחזינן שלפי רב אפילו השיער אסור א"כ איך יתכן לומר שהעור מותר. ועיין בנדה דף נ"ה ע"א בתד"ה שמא וכו' שכתבו גם שם שעור המת מותר מן התורה, וכתבו שהיינו משום שאיסור הנאה דמת ילפינן מעגלה ערופה, ועגלה ערופה גופא אסורה בהנאה משום שכפרה כתיב בה כקדשים,

ואילו עור קדשים מותר לאחר זריקה, ולפ"ז קשה על רב דס"ל ששיער אסור, ואם נאמר שאתו דבריהם אליבא דר"נ דס"ל ששיער מותר כמו שפירש"י שם, ואליב"י הוא שכתבו שגם העור מותר, הא נמי ליתא, דהא טעמא דר"נ הוא משום שזו מיתתה אוסרתה ושיער לאו בר מיתה הוא כיון שאינו עשוי להשתנות וכמו שפירש"י שם, וסברא זו לא שייכא בעור דהא שפיר עשוי הוא להשתנות לאחר זמן כמו הבשר. וגם דוחק לומר שכתבו כן רק אליבא דר"נ. מיהו תוס' בב"ק דף י' ע"א בד"ה שהשור וכו' סתמו כר"נ, ועיי"ש ברש"ש.

שו"ר ברש"ש בערכין שם שהעיר כהנ"ל מ"ש שיער דאסור לפי רב ואילו עור מותר לפי תוס' בזבחים.

והנה באות ש"כ הבאנו מחלוקת רש"י והנ"י בענין למה אסור לפנות קבר ידוע, דמרש"י משמע משום שהמת קנה את מקומו, ואילו הנ"י הביא מפרשים דמשמע מדבריהם שהוא משום איסור הנאה דקבר, כלומר שאסור ליהנות מהקבר אחרי שיפנה את המת. ויש לעיין למה לא פירש"י משום הנאה וכהנ"י. ולפי הנ"ל הדבר מוסבר, די"ל שרש"י אזיל לשיטתו שהאיסור הנאה של קבר וכל הנקבר עם המת נלמד משם שם מעגלה ערופה, ולכאורה צ"ע איך חזינן מזה כל הנקבר עמו, הלא ותקבר שם מרים איירי רק אודות מרים עצמה, ולכאורה צ"ל דסברא היא שכל מה שנקבר עם המת לצרכו בטל לגבי המת וחשיב חלק ממנו ולכן כשנהנים מזה הרי זה נקרא שנהנים מן המת עצמו, וא"כ לפ"ז לאחר שפינהו והקבר אינו קשור עוד להמת

לכאורה תו לא מיתסר כי לא שייך להחשיב אותו נהנה מהמת, ולכן פירש"י דאסור לפנותו רק משום שקנה את מקומו, אבל המפרשים שהביא הנ"י אזלי שילפינן את האיסור של קבר מע"ז, שהוא פסוק מיוחד על קבר שלא מטעם דחשיב הנאה מן המת עצמו, אלא עצם היותו קבר של מת הרי זה אוסרו, וא"כ בזה י"ל שהאיסור נשאר גם אחרי שסילקו את המת, כי אע"פ שליכא עכשיו מת, אבל בכל זאת השם של קבר המת נשאר עליו.

גם י"ל שרש"י לא פי' כהיש מפרשים שהביא הנ"י כי טעמא דידהו לא סגי בשביל קבר מחובר.

### שכב) בענין מורד במלכות.

עיי' ברמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"ח שכתב וז"ל, כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך וכו' חייב מיתה ואם רצה להרגו יהרג שנאמר כל איש אשר ימרה את פיך וכו' עכ"ל. ומלשונו חזינן שאע"פ שהלה מתחייב מיתה, והותר דמו אצל המלך, אבל מ"מ אין המלך מחויב להרגו, רק שאם רצה הרשות בידו. ויש לומר שמקורו הוא ממה שנשבע דוד לשמע'י בן גרא שלא יהרגנו עבור מרידתו בברחו מפני אבשלום, דאם המלך חייב להרגו איך נשבע. אמנם בפרשת דרכים דרוש י"א בד"ה והנה עד עכשיו וכו', כתב דלא הרג אותו משום שלא הי' לו דין מלך באותה שעה מכיון שנטה העם אחרי אבשלום, וכדאמרין בירושלמי בפ"ג דהוריות ה"ב שבאותן ו'

חדשים הי' דינו בכשבה או שעירה כהדיוט ולא בשעיר נשיא. ועיי' לעיל באות רל"ט שהארכנו בביאור הירו' הנ"ל. וגם המנ"ח במצוה רמ"א אות ב' צידד לומר שלא הרג אותו משום שלא הי' לו אז דין מלך, אלא שהוסיף להקשות שהרי ת"ח אסור למחול על בזיונו בפרהסיא (יש לצדד בכוננת קושתו), וכתב שבאמת נקם ממנו (בצואתו לשלמה), ומה ששתק אז, הי' לו איזה טעם עכ"ל.

והנה מאחר שאין המלך חייב להרג אותו, מסתברא לומר שלא שייך לומר דהוי בגדר גברא קטילא ושאם הרג אותו אדם אחר פטור משום שגברא קטילא קטל, דהא לא נאמר שום דין אשר בגללו מוכרח הוא ליהרג, רק שרשות ביד המלך להרגו, ולא דמי להורג מי שנגמר דינו דפטור משום שגברא קטילא קטל, משום שהתם מוכרח הוא מצד הדין ליהרג. שו"ר דברי הרמב"ם בפיה"מ בערכין דף ו' ע"ב שכתב כהנ"ל עיי"ש (מיהו עי' להלן באות שמ"ח בקטע "ולפי מש"כ רש"י").

אמנם יש לחקור אם הא דמותר להמלך להרוג את המורדים בו הרי זה משום עונש, דזהו עונשו של המורד שיש רשות ביד המלך להרגו אם ירצה, או האם אינו משום עונש אלא נתחדש כאן דין חדש בדיני זכויות המלך שיש לו רשות להרוג את המורדים. גם יש לצדד דהוי משום דיני כבוד מלכות, דזהו כבודו שיהרוג את המורדים. ואין להקשות דא"כ איך יכול הוא למחול על כבודו ולא להרוג הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, די' לדחות שכבודו מתקיים בזה לחוד שהוא

רשאי להרוג, אבל אם הוא הורג ממש ליכא בזה שום תוספת כבוד כלל.

ואולי יצויר נפ"מ בין הצדדים הנ"ל באופן ששיכר כלים בהדי מרידתו, דאם נאמר שהוא בגדר עונש א"כ לכאורה שייך בזה קלב"מ, אבל אם הוא מזכויות המלך או משום כבודו הרי המורד חייב לשלם. גם יש לצדד דכיון שהדבר תלוי ברצון המלך שוב חייב על הכלים אפילו אם נאמר דהוי עונש.

מיהו רעק"א בדו"ח על כתובות דף כ"ט ע"א על תד"ה ועל הכותית, וכן ההפלאה שם, נוקטים דשפיר אמרינן קלב"מ בכה"ג, שהרי הקשו שהבועל כותית יהי פטור מקנס משום שקנאים פוגעים בו, והרי קנאים פוגעים בו הוא רק דין של רשות כמש"כ הרמ"ה להלן בדף פ"ב ע"א. ועוד דהרמב"ם בפ"ט מהל' רוצח פוסק שבבא במחתרת יש רק רשות להורגו ובכל זאת מבואר להלן בדף ע"ב דאמרינן בי' קלב"מ. שו"ר בדברי יחזקאל בסי' כ"ג את הראי' הנ"ל מדברי רעק"א, וכן את הראי' מבא במחתרת, והאריך שם בקלב"מ היכא שיש רק רשות להורגו.

והנה נר"פ דגם שלוחו של המלך יכול להרוג (ועי' בשט"מ בב"מ דף פ"ג ע"ב

בד"ה אמר וכו' בשם הריטב"א). אמנם יש לעיין באם רשאי המלך להרוג את מי שמרד בהמלך שמלך לפניו אע"פ שאין כאן דין שליחות (אבל בהדיוט לכאורה נראה פשוט שאינו יכול להרוג בלא דין שליחות אם לא שנאמר שסגי בנתינת רשות). ואם נאמר שהוא רשאי להרג אותו יש לעיין בנוגע להא דנכסיהם למלך, האם בכה"ג הנכסים הם להמלך שמרד בו, כלומר ליורשיו, או האם הם להמלך שהרגו.

והנה בגמ' כאן ובתוס' בסד"ה מ"ט וכו' מבואר שיואב נהרג ע"י שלמה משום שהי' מורד במלכות בזה שהיתה ידו עם אדוניהו. ועיין במהרש"א שביאר שהי' נחשב כמורד בדוד מאחר שהי' יודע שהי' רצונו להמליך את שלמה, וא"כ חזינן מזה שרשאי מלך להרוג את מי שמרד בהמלך שלפניו\*). מיהו לכאורה מדברי הגמ' לחוד אין ראי', כי ממלכים א' ב' כ"ב מבואר שידו של יואב היתה עם אדוניהו גם לאחר שכבר מלך שלמה וכמש"כ הרד"ק שם ע"פ הת"י (ודלא כביאורו של הרלב"ג על סוף הפסוק שם) וא"כ י"ל שמש"ה הוא דהרגו. והרד"ק בפסוק כ"ח שם (שהביא המהרש"א את דבריו) כתב שהי' נחשב כמורד "בדוד ובשלמה"\*\*\*).

\*\* ועי' בחידושי הגר"ז על התורה באות קי"ב עוד דרך בענין איך הרגו, אפילו אם מלך אינו רשאי להרוג את מי שמרד במלך שלפניו. וגם צידד דהי' משום ציוויו של דוד על שמרד בו (וגם בלא דין שליחות שהרי כבר מת דוד). וע"ע ברש"י ורד"ק על פסוק כ"ו שם, וברד"ק על פסוק כ"ב בענין אביתר.

\* והתם לא הי' שייך שליחות שהרי כבר מת דוד. מיהו באמת יש דיון בדברי האחרונים בנוגע למת המשלח, ובאם זה דומה לנשתטה המשלח, דלפי הרמב"ם הרי הוא נשאר שליח מהתורה, ודלא כדעת הטור, או האם הוא גרע מיני', ואכמ"ל בזה.



## פרק בן סורר ומורה

### דף ס"ח ע"ב

#### שכג) בענין מה הוא המעשה איסור של בן סורר.

עיינן ברמב"ם בפ"ז מהל' ממרים ה"א שכתב וז"ל, בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב אא"כ הזהיר, והיכן הזהיר, לא תאכלו על הדם, לא תאכל אכילה המביאה לידי שפיכות דמים, וזו אכילת בן סו"מ שאינו נהרג אלא על אכילה מכוערת שאכל שנאמר זולל וסובא וכו' עכ"ל. ומקורו הוא מלעיל בדף ס"ג ע"א דאמרין שלא תאכלו על הדם הוא אזהרה לבן סו"מ, וכ"כ גם בסה"מ בל"ת קצ"ה.

אולם עיינן בירושלמי דפירקין בה"ג דאיתא שם שלא תגנוב הוי אזהרה לגניבה ראשונה, ולא תגנובו הוי אזהרה לגניבה שני', וביאר האור שמח בהל' ממרים דקאי על בן סו"מ (דלא כהפני משה שם) ושתרווייהו צריכי, דהיינו גם קרא דלא תאכלו וגם קרא דלא תגנוב, משום שכמו שהאכילה צריכה אזהרה כך גם הגניבה מאביו ואמו צריכה אזהרה (אלא שהפך האו"ש את הגירסא עיי"ש). ועוד הביא שם כן מהבעל המאור בדף פ"ו ע"ב שכתב וז"ל, שהרי אף הן (הגניבה והאכילה) חלוקות באזהרותיהן אזהרה דגניבה מלא תגנובו ואזהרה דאכילה מלא תאכלו על הדם עכ"ל.

אמנם מדברי הרמב"ם שלא הביא אלא

את האזהרה של לא תאכלו על הדם משמע דס"ל שבאמת פליג הבבלי על הירושלמי בזה, וס"ל להבבלי שאין צריכים שום אזהרה מיוחדת להגניבה. והביאור בזה הוא ע"פ מה שמבואר בלשון הרמב"ם הנ"ל שהבאנו שהחייב מיתה של בן סו"מ הוא עבור האכילה המכוערת לחוד, והגניבה היא אחד מהתנאים של הך אכילה מכוערת. וזהו גם ביאור לשונו בה"ב שם שכתב וז"ל, אכילה זו שהוא חייב עלי', דברים הרבה יש בה (כצ"ל) וכו', אינו חייב סקילה עד שיגנוב משל אביו וכו' עכ"ל, ומשמע שסיבת המיתה היא האכילה לחוד, והגניבה היא רק מהדברים שנאמרו בה. ולפ"ז מבואר שפיר למה אין צריכים אזהרה מיוחדת בשביל הגניבה, והיינו משום שאין העונש בא עבור הגניבה אשר נוכל לומר בנוגע להגניבה שאין עונשין אא"כ מזהירין, אלא כל העונש הוא רק משום האכילה לחוד, ומש"ה סגי באזהרת אכילה. ובזה פליג הירושלמי על הבבלי וס"ל שהמיתה באה גם משום הגניבה, ומש"ה צריכים גם אזהרה לגניבה.

ועיינן ברמב"ן בדברים כ"א י"ח שכתב וז"ל, והנה יש עליו שני עונשין (כלומר עונש משתי סיבות), האחד שהוא מקלה אביו ואמו וממרה בהם, והשני שהוא זולל וסובא וכו' עכ"ל. ויש לפרש שכונתו במש"כ שהוא מקלה אביו ואמו היא שהוא נענש גם משום הגניבה, ואינה רק תנאי בדין זולל וסובא, והיינו כדברי האור שמח

דס"ל כדעת הירושלמי שבסו"מ נענש גם על הגניבה, ומש"ה גם היא בעיא התראה. וע"ע ביראים בסי' רע"ה [נ"ז] שכתב וז"ל, צוה הבורא שלא לילך אדם בחוקות הגוים וכו', דכתיב וכו' ולא תלכו בחוקות הגוי, וחוקות העכו"ם זוללים וסובאים, ומכאן למדנו אזהרה לבן סו"מ עכ"ל.

### שכד) קטן אינו מוליד.

עיין בסוגיין דאמר ר"ח קטן שהוליד אינו נעשה בן סו"מ (פי' אותו הבן שנולד אינו נעשה בן סו"מ) שנאמר כי יהי לאיש בן ולא לבן בן וכו', ופליגא דרבה, דאמר רבה קטן אינו מוליד, שנאמר אם אין לאיש גואל, וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל, אלא בגזל הגר הכתוב מדבר, ואמר רחמנא איש אתה צריך לחזור עליו אם יש לו גואלים ואם לאו, קטן אי אתה צריך לחזור עליו, בידוע שאין לו גואלים.

והנה הרמב"ם בפ"ז מהל' ממרים לא הביא את דינו של רב חסדא, וא"כ חזינן שהוא פוסק כרבה שקטן אינו מוליד. מיהו לפ"ז צ"ע על לשונו בפ"ח מהל' גזילה ה"ז שכתב וז"ל, ולמה נאמר בגזל הגר איש, שהאיש אתה צריך לחקור ולחזור אחריו אם יש לו יורשים או אין לו, אבל אם הי' הגר קטן אי אתה צריך לחזור עליו אלא חזקתו שאין לו יורשים עכ"ל, ומשמע מדבריו אלו שלעולם שפיר יתכן שקטן יוליד, רק שלא חיישינן לזה משום שחזקתו היא שאינו מוליד, וא"כ לפ"ז קשה למה לא הביא להלכה את המימרא של רב חסדא כיון ששפיר שייך שיהי' לבן בן. (ולכאורה הי' אפשר לומר שלעולם

על פי הירושלמי אבל דעת הרמב"ם היא כהנ"ל שלפי הבבלי העונש הוא משום האכילה לחוד (אמנם צע"ק לפ"ז על לשון הרמב"ם בה"ה שם שכתב וז"ל, מפני שגנב ואכל ושתה אכילה זו המכוערת עכ"ל, דמשמע קצת כדברי האור שמח על פי הירושלמי שהוא נענש גם עבור הגניבה).

והנה עיין ברמב"ם בה"ז שם שכתב וז"ל, ומביאין שני עדים שגנב משל אביו, וקנה בשר ויין במה שגנב, ואכל אותה אכילה האמורה אחר ההתראה עכ"ל, ומשמע מלשונו שאין צריכים התראה אלא לפני האכילה אבל לא לפני הגניבה, וכ"כ המנ"ח במצוה רמ"ח אות י"א, והיינו כהנ"ל שמעשה האיסור הוא האכילה לחוד, ועל זה הוא דאזהר רחמנא, והגניבה אינה אלא תנאי בעלמא שמשוה את אכילתו לאכילה מכוערת, ומש"ה אין צריכים התראה אלא לפני האכילה לחוד (גם י"ל משום סברת רש"י שנביא להלן בסמוך).

ועיין לקמן בדף ע"א ע"א ברש"י ד"ה מתרין בו וכו' ששיטתו היא שאין צריכים התראה כלל בבן סו"מ. אמנם להדיא משמע מדבריו שאם היינו צריכים לה, היו צריכים להתרות בו גם לפני הגניבה, דהא כתב שם וז"ל, (שבסו"מ אין צריך התראה משום) שלא מיד בפניהם הוא עובר אלא בסתר ולאחר זמן הוא עושה עכ"ל. ובע"כ צ"ל שכוונתו היא שהגניבה היא בסתר, דהא האכילה אינה בסתר אלא בחבורה של כיוצא בו, וא"כ מוכח שהיינו מתרים בו קודם הגניבה (והמנ"ח שם הבין שכוונתו היא להאכילה ותמה עליו דהא האכילה יכולה להיות מיד), וי"ל דהיינו משום

משום שזוהי באמת צורת הדרשה שהביא שם דקאי גם על דורות הראשונים]. מיהו הדרך הזה נראה דחוק משום שלא משמע שרב חסדא דיבר רק על דורות הראשונים.) והנה עיין בחידושי הר"ן כאן בד"ה קטן וכו' שכתב שלעולם גם אליבא דרבה יתכן לפעמים שקטן יוליד על דרך זרות (ומשמע מדברי הר"ן שכוונתו היא גם לדורות הללו ולא רק לדורות הראשונים וכמו שנבאר בהערה כאן), ומה שאמרו שאין אתה צריך לחזור עליו אם יש לו יורשים הרי זה משום שלא שכיח כלל שיוליד. ולכאורה דבריו תמוהין, דלפ"ז למה אמרו שהדרשה של רב חסדא פליגא על ההיא דרבה, הלא גם לפי רבה יתכן הדרשה של לאיש בן ולא לבן בן היכא שאירע כן על דרך זרות. מיהו עיי"ש בר"ן שהוסיף שלפי רבה היכא שאירע על דרך זרות שקטן הוליד הרי הוא נעשה מיד גדול משום שבנים הרי הם כסימנים, וא"כ לפ"ז שפיר לא יתכן אליב"י הדרשה של ולא לבן בן דהא מכיון שהוליד הרי אינו בן אלא איש, ובנו מיקרי שפיר בגדר בן איש\*).

הרמב"ם פוסק באמת כרב חסדא, והא דלא הביא להלכה את דבריו הרי זה משום שהוא סובר שרב חסדא מודה שבדורות הללו א"א לקטן שיוליד, ולא דיבר רב חסדא אלא על הדורות הראשונים שהיו יולדים כבן ח' כדאמרינן לקמן בדף ס"ט ע"ב, אלא שגם בדורות הראשונים חזקתו מיהא שלא הוליד וכמש"כ הרמב"ם בהלכות גזילה, והיינו משום שהי' אירע כן רק על דרך זרות, וזהו הטעם למה אין צריכים לחזור אחריו אם יש לו יורשים, ורבה ס"ל שבאותם דורות היו מביאים סימנים גמורים של גדלות בגיל ח', דהיינו זקן הפנים באיש, ובאשה דדים גדולים [וכ"כ השט"מ בב"ק דף ק"ט ע"ב בשם הרא"ש], באופן שכבר היו גדולים ואכתו לא משכחת לן כלל שקטן יוליד, וזהו הטעם למה אין צריכים לחזור אחריו, וא"כ לפ"ז יוצא שהרמב"ם פוסק באמת כרב חסדא, רק שלא הביא את דינו משום שגם רב חסדא מודה שכבר עבר ובטל מן העולם המציאות שקטן יוליד [אבל בהל' גזילה שפיר כתב רק שחזקתו שאינו מוליד,

חסדא משום שמדברי רב חסדא משמע שגם בזמן הזה שייך שיקרה כן, דהא משמע שרב חסדא דיבר למעשה, דהיינו גם על הדורות הללו, ועל זה פליג רבה וקאמר שקטן אינו מוליד כלל בדורות הללו כיון שגם בדורות הראשונים הי' קורה כן רק על דרך זרות, וא"כ למה הוצרך הר"ן להוסיף שלפי רבה אם אירע כן על דרך זרות הרי הוא מתהפך להיות גדול, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שהוצרך לומר כן משום שהוא סובר שגם בזמן הזה יתכן שמי שמוחזק עד עכשיו כקטן יוליד. ויש עוד לפלפל בזה. וע"ע בשט"מ בב"ק דף ק"ט ע"ב בשם הרא"ש בסוף דבריו.

מיהו לפי דרכנו בדעת הר"ן צ"ע מה היא הרבותא של הדורות הראשונים, הלא גם עכשיו

\* והנה באמת ממה שהוצרך הר"ן לומר כהנ"ל שהיכא שאירע כן על דרך זרות אמרינן שבנים הרי הם כסימנים, מדבריו אלו יצא לי שהוא סובר שלפי רבה גם בזמן הזה יתכן שקטן יוליד על דרך זרות, וכמו שכתבתי בפנים שכוונתו היא גם לזמן הזה. ואפרש דברי, והיינו דמכיון שהוא סובר שיתכן גם בזמן הזה על דרך זרות שקטן יוליד משום הכי הוקשה לו שגם רבה יכול לסבור כרב חסדא, ועל זה תירץ דס"ל לרבה שבכה"ג הרי הוא נעשה גדול, אבל אם ס"ל להר"ן שרק בדורות הראשונים הי' שייך כן, א"כ לכאורה לא הי' צ"ל שהוא נעשה גדול על ידי זה, אלא לעולם הי' יכול לסבור שהוא נשאר קטן ושבכה"ג מצינו באמת שקטן יוליד בן, רק שבכל זאת שפיר אמרינן שרבה פליג על רב

ולפ"ז מתיישבים דברי הרמב"ם היטב, והיינו משום שלעולם י"ל שהוא פוסק כרבה כמו שמשמע מדבריו בהל' ממרים, רק שגם לפי רבה יתכן שאדם שאנו מחזיקים אותו כקטן יוליד וכדברי הר"ן, ומש"ה כתב בהל' גזילה שחזקתו היא שלא יוליד כלומר שחזקתו של קטן היא שלא הוליד, והיינו כרבה, אבל מ"מ אכתי שייך שהוליד על דרך זרות, רק שהיכא שאירע כן הרי הוא נחשב כגדול, ומש"ה לא שייך הדין של רב חסדא.

ונראה עוד שלפי דברי הר"ן י"ל שלעולם גם רב חסדא מודה שלא שכיה כלל שקטן יוליד, רק שמ"מ ס"ל שהיכא שאירע כן על דרך זרות לא אמרינן שבנים הרי הם כסימנים (וכן נראה מלשון המאירי כאן). ובזה יש ליישב את קושיית השואל בשו"ת חת"ס בחלק חו"מ סי' כ"ח שהקשה דהא הך דרשה של רבה קתני להדיא בברייתא בב"ק דף ק"ט ע"ב, וא"כ איך אפשר שרב חסדא יחלוק עלי' (ועיי"ש במה שתירץ החת"ס), ומעתה לפי הנ"ל לק"מ משום שכוונת הברייתא היא רק שחזקתו שאינו מוליד, ולעולם גם רב חסדא מודה לזה, רק דס"ל שהיכא שאירע כן על דרך זרות אכתי קטן הוא, ועל זה קאי המיעוט של ולא לבן בן.

ולפי דרכנו הנ"ל כוונת רבה כאן היא

כך, דקטן אינו מוליד, והוכיח כן מהא שאין צריכים לחזר עליו אם יש לו יורשים או לא, והיינו משום שאינו מוליד אלא על דרך זרות ומש"ה אין צריכים לחשוש לזה ולחזר אחריו, וסובר רבה שמכיון שאינו אירע כן אלא על דרך זרות כדמוכח מהדרשה הנ"ל, א"כ משום כך נקטינן שאפילו כשאירע כן, הרי הוא נעשה גדול על ידי זה, ומש"ה קאמר רבה שקטן אינו מוליד, אבל אילו הי' דבר רגיל שקטן יוליד, אז לא היינו אומרים שהוא נעשה גדול על ידי זה.

והנה בההערה כאן הזכרתי גם אפשרות אחרת ואפשר ליישב בה את דעת הרמב"ם, והיינו שלעולם בכה"ג שאירע כן על דרך זרות הרי הוא נשאר עוד קטן ודלא כהר"ן, רק שרבה סובר שזה יתכן רק בדורות הראשונים אבל בדורות הללו לא יתכן כלל שקטן יוליד, ולכן אמרינן שהוא חולק על רב חסדא משום שמרב חסדא משמע שכוונתו היא גם לדורות הללו. ולפ"ז יוצא שלעולם גם רבה יכול לקיים את הדרשה של רב חסדא על דורות הראשונים, רק שמכיון שהרמב"ם פוסק כרבה ולפי רבה המציאות הזאת כבר עברה ובטלה מן העולם א"כ משום כך שפיר לא הביא את דרשת רב חסדא, אבל בכל זאת בפ"ח מהל' גזילה שפיר כתב רק שחזקתו היא

כוונתו היא רק לדורות הראשונים, דרק אז הי' אירע כן על דרך זרות, רק דס"ל שבאמת יתכן להעמיד את דברי רב חסדא רק על דורות הראשונים, ומש"ה הוקשה לו למה אמרו שרבה חולק על רב חסדא, והוצרך לומר שרבה סובר שבנים הרי הם כסימנים.

יתכן שיוליד על דרך זרות, וגם אז בדורות הראשונים היתה חזקתו שלא יוליד. ויש ליישב שהרבנות היא שהולידו בגיל ח' שהוא מוקדם מאד. ויש עוד לפלפל בזה.

והנה אולי יש לבאר את כוונת הר"ן בדרך אחרת ממה שכתבנו עד עכשיו, והיינו שלעולם

שלא יוליד, והיינו משום שלשון הדרשה היא מכוונת גם לדורות הראשונים.

ולפי הדרך הזאת שיעור דברי רבה כאן הוא כך, דקטן אינו מוליד כלל בזמן הזה שהרי אפילו בדורות הראשונים הי' אירע כן רק על דרך זרות ומש"ה לא היו צריכים לחזר אחריו, אבל אילו בדורות הראשונים הי' נחשב כדבר רגיל, אז בודאי גם עכשיו הי' יתכן דבר כזה.

מיהו נר' שהדרך הנ"ל הוא דוחק, משום שלפ"ז יוצא שרבה ורב חסדא חולקים במציאות דהיינו באם יתכן שקטן יוליד בדורות הללו או לא, משא"כ לפי הדרך הקודם הרי יוצא שלכו"ע הרי זה יתכן, רק שלפי רבה הרי הוא מתהפך להיות גדול.

### שכה) תד"ה קטן.

א. עיין בדבריהם שהביאו את הסוגיא בגיטין דף ס"ד ע"א דאמרינן שקטן שהוא על המדריגה של צרור וזורקן אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים, ובחפץ ומחזירו לאחר שעה פליגי רב אסי ור"ח אי זוכה גם לאחרים. והעלו תוס' דהא דאמר ר"א שהוא זוכה אף לאחרים, וכן הא דס"ל לר"ח שהוא זוכה לעצמו הרי זה מדאורייתא ומשום שדעת אחרת מקנה שאני, והא דתנן שמציאת חש"ו אינה שלהם אלא מפני דרכי שלום, זה הרי איירי במציאה בלא דעת אחרת. ושוב כתבו שכיון שהוא זוכה מדאורייתא ניחא הא דאמרינן שלא ליקני איניש הושענא לינוקא וכו'. ועוד הוכיחו דהא דס"ל לר"א שהוא

זוכה לאחרים הרי זה מדאורייתא מהא דפריך רב אויא שם על ר"ח דס"ל שאחד זה ואחד זה זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים מההיא דמערימין על מע"ש, דאם גם ר"א סובר שאינו זוכה לאחרים מדאורייתא א"כ קשה גם על ר"א דהא התם בעינן זכי' דאורייתא כדי להתיר את האיסור של מעשר שני.

אמנם עיין בגיטין שם ברש"י ד"ה אף לאחרים שכתב וז"ל, ומדרבנן עכ"ל. ולהדיא פירש שם שאירי בדעת אחרת מקנה. וצ"ל דס"ל דהא דפריך ממע"ש קשה באמת על תרווייהו. וכן בסוכה דף מ"ו ע"ב על ההיא דלא ליקני איניש הושענא לינוקא דקני לי' ינוקא פירש"י דהיינו מדרבנן. מיהו נראה שצ"ל שגם לדידי' קיימת הלכה מיוחדת של דעת אחרת מקנה, רק דס"ל דהוי רק מדרבנן, דהא התם בסוכה לא שייך הטעם של דרכי שלום וכמש"כ הפ"י בגיטין דף ל"ט ע"א על תד"ה קטנים, אלא שהוא הבין שם שכוונת רש"י בסוכה היא מפני דרכי שלום, ומש"ה הקשה על דבריו, אבל נראה שלעולם גם רש"י מודה דהוי קנין מיוחד מכח דעת אחרת, רק דס"ל דהוי תקנתא דרבנן ולא קנין דאורייתא, והא שהוכיחו תוס' בסוגיין מהתם דהוי דאורייתא הרי זה משום שפליגי על רש"י וס"ל שאילו הוי דרבנן אז בע"כ הי' מטעם דרכי שלום.

והנה עיין בדבריהם בגיטין דף ל"ט ע"א בד"ה קטנים שכתבו בסגנון אחר, והיינו שהקשו שם שמאחר שאין מציאת חש"ו שלהם אלא מפני דרכי שלום א"כ

למה לא ליקני איניש הושענא לינוקא, ומשמע שקשה להו משום שהתם לא שיך הטעם של דרכי שלום וכמש"כ הפ"י שם. ועיי"ש שתייצו ששאני התם שדעת אחרת מקנה ומש"ה הקטן זוכה גם אם אין בזה משום דרכי שלום. אמנם התם לא נחתו לומר שדעת אחרת מהני גם מדאורייתא, ומשמע שתיירצם קיים גם אם נימא דמהני רק מדרבנן, והיינו כדברינו הנ"ל בדעת רש"י, ודלא כמו שנקטו הכא שאם הוא מדרבנן הרי זה מוכרח להיות משום דרכי שלום ולא משום שדעת אחרת מקנה. ואולי אפשר לומר שגם בסוגיין הא דכתבו "השתא ניחא", אין זה קאי על מה שכתבו דהוי דאורייתא, אלא אהא לחוד דאיכא זכי' לקטן ע"י דעת אחרת מלבד הדין של דרכי שלום. מיהו זה נראה דוחק, ובפרט שהדגישו בדבריהם דהוי מהתורה.

**ב.** והנה אע"ג דבדבריהם כאן כתבו להדיא שבחפץ ומחזירו לאחר שעה בין מה שהוא זוכה לעצמו לכו"ע ובין מה שהוא זוכה לאחרים לפי רבי אסי הרי זה מדאורייתא כיון דאיכא דעת אחרת מקנה, אבל מ"מ אכתי יש לעיין בקטן שהגיע רק למדריגת צרור וזורקו אגוז ונוטלו שהוא זוכה רק לעצמו, אם גם הזכי' הזאת היא מדאורייתא היכא דאיכא דעת אחרת מקנה או האם היא רק מדרבנן, דתוס' בתוך דבריהם לא ביארו בפירוש דין זה. מיהו לכאורה יש כמה מקומות בתוך דבריהם שיש להתעורר בזה.

ובהשקפה הראשונה הי' נראה שגם זה מוכרח להיות מדאורייתא, דהא כבר הבאנו

את הגמ' בסוכה שלא ליקני איניש הושענא לינוקא, וס"ל לתוס' כאן שהיינו משום שהוא קונה מהתורה וכמו שהבאנו לעיל, וא"כ אם איתא שבצרור וזורקו אגוז ונוטלו מהני הדעת אחרת רק מדרבנן (משום דרכי שלום) א"כ יוצא שלקטן כזה שפיר יוכל להקנות הושענא, ומסתימת הגמ' שם משמע שאיירי בכל הקטנים. מיהו באמת אין מזה שום ראיה כלל, משום שנראה פשוט שאיירי שם מן הסתם בקטן שהגיע לשיעור חינוך לענין מצות לולב דמשום כן הוא שרוצה להקנות לו, וא"כ י"ל שפשיטא שהוא כבר הגיע גם להמדריגה של חפץ ומחזירו לאחר שעה שהוא בודאי פחות מהמדריגה של הגיע לחינוך.

והנה לכאורה יש להביא ראיה להנידון הנ"ל מהמשך דברי תוס' כאן, דהנה כתבו וז"ל, והא דאמרינן בריש פ"ב דקידושין איש זוכה ואין קטן זוכה, היינו דאין ממנה אחרים על פסחו, א"נ שאין זוכה לאחרים קאמר אע"ג דדעת אחרת מקנה אותן ודלא כרבי אסי עכ"ל, ואם נאמר שבצרור וזורקו אגוז ונוטלו הרי הוא זוכה לעצמו רק מדרבנן א"כ היו יכולים לאוקמה בצרור וזורקו אגוז ונוטלו ולענין לזכות לעצמו ולכו"ע, ולמה הוצרכו להעמידו דלא כר"א, וא"כ לכאורה מוכח דס"ל לתוס' שגם בכה"ג הוא זוכה מדאורייתא. מיהו יש לדחות דהא באמת גם בלא"ה קשה, דהא אפילו אם הוי דאורייתא אבל אכתי היו יכולים לאוקמה בצרור וזורקו לענין לזכות לאחרים ולכו"ע, דהא בכה"ג לכו"ע אינו זוכה לאחרים, ולמה הוצרכו להעמיד בחפץ ומחזירו לאחר שעה ודלא כרבי אסי, וא"כ

בע"כ צ"ל דס"ל שהך מיעוט בא למעט את כל הקטנים ולא רק מדריגת צרור וזורקו, והיינו משום שהכי משמע שדוקא איש ולא פחות מאיש, ואפילו אם הגיע כבר למדריגת חפץ ומחזירו לאחר שעה, ומש"ה הוצרכו להעמיד את המיעוט על קטן שמחזיר לאחר שעה ולענין לזכות לאחרים ודלא כרבי אסי, ולא היו יכולים להעמידו על צרור וזורקו לחוד ולענין לזכות לאחרים ואליבא דכו"ע, וא"כ השתא דאתינן להכי אכתי יכול להיות שבצרור וזורקו הרי הוא זוכה לעצמו רק מדרבנן אפילו כשיש דעת אחרת מקנה, ובכל זאת לא קשה מידי מה שהקשינו למה לא העמידו תוס' את המיעוט על כהאי גוונא, דזה לא קשה מידי וכהנ"ל שהמיעוט בא למעט את כל הקטנים דהיינו כל שאינו איש, ומש"ה הוצרכו להעמידו גם על חפץ ומחזירו לאחר שעה.

ובאמת מהמשך דברי תוס' לכאורה מוכח שבכה"ג הרי הוא קונה רק מדרבנן, דעיין בהמשך דבריהם שכתבו וז"ל, וא"ת והיאך מדקדק בגיטין דזוכה לאחרים מדפודה מעשר שני לאחרים והלא אפילו לעצמו לא זכי מדאורייתא כשאין דעת אחרת מקנה אותן ובחילול מעשר מי איכא דעת אחרת מקנה לאחרים ע"י זכיית קטן עכ"ל, כלומר דאפילו לפי רבי אסי קשה איך הוא פודה את המעשר שני לאחרים, הלא ליכא בכה"ג שום דעת אחרת שמקנה את הפירות המחוללים להאחרים ע"י זכיית הקטן, ועיין בתירוצם, והמהרש"א והמהר"ם כאן נתקשו בתירוצם, והביאו את דבריהם בגיטין ששם ביארו את כוונתם

יותר, והיינו שהכי פריך הגמ' שם שבשלמא לפי רבי אסי הרי חזינן שהוא סובר שבמקום שהוא זוכה לעצמו מן התורה הרי הוא זוכה גם לאחרים וא"כ לפי שיטתו אתי שפיר ההיא דמערימים על המעשר, והיינו משום שמצינו בחילול מעשר שני שמופלא הסמוך לאיש מחלל לעצמו אפילו בלא דעת אחרת אע"פ שבממון אינו זוכה לעצמו כי אם בדעת אחרת, וא"כ לפי רבי אסי הרי הוא גם מחלל לאחרים בלא דעת אחרת מקנה, דכמו שלענין ממון הרי הוא זוכה גם לעצמו וגם לאחרים היכא שיש דעת אחרת מקנה א"כ כמו כן במעשר שני הרי הוא צריך להועיל גם לאחרים אפילו בלא דעת אחרת, אבל לפי רב חסדא דס"ל שאינו זוכה לאחרים ואינו מדמה זוכה לאחרים לזוכה לעצמו א"כ קשה דנהי שמופלא סמוך לאיש מחלל לעצמו בלא דעת אחרת אבל מ"מ אכתי אינו צריך להועיל לחלל לאחרים עכ"ל, ומעתה אם נאמר שבצרור וזורקו אגוז ונוטלו הא דזוכה מיהא לעצמו הרי זה מדאורייתא כשיש דעת אחרת מקנה א"כ נסתרו דברי תוס', דהא לפ"ז יוצא שגם לפי רבי אסי משכחת ציור שהוא זוכה לעצמו מן התורה ולא לאחרים וא"כ גם לרבי אסי קשה למה ילפינן שכל היכא דמהני לעצמו מהני נמי לאחרים מהציור של חפץ ומחזירו לאחר שעה, הלא מצרור וזורקו אגוז ונוטלו יש ללמוד איפכא, והיינו שלפעמים אינו מועיל לאחרים אע"פ שמועיל לעצמו, וא"כ בע"כ צ"ל שמה שהוא זוכה מיהא לעצמו כשהוא על מדריגת צרור וזורקו אגוז ונוטלו הרי זה

רק מדרבנן אפילו כשיש דעת אחרת מקנה.

### שכה\* בא"ד.

וז"ל, ועוד דמשכחת לה שיש לו ממון לקטן כגון שירש את אביו קודם שנתגייר עכ"ל. עי' במהרש"א שכתב וז"ל, ובנולד זה הקטן אחר שנתגייר אביו (פי' ואח"כ מת אביו וירש אותו) אין זה הקטן נקרא גר כיון שהורתו ולידתו בקדושה הוה וליכא לאוקמא קרא בכה"ג, גם (כצ"ל) א"כ אין זה בידוע שאין לו גואלים דשמא נולדו לאביו הגר אחרי כן עוד בנים בקדושה והם יורשים אותו וכו' עכ"ל. מיהו הרשב"א בב"ק דף ק"ט ע"ב כתב אוקימתא זו, וכ"כ היש"ש שם בסי' ס"ב. והיש"ש הרגיש בעובדא שבכה"ג אינו נקרא גר וכמו שהעיר המהרש"א אלא שכתב שמסתמא גם בכה"ג הגזל שלו יוצא לכהנים. ונראה שכוונתו היא משום שאינו תלוי דוקא בהשם גר אלא בזה שאין לו יורשים.

### שכו) בא"ד.

א. וז"ל, וא"ת היאך יתחייב אשם על גזילו הא אין נשבעין על טענת חש"ו, וי"ל דה"מ בטענת כפירה והודאה אבל ע"פ ע"א נשבעין עכ"ל. י"ל שהיינו משום דס"ל שנשבעין שבועת ע"א גם על טענת שמא (עיין בזה בתוס' ור"ן בשבועות דף מ' ע"א), ומש"ה נשבעין גם על טענת קטן דהוי כשמא. ועיין גם ברמב"ם בפ"ב מהל' שכירות ה"ז שכתב שנשבעין שבועת השומרים על טענת קטן ולא ממעטינן לי'

מהדרשה של כי יתן איש ולא קטן, משום ששאני שבועת השומרים שנשבעין אותה גם על טענת שמא, ולפ"ז ה"ה דאיכא לאוקמא הכא בשבועת השומרים, ועיין בערל"נ. ברם עיין בפ"ד דגזילה הי"ז ובמ"מ שם שמבואר דס"ל להרמב"ם שנשבעין שבועת ע"א גם על טענת שמא, ואילו בפ"ה מהל' טו"נ ה"ט פסק הרמב"ם שעל טענת קטן אין נשבעין שבועת ע"א, והרי לפי הכלל הנ"ל שכתב לענין שבועת השומרים הרי גם שבועת ע"א היתה צריכה להיות נוהגת בטענת קטן.

מיהו יש ליישב שכוונת הרמב"ם בדבריו הנ"ל גבי שבועת השומרים אינה שבועת השומרים נוהגת בטענת שמא ושנשבעין על טענת קטן משום שטענתו חשיבא לכה"פ כטענת שמא, דזה אינו, אלא לעולם טענת קטן לא חשיבא טענה כלל, והא דנשבעין שבועת השומרים על טענת קטן הרי זה משום שלשבועת השומרים לא בעינן שום טענה כלל, והיינו משום שהמחייב של שבועת השומרים אינו "טענתו" של המפקיד, אלא עצם השמירה הוא הדבר שמחייבת את השבועה, וכן מבואר בלשונו בהל' טוען ונטען שם שכתב שנשבעין שבועת שומרים לקטן משום "שאינן נשבע מחמת טענה", ומש"ה בשבועת עד אחד, נהי שנשבעין על טענת שמא, אבל מ"מ הרי זה משום שגם זה מיקרי טענה לחייב שבועת עד אחד, אבל על טענת קטן אכתי אין נשבעין משום שאין לטענתו דין טענה כלל (ומש"כ הרמב"ם בהל' שכירות שכל השומרים שבועתן שבועת שמא, כוונתו היא



שהשבועה באה על מצב של שמא אבל לא שבעינן מדריגה של טענת שמא), וכדברינו אלו מתבאר מתוך דברי הסמ"ע בסי' צ"ו סק"ג.

יורשים אותו משום שמשפחת האם אינה קרוי' משפחה, וא"כ שפיר ידעינן שאין לו יורשים, וכ"כ תוס' להדיא בכתובות דף י"א ע"א עיי"ש.

ב. וז"ל, וא"ת היאך יתחייב אשם על גזילו הא אין נשבעין על טענת חש"ו, וי"ל וכו' אבל ע"פ ע"א נשבעין, א"נ בקופץ ונשבע עכ"ל. הנה אם נאמר שתירוצם הראשון חולק על תירוצם השני, אז צ"ל דס"ל שלדין גזל הגר בעינן שבועת הדיינים דוקא, ולא סגי בקופץ ונשבע, והוי דומיא דט"ג דאמרינן בב"ק דף ק"ו ע"א שהוא מתחייב כפל רק ע"י שבועת הדיינים, ודלא כשבועת הפקדון שהוא חייב חומש ואשם גם בקופץ ונשבע. ברם צ"ע דמהיכא תיתי לומר כן, דלכאורה רק בט"ג בעינן שבועת הדיינים כיון דכתיב והגישו אדוניו אל האלהים. ועוד דמהפסוקים בפרשת גזל הגר גופא משמע שהשבועה היא אותה שבועה של פרשת שבועת הפקדון דהיינו קופץ ונשבע.

### שכז) בא"ד.

וז"ל, ואפשר השתא דאחרי כן יורש את אמו עכ"ל. פי' דמיושב בזה מה שהקשו קודם איך יתכן שיהיו לו נכסים. ועיין במהרש"א שביאר שאע"פ שהיתה לו אם, אבל מ"מ שפיר אין אנו צריכים לחזור עליו שמא יש לו אחין מאמו, משום שאפילו אם אירע כן, אבל מ"מ אינם

אמנם עיין בב"ב דף קי"ד ע"ב דאמר ר"י משום ר"י בר"ש שהאם יורשת את בנה, ופליגי שם רבנן עלי', והקשה שם הרשב"ם דהא משפחת האם אינה קרוי' משפחה, ותי' דס"ל לר"י בר"ש שהיינו דוקא לענין להקדים שאר האב לשאר האם, אבל אם שאר האם הם קרובים יותר משאר האב אז שפיר אמרינן שמשפחת האם יורשת. ובתוס' שם תירצו בשם ר"ת והר"י שבגיורת איירי, ורק בכה"ג הרי היא (וזרעה) יורשת את בנה מאחר שאין שום משפחת האב כלל ואפילו לא רחוקים. והנה לפי מה שכתבו תוס' כאן שאירי בנתגיירה כשהיא מעוברת וידוע שאין לו יורשים משום שאחין מן האם אינן יורשין, וכדברי המהרש"א, א"כ צ"ל שלא אזיל כר"י בר"ש, דהא לפי ר"י בר"ש בכה"ג הרי אחין מן האם שפיר יורשים כיון דליכא משפחת האב. שו"ר בתה"ד סי' שנ"ב שדייק כן מתוס' (\*).

אמנם עיין בשיטה מקובצת שם שהביא בשם תוספי הרא"ש תי' אחר על קושיית הרשב"ם שם, והיינו דס"ל לר"י בר"ש דהא דממעטינן משפחת האם הרי זה דוקא שאר המשפחה, אבל האם עצמה שפיר יורשת. ולפ"ז אתי שפיר דבריהם שבסוגיין גם לפי ר"י בר"ש, דהא גם לדידי' אחין מן האם

\* ועיין עוד במרומי שדה שרצה לומר שלפי הרשב"ם אפילו רבנן דרבי יהודה ברבי שמעון מודים בגיורת שמשפחת האם קרוי' משפחה כיון שאין לה שום משפחת האב כלל. ועיין עוד ברש"י ורש"ש ביבמות דף נ"ד ע"ב בד"ה מה להלן.

\* ועיין עוד במרומי שדה שרצה לומר שלפי הרשב"ם אפילו רבנן דרבי יהודה ברבי שמעון מודים בגיורת שמשפחת האם קרוי' משפחה כיון

הו"א שאפי' אם נקיבה הוא אבל מ"מ דלמא דרכו הוא להמשך ולכן צריכים למעטו ולא שמועין שאין דרכו להמשך אפי' אם הוא זכר (והלח"מ שם כתב עוד יותר, והיינו שבכלל לא קיים שום מיעוט אלא אנן הוא שמחלקינן מצד הסברא בין בן לבת).

והנה עיין בהי"ב שם שכתב הרמב"ם וז"ל, טומאום שנקרע ונמצא זכר אינו נעשה בן סו"מ שנאמר כי יהי' לאיש בן סו"מ, עד שיהי' בן משעת התראה. ועיי"ש בלח"מ שביאר שפליג הרמב"ם על הרשב"ם בב"ב שכתב שצריכים שיהי' בן משעה שנולד, אלא ס"ל שסגי אם הוא בן משעת התראה. ונר' שזה תלוי בהנ"ל, והיינו משום שאם נאמר שהטעם למה בעינן בן וממעטינן בת הרי הוא משום שלא ממשכא באכילתה, א"כ מכיון דהוי משום חסרון במעשה האכילה מה שייך להצריך שיהי' בן משעת לידתו (אבל משעת התראה שפיר שייך, אע"פ שהיא באה קודם האכילה, והיינו משום שי"ל שהיא נחשבת כהתחלת זדון האכילה), אבל אם נאמר דהוי תנאי בעלמא בהגברא, א"כ שפיר שייך להקפיד ע"ז משעת לידה.

והנה מדברי הבה"ג שהביא הרמב"ן ביבמות דף כ"ב ע"א נראה שלא כדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי כתב הבה"ג שבלא לימוד מיוחד היינו אומרים שבת אינה פוטרת את אשת אבי' מיבום כי בהתורה כתוב ובן אין לו וחזינן גבי בן סורר ומורה שדרשינן בן ולא בת וא"כ ה"ה דהוי דרשינן הכי גבי יבום ע"כ דברי

אינם יורשים בשום פנים, רק דס"ל שהאם יורשת, וא"כ שפיר אמרינן הכא שאין לו יורשים גם לפי ר"י בר"ש, דהא בידוע שכבר מתה האם, דהא ממנה ירש נכסים אלו שגזל הגזול, ואחין מן האם הרי אינם יורשים כלל.

### דף ס"ט ע"א

**שכח) נימא הני דוקא קא מסהדי ואכחושי הוא דקא מכחשי אהדדי.**

עיין לעיל באות רנ"ד בר"ה והנה עיין במתניתין וכו'.

### דף ס"ט ע"ב

**שכט) בן ולא בת.**

עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' ממרים הי"א שהוסיף שממעטינן גם טומטום ואנדרוגינוס. ולכאורה צ"ע דלפי מה שפסק בפ"ט מהל' עדות ה"ג שאנדרוגינוס ספיקא הוא א"כ קשה קושיית הש"ס בבכורות דף מ"א ע"ב דכי איצטריך קרא למעוטי ספיקא, הא כלפי שמיא גליא אי זכר הוא אי נקיבה.

ברם לפי מש"כ הרמב"ם שם שהטעם שממעטינן בת הוא משום שאין דרכה להמשך אתי שפיר, דהא לפ"ז אין הדבר תלוי בהיותה נקיבה דוקא, אלא בהא שאין דרכה להמשך באכילה ושתי', וא"כ שפיר צריכים למעט גם אנדרוגינוס בגלל זה שאין דרכו להמשך, משום שבלא מיעוט

המאירי שסובר שבשאר יינות אינו נעשה בסו"מ אפילו בשיעור מרובה א"כ צ"ל דהא דבעינן למעוטי בגמ' מהך בבא דבש וחלב, הרי זה משום דהוי ס"ד שעדיפי כמו יין האיטלקי, ולא הוי ממעטינן אלא שאר יינות.

### שלא) וישתה חצי לוג יין האיטלקי.

עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' ממרים ה"ב שכתב וז"ל, והוא שיאכל משקל חמשים דינרים בשר זה במלוגמא אחת וישתה חצי לוג בבת אחת עכ"ל. והנה הא דכתב במלוגמא אחת ובבת אחת עיין ברדב"ז ובכ"מ שם שלא הביאו מקור לזה. ברם נראה שמקורו הוא מתוספתא במכילתין בפ"א דתניא עד שיתן לתוך פיו כשיעור. ועיין ברדב"ז שכתב שצריכים בב"א משום שצריכים שישתה דרך רעבתנות וכדרך שהגרונים שותים וכמש"כ הרמב"ם שם, וכן אמרינן בפסחים דף פ"ו ע"ב שהשתה כוסו בב"א ה"ז גרגרן. ברם עיי"ש בפסחים דאמר ר"י בר"י שבכוס קטן ויין מתוק וכריסו רחב מותר לשתות בב"א. ומדברי הרמ"א והמ"א באו"ח סי' ק"ע סקי"ג מוכח שאו או קאמר עיי"ש. ולפ"ז אם שתה יין מתוק או אם הי' כריסו רחב אינו נעשה בן סו"מ אפילו אם שתה בב"א, כיון שאינה שתיית גרגרנים\*). והנה לפי ביאור זה שטעמו של הרמב"ם הוא משום שעל ידי כן מיקרי גרגרן א"כ לכאורה לא בעינן

הבה"ג, ואילו לפי הרמב"ם כאן הרי אין שום ראי' מבן סו"מ, דהא שאני בבן סו"מ שיש טעם לומר שכוונת התורה היא לבן דוקא. ועי' באמת ברמב"ם בפ"א מיבום ה"ג שדבריו סובלים לומר שלעולם לא בעינן ילפותא ביבום לבת אלא רק לבן הבן וממזר עיי"ש.

### דף ע' ע"א

### של) וישתה חצי לוג יין האיטלקי.

פירש"י וז"ל, יין האיטלקי טוב ומעולה וממשיך בתרי', אבל בחמרא אחרינא אינו חייב בחצי לוג עכ"ל. ומשמע שביותר מחצי לוג הרי הוא שפיר חייב (והרמב"ם בפ"ז מממרים לא הזכיר כלל איטלקי, ועיי"ש בכ"מ ורדב"ז ובמנ"ח במצוה רמ"ח אות ז). ברם מדברי המאירי בסוגיין משמע שאינו חייב כלל על שאר יינות שאינם חשובים כל כך (וכן י"ל שסובר הרדב"ז עיי"ש בדבריו), ואפילו ביותר מחצי לוג, שהרי כתב בפירושו להמשנה על הא דתנן וכן אם שתה כל משקין ולא שתה יין וז"ל, ולא עוד אלא מן החשוב כמו שכתבנו שבאלו לבד נקרא זולל וסובא עכ"ל.

והנה לפי רש"י י"ל דהא דצריכים למעט דבש וחלב הרי זה כדי לומר שגריעי משאר יינות ואפילו בשיעור מרובה אינו נעשה בסו"מ, אבל לפי

בגדר גרגרן גם בהני גווני עיי"ש במג"א ובמ"ב.

(\* מיהו אולי בשיעור של חצי לוג הרי הוא

שיכניס כל היין לתוך פיו בב"א ממש, דהא גם בלא"ה בודאי מיקרי גרגון אם שתה ולא הפסיק (עי' באו"ח בסי' ר"י בשער הציון אות י"א), וכן כתב הרדב"ז גופי' לענין בשר, וא"כ י"ל שה"ה גם לענין היין, רק שהקושיא שהכריחו להרדב"ז שם היתה רק מבשר עיי"ש. ולפ"ז צ"ל שלא דוקא תניא בתוספתא לתוך פיו, דאין הכוונה לתוך פיו בב"א ממש אלא הכוונה היא לתוך פיו בהמשך אחד דהיינו שלא יפסיק באמצע.

### שלב) אמר רבא אכל בשר עוף אינו נעשה בן סו"מ.

עיי' ברמ"ה שכתב וז"ל, לפי שמאכל קל הוא ואין דרך ליסטים בכך, וי"ל לפי שדמיו יקרים יותר מבשר בהמה וחי', ולא שכיח לי' מעות למיגנב כולי האי ולא מימשך, והרר' יצחק בר אשר ז"ל פי' טעמא דבשר עוף אין בו משום שמחה כדאמרינן בחגיגה אבל לא בעופות ולא במנחות דאין שמחה אלא בבשר בהמה עכ"ל. והנה מדברי הר"י בר אשר חזינן להדיא שמלבד ממאי שצריכים מידי דמימשך, צריכים ג"כ מידי דאית בי' משום שמחה. מיהו צ"ע דלעיל אמרינן, התם משום שמחה הוא, כל זמן שהוא כשלמים נמי אית בי' שמחה, הכא משום אמשוכי ובכל שהוא לא מימשך. וצ"ל דס"ל להר"י בר' אשר שאין הכוונה לעיל שם שאין צריכים בבסו"מ דבר המשמח, אלא הכוונה היא שלא סגי בהא לחוד, אלא צריכים גם מידי דמימשך, ובכל שהוא לא מימשך אע"פ שהוא משמח.

ובדעת הרמ"ה י"ל דס"ל שאין צריכים בבסו"מ אלא מידי דמימשך לחוד, ולא איכפת לן אם הוא אינו משמח, א"נ ס"ל להרמ"ה שבשר עוף שפיר משמח רק דלא מימשך, ועי' בב"ח באו"ח סי' תקנ"ב קרוב לתחילתו שכתב על פי הגמ' כאן שי"ל שבשר עוף שפיר משמח רק דלא מימשך, ועי' בדעת האבי עזרי שהביא הטור שם ובדברי הב"ח והפרישה והט"ז בדעתו.

והנה בגמ' אמרינן שאם השלים בעוף הרי הוא חייב. ולהר"י בר"א בע"כ צ"ל שהיינו משום שבכה"ג איכא שמחה. ויש לעיין אם ה"ה בשמחת יו"ט אם השלים בבשר עוף יצא, דיש לחלק שדוקא בבסו"מ דאיכא שיעור גדול של רוב טרטימר מבשר בהמה, רק אז אמרינן דאיכא שמחה גם כשהוא משלים בבשר עוף, אבל בשמחת יו"ט שהוא בכזית, אולי ברוב כזית לחוד מבשר בהמה אכתי ליכא שמחה.

### דף ע"א ע"א

#### שלב) גנב משל אביו.

עיי' ברמב"ם בפיה"מ שכתב וז"ל, ומתנאיו עוד שיקח בעצמו באותו ממון הגנוב בשר ויין בזול וכו' עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא לאפוקי היכא שקנה ע"י שליח.

#### שלב) גנב משל אביו.

עיי' בירושלמי דפירקין ה"ג דאמרו הי דינו גנב והי דינו גזלן, א"ר הילא גנב בפני עדים גנב, גנב בפני בעלים גזלן, ר' זעירה, בעי וכו' והי ניהו גזלן על דעת דר' זעירה,

כפול, אלא הרי סובר שהתרטימר והחצי לוג צריכים להיות משניהם.

### שלו) שמעת מינה בעינן קרא כדכתיב.

פירש"י וז"ל, וסייעתא דשמואל בפרק נגמר הדין עכ"ל. והנה אע"פ שבלא"ה מסקינן שם שתנאי היא, אבל מ"מ שפיר מייתנין סייעתא, והיינו משום שמייתנין שסתם מתניתין ס"ל הכי, ומש"ה א"ש הא דפסק שמואל שצריכים קרא כדכתיב. ומיושב בזה למה לא דייקנן הכי לעיל אהא דאמר ר"י שאם לא היתה אמו ראוי לאביו אינו נעשה בסו"מ, ומסקינן שם שהיינו בקול מראה וקומה, וילפינן לה מקרא דקולנו דמשמע שוין, וא"כ גם מהא דאמר רבי יהודה שדבר זה מעכב חזינן דבעינן קרא כדכתיב, ולפי הנ"ל ניחא, והיינו משום שגם בלא"ה תנאי היא, ולא מייתנין מהכא אלא שסתם משנה ס"ל כשמואל דאמר בעינן קרא כדכתיב (וגם בההיא סוגיא דפרק נגמר הדין לא הביאו מהא דרבי יהודה משום שהו"מ לדחויי בפשיטות שר"י היא ופליגי רבנן עלי, ומש"ה לא הביאו ממשניות שיש בהם סיבה לתלות בדעת יחיד).

### שלז) מתריין בו בפני שנים.

עיין ברמב"ם בפ"ז מממרים ה"ז שכתב וז"ל, אפילו היו השנים הראשונים הם האחרונים עכ"ל. וכתב הכ"מ וז"ל, אפשר שלמד כן מדתנן במרובה גנב ע"פ שנים וטבח על פיהם או על פי שנים אחרים משלם דו"ה עכ"ל. אמנם צ"ע למה כתב כן הרמב"ם בלשון אפילו, הא בכה"ג עדיף

ר' שמואל בר סוסטרא בשם ר' אבהו עד שיגזלונו בפני עשרה בני אדם. ועיין בנושאי כלים שכתבו שמכיון שביאר הירושלמי לעיל שם קצת דיני גניבה וגזילה מש"ה הביא נמי הא. אמנם ביותר נראה לפרש על פי מאי דאיתא שם בריש ה"ג שלא תגנוב הוי אזהרה לגניבה ראשונה דבסו"מ, ולא תגנובו הוי אזהרה לגניבה שני' דבסו"מ (לפי פירושו של האור שמח הובא לעיל באות שכ"ג), ומשמע שרק היכא שעבר על לאו דלא תגנוב הרי הוא נעשה בסו"מ, דהיינו ע"י גניבה ולא ע"י גזילה, ומש"ה שפיר בעי הירושלמי מאי איכא בין גניבה לגזילה משום שזה נוגע לדין בסו"מ גופי'. ובאמת גם לפי הבבלי שסובר שאין צריכים אזהרה על הגניבה וכמו שביארנו לעיל באות שכ"ג, אבל מ"מ משמע קצת שהוא נעשה בסו"מ רק על גניבה, שהרי בכל מקום הזכירו לשון גניבה לחוד ולא גזילה, וכן ברמב"ם בפ"ז מממרים, וצ"ע.

מיהו ע"י באות שכ"ג שצדדנו לומר בדעת הרמב"ן שהאיסור של גניבה הוא ביסודו משום שהוא מקלה באביו ואמו, והרי לפ"ז לכאורה גזילה גרע טפי וצ"ע. ולענין גניבת נפש, ע"י בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי בסי' ל"ט, ובדברי הגרי"פ בסה"מ לרס"ג ל"ת צ"א בד"ה אמנם נראה בזה, ובד"ה אלא דלפ"ז.

### שלה) ר"י בר"י אומר עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו.

לכאורה לא פליגי על השיעור של תרטימר וחצי לוג, ואינו בא להצריך שיעור

טפי, כיון שלא משהדי על חצי דבר. ונראה שמקורו של הרמב"ם הוא ממתניתין דגיטין דף ס"ג ע"ב דתנן האשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה שני כתי עדים, שנים שאומרים בפנינו אמרה, ושנים שאומרים בפנינו קבל וקרע, אפילו הן הראשונים והן האחרונים או אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים ואחד מצטרף עמהם, הרי להדיא שקתני לה בלשון אפילו. ועיין בתוס' שם בד"ה אפילו שהקשו כנ"ל שאדרכה בכה"ג עדיף טפי, ותירצו וז"ל, וי"ל משום דבכת אחת דומה לשקר וכו' עכ"ל.

ועיין בתוספתא דמכילתין פרק י"א דתניא בנינו זה מלמד שאחד מן הראשונים מצטרף עם האחרונים לחייבו מיתה. וכתב שם המצפה שמואל באות ש' שזהו מקורו של הרמב"ם. אמנם צ"ע ל"ל קרא להכי הלא גם לענין גניבה וטביחה ועדי גט אמרינן הכי בלא קרא, ושמא מהכא ילפינן לה. ועכ"פ לשון התוספתא צ"ע, דקתני עם האחרונים, דמשמע שגם בלא עד זה איכא ב' לחייבו, וזה נראה תמוה דהא בכה"ג בכלל אין צריכים לו.

### שלח) אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהיו שניהם רוצים.

עיין לקמן בדף פ"ח ע"ב דאמרינן שבסו"מ שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, ופירש"י וז"ל, אף לאחר שהתרו בו וכו' אם רצו למחול ולא הביאוהו לב"ד מוחלין לו שהכתוב תלה בהם ותפשו בו עכ"ל. ומדבריו מבואר שלא מהני מחילתם אלא לפני שהביאוהו

לב"ד, אבל לאחר שהביאוהו לב"ד שוב אינם יכולים למחול. אמנם עיין ברמב"ם בפ"ז מהל' ממרים ה"ח שכתב וז"ל, ואם מחלו לו אביו ואמו קודם שיגמר דינו פטור עכ"ל, הרי דס"ל שגם לאחר שהביאוהו לב"ד מהני מחילתם כל עוד שלא נגמר הדין. ועיי"ש במל"מ שהביא כן מהירושלמי דפירקין שהקשו על הך מימרא דבסו"מ שרצו אביו ואמו למחול לו, ולא מתני' היא, הי' אביו רוצה ואמו אינה רוצה, אמו רוצה ואביו אינו רוצה, ותירצו, סברין מימר עד שלא עמד בדין, אתא מימר לך ואפילו עמד בדין, בשלא נגמר דינו, אבל אם נגמר דינו לא בדא. ועיין שם שהניח את דברי רש"י בצ"ע, למה לא השגיח על דברי הירושלמי.

אמנם י"ל בזה דס"ל לרש"י שמהא דלא פריך הבבלי כקושיית הירושלמי חזינן דס"ל שגם בלא"ה לק"מ, והיינו משום שי"ל שבאמת שני דינים נפרדים הם, חדא שאם אינם רוצים להורגו אינו נהרג אע"פ שלא מחלו לו על עבירתו (וסגי אם רק אחד מהם אינו רוצה כמו שנבאר להלן), ובזה מסתברא שאם שוב נתרצו להרגו, שפיר דמי, וסוקלים אותו, ועוד נאמר בזה דין אחר שמהני מחילתם על עצם העבירה, ובזה לא מהני אם חזרו ממחילתם (אבל בעינן ששניהם ימחלו וכלהלן), וא"כ כיון שלפי הבבלי בלא"ה לק"מ, שוב איכא למימר שגם הדין של מחילה נוהג רק אם עוד לא באו לב"ד והיינו משום שגם הוא נלמד הוא מקרא דותפשו (וכמש"כ רש"י בדף פ"ח ע"ב שם), ושני הדברים הם בכלל הפסוק, חדא שלא מחלו לו על העבירה, ועוד שרוצים למעשה להרגו,

אשר לפ"ז לא מהני אלא קודם שהביאוהו לב"ד, שהרי הך קרא איירי לפני העמדה בדין.

ובאמת נראה שיש לדייק מלשון הש"ס שהם שני דינים נפרדים, דהא בסוגיין תנן שאפילו אם רק אחד מהם אינו רוצה אינו נסקל, ואילו התם בדף פ"ח משמע שצריכים מחילת שניהם, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שהתם דין אחר הוא, והיינו שמהני מחילה על העון, ושוב אינם יכולים לחזור, ובה ס"ל שצריכים מחילת שניהם דוקא, אבל אם רק אחד מהם מוחל אין כאן מחילה, ואע"פ שנכלל בהעובדא שמוחל שאינו רוצה להורגו, אבל מדבר זה הרי הוא יכול להתחרט. מיהו צ"ע דהא לפי מה שכתבתי ששניהם למדים מחד קרא איך שייך לחדש חילוק דין זה. וע"ע במנ"ח במצוה רמ"ח אות י"ב שעמד על השינוי לשון הנ"ל. והסיק שלא בעינין שניהם, ולא דוקא נקטו בדף פ"ח אביו ואמו, אלא סגי גם בחד וכדברי המשנה כאן.

ובאמת מהמשך דבריו של הרמב"ם בפ"ז שם נראה שגם לדידי' הרי הם שני ענינים נפרדים, דהא בה"ח שם הביא הא דמהני מחילה וכהנ"ל, ובה"י שם כתב וז"ל, ה' אביו רוצה ואמו אינה רוצה וכו' אינו נעשה בסו"מ שנאמר ותפשו בו אביו ואמו עכ"ל, ואם ס"ל כמסקנת הירושלמי שהם ענין אחד, רק שאתי המימרא של מחילה להוסיף שמהני גם לאחר שעמד בדין, א"כ צ"ע למה חילקם הרמב"ם לשתי הלכות ולמה בכלל הביא בה"י את המשנה מאחר שכבר כתב שיכולים למחול לו עד גמר דין, ואם כדי לומר שסגי במחילת א'

מהם גם לפ"ז לא הי' צריך לחלקם לב' הלכות. אשר על כן נראה שגם הרמב"ם ס"ל שהבבלי פליג על הירושלמי, וס"ל להבבלי ששני ענינים הם, רק דס"ל שאת הדין של מחילה ילפינן מצד הסברא לחוד, ומש"ה לא הביא קרא דותפשו אלא על הדין של רצון, ומכיון דס"ל שהדין של מחילה אינו למד מקרא דותפשו מש"ה שפיר מצי סבר שהוא נוהג גם לאחר שהביאוהו לב"ד, ודלא כרש"י. ובנוגע להדין השני שכתב בה"י דבעינין שניהם רוצים ושסגי אם אחד מהם אינו רוצה י"ל שגם הרמב"ם יסבור שבעינין דבר זה רק עד שיעמוד בדין.

### שלט) המלקות של בן סו"מ.

עיין בסוגיין דתנן מתרין בו בפני ג' ומלקין אותו, חזר וקלקל נידון בכ"ג, ובגמ' פרכינן דבתרי סגיא, ואמר אביי ה"ק מתרין בו בפני שנים ומלקין אותו בפני ג'. והדר פרכינן מלקות בבסו"מ היכא כתיבא, ומתריצין כדרכי אבהו דאמר רבי אבהו למדנו ויסרו מויסרו, ויסרו מבן, ובן מבן, והי' אם בן הכות הרשע. ועיין לעיל בדף ס"ג ע"א דאמרינן שלא תאכלו על הדם הוי אזהרה לבן סו"מ, והקשו תוס' שם בד"ה משום וכו' שחוקן ממה שלא תאכלו על הדם הוא אזהרה להעונש של מיתה (דאין עונשין אלא א"כ מזהירין) בע"כ צ"ל שהוא אזהרה גם להא דאמרינן שלוקה מקרא דויסרו אותו דהא אין לוקין אם אין לשון של אזהרה, וא"כ נמצא שהפסוק של לא תאכלו הוא אזהרה לא רק לחיוב מיתה אלא גם להא דלוקה, וא"כ קשה למה אמרינן שאין לוקין על לאו שניתן לאזהרת

מיתת ב"ד נילף מהכא ששפיר לוקין, והניחו שם בצ"ע.

והנה עיין עוד בספרי בפרשת כי תצא דתניא ויסרו אותו במכות, ולא ישמע אליהם, מלמד שמלקים אותו בפני ג'. ולכאורה צ"ב למה צריכים דרשה, הא פשיטא דמכיון שהוא לוקה, הרי הוא כמו כל חייבי מלקות שצריכים בהו ג' (והגר"א גורס "ויסרו אותו במכות" ותו לא).

ונראה לומר שהמלקות של האכילה הראשונה של בסו"מ אינן ככל המלקיות שבתורה שהן בגדר עונש, אלא הרי הן דין מלקות מיוחד שנתחדש בבן סו"מ שהן בגדר מוסר ותוכחה והזהרה לא לבוא לידי החיוב מיתה,\*), ומש"ה הו"א שאינן צריכות ג' כי הו"א שדוקא מלקות שבאות משום עונש בעו ג', אבל לא המלקות של בסו"מ.

ולפ"ז מיושבת גם קושיית תוס' הנ"ל, והיינו משום שאע"פ שאמרינן שלא תאכלו על הדם הוא אזהרה לבן סו"מ, אבל מ"מ לא בעינן ל"י אלא לעונש מיתה, אבל להדין מלקות של בסו"מ לא בעינן אזהרה כלל, כי כיון דלא הוי בגדר עונש אלא בגדר קיום מחודש של ויסרו אותו א"כ י"ל שמלקיות כאלו אינן צריכות אזהרה, ומש"ה אין סתירה מזה למאי דקי"ל בכל דוכתי שאין לוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, כי כלל זה נאמר רק על מלקות שצריכות אזהרה, ונאמר בזה שלא שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אינו יכול לשמש לאזהרת מלקות, אבל המלקות של בן סורר

ומורה אינן צריכות אזהרה.

ועיי"ש בדף ס"ג ע"א ברש"י ד"ה לבן סו"מ שכתב וז"ל, דלא ענש א"כ הזהיר, והיכן הזהיר לא תאכלו על הדם, לא תאכלו אכילה שתהרגו עלי' עכ"ל, הרי שלא כתב רש"י שלא תאכלו אכילה שמביאה להריגה שזה כולל גם את האכילה הראשונה כיון שגם היא הרי היא מהדברים שמביאים להריגה, אלא כתב אכילה שתהרגו עלי' שזה קאי רק על האכילה השני', וזהו כדרכינו הנ"ל, ודלא כקושיית תוס' שם (ואע"פ שרש"י בדף ע"א ע"ב בד"ה ומלקין אותו בפני ג' כתב שלוקה בפני ג' כמו כל חייבי מלקות, אבל אכתי י"ל שמודה הוא לחילוקנו הנ"ל וכמו שכתבנו, רק שהוא סובר שאין זה משמש כסברא לשנותו מכל חייבי מלקות לענין בפני ג' ודלא כמש"כ בדעת הספרי).

והנה עיין ברמב"ם בפ"ז מממרים ה"א שכתב וז"ל, בן סו"מ האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב א"כ הזהיר, והיכן הזהיר, לא תאכלו על הדם, לא תאכל אכילה המביאה לידי שפ"ד, וזו אכילת בסו"מ שאינו נהרג אלא על אכילה מכווערת שאכל וכו' עכ"ל. ועיין גם בסה"מ בל"ת קצ"ה שכתב וז"ל, הזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה בימי הנערות ובתנאים מתוארים בדין סו"מ, והוא אמרו לא תאכלו על הדם, וביאור זה שבן סו"מ מכלל חייבי מיתת ב"ד וכו', א"כ צריך שנחקור על האזהרה, לפי שלא ענש הכתוב א"כ הזהיר, ולשון גמרת סנהדרין אזהרה

בדבריו על הלכות ממרים ודו"ק.

(\* מיהו עיין בזה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם



לבסו"מ מנין ת"ל לא תאכלו על הדם וכו' עכ"ל. הרי שבב' המקומות לא הזכיר אלא דהוי אזהרה לעונש מיתה וכמו שהזכיר רש"י. מיהו עיין בהשגות הרמב"ן בסה"מ שם שכתב שה"ה שצ"ל שנכללת בפסוק זה גם אזהרה בשביל המלקות של ויסרו אותו, וכדברי תוס' שהבאנו לעיל.

וע"ע שם שהקשה הרמב"ן על הא דס"ל להרמב"ם בעלמא שאין עונשין מג"ש כדרך שאין עונשין מדין ק"ו, דקשה דהא המלקות של ויסרו אותו מג"ש אתיא כדאמרינן בסוגיין ויסרו מבן וכו'. אמנם לפי דברינו הנ"ל א"ש, דהא דעת הרמב"ם היא שהמלקות של ויסרו אינן ביסודן דין עונש, וא"כ י"ל שרק במלקות שהן ביסודן דין עונש קי"ל שאין למדים מן הדין, אבל לא בנוגע להמלקות של בסו"מ שאינן בגדר עונש. ועיין במכות דף ה' ע"ב דילפינן שאין מזהירין מן הדין מבא על אחותו והתם הרי הן בגדר מלקות של עונש.

מיהו העירוני איך שייך לומר שהמלקות של בסו"מ אינן בגדר עונש הלא לומדים אותן מבן הכות הרשע כמו דאיתא בגמ' כאן והתם הרי המלקות הן בגדר עונש, ואפילו אם נאמר דהוי רק בגדר גילוי מילתא שויסרו אותו פירושו מלקות, אבל כל אחד מתפרש לפי ענינו, אבל אכתי קשה ממוציא שם רע דהא התם כתיב ויסרו אותו כמו בבסו"מ, והרי התם המלקות הן בגדר עונש, שהרי בפ"ג מהל' נערה כתב הרמב"ם שהאזהרה של אותן מלקות היא מהפסוק של לא תלך רכיל בעמך, ומזה שהן צריכות אזהרה חזינן שהן בגדר עונש וכמו שביארנו לעיל, ולא משום

מוסר ותוכחה, וא"כ ה"ה להמלקות של בסו"מ.

## דף ע"א ע"ב

**(שמ) רש"י ד"ה ואם משנגמר דינו ברח.**

עיין לעיל באות רע"ח.

**(שמא) ב"נ שבירך אם השם פטור הואיל ונשתנה דינו ונשתנה מיתתו.**

עיין ברמ"ה ובמאירי, ובמנ"ח במצוה כ"ו אות ו'.

**(שמב) בשלמא רוצח מעיקרא סייף והשתא סייף.**

צ"ע דמה בכך אם גם מעיקרא היתה מיתתו בסייף, הלא מ"מ הרי תרי מיני חיובים נפרדים נינהו. ועוד דלעיל בדף נ"ב ע"ב אמרינן שמיתת סייף היא מן הצואר, וכל הטעמים שם שייכים רק בישראל, וא"כ לכאורה מיתת סייף של ב"נ יכולה להיות גם ממול ערפו וע"י גיסטרא, וא"כ נמצא שבאמת נשתנה גם עצם המיתה, וא"כ איך אמרינן בסוגיין שמעיקרא סייף והשתא נמי סייף. ואולי פשיטא לן גם בהס"ד שבכה"ג איכא למימר שמישך שייכי בהדדי כמו דאמרינן בהמסקנא בקלה וחמורה.

**(שמג) קלה בחמורה מישך שייכא.**

עיין לקמן בדף פ' ע"ב בתד"ה הוי וכו'

שהקשו למה לא פשטיןן מהכא שמותרת לדבר חמור הוי מותרת לדבר קל. ועיי"ש שתירצו שאירי בשלא התרו בו. ברם לכאורה יש לתמוה דמעיקרא מה קשה להו, הא אפילו אם התרו בו אבל מ"מ הרי לא חלה ההתראה כלל לענין המיתה החמורה, דהא בב"נ לא נאמר שום דין של התראה, וא"כ איך שייך לומר בזה שמותרת לדבר חמור הוי מותרת לדבר קל, הלא באמת אינו מותרת להדבר החמור כלל.

## דף ע"ב ע"א

### שדמ) לענין מיקנא לא קני.

א. פירש"י וז"ל, ומהדר להו בעינייהו דכתיב והשיב את הגזילה עכ"ל. יתכן שכוונתו היא לומר שבאמת חייב הגנב לחזור אחרי הבעלים\*) כמו בכל גזילה, ולא רק שהבעלים באים ונוטלים את שלהם. ולפ"ז מוכח שהחיוב של השבה היכא שהחפץ הוא בעין אינו משום עונש, דהא חזינן שאינו בכלל דינא דקלב"מ.

ברם לפי שיטת הרמב"ם בסה"מ בהמ"ע של והשיב שגם החיוב אונסין של גזלן היכא שהחפץ נאבד נכלל הוא בקרא דוהשיב (ודלא כשיטת רש"י בסוגיין בד"ה ולא היא, וכן דלא כשיטתו בריש הל' גזילה שכתב שרק היכא שהוא בעין הוי בגדר לאו הניתק לעשה), א"כ בע"כ צ"ל ששייך קלב"מ גם בנוגע להחיוב השבה כשהחפץ הוא בעין כמו בנוגע להחיוב

אונסין היכא שנאבד. ולפ"ז צ"ל שכוונת הגמ' כאן היא רק שהבעלים באים ונוטלים את שלהם, אבל לא שחייב הגנב לחזור אחריהם, דהא חזינן שקלב"מ פוטרותו גם ממה שנכלל בכלל והשיב.

מיהו מדברי הסמ"ע בסי' סס"ז סק"ז משמע דס"ל שגם מה שהבעלים באים ונוטלים את שלהם הרי זה רק בכח החיוב השבה של הגזלן, שהרי כתב שם שמה שהבעלים באים ונוטלים גזילה שהיא פמשו"פ הרי זה משום החיוב של השבה (ומה שאין הגנב חייב לחזור אחריהם הרי זה משום דס"ל להסמ"ע שדין זה הוא מכח קרא דלאשר הוא לו יתננו, וזה אינו נוהג בפחות משו"פ, עיין בב"ק דף ק"ג וצ"ע). ולפ"ז יוצא שגם הך דין שהבעלים באים ונוטלים את שלהם לא הי' צריך להיות נוהג, אם נצרף את הנ"ל שקלב"מ פוטרותו גם ממה שנכלל בקרא דוהשיב.

ברם הרמב"ם עצמו כתב בפ"א מגזילה ה"ו שמצות השבה אינה נוהגת בפחות משו"פ אע"פ שהוא פוסק שהבעלים באים ונוטלים את שלהם גם בפחות משו"פ בפ"ז שם הי"א (ועי' בסוף דברי הסמ"ע), וא"כ חזינן שדין זה אינו משום קרא דוהשיב.

והנה הסמ"ע שם והרמב"ם בפ"ז הי"א קאי על ציור שנשאר אצלו פחות משו"פ מגזילה גדולה. מיהו גם על זה כתב הרמב"ם בפ"א (לפי הכסף משנה שם) דליכא חיוב של השבה, וא"כ שפיר חזינן כהנ"ל שמה שהבעלים באים ונוטלים את שלהם אין זה משום השבה.

והנה צדדנו לעיל באם קלב"מ פוטרותו

ובש"ך בסי' סס"ז סק"ב וג'.

(\* או לכל הפחות להודיעם, עי' בזה בסמ"ע

ממה שנכלל בכלל החיוב של השבה. ושוב הראוני שהקצה"ח והנתייה"מ בסי' שנ"א כתבו שקלב"מ פוטרו באמת מהחיוב של השבה. ויש עוד לפלפל בכל זה.

ב. הנה בספרי על ב"ק בחלק ב' אות מ"ה דנתי בענין סברת רב כאן, והנני מעתיק את עיקרי הדברים:

"עיינן בב"ק דף ס"ו ע"א דיליף רבה שינוי קונה מהא דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי. והקשה הקובץ שיעורים באות י"ד דנהי שחזינן שהיכא ששינה הרי הוא פטור ממצות השבה, אבל מ"מ מנ"ל מזה שהוא גם קונה את גוף החפץ ושאינן הבעלים רשאים לבוא ולקחת את שלהם. ותירץ שבאמת מה שהגזלן עושה מעשה קנין בשעת הגזילה הרי זה נחשב קנין לא רק לענין להתחייב באונסין לחוד, אלא יש כאן כבר עכשיו חלות קנין על בעלות גמורה, רק שהחיוב של השבה מפקיע את הקנין בכל רגע, אבל עכ"פ גם עכשיו יש כאן חלות קנין על הזמן לאחר שיפטר מהשבה, וא"כ מכיון שלאחר השינוי הרי הוא נפטר מהמצוה של השבה, א"כ מההיא שעתא הרי החפץ נשאר לו בדרך ממילא מכח המעשה קנין שעשה בתחילת הגזילה, ואין להקשות שיהי' כאן חסרון של כלתה קנינא כמו במשוך פרה זו ותקנה לאחר ל' דלא מהני היכא שבסוף שלשים הפרה עומדת ברה"ר ולא בחצירו ואילו הכא שינוי קונה אפילו אם הגזילה מונחת ברה"ר, דשאני התם שחלות הקנין היא לאחר זמן אבל כאן הקנין חל כבר עכשיו על הזמן של לאחר השינוי וכהנ"ל,

ובזה אין חסרון של כלתה כמו שאין חסרון של כלתה בצירור של גופו מהיום ופירי לאחר זמן (והיינו משום שגם שם הכוונה היא שיש קנין פירות עכשיו על לאחר זמן וכמו שביאר הקו"ש בב"ב אות תס"ב. וביותר נראה שכוונתו שם היא שגם בגופו מהיום ופירי לאחר זמן הכוונה היא שכל השדה נשאר של הראשון לענין היום ושל השני לענין לאחר זמן, ולא רק הפירות).

"והנה הקובץ שיעורים שם הסתמך על דברי רב בסוגיין שסובר שהיכא שהגזלן נתחייב מיתה בשעת הגזילה הרי הוא קונה את החפץ הגזול גם כשהוא בעין ולא נשתנה, ובע"כ חזינן שמכיון שהוא פטור ממצות השבה משום הדין של קים ל"י בדרכה מיני' הרי הוא קונה בדרך ממילא מצד הקנין גזילה משום שיש בכח הקנין גזילה לפעול בעלות גמורה. וכתב שם הקו"ש שגם החולקים בסוגיין על רב הרי הם חולקים רק משום שהם סוברים שקלב"מ אינו פוטרו ממצות השבה, אבל לעולם גם הם מודים לעצם היסוד שהיכא שהוא פטור ממצות השבה הרי הוא קונה בכח הקנין גזילה שעשה בתחילה וכביאורו הנ"ל בהדין של שינוי קונה. מיהו עיין בקצה"ח ובנתייה"מ בסי' שנ"א שכתבו שניהם שבאמת קלב"מ שפיר פוטרו מהחיוב השבה גם לפי החולקים על רב דקי"ל כוונתייהו, וא"כ לפ"ז הרי חזינן דלא כהקובץ שיעורים אלא חזינן שהחולקים על רב סוברים שאע"פ שהוא פטור באמת ממצות השבה אבל עדיין לא אמרינן שהוא קונה, וכ"כ החזו"א על ב"ק בסי' ט"ז בריש סקי"ג (וכן בד"ה אפשר) בדעת החולקים על רב."

ובספרי שם הבאתי עוד את דברי החת"ס והברכ"ש והחזו"א בביאור שיטת רב.

נקטינן בתורת ודאי שאינו בא על עסקי נפשות כיון דאביו הוא).

### שמח) לא קבלינהו.

ע"י בתוס', ובקצה"ח בריש סי' כ"ח מה שהביא בשם המהרש"ל. ולפי המהרש"ל לק"מ מה שהקשה השב שמעתתא בשמעתא ז' פרק ג' על דברי הרשב"א עיי"ש, די"ל שהתם איירי באופן שמקיימים בו החומרא.

ועיין גם בקושיית הטורי אבן בחגיגה דף י' ע"א באבני שוהם ד"ה נפש וכו' על רש"י לקמן בדף פ"ז.

### דף ע"ב ע"ב

### שמו) כאן באב על הבן כאן בכך על האב.

עיינן ברש"י שפי' שבאב על הבן ידוע שאינו בא להורגו, ובכך על האב בידוע שבא להורגו. ועיין בירושלמי ובפ"מ בענין היכא דהוי באמת ספק.

ומדברי הר"ן בדף ע"ג ע"א בסד"ה גמ' וכי מה וכו' משמע להדיא שרק אם ברור שהולך להורגו איכא מצוה להרוג את הרודף. מיהו המעיין שם בהמשך דבריו יראה שבספק אכתי איכא למימר דהוי מיהא רשות להורגו.

ומדברי תוס' בע"ז דף י' ע"ב בד"ה חד וכו' משמע לכאורה שאפילו מספק יכול להורגו (ומש"כ תוס' בסוגיין בסד"ה כאן וכו' ואי מספקא לך מלתא וכו' ולא ניתן להצילו בנפשו עכ"ל, י"ל שהיינו משום שאע"פ שהוא עצמו מסופק אבל מ"מ אנן

### שמז) כל מיתות שאתה יכול להמיתו בכא במחתרת.

עיין לעיל באות רצ"ה.

### שמח) בענין בא במחתרת ורודף.

הנה נראה שהריגת בא במחתרת אינה משום רודף, דהא באמת אין עליו שם של רודף מאחר שעוד לא התחיל לרדוף, ואע"פ שידעינן שלאחר זמן יתחיל לרדוף אבל מ"מ השתא אכתי לאו רודף הוא, וא"כ בע"כ צ"ל דהוי גזיה"כ שהותר דמו על שם סופו אבל לא מטעם רודף ממש, ומה שאמרה הגמ' שקמ"ל שרודף הוא, הכוונה היא שנתנה לו התורה כבר עכשיו דין של רודף (אבל לא לכל מילי וכמו שיבואר בדברינו להלן), אע"פ שאינו ממש רודף, ועיין ברש"י.

ולפ"ז א"ש למה בעינן קרא למימר שהוא נהרג גם בשבת, וכן שהוא נהרג ע"י כל אדם, אף שלא מצינו ברודף שצריכים קראי לדברים אלו, והיינו משום שברודף מכיון שהוא מטעם הצלה א"כ פשיטא גם בלא קרא שהכי הוא, ורק בכא במחתרת שאינו מטעם רודף והצלה בעינן קרא.

ברם לפי דברי הנוב"ת בחלק חו"מ ס"ס ס' שלפי ר"ח דס"ל שרודף בעי התראה הוי הריגת רודף בגדר דין עונש, א"כ לכאורה גם התם בעינן קראי להנ"ל, וצ"ל שילפינן מבא במחתרת.

וכן אתי שפיר לפי היסוד הנ"ל למה

הריגת בא במחותרת היא רק בגדר רשות (וכמש"כ רש"י בהמשנה בד"ה אין לו דמים, ובגמ' בד"ה מ"ט דמחותרת, וכן הרמב"ם בפ"ט מגניבה ה"ז [ומדברי תוס' בדף ע"ג ע"א בד"ה אף רוצח וכו' אין רא"י דהא י"ל דס"ל שלפי המסקנא גם בב"ב איכא חיוב]).

ולפי היסוד הנ"ל מובן למה הביא הרמב"ם לענין רודף דבעינן שלא יהי יכול להצילו באחד מאבריו, ואילו בבא במחותרת לא הביא דין זה, והיינו כהנ"ל, דמכיון שהריגת רודף הוא משום הצלה א"כ פשיטא שאינו נוהג אלא באופן שבלא"ה א"א להצילו, משא"כ בב"ב\* (ברם לפי דברי הנו"ב הנ"ל הרי חזינן שנאמר חילוק זה ברודף אע"פ שאינו דבר המוכרח מצד הסברא, שהרי אם הוי ביסודו דין עונש שוב ליכא סברא להנ"ל).

וכן א"ש למה הביא הרמב"ם רק לענין

רודף שצריכים אזהרה ולא לענין ב"ב, והיינו משום שהטעם למה צריכים אזהרה הרי זה משום שבלא"ה הרי זה כיכול להצילו באחד מאבריו, כלומר ע"י אזהרה\*\*), ומש"ה אין צריכים לה בב"ב כמו שאין צריכים שלא יהא יכול להצילו באחד מאבריו.

ולפי היסוד הנ"ל ניחא גם למה שייך לומר שבמצאו חוץ למחותרת\*\*\*) יש לו דמים, וכמש"כ הרמב"ם בפ"ט שם הי"א עיי"ש, אע"פ שגם אז בודאי יהרגנו אם יעמוד כנגדו, והיינו משום שבעצם אין עליו תורת רודף, רק שגזייה"כ היא שהותר דמו, וא"כ ככה"ג לא הותר דמו.

ולפי כל הנ"ל מיושבת היטב קושיית תוס' בדף ע"ג ע"א בד"ה אף רוצח וכו', דעיי"ש שהקשו אמאי לא ילפינן רודף אחר נפשות מב"ב. ולפי הנ"ל לק"מ, משום שאילו כן הוי אמרינן שגם יסוד הדין של

\* ועיין במזרחי בפרשת וישלח (ל"ב ח' בד"ה ויצר לו) שנוקט שהדין של הבא להורגן השכם להורגו נוהג גם כשהוא יכול להציל את עצמו באחד מאבריו, ועי' להלן בההערה הבאה בסברת הריב"ש של בהול.

\*\* דאם אינו מטעם זה א"כ צ"ע לוקי ר' יונתן בן שאול קרא דוכי ינצו באופן שלא הזהירו. ואולי זהו באמת טעמייהו דרבנן דפליגי עלי', דהיינו משום שמוקמי קרא באופן דליכא אזהרה, רק שהרמב"ם פסק כרבי יונתן בן שאול, אשר לפ"ז יוצא שגם אזהרה הוא משום הדין של יכול להצילו, אשר לפ"ז א"ש הא דלא הביאו הרמב"ם לענין ב"ב.

וכהנ"ל מוכח גם מדברי הריב"ש בסי' רל"ח, הובא בהגהות מל"מ בסוף הל' חו"מ, שכתב שהנרדף עצמו א"צ להתרות בהרודף משום שהוא בהול [וכוננת הריב"ש היא לאזהרה, ולא להתראה

דהא קי"ל שרודף א"צ התראה], דסברא זו שהוא בהול שייכת רק אם נאמר שטעמא דאזהרה הוא משום שבלא"ה הרי זה חשיב כיכול להצילו באחד מאבריו, דלפ"ז שפיר יוצא שהיכא שהוא בהול הרי זה נחשב כאין יכול להצילו באחד מאבריו.

וע"ע בדברינו לעיל אות ס"ז בד"ה אמנם יש לדחות וכו', שהוכחנו מהסוגיא של רודף אין צריך התראה, שטעמא דאזהרה הוא משום שבלאו הכי חשיב יכול להציל. ועיין שם במה שהבאנו מהמהרש"א בטעמא דאזהרה שלא כדברינו. ועיין גם ברמ"א בחו"מ ס"ו שפ"ח סעיף י' דמשמע שטעמא דאזהרה אינו משום שבלא"ה הרי זה חשיב כיכול להצילו וכו', אלא לעולם שני דברים נפרדים הם, דאל"כ למה הביא שם את הדין של יכול להצילו בשם י"א אחרי שכבר סתם המחבר שצריכים התראה [וכוננתו היא לאזהרה וכהנ"ל].

\*\*\* לאחר שגנב, ועיי"ש בראב"ד.

רודף הוא דין של הותר דמו ולא הי' שייך להצריך בו אזהרה, ואין יכול להצילו בא' מאבריו. ולא עוד אלא שהב"ב גופי' אינו נהרג כשהוא נמצא חוץ למחתרתו וכדברי הרמב"ם הנ"ל (והנה תוס' שם תירצו שבב"ב נאמר רק שיש רשות להורגו וקמ"ל ברודף שהוא חובה, ובאמת גם חילוק זה הוא מהטעם הנ"ל שחלוקים הם ביסודם וכמו שכתבנו לעיל).

ברם עיין בתוס' בע"ז דף י' ע"ב בד"ה חד קטיל, בתירוצם הראשון שם, דמוכח לכאורה מדבריהם שגם כל רודף נהרג על שם סופו כמו בב"ב, ושמותר להורגו אפילו כשלא התחיל עוד לרדוף. ולכאורה ס"ל שילפינן הכי מבא במחתרת. ולפי דבריהם צ"ל שגם בב"ב בעינן אזהרה, וכן שלא יהא יכול להצילו באחד מאבריו, דאל"כ גם ברודף לא ניבעי לי', דהא איכא למילף הריגת רודף מב"ב (ומאי דבעינן קרא לרודף, צ"ל שהיינו רק בכדי להוסיף דהוי חובה היכא שהתחיל לרדוף ממש, וכדברי תוס' במכילתין בדף ע"ג ע"א).

והנה עיין ברמב"ם בפ"א מרוצח שכתב שכל ישראל מצוין להציל את הנרדף בנפשו של הרודף, ומשמע שכוונתו היא לאפוקי עכו"ם. ברם י"ל שלעולם גם עכו"ם יכול להרוג את הרודף כיון שהוא לשם הצלה רק שחיוב ליכא אלא בישראל. ועיין באמת בפ"ט דגניבה לענין ב"ב שכתב שרשות יש לכל להורגו, ומשמע שאפילו עכו"ם. ברם אין להביא ראיה משם לרודף, די"ל ששאני התם דהוי הלכה של הותר דמו וממילא רק התם הותר גם לנכרי להורגו (אולם אכתי בודאי קיימת ברודף

הסברא שמותר להורגו משום הצלה וכנה"ל).

ולפי מש"כ רש"י בדף ע"ב ע"ב בד"ה לפקח וכו' שב"ב הוי גברא קטילא כיון שמותר להורגו (ועי' בזה באות שכ"ב קטע "והנה מאחר") נראה שגם ברודף הכי הוא, אשר לפ"ז בודאי מותר גם לנכרי להורגו, דהא לכאורה גם אם הרג נכרי את מי שנגמר דינו לקטלא או טריפה הרי הוא פטור, כיון שהרג גברא קטילא. ויש לדחות.

ועכ"פ להדיא מבואר לעיל בדף נ"ז שעכו"ם יכול להרוג אפילו ישראל הרודף דעיי"ש דאמרין שהיכא שגוי הורג רודף, כותי בכותי (כלומר שכותי הרג רודף שהוא כותי), וכותי בישראל (כלומר שכותי הרג רודף שהוא ישראל), חייב, אבל ישראל בכותי פטור, ומוקמינן לי' אופן שהי' יכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל אלא הרג אותו דבכה"ג כותי בכותי וכותי בישראל חייב אבל ישראל בכותי פטור, ומבואר שכותי יכול להרוג רודף היכא שאינו יכול להצילו באחד מאבריו ומותר לו להרוג אפילו ישראל הרודף. מיהו אולי יש לדחות שהכוונה שם היא שכותי בכותי חייב כשהוא יכול להצילו באחד מאבריו, וכותי בישראל חייב אפילו אם אינו יכול להצילו באחד מאבריו, אבל ישראל בכותי פטור בכל גווני. ועי' ביד המלך בריש הל' רוצח שתפס בפשיטות שאפילו עכו"ם יכול להרוג ישראל הרודף (צריך בדיקה אם הוא סובר שגם מצווה).

והנה עי' בספר חמרא וחיי על מתניתין דב"ב שהביא בשם הרר' יונתן בזה"ל,

ואע"ג דלשאר רודף מדקדיקין שאם יכול להצילו באחד מאיבריו אין לו להורגו, וע"ז נענש אבנר, אבל בכ"ב לא מדקדיקין כולי האי, כיון דלילה הוא אינו יכול לדקדק כ"כ, בעה"ב איך יציל א"ע ממנו באחד מאבריו עכ"ל. ומשמע שבלאו האי טעמא, גם בכ"ב הי' שייך להקפיד על יכול להצילו, ונפ"מ לשיטת הרמב"ם שדין בכ"ב נוהג גם ביום.

### שמט) קסבר רודף אין צריך התראה.

עיין בנוב"ת בחו"מ סוף סי' ס' שכתב שר"ה דס"ל שקטן הרודף הורגים אותו כי רודף אין צריך התראה הרי הוא סובר שהריגת רודף הוא משום הצלת הנרדף דהא לא שייך לומר שהוא משום עונש שהרי קטן אינו בר עונשין. ועוד כתב שכן מוכח מהא דרודף אין צריך התראה כי אילו הי' בגדר עונש הדין נותן שיצטרך התראה, אבל השתא דהוי משום הצלת הנרדף לא שייך להצריך התראה, אבל רב חסדא דס"ל דשפיר בעי התראה הרי הוא סובר דהוי ביסודו דין עונש וכהנ"ל דאילו הי' משום הצלה לא הי' שייך להצריך התראה. ומאי דאמרינן לקמן בדף ע"ג ע"א שא"א למילף דין רודף מק"ו משום שאין עונשין מן הדין, הרי זה אתי אליבא דר"ח, דהא לפי ר"ה אינו בגדר עונש.

והנה מעצם העובדא שהורגים קטן הרודף בודאי מוכח דהוי משום הצלת הנרדף, כי קטן אינו בר עונשין, וכן מוכח ממה שרודף א"צ התראה. ברם אעפ"כ מדברי הרמ"ה בסוגיין משמע קצת שגם

אם הוא משום הצלה אין זה מכריח שאין צריכים התראה, אלא אכתי שייך להצריך התראה, אי לאו דאמר רב הונא שרודף א"צ התראה, ודלא כהנו"ב שכתב שאם הוי משום הצלה לא שייך להצריך התראה, ושממילא אי אפשר לומר שרב חסדא סובר משום הצלה, אלא לעולם יתכן שגם ר"ח מודה דהוי משום הצלה רק שבכל זאת הרי הוא מצריך התראה, שהרי כתב הרמ"ה וז"ל, אמר רב הונא קטן הרודף את חברו להורגו ניתן להצילו בנפשו, ואי משום דקטן לאו בר עונשין הוא, לאו משום חיובא דידי' הוא דקטל לי', אלא משום הצלה דהיאך, ואי משום דקטן לאו בר קבולי התראה הוא, קסבר רודף א"צ התראה, הלכך ל"ש גדול ול"ש קטן עכ"ל, ומשמע מדבריו שגם לאחר דקים לן שהריגת הרודף היא משום הצלה, אכתי הי' שייך לומר דבעי התראה (ויש לדחות). וגם מלשון רש"י משמע שטעמא דר"ה אינו משום הצלה, אלא משום שאינה מיתה המסורה לב"ד, אבל משום הא לחוד שהיא משום הצלה אכתי הוי שייך להצריך התראה (עיין בלשונו בד"ה קסבר).

והנה בכתובות דף ל"ד ע"ב קאמר רבה בין לענין מיתת מחלל שבת ובין לענין מיתת בא במחותרת, שהם פטורים מחיוב ממון משום קלב"מ, ואמרינן וצריכא, דאי אשמעינן שבת משום דאיסורה איסור עולם אבל מחותרת דאיסור שעה הוא (כי אחרי שיצא מהמחותרת אסור להורגו) אימא לא, קמ"ל, ופירש"י וז"ל, הלכך (כיון דהוי שבת איסור עולם) חמירא מיתה דידה לפוטרו ממון עכ"ל, ותוס' פירשו משום דמיתת בא במחותרת שהיא לשעה אינה

דומה לאם יהי' אסון. ולכאורה צ"ע דתיפוק לי' משום דמיתת בא במחותרת אינה בגדר עונש אלא משום הצלת הבעל הבית (א"נ גזירת הכתוב של הותר דמו על שם סופו, עי' בזה לעיל באות שמ"ה), וא"כ הו"א שרק מיתה שהיא בגדר עונש פוטרת מממון (מיהו אולי זוהי באמת כוונת תוס' שם, דהיינו שהטעם למה הוא מפסיק להתחייב כשהוא יוצא מהמחותרת הרי זה כי הי' רק משום הצלת הבעה"ב וממילא אינו דומה לאם יהי' אסון, ודוחק). ולכאורה צ"ל דאזלה הסוגיא שם שמיתת בא במחותרת אינה משום הצלה אלא משום עונש.

מיהו שוב אמרינן בכתובות שם ואי אשמעינן בא במחותרת משום דמחותרתו זו היא התראתו אבל שבת דבעיא התראה אימא לא, ולפי רש"י צריכים לפרש שהכוונה היא דכיון דמחותרתו זו היא התראתו לכן חשיבא מיתת בא במחותרת חמירא, וגם כאן יש להעיר דהא מאי דלא בעי התראה אין זה בגדר חומרא אלא הרי זה כי הוי משום הצלה (מיהו לפי תוס' שם ניחא כי סו"ס אינו דומה לאם יהי' אסון עיי"ש), ובע"כ צ"ל כהנ"ל שהסוגיא אזלה שאינו משום הצלה אלא משום עונש (א"נ משום שהותר דמו) ולכן שפיר חשיב חומרא.

ועי' באמרי משה סי' ל' בהערה הראשונה שם שהוכיח מקטן הרודף שהריגת רודף הוא משום הצלת הנרדף דהא קטן אינו בר עונשין, אלא שהוכיח שנאמרו בזה שני דינים דהיינו שנאמר גם דין שני של הריגת רודף בתורת עונש, שהרי לעיל בדף נ"ז מבואר שמותר להרוג

גם גוי הרודף גוי ואילו התם לא שייך דין של הצלת הנרדף דהא אין חיוב להציל עכו"ם, וא"כ בע"כ צ"ל שנאמר גם דין עונש, ועיי"ש שכתב דהא דאמרינן שיש ברודף דין של קלב"מ ואם שיבר הרודף כלים הרי הוא פטור הרי זה רק היכא שחל עליו הדין עונש, אבל לא היכא שמותר להורגו רק משום הצלת הנרדף.

מיהו לא זכיתי להבין את ראייתו מלעיל בדף נ"ז שהורגים גוי הרודף גוי דהא יכול להיות שהכוונה שם ב"כותי בכותי" היא לגוי שהורג גוי שרודף אחר ישראל.

### שנ) ההיא ר"י בר"י היא.

עיין לעיל באות ס"ז בד"ה ועיין בדף ע"ב ע"ב וכו', ובאות רס"ב.

## דף ע"ג ע"א

### שנא) בענין רודף.

עיין במתניתין דתנן ואלו שמצילין אותן בנפשו, ופירש"י שמצילין אותן מן העבירה עכ"ל. וצ"ע דמסוגיא דלעיל משמע משום הצלת הנרדף נאמר דין רודף, וכ"כ רש"י לעיל בדף ע"ב ע"ב בד"ה קמ"ל. מיהו מהמשך לשון המשנה גופא מוכח שמצילין מן העבירה קאמר וכמש"כ תוס' בד"ה להצילו עיי"ש. ונר' שלעולם בודאי דין רודף הוא משום הצלת הנרדף, רק שנקט התנא "מצילין אותן מן העבירה" כדי לאשמועינן שהוא נוהג רק היכא שהוא רודפו באיסור, דהיינו באופן דאיכא גם הצלה מעבירה, ואתי לאפוקי היכא שרודפו



ברשות, כגון בדין קנאים פוגעין בו, דבכה"ג אסור להרוג את הרודף, וכמש"כ המנ"ח במצוה ת"ר, דדוקא אם נהפך זמרי והרגו לפנחס ה' פטור אבל אחר לא (אלא שצ"ע באמת מ"ש הנרדף מאחר. ויש לבאר על פי דברי המזרחי שהבאנו לעיל בהערה השני' על אות שמ"ח שנאמר דין מיוחד של הבא להורגך השכם להורגו חוץ מהדין הרגיל של רודף, וכתב שם שבהדין הזה לא נאמר שצריכים שאינו יכול להצילו באחד מאבריו אלא השכם להורגו אפילו אם יכול להציל את עצמו באחד מאבריו. ולפ"ז י"ל שגם הדין שאסור להרוג רודף כשהוא רודף ברשות נאמר רק בהדין הרגיל של רודף, אבל הדין של הבא להורגך השכם להורגו נאמר גם בכה"ג, ומש"ה אע"פ שאדם אחר ה' אסור להרוג את פנחס כיון שהוא רדף אחרי זמרי ברשות אבל לזמרי עצמו ה' מותר להרוג את פנחס מדין הבא להורגך השכם להורגו. אלא שנראה שרק בהציור של קנאים פוגעים בו ה' מותר לזמרי להורגו כי בהציור ההוא הרי זה נחשב באמת שפנחס בא להורגו שהרי קנאים פוגעים בו הוא רשות ואינו חייב בזה וא"כ פנחס מעצמו בא להורגו, אבל בציור של רדיפה אחרי הנפש או אחרי הערוה אין הרודף יכול להרוג את המציל כי אין זה נקרא שהמציל בא להורגו שהרי הוא חייב להרוג את הרודף ואינו עושה כן מעצמו אלא משום שהתורה מחייבת אותו ומש"ה אין זה נקרא שהוא בא להרוג את הרודף אלא התורה באה להורגו.

### שנב) בענין רודף.

עיין בסוגיין דמסקינן שבכל עריות

### דף ע"ג ע"ב

#### שנב\*) בענין רודף לחלל את השבת.

הנה בגמ' כאן יש מיעוט שאין להרוג את מי שרודף לחלל את השבת, והקשו תוס' בזה"ל, וא"ת ולמה לי קרא למעוטי שבת, הא המציל גופי' קא מחלל שבת, דחובל בחבירו, ואיך יחלל שבת להציל חבירו מחילול שבת וכו' עכ"ל. ובאחיעזר בח"ב סי' י"ט בסוף סק"א כתב ליישב את קושייתם בהקדם שלש הנחות:

א', שכיון שטריפה הוא גברא קטילא, מי שרודף להורגו אינו נהרג, כי "מהיכא תיתי להרוג הרודף כדי להציל גברא קטילא".

ב', שאע"פ שהוא גברא קטילא, ההורגו בשבת עובר משום חילול שבת, כי גם

בטריפה שייכת המלאכה של נטילת נשמה. ג', דברי תוס' בנדה דף מ"ד שמותר לחלל שבת כדי להציל טריפה.

ולפי כל הנ"ל יוצא שצריכים את המיעוט שאין הורגים את הרודף לחלל שבת בשביל היכא שהוא רודף להרוג טריפה, דמשום רודף אחר נפשות אי אפשר להורגו וכהנ"ל שרודף להרוג טריפה אין לו דין של רודף אחר נפשות, אבל אפשר להורגו משום רודף לחלל את השבת, וכהנ"ל שההורג טריפה בשבת עובר משום נטילת נשמה, ואין להקשות, שגם זה שהורג את הרודף הרי הוא מחלל את השבת, דזה לא קשה, כי מותר לו לחלל שבת כדי להציל את הטריפה וכדברי תוס' בנדה, ולכן היינו חושבים שמותר להרוג את הרודף ההוא, ושפיר צריכים מיעוט כדי לומר שאין להרוג את הרודף לחלל את השבת.

והנה הגאון רבי ישראל גוסטמן זצ"ל אמר לי בשנת תשכ"ד שרבי חיים עוזר זצ"ל אמר לו שהחידוש הנ"ל הוא הדבר הכי טוב בספר אחיעזר. ולבי אומר לי שאולי התכוין לומר שהוא הדבר הכי נחמד בספר אחיעזר.

## דף ע"ד ע"א

### שנג) בענין אונס.

עיינן בני" בסוגיין שכתב וז"ל, ודע דכל היכא דאמרינן דיהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג אין ב"ד ממיתים אותו דאמרינן הוא ולא אונס הוא ולא מוטעה ולא שוגג,

ואעפ"כ עבירה גדולה היא בידו שחלל שמו של הקב"ה עכ"ל. ודבריו צ"ע למה הביא קרא שהוא ולא אונס ולא הביא קרא דולנערה לא תעשה דבר, דמיני' ילפינן פטור אונס בכל התורה כולה כמו שמבואר בב"ק דף כ"ח ע"ב. ועיינן גם בע"ז דף נ"ד ע"א דאמרינן אמר רמי בר חמא לא, כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמתו דידי' (דאסור לגבוה משום נעבד), מתקיף לה ר"ז אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ופירשו שם תוס' שאיירי באופן שאמרו להורגו אם אינו משתחוה, וא"כ הרי להדיא חזינן שגם באונס דיהרג ואל יעבור שייך הך פטור של ולנערה לא תעשה דבר לענין שלא יהי' להבהמה דין של נעבד, וא"כ ה"ה נמי לענין לפטור את העובד ממיתה, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה הביא הנ"י קרא שהוא ולא אונס.

והנה עיינן בתוס' בזבחים דף ק"ח ע"ב בד"ה שוגג וכו' על הא דדרשינן בשחוטין חוץ הוא ולא אונס שהקשו למה צריכים באמת הך דרשה מאחר שקי"ל בכל התורה כולה שאונס רחמנא פטרי' (פי' מקרא דולנערה), וכתבו ששמא האי אונס שממעטינן מקרא דהוא פרט לאונס היינו פרט לאומר מותר. והנה יש לפרש שכוונתם היא לומר דהא דבעינן קרא מיוחד להך אונס דאומר מותר, הרי זה משום דהוי קרוב למזיד, ומעתה לפ"ז לא שייך להביא את הדרשה של הוא ולא אונס לענין האונס של יהרג ובל יעבור, דהא אינו אונס של אומר מותר.

אמנם יש גם לפרש דבריהם שכוונתם לומר שמקרא דולנערה לחוד הו"א שלא מיפטר משום אונס אלא היכא שעצם

## שנג\* (בענין הסוגיא בע"ז דף נ"ד אודות נעבד באונס

ע"י בעבודה זרה דף נ"ד ע"א דתניא שבהמה נעשית נעבד אפילו אם נעבדה באונס, ואמר רמי בא חמא דאירי כגון שאנסוהו עובדי כוכבים (על ידי שאיימו להורגו) והשתחוה לבהמתו דידי' (כי אם השתחוה לבהמת חבירו אינה נאסרת כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו), ואמרין מתקיף לה רבי זירא אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם, וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס, והדר כתב רחמנא ולא תחללו את שם קדשי דאפילו באונס, הא כיצד, הא בצינעא והא בפרהסיא.

וכתבו תוס' וז"ל, ונראה לרבינו יצחק לפרש דבין ר' זירא ורבא לא פליגי בהא דלכתחילה חייב למסור עצמו, ורבי זירא הכי פריך אונס רחמנא פטרי' דיעבד דכתיב ולנערה לא תעשו דבר, אע"ג שיש לו למסור עצמו אין לאסור בהשתחוותו, ורבא מסיק דהואיל ובפרהסיא חייב למסור עצמו, עכו"ם קרינא בי' ואעפ"כ בדיעבד פטור (פי' שאינו חייב מיתה אם לא מסר את עצמו למיתה) עכ"ל. הרי שכתבו שגם רבי זירא מודה שהוא חייב למסור עצמו להריגה, וי"ל שהוא סובר גם שמזה שחייב למסור עצמו חזינן שהוא עובר על לא תעבדם, אבל כיון שאם אינו מוסר עצמו אינו חייב מיתה כי אונס רחמנא פטרי', אין הבהמה נעשית נעבד, אבל אם הי' חייב מיתה, היינו רואים שהתורה אינה מתחשבת בהעובדא שהוא אונס, אלא מחשיבה אונס

מעשה האיסור עצמו נעשה באונס, דהיינו היכא שאנסוהו בפועל על המעשה, כגון היכא שדחפו ידיו עד ששחט בחוץ, אבל אכתי הוי אמינא שהיכא שלא נאנס על גוף המעשה, אלא גוף המעשה עשה ברצון, רק שהוכרח לעשות כן מחמת יראה או טעות, ככה"ג לא חשיב אונס ולא מיפטר, משום שלא מיקרי אונס אלא היכא שעצם המעשה נעשה באונס ולא ברצון, ומש"ה בעינן דרשה דהוא ולא אונס למימר שגם על האונס של אומר מותר הרי הוא פטור אע"פ שלא נאנס על המעשה עצמו. ואין להקשות שיהי' כתוב רק הילפותא של הוא ולא אונס לאומר מותר ואז היינו יודעים שכל שכן שפטור היכא שעצם המעשה נעשה באונס, דזה לק"מ, כי אז אומרים שהוא ולא אונס בא למעט רק היכא שעצם המעשה נעשה באונס ולא היינו יודעים אומר מותר.

ולפ"ז אפשר לומר דהא דהביא הנ"י את הדרשה של הוא ולא אונס הרי זה משום שגם בהאונס של יהרג ובל יעבור הרי אינו אונס על גוף המעשה, אלא גוף המעשה עשה מדעת, רק שהכריחוהו על כך, ומש"ה בכדי למיפטרי' הרי אנו צריכים דוקא את הדרשה של הוא ולא אונס, אלא שמאחר שנאמרה הדרשה של הוא ולא אונס לרבוויי גם כה"ג, הרי זה בגדר גילוי מילתא שנכלל גם הך גוונא בקרא דולנערה לא תעשה דבר, ומש"ה אתי שפיר גם למה הביאו בהסוגיא בע"ז את הדרשה של ולנערה לא תעשה דבר. ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד שהביא את ב' הפסוקים (אלא שדרש מ"ההוא" דמולך).

כרצון, וא"כ ה"ה שהבהמה היתה נעשית נעבד. מיהו צ"ע דנהי שבאונס התורה פטרתו מעונש, אבל למה אין הבהמה נעשית נעבד כיון שנחשב עבודה ושהוא עובר בלא תעבדם.

וביותר י"ל שלעולם מודה ר' זירא שאם הי' נחשב שעבר על לא תעבדם היתה הבהמה שפיר נעשית נעבד, רק שנכלל באונס רחמנא פטרי' שבכלל אין כאן הלאו של לא תעבדם, והא דחייב למסור נפש הרי זה משום חילול השם, וגם בצינעא יש בעבודה זרה משום חילול השם כמו שנביא להלן שכתב הרמב"ם, ומשום חילול השם אין הבהמה נעשית נעבד.

ובדעת רבא שסובר שבפרהסיא הבהמה נעשית נעבד אבל לא בצינעא, ביארו תוס' שבפרהסיא כיון שהוא חייב למסור נפש הבהמה נעשית נעבד, אבל בצינעא אינו חייב למסור נפש, ובהדיבור השני ביארו תוס' דהיינו משום שרבא אזיל כרבי ישמעאל שחולק על רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק וסובר שאין חיוב של יהרג ובל יעבור בצינעא אפילו על ע"ז ג"ע ושפ"ד. ויש לבאר שהחיוב למסור נפש בפרהסיא הוא משום חילול השם כמו שבכל עבירה בפני עשרה חייב הוא למסור נפש משום חילול השם, ולעולם גם על הציור של חילול השם של נוהג שלא כשורה יהי' חייב למסור נפש בפרהסיא משום היותו חילול השם אע"פ שאין שם עבירה בסיסית, וסגי בחילול ה' לעשותו נעבד. מיהו קשה להבין למה מהני העובדא שיש משום חילול השם להחיל על הבהמה שם של נעבד.

ולכן נראה שלעולם לא סגי בחילול

השם לעשותו נעבד, ובאמת חזינן שכתבו תוס' בדעת רבא ש"עבודת כוכבים קרינא בי", וא"כ נראה שכוונתם לומר שלא תחללו אהדרי' לאיסורא דלא תעבדם (אבל החיוב למסור נפש הוא משום חילול ה'), והעובדא שיש כאן משום לא תעבדם הוא הדבר שמחיל על הבהמה הפסול של נעבד, וזהו כעין דברי הר"מ מקוצי שהביאו בהדיבור השני שכתב ש"אהדרי' בכללי", אלא שהר"מ מקוצי סובר שאהדרי' גם לחיוב מיתה אם הוא עובר ואינו מוסר עצמו למיתה, ואילו תוס' בדעת רבא סוברים שכיון שסוף סוף אנוס הוא אינו חייב מיתה וכמש"כ תוס' שרבא מודה לדבר זה.

ועוד י"ל שבאמת גם הסיבה למה חייב ליהרג ולא לעבור אינה האיסור של חילול השם אלא משום שאהדרי' לאיסורי', וגם בשאר האיסורים שבתורה אמרינן שהכל הי' בכלל העבירה הבסיסית בין אונס ובין רצון כשמכריחים אותו לעבור בפרהסיא, כמו בנוגע ללא תעבדם שהכל בכלל לא תעבדם כשזה בפרהסיא, ולפ"ז יוצא שעל הציור של חילול השם של נוהג שלא כשורה בפרהסיא, אשר שם ליכא אהדרי' לאיסורי' כי אין שם עבירה בסיסית, אין חיוב של יהרג ובל יעבור.

(והא דישי יהרג ובל יעבור על שעת השמד אפילו בצינעא, אין זה משום חילול השם, אלא הרי זה כדברי רש"י בד"ה ואפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור וז"ל, שלא ירגילו הנכרים להמריך את הלבבות לכך עכ"ל.)

ועי' בחזו"א על יו"ד בסי' ס"ח שביאר

יעבור (בע"ז ג"ע ושפ"ד), אע"פ שחילל את השם, והוא אנוס, אינו נהרג שנאמר לנערה לא תעשה דבר, זו אזהרה לב"ד שלא יענשו את האנוס עכ"ל. הרי שכתב "אע"פ שהי' מצווה שיהרג ואל יעבור", ושוב כתב "אע"פ שחילל את השם". ונראה שכוונתו לומר שני דברים, חדא, שאע"פ שיש חיוב למסור נפש מצד האיסור של עבודה זרה דכתיב ואהבת את ה' אלוקיך (שלא ימירנו באחר) אפילו נוטל את נפשו, וכן מצד שאר הילפותא בנוגע לג"ע והטעם בשפ"ד, אבל לא אמרינן שעובדא זו מחייבת אותו מיתת ב"ד אם לא מסר נפש, ועוד שלא אמרינן שהלאו של חילול השם אהדרי' למיתת ב"ד, וזהו שכתב אע"פ שחילל את השם.

והר"מ מקוצי סובר שרבא כאן אזיל גם לפי ר"ש בן יהוצדק, ובכל זאת אתי שפיר למה בצינעא אין הבהמה נעשית נעבד אע"פ שגם בצינעא הרי הוא חייב למסור נפש, והיינו משום שהחיוב למסור נפש כשמאנסיים אותו בפרהסיא הוא משום שכיון שיש בזה חילול השם אהדרי' לכללי' ויש גם משום לא תעבד, והרי הוא גם חייב מיתה אם אינו מוסר עצמו להריגה, ומש"ה הבהמה נעשית נעבד, אבל בצינעא שאין שם חילול השם, ליכא אהדרי' לכללי', ומה שהוא חייב למסור נפש הרי זה רק משום העשה של ואהבת את ה' אלוקיך בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשו, וזהו עשה על אהבת ה', ומשום שעבר על אהבת ה' אינו חייב מיתה וגם אין הבהמה נעשית נעבד כי אין כאן איסור של עבודה זרה.

שנהי שאין בזה העבירה של עכו"ם, אבל הצורה של עשיית העבירה יש כאן, וזהו הטעם למה יהרג ובל יעבור גם לפי רבא, וס"ל לרבא שגם בזה סגי לעשותה נעבד, וזהו כוונת תוס' במה שכתבו "עכו"ם קרינא בי", אלא שרק בפרהסיא הבהמה נעשית נעבד כי בפרהסיא יש כאן צורת העבירה במדה יותר גדולה, וביאר החזו"א דבר זה בזה"ל, דעיקר עבירת עבודה זרה היא הסרה מעול מלכות שמים וליתן כח לנברא, וכן בפרהסיא אפילו בשאר עבירות יהרג ואל יעבור דמפרסם בעולם פריקת עול, כשעובר עבודה זרה בפרהסיא חייל עלי' טפי שם עבודת כוכבים כיון דמפרסם שהוא זונה מאת השם ללכת אחרי אלהים אחרים הוי כעובד ע"ז עכ"ל.

ועי' ברמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד שכתב וז"ל, וכל מי שנאמר בו יהרג ולא יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם וכו', ואם הי' בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים, וביטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חילול השם עכ"ל. הרי דס"ל שגם בצינעא יש משום חילול השם, ואם נאמר שגם רבא סובר כן א"כ נצטרך לומר בכיבור דברי רבא שבכל זאת רק בחילול השם בפרהסיא יש מספיק צורת עבודה זרה כדי להחשיבו נעבד וצ"ע. ועכ"פ הרמב"ם עצמו פוסק בפ"ו מהל' איסורי המזבח ה"ו שגם בצינעא נעשה נעבד.

וע"ע ברמב"ם בפ"כ מהל' סנהדרין ה"ב שכתב וז"ל, כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בית דין באונס אין ב"ד ממיתין אותו, ואע"פ שהי' מצווה שיהרג ואל

## פתיחה לפרק חלק

### קונטרס בענין דברי הרמב"ם בפיה"מ בענין עיקרי הדת

וכדבריו הסיק הרדב"ז בתשובה דש"מ, וכן היא סברת החת"ס בהתשובה האחרונה שבחלק יורה דעה, אבל החת"ס שם הביא שהשל"ה בשער האותיות הביא תפילה מרב טביומי שנזכר בה שיש שלש עשרה עיקרי הדת.

וע"ע בשל"ה שם שכיוונם כנגד הי"ג מדות של ה' ה' וגו'. מיהו האברבנאל בפ"ג ופ"י שם כתב שאפילו לפי הרמב"ם אין להם שום קשר עם הי"ג מדות, וכן לא עם הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. ובסוף פ"י שם ר"ל שהי"ג נהרות של אפרסמון שהיו מוכנים לרבי אלעזר בן פדת בעוה"ב בתענית דף כ"ה ע"א, וכן הי"ג תכטיקי פיזא (כסאות פז) של רבי שמעון בר יוחאי בכתובות דף ע"ז ע"ב, היו תמורת האמונה בהי"ג עיקרים.

ובפרק כ"ג שם צידד עוד האברבנאל לומר שהרמב"ם עצמו לא נתכוין לקבוע בזה שיטה ממש, אלא התכוין רק להדגיש להמון עם בלשון ערבית אמונות "היותר כוללות" ו"קראם עיקרים ויסודות כפי מחשבת התלמיד השומע ולא כפי האמת בעצמו", דהא חזינן שלא הזכיר את כולם יחד במורה נבוכים כדרך שעשה בפיה"מ.

#### (א) שיטת הרמב"ם שיש י"ג עיקרי הדת.

עיינ בפיה"מ שהאריך הרמב"ם לבאר שיש י"ג עיקרי הדת. ורבי יוסף אלבו בספר העיקרים חולק עליו וסובר שיש רק ג', דהיינו מציאות הבורא, תורה מן השמים, ושכר ועונש. ורבי חסדאי בספר אור ה' מונה מציאות הא-ל שזה כולל את אחדותו ושאינו גוף כמו שכתב שם, וכן הרי הוא מונה ידיעת ה' בנמצאים והשגחתו בהם, ויכולתו, ונבואה, ובחירה, ותכלית האדם, וחידוש העולם יש מאין, והשאת הנפש, וגמול ועונש, ותחיית המתים, ונצחיות התורה, ונבואת משה רבינו, ואורים ותומים, ומשיח, ותפילה, וברכת כהנים, ותשובה, וראש השנה, וארבע פירקי השנה. ועי' ברבינו בחיי בויקרא א' א' שקרא לחידוש העולם ומתן תורה ותחיית המתים "שרשי תורה" ו"עיקרי תורה". וע"ע בשו"ת בשמים ראש בסי' רנ"א עוד שיטה בענין מה הם עיקרי הדת.

ברם האברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק כ"ג שולל את כל עיקר ההשקפה שיש עיקרים מסוימים, אלא כל דבר ודבר מהתורה הרי הוא עיקר כמו חבריו.

והא דלא כללם הרמב"ם יחד בספר היד כדרך שעשה בפיה"מ יש ליישב דהיינו משום שספר היד הוא חיבור על התרי"ג מצות (ולכן הקדים הרמב"ם לפני כל "הלכות" את המצות שנכללות שם), ואילו האמונה בעיקרי הדת אינה ענין של מצוה וכמו שנבאר להלן, ולכן לא כללם הרמב"ם בספר היד, וכן יישב האברבנאל עצמו בפ"ט שם דבר זה (והוסיף שאם "תיטיב עיניך באותם הפרקים בהל' יסודי התורה תמצא זכרון העיקרים והיסודות כולם" וכמו שהראה שם).

### א\* (דברי הגר"ח והקובץ מאמרים.

והנה הגר"ח מבריסק הקשה דכיון שהביא הרמב"ם שם פסוקים שמוכיחים את אמיתת כל הי"ג עיקרים, א"כ למה לא מספיק בהעיקר שכל התורה היא מן השמים, דהא ליכא שום נפקא מינה מזה שגם האחרים הם עיקרים, דהא אפילו אם לא היו עיקרים הרי הכופר בהם הרי הוא אפיקורוס מצד שהוא כופר בהפסוקים הנ"ל שהביא הרמב"ם, וא"כ תיפוק ל"י משום העיקר של תורה מן השמים\*\*).

ועיין עוד בחת"ס בסוף חלק יו"ד שכתב שאינו רואה שום נפ"מ לדינא בהמספר של י"ג עיקרים אלא רק ענין של קריאת שם

ובאמת יש להעיר גם למה לא הזכיר אותם הרמב"ם יחד בספר היד.

מיהו מלשון הרמב"ם בריש פ"ז מהל' יסודי התורה נראה להדיא שהוא סובר ששפיר יש עיקרי הדת, דהנה הרמב"ם בפיה"מ השתמש כמעט תמיד בהמלה "יסוד" [ולא בהמלה "עיקר"]\*, וביד החזקה שם כתב וז"ל, מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא בני אדם עכ"ל, הרי שיש יסודי הדת. וכן נראה כוונתו בתחילת חיבורו שכתב וז"ל, יסוד היסודות וכו' לידע שיש שם מצוי ראשון וכו' עכ"ל, כלומר שבתוך הי"ג יסודות עצמם יש יסוד אחד ששאר היסודות בנויים עליו, וזהו שכתב יסוד היסודות, כלומר היסוד של שאר היסודות. וגם האברבנאל כתב ביאור זה בלשונו הנ"ל של הרמב"ם.

וע"ע בפ"ד מהל' איסורי ביאה ה"ב שכתב שמודיעים את הגר "עיקרי הדת שהוא ייחוד ה' ואיסור עבודת כוכבים" (ופרט אלו כי הם בגדר יסוד לשאר העיקרים וכמו ביארנו לעיל).

וגם בספר המורה הזכיר הרמב"ם כמה פעמים שיש עיקרי הדת, וכן הזכיר גם במאמר תחיית המתים.

וגם מזה שהכניסוהו לסדר התפילה ב"יגדל" וב"אני" מאמין משמע שהיא שיטה אמיתית

שבמאמר א' פרק ג' כתב שגם השם "עיקר" מובנו הוא כמו "יסוד" ואילו במקום אחר שם הרי הוא סותר את עצמו.

\*\* ועיין באברבנאל בפ"ג שם בנוגע לאם מה שהביא הרמב"ם לא תוסיפו ולא תגרעו הרי זה באמת רא"י ישירה על נצחיות התורה.

\* ועי"ש בפיה"מ שכתב הרמב"ם ש"עיקרי דתנו ויסודותי" י"ג, וביאר האברבנאל בפ"ו את כוונתו, דיש מהם שהם בגדר "יסוד", דהיינו שהדת בנוי עליהם ואם יפלו הם תפול כל הדת, ויש שהם בגדר "עיקר", כלומר דברים יותר חשובים מהאחרים אבל אינם בגדר יסוד. והקשה שם על הספר העיקרים

בלבד. ונראה שכוונתו בזה היא לקושיית הגר"ח, דגם בלא זה שהם עיקרי הדת הרי הוא אפיקורוס מצד שהוא כופר בהפסוקים הנ"ל שהביא הרמב"ם, וא"כ ליכא שום נפ"מ לדינא.

ותירץ הגר"ח שהנפ"מ הוא לגבי שוגג, דהיינו מי שאינו יודע את הפסוקים והרי הוא אומר שאין זה חלק מהדת, דמצד העיקר של תורה מן השמים לא הי' נחשב אפיקורוס כי העיקר של תורה מן השמים מחייב אותו רק להאמין שכל התורה המקובלת אצל חז"ל ניתנה מן השמים ושלא בדו כלום מלבם, דעיי"ז הרי זה נחשב שהוא מאמין שכל פרטי התורה הם מן השמים גם אם אינו יודע את פרטי הדברים של כל התורה כולה, וכן אפילו היכא שאומרים לו שדבר מסוים הוא חלק מהתורה אבל הוא אינו מאמין שהוא חלק מהתורה אצל חז"ל ג"כ אינו נחשב אפיקורוס כיון שהוא מאמין בסתמיות שכל מה שאצל חז"ל הוא מהתורה הרי זה מן השמים, ולא מיקרי כופר בתורה אלא מי שיודע שדבר פלוני הוא חלק מהמסורת של התורה אצל חז"ל בעלי המסורת והרי הוא כופר בו לומר שהוא בדוי בידי אדם, אבל אם הוא כופר מתוך שאינו מקבל שזהו חלק מהתורה אצל בעלי המסורת, אין זה נקרא כופר בתורה, וכל שכן היכא שבכלל לא שמע אודות אותו דבר, ולכן בעינין להעובדא שגם שאר הי"ב נחשבים עיקרים כי זה גורם שהוא נחשב אפיקורוס עבור זה לחוד שחסירה לו הידיעה והאמונה ההיא,

ואע"פ שהוא שוגג אבל מ"מ גם בשוגג הרי הוא נקרא אפיקורוס ואין לו חלק לעוה"ב משום שחסירה לו האמונה.

והוסיף הגר"ח שזהו גם טעמו של הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ז במה שהוא סובר שהמאמין בהתגשמות הרי הוא מין אפילו אם הוא מאמין כן בשוגג משום שהוא טועה בביאור הפסוקים והמדרשות וכמו שהבין שם הראב"ד את כוונתו, והיינו משום שעצם חסרון הידיעה משווהו למין בשוגג (והראב"ד שם חולק על היסוד הנ"ל וסובר שכיון שהוא שוגג אינו נחשב בגדר מין עיי"ש). וגם האברבנאל שם בפ"ב ביאר כן את דעת הרמב"ם בהל' תשובה, והמשיל דבר זה לסם המות שממית גם בשוגג (והחזו"א בחיו"ד בסי' ס"ב סקכ"א ר"ל שהרמב"ם איירי רק במזיד אבל בשוגג מודה הוא להראב"ד).

ועכ"פ לפי הגר"ח יוצא שהטעם שהכופר בהי"ג עיקרים נחשב אפיקורוס ואינו נחשב בכלל ישראל ואין לו חלק לעוה"ב אינו דוקא משום שזה נחשב מעשה עבירה\*), דהא אילו כן בודאי היינו צריכים מזיד, אלא הא נחשב אפיקורוס הרי זה משום שהאמונה בהדברים הנ"ל היא תנאי רוחני להיות נחשב בכלל ישראל. וזהו הביאור במה שכתבנו לעיל שהי"ג עיקרים אינם ענין של מצוה.

אולם הגר"א וסרמן הי"ד בסוף ספר קובץ הערות בהסימנים בעניני אגדה והשקפה בסי' י"ב אות ח' הקשה על

האמונה בדברים אלו בהמצוה של אליו תשמעון דהיינו לשמוע לנביאים.

\* ובאמת אין שום ציווי בהתורה להאמין במשיח או בתחיית המתים. מיהו אולי יש לכלול את



הגר"ח "דהא תינוק המוטל בעריסה ג"כ אין לו אמונה ומ"מ הוא בכלל ישראל, ותינוק שנשבה לבין העכו"ם מביא קרבן על שגגתו ואין דינו כמומר (שבת דף ס"ח ע"ב), ומוכח דאונס רחמנא פטרי גם בחסרון אמונה".

גם קשה ממה שכתב הרמב"ם בסוף אגרת תחיה"מ (קטע "ואמנם") שדור המדבר לא ידעו אודות תחיה"מ, כי לא רצה הקב"ה לנסותם באמונה זו כי חשש שמא לא יאמינו כמו שנכשלו בעוד דברים, ולכן הסתיר הקב"ה את הדבר ברמזים כדי שדור המדבר לא ידעו מזה, ומעתה קשה דכי ס"ד שהי' לדור המדבר דין אפיקורוס, ובפרט בשעת מתן תורה והקמת המשכן.

גם קשה, דהא הרמב"ם בפיה"מ סיים שמי שאינו מאמין בהי"ג עיקרים מצוה לשנאותו, ולפי הגר"ח הרי כל עיקר כוונת הרמב"ם בהרשימה של י"ג היא למי שכופר בשוגג, וא"כ צ"ע דנהי שיצא מכלל ישראל אבל למה יש מצוה לשנוא אותו, הלא שוגג הוא ולא נתכוין לפשוע, וא"כ למה הוא גרוע מגוי שאין מצוה לשנאותו. ועיין בדרכו של הגר"א וסרמן שם שביאר דלא כהגר"ח, אלא טעמו של הרמב"ם למה המאמין בהתגשמות יצא מכלל ישראל אע"פ שהוא טועה בכוונת הפסוקים והאגדות ואינו מוכן להאמין שזהו חלק מהתורה, הרי זה כי דבר זה עצמו נובע ממה שבפנימיותו אין רצונו לקבל על עצמו את הבורא ואת דתו כראוי, והרצון שלו בפריקת עול מונע משכלו מלקבל ולהבין דברים פשוטים, "ואילו היתה דעתן צלולה לא היו האגדות מטעות אותם, והיו מוצאין דרך לישוב דברי

האגדות שלא יהיו נגד הדעת, והראב"ד סובר "שטעותן אינה מדעת עצמן אלא מפני שמבטלין דעתן לדעת האגדות וזהו בכלל אומר מותר דחשיב שגגה גם בכפירה".

ולפי דרכו יש דרך אחרת איך לתרץ את הקושיא של הגר"ח למה לן י"ג עיקרי הדת, והיינו משום שאם הי' קיים רק עיקר אחד של תורה מן השמים א"כ אז המסורב לקבל ששאר הי"ב הם חלק מהתורה המקובלת אצל חז"ל לא הי' נחשב מזיד אפילו אם זה נובע באמת מרצונו בפריקת עול, אבל בדבר שנחשב מעיקרי הדת גם זה נחשב זדון, וצ"ע. ולפי דרך זה לק"מ מדור המדבר כי התם בכלל לא שמעו אודות תחיית המתים, וכן אתי שפיר לפי דרך זה למה כתב הרמב"ם שמצוה לשנאותו. וכעין זה תי' הקובץ מאמרים לעיל בסמוך שם על הא דלא ידעה מרים על יחודה של נבואת מרע"ה.

וע"ע באות ש"ס סק"ג מה שהקשינו על הרמב"ם מהגמ' כאן. וע"ע בסק"ד שם.

## (ב) היכא שאינו כופר בעצם העובדא אלא הרי הוא רק אומר שאינו מעיקרי הדת.

הנה מדברי ספר העיקרים במאמר א' סוף פרק א' מבואר שהוא סובר דמיקרי כופר לא רק אם הוא כופר בעצם אמיתות העובדא של העיקר, אלא אפילו אם הוא מודה בעצם העובדא של העיקר, רק שהוא אומר שאינו בכלל העיקרים אלא בכלל שאר הדברים שאינם עיקרים, גם זה מיקרי כופר, דעיי"ש שכתב שלפי הרמב"ם

נפ"מ מזה שאנו אומרים שהם עיקרים, ויש עוד לפלפל בזה, אבל עכ"פ מדברי הרמב"ם בסוף דבריו בפיה"מ שם משמע שכוונתו היא למי שכופר בעצם אמיתת העובדא לחלוטין, ושגם לאדם כזה יש נפ"מ בזה שהם עיקרים עיי"ש, וא"כ על זה אכתי קשה קושיית החת"ס והגר"ח.

ועכ"פ מהנ"ל יש תוכחת מגולה לכת המשווים יישוב ארץ ישראל למגמה הכללית של האומה ולהקובע של מדריגת האדם, כי סלפו בזה את הדת.

### (ג) החיוב של מסירת נפש על עיקרי הדת.

הרמב"ם בספר המצות במצוה ט' כתב שאם אונסין אותו לכפור במציאות ה' או באחדותו הרי הוא חייב ליהרג ואל יעבור (הובא גם בחינוך מצוה כ"ה ותי"ז, וכן בספר חרדים בפ"א ממצות עשה מהתורה אות ב'). ויש לעיין מה הוא מקורו לזה.

והנה לעיל בדף ע"ד ילפינן שיש חיוב של יהרג ואל יעבור על ע"ז משום דכתיב ובכל נפשך ודרשינן אפילו נוטל את נפשך וקאי על מאי דכתיב לעיל מיני' ואהבת את ה' אלוקיך דמשמע שלא ימירנו באלהים אחרים וכמו שפירש"י שם. ונראה שמבואר מזה שיש חיוב של יהרג ואל יעבור גם כשכופרין באחדותו, והיינו משום שישראל הרי נצטוו על השיתוף והרי כשהוא כופר באחדותו הרי הוא כאומר אלי אתה להדבר המשותף וא"כ גם זה מיקרי שהמיר את הקב"ה באחר. אבל יש לעיין למה יש חיוב של יהרג ואל יעבור על כפירה במציאות ה', דהא בזה לחוד שכפר במציאותו עדיין לא המירנו באחר.

שמונה ביאת המשיח בין העיקרים א"כ מי שאינו מונהו בין העיקרים הרי הוא בגדר כופר, וכן הרמב"ם הוא כופר ח"ו לפי דעת המונים חידוש העולם יש מאין בין העיקרים כיון שהרמב"ם אינו מונהו, ולכאורה דבריו אינם מובנים משום שאפילו אם הרמב"ם אינו מונהו בין העיקרים אבל בכל זאת הרי הוא מודה באמיתות העובדא (וכמו שנביא באות ד'), וא"כ בע"כ צ"ל שזה גופא שאינו מחשיבו לאחד מעיקרי הדת הרי זה משווהו כופר.

וביאור הדבר הוא משום שגם על ידי זה לחוד שהוא משוה את העיקר לטפל הרי זה נקרא שהוא משנה את צורת הדת (ומה שהדר כתב בפרק ב' שם שאין לו דין אפיקורוס הרי זה רק בשוגג, דהיינו שאינו מאמין שזה חלק מהדת, דוגמת שיטת הראב"ד שהביא להלן שם, אבל היכא שהוא משוה את העיקר לטפל ואת הטפל לעיקר בזמן שהוא יודע שזה נגד הקבלה הרי זה נקרא אפיקורוס. ולפי שיטת הרמב"ם שחולק על הראב"ד שם, כן יהי' גם בשוגג).

ולפי דברינו מיושבת קושיית החת"ס והגר"ח שהבאנו לעיל שהקשו מה הוא הנפ"מ בזה שכולם הם עיקרים דהא היכא שהוא כופר באחד מהם הרי הוא גם בלא"ה נחשב כופר משום שהוא כופר בתורה שהרי הוא כופר בהפסוקים שהביא הרמב"ם שמורים על אמיתת העובדות, ולפי הנ"ל א"ש משום שהנפ"מ הוא במי שמודה בהעובדא אלא שהוא כופר בזה שהם עיקרים בפני עצמם, דבכה"ג הרי הוא מודה באמיתת הפסוקים ובהעיקר של תורה מן השמים, רק שבכל זאת קמ"ל דחשיב כופר כיון שעשאו טפל, וא"כ שפיר יוצא

שינה את הדת, וה"ה אם יאנסוהו לכפור בכיאת המשיח או בתחיית המתים הרי זה בכלל אביזרייהו דעבודה זרה, והיינו משום שזה גופא שהוא משנה את צורת עיקרי הדת הרי זה נקרא אביזרייהו דע"ז.

וכן נראה ממה שהביא הרדב"ז בחלק א' תשובה דש"מ מהריטב"א שאם אנסוהו לעבור עבירה מתוך כפירת נתינתה, דינו הוא שיהרג ואל יעבור, הרי שיש חיוב של יהרג ואל יעבור על כפירה בתורה, ויש לבאר כהנ"ל דהיינו משום דחשיב אביזרייהו דע"ז כיון דהוי מעיקרי הדת.

### (ד) העיקר של קדמות ה'.

הנה הרמב"ם במורה נבוכים חלק ב' פרק י"ג הביא את דעת אריסטו שהעולם כמו שאנו רואים אותו ה' קיים מעולם, ולא חידש וברא הקב"ה כלום. גם הביא את דעת אפלטון שמצא הקב"ה חומר שה' קדום כמו הקב"ה עצמו, וממנו ברא את העולם. והרמב"ם שם שלל את ב' דעות הכוזבות האלו והחזיק בדעת תורה שהקב"ה ברא את העולם יש מאין, וכתב שהוא "יסוד תורת משה רבינו בלי ספק והוא שנית ליסוד היחוד".

ועיין עוד בפרק כ"ה שם שביאר שדעת אריסטו סותרת את האפשרות של נסים וממילא הרי היא עוקרת את כל האמור בהתורה, אבל בנוגע לדעת אפלטון כתב שם שה' אפשר לפרש את הפסוקים בהתאם לשיטתו, רק שכיון שהכרעת הדעת היא דלא כשיטתו, כי שיטתו צריכה ראי' והוכחה, א"כ מעתה צריכים אנו לפרש את הפסוקים כפשוטם דהיינו שהקב"ה ברא את העולם יש מאין.

ויש לבאר דהיינו משום ש"ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך" חוזר גם על מאי דכתיב לעיל מיני' "ה' אחד" שזה כולל את מציאותו ולא קאי ובכל נפשך רק על ואהבת שלא ימירנו באחר (מיהו צ"ע דאם קאי ובכל נפשך על ביטול עשה, דהיינו ביטול העשה של ה' אחד, א"כ למה לא קאי גם על ביטול העשה של ואהבת, דהיינו שאם מאנסים אותו לומר שאינו אוהב את הקב"ה יהי' חייב למסור נפש ולא לומר כן).

ואפילו אם קאי ובכל נפשך רק על ואהבת, אבל י"ל שגם ע"י שהוא כופר במציאותו הרי זה נקרא שהמירנו באחר כי לאו דוקא אלהים אחרים אלא הה"נ לדעה אחרת.

ועוד י"ל דכמו שואהבת משמע שלא ימירנו באחר הה"נ שמשמע שלא יכפור בו.

מיהו אכתי צ"ע משום שלפי זה יוצא דין חדש של יהרג ואל יעבור על עבירה שאינה בכלל העבירה של עבודה זרה וא"כ למה לא הזכיר כן הש"ס בדרך ע"ד שם. וביותר נראה לומר שכפירה במציאות ה' או אחדותו הרי היא בכלל עבודה זרה (ואלי אתה הרי הוא בכלל עיקר ע"ז), וכ"כ החינוך להדיא במצוה תי"ז. ועיין ברש"י בהוריות דף ח' ע"ב בד"ה למן היום שכתב שאנכי הוא עשה בנוגע להענין של עבודה זרה. ויש לבאר כהנ"ל דהיינו משום שכפירה באנכי חשיב אביזרייהו דעבודה זרה.

גם י"ל דכיון שמציאות ה' הרי היא מעיקרי הדת, א"כ י"ל שכל כפירה שהיא בענין עיקרי הדת חשיבא אביזרייהו דעבודה זרה וכמו שביארנו לעיל שהרי

(ומכיון שזהו פשט הפסוקים א"כ מעתה יש לומר שאמונת חידוש העולם יש מאין הוא מעיקרי הדת וכמו שסובר הרמב"ם.) ועיי"ש בפרק כ"ו שדן על מאמר חז"ל שהביא שם שבפשטות מורה שהעולם שאנו רואים לא נברא יש מאין, דהביא מפרקי דרבי אליעזר בזה"ל, שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבושו וכו' והארץ מאיזה מקום נבראת משלג שתחת כסא הכבוד וכו' ע"כ, ודן שם הרמב"ם על דברי הפרקי דרבי אליעזר.

ובריש פרק כ"ז שם כתב וז"ל, כבר ביארתי לך שהאמנת חידוש העולם הוא יסוד התורה כולה בהכרח עכ"ל.

וע"ע בלשון הרמב"ם בפירושו המשניות כאן בהיסוד הרביעי שכתב וז"ל, והקדמות, והוא שנאמין כי זה האחד האמור, הוא קדמון בהחלט, וכל הנמצא זולתו, [הרי הוא] בלתי קדמון בערכו אליו וכו' עכ"ל, ויש לומר שאין כוונתו לומר רק הא לחוד שהעולם שאנו רואים אינו קדמון כערכו של הקב"ה, אלא כוונתו היא לומר שגם מקודם לזה העולם לא הי' שום דבר קדמון כערכו, דהיינו שכוונתו היא לשלול גם את דעת אפלטון שהי' שם חומר קדום.

וע"ע בפרק ג' מהל' תשובה ה"ז שכתב הרמב"ם ש"האומר שאינו לבדו הראשון והצור לכל" הרי הוא מהחמשה שנקראים מין, וכתב שם הראב"ד שמין הוא מי שאומר אלוקים צייר גדול הי' אלא שמצא סמנים גדולים, תהו ובהו וחשך ומים ורוח, ובהם עשה מה שעשה עכ"ל, והלחם משנה שם הבין שהראב"ד בא להשיג על הרמב"ם, ושהראב"ד הבין שכוונת הרמב"ם היא רק למעט "שלא קדם לו סיבה שבשביל אותה סיבה נהי' הוא (כלומר

הקב"ה)", אבל אין הרמב"ם בא לקרוא בשם מין מי שמאמין שהי' חומר קדום כמותו. מיהו י"ל שכוונת הראב"ד אינה להשיג אלא לפרש את דברי הרמב"ם, ובאמת אפילו הלח"מ שהבין שהראב"ד בא להשיג כתב שמלשון הרמב"ם משמע שבא לשלול גם שהי' חומר קדום ושאינו לבדו צור לכל, ולעולם גם כוונת הרמב"ם היא כהראב"ד, דהיינו להיפך מדעת אפלטון.

ועיין עוד בהאמונות והדעות לרס"ג במאמר השביעי קרוב לתחילתו דמשמע שחייבים להאמין בחידוש העולם יש מאין, וכן עיין במאמר א' שם.

והנה עיין לקמן באות י"א שהבאנו את מה שהעירו בעל ספר העיקרים והאברבנאל על הרמב"ם למה לא מנה חידוש העולם בכלל עיקרי הדת, ובשם האברבנאל הבאנו שם שהוא בכלל העיקר של קדמות ה', ועוד כתבנו שם שהוא בכלל העיקר של תחיית המתים עיי"ש איך שהמצינו דבר זה.

והנה עד כאן כתבתי מה שנראה מלשונות הרמב"ם, ועכשיו אביא את לשונות ספר העיקרים בזה ואת מה שכתב הוא בדעת הרמב"ם, דעיין במאמר א' פרק א' שכתב שמי שמאמין שיש חומר ראשון קדום, ממנו התהוו כל הנמצאים ברצון הבורא, "אינו כופר בעיקר לפי דעת הרמב"ם שלא מנאו בעיקרים, מכל מקום הוא חוטא", ולכאורה כוונתו בזה היא לדעת אפלטון עיי"ש.

ובסוף פרק י"ב כתב וז"ל, ולזה אף אם יש מי שיאמין בקדמות על הדרך שיאמינהו אריסטו הוא כופר בתורה ובכל נסיו, הנה מי שיאמינה על הדרך הזה (של אפלטון, עיי"ש לעיל) אינו כופר בתורה ובמופתיו,

החלק השני מספר המורה עכ"ל.

## ה) העיקר של לו לבדו ראוי לעבוד ולהתפלל.

בענין אם מותר לבקש ממלאכים או מתים להליץ.

א. הרמב"ם והעיקרים והאברבנאל.

כתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד החמישי (מהי"ג עיקרי הדת) וז"ל, היסוד החמישי שהוא יתברך הוא הראוי לעבדו ולגדלו ולהודיעו גדולתו ולעשות מצותיו ושלא יעשו כזה למי שהוא תחתיו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות ומה שהורכב מהם, לפי שכולם מוטבעים, ועל פעולתם אין משפט ולא בחירה, אלא לו לבדו השי"ת, וכן אין ראוי לעבדם כדי להיותם אמצעים לקרבם אליו, אלא אליו בלבד יכווננו המחשבות, ויניחו כל מה שזולתו, וזהו היסוד החמישי, הוא שהזהיר על ע"ז, ורוב התורה מזהרת עליו עכ"ל. והקשה האברבנאל בראש אמנה בפ"ג ספק ג' מה היא העוולה הגדולה (עד שנחשב לעוקר יסודי הדת) אם הוא מתפלל למלאך כדי שיליץ. ובאמת הרי מדברי הרמב"ם משמע שיסוד הך עיקר הוא הענין של עבודה זרה, וא"כ צ"ע איזה שמץ של עבודה זרה יש בעשיית מליץ.

ואולי יש לחלק באמת בין היכא שהוא רק מבקש ממנו להליץ, דבזה אין קפידא, לבין היכא שהוא מתפלל אליו דברי שבח בדרך עבודה או עובד אותו משום זה שיש לו כח להליץ, דדבר זה אסור אפילו אם הוא עושה כן רק בכוונה שיליץ, כי גם זה נחשב עיקר עבודה זרה דוגמת מה שביאר הרמב"ם בריש הל' עבודת כוכבים

כי אין מהכרח האמנת התורה ונסי' להאמין בריאה או יצירה יש מאין, ולזה אמרנו בפרק הקודם לזה, שעיקר החלק הראשון מפרשת בראשית הוא להורות על מציאות הפועל בלבד, שהוא העיקר הראשון ההכרחי למציאות התורה האלוקית, שלא יצויר מציאות התורה האלוקית זולתו, אבל האמנת החידוש יש מאין אע"פ שהיא אמונה שצריך כל בעל תורה להאמינה כמו שצריך להאמין כי משה בקע צור וכו' מ"מ איננה עיקר מעיקרי התורה האלוקית, ולזה לא מנאו הרמב"ם ז"ל עם עיקרי התורה, ואע"פ שכתב בספר המדע פרק ג' מהל' תשובה כי חמשה הם הנקראים מינים ואחד מהם האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכל, והוא מבואר כי האומר שיש חומר ראשון קדום הנה הוא כאומר שאינו לבדו ראשון, כי החומר הראשון הוא ראשון כמוהו לפי דבריו, ועם כל זה שקרא מין מי שלא יאמין החידוש יש מאין, לא מנאו בעיקרים, לפי שאיננו עיקר שלא תצויר תורת אלוקית זולתו וכו' עכ"ל.

ובסוף פרק כ"ג שם כתב וז"ל, והכופר בהן (באחד משש אמונות שהזכיר לעיל שם אשר אחת מהן היא בריאת העולם יש מאין) יקרא מין אע"פ שאינו כופר בתורה ואין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. ונחלקו המפרשים אם כוונתו לומר שאין לו חלק לעוה"ב, או אם כוונתו היא רק שנקרא מין אבל אינו בגדר כופר בתורה אשר כופר בתורה אין לו חלק עיי"ש בענפים.

וע"ע ברמזי הפרקים בתחילת הספר על מאמר א' פי"ב שכתב וז"ל, יבאר הטעם למה לא מנה הרמב"ם ז"ל החידוש מכלל העיקרים עם היותו מאמין שהוא דבר עיקרי בתורת משה כמש"כ בפכ"ז מן

מהמתים אלא הרי זה או כדי להראות הכנעה דהיינו שאנו נחשבים בעיני עצמינו כמתים, או כדי להתפלל אל ה' שיזכור לנו את הזכות של המתים. ועוד כתב שמה שאמר יעקב אבינו המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים וגו' "התפילה לא-ל יתברך היתה כמו שאמר האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו, האלקים הרועה אותי מעודי, והמלאך הי' שליח ההשגחה להצילו ולכן אמר המלאך הגואל אותי מכל רע, כי פעולות הא-ל ית' בדברים המורגשים מחוייב הוא שיהיו על ידי אמצעיים וכו'" (ועוד כתב שמה שהשתחוה יהושע להמלאך "אפשר שנאמר שהשתחוה לשם, אשר זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל לשלוח המלאך ההוא לפניו להורישם את הארץ, או שהכניע עצמו לפני המלאך לעשות מצותו כדרך הקטן שנכנע לפני מי שגדול ממנו").

ועל הא דאמר שרו של עשו למה זה תשאל לשמי (בראשית ל"ב, ל'), כתב הרמב"ן שבאמת תשובת המלאך היתה שאין בכחו לעשות מעצמו כלום עיי"ש.

### ב. מאמרי חז"ל ודברי הפוסקים הקדמונים.

והנה נוסף על מה שכבר הבאנו יש עוד הרבה מקורות גם בחז"ל וגם בספרי הפוסקים והמחברים בענין אם ראוי לבקש ממלאך להליץ בעדו. ויש כמה סליחות מגדולי הפייטנים המיוסדים על בקשות ממלאכים להליץ (וכמו הסליחה מלאכי רחמים משרתי עליון וכו' שכבר הזכרנו), ויש מגדולי הדורות שכתבו לשנות את הנוסחאות בהפיוטים ההם, ונסדר את המקורות הנ"ל אחד אחד.

עיי"ש. ובאמת גם מגוף לשון הרמב"ם הנ"ל שהבאתי משמע שזוהי כוונתו בהך עיקר. מיהו חילוק זה בין סתם בקשה לבין תפילה דרך עבודה צריך הגדרה יותר בהירה ומפורטת.

ובספר העיקרים במאמר ב' פרק כ"ח כתב וז"ל, ובעבור זה, המשתחוה למלאך מצד עצמו וכחו, הוא מקצץ בנטיעות וכו', והמשתחוה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך וכו', אבל המתפלל למלאך או משתחוה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו מצד מה שיורה עליו שמו, הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא יהי' לך אלהים אחרים על פני וכ"כ הרמב"ן עכ"ל. ובהענפים שם ביאר שמותר לומר את הסליחה מלאכי רחמים משרתי עליון חלו נא פני א-ל וכו' כי אין כוונתו להתפלל להמלאך בשביל כח מסוים שיש לו מצד עצמו עיי"ש.

ולפי החילוק שכתבנו אנתנו לעיל י"ל דשאני הסליחה הנ"ל כי הוא רק מבקש מהמלאך שיהי' מליץ, אבל אינו מתפלל אליו דברי שבח בדרך עבודה.

והק"נ על הרא"ש בסוף פ"א דר"ה באות ג' כתב שלא לומר את הפזמון הנ"ל כי "נראה כמתפלל לאמצעי, והיסוד חמישי משלש עשרה עיקרים שאין ראוי לעבדם להיותם אמצעים לקרבה אליו, אלא אליו בלבד יכוונו המחשבות, ויניחו כל מה שזולתו", ומבואר שגם דרך בקשה אסור כי הוא "נראה כמתפלל" אליו.

ומדברי האברבנאל בראש אמנה בפ"ב יוצא שבכל גוונא אסור לבקש ממלאך או מת, שהרי כתב שכשמתפללים אל מלאך הכוונה היא להקב"ה ששלח את המלאך, ומה שיוצאים לקברות אין זה כדי לבקש

הקברות בתעניות, וכתב המחבר "כלומר הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם", והוא מהרמב"ם. והטור שם כתב "כלומר הרי אנו כמתים אם לא תרחם עלינו".

ועכ"פ בגמ' מבואר עוד שלפי הטעם הנ"ל של הגמ' (וכן לפי הדרך שכתב האברבנאל שהוא כדי להראות הכנעה) ה"ה לקברי עכו"ם, וכן הוסיף הרמ"א שם.

ובאו"ח סוף סי' תקפ"א כתב הרמ"א שנהגין לילך על הקברות בערב ראש השנה, וכתב המשנה ברורה וז"ל, דבית הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים והתפילה נתקבלה שם יותר (וכן איתא במהרי"ל בהל' תענית. ובדרשות הר"ן בדרוש ח' כתב וז"ל, שמקום קבורת הצדיקים ראויין להמצא השפע שם, ומפני זה אמרו שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם כי התפילה במקום ההוא תהי' רצויה יותר להמצא שם גופות אשר חל עליהם כבר שפע האלוקי עכ"ל), אך אל ישים מגמתו נגד המתים, אך יבקש מהש"י שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר עכ"ל, ודבריו הם כטעמו השני של האברבנאל שהבאנו.

מיהו בסוטה דף ל"ד ע"ב איתא שכלב הלך לחברון ואמר אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים.

ועוד איתא שם אמר רבי חמא בר חנינא מפני מה נסתתר קברו של משה מעיני בשר ודם מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד בית המקדש להחרב ולהגלות את ישראל מארצם שמא יבואו לקבורת משה באותה שעה ויעמדו בבכיה ויתחננו למשה ויאמרו לו משה רבינו עמוד בתפילה וישמע ה'

בירושלמי בפ"ט דברכות ה"א איתא בזה"ל, בשר ודם יש לו פטרון, אם באת לו עת צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא בא ועומד לו על פתחו של פטרונו, וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר איש פלוני עומד על פתח חצירך, שמא מכניסו ושמא מניחו, אבל הקב"ה אינו כן, אם בא על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד. מיהו בסנהדרין דף מ"ד ע"ב אמר רבי יוחנן לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו ואל יהו לו צרים מלמעלה, ופירש"י וז"ל, לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצים את כחו שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהו לו מסטינים מלמעלה עכ"ל.

ובתנחומא בפרשת ואתחנן אות ר' איתא שמשו רבינו ביקש מן השמים והארץ, ומהכוכבים והמזלות, ומההרים והגבעות, ומהים הגדול, ומשר הפנים, "בקשו עלי רחמים". וכעין זה איתא גם בע"ז דף י"ז ע"א על רבי אלעזר בן דורדיא.

וכן יש כמה מקורות בענין לעשות את המתים למליצים ונסדרם אחד אחד.

בתענית דף ט"ז ע"א אמרינן למה יוצאין לבית הקברות, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים. ודרכו הראשון של האברבנאל שהבאנו לעיל הם דעת המ"ד הנ"ל בתענית שסובר את הטעם של הרי אנו חשובין לפניך כמתים.

מיהו מהמחבר באו"ח סי' תקע"ט נראה ביאור אחר בהמ"ד ההוא (ודלא כביאורו של האברבנאל שהוא כדי להראות הכנעה) דהנה הגמ' שם איירי ביציאה לבית

תפילתו.

ובתענית דף כ"ג ע"ב איתא שרב מני ברי' דר' יונה השתטח על קבר אביו ואמר אבא אבא הני מצערו לי.

ובפסיקתא רבתי פרק ג' סימן ב' איתא בזה"ל, שגלוי וצפוי לפניו שסוף בית המקדש עתיד ליחרב ובניו עתידים לצאת בגולה והן הולכין אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם, ואינם מועילין להם, וכיון שהם הולכין בדרך הם באין ומחבקין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקב"ה וכו'. ובב"ר פרק פ"ב אות י' איתא בזה"ל, מה ראה יעקב לקבור את רחל בדרך אפרת, אלא צפה יעקב אבינו שהגליות עתידין לעבור שם לפיכך קברה שם כדי שתהא מבקשת עליהם רחמים.

(וקרוב לזה איתא בשו"ת מהמר"ם שיק בח"א סי' רצ"ג, ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח בסי' קס"ו, בענין למה מבקשים ממתים ומחכם חי לבקש עלינו רחמים עיי"ש.)

ובספר גשר החיים חלק ב' פרק כ"ו הביא מהזוהר בפרשת אחרי מות (ח"ג דף ע"א ע"ב) שמבקשים מצדיקים המתים שישתדלו בשבילנו, ואיתא בזוהר שאין זה דורש אל המתים כי הצדיקים במיתתם קרואים חיים, פי' דפשיטא שמותר לבקש מהחי להליץ ולהתפלל בשבילו מהקב"ה כמו שהראה בעל גשר החיים מב"ב דף קט"ז ע"א שכל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים (ולהלן בסק"ד נביא שבשו"ת חת"ס בחלק או"ח בסי' קס"ו כתב משום שכל ישראל הם גוף אחד ומש"ה לא חשיב פני' לגוף אחר).

וז"ל הזוהר, אמר רבי ייסא בשעתא

דאיצטריך עלמא למטרא, אמאי אזלינן לגביהון דמיתייא, והא כתיב ודורש אל המתים ואסיר, א"ל כו' אל המתים דייקא, דאינון חייבי עלמא, מעמין עכו"ם, דאשתכחו תדיר מתין, אבל ישראל דאינון זכאי קשוט, שלמה קרא עלייהו ושבח אני את המתים שכבר מתו כו', שכבר מתו והשתא אינון חייין כו' עכ"ל. ומהמשך שם מבואר שהכוונה היא לצדיקים.

ובשו"ת מנחת אלעזר בח"א סי' ס"ח כתב שדורש מתים הוא רק במרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, והמהר"ם שיק בחלק או"ח סי' רצ"ג הסתמך על דברי הרמ"א ביו"ד סי' קע"ט סעיף י"ד שדורש מתים הוא רק כשדורשים את גופו ולא כשדורשים את רוחו עיי"ש ברמ"א.

### ג. הטעמים לאסור.

והנה בין אלו שנביא להלן שמתנגדים לבקש ממלאכים להליץ, יש מי שסובר דהיינו משום שאין להמלאכים שום בחירה כלל (ר' חיים מואלאזין), וכבר הבאנו כן מהרמב"ן. ויש מי שאומר מפני שאין אנו צריכים לכך אלא הרי אנו בנים למקום ואפשר לבקש מהקב"ה בעצמו (וכבר הבאנו דבר זה מהירושלמי) וממילא מי שעושה מליץ מראה קטנות אמונה בדבר זה (וכמו שנביא להלן מהחת"ס). ועוד נביא שבנוגע לבקש ממתים להליץ יש בזה משום דורש את המתים (ב"ח בשם הר"ר חיים פלטיאל, וחיי אדם, וכבר הבאנו ענין זה מהזוהר).

### ד. המתנגדים.

המהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם



טובים נברא מלאך שבהכרחו להמליץ טוב עליו, ולהיפך ח"ו נברא מלאך (משחית) ויקטרג וכו'. ובפזמון מלאכי רחמים אמר אבות העולם אהובי עליון חלו נא וכו', אבל לא מחה להאומרים עכ"ל.

ועי' גם בסידור אוצר התפילות בהמבוא פרק ג' שהובא שהגאון ר' יעקב צבי מעקלנברג הגיה "יחלו נא" במקום "חלו נא", וכן הגיה "מדת הרחמים עלינו גלגל ולפני קוננו תפילתנו נפילה".

והכל בו בסי' י', ור"י עמדין בסידורו עמ' ק"נ ועמוד 150, מתנגדים בגלל הירושלמי בברכות.

וכבר הבאנו בסק"א שגם הקרבן נתנאל בספ"ק דר"ה מתנגד משום ד"נראה כמתפלל לאמצעי".

והמהרי"ל הובא בבאר היטב בסוף סי' תקפ"א סובר שאין לבקש ממתים להליץ. והב"ח ביו"ד סו"ס רי"ז כתב בשם הר"ר חיים פלטיאל (וכעין זה כתב החיי אדם בסי' קל"ח ה') ד"קצת הי' נראה" כדורש אל המתים (ודבריהם הם דלא כהכתר ראש שאמר אבות העולם אהובי עליון).

#### ה. הסוברים שאין קפידא בדבר.

הס"ח בסי' ת"נ התיר על סמך הגמ' בכלב (מיהו הר"ר חיים פלטיאל שם כתב שהתפלל רק לה', וכן משמע ברשב"ם בבב"ב דף קכ"ב ע"ב בד"ה כאשר דבר משה עיי"ש, וצ"ע דאיתא שם אבותי בקשו עלי רחמים).

בשבלי הלקט סי' רפ"ב איתא בזה"ל, ואומר וידוי, אבל אנחנו חטאנו, ונופלים על פניהם, ואומר מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו', ואין בזה משום משתף ש"ש

בנתיב העבודה פרק י"ב פי' שכוונת רבי יוחנן בהגמ' בסנהדרין שהבאנו לעיל היא "שיתפלל אל השי"ת שלא יהיו לו צרים מלמעלה, אבל שיתפלל ויאמר למלאכים אל תהיו לי צרים אין זה ראוי". ועוד כתב שאין ראוי לומר הפזמון מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו' אלא יאמר מכניסי רחמים יכניסו רחמינו (כלומר שיבקש מהקב"ה שיכניסו המלאכים את רחמינו).

ובשו"ת חת"ס בחלק או"ח סי' קס"ו כתב בביאור טעמו של המהר"ל וז"ל, כי דרך להעמיד מליץ בין מלך להדיוט כשאין ההדיוט חשוב וספון לפני המלך או אינו יכול להטעים דבריו כראוי, ויען [ש]ישראל לפני מלאכי השרת ואינם צריכים מליץ לפני אוהבם ית"ש, והוא מקבל בסבר פנים יפות אפילו בלשון עלגים וגמגום, א"כ המליץ הלז אינו אלא קטנות אמונה חלילה וכו', ולדברי הגאון הנ"ל (המהר"ל) גם פזמון מלאכי רחמים וסליחה י"ג מדות האמורות בחנינה יש למנוע, מ"מ אנו אומרים עם הצבור, הן א-ל כביר לא ימאס, ודלגו עלי אהבה, אך (פזמון) מכניסי רחמים (שעלי' דיבר המהר"ל עיי"ש), דרכי להאריך בנפילות אפים עד שהגיע ש"ץ לשומר ישראל עכ"ל.

ובכתר ראש שבסוף סידור הגר"א ראיתי כתוב באות צ"ג בזה"ל, הפזמון ברכוני לשלום בליל שבת קודש לא אמר (הגר"ח מוולאזין) וכזה בסליחות מלאכי רחמים וכו', ואין לבקש מהמלאכים כי אין להם כח מאומה, והכל אצלם בהכרח, כאשר האדם זוכה מוכרחים הם לברכו, ואם לאו אז ח"ו בהכרח מקללין, ומה שכתוב אם יש עליו מלאך מליץ וכו' הכל תלוי במעשיו ולפי פעולותיו, מהמצות ומעשים

ודבר אחר עכ"ל.

ובתשובות הגאונים זכרון לראשונים הוצאת מקיצי נרדמים בסי' שע"ג יש תשובה לרבי שרירא גאון שכתוב בזה"ל, וששאלתם הא דאמר רב יהודה אמר רב (בשבת דף י"ב ע"ב) לעולם לא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, הכין חזינא דהכי קאמר רב, מילתא דתבע אדם מן מלאכי השרת אל ישאל בלשון ארמית, אבל מילתא דתבע אדם מלפני בוראו ישאל בכל לשון, ולהכי קאמר שאני חולה דמן רחמנא תבע, והאי דקאמר דשכינה עמו, משום שיש כמה דברים שהמלאכים עושין בהם לפום דחזו ולא צריכין רשות מלמעלה וכו', וקאמר יעקב המלאך הגואל וגו', וישע"י אמר ומלאך פניו הושיעם וזה שר הפנים, והא חזינן דקא משבח ל' רחמנא ומודיע למשה כבודו וגדולתו דכתיב הנה אני שולח מלאך וגו' השמר מפניו כי שמי בקרבו וכו', וקחזינן מלאכים שעושין רצון נביאים וצדיקים, מדקאמר ל' מלאך ללוט הנה נשאתי פניך וגו' שמע מינה נתנה לו רשות לעשות כמה שיראה וכו', כגון דברים אלו מי ששואל דבר ממלאכי השרת קאמר רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, וקאמר ר' יוחנן שאין מלאכי השרת מכירין בו, וחולה שאני דשכינה עמי' ואין מלאכי השרת עושין בו כלום שלא ברשות, הכין איכא למימר בפירושא דשמעתא וכו' עכ"ל.

ובשו"ת ר' ישראל ברונא בסי' רע"ה כתב וז"ל, ומה שאנו אומרים נא כל מדה נכונה, וכן מדת הרחמים, ומכניסי רחמים, ומלאכי רחמים, אינו אלא דרך שפלות ועבדות שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך לפי שהוא בוש לקרב אל המלך ואין

זה דרך אמצעי כלל עכ"ל.

ובשו"ת שמש צדקה בחלק או"ח סי' כ"ג כתב וז"ל, והאמת עד לעצמו שאם מלאכי הרחמים אומנתם בכך ללמד סניגוריא על ישראל השרויים בצרות, ועל משמרתם עמדו לקבל התפילות ולהכניסם מחיצה לפנים ממחיצה עד קדש הקדשים לרצון לפני ה', למה נחדל לבקש מהם שיעמדו לימין אביונים ושפלים לדבר טוב על ישראל, ומה שמץ פסול ימצא בדברים אלה כל עוד שכוונתם לשם שמים ולבנו תמים להאמין באמונה שלימה שה' הוא האלקים ואין עוד מלבדו העונה בעת צרה וזולתו כאפס עכ"ל.

וראייתי מובא בשם תפארת בניס לסליחות מאת בעל הדרכי תשובה לבאר ענין אמירת מכניסי רחמים, "דמה שמבקשים מהמלאכים שיכניסו תפילתנו וירבו תחינה ובקשה אין הכוונה שירבו תחינה עבורנו, רק שהם יתפללו עבור עצמם, והביאור כי כל זמן שאנו בגלות, גם על המלאכים עובר כח העונש, כי החיות של המלאכים הוא מהתורה ומצות ומעשים טובים שישראל עושים בעולם הזה, ועתה בעוה"ר כשאנחנו בגלות וחסר לנו הרבה מצות, הנה חסר להם השפע ופרנסתם הצורך להם, ולכן אנו אומרים מכניסי רחמים הכניסו רחמינו וכו' והשתדלו והרבו תחינה ובקשה, היינו לא למעננו אנו מבקשים שהם ישתדלו, רק בעבור עצמם יכניסו רחמינו כדי להקל מעליהם הצער של חוסר פרנסתם והצטרכותם, וירבו תחינה ובקשה לפני השי"ת שירחם עלינו, ועל ידי זה גם הם יושעו ממרומים".

וכעין זה כתב המהר"ל שם כתב לפרש

הרמב"ם למה מנה ענין זה לעיקר, הלא הוא מצוה פרטית דהיינו הלאו של לא תשתחוה להם ולא תעבדם. והאברבנאל שם תירץ שאין כוונת הך עיקר על המעשה, אלא הכוונה היא להדעה שרק אליו ראוי להתפלל ולעבוד.

ולפי ביאורו מובן למה בפזמון יגדל אלקים חי במקומו של הך עיקר נזכר רק גדולתו של הקב"ה בזה"ל, הנו אדון עולם לכל נוצר, יורה גדולתו ומלכותו.

**(ו) נבואה ונבואת מרע"ה.**  
א. דברי הרמב"ם ששכינה שורה רק על גבור בכבישת יצרו ועשיר בשמחה בחלקו.

הנה בנדרים דף ל"ח ע"א אמר רבי יוחנן שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו. ובשבת דף צ"ב ע"א איתא שאין השכינה שורה אלא על מי שהוא חכם גבור ועשיר ובעל קומה.

והרמב"ם בפ"ז ה"א מהל' יסודי התורה כתב שכדי לזכות לנבואה צריכים שהנביא יהי' גבור במדותיו לכבוש את יצרו, דהיינו שהוא שולט בדעתו על יצרו. וביאר הכ"מ שכוונתו היא להמימרא הנ"ל בנדרים דף ל"ח ע"א שאין נבואה שורה אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, דס"ל להרמב"ם שהכוונה היא לגבור במדותיו וכהנ"ל, וכן בנוגע לעשיר כתב שיש לפרש שהכוונה היא שהוא שמח בחלקו. והקשה הכ"מ דהא מהראיות שהגמ' הביאה שם מבואר שהכוונה היא לגבור ועשיר ממש כפשוטו, והסיק שהרמב"ם כתב את מה שכתב מצד הסברא, והא דלא הביא את התנאים הנ"ל

את המ"ד בתענית כדי שיבקשו המתים רחמים, דהיינו שהמתים אוהבים ישראל ויתפללו מעצמם.

ובשו"ת חת"ס באו"ח סי' קס"ו כתב בנוגע לפונה לחכם וצדיק שכל ישראל הם גוף אחד ומש"ה לא חשיב פני' לגוף אחר. והמהר"ל שם כתב דמותו לומר לחבירו התפלל עלי, אבל למלאכים הוי "דרך תפילה ובקשה", וצ"ב.

ועוד הביא בסידור אוצר התפילות שם פיוט שיסד רבינו יואל חתנו של הראב"ן, תלמידו של ר"ת, ואביו של הראב"י, לערב ראש השנה, וכן הביא את פיוטו של ר"ש אבן גבירול, שהם מבקשים שם ממלאכים להליץ. וכן הביא את דברי רבינו אביגדור כהן צדק רבו של המהר"ם מרוטנבורג שמתיר ונסתמך על הגמ' הנ"ל בסנהדרין, וכן נסתמך על מדרש שיר השירים שהביא על הפסוק השבעתי אתכם דאומרת כנסת ישראל להמלאכים העומדים על שערי תפילה ועל שערי דמעה הוליכו תפילתי ודמעתי לפני הקב"ה ותהיו מליצי יושר לפניו שימחל לי על הזדונות והשגגות, ונאמר אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף. והרבה מהידיעות הנ"ל מצאתי בסידור אוצר התפילות בהמבוא בפרק ג', ובספר גשר החיים חלק ב' פרק כ"ו.

ובספר גשר החיים פסק שהבא לעשות כהמתירים בין בנוגע למלאכים ובין בנוגע למתים יש לו על מה לסמוך.

**ו. בענין למה חישוב הרמב"ם ענין זה ל"עיקר" ולא למצוה פרטית.**  
האברבנאל בפ"ב הביא מקשים על

שנזכרו בגמרא שם הרי זה משום שהוא סובר כפירוש הרא"ש שם שהם דרושים רק בשביל נביא שמנבא בקביעות עכ"ד הכ"מ. מיהו מסקנת הכ"מ נסתרת מדברי הרמב"ם עצמו בשמונה פרקים בפרק ז' שכתב להדיא שכוונתו היא לפרש את המימרא של אין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור כהנ"ל, דהיינו שהכוונה בגבור היא לגבור בכבישות יצרו, ושהכוונה בעשיר היא למעלות המדות ר"ל ההסתפקות וכדתנן שאיזהו גבור הכובש את יצרו ואיזהו עשיר השמח בחלקו.

### ב. בענין המחלוקת בין רש"י והרמב"ם למה פירש משה מן האשה.

עיי' ביבמות דף ס"ב ע"א דאמרינן שמה פירש מן האשה משום שדן ק"ו ממה שצוה הקב"ה לכלל ישראל לפרוש מנשותיהם בשעת מתן תורה, "ומה ישראל שלא דיברה עמהם שכינה אלא לפי שעה, וקבע להם זמן, אמרה תורה אל תגשו אל אשה, אני שמיוחד לדבור בכל שעה ושעה ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה", והסכימה דעתו לדעת המקום שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי", ומדברי רש"י שם בד"ה ולא קבע לי זמן מבואר שהטעם הי' משום שלא ידע מתי ידבר ה' עמו ולכן הי' צריך להיות תמיד מופרש מאשתו. ועי' בדברי הרמב"ן בבמדבר כ"ד א' בענין נבואת בלעם.

מיהו מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה משמע יותר מזה, והיינו שלא הי' רק משום חשש שמא ינבא, אלא מצבו התמידי דרש פרישה מאשה, דעיי"ש שכתב

וז"ל, כל הנביאים אין מנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, ובזה הבטיחו האל—ל שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי, הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהן, ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם, ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו, ונתקדש כמלאכים עכ"ל.

(והנה כבר הבאנו את לשון הגמ' ביבמות שם דאיתא, "אני שמיוחד לדיבור בכל שעה ושעה ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה", ולכאורה הלשון של "אני שמיוחד בכל שעה ושעה" מתפרש היטב כהרמב"ם, אבל מהלשון של "ולא קבע לי זמן" משמע יותר כרש"י שהי' ענין של חשש [ויש לדחות], ורש"י באמת כתב את דבריו על "ולא קבע לי זמן". והי' אפשר לומר ששני הפשטים אמתיים הם ומחייבים פרישה ולכן אמרה הגמ' את שתי הלשונות, כלומר כי אפילו אם לא הי' תמיד במדריגת מלאך אבל זה נשאר אמת שהי' שונה בזה שהי' עלול תמיד לקבל נבואה.)

והנה מהגמ' מבואר לכאורה שהתחיל לפרוש מן האשה בשעת מתן תורה שהרי רק אז ידע לדרוש את הק"ו, דדוחק לומר שדרש את הק"ו קודם לכן כי צפה ברוח

הקודש שיהי' ציווי לכלל ישראל לפרוש בשעת מתן תורה, אלא בודאי הפשטות היא שדרש את הק"ו אחרי שנצטוו ישראל לפרוש בשעת מתן תורה. מיהו לפ"ז יוצא שבכלל לא היתה לו מתי לפרוש מן האשה מדעתו כי לפני מתן תורה הרי בין כך ובין כך נצטוו כל ישראל לפרוש, ואחרי מתן תורה מיד הסכים הקב"ה על ידו. וצ"ל שהכוונה בעשה משה מדעתו היא שהחליט משה לעשות כן מדעתו, וצ"ק.

**ג. בענין מתי התחילה מדריגת הנבואה המיוחדת של משה, ודברי המדרש שפירש מן האשה ממראה הסנה ואילך לעומת הגמרא הנ"ל ביבמות שרק ממתן תורה ואילך.**

והנה הרמב"ם שם מנה ארבע בחינות איך שמדריגת הנבואה של משה עולה על שאר הנביאים, ואחת מהן היא מה שהזכרנו שהוא תמיד מוכן לנבואה. ומדברי הרמב"ם הנ"ל משמע עוד שמדריגתו המיוחדת הנ"ל בנבואה התחילה משעת מתן תורה, דהיינו כשנצטוו לפרוש מן האשה בקרא דואתה פה עמוד עמדי ולא קודם, שהרי הרמב"ם תלה את הפרישה מן האשה בעיקר מדריגת הנבואה שלו (והרמב"ם בכלל לא הביא את הק"ו). ודוחק לומר שרק המעלה של תמידיות הנבואה התחילה אז אבל שאר המעלות של מדריגת הנבואה של מרע"ה התחילו קודם. וגם הרמב"ן בשמות ג' ה' כתב שמדריגתו העליונה בנבואה התחילה במתן תורה.

מיהו בסוף דברים רבה איתא דלא כמו שמבואר ביבמות שם ובדברי הרמב"ם הרמב"ן שהתחיל לפרוש במתן תורה, אלא

איתא שמיום שהקב"ה נראה אליו בהסנה פירש מן האשה. ונראה שזהו המקור למה שכתוב בספר העיקרים במאמר ג' סוף פרק ח' שהיתה לו מדריגתו העליונה של נבואה מאחרי מראה הסנה ואילך (אבל במראה הסנה גופא עוד לא היתה לו מדריגה זו). וע"ע בחידושי הגרי"ז על פרשת שמות על הפסוק מי אנכי וגו' שכתב וז"ל, והנה שמעתי מאאמו"ר הגה"ח זצוקללה"ה שהקשה על הא דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים וגו', והקשה דאיך שייך לומר ולא קם וגו' על האותות והמופתים של ארץ מצרים, והלא כתיב על הגאולה העתידה "כימי צאתכם מארץ מצרים אראנו נפלאות", וא"כ איך שייך לומר על זה ולא קם, ות"י דאה"נ דגם לעתיד לבוא יהיו נפלאות כמו במצרים, אבל לא תהיינה נעשות ע"י נבואה כזו של משה, וזהו דכתיב בהאי קרא דולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האתת והמופתים וגו' דעל כל אלה הדברים לא קם עוד נביא כמשה, רק לע"ל תהיינה הנפלאות נעשות ע"י נבואה סתם ולא ע"י נבואה כזו של משה עכ"ד. הרי שהיתה לו המדריגה המיוחדת של נבואה כבר בארץ מצרים.

וע"ע ברש"י בריש פרשת מטות שכתב וז"ל, זה הדבר, משה נתנבא ב"כה אמר ה' כחצות הלילה", וכל הנביאים נתנבאו ב"כה אמר ה'", מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר עכ"ל, וביאר הרא"ם ש"כה אמר ה'" מורה על נבואה באספקלריא שאינה מאירה, אבל "זה הדבר" מורה על נבואה באספקלריא

המאירה, והטעם למה במצרים נתנבא משה ב"כה אמר ה'" ולא "בזה הדבר" הרי זה כי עוד לא היתה לו אז המדריגה של נבואה של אספקלריא המאירה אלא רק מואתה פה עמוד עמדי ואילך היתה לו מדריגה זו עכ"ד.

ברם צ"ע דהא בפרשת בשלח בשמות ט"ז פסוקים ט"ז ול"ב אמר משה זה הדבר אשר צוה ה' בנוגע לדיני המן וזה הרי הי' לפני מתן תורה.

מיהו יתכן שהרא"ם שם נתכוין להשמר מקושיא זו דז"ל שם, ומפני שמשו רבינו בתחילת נבואתו עדיין לא עלה אל המדריגה שזכה בה באחרונה (ונקטתי דהיינו ממתן תורה ואילך) הוכרח גם הוא להזכיר בלשונו כה אמר ה' בהרבה מקומות, ומשזכה באספקלריא המאירה שוב לא הזכיר בלשונו רק זה הדבר עכ"ל, הרי שכתב שהשתמש בלשון כה אמר ה' "בהרבה מקומות", ויתכן שכוונתו היא בהרבה מקומות אבל לא בכל המקומות וכמו שהערנו שבפר' בשלח כתוב זה הדבר, אלא שצ"ע בסברת הדבר, דמכיון שעוד לא עלה אל המדריגה הגבוהה איך אמר באמת זה הדבר.

והמהר"ל בגור ארי' שם דחה דבריו וכתב שתמיד היתה לו המדריגה של אספקלריא המאירה (וביאר שם את הענין של "כה אמר ה'" ושל "זה הדבר" בדרך אחרת). הרי דפליגי בהמחלוקת הנ"ל מתי זכה משה להמדריגה המיוחדת שלו בנבואה.

והנה רש"י בתחילת פירושו על התורה הביא את דברי רבי יצחק שהחודש הזה לכם הרי היא המצוה הראשונה שנאמרה

לישראל. וביאר הגור ארי' שם שרבי יצחק סובר שמצות גיד הנשה נשנית עוד הפעם בעל פה בסיני כיון שלא נאמרה בפעם הראשונה באמצעות משה, והמנין של תרי"ג מצות מתחיל עם החודש הזה לכם שנאמרה באמצעות משה (ובאמת החודש הזה לכם לא נשנית בסיני) עכ"ד בביאור קצת. ולכאורה נראה פשוט שדברי הגור ארי' מיוסדים הם על ההנחה שלתרי"ג מצות בעינין את מדריגת הנבואה של משה, דהא אל"כ מה היא המעליותא של משה ולמה צריכים דוקא שיהיו באמצעות משה, ומעתה לפ"ז יוצא שרבי יצחק סובר שבשעת אמירת החודש הזה לכם כבר היתה לו מדריגה זו. ולעיל בפרשת וישלח על הפסוק של גיד הנשה הארכתי בכל הדעות בענין איפוא בתורה מתחיל המנין של התרי"ג מצות שלנו עיי"ש.

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' יסודי התורה מבואר עוד שקירון עור פניו הי' מחמת המדריגה המיוחדת שלו בנבואה. וזהו דלא כדברי רש"י בבמדבר כ"ז כ' שונתת מהודך עליו (על יהושע) קאי על קירון עור פנים, דהא לפי הרמב"ם לא שיך קירון עור פנים ביהושע, דהא הקירון הי' בגלל המדריגה המיוחדת של משה בנבואה, וא"כ צ"ל שהרמב"ם סובר כהאבות דרבי נתן בפ"א שונתת מהודך עליו קאי על מסירת התורה ליהושע, וביותר נר' שהוא מפרש שהכוונה היא למעלה מסוימת של הוד שהיתה לכל הנביאים בשעת הנבואה וממרע"ה לא נסתלק לעולם וכמש"כ לעיל בסמוך שם ש"לא נסתלק מעליו ההוד לעולם" נורש"י סובר שהקירון עור פנים לא הי' תוצאה

מדריגתו בנבואה ומש"ה הי' שייך גם ביהושע.

מיהו צ"ע על הרמב"ם, דהא קירון עור פניו כתוב בסוף פרשת כי תשא לאחר הלוחות השניות עיי"ש, ואילו ואתה פה עמד עמדי כתוב כאן בהלוחות הראשונות, וא"כ היו פניו צריכות לקרון כבר אחרי הלוחות הראשונות. מיהו מצאתי בדברים רבה פר' ג' י"ג שבאמת קרן עור פני משה גם בהלוחות הראשונות, רק שנפסק כשיבר את הלוחות וחזר אליו בהלוחות השניות.

וע"ע בשבת דף פ"ה ע"א דאיתא שמשה נטל את עדיים של כלל ישראל אחרי מעשה העגל, ופירש"י בד"ה ומשה יקח, שהכוונה היא לקירון עור פנים, הרי שגם שם מבואר שקרן עור פניו לפני לוחות שניות, אבל מבואר שם גם שלא הי' מחמת מדריגתו בנבואה שהרי מבואר שם שקודם חטא העגל הי' לכלל ישראל קירון עור פנים ממתן תורה, דהיינו עדיים.

ובתנחומא בסוף פר' כי תשא איתא בזה"ל, מנין זכה משה לקרני ההוד, ארז"ל מן המערה שנאמר והי' בעבור כבודי ושמתוך בנקרת הצור, נתן הקב"ה כף ידו עליו ומשם זכה לקרני ההוד וכו' (וזה איירי בלוחות שניות), ויש אומרים שבשעה שהי' הקב"ה מלמדו תורה מניצוצות שיצאו מפי השכינה נטל קרני ההוד, ורבי שמואל בר נחמן אמר הלוחות ארכן ששה טפחים ורחבן שלשה טפחים והי' משה מחזיק בשני טפחים והקב"ה בשני טפחים וטפחיים ריוח באמצע משם נטל משה קרני ההוד, רב שמואל אמר עד שמשה כתב את התורה נשתייר בקולמוס קמעא

והעבירו על ראשו וממנו נעשו לו קרני ההוד וכו' (ושתי הדעות האחרונות האלו מובאים גם בדברי המדרש רבה שציינתי להלן בסמוך).

ובדברי הדברים רבה פר' ג' י"ג שהבאתי לעיל איתא בזה"ל, ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר, ומי כתב השיטה הזה, משה, מנין, שנאמר ויכתוב משה את התורה הזאת, ומה שכר נתן לו הקב"ה זיו הפנים, ומשה לא ידע כי קרן עור פניו, אימתי בדברו אתו, אמר ר"ל בשעה שכתב את התורה נטל משה זיו הפנים, כיצד אמר ר"ל התורה שניתנה למשה אורה של אש לבנה וכתובה באש שחורה וחתומה באש ומלופפת באש, ועם שכותב קינח את הקולמוס בשערו ומשם נטל זיו הפנים, ר' שמואל בר נחמן אמר מן הלוחות נטל משה זיו הפנים, עם שנתנו לו הלוחות מכפים לכפים משם נטל זיו הפנים, כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטלן ושברן א"ל הקב"ה כשסדרת לישראל נתתי לך שכרך זיו הפנים ועכשיו שברת את הלוחות וכו' עכ"ל (וגם מדברי ר' שמואל בר נחמן יוצא שקרן עור פניו כבר בלוחות ראשונות).

#### ד. ביאור "רבן של כל הנביאים".

ועיין עוד ברמב"ם בסוף פרק א' מהל' עבודת כוכבים ה"ג שקרא למשה בשם "רבן של כל הנביאים" כבר בזמן שהקב"ה שלחו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, והרי בהל' יסודי התורה כשהזכיר את המעלות המיוחדות של נבואת משה הזכיר שהי' "רבן של כל הנביאים", ומעתה מזה יוצא שכבר היו לו מדריגותיו

המיוחדות ממראה הסנה ואילך וכדברי העיקרים, וצ"ע מהא דמבואר בדברי הרמב"ם עצמו בפרק הנ"ל שמדריגתו המיוחדת בנבואה התחילה עם ואתה פה עמוד עמדי דהיינו ממתן תורה וכמו שכתבנו לעיל.

מיהו י"ל שהכוונה ברכן של כל הנביאים אינה למדריגת הנבואה שלו, אלא הכוונה היא להעובדא שכל הנביאים קיבלו את הנבואה שלהם בגרמת משה, כי כמו שידיעת התורה מוכרחת להיות ע"י לימוד מרב, כך גם בנבואה יתכן שהדבר מוכרח שנביא יתחנך מנביא אחר, וזוהי הכוונה במה שכתב הרמב"ם שמשה הי' רבן של כל הנביאים, דהיינו שכולם הם תלמידי תלמידיו. וגם י"ל שהכוונה היא שקבלו את כח הנבואה בדרך ישיר ממשה כי הוא השפיע כח זה לתוך העולם, אבל עכ"פ שני הדברים אפשריים אע"פ שבאותה שעה לא עלתה מדריגת נבואתו על המדריגה של שאר הנביאים.

ועי' בב"ק דף ב' ע"ב שדברי הנביאים קרויים "דברי קבלה", ובשט"מ שם איתא משום "שקבלו נבואתם ממרע"ה", ויש לבאר דבריו כהדרכים הנ"ל.

ועי' ברבינו בחיי בריש אבות שכתב וז"ל, שגם נו"כ נאמרו לו למשה בסיני אלא שלא ניתן רשות ליכתב עד שבאו הנביאים שבדורות וכתבום ברוח הקודש עכ"ל, וכן איתא גם במחזור ויטרי בריש אבות עיי"ש.

מיהו בשמות רבה כ"ח ד' איתא שמה שהיו הנביאים עתידים להתנבאות קבלו (נשמותיהם) בהר סיני.

ה. מתני נהי' משה נביא בקביעות. והנה כבר הבאנו בנדדים דף ל"ח ע"א אמרינן שאין נבואה שורה אלא על חכם עשיר ענו וגבור, ועשיר ילפינן ממה שנתעשר משה מפסלתן של לוחות. וכתב שם הרא"ש שמאי דאמרינן שאין נבואה שורה אלא בתנאים אלו הכוונה היא לנבואה בקביעות. ונראה שכתב כן משום שהי' קשה לו דהא משה רבינו נתנבא גם קודם שנתעשר, ולכן פי' שמ"מ לא הי' נביא בקביעות. מיהו יש לתמוה איך יתכן לומר שעד לוחות שניות לא הי' בגדר נביא בקביעות לאחר כל הנבואות במצרים ועל הים ומתן תורה של לוחות ראשונות. ועי' עוד בהמפרשים בעין יעקב בנדדים שם.

ו. שמשה רבינו הי' שייך לקיום ציוויים על דרך מלאכים.

הנה משה רבינו נשתנה משאר בשר ודם בזה שהיתה לו מצוה מסוימת לקיים לאחר מותו, דהיינו מה שהביא רש"י בוזאת הברכה (ל"ד ד') שנצטוה ללכת אצל האבות ולומר להם שבועה שנשבע לכם הקב"ה להכניס את בניכם לארץ קיימה. והנה הקיום מצוה הזו הי' בלי נסיון של יצר הרע, שהרי כבר לא הי' לו גוף, ודבר כעין זה מצינו רק אצל מלאכים, כי אצל מלאכים הרי קיום ציוויים הוא עצם תכליתם, משא"כ אצל בני אדם הרי הוא רק אמצעי להגיע להמדריגה של צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, ועל ידי העמידה בנסיון הרי הוא הולך ומתכשר להגיע למדריגה זו, ולכן אין מציאות של ציווי לבני אדם בלי נסיון, ועכ"פ מזה שמצינו ציווי בלי נסיון אצל משה הרי



חזינן שהוא הי' שייך גם בהדי העבודת ה' של מלאכים.

ובסוף הפרשה כתוב וימת שם משה עבד ה', ויש לבאר שהטעם למה נקרא משה בשם עבד ה' דוקא כאן הרי זה משום שהי' לו ציווי לקיים במיתתו והי' בגדר עבד ה' גם במיתתו וכהנ"ל. ועי' באבן עזרא על וימת שם משה שכתב וז"ל, שאפילו במותו עשה מה שצוהו כעבד עכ"ל. ברם בפשטות נראה שאין כוונתו לדברינו הנ"ל, דהיינו להאמירה לאברהם יצחק ויעקב שהרי לא הזכיר מזה כלל, אלא כוונתו היא לזה שעלה להר נבו וכדומה (ועי' ביהושע כ"ד כ"ט דכתיב גם על יהושע וימת יהושע בן נון עבד ה', ועי' באברבנאל שם שכתב ז"ל, וקראו עבד ה' לכבודו שהשוהו למשה רבו שנקרא עבד בשעת מותו עכ"ל).

והנה בסוף פרשת בהעלותך כתיב איך לא יראתם לדבר בעבדי במשה, ופירש"י בעבדי אע"פ שאינו משה ובמשה אפילו אינו עבדי, ומקשים דהא אם אינו בגדר עבד ה' מה מהני מה שהוא גדול בתורה הלא ביו"ד סי' רמ"ג סעיף ג' נפסק שת"ח שמזולזל במצות הרי הוא כקל שבציבור. ולכאורה יש לבאר בפשיטות ש"עבדי" אין פירושו סתם שומר מצות, אלא הרי זה מדריגה מופלגת של צדקות, וא"כ הכוונה היא שמשה אפילו אם לא היתה לו המדריגה המופלגת הנ"ל של צדקות. מיהו לפי הנ"ל י"ל שהכוונה היא כך, דהנה ההבדל שבין פועל לעבד הוא שפועל מקיים את רצון בעל הבית לצורך עצמו, דהיינו כדי שיגיע לתשלום השכר, ומה שהוא מקיים את רצון בעל הבית הרי זה

בגדר אמצעי כדי להגיע אל השכר, אבל עבד מקיים את הציווי של הבעל הבית שלא לצורך עצמו ולא בתורת אמצעי להגיע לשכר, אלא משום שזהו עצם מהותו, ובאמת עבד אינו מקבל שום שכר על עבודתו, וא"כ י"ל שהכוונה במשה אפילו אינו עבדי היא כך, דאיך לא יראתם לדבר במשה אפילו אם לא היתה בו הבחינה של עבודת, דהיינו הבחינה של קיום מצות על דרך מלאך שלא בדרך אמצעי להגיע לתכלית מסוימת אלא כמו שעבד מקיים ציוויים.

ויש לפרש על פי זה את מה שכתוב בתחילת יהושע משה עבדי מת ועתה קום עבור את הירדן הזה דיי"ל שהכוונה היא משה עבדי מת והרי הוא צריך לקיים את הציווי לומר שקיימתי את השבועה לתת את א"י לבניהם, וזהו בגלל המדריגה של 'עבד' שהיתה לו, ולכן קום עבור את הירדן כדי שיוכל לקיים את הציווי (מיהו מדברי רש"י בוזאת הברכה מבואר שעל הסמך של הראי' לחוד הי' יכול לומר להאבות, וצ"ע).

והנה מצינו בעוד מקום שמשם קיים ציוויים על דרך מלאך, דעיינן במשך חכמה בריש פר' שמות שביאר את הענין שהאריך בו הרמב"ם בהל' יסודי התורה שכל ישראל היו עדים ושמעו איך שהקב"ה מדבר עם משה רבינו ולכן לא שייך שיבוא נביא ויסתור את נבואת משה רבינו אלא נדע מיד שהוא נביא שקר, והקשה על זה וז"ל, איך צוה ה' שיאמינו לעולם במשה, הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואין הידיעה מכרחת הבחירה, ושמא יבחר משה אחר זה חלילה להוסיף מדעתו, ועל

**ח. בשעת נבואתו נעשה כמלאך.**

והנה יש לבאר שהטעם למה מצינו את הענין הנ"ל של קיום ציווים בדרך מלאך רק אצל משה רבינו הרי זה משום מדריגתו בנבואה, דעיין ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה שהגדיר שהנביא בשעת נבואתו דומה הוא למלאך, דדעתו מתערבת בדעת המלאכים הנקראים אישים, וא"כ אין פלא בזה שמשוה רבינו שהי' אב הנביאים, הי' דומה למלאך גם בנוגע לקיום ציווים.

והנה דברי הרמב"ם הנ"ל שדעת הנביאים מתערבת בדעת המלאכים הנקראים אישים, יכולים לשמש כטעם למה הנביאים נקראים מלאכים (כמש"כ רש"י בבמדבר כ' ט"ז שהנביאים נקראים מלאכים, וכן איתא באריכות בריש ויקרא רבה, ובתנחומא בריש פרשת שלח (ועיין בעץ יוסף בריש ויקרא רבה שם שכתב וז"ל, כי המה לובשים מלאכות בעת התנבאם כי בעת ההיא המה מתבודדים מחומרם כאילו הם בדמות מלאכים שהם בעלי נפש בלבד עכ"ל). וכבר הארכתי בענין זה בספרי על אבות באות ש"ז.

**ט. פנים אל פנים, ופה אל פה.**

עי' ברש"י בדברים ל"ד י' שפירש שמדריגת פנים אל פנים היינו שלבו גס בו ומדבר עמו בכל עת שירצה, אבל הרמב"ם שם פי' שהכוונה היא שהי' מדבר עמו בלי אמצעי של מלאך, וכן ביאר הרמב"ם כוונת פה אל פה בסוף בהעלותך.

ועי' ברש"י שם הביא את דרשת הספרי דתניא פה אל פה אדבר בו במראה ולא בחידות, אמרתי לו לפרוש מן האשה, וא"כ

כרחין שהשי"ת שלל ממנו הבחירה לגמרי ונשאר מוכרח כמלאכים וכו' עכ"ל. הרי שגם בחיובו למסור דברי תורה לישראל מצינו שהיו לו ציוויים לקיים בלי נסיון ובחירה.

**ז. ביאור משה רבינו לא מת.**

ועי' בסוטה סוף דף י"ג דתניא רבי אליעזר הגדול אומר שנים עשר מיל על שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל בת קול משמיע ואומר וימת משה ספרא רבה דישראל, ויש אומרים לא מת משה כתיב הכא וימת שם וכתוב התם ויהי שם עם ה' מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש, ולפ"ז יש לדחות את דרכינו בסק"ו ולומר שהדרש הנ"ל שהביא רש"י אזיל שמרע"ה לא מת ומש"ה הי' שייך עוד לקיום מצות. מיהו צ"ע על זה דאם לא מת איך שייך שיודיע לאברהם יצחק ויעקב. וביותר נראה לומר שכוונת היש אומרים הנ"ל במס' סוטה היא להך ענין גופא שביארנו והיינו דבודאי מבחינה גשמית מת מרע"ה, רק שלא מת במובן שהוא עומד ומשמש כמו מלאך ויש לו עוד החיות של מלאך. ולפי דברינו מבואר איך שייך לומר שלא מת הלא כתוב וימת. מיהו עי' באור החיים על וימת שם משה שכתב וז"ל, וימת שם, פי' שם לבד הוא מת, אבל חי הוא במקום אחר קדוש ועליון על פי ה' עכ"ל, וא"כ אולי זהו הכוונה ב"לא מת", אבל עכ"פ האור החיים בכלל לא הביא את המחלוקת הנ"ל בסוטה. ובעין יעקב בפי' עיון יעקב איתא שכתוב וימת כדי שלא להוציא לעז על הצדיקים הראשונים. ועי' במהרש"א בסוטה שם.

יתכן שאין הכוונה שם למדריגה יותר גדולה של נבואה.

ודברי הרמב"ן בשני המקומות בחומש נראים כפירושו של הרמב"ם עיי"ש.

### י. ביאור מה שכלל ישראל שמעו את הדברות פנים אל פנים.

המפרשים הקשו על הא דכתיב בדברים ל"ד י' ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, דהא גם בכלל ישראל כתיב ששמעו את הדברות פנים בפנים (דברים ה' ד'). ותי' הרמב"ן (שם ל"ד י') שכלל ישראל שמעו את קולו מתוך האש אבל לא ראו הפנים עיי"ש, והאברבנאל (עמוד שנ"ט) כתב שהי' חסד עליון למעלה ממדריגתם לשם נצחיות התורה כדי שתחקק בלבם בלי שום ערעור וחשד, ובשם הביאור הנרבוני על מורה נבוכים כתב האברבנאל שמשה שמע קול נבואי אבל העם שמעו קול גשמי אבל שניהם היו בחוש בלא כח המדמה וזוהי הכוונה בפנים אל פנים. ובעיקרים מאמר ג' ספ"ח, ובדרשות הר"ן דרוש חמישי נוסח ב', ובשו"ת הרדב"ז תתי"ז, איתא כהאברבנאל עצמו. ועי' בריטב"א ביבמות דף מ"ט ע"ב.

### יא. בענין כמה מהדברות שמעו מהקב"ה, וכן בענין טיב השמיעה.

הנה האבן עזרא בשמות כ' א' הקשה שמצד אחד "אמרו רבים" (וכן הוא במכות דף כ"ד ע"א) שרק אנכי ולא יהי' לך שמעו כלל ישראל "מפי הגבורה", ושכן משמע ממה ששתי הדברות הראשונות נאמרו בלשון שהקב"ה עצמו מדבר ואומר אנכי,

ועל פני, ואילו הדברות שבהמשך נאמרו בלשון נסתר, דהיינו בסגנון שמשה רבינו עצמו מדבר אודות הקב"ה, אבל מצד שני משמע שאת כולן שמעו מהקב"ה שהרי כתיב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (ה', י"ט). והסיק האבן עזרא שאת כולן שמעו מהקב"ה, ושאינן ראי' ממה שהסגנון של הפסוק התחלף מנוכח לנסתר כי כן מצינו בעוד מקומות שהסגנון מתחלף, והביא דוגמאות לזה (מיהו צ"ע על דרכו מהגמ' הנ"ל המכות).

וגם האברבנאל כתב שכולן נאמרו לישראל מפי הקב"ה בלי שום אמצעי, ולא הי' הבדל בין דיבור לדיבור, ואת הכל הבינו בהבנה שלימה ובהשגה נבואית עלאית כמשה עצמו.

ובספר עבודת הקודש לרבי מאיר גבאי בחלק ד' פרק ל"ד כתב שיש חילוק בין שתי הדברות הראשונות לבין שמונה האחרונות, דהיינו שלעולם שמעו את כולן מהקב"ה אבל בשתיים הראשונות שמעו גם את כל פרטי הדינים מהקב"ה, ואילו בהשמונה האחרונות שמעו את הפרטים ממשה.

ובספר עקידת יצחק (לרבי יצחק עראמה) בפר' פ"ט כתב ששמעו כולן מהקב"ה, אבל את השתיים הראשונות שמעו במדריגה של נבואה יותר גבוהה מהשמונה האחרונות. וכן יש להבין בדברי הריטב"א ביבמות דף מ"ט ע"ב עיי"ש.

והרמב"ן בשמות כ' ז', וכן בדבריו כאן, כתב שאת שתי הראשונות שמעו ישראל מפי הקב"ה בעצמו בהבנה גמורה ואילו את השמונה האחרונות שמעו מהקב"ה בלי הבנה והיו צריכים למשה שיפרשם להם.

ברם העיקרים במאמר ג' פ"ח הביא מהרמב"ם שאת כולן שמעו מהקב"ה (וצ"ע), רק שבהראשונות היתה גם גבורת מופת.

ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' קי"ז מבואר שהבין שכוונת הרמב"ם היא לשני דרכים הסותרות זו את זו, ושדעת הרמב"ם נוטה להשני' ששמעו מהקב"ה, וז"ל המהר"ם אלשקר שם, ועתה יתיישב בטוב מאמרו ז"ל שאמרו אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמעום, הודיעונו שלא שמעו ישראל מפי הגבורה אלא הקול המורה על שתי הדברות האלו, אבל שאר הדברות לא שמען כי אם משה ע"ה לברו, וזה הדרך האחרון הוא אצל רבינו הרב ז"ל העיקר שכתב שנתחדו בו הכתובים ודברי חכמים עכ"ל.

מיהו מהר"ן בדרשותיו בהדרשה החמישית בהנוסח שני נראה שהבין שהרמב"ם סובר ששניהם אמת, והיינו ששמעו קול הברה וגם היתה גבורת מופת וז"ל, ולכך תמה מן הרב רבינו משה שהרחיק זה, ואמר לא השיגו ישראל רק קול עצום, לא הבדל דברים, ומה שאמרו רז"ל אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום רוצים בזה הגיע אליהם כמו שהגיע למשה, ולא הי' משה מגיעם אליהם, וזה ששני אלו השורשים, רוצים לומר מציאות הא-ל והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי וכו' עכ"ל, הרי שהוא סובר שהרמב"ם נתכוין לתפוס את שתי הדרכים יחד.

והנה עוד מבואר ברמב"ם במורה נבוכים שם שהי' קול עצום בלי הבדל

ורש"י (י"ט ט"ט, כ' א') והחזקוני על שמות כ' א', וכן הרא"ם שם, והלבוש אורה שם, סוברים שבתחילה שמעו הכל מהקב"ה בדיבור אחד, ושוב חזר הקב"ה ואמר להם אנכי ולא יהי' לך כל אחד בנפרד, ואת השאר שמעו בנפרד ממה. ובספר מעשי ה' לרבי אליעזר אשכנזי ביתרו פ"ו כתב ששמעו את הכל מהקב"ה בהבנה גמורה אלא שהשתים הראשונות דיבר ה' אליהם להדיא בלשון נוכח ואילו את השמונה האחרונות שמעו את הקב"ה מדבר אל משה.

ובספר העיקרים מאמר ג' פרק י"ח כתב כדרך זה אלא שהוא כתב ששמעו איך הקב"ה אומר את השמונה האחרונות למשה אבל לא הבינו והי' משה צריך לבאר להם.

ובשיר השירים רבה א' י"ג אמר רבי יהושע בן לוי שרק את ב' הראשונות שמעו מהקב"ה, ורבנן שם אומרים שאת כולן שמעו מהקב"ה. ואמר רבי יהושע בן לוי שטעמייהו דרבנן הוא משום דכתיב דבר אתה עמנו ונשמעה אחרי כל הדברות, ואילו הוא עצמו סובר שאמרו כן אחרי שתי הדברות הראשונות רק שכתוב בסוף כי אין מוקדם ומאוחר בתורה.

והרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פרק ל"ג כתב שהכוונה ב"מפי הגבורה" היא שהבינו את ההוכחות למציאותו ואחדותו ("גבורת מופת"), וגם הביא את הדרך של ריב"ל שהכוונה היא ששמעו "מפי הקב"ה", אלא שכתב שהי' קול עצום ולא מובן.

מיהו מדברי הרמב"ם אין מבואר כל כך אם כוונתו להחזיק בשני הדברים יחד, או האם כוונתו היא לשתי דרכים חלוקות.

מלים וחיתוך אותיות ולא הי' ניתן להבנה ע"י כלל ישראל.

ברם בפ"ח מהל' יסודי התורה ה"א כתב הרמב"ם וז"ל, והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך עכ"ל (מיהו העיקרים במאמר א' פרק י"ח גורס בדבריו "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם וגו'").

ועוד כתב הרמב"ם בה"ג שם ששמעו "כמו ששמע הוא".

ולכאורה דבריו בה"א (לפי הגירסא שלפנינו) ובה"ג שם סותרים את דבריו במורה נבוכים שלא הי' ניתן להבנה.

מיהו ע"י במהר"ם אלשקר שם שכתב שמה שכתב הרמב"ם "כמו ששמע הוא" הכוונה היא רק ששמעו קול כמו ששמע הוא קול, אבל איכות השמיעה היתה שונה, וז"ל, ונתבאר שאע"פ שלא שמעו הקול כל כך מפורש ולא כל כך צח כמו משה רבינו ע"ה, הנה שמעו מפי הגבורה הקול כשהי' מדבר עמו, משל למה הדבר דומה, למלך שהי' מדבר עם שני אנשים, והי' האחד מהם קרוב למלך יותר מחבירו, או שהי' לאחד מהם חוש השמע יותר חזק משל חבירו, האחד הקרוב, או אותו שהחוש שלו יותר חזק, שמע חתיכת הדברים יותר מהאחר, אבל מ"מ שניהם ראו ושמעו את הקול יוצא מפי המלך, וכן נאמר בכאן, שמשה וישראל שמעו עיקר הקול מפי הגבורה, אלא שמרע"ה השיג ממנו יותר מהם, ומצד הקול ששמעו כשהי' מדבר למשה האמינו בו אמונה שלימה בלי ראי' ומופת עכ"ל.

### יב. מדריגת הנבואה של בלעם.

על הפסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' דרשו חז"ל אבל באומות קם דהיינו בלעם.

והאברבנאל בדברים שם הביא את דברי הרמב"ן בכמדבר כ"ד א' שפירש שכוונת חז"ל היא שגם לבלעם היתה מעלת פנים אל פנים, כלומר שנתנבא בלא משל וחידה אלא בביאור, אבל בכל זאת מדריגת נבואתו היתה למטה ממשה כדאי' בספרי.

והאברבנאל שם דחה פירוש זה.

ושוב הביא מהרב חסדאי שכוונת ההשוואה היא רק ששניהם ניבאו ע"י נס כי עצם הדבר שבלעם ניבא הי' בגדר נס משום שהיתה למעלה ממדריגתו, וכן מדריגת הנבואה של משה רבינו היתה על דרך נס כי גם היא היתה למעלה ממדריגתו (ע"י לעיל בסק"ו), וזוהי כוונת חז"ל במה שאמרו שבאומות העולם קם כמשה, אבל לעולם לא היתה מדריגת נבואתו של בלעם שוה למרע"ה.

והאברבנאל שם דחה שגם כל נבואה של כל נביא היא על דרך נס עיי"ש.

וביאר הוא שכחו של בלעם הי' ע"י כוחות הטומאה וכישוף כמו כל נביאי אומות העולם, רק שלצורך ישראל ניבא באותה שעה, וכוונת המאמר הנ"ל שבאומות העולם קם היא שכמו שמשה הי' מעל כל נביאי ישראל, כן בלעם בשעת נבואתו הי' מעל כל נביאי אומות העולם, אבל לעולם לא היתה מדריגת נבואתו של בלעם שוה למרע"ה ולא היתה פנים אל פנים, ועיי"ש בכל דבריו.

יג. עוד בענין נבואה.

עיינ ברמב"ן בריש פרשת וירא מה שהביא מהרמב"ם במורה נבוכים בנוגע לנבואה ובמה שהשיג עליו.

## ז) בענין העיקר של נצחיות התורה.

א. עיין בלשון הרמב"ם בפיה"מ כאן בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד התשיעי (מ"ג עיקרי הדת) שכתב וז"ל, כי התורה הזאת מועתקת מאת הבורא הש"י, לא מזולתו, ועלי אין להוסיף וממנה אין לגרוע, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה שנאמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו עכ"ל. ועיין בספר העיקרים במאמר ג' פרק ט"ז שהסיק (וכ"כ בשם הרב חסדאי) שהאמונה הנ"ל אינה מעיקרי הדת, ודלא כהרמב"ם.

ב. עיין בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' כ"ט שהקשה על העיקר הנ"ל מהגמרא בנדה דף ס"א ע"ב שמצות בטלות לעתיד לבוא.

ותירץ שזה גופא שמצות בטלות לעתיד לבוא הוא אחד מדיני התורה מאז נתינתה, וא"כ נמצא שלא נשתנה כלום מגוף התורה.

ועוד תירץ שי"ל שאין הכוונה שהציווי יהי בטל, אלא הכוונה היא שהמתים שיחיו יהיו פטורים משום הדין של מתים חפשי דכיון שמת נעשה חפשי מן המצוות, ועיי"ש מה שהאריך בזה.

ג. עיין בשו"ת הרשב"א בסי' צ"ג מה שביאר בכוונת דברי חז"ל שכל המועדים עתידים להבטל חוץ מפורים ויוה"כ וז"ל, על כן נראה לי פירושו שכל המועדים לא

הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים, וכמו שכתב שכח ה' בציון מועד ושבתי, אבל בימי הפורים הבטיח דכתיב לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, לא יעברו ולא יסוף, עשאוהו הבטחה לא אזהרה, וכן יום הכיפורים והיתה זאת לכם, הבטחה שתהי' לחקת עולם שהיום יכפר, ואפילו לא ישמרוהו וכו', אבל חקת עולם האמור בפסח אזהרה לא הבטחה, דכתיב חקת עולם תחגוהו ושמרתם לדורותיכם עכ"ל.

והאברבנאל בראש אמנה פ"ג הביא מקשים כהנ"ל ממועדים ומחזיר, וכן משמות החדשים שעלו עמהם מבבל, וכן ממה ששלמה תיקן עירובין ונט"י, וכן ממה שב"ד עוקרים דבר מן התורה. ועוד הקשה על מה שהרמב"ם למד את העיקר הנ"ל מקרא דלא תוסיף ולא תגרע דהא לא תוסיף ולא תגרע איירי בעצם התוכן של כל מצוה פרטית כגון חמש ציצית. ועוד הקשה שנהי שאנחנו אסורים להוסיף או לגרוע אבל מנ"ל שהקב"ה לא יוסיף או יגרע. וציין לדברי העיקרים במאמר ג' פרקים י"ג י"ד ט"ז וכ'.

ובפי"ג תי' האברבנאל שבעצם העיקר שהתורה לא תשתנה כתוב ב"לא בשמים היא", ודבר זה גופא גורם שצוה הקב"ה שאנחנו לא נוסיף ולא נגרע ממנה, ולכן הביא הרמב"ם אץ הפסוקים הנ"ל, ועוד הביא ממדרש ילמדנו שכוונת הדרשה בחזיר היא לאדם שנמשל לחזיר, א"נ שהכוונה היא לשעת המלחמות שיהיו אז, דבשעת מלחמה יה' מותר להם לאכול חזיר (כן נראית כוונתו שם שגם זה נמצא במדרש ילמדנו שהוא מדרש תנחומא, אבל

לא מצאתי דבר זה, אבל בחולין דף י"ז ע"א איתא על הפסוק בתים מלאים כל טוב דאמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב אפילו כתלי [צ"ל קתלין] דחזירי. ועוד כתב שהכוונה בביטול המועדים אינה ששמירת ונהיגת המועד יתבטל, אלא הכוונה היא "שלא ישימו לב אל זכרון הנסים והנפלאות" שביציאת מצרים לעומת הנסים הגדולים שבהגאולה העתידה. חוץ מיוה"כ, וזה כולל גם ראש השנה, שהם ימי סליחה ומחילה, וכן פורים כיון שהנס נעשה בזמן הגלות. ועוד כתב ששמות החדשים לא מיקרי בכלל בגדר שינוי כי מותר להשתמש גם בהשמות הראשונים. וכן כל התקנות אינן נחשבות הוספה ושינוי כי הן לשם שמירה וסייג.

עוד תירץ שכל השינויים והתקנות הרי הם חלק מהתורה שקיבלו בתחילה, והרי הם בכלל תורה שבעל פה, "וכולם נאמרו למשה מסיני לעשותם בזמנם". וזהו כעין תירוצו הראשון הנ"ל של הקובץ שיעורים. ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"ב תשובה תתכ"ח שהביא את דברי הרשב"א וכתב וז"ל, אבל דעתי הפעוטה כי אלו המדרשים וכיוצא בהם מדברים לימות המשיח שתרבה הטובה והשמחה והמנוחה והתענוג עד שיהיו כל הימים שוים אצל בני אדם כאלו נתבטלו המועדים, שאין הפרש בין חול למועד, לא שתבטל המצוה ח"ו, אבל ימי הפורים יהיו נזכרים ונעשים אע"פ שאינם מן התורה כי יהיו ישראל זוכרים הצער אשר הגיע אליהם בזמן הזה, וא"ת למה לא יזכרו שיעבוד מצרים, י"ל שכבר שכחו אותו בזמן המלכים ובנין הבית, אבל ימי הפורים לא נשתכחו בבנין בית שני

שלא היתה גאולתם שלימה, ופשוט הוא, וכן מעיד הכתוב וזכרם לא יסוף מזרעם, ובא רבי והוסיף שאף יוה"כ אינו בטל לעולם מהטעם הראשון, לפי שאין השמחה מבטלת עינוי, דאדרבה כל מה שיהי' אדם בשמחה ובתענוג מרגיש בעינוי יותר, ואסמכי' אקרא והיתה זאת לכם לחקת עולם, ומה שמסתייע הרב בפירושו ממה שכתוב שכח ה' בציון מועד ושבת, משמע לשון שכחה לחוד ולשון ביטול לחוד, גם מה שפירש הוא דוחק אצלי וכו', וכבר נשאלתי על כיוצא בזה שאמרו ז"ל למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל, ולפי הפשט אפשר לתרץ על הדרך אשר כתבתי כי יהיו ישראל אוכלים משמנים כאילו הותר להם בשר חזיר, לא שיותר להם בשר חזיר ח"ו, ועל דרך הסוד יש למעלה שר אחד ושמו חזריאל, והוא קטגור על ישראל, ועתיד הקב"ה להחזירו לישראל להיות להם סניגור, ודעהו עכ"ל. וכעין זה הסיק רבינו בחיי בפר' שמיני בביאור החז"ל (והביא גם שיש נוסחאות אחרות לגמרי בהחז"ל כמו שנביא להלן כאן).

וכעין דבריו האחרונים של הרדב"ז איתא ברבינו בחיי בפר' שמיני על הפסוק "ואת החזיר" וז"ל, וההמון מבינים שהחזיר יהי' טהור לישראל, אבל באור הענין על הכח שלו שהוא מצר לישראל, ולעתיד ישוב עם שאר כל הכחות לעזור ולתמוך לישראל כי ירבה השלום בעולם שנאמר וגר זאב עם כבש וגו', וכתוב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ל.

והנה באמת רבינו בחיי הביא שלש נוסחאות בנוגע להמדרש על חזיר: נוסח

החזיר וגו', ומה אם למי שהי' אוכלם הוא מכרית ומאבד, הבהמה הטמאה לא כל שכן ע"כ.

ובספר ערכי הכינויים (מבעל סדר הדורות) כתב שהמאמר הנ"ל "לא הי' ולא נברא, כי לא מצאנוה בשום מדרש, ואחד מן האחרונים המציאו וכו' והי' תולה אותו מאיזה מהמדרשים.

וראיתי מביאים גם מהיפה תואר על ויקרא רבה שם י"ג ג' ש"לא הי' ולא נברא".

מיהו הריטב"א בקידושין דף מ"ט ע"ב כתב "אמרו באגדה למה נקרא שמו חזיר שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל לעתיד לבוא עכ"ל.

וגם היעב"ץ בפרק שירה (זמרת הארץ) כתב וז"ל, ואפילו החזיר אמרו רז"ל שעתיד הקב"ה להחזירו לנו ולהתירו עכ"ל. והבני יששכר במאמרי חדש אדר מאמר ז' כתב וז"ל, והנה מרגלי' בפומי' דאינשי שעתיד חזיר ליטהר, הן לא נודע מקומו איה, כי לא נמצא במדרשי חז"ל שבידינו, ואפשר הוא בקבלה דלעתיד ב"ב (במהרה בימינו) בשעת הכיבוש שוב עתיד ליטהר עכ"ל.

והאור החיים בפר' שמיני בד"ה כל מפרסת פרסה וגו' הבין שכוונת חז"ל היא שלעתיד לבוא ישנה הקב"ה את טבעו של החזיר ויחזור להיות מעלת גרה ומש"ה יהי' מותר עיי"ש.

ויש עוד שהבינו כהאור החיים, דהשל"ה כתב בכמה מקומות שהחזיר "יתמתק".

והרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות במאמר חיקור דין חלק ד' פרק י"ד כתב בפירושו

א' גורסת למה נמשלה מלכות זו (אדום) לחזיר (בהפסוק יכרסמנה חזיר מיער) שעתיד הקב"ה להחזיר עליהן מדת הדין. נוסח ב' גורסת שעתיד להחזיר עטרה ליושנה, כלומר את הכחות של החזיר לישראל. נוסח ג' גורסת עתיד הקב"ה להחזירו לנו, ורבינו בחיי בדבריו הנ"ל שהבאנו מתיחס להנוסח השלישי הנ"ל ופי' שהכוונה היא כמו לפי הנוסח השני. וגם הריקנטי בפר' שמיני הביא את הנוסח השלישי ופירשו כדרכו של רבינו בחיי.

והנה רבינו בחיי הביא את המדרש הנ"ל בשם מדרש תנחומא, ולפנינו בתנחומא בובר על שמיני באות י"ד איתא כהנוסח השני.

ובויקרא רבה פר' י"ג ה' בסופו איתא למה נקרא שמו חזיר שמחזרת עטרה ליושנה.

ובקהלת רבה פר' כ"ח איתא למה נקרא שמו חזיר אמר להם שהוא עתיד להחזיר את הגדולה והמלכות לבעלי'.

ובמדרש תהלים על מזמור קמ"ו איתא בזה"ל, ה' מתיר אסורים, מהו מתיר אסורים, יש אומרים כל הבהמה שנטמאת בעולם הזה מטהר אותה הקב"ה לעתיד לבוא, וכן הוא אומר מה שהי' הוא שיהי' ומה שנעשה הוא שיעשה, ומה שנעשה, טהורים היו מקודם לבני נח, וכן הוא אומר להן כירק עשב נתתי לכם את כל, מה ירק עשב נתתי לכל, אף החי' והבהמה לכל מתחלה, ולמה אסר אותה, לראות מי מקבל דבריו ומי אינו מקבל, ולעתיד לבוא הוא מתיר את כל מה שאסר, ויש אומרים אינו מתירן לעתיד לבוא, שכן הוא אומר אוכלי



שלעתיד לבוא החזיר יהי מעלה גרה ויהי מותר.

וכן כתב הבן איש חי בבן יהודע על נזיר דף כ"ג ע"א.

וכן כתב החת"ס בתורת משה בויקרא פרק י"א, ובדברים פרק י"ד, וביאר את המדרש בדרך דרוש, אבל כתב וז"ל, אך אין המדרש יוצא מידי פשוטו עכ"ל, וכתב שמכיון שהחזיר יהי מעלה גרה אין זה נקרא שהלאו התבטל.

וע"ע בשדה חמד בכללים מערכת ג' סי' ז', ובפאת השדה מערכת ח' כלל ח' שהאריך בענין המאמר חז"ל הנ"ל על חזיר.

ובספר מנחת קנאות לתלמיד הרשב"א בפרק ב' ביאר שהכוונה בעתיד להחזירו היא, דהנה בימי יהושע נשכח הטעם למה חזיר אסור, ולכן השטן ואומות העולם משיבין על זה כדאיתא ביומא דף ס"ז ע"ב, ועל זה קאמר שלעתיד לבוא הקב"ה יחזיר לנו את הטעם.

### ח) בענין השגחה פרטית.

הנה מצאתי הרבה מקורות בענין השגחה פרטית, דהיינו האם הקב"ה באמת גורם כל דבר ודבר שקורה לאדם, או האם שייך שיקרה לאדם דבר מסוים מצד ה"טבע" בלי שהקב"ה גזר על זה כי יש מצד הקב"ה גם מהלך של השארת הדבר לטבע ולמקרים.

גם יש לעיין בנוגע לבעל חי ודומם האם כל מה שקורה להם הרי הוא בגזירה או האם שייך שיקרה להם דברים בטבע ובמקרה בלי שיהי נגזר.

עכ"פ זה ברור שאפילו אם יש "מקרים" בעולם, אבל בכל זאת הקב"ה יודע את כל אשר נעשה.

וכן דבר ברור הוא שהקב"ה הוא זה שנותן כח להטבע ולהמקרים לקרות. ומשל למה הדבר דומה, למי שמחזיק דף מלא יצורים בידו, דכל היצורים מסתובבים כפי רצונם, אבל אם המחזיק יפסיק להחזיק את הדף הכל יפול לאבדון. וביותר, משל למה הדבר דומה, לאברי הגוף, דמתי שהאדם בוחר להפעיל את אברי הגוף ביתר כח הרי הלב מזרים יותר דם להאברים, כך כשמזדמן מקרה הרי הקב"ה מזרים כח כפי צורך המקרה.

עוד נראה ברור דבודאי יש דברים מסוימים אודות האדם שנקבעים תמיד על ידי גזירה, וכגון הא דאמרינן בסוטה דף ב' ע"א שארבעים יום לפני יצירת הולד בת קול מכרזת בת פלוני לפלוני ושדה פלוני לפלוני ובית פלוני לפלוני, וכן בנדה דף ט"ז ע"ב אמרינן שהמלאך מביא את הטיפה לפני הקב"ה והקב"ה קובע אם יהי גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני (ורק רשע או צדיק אין מכריזין כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים), אבל בכל זאת שאלתנו היא האם אח"כ יכולים לקרות דברים במקרה בתוך המסגרת של עניות או עשירות, וכגון האם שייך שיפסיד כמות מסוימת של נכסיו במקרה אע"פ שהוא נשאר עשיר כמו שנגזר, וכן האם הוא יכול להיות חולה בדרך מקרה אע"פ שבאופן כללי הרי הוא נשאר גבור כמו שנגזר, ועוד כדומה באלו, או האם הכל הוא בגזירה.

ואנחנו בעלי הדת האמתית לפי מה ששמעתי, נשים השגחתו ב"ה על כל מיני בעלי החיים בכלל, כלומר שכל מין מן המינים הנבראים בעולם יתקיים לעולם, לא יכלה ויאבד כולו, כי בהשגחתו ימצא קיום לכל דבר, ובמין האדם נאמין כי השגחתו ב"ה על כל אחד ואחד בפרט והוא המבין אל כל מעשיהם, וכן קבלנו מגדולינו, וגם נמצא על זה הרבה כתובים יורו כי הענין כן עכ"ל (והנני נוקט בזה שכוונתו בהשגחה היא שהוא גזור, וכהגמרות הנ"ל, ולא רק שהוא יודע ומבין).  
וכן היא דעת הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז.

### ג. דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא.

וכדברי החינוך והרמב"ם לגבי אנשים מבורא ברמב"ן בסוף פרשת בא שכתב וז"ל, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו, הכל בגזירת עליון כאשר הזכרתי כבר וכו' עכ"ל.

### ד. דברי הרמב"ן בפרשת וירא.

ברם הרמב"ן בדבריו הנ"ל בפרשת בא נראה כסותר את עצמו למה שכתב הוא עצמו בבראשית י"ח י"ט, דמדבריו בבראשית יוצא ששפיר שיין שיארע לאדם דבר מצד הטבע על דרך מקרה בלי שיהי נגזר, דהנה כתיב שם כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו', ומבורא בדברי הרמב"ן ששפיר יתכן שיקרו דברים מצד הטבע שלא נגזרו, רק שהקב"ה שומר צדיקיו מדברים כאלו.

### א. הגמ' בחולין והגמ' בכתובות.

ובחולין דף ז' ע"ב איתא אמר רבי חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, ופירש"י וז"ל, מכריזין, גזרו עליו עכ"ל.

ובכתובות דף ל' ע"ב איתא שאריא וגנבי הוו בידי שמים (אבל לא צינים ופחים שאדם גורם לעצמו, וכן יראת שמים).

ומבואר מהגמרות הנ"ל שלכה"פ לגבי אדם הכל נגזר (חוץ מצינים ופחים ויראת שמים) אבל עדיין יש לחקור בקשר לחי צומח ודומם.

### ב. דברי החינוך במצוה קס"ט.

וכהגמרות הנ"ל מבורא בחינוך במצוה קס"ט שכתב וז"ל, ולפי שהדעות רבות בהשגחת הא-ל על כל ברואיו, יבואו בה הרבה פסוקים במקרא והרבה מצות להורות על הענין, מהיותו פינה גדולה בתורתנו, שיש כתות בני אדם יחשבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל המינים בפרט, בין אנשים או כל שאר בעלי חיים (כלומר אבל לא על צומח ודומם). ויש מהן כתות יחשבו כי השגחת השם ברוך הוא על כל עניני העולם בין בעלי חיים או כל שאר דברים, כלומר שלא יתנועע דבר אחד קטן בעולם הזה רק בחפצו ב"ה ובגזירתו, עד שיחשבו כי בנפול עלה אחד מן האילן הוא גזר עליו שיפול ואי אפשר שיתאחר או יקדים זמן נפילתה אפילו רגע, וזה דעת רחוק הרבה מן השכל. ויש כתות רעות יחשבו שלא ישם השגחתו ב"ה כלל בכל עניני העולם השפל בין באנשים בין בשאר בעלי חיים, והוא דעת הכופרים רע ומר.

ודברי הרמב"ן מבוארים יותר בדברי רבינו בחיי שם, וז"ל רבינו בחיי, וצריך שתשכיל כי ההשגחה בעולם השפל במין האדם היא כללית ופרטית, ופסוק מלא הוא שמצינו גדול העצה ורב העלילי אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם לתת לאיש כדרכיו וגו', ובשאר בעלי חי היא כללית, לא פרטית, רק בכלל כדי לקיים המין. וההשגחה הפרטית שבמין האדם נחלקה לשני חלקים, השגחה בו לידע כל פרטי מעשיו ומחשבותיו, והשגחה בו להגן עליו ולהצילו מן המקרים. ההשגחה בו לידע כל פרטי מעשיו היא בכל אדם מישראל או מן האומות כענין שכתוב היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ההשגחה בו להצילו מן המקרים, אין זה בכל אדם ואפילו בישראל, כי אם בצדיקים שבהם, שהקב"ה מציל את הצדיקים מן המקרים ששאר בני אדם נמסרים בידם, ולא יעזוב את חסידיו, ולא יגרע מהם עינו, אלא השגחתו בצדיק תמיד, לא תפרד ממנו כלל, וזה לשון כי ידעתי שההשגחה בו ובשאר הצדיקים להצילם ממקרי בני האדם, וזה דעת הרמב"ן בפסוק זה כשתסתכל בו עכ"ל (וצ"ע על מה שמשמע מדברי רבינו בחיי שגם ידיעת הקב"ה בפרטיות היא רק על מעשי אדם ולא על שאר בעלי חיים).

וכהדברים הנ"ל כתב הרמב"ן גם בפירושו על איוב בפרק ל"ו פסוק ז' וז"ל, לא יגרע מצדיק עיניו, זה הכתוב מפרש ענין גדול בענין ההשגחה ובאו בו פסוקים רבים, כי אנשי התורה והאמונה התמימה יאמינו בהשגחה, כי הא-ל ישגיח וישמור אנשי מין האדם, כמו שכתוב גדול העצה

ורב העלילי אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, ואמר דוד כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין, ולא בא בתורה או בנבואה שיהי הא-ל משגיח ושומר אישי שאר הבריות שאינן מדברות, רק שומר את הכללים בכלל השמים וצבאם, ולכן הותרה השחיטה לצורך האדם, וגם לכפר על נפשותינו בדמם על המזבח, והטעם לזה ידוע וברור כי האדם מפני שהוא מכיר את אלה-יו ישגיח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראם, ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו, כן עיני ה' עליהם מראשית השנה ועד אחרית שנה, עד כי החסיד הגמור הדבק באלה-יו תמיד, ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מעניני העולם, יהי נשמר תמיד מכל מקרי הזמן אפילו ההיום בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאלו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההוי' וההפסד למקרי העתים, וכפי קרבתו להדבק באלה-יו ישתמר שמירה מעולה, והרחוק מן הא-ל במחשבתו ובמעשיו, ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא, יהי משולח ונעזב למקרים, ובאו בזה פסוקים רבים, אמר דוד עליו השלום רגלי חסידיו ישמור ורשעים בחשך ידמו, אמר, כי הקרובים אליו, בתכלית השמירה, והרחוקים ממנו, מזומנים למקרים, ואין להם מציל מן הנזק, כמו ההולך בחשך אשר נפילתו קרובה אם לא ישתמר וילך לאט, ואמר כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה', וכתוב עין ה' אל יראיו למיחלים לחסדו, יאמר כי עיניו עליהם כאשר הם

מיחלים לו תמיד ונפשם דבקה עמו, ומפני שרוב העולם מן הכת הזאת האמצעית צוותה התורה החלק הנלחמים, וענין משוח מלחמה להשיב היראים, ולא ימס את לבב אחיו כלבבו, וכל תקון המערכות אשר בתורה או בנביאים, כגון וישאל דוד בה' ויאמר לא תעלה הסב אל אחריהם ובאת להם ממול בכאים וגו', וכגון לך ומשכת בהר תבור ולקחת עמך עשרת אלפים איש, כי אם ראויים הם יוצאים במעט גוי ונוצחים בלי נשק, ואילו היו חייבים בניצוח, עם לא יועיל למו, רק הענין כי ראויים להתנהג בדרך הטבע והמקרה, והענין הזה בארו הרב זצ"ל ביאור יפה בספר מורה נבוכים. ועתה אמר אליהוא בדרך הזה לא יגרע מצדיק עיניו, כי הא-ל לא ימנע עיניו שעה ורגע מן הצדיק אלא יראה בו תמיד, כענין עין ה' אל יראיו עכ"ל.

ולכאורה צ"ע על דברי הרמב"ן האלו מהגמ' הנ"ל בחולין שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, וכן מהגמ' בכתובות שאריא וגנבי הם בידי שמים, שהרי מהרמב"ן יוצא שיתכן שקורה בדרך מקרה, אם לא שנאמר שהרמב"ן יפרש שגם בחולין וכתובות שם הכוונה היא רק שהקב"ה גוזר להשאירו למקרים. ועוד צ"ע שדברי הרמב"ן הנ"ל סותרים את דבריו בפר' בא.

**ה. דברי החכמה ומוסר ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ן.**

וראיתי שכבר נתעורר על הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ן ודן בזה בספר חכמה ומוסר להסבא מקעלם זצ"ל בחלק ב' סי' רי"ד

וז"ל שם, זו הקושיא (הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ן) כבר נתקשו בה מופלגי תורה, וגם אנכי לא ידעתי תירוץ מספיק לזה. אמנם שיטת הדברים כך הם: זה אי אפשר לומר ח"ו כי המקרה היא בלי רצונו יתברך, חלילה וחלילה, ואין בעולם שום מציאות מעצמו בלי רצון ממציא המציאות בכלל ובפרט מהחל ועד כלה. אמנם ברא הוא יתברך שתי הנהגות בעולם: מהלך הטבעי ומהלך הנסי: מהלך הטבעי הוא כפי מערכת השמים, וחק הכל יכול (פי' שהקב"ה שהוא כל יכול, קבע חוק) במהלך מערכת השמים אופן מספיק לקיום העולם על פי קיום התורה לחסד או לשבט. ומי שאינו מקיים התורה כהלכתה יעזבנו בדרך הטבע כדי שיעור ענשו הן רב הן מעט. וזהו בחינת הסתר פנים כדי משפט השגחה העליונה, כי יש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים ג"כ באופן שמספיק ההנהגה על פי קיום התורה בבחינת הסתר פנים. אמנם צדיקים המה תמיד בבחינת הארת פנים, הנהגתם בכל רגע ורגע בהארת פנים על ידו יתברך, וזהו כי ידעתיו וגו'. אמנם גם ההסתר פנים הכל בשיעור קצוב לעזוב אותו למקרים, והראי' שנאמר "ואם תלכו עמי קרי" פי' במקרה "אף אני אלך וגו'", הרי שגם זה במהלך, כמה לעזוב למקרים, דאל"כ הי' לו לכתוב לעזוב אתכם למקרים, הרי על כרחך שגם המקרה במהלך, כמה ימסרו למקרים, ורק מחמת כי זה בהסתר פנים, כמבואר בהעתקה, על כן נקרא מקרה, וכפי שיעור צדקתו כך יתנהג בהארת פנים, וניחא הכל היטב עכ"ל.

ויש להבין כוונתו בבי' דרכים:

א', שהקב"ה באמת מוסרו למקרים, רק שיש בזה שיעור, דהיינו שהקב"ה מחליט עד איזה שיעור של הטבה או הרעה יהי' תלוי במקרים, דאם הקב"ה מחליט על דרך משל שפכיו הקטנים יהיו תלויים במקרים, אז באמת אין הקב"ה מתערב במה שקורה לפכיו הקטנים על דרך מקרה, אלא שהקב"ה יודע ומרוצה ונותן כח להטבע לפעול ככל מה שממציא המקרים. ומכיון שהקב"ה הוא זה שהרשה להמקרה להקרות ושימסר ליד המקרה הרי זה נחשב כאילו הקב"ה בעצמו עשה את הדבר.

מיהו דרך זה אכתי אינה מתיישבת כל כך בלשון הרמב"ן בפרשת בא. ואולי משום כך כתב החכמה ומוסר שאינו יודע תירוץ מספיק על הסתירה בדברי הרמב"ן, רק שכן נראית לו אמיתת הענין.

עוד צ"ע דלפי הדרך הנ"ל למה מברכים ברכת הגומל הלא אולי ניצל בדרך מקרה ולא בהשגחה. וי"ל שהוא מודה להקב"ה על שלא עיכב את ההצלה.

ועכ"פ לפי הדרך הזה יוצא שיש מקום להשתדלות כי אולי השאירו הקב"ה למקרה.

ב', ברם יש להבין כוונתו גם בדרך אחרת, והיינו שהקב"ה משאירו למקרים במובן שהקב"ה נותן להמקרה להזדמן, אבל אז בשעת המעשה, הקב"ה מחליט אם לגזור בפועל שהדבר יקרה, כי בלי גזירה חיובית אין הדבר יכול לקרות, רק שבלי הגזירה לעזבו למקרה לא הי' הקב"ה נותן להדבר הרע להזדמן וממילא לא הי' הדבר הרע קורה, רק שכיון שגזר לעזבו למקרה, ממילא עכשיו הדבר מזדמן, ואז בקלות יותר הקב"ה שפיר מחליט לגזור שיקרה

כיון שכבר נזדמן, דוגמת מה שאמרו שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, אבל על כל פנים הדבר הרע קורה למעשה רק כתוצאה מגזירה חיובית פרטית מהקב"ה שיקרה, רק שאת חסידיו שומר הקב"ה שהמקרה בתחילה לא יזדמן, וזה נקרא שאינו עוזבו למקרים. ודרך זה נכנס יפה ללשון הרמב"ן בפרשת בא כי לפי זה יוצא שהשלב המעשי הוא באמת תמיד בגזירה ולא ע"י שאין הקב"ה מתערב, אבל דרך זה אינו נכנס כל כך להלשון של החכמה ומוסר שכתב שנקרא שהדבר נעשה בהסתר פנים.

### ו. דברי הרמב"ם בענין הנ"ל.

והנה הרמב"ם בפיה"מ כאן בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד העשירי כתב וז"ל, כי הוא הש"י יודע מעשיהם של בני אדם ואינו מעלים עינו מהם, לא כדעת מי שאמר עזב ה' את ארצו, אלא כמו שנאמר גדול העצה ורב העלילי אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו', וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו', ונאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה, זהו מורה על היסוד העשירי הזה עכ"ל. הרי שכתב שהקב"ה יודע, אבל לא כתב שכל מאורע ומאורע נגזר, ואע"פ שלגבי אדם הרי הוא סובר כן וכמש"כ במורה נבוכים וכמו שהבאנו כבר, אבל לא כלל דבר זה בתוך העיקר. וכן בנוסח אני מאמין איתא "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם", ולא הוזכר שהוא גוזר ומכתיב את המעשים.

מיהו מנוסח האני מאמין הראשון

משמע שהקב"ה שפיר גורם את הכל ושלא שייך מקרה בעולם כלל אפילו בבעל חי וצומח ודומם, דאיתא "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". ובאמת מזה הי' נראה כהדעה שגם נפילת עלה מן האילן היא בהשגחה וגזירה וכן שזהו בכלל העיקר. מיהו כבר הבאנו שדעת הרמב"ם עצמו בספר מורה נבוכים היא שבעלי חי וצומחים ודוממים אינם פועלים על פי השגחה פרטית, וגם בנוגע לאדם אע"פ שהוא סובר שהכל הוא בהשגחה אבל בפיה"מ לא הכניס דבר זה לתוך העיקר.

וז"ל הרמב"ם בפיה"מ בהיסוד הראשון, להאמין מציאת הבורא יתברך, והוא שיש שם נמצא, שלם בכל דרכי המציאות, הוא עילת מציאות הנמצאים כולם, בו קיום מציאותם וממנו קיומם וכו' עכ"ל.

ואולי גם כוונת הנוסח הנ"ל בהאני מאמין הראשון היא רק שכל הברואים שואבים כחם מהקב"ה אבל לא שהוא מכתיב איך שיפעלו, תדע, דאם נכלל בהעיקר הראשון שהוא גזור הכל א"כ פשיטא שהוא יודע ולמה צריכים את העיקר העשירי (מיהו אולי גם אם רק שואבים כחם קשה כהנ"ל). וגם מה שכתוב בה"אני מאמין" הראשון שהוא "מנהיג" יתכן שהכוונה היא למש"כ הרמב"ם בפ"א מיסודי התורה שהוא מנהיג הגלגל עיי"ש.

**ז. בענין אם אדם יכול להרע להזולת בלי שיהי' נגזר.**

ועכ"פ כל זה הוא בנוגע למקרים

שקורים לאדם מצד הטבע, אבל מצאתי הרבה סתירות בנוגע לאם אדם יכול להרע להזולת בכח בחירתו בלי שיהי' נגזר. ולפי המבואר לעיל הכוונה בזה היא שבודאי הקב"ה מכניס להאדם את הכח לעשות כן, אבל האם שייך שיתן הקב"ה כח אע"פ שמה שהאדם בחר לעשות הרי הוא להדיא נגד רצונו, ולא רק ציור שהקב"ה משאירו למקרים, וכגון שגזר הקב"ה על אדם מסוים גזירה חיובית של חיים ולא גזר להניחו ביד המקרה, האם נאמר מעתה שכל מה שהקב"ה מעכב שלא ימות הרי זה רק שלא ימות מסיבת דומם או בעל חי, אבל הרי הוא שפיר נותן לאדם כח לפעול להיפך ממה שגזר ולהמיתו, והקב"ה נותן בו כח לפעול כפי הבחירה שלו. וראיתי לברר ענין זה עד היכן שידי יד כהה מגעת.

**ח. דברי האור החיים המפורסמים, וכן הזוהר והאלשיך שפירשו כמותו.**

הנה לכאורה קשה על מה שכתוב וישמע ראובן ויצלהו מידם, דאיזו הצלה היתה בהצעתו לזרוק את יוסף לתוך הבור, הלא הבור הי' מלא נחשים ועקרבים, וא"כ גם לפי עצת ראובן הי' אמור ליהרג, וא"כ אע"פ שראובן רצה שלא יהרגו אותו בידים ממש אבל אין זה נקרא בגדר ויצילהו. מיהו י"ל שאה"נ, רק שהכוונה היא שלמעשה כיון שלא נהרג ע"י הנחשים והעקרבים הרי יוצא שראובן הצילו אע"פ שלא נתכוין להצילו, ולזה נראה שנתכוין הרשב"ם בדבריו על ויצלהו מידם שכתב וז"ל, שלא נהרג עכ"ל, כלומר שאע"פ שראובן לא נתכוין להצילו, אלא רק שלא

יהרגו אותו בידיים, אבל למעשה הציל אותו כי לבסוף לא נהרג.

ברם האור החיים הבין כנראה שכוונת הפסוק היא שראובן עצמו נתכוין להצילו ולפיכך נתקשה כהנ"ל דהא הי' מלא נחשים ועקרבאים, וכתב וז"ל, פי' לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם פי' מיד הבחירה וכו', לא נכנו נפש, פי' להדיא, אלא נהי' גורמים לו מיתה, והוא אומר אח"כ אל תשפכו דם וגו', זו היתה טענתו להם, והוא טעמו כמוס עמו שהוא להצילו להשיבו אל אביו כי ידע נאמנה כי חיות השדה השלימו לו ולא ירעו וכו' עכ"ל. הרי שהאור החיים סובר שיתכן להרוג אדם בכח הבחירה אע"פ שלא נגזר עליו מן השמים למות או להמסר לסיכויי המקרה (ולפי מה שהבאנו לעיל צריכים לבאר שכוונת האור החיים במה שכתב שבעל חי יכול להרגו רק אם נתחייב מיתה כוונתו היא לא רק לגזירה חיובית שימות אלא ה"ה לגזירה להשאירו למקרים, ובזה ידע ראובן נאמנה שלא היתה גזירה כזו להשאירו למקרים בדבר זה, רק שבכל זאת ע"י בחירה הי' שפיר שייך להרגו, ומש"ה הי' נחשב שראובן הצילו מידם).

והנה אע"פ שהיסוד הנ"ל מפורסם בשם האור החיים, אבל שו"ר שגם בזהר שם איתא כדברי האור החיים בביאור הפסוק הנ"ל. וגם האלשיך בשמואל א' ט"ז פסוק א' ביאר כן את הפסוק. וביאר עוד שלכן פחד שמואל משאול ואמר איך אלך ושמע שאול והרגני. וגם במצודת דוד על דניאל

ג' כ"ו מבואר שאדם יכול להמית אדם אחר מכח בחירה וז"ל, כי האדם בעל בחירה ופן ימיתם בידי עכ"ל (ובודאי אין הכוונה שהקב"ה השאיר את שמואל וחנני' מישאל ועזרי' למקרים).

### ט. פירושי רש"י והאור החיים בפרשת ויחי על מה שאמר יוסף התחת אלקים אני.

וע"ע בפרשת ויחי בפרק נ' פסוק י"ט על מה שאמר יוסף התחת אלקים אני שכתב רש"י וז"ל, שמא במקומו אני בתמי', אם הייתי רוצה להרע לכם, כלום אני יכול, והלא אתם כולכם חשבתם עלי רעה והקב"ה חשבה לטובה, והיאך אני לבדי יכול להרע לכם עכ"ל, ומבואר דס"ל שלא יתכן לאדם להרע לחבירו בלי שיהי' נגזר עליו (וצריכים להוסיף שידע יוסף נאמנה שאין הקב"ה משאירם למקרים). ועי' באור החיים שם שפי' באמת בדרך אחרת, והיינו שלא היתה כוונת יוסף לומר שאינו יכול להרע להם, אלא כוונתו היתה לומר שאינו רואה את עצמו תחת אלקים לשפוט אותם ולנקום, ומשמע מדבריו שלעולם שפיר הי' יכול להרע אם הי' רוצה, ודבריו שם הם כשיטתו על וישמע ראובן וגו'.

### י. המימרא של הלל באבות, ורש"י והמהרש"א על זה במס' סוכה.

והנה בפרק ב' דאבות תנן אף הוא (הלל הזקן) ראה גולגולת אחת צפה על פני המים אמר לה על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטפון. ולכאורה מוכח ממימרא דהלל שאם נהרג אדם בידי אדם בע"כ צ"ל שנגזר עליו מן השמים ליהרג ודלא כהאור

החיים והזוהר והאלישיך, דהא לפי האור החיים והזוהר והאלישיך מנא ידע הלל שהוא נהרג מחמת חטאו ולא מחמת בחירת אדם.

מיהו עי' ברש"י בסוכה דף נ"ג ע"א שכתב שהלל הי' מכיר בו מקודם לכן שהוא רוצח, וא"כ יש ליישב את שיטת האור החיים והזוהר והאלישיך ולומר שרק בגלל כן תלה הלל שנהרג בדין שמים.

והנה המהרש"א בסוכה שם כתב שרש"י פירש כן משום שאם לא כן קשה איך ידע הלל שלא נהרג מחמת עבירה אחרת. מיהו לפי האור החיים והזוהר והאלישיך גם בלא"ה צריכים לפרש כן משום שאם לא כן איך תלה הלל בכלל שנהרג בגלל גזירה מן השמים ולא מכח בחירת הרוצח. ברם כבר הבאנו שרש"י בויחי סוכה שגם ע"י בחירה א"א בלי שיהי' נגזר, וא"כ צ"ל כהמהרש"א שהכרחו הוא כי אל"כ איך ידע שלא נגזר מחמת עבירה אחרת.

### יא. הסליחה אלה אזכרה.

והנה בהסליחה אלה אזכרה במוסף של יום הכיפורים איתא "זמן תנה לנו שלשה ימים עד שנדע שנגזר הדבר ממרומים", ומשמע שיתכן מציאות שיהרג בלי שיהי' נגזר עליו שום גזירה רעה וכהאור החיים, דהא אם אין הדבר אפשרי, א"כ למה הי' נחויץ להם לדעת, הלא אם לא נגזר, הרי ממילא לא יצליח להורגם, ובע"כ צ"ל דשפיר אפשרי גם בלי שיהי' נגזר, ולכן רצו לדעת אם נגזר או לא, כי אם לא נגזר יתנגדו ויגרמו שלא יצליח.

מיהו לפי מה שהבאנו לעיל אין הדבר מוכרח, כי לעולם י"ל שהיכא שלא נגזר

כלל על האדם אי אפשר להמיתו בכח בחירה, רק שרצו לדעת אם היתה גזירה חיובית שימותו אשר אז לא תועיל התנגדותם, או האם נגזר עליהם רק להמסר למקרים אשר אז שפיר תועיל התנגדותם, וגם יש להם רשות להתנגד, אבל אכתי י"ל שאם לא נגזר עליהם כלום לא שייך שיהרגם בכח הבחירה (ודברינו כאן הם לפי דרכינו הראשון לעיל בבאור דברי החכמה ומוסר, אבל לפי דרכינו השני הרי בכל אופן הדבר לא יקרה בלי שהקב"ה יגזור להדיא שיקרה).

### יב. דברי האלישיך והרלב"ג והחינוך על מה שאמר דוד "ה' אמר לו קלל".

הנה בשמואל ב' פרק ט"ז פסוק י' אמר דוד על שמעי בן גרא שה' אמר לו קלל, וכתב שם האלישיך וז"ל, שאין סברא לומר שהוא יתברך שם בלב איש לחטוא כדי לצער את זולתו לנכות צרתו, על כן אחרת שלא החזיק לומר שודאי הוא כך, כי אם באולי, שמא הוא יתברך עשה כן וכו', ואף גם זאת לסכור פי אבישי וכו' עכ"ל. ועיין גם ברלב"ג שם שכתב וז"ל, כי אולי מהש"י נהי' להגיע זה העונש לדוד עכ"ל. הרי שמדברי שניהם יוצא שבודאי יתכן ג"כ שלא יצא הדבר מאת ה' וכדברי האור החיים, אשר אז שפיר הי' שמעי ראוי לעונש מידי דוד, ומהאלישיך מבואר דס"ל בתורת ודאי שלא נגזר אלא הי' מכח בחירה (ועי' עוד באברבנאל שם).

ברם לפי מה שהבאנו לעיל אכתי י"ל שהיכא שלא גזר עליו הקב"ה כלום, אי אפשר בשום פנים להרע לו כלום, אלא



בעינין שלכה"פ גזר הקב"ה להשאירו לסיכויי המקרה, ולפי הרלב"ג דוד נסתפק האם ה' אמר לו קלל כלומר שהיתה גזירה חיובית שיקלל או האם הקב"ה גזר רק להשאיר את דוד לסיכויי המקרה, ולפי האלשיך סבר דוד בבירור שאינה גזירה חיובית אלא רק גזירה להשאירו למקרים (מיהו דברי אלה הם דלא כדרכינו השני בביאור דברי החכמה ומוסר, כי לפי דרכינו השני הרי בכל אופן הדבר לא יקרה בלי שהקב"ה יגזור להדיא שיקרה).

וע"ע בחינוך במצוה רמ"א (לא תקום) שכתב וז"ל, משרשי המצוה שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו משוב עד רע הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהי' דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עונותיו גרמו, והשי"ת גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי השם יתברך אמר לו, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא עכ"ל. הרי שמבואר להדיא בדבריו שלא יתכן להרע להזולת בלי שיהי' נגזר (וגם לא יתכן ע"י גזירה להשאירו למקרים ושהדבר יכול לקרות בלי שום גזירה חיובית כלל, כי אם שפיר יתכן, שוב שפיר יש מקום לנקום).

והנה כבר כתבנו שמתוכן דברי האלשיך והרלב"ג אין שום ראי' שאין צריכים שום גזירה כלל כי שפיר יתכן שצריכים גזירה להשאירו למקרים. ובאמת יש לדחות גם בדרך אחרת את הראי' מהאלשיך והרלב"ג, והיינו שלעולם י"ל שזה ברור שלא קיים בהבריאה השארת אדם לסיכויי המקרים, אלא הכל הוא בגזירה חיובית, אם להרע או להיטיב, רק שכוונת האלשיך היא לומר שלא יתכן שיגזור הקב"ה ויכריח לאדם מסוים להרוג את זה שנגזר עליו, וא"כ נמצא ששמעי בחר לעשות כן בעצמו, ולכן בדין הוא שיתחייב, רק שכדי לסכור פי אבישי אמר דוד שאולי הקב"ה גזר על שמעי במיוחד שהוא יהי' המקלל. וכן מה שכתב הרלב"ג שאולי מה' הי', כוונתו היא לזה ששמעי עשה כן, אבל העונש על דוד בודאי נגזר מה'. ולפ"ז יוצא מדברי שניהם שאם נגזר רק באופן כללי, ואדם זה בחר להיות המבצע, שפיר אפשר להענישו, רק שהאלשיך והרלב"ג כתבו שדוד צידד לומר שה' גזר להדיא על שמעי. ואולי גם כוונת החינוך היא לומר רק שבודאי נגזר שיענש אבל לא שנגזר שההוא פלוני יעשה כן, וס"ל להחניוך דלא כהאלשיך והרלב"ג אלא שגם זה הוא סיבה מספקת לומר שהאדם עצמו לא ינקום, אבל אין כוונתו לומר שבודאי נגזר שההוא פלוני יעשה כן\*).

עליו הקב"ה שיעניש את חברו על ידי שיעשה מעשה נפרד של חטאים דנפשי' כגון באבשלום ששכב עם נשי אביו, ולכן הקפיד לשאול איך יגזור שיחטא וישכב עם נשי אביו אבל לא הקשה איך יגזור על אדם אחד שיעניש את השני, צ"ע.

\* ועיין עוד ברד"ק בשמואל ב' י"ב י"א שכתב וז"ל, יש לשאול איך גזר ה' על אבשלום שיחטא וישכב עם נשי אביו וכו' עכ"ל. ויש לפרש כוונת קושייתו שאפילו אם יגזור הקב"ה שאדם מסוים יעניש את חברו ודלא כהדרך שכתבנו בפנים אבל מכל מקום לא יתכן שיגזור

**יג. הפסוק ביחזקאל ל"ג ו' והמפרשים שם.**

ועיין עוד ביחזקאל ל"ג ו' דכתיב והצפה כי יראה את החרב באה ולא תקע בשופר והעם לא נזהר ותבוא חרב ותקח מהם נפש, הוא בעונו נלקח ודמו מיד הצפה אדרש. וכתב המצודת דוד וז"ל, הוא בעונו נלקח, ר"ל עם כי בודאי הומת בגמול עונו, כי אם לא הי' בו עון לא הי' כח ביד החרב ללוקחו, עם כל זה אדרוש דמו מיד הצופה עכ"ל. וכן כתב האברבנאל שם וז"ל, בעונו נלקח, כי אם הי' צדיק, הי' חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם, אבל עם כל זה שהוא בעונו נלקח, דמו מיד הצופה אדרוש עכ"ל. ומבואר לכאורה דלא כהאור החיים אלא שאי אפשר להרע להזולת בלי שיהי' נגזר, אלא שלשון המצודת דוד נוטה קצת להדרך שבודאי נגזר עליו מיתה להדיא (וזה סותר את דבריו בדניאל שהבאנו לעיל בסק"ח), ואילו לשונו של האברבנאל סובל גם את הדרך שנגזר עליו להמסר למקרים.

ועכ"פ יש להעיר על האברבנאל דלפי מה שביארנו בדבריו לא שייך לפרש

שכוונת הפסוק היא בדרך רבותא וכמו שפי" הוא עצמו, דהיינו שאע"פ שבעונו מת, בכל זאת אדרוש דמו מהצופה, דזה שייך לומר רק אם היתה גזירה מפורשת שימות, אבל אם לא היתה גזירה שימות, רק שעונותיו גרמו שהקב"ה לא הגן עליו אלא מסר אותו לסיכויי המקרים, א"כ אין זו סיבה לפטור את הצופה, ולא שייך לומר כמו שכתב ש"עם כל זה" דמו מהצופה אדרוש.

**יד. הגמ' בכתובות דף ל' והדרך שלעצמו יכול להרע אבל לא לאחרים.**

והנה כבר הבאנו שבכתובות דף ל' מסקינן שאריא וגנבי הרי הם בידי שמים, וצינים ופחים הרי הם בידי אדם. והנה הציור של גנבי הוא ציור שבן אדם מזיק לחבירו, וא"כ יוצא שדבר כזה הוא תמיד בידי שמים, והא דצינים ופכים הרי הם בידי אדם אין זה משום השם של צנים ופכים, ושלעולם גם לאדם אחר אפשר לגרום היזק ע"י צנים ופכים, אלא פירש"י שם משום שהם באים ע"י פשיעת האדם עצמו, כלומר בגלל שלעצמו אדם שפיר יכול להרע.

הי' חטא גדול בזה כי פלגשי אביו היו, ומפותת האב מותרת לבן, אלא לפי שהיו פלגשי מלך אסורות לכל אדם וכל שכן לבנו מכווער הדבר, ורבינו סעדי' ז"ל כתב כן כי אלו הדברים אשר סיפר נתן לדוד על שני חלקים, אחד מהם מעשי הבורא והוא הגברת אבשלום והשליטה על כל אשר לדוד ועל זה אמר הנני מקים עליך רעה, והשני מעשה אבשלום בבחירתו והוא זה שכתב ושכב את נשיך, ורצה בהקדמתו להודיע לדוד בחירת אבשלום להראות את לבו בזה עכ"ל.

ועיין שם שתי' הרד"ק וז"ל, יש לפרש כי הא-ל לא גזר בפירוש על אבשלום ולא הזכירו בשם, ואע"פ שידע הא-ל כי אבשלום יהי' חוטא בעבור תאות נפשו לחטוא, לא שהא-ל גזר עליו לחטוא, ואם לא חטא דוד הי' הא-ל מונע נשי דוד מהמכשול ע"י עבירה, אע"פ שאבשלום סופו לחטוא מפני תאות יצרו לא הי' חוטא עם נשי אביו (וזהו כהדרך שכתבתי בפנים ששפיר צריכים גזירה חיובית שפלוגי יענש אבל לא שייך גזירה חיובית שאדם מסוים יהי' המעניש), ועוד כי לא

**טו. עוד באם אפשר להרע לעצמו.**

ועי' בדברי תוס' בב"ב דף קמ"ד ע"ב בד"ה הכל וכו' דמבואר שאדם יכול להמית את עצמו מכח בחירה גם אם לא נגזר עליו מן השמים "כלום".

ועי' בת"י על הגליון בכתובות דף ל' ע"א שהקשו על צינים ופחים מהא דתנן בעל כרחך אתה חי דמשמע שאינו יכול להרוג את עצמו ע"י בחירה, וכתבו וז"ל, היינו שאין לך אדם שמניח להרוג עצמו, ועוד נראה לר"י דע"כ אתה חי לעתיד קאמר וגרסינן ע"כ אתה מת וע"כ אתה חי והוי כמו המתים לחיות והחיים לידון עכ"ל.

ברם החובת הלבבות בשער הבטחון פרק ד' כתב שאדם אינו יכול להרוג את עצמו ע"י בחירה, אלא אם אדם מאבד את עצמו לדעת בודאי נגזר עליו אלא שאעפ"כ יקבל עונש.

**טז. דברי הר"ח בחגיגה.**

שוב הראוני שבחגיגה דף ה' ע"א כתב רבינו חננאל שמה שכתוב יש נספה בלא משפט הרי זה קאי על אדם שנהרג על ידי חבירו בלא משפט, הרי שיתכן שיהרג בלי שהי' נגזר (מיהו אולי מודה הוא שצריכים לכה"פ גזירה להשאירו למקרים, רק שנספה בלא משפט שיהרג).

**יז. עוד מקורות.**

וע"ע בדברי הרמב"ן בפרשת לך לך (ט"ו, י"ד) דס"ל שהיכא שהקב"ה גזר עונש על בן אדם יתכן שחבירו יוסיף וירבה להענישו יותר ממה שנגזר עליו, דהא הביא שם את קושיית הרמב"ם בספ"ו מהל' תשובה למה נענשו המצרים הלא כן

נגזר בברית בין הבתרים, וכתב כי המצרים הוסיפו לעשות דברים שלא נגזרו כגון כל הבן הילוד וגו', וכ"כ הראב"ד בהשגתו שם, הרי דס"ל ששפיר יתכן דבר כזה.

והעירני עוד חתני הרב ידידי' וסרמן הי"ו לדברי תוס' בב"ק דף פ"ה ע"א, דהנה בב"ק דף פ"ה ע"א תניא דבי ר' ישמעאל אומר ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, וכתבו תוס' וז"ל, וא"ת והא מרפא לחודי' שמעינן ליי, וי"ל דהוה אמינא הני מילי מכה בידי אדם אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך קמ"ל דשרי עכ"ל, הרי שבמכה בידי אדם אינו נראה כסותר גזירת המלך והיינו משום שיתכן שבאה ע"י בחירה ולא ע"י גזירה.

מיהו יש לדחות שאין ראי' מדברי תוס', דבשלמא אם היו תוס' כותבים שבלי הגזיה"כ של ניתנה רשות הוי אמרינן שע"י שהוא מרפא מכה בידי שמים הרי הוא באמת סותר את גזירתו של הקב"ה משא"כ במכה ע"י אדם מותר לרפאות כי אינו בהכרח סותר, א"כ אז הי' שפיר מוכח שמכה ע"י אדם יכולה להיות ע"י בחירה, אבל חזינן שתוס' לא כתבו שהוה אמרינן שבמכה בידי שמים אסור משום שהוא באמת סותר גזירת הקב"ה, והיינו משום שמי יימר שאין רצונו של הקב"ה שירפאו אותו אחרי המכה, אלא תוס' כתבו רק שהוה אסרינן מפני שהוא נראה כסותר גזירת הקב"ה, כלומר שבעיני אנשים הוא נראה כן אפילו אם באמת אינו סותר, וא"כ לפ"ז הדיוק הוא רק שבמכה בידי אדם אין הוא נראה כסותר גזירת המקום כי לאנשים אין נראה שהיתה גזירה כי הם תולין את

הדבר בבחירה, אבל אכתי י"ל שבאמת א"א ע"י בחירה בלי שיהי נגזר. וע"ע בלשון רש"י שם, וכן בלשון הרשב"א שם.

וע"ע בב"ק דף נ"ח ע"א שסובר רבי יוחנן שאם בהמתו נפלה באונס לגינה ואכלה הרי הבעלים פטורים לא רק על הערוגה שנפלה לתוכה אלא אפילו אם אכלה "מערוגה לערוגה, ואפילו כל היום כולו", ואילו רב כהנא סובר שפטור רק על הערוגה הראשונה, וכתב הרא"ש שם שרב כהנא איירי באופן שהי יכול להוציאה דלכן הרי הוא חייב על הערוגה השני, רק שעל הערוגה הראשונה הרי הוא פטור כי צריכים כניסה לשדה אחר בפשיעה, והרי הבהמה נפלה באונס, אבל על הערוגה השני הרי הוא חייב כי הערוגה השני הרי היא כמו שדה אחר ולתוך שדה זו נכנסה בהמתו בפשיעה כיון שהי יכול להוציאה, ולכן הרי הוא חייב, ואילו רבי יוחנן סובר שגם הערוגה השני הרי היא כמותה שדה.

מיהו עי' בשט"מ שם בד"ה הא דאמר רבי יוחנן שכתב בשם הראב"ד ביאור אחר בענין למה מיפטר מערוגה לערוגה לפי ר"י, והיינו משום שמשמים קנסו את בעל השדה. ולכאורה מבואר מפירושו שאי אפשר להרע להזולת בלי שיהי נגזר. מיהו יש לתמוה על פירושו דאדרבה, מכיון שהוא יכול להוציאה, א"כ ננקוט שאין רצון שמים בההיזק אע"פ שהצליחה הבהמה להזיק, ועוד מאי שנא משאר נזיקין שאין תולין ברצון שמים.

מיהו מדיוק לשון הראב"ד הנ"ל יש ללמוד תירוץ על הנ"ל, דעיי"ש שכתב וז"ל, דכיון דתחילתה באונס אין מחייבין

אותו לירד שם אחרי' לדעת חברו, משמים הוא דקנסוה להאיך עד שתצא ותחזור עכ"ל, הרי שהדגיש שתחילת הנפילה היתה באונס, ונראה שזהו באמת הטעם למה תולין ברצון שמים, והיינו משום שחזינן שמן השמים התחילו לגרום את הפסדו של הניזק בדרכי הטבע ובלי סיועו של בעל הבהמה, וא"כ רואים שמן השמים בחרו בו להיות המבצע, וזהו הטעם למה מיפטר בעל הבהמה, אבל בשאר הציורים של מזיק רגיל סובר הראב"ד שנקטינן שלא הי' רצון שמים בההיזק. הרי ששייך להזיק לחבירו בלי שיהי נגזר.

ברם לכאורה יש לדחות שא"א להזיק את חבירו בלי שיהי נגזר, רק שמזיק רגיל חייב כי לא הי' צריך לבחור להיות המבצע כמש"כ הרמב"ם כטעם למה נענשו פרעה והמצרים (ובפר' לך לך על וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו' כתבתי שגם הרמב"ן שם יודה להרמב"ם בכה"ג עיי"ש), אבל היכא שבהמתו נפלה לגינה חזינן שמן השמים בחרו בו להיות המבצע. מיהו זה אינו כי הנ"ל הרי הוא טעם טוב רק לענין שהמזיק יקבל עונש אבל אין זה טעם לומר שישלם להניזק, דהא אם הוא משלם לניזק הרי יוצא שמתבטל כל עיקר הגזירה של הקב"ה.

גם אין לומר שצריכים לכה"פ גזירה להשאירו למקרים ושבשאר הציורים של מזיק נקטינן שהיתה רק גזירה להשאירו למקרים, דזה אינו, כי א"כ גם בנפלה לגינה נימא שהיתה גזירה רק להשאירו למקרים, ועוד דגם אם נגזר להשאירו למקרים אין סיבה למה ישלם להניזק.

יח. הגמ' בחולין דף ז'.

וע"ע בחולין דף ז' ע"ב דאמרינן אין עוד מלבדו אמר רבי חנינא ואפילו כשפים, ופירש"י אינן מלבדו, כלומר שלא מדעתו, שאם אין גזירה מלפניו אין מריעין לו לאדם עכ"ל. ושוב אמרינן ההיא איתתא דהות קא מהדרא למשקל עפרא מתותי' כרעי' דרבי חנינא (ופירש"י וז"ל, ולעשות לו כשפים להמיתו עכ"ל), אמר לה שקולי, לא מיסתייעא מילתיך אין עוד מלבדו כתיב, ופרכינן והאמר רב יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישינן פמליא של מעלה, ופירש"י וז"ל, שלא גזרו על אדם זה למות והוא מת ע"י כשפים עכ"ל, ומתריצינן שאני ר' חנינא דנפישא זכותי'. הרי שאע"פ שאין גזירה חיובית שימות או שישאר תלוי במקרים שפיר אפשר להמית בכח בחירה, ולכן הרי זה נקרא שכשפים מכחישים פמליא של מעלה (דכיון שלא נגזרו עליו גזירות אלו הרי זה כמו היכא שיש גזירה חיובית שיחיה), רק שבכל זאת אם נפישא זכותי' הקב"ה יעכב את הדבר (וזה דומה לדברי הרמב"ן בורא ובאיוב שרגלי חסידיו ישמור).

יט. עוד דרכים בכל הנ"ל.

עי' בההוספה בסוף הכרך שהבאתי את דרכו של החזו"א ואת דרכו של השפתי חיים בכל הנ"ל.

טו. העיקר של שכר ועונש.

א. עיין ברמב"ם בפיה"מ שכלל בכלל העיקר של שכר ועונש שהשכר הכי גדול הוא עוה"ב ושהעונש הכי גדול הוא כריתת הנפש. מיהו פרט זה הושמט מהנוסח של

אני מאמין וכן מיגדל, וצ"ע למה.

ואולי י"ל שזה תלוי בענין מה הוא יסוד הענין של הך עיקר של שכר ועונש, דעיין בשל"ה בשער האותיות שביאר שהי"ג עיקרי הדת מכוונים הם כנגד הי"ג מדות של הקב"ה, ומדבריו שם יוצא שהעיקר של שכר ועונש הוא כנגד נושא עון ופשע וכמו שביאר שם השל"ה דחזינן מהמדה ההיא שיש עונשים וכ"ש שיש שכר לעושי רצונו, וא"כ לפ"ז יוצא לכאורה שמהות העונש והשכר כבר אינה חלק מהעיקר. מיהו בעל העיקרים במאמר א' פ"י כתב שהענין של שכר ועונש הרי הוא בגדר עיקר משום שדבר זה מורה על דת אלוקות, והיינו משום שעצם העובדא שיש שכר ועונש להנפש ושיש דברים רוחניים בהעולם הרי זה מראה על ענין אלוקות, וא"כ לפי דבריו יוצא שיסוד העיקר הוא דוקא להעובדא שהשכר והעונש הם נפשיים. מיהו עדיין אין נחוץ לומר שהם השכר והעונש הכי גדולים.

ב. הנה בקידושין דף ל"ט ע"ב אמר רבי יעקב ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא. והקשה המהרש"א מכל הפסוקים שמורים על נתינת שכר גשמי בעולם הזה, ותיירץ וז"ל, די"ל לרבי יעקב דמודה דזכות הרבים ומעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות והטובות שנזכרו בתורה גם בעולם הזה וכו' עכ"ל. מיהו הרמב"ם בפיה"מ כאן, וכן בהלכות תשובה פ"ט, כתב שאין כוונת כל אותם הפסוקים להמובן הרגיל של שכר, אלא כוונתם היא שיספיק לו הקב"ה צרכיו כדי שיוכל לעבדו ולקיים עוד מצות.

בעולם הכל בהכרח ולא ברצון, ורצה הקב"ה לאמת פינת ההשגחה ע"י יעודים אלו אשר עיניהם הרואות שכל העושה רצון בוראו מושגח לטובה". וכתב הכלי יקר שדרך זה "שרשה בספר" הכוזרי כמו שהראה שם.

ה', דעת רבינו סעדי' גאון בהאמונות והדעות, והרמב"ם במורה נבוכים חלק ג', שקודם מתן תורה היו כומרי עבודה זרה מבטיחים ברכות גשמיות לאלו שיעבדו עבודה זרה, ולכן הוצרך הקב"ה להבטיחם שלא יחסרו כלום ע"י הפרישה מעבודה זרה אלא אדרבה ע"י שיעבדו עבודה זרה יביאו עליהם קללות, אבל על חיי העוה"ב לא הוצרך ליעדם כי על זה לא היו מבטיחים אותם כומרי עבודה זרה.

ו', דעת רבינו נסים בדרש החדש (וכוזרי סוף מאמר א') "שמאחר שנאמר והתהלכתי בתוכם ונתתי משכני בתוכם שזהו דיבוק השכינה אל ישראל אפילו בעוה"ז שהנשמה נסתבכה עם החומר, ק"ו שתהי' דבקה אל השכינה אחרי הפרדה מן החומר".

ז', דעת הרמב"ן בפרשת עקב על הפסוק בכל לבבכם, וכן הספר העיקרים, "שכל היעודים הנזכרים בתורה הם לכללות האומה כי העולם נידון אחר רובו, ויעוד הגשמים והתבואה והשלום וכיוצא בהם יהי' לכל ישראל כאחד, אבל שכר הנפשי לעוה"ב אינו לכללות האומה אלא כל איש בפני עצמו נידון שם על פי מעשיו, ונרמז במצות כיבוד אב ואם ושילוח הקן לכל איש ישראל".

ועי' בספר העיקרים שם שכתב שהקב"ה נותן שכר גשמי בעוה"ז לשם ראי' והוכחה שיהי' שכר רוחני לעתיד.

ג. הנה רבו המקשים שאם עיקר השכר הוא בעולם הבא א"כ למה אין זכר מזה בתורה, ולמה כל היעודים בהתורה הם רק ענינים גשמיים. וראיתי בכלי יקר בריש בחוקתי פסוק י"ב שליקט בקיצור את דעות הראשונים בענין זה, והביא ז' דעות:

א', דעת הרמב"ם הנ"ל שאין כוונת התורה לענין של שכר, דלפ"ז לק"מ משום שיוצא שכל הענין של שכר אינו נזכר בתוך התורה כלל.

ב', דעת האבן עזרא בפר' האזינו שהתורה לא דיברה מהעוה"ב כי "לא יבינו אחד מני אלף כי עמוק הוא".

ג', דעת רבינו בחיי הזקן שהזכיר האבן עזרא שם, וכן נוטה דעת הרמב"ן, "שכל היעודים שבהתורה הם למעלה מן הטבע, אין זה דבר טבעי שירדו גשמים בזמן שעושים המצות, ויכלא הגשם מן הארץ בזמן שאין עושין רצונו של מקום ב"ה, אמנם מה שתעלה נפש למקום חוצבה זהו דבר טבעי אל הנשמה ואין זה בדרך פלא, ואחר שמצינו בתורה עונש כרת אל הנפש החוטאת וכו' מזה יש ללמוד שאם לא תחטא שתשוב אל מלונה המקום אשר הי' שם אהלה בתחילה" (רק שמכיון שאינו דבר פלאי לכן לא הזכירה כן התורה).

ד', דעת רבינו נסים בפרשת בראשית "שבימים ההם היו כל העולם מכחישים השגחת השי"ת והיו טוענים שכל הנעשה

**(י) בענין ביאת המשיח.**

א. הנה להלן בדף צ"ט ע"א איתא ר' הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקי, אמר רב יוסף שרא לי מר' לר' הילל, חזקי אימת הוה בבית ראשון, ואילו זכרי קא מתנבי בבית שני ואמר גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות. והספר העיקרים במאמר א' פ"א הוכיח משם שביאת המשיח אינה מעיקרי הדת, כי אם היתה מעיקרי הדת א"כ נמצא שר' הילל הי' כופר באחד מעיקרי הדת ואין לו חלק לעוה"ב, ואילו רב יוסף קאמר רק שהוא צריך מחילה אבל לא שהוא בגדר כופר. מיהו אי משום הא, לא מוכח אלא שהענין של משיח בן דוד אינו עיקר, אבל אכתי אין להוכיח מזה שגם כל עצם הגאולה העתידה אינה מעיקרי הדת, דהא גם ר' הילל מודה שתהי' גאולה רק שהוא סובר שהקב"ה בעצמו יגאלנו וימלוך עלינו וכמש"כ רש"י שם.

ועכ"פ הרמב"ם כלל בתוך העיקר שימלוך משיח בן דוד ושכל החולק על המשפחה הזאת הרי הוא כופר בהעיקר, וא"כ לפ"ז אכתי קשה קושיית העיקרים מר' הילל.

ובישוב דבר זה יש להקדים את דברי האברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק י' ובפרק י"ד שכתב שהיסוד של ביאת המשיח הוא ענין של שחר, וכ"כ הרמב"ן בספר הגאולה (עמוד רע"ז) שביאת המשיח הוא לשם שחר, וכעין זה יש להבין מתוך דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' תשובה ה"ב שאחרי שתיאר את ימות המשיח כתב

ש"סוף כל השכר כולו הוא העולם הבא" עיי"ש. ולפ"ז י"ל שהיסוד של העיקר של ביאת המשיח הוא שצריכים להאמין שיגיע השכר ההוא, וא"כ לפ"ז י"ל שמה שהקפיד הרמב"ם שנאמין בחזרת מלכות בית דוד הרי זה משום שחלק מהשכר של הגאולה הוא שיהיו לכלל ישראל כל ההשפעות המיוחדות שנשפעות רק ע"י מלכות בית דוד ולא ע"י מלכות אחרת, ולפ"ז יוצא שר' הילל לא מיעט בזה כלום, דהא לפי פירושו הנ"ל של רש"י שם יוצא שרבי הילל סובר עוד יותר, דהיינו שהקב"ה בעצמו ימלוך עלינו ויגאלנו לבדו אשר גם ע"י זה יושפעו כל ההשפעות.

והנה האברבנאל שם בפרק י"ד פירש שכוונת ר' הילל היא רק שכבר הפסידו את האפשרות של "אחישנה" אבל הגאולה של "בעתה" עדיין קיימת גם לפי ר' הילל. וביאר שם שהשגת רב יוסף בגמ' שם היא משום שמהפסוק שהביא משמע שקיימת עוד אפשרות של אחישנה וכמו שביאר האברבנאל שם.

והעיקרים במאמר א' פרק א' תי' בשם "יש אומרים" שלעולם ר' הילל מודה במשיח, אבל רק מצד הקבלה ולא מצד המקראות שבספר ישעי' כי הוא מפרש אותם על חזקיהו. ושוב דחה שם העיקרים את הדרך הנ"ל כי רב יוסף אמר שם שר' הילל זקוק למחילה, וכמו שהבאנו כבר, ואילו הי' ר' הילל מודה מצד הקבלה, ורק מפרש את הפסוקים בדרך אחרת, לא הי' נחשב לחוטא ולא הי' זקוק למחילה.

מיהו יש ליישב על פי דברי רש"י כאן בד"ה ה"ג האומר אין תחיית המתים מן התורה שכתב וז"ל, ואפילו יהא מודה

ומאמין שיחיו המתים אלא דלא רמיזא באורייתא כופר הוא הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה מה לנו ולאמונתו וכי מהיכן יודע שכן הוא הלכך כופר גמור הוא עכ"ל.

**ב.** הרמב"ם בפיה"מ וכן בהל' מלכים כלל בתוך העיקר של משיח שצריכים לחכות לו. ולכאורה צ"ע דזהו ענין של רגש ולא של אמונה. ושמעתי שכוונתו היא שאם אינו מחכה לאותו אושר א"כ סימן הוא שבמעמקי לבו אינו מאמין בו, כי אם הי' מאמין בו, לא הי' שייך שלא יחכה לו בכליון עינים. ועיין היטב בלשון הרמב"ם בפיה"מ כאן.

### יא) בענין העיקר של תחיית המתים.

**א.** הנה בהמשנה תנן שהאומר שאין תחיית המתים מן התורה אין לו חלק לעוה"ב. ועיין ברש"י שביאר שכוונת המשנה היא שקפדינן בדוקא שיאמין שהיא מן התורה. מיהו הרמב"ם בפיה"מ בריש פירקין, וכן בפ"ג מהל' תשובה, לא הזכיר אלא הכופר בתחיית המתים, וכן הביא הרמ"ה כאן גירסא כזו בתוך המשנה. ועיין בבאר שבע שהסיק שהלשון הנ"ל בדברי רש"י היא מאיזה תלמיד טועה.

ונראה שבאמת לפי הרמב"ם א"א בכלל להקפיד שיאמין שהיא דוקא מן התורה ושבלא זה לא יהי' לו חלק לעוה"ב, והיינו משום דעיין בפיה"מ כאן שמנה הרמב"ם את האמונה בתחיית המתים בין עיקרי הדת, ובאגרת תחיית המתים שלו בד"ה

וכבר זכרנו וכו' כתב בזה"ל, ואשר נכחיש אותו וכו' הוא המאמר שלא תשוב הנפש אל הגוף לעולם, ושלא יתכן היותו, שזאת ההכחשה מביאה להכחשת הנפלאות, והכחשת המופת (היא) כפירה בעיקר ויציאה מן הדת עכ"ל, הרי שעיקר הקפידא אינה במה שהוא כופר בתחיית המתים דוקא, אלא משום שעל ידי זה הרי הוא כופר באפשרות המופתים (מיהו צע"ק על לשון "מביאה"), וא"כ לפ"ז יוצא שאם הוא מודה בהאפשרות שיעשה הקב"ה תחיה"מ, שוב לא הוי אפיקורוס אם אינו מודה שהיא מן התורה.

וע"ע שם בד"ה הנה כבר התבאר לך וכו' שכתב גם שם כהדרך הנ"ל שרק מי שאינו מאמין בתחיית המתים משום שהוא סובר "שלא יתכן היותו" הרי הוא בגדר כופר בעיקר, אבל מי שאינו מאמין בה משום שהוא סובר שהיא לא באה בהכתובים אינו כופר בעיקר. וגם שם ביאר שמה שהוא סובר "שלא יתכן היותו" הרי זה נובע ממה שאינו מאמין במופתים, אלא שהוסיף שזה גופא שאינו מאמין במופתים הרי זה נובע ממה שאינו מאמין בבריאת העולם, כי מי שמאמין בבריאת העולם הרי הוא יכול להאמין גם בשאר הנסים ובתחיית המתים. ושוב סיים שמי שאינו מאמין בבריאת העולם אינו מעדת משה ואברהם כמ"ש"כ במורה נבוכים, ומבואר מדבריו שיסודו של העיקר להאמין בתחיה"מ הוא להאמין בבריאת העולם.

והנה בספר העיקרים במאמר א' פרק א' כתב שבריאת העולם אינה עיקר מעיקרי הדת לפי הרמב"ם, שהרי לא מנה אותה



הרי זה משום שהוא בכלל העיקר של קדמות ה', שהרי האמונה בקדמות ה' סותרת את האפשרות של חומר קדום, עי' בזה לעיל באות ד'. והביא סמך לזה ממה שכתב הרמב"ם שהיסוד של בריאת העולם, הוא שני ליסוד היחוד, דביאר שכוונת הרמב"ם היא שבסדר רשימת העיקרים מקומו הוא שני עיקרים אחרי העיקר של אחדות ה', ולפי סדרו של הרמב"ם בפירוש המשניות שם יוצא לפי זה שהוא בכלל העיקר של קדמות ה'.

ועוד כתב שם שמה שלא מנה הרמב"ם שראוי להאמין בכל הנסים שבתורה כפשוטן הרי זה משום שזה נכלל בהעיקר של תורה מן השמים ודלא כמו שכתבנו שהוא בכלל העיקר של תחיית המתים (עוד כתב שם שאולי האמונה בכל הנסים היא בכלל העיקר של לו לבדו ראוי לעבוד עיי"ש).

ועיין גם בפרק י' שם שביאר שהעיקר של תחיית המתים הוא סניף של העיקר של שכר ועונש (וע"ע בזה בספר העיקרים במאמר א' פרק כ"ג) אשר גם מזה מבואר דלא כדברינו שיסוד העיקר הוא אמונה בכח הנסים וחידוש העולם.

ובפרק כ"א שם הזכיר ביאור אחר בענין למה לא הביא הרמב"ם שצריכים להאמין שתחיית המתים היא מן התורה, והיינו משום דס"ל שכוונת המשנה היא רק שמכיון שתחיית המתים אינה מחויבת מצד השכל א"כ אם לא יאמין שהיא מן התורה נמצא א"כ מן הסתם אין לו סיבה להאמין בה (אבל אם שפיר יאמין בה מחמת מסורת מדור דור, שפיר דמי, אבל מרש"י

הרמב"ם בין העיקרים. מיהו לפי הנ"ל אין זה נכון, דהא זה גופא הוא היסוד של העיקר של תחיית המתים. ובאמת גם מדברי הרמב"ם במורה נבוכים משמע שהוא מעיקרי הדת, דעיין שם בחלק ב' פרק י"ג שכתב וז"ל, והוא (אמונת בריאת העולם) יסוד תורת משה רבינו בלי ספק, והוא שנית ליסוד היחוד עכ"ל. ובפרק כ"ז שם כתב וז"ל, כבר ביארתי שהאמונת חידוש העולם הוא יסוד התורה כולה בהכרח עכ"ל. ולעיל באות ד' הארכנו יותר בלשונות הרמב"ם בזה.

ועיין עוד במגורת המאור בנר ד' כלל ב' חלק ג' פרק ב' שכתב וז"ל, הכופר בתחיית המתים או באחד מכל הנסים הכתובים בתורה כאילו כופר בכל התורה כולה ואין לו חלק לעוה"ב עכ"ל. ונראה מדבריו כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם, דהיינו שהעיקר כולל את כל הנסים ולא רק תחיית המתים. מיהו לפי זה צ"ע למה הקפיד דוקא על אותם שכתובים בתורה, שהרי לפי דברינו לכאורה הוא הדין שאם הוא טוען שאין ביכולת הקב"ה לעשות איזה פלא אחר, הרי הוא צריך להחשב כופר בעיקרי הדת.

ועיין עוד בספר העיקרים במאמר ד' פרק ל"א קרוב לתחילתו, שמשמע שהעיקר של תחיית המתים הוא כדי להאמין ביכולת הקב"ה, ועיין שם מה שציין למאמר א' פרק כ"ג.

שוב ראיתי את דברי האברבנאל בספרו ראש אמנה שכתב דלא ככל הנ"ל, דעיין שם בפרק ט"ז שכתב שמה שלא מנה הרמב"ם בין העיקרים את בריאת העולם

משמע שגם זה לא יספיק)

ב. הנה באו"ח סי' קכ"ד סעי' ו' ובמ"ב שם מבואר שכשהוא עונה אמן על ברכת הודאה הרי הוא צריך לכוון שהדבר הוא אמת, אבל כשהוא עונה אמן על ברכת בקשה הרי הוא צריך לכוון ג"כ שהוא מתפלל שהדבר יקוים. ובביאור הלכה שם ר"ל שיש מחלוקת בין הב"ח להמג"א בענין איזו כוונה צריכים לכוון כשעונים אמן על ברכת מחי' המתים, דהב"ח סובר שצריכים לכוון רק שהדבר הוא אמת, ואילו המג"א סובר שצריכים לכוין גם שהוא מתפלל שיקוים במהרה. ויש להסביר את סברות המחלוקת בג' דרכים.

א', שהב"ח סובר דכיון שלא נזכרה בתוך הברכה שום בקשה שתתקיים תחיית המתים במהרה, ממילא לא שייך לכוון כן בעניית האמן\*, והמג"א סובר ששפיר שייך להתכוין שתתקיים במהרה אע"פ שלא נזכר דבר זה בתוך הברכה.

ב', דלכו"ע שייך להתכוין שענין מסוים יתקיים במהרה אע"פ שלא נזכר דבר זה בתוך הברכה, רק שהב"ח סובר שזמנה

קבוע בהאלף השביעי ולא שייך בכלל שתתקיים במהרה, והמג"א סובר כהדעה שגם בימות המשיח יחיו מתים (עיין בזה באות שנ"ה), ומש"ה שפיר שייך שתתקיים במהרה ע"י המהלך של אחישנה כמו עצם ימות המשיח.

ג', דלכו"ע יחיו מתים בזמן משיח, וכן לכו"ע שייך לכוין שתתקיים במהרה אע"פ שלא נזכר ענין זה בתוך הברכה, רק שהב"ח סובר דכיון שזה תלוי בימות המשיח, א"כ לא שייך שום תפילה במיוחד על תחייה"מ, אלא כיון שזה תלוי במתי יבוא משיח א"כ מן הראוי להתפלל רק שמש"ח יבוא במהרה (ותחייה"מ אינה כמו קיבוץ גליות, והשיבה שופטנו, ועשיית דין ברשעים, והרמת קרן צדיקים, משום שי"ל שכל אלו הם דברים שיכולים לקרות גם בלי ביאת המשיח, וצ"ע. וע"ע במגילה סוף דף י"ז).

וע"ע בבה"ל שם שר"ל שפליגי הב"ח והמג"א גם בנוגע לברכת מגן אברהם.

ועיין באות שנ"ה ובאות ש"ס עוד כמה פרטים בנוגע לתחיית המתים.

הלא אם זכה, בודאי שנאמן בעל הבית לשלם שכרו (אבל מה שמבקשים פרנסה ורפואה וכדומה אין הכוונה שמבקשים שנזכה לזה בתורת שכר), ומה שלכאורה מצינו בקשות כאלו כגון ותן שכר טוב וכו' ושים חלקנו עמהם, וכן הרחמן הוא יזכנו לימות המשיח ולחיי העוה"ב, עי' בסידורו של רבי יעקב עמדין שפי' שושים חלקנו עמהם אינו בקשה לקבלת שכר אלא בקשה שתהי' לנו הסייעתא דשמיא להרויח את השכר, ואולי שייך לכוין את פירושו גם כאן בתחייה"מ.

\* ודע שא"א לומר שיכוין בסתם שהלואי שתתקיים תחייה"מ בלי כוונה שתתקיים במהרה, כי הא ודאי שתתקיים כמו שמרומז בכתובים, ואין צריכים לזה שום תפילה ובקשה.

וגם אין כאן המקום לכוין שהוא עצמו יזכה להיות מן הקמים בתחייה"מ (עי' באות שנ"ה שהבאתי ש"א שאין הכל קמים) כי הברכה כאן עוסקת בכלליות הענין של תחייה"מ ולא בנוגע ליחידים (אבל לבקש שמה שמוזכר יקרה במהרה אינו נחשב ענין אחר).

ועוד דמה שייך לבקש שיזכה לקבל שכר,

## פרק חלק

### דף צ' ע"א

#### שנד) ואלו שאין להם חלק לעוה"ב וכו'.

עיינ במשנתינו דתנן שהאומר אין תחיה"מ מן התורה, והאומר שאין תורה מן שמים, ואפיקורוס אין לו חלק לעוה"ב. וע"ע בפ"ג דמס' אבות משנה י"א דתנן ר"א המודעי אומר המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלביין פני חבריו ברבים, והמיפר בריתו של א"א, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעוה"ב. והקשה שם המהר"ל בדרך חיים למה לא כלל התנא את שני המשניות הנ"ל ביחד. וכתב וז"ל, וי"ל ג"כ כי כל הני דחשיב התנא האומר אין תורה מן השמים, והאומר אין תחיה"מ מן התורה, ואפיקורוס, כל הני אע"ג שיש לו כל המצות והמעשים והתורה אין לו חלק לעוה"ב, אבל הני חמשה דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב ואלו ה' הם בכלל החובות ומכריעים לכך חובה, ופי' זה נר' ואין להאריך עכ"ל. והנה הא דכתב כן המהר"ל הרי זה משום שהי' קשה לו דלעריבניהו וליתניניהו להני דהכא והנהו דהתם בהדי הדדי בחד משנה, ולכן כתב שגדריהם שונים זה מזה.

ברם צ"ע דלפי תירוצו יוצא שהמגלה פנים באבות שם הוא יותר קל מאפיקורוס בהמשנה כאן, ואילו מהסוגיא להלן בדף צ"ט ע"ב מוכח איפכא, דהא אמרינן שם

שאפיקורוס דהכא הרי הוא המבזה את חבריו בפני תלמיד חכם ואילו המגלה פנים בתורה הרי הוא המבזה תלמיד חכם עצמו. והנה המגן אבות (ספרו של התשב"ץ על אבות) באבות בד"ה והמיפר וכו' כתב שהתנא כאן חולק באמת על רבי אלעזר המודעי, וא"כ לפ"ז אתי שפיר למה לא הוסיף התנא באן את אלו שהזכיר רבי אלעזר המודעי. מיהו גם לפ"ז קשה דהמשנה כאן היתה צריכה להוסיף את דברי רבי אלעזר המודעי בשמו כמו שהוסיפה את דברי רבי עקיבא ואת דברי אבא שאול.

עוד הי' נראה ליישב את קושייתו למה לא ערביניהו ותניניהו על פי מה שכתבו תוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב שהמלביין פני חבריו אינו נידון אלא עד י"ב חודש (ואחרי י"ב חודש אינו לא חי ולא נידון) אלא הרי הוא שרוי בלא טובה, אבל אפיקורוס נידון לעולם, דלפי זה י"ל דהוא הדין שכל הני שהזכיר ר"א המודעי אינם נידונים לאחר י"ב חודש, וכמש"כ תוס' לענין מלביין פני חבריו ברבים שהוא אחד מהדברים שהזכיר ר"א המודעי, משא"כ אפיקורוס ושאר מילי בהמשנה כאן הרי הם נידונים לעולם, ומשום הכי לא תני להו ביחד.

ברם גם על זה קשה מה שהקשינו, דהא בהסוגיא הנ"ל להלן כאן אמרינן שהמגלה פנים הרי הוא יותר גרוע מאפיקורוס, וא"כ אי אפשר לומר שעונשו של אפיקורוס הרי

הוא יותר חמור מעונשו של המגלה פנים דמתניתין דידן, וא"כ צ"ל שכוונת תוס' בב"מ שם היא רק למלבין לחוד אבל לא לשאר מילי דר"א המודעי, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא ערבינהו ותנינהו. מיהו י"ל שלעולם מה שכתבו תוס' שהמלבין נידון רק עד י"ב חודש כוונתם היא לכל מילי דר"א המודעי ולא רק למלבין לחוד, רק דהך אפיקורוס שהזכירו תוס' שם שהוא נידון לעולם אינו הך אפיקורוס דמשנתינו, אלא לעולם גם אפיקורוס דמשנתינו הרי הוא נידון רק עד י"ב חודש (באופן שאינו יותר חמור מהמגלה פנים), רק שכוונת תוס' היא לאפיקורוס שהוא כופר בעיקר, וכן משמע מלשונם של תוס' שם שהזכירו גם מינים עיי"ש. אמנם גם לפי זה אכתי קשה כקושיית המהר"ל שהרי לפי הנ"ל יוצא שגם אפיקורוס דמשנתינו אינו נידון לאחר י"ב חודש\*), וא"כ אכתי קשה דהי' לו לר"א המודעי להזכיר גם אפיקורוס, וכן התנא של משנתינו הי' לו להזכיר גם את אלו של ר"א המודעי (ועי' עוד בתוס' יו"ט שהביא עוד תי' מהדרך חיים, וכן הביא את תירוצו של המדרש שמואל).

והנה עיין בתוס' בסוטה דף ה' ע"א שהקשו אמאי לא חשיב התנא כאן גם הא שכל אדם שיש בידו גסות הרוח אין עפרו ננער, וכן הא דמתים שבחוץ לארץ אינן חיים, וכן הא דעמי הארץ אינם חיים אלא

א"כ יהנו לתלמידי חכמים, וכן הא דמלוי בריבית אינם חיים לעולם הבא. ובנודע ביהודה תנינא בחיו"ד סי' ר"ה הביא את קושיית הגרי"ב על קושיית תוס' דנימא תנא ושייר (ובספר באר שבע כאן כתב באמת שתנא ושייר). והנו"ב שם תירץ דשפיר הקשו תוס' משום דמכיון שר"ע ואבא שאול הוסיפו עוד דברים על דברי ת"ק, א"כ משמע שת"ק דוקא קאמר, ועוד דלא שייר לומר תנא ושייר היכא ששייר יותר ממה שאמר, והרי תוס' נקטו ד' דברים בקושייתם.

והנה הא דלא הקשו תוס' שימנה ר"א המודעי גם את הנך ארבעה דברים שהביאו שם, ולא הקשו אלא על משנתינו, י"ל דהיינו משום שבנוגע למשנת ר"א המודעי שפיר איכא למימר תנא ושייר, דהא לא שייר לומר שם כדברי הנודע ביהודה כיון שר"א המודעי שנה ה' דברים, וגם לא הוסיפו באבות שם דברי תנאים אחרים. ברם לפי זה שוב אין קושייתם של תוס' מובנת, והיינו משום שדלמא הא דלא חשיב התנא כאן את הדברים שהביאו תוס' שם, הרי זה משום שחומרותן הוא כחומרותן של הדברים שנוכרו במשנת ר"א המודעי, וכחילוקו של הדרך חיים, ובמשנת ר"א המודעי הרי שפיר איכא למימר דתנא ושייר וכהנ"ל.

עוד צ"ע, דלפי דברי הנו"ב דלא שייר לומר במשנתינו תנא ושייר, א"כ צ"ל

ובאות ט' דמשמע לכאורה שדואג ואחיתופל ובלעם וגיחזי שנוכרו בהמשנה כאן לא חיינן ולא נידונין ושזוהי הכוונה במאי דתנן שאין להם חלק לעוה"ב (ויש לדחות). ובמזמור מ"ט ב' איתא שדואג ואחיתופל ירדו לגיהנם, ועי' באות שנו"ו.

\* ודלא ככופר בתורה ותחיית המתים בהמשנה כאן דתניא בתוספתא כאן בפרק י"ג ברייתא א' שהם נידונין לדורי דורות (וכן תניא שם גם על אפיקורוס, וצ"ל דהיינו מין). ועי' במדרש תהלים מזמור ה' בסוף אות ח'

דפליג התנא כאן על זה שהוסיפו בתוספתא בפרק י"ג ברייתא א' ובפ"ב ברייתא ה' את ההוגה את השם באותיותיו (כמו שסובר אבא שאול בהמשנה), והמסורות, והפורשים מדרכי ציבורא, והחוטא ומחטיא את הרביסב, ושנתנו חתתם בארץ החייםג, ושפשטו ידיהם בזבולד, והפורק עולה, וא"כ שוב צ"ע על קושיית תוס' בסוטה שם, דלעולם נימא שבאמת פליג התנא כאן על האמוראים שהביאו תוס' שהוסיפו את מה שהביאו תוס', רק שהאמוראים ההם סוברים כהתנא של התוספתא, ובכוונת התוספתא (בהברייתא שבפרק י"ג) שפיר איכא למימר תנא ושייר, מכיון שהעומד

מרובה על הפרוץ, וגם לא הוסיפו שם דברי תנאים יחידים. ברם י"ל דס"ל לתוס' דכיון דחזינן שהתנא של המשנה כאן ס"ל דשפיר יש להם חלק, אם כן מסתברא לומר שגם התנא של התוספתא מודה לזה מכיון שלא מצינו שהוא חולק בפירוש בדבר זה. ועוד דהי' להם להאמוראים ההם לפסוק כהמשנה כנגד התוספתא. ברם אכתי צ"ע למה הקשו תוס' ממלוי בריבית, דהא מה שמלוי בריבית אין להם חלק לעולם הבא הרי זה מדברי התנאים (עי' בתוס' בב"מ דף ע' ע"ב בד"ה תשיך), וא"כ בזה בודאי י"ל דפליג ההוא תנא על משנתינו כמו שהתנא של התוספתא חולק, וצ"ע.

ועיין עוד בחידושי אגדות שבסוף ספר

(א) עי' ברש"י בר"ה דף י"ז ע"א וברמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ו, ובפ"ד שם ה"ב, וברש"י ורבינו יונה בפ"ב דאבות משנה ד', ובמג"א בס"ס תקע"ד.

(ב) מלשון זה משמע שצריכים שגם הוא יחטא עמהם, מיהו הרמב"ם בפ"ג מתשובה ה"ו לא הזכיר דבר זה עיי"ש. ועי' בספרי על אבות באות שט"ו.

(ג) עי' בשערי תשובה שער ג' אות קס"ב-קס"ז.

(ד) פי' בית המקדש. וצ"ע על הרמב"ם שהשמיט דבר זה בפ"ג מהל' תשובה, ולא הביאו כדרך שהביא את האחרים שהוסיף התוספתא. מיהו נראה פשוט דהיינו משום שהבין שכוונת התוספתא בזה היא כמו שסיימה התוספתא שכל אלו שמנתה אין להם חלק כי גרמו לחורבן בית המקדש עיי"ש, וכן הובא בר"ה דף י"ז, וא"כ יוצא שפשטו ידיהם בזבול אינו דבר בפני עצמו.

מיהו עי' בירו' בברכות פ"ט ה"א קרוב לסופו, ובקוהלת רבה ט' ב', ובמדרש תהלים בסוף מזמור מ"ט, דמבואר לכאורה דשפיר הוי דבר בפני עצמו.

(ה) בירושלמי בריש פירקין, וכן בפ"א דפאה ה"א קרוב לסופה, איתא שהפורק עול היינו שאומר יש

תורה ואיני סופנה. ונראה שכוונת הרמב"ם בפ"ג שם ה"ו במש"כ והמורדים היא להפוך עול הנ"ל, והביאור בזה כתב בה"ט שם, דהיינו מומר לעבירה אחת או מומר לכל התורה (ובענין מש"כ הרמב"ם שם עוד בה"ו שהעושה עבירות ביד רמה אין לו חלק לעוה"ב, עיין בתוספתא בפ"ב ברייתא ה' שהוסיפו מגלה פנים בתורה, ובירושלמי בריש פירקין אמרינן שהמגלה פנים בתורה הוא האומר אין תורה מן השמים, תני ר"ח וכו' זה שהוא עובר על דברי תורה בפרהסיא כיהויקים בן יאשי' וחבריו, ולכאורה זהו מקורו של הרמב"ם במש"כ העושה עבירות ביד רמה, ודלא כהלח"מ שהביא מקור לדבריו מדף צ"ט ע"ב, דדברי הלח"מ הם דלא כפירש"י בדף צ"ט שם ולכן יותר מסתבר לומר שכוונת הרמב"ם היא להירושלמי הנ"ל כיון שמצינו שם להדיא כדבריו. וכחירו' הנ"ל איתא גם בפ"א דפאה, ובגליון הש"ס שם כתב כדברינו הנ"ל שזהו מקור הרמב"ם. ובפיה"מ באבות פ"ג מ"א הביא הרמב"ם את הדבר בשם הירושלמי, ואילו הלח"מ לא ציין בכלל לדברי הירושלמי).

וע"ע ברש"י בשבועות דף י"ג ע"א שפירש שפורק עול (שמוזכר שם) הוא כופר בעיקר.

קובץ הערות בסי' ד' במה שכתב ליישב את קושיית תוס' הנ"ל בסוטה מעמי הארץ ומגסות הרוח.

ועיין עוד בתוס' ביבמות דף ט' ע"א בד"ה ורבנן וכו' בדבריהם בשם גליון דמבואר לכאורה שרבנן דרבי שם לא יוכלו לסבור כר"א המודעי שכולל את כל הדברים שהזכיר שם בהכרת תכרת, משום שאילו כן א"כ לפי שיטתם שם הי' צריך להיות על דברים אלו חיוב חטאת בשוגג.

והנה מלבד כל הנ"ל יש עוד דברים שאמרו בהם חז"ל שאין לעושיהם חלק לעוה"ב, דעי' בתוספתא בפאה פ"א ה"ב (ובאדר"נ פרק מ') דתני ע"ז וג"ע ושפ"ד ובעלי לה"ר אין לו חלק לעוה"ב, והיינו כפי גירסת הרמב"ם בפיה"מ בספ"ק דאבות וכן בפ"ז מהל' דעות ה"ג, וכן גורס הסמ"ג בלאוין סי' ט', ודלא כהגירסא שלפנינו עיי"ש\*). וע"ע בפרקי דר"א פרק נ"ג (וכן איתא גם בדרך ארץ רבה פי"א) דאיתא שכל המספר לה"ר אין לו חלק לעוה"ב, ועיי"ש ברד"ל. מיהו עיין לקמן בדף ק"ג ע"א דאמרינן שד' כתות אין מקבלים פני השכינה, וא' מהן היא כת מספרי לה"ר, וכתב שם היד רמה ז"ל, ואע"פ שיש בידם תורה ומעשים טובים ויש להם חלק לעוה"ב אינם מקבלות פני שכינה באספקלריא המאירה עכ"ל. ועיין בשערי תשובה בשער ג' אות קמ"א שכתב שרוצה יש לו חלק לעוה"ב מפני שלבו מר. מיהו

יתכן שכוונתו היא דוקא אם הוא שב עיי"ש. ויש להביא רא' לשיטת הרמב"ם והסמ"ג מזה שדואג אין לו חלק לעוה"ב, דנראה דהיינו או משום שהי' בעל לה"ר כדאמרינן לקמן בדף צ"ג ע"ב וק"ו ע"ב, או משום שהי' רוצה במעשה דנוב עיר הכהנים וכדאמרינן בדף ק"ו ע"ב שא"ל הקב"ה כשאתה מגיע לפרשת רוצחין וכו' עיי"ש\*\*), וא"כ משמע שהמספר לה"ר או השופך דמים אין לו חלק לעוה"ב כל עיקר. ולפי מש"כ תוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב שהבועל אשת איש יש לו חלק לאחר יב"ח, לכאורה צ"ל כן בכל העריות (אם לא שנאמר שחמירי בזה מאשת איש), רק שצ"ע למה פרטו דוקא א"א לחודה בגמ' שם שיוורד ואינו עולה.

וע"ע בענין הנ"ל באריכות יותר בספרי על אבות באות נ"ו.

וע"ע באדר"נ בספי"ב דתניא שהמשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעוה"ב. ועיין ברש"י בפ"א דאבות על הא דתנן נגיד שמי' וכו' דמשמע מדבריו ומהאדר"נ הנ"ל שדוקא בשם המפורש אין לו חלק, וכ"כ הברכי יוסף ביו"ד סי' רמ"ו סעי' כ"א על סוף דברי הרמ"א שם, וע"ע במש"כ שם. ברם מדברי הגר"א שם משמע שגם בשם א-ל איכא איסורא, אלא שי"ל שאכתי יש לו חלק. ועיין ברש"י בע"ז דף י"ז ע"ב בד"ה עליו לשריפה וכו', ובסוכה דף ה' ע"א בתד"ה יו"ד וכו'. וע"ע בענין

ה' כתב משום רכילות. וע"ע בפיה"מ בפ"ק דחולין שכתב שדואג ואחיתופל וגיחזי היו אפיקורוסין. ועי' בהערה הראשונה על אות זאת מה שהבאנו מהמדרש תהלים.

(\* ועי' עוד באות ר"פ בקטע המתחיל והנה עיין וכו' במה שהבאנו מהירושלמי.

(\*\* ובמדרש תהלים נ"ב ב' איתא משום לשון הרע. ובספר שערי קדושה לר' חיים ויטל ח"ב שער

זה בש"ך ביו"ד סי' קע"ט סקי"ח, ולקמן בדף צ"ה ע"א במעשה דאבישי ורוד, ובספרי על אבות באות מ"ג.

ובפרק ל"ו שם בכרייתא ה' תניא דשבועה אין להם חלק לעולם הבא ואלו הן, לבלר, וסופר, וטוב שברופאים, ודיין לעירו, וקוסם (והגר"א גורס חנווני במקום קוסם), חזן, וטבח וכו', רבי יוחנן בן נורי אומר אף ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב (כמו שסובר אבא שאול), הוא ה' אומר אף המנענע קולו בשיר השירים (עי' בזה בספרי על אבות באות נ"ה) והלוחש על מכה ואומר כל המחלה וגו', וחכמים אומרים כל ת"ח ששנה ופירש וכו', ר"מ אומר כל שיש לו בית המדרש בעירו ואינו הולך לשם וכו', רבי עקיבא אומר אף מי שאינו משמש תלמידי חכמים.

ובב"מ דף נ"ח ע"ב אמרינן שכל היורדים לגיהנם עולים חוץ משלשה ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חברו ברבים והמכנה שם רע לחבירו. והוכיחו שם תוס' שבוועל אשת איש שפיר יש לו חלק לעוה"ב לאחר י"ב חודש, רק הכוונה היא שאינו עולה מיד, אבל מלבין פני חברו אין לו חלק גם לאחר י"ב חודש, אלא הרי הוא נידון לעולם. א"נ שלאחר י"ב חודש הרי הוא שרוי בלא דין ובלא טובה.

ומהמשנה לעיל בדף מ"ג ע"ב משמע שכל הרוגי בית דין שלא שבו לפני הריגתם אין להם חלק לעולם הבא, שהרי תנן שהיו אומרים למחויבי מיתת ב"ד להתוודות משום שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא. מיהו התפארת ישראל שם פי'

שלעולם יש לו חלק גם אם לא התוודה, רק שמייסרים אותו מקודם ולא סגי בעיכול בשר לחוד (אמנם מדבריו כאן על הא דתנן שד' הדיוטות אין להם חלק מבואר שאם לא שבו אין להם חלק כל עיקר). והנה אם נאמר שכל הרוגי בית דין אין להם חלק אם לא שבו א"כ צ"ל דהא דיצאו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים מן הכלל (בהתוספתא במס' פאה) הרי זה כדי לומר שאין להם חלק אפילו אם עברו בלי התראה, דבכהאי גוונא אינם בכלל חייבי מיתות בית דין אלא קילי טפי מאחר שלא עברו בהתראה, וקמ"ל שאע"פ כן אין להם חלק, אי נמי כחילוקו של המהר"ל שחילק בין משנתנינו לבין משנת ר"א המודעי די"ל שעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע הרי הם כחומרן של אותם דברים שבמשנתנינו, משא"כ שאר הרוגי ב"ד, אי נמי כמו שנחלק להלן כאן בין העוה"ב שהוא החיים שלאחר תחיית המתים לבין העוה"ב שהוא עולם הנשמות מיד לאחר מיתה.

גם צ"ע על המשנה להלן בדף קי"א ע"ב דתנן שאנשי עיר הנידחת אין להם חלק לעולם הבא, וכתבו תוס' בדף מ"ז ע"א דהיינו רק כשלא נהרגו כדינם, וא"כ צ"ע דהא גם כל עובד עבודה זרה אין לו חלק לעולם הבא בכהאי גוונא לפי גירסת הרמב"ם בהתוספתא בפאה שם. וכן צ"ע למה פרטו אשת איש מכלל כל העריות בב"מ דף נ"ח (הובא לעיל כאן). ברם גם את הקושיות האלו יש ליישב על פי החילוקים הנ"ל. ועל פי הנ"ל ניחא גם למה הוציאו את אנשי עיר הנידחת ובוועל אשת איש מכלל כל שאר חייבי מיתות בית

דין שאין להם חלק, והיינו משום שגם בזה י"ל שהם שונים על פי החילוקים הנ"ל. והנה יש עוד דברים שהם בכלל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו', הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא, כגון מי שאינו משגיח על המשנה, להלן בדף צ"ט ע"א, ועיין שם בכל הענין שנזכרו עוד כמה דברים. ובספרי על אבות באות קכ"א סק"ג וסקי"ד הארכנו בזה.

ובברכות דף כ"ד ע"ב מבואר שהקורא ק"ש במבואות המטונפות הרי הוא בכלל כי דבר ה' בזה (הכרת תכרת).

ובמס' דרך ארץ זוטא פרק ח' איתא כל המזלזל בדבר אחד בדברי תורה חייב כרת שנאמר כי דבר ה' בזה (הכרת תכרת).

ובברכות דף ס"א ע"א אמרין שכל העובר אחורי האשה (ופירש"י אשת איש) בנהר אין לו חלק לעולם הבא (ופירש"י כי היא מרימה את בגדי' ומסתכל בה).

ובשערי תשובה בשער ג' אות קנ"ט וק"ס וקס"א איתא שכת שונאי ה' אין להם חלק לעוה"ב, וביאר דהיינו אפילו אם הם עושים המצות, ונזהרים מכל עבירה במעשה ובלשון, אלא שקשה להם כש"חבריהם עוסקים בתורה" או "בני אדם עובדים ה' ויראים מלפניו", וכ"ש אם הם "מניאים לב בני אדם מעסק התורה ומן המצות", וכן אנשים ש"עינם צרה בכבוד תלמידי חכמים" "ושונאים עטרת תפארתם" או "ירע לבבם אם עדיהם תאתה ובאה (פי' אם תבוא אליהם) ממשלת הדור", וכ"ש אם "יבקשו כבודם לכלמה או ישפילום", וכן "אם יאהבון כבוד רשעים ושלום על עפר", וכן "המוסרות ומחטיאי הרבים".

ובפ"ה מהל' מזוזה ה"ד כתב הרמב"ם

וז"ל, אבל אלו שכותבין מבפנים (המזוזה) שמות המלאכים או שמות קדושים וכו' הרי זה בכלל מי שאין לו חלק לעולם הבא עכ"ל.

ועיין עוד בתוס' בב"ק דף ט"ז ע"ב שהביאו מפרשים דמי שאינו כורע במודים אין לו חלק בתחיית המתים. ברם תוס' עצמם שם דחו פירוש זה כי לא מסתבר שיהי' עונשו חמור כל כך.

ובשערי קדושה לרבי חיים ויטל בחלק ב' שער ח' כתב שקרקפתא דלא מנח תפילין מעולם אינו קם בתחיית המתים. ועי' בר"ה דף י"ז ע"א דמבואר שמי שרובו עונות ובין העונות יש עבירה שהיא בגדר פושע ישראל בגופו, דהיינו קרקפתא דלא מנח תפילין, הרי הוא נידון בגיהנם י"ב חודש, ואחרי זה גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים.

והרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה הי"ד הוסיף שגם הרגיל להתכבד בקלון חבריו אין לו חלק לעולם הבא, וכתב שם הכסף משנה שלא ידע מקור לזה. ברם רעק"א באו"ח סי' קנ"ו הביא בשם ספר שאילת שלום להגרי"ב בהקדמה שהראה שכן איתא בירושלמי בחגיגה בפרק אין דורשין, וכן איתא בהגהות הגרי"ב על פירוש המשניות כאן באות ח'. ומצאתי בשערי קדושה לרבינו חיים ויטל חלק ב' שער ח' שכתב שנראה לו שדוקא אם עשה כן בפניו אין לו חלק לעולם הבא כמו במלבין פני חבריו. ברם בספר חרדים בחלק מצות עשה פ"א אות כ"ח כתב שגם שלא בפניו אין לו חלק.

ובספרי על אבות באות קפ"ט דנתי



בענין אם הנהגה מהתורה יש לו חלק לעולם הבא.

ובמס' סופרים בפרק ט"ז ה"ב איתא שהכותב אגדתא אין לו חלק לעולם הבא, עיין שם בהגהות נחלת יעקב.

ובמס' כלה איתא שהמקבל כוס מיד כלה ושותהו אין לו חלק לעולם הבא. וכן איתא להלן שם על המחמם עצמו להוציא זרע לבטלה.

ובמס' דרך ארץ רבה פרק י"א איתא רבי יוסי אומר הנותן את הקץ אין לו חלק לעוה"ב. והשונא חכמים ותלמידיהם, ונביא השקר, ומספר לשון הרע, אין לו חלק לעולם הבא.

ועיין עוד בספר חסידים בסי' תר"ה שהביא מחז"ל שנותנים בעוה"ז למי שרובו עבירות שכר מקצת מצות כדי שיירש גיהנם, וכתב שכן איתא בבבלי ובירושלמי, וציטט את דברי הירושלמי בסוף פ"ק דפאה, והוסיף הספר חסידים שאם לא קיבל מקצת שכר בעוה"ז אז מנכין לו מעוצמת יסורי הגיהנם, ומבואר מזה שעכ"פ מי שרובו עבירות אינו מקבל שכר בעוה"ב.

ברם עי' בראש השנה דף י"ז ע"א דמבואר בגמ' שמי שרובו עבירות ובתוך עבירותיו יש גם שהוא "פושע ישראל בגופו" דהיינו קרקפתא דלא מנח תפילין, הרי הוא נידון בגיהנם רק י"ב חודש, ולאחר מכאן גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים. ובתוס' שם בד"ה כי וכו' מבואר שמי שרובו עבירות בלי שיהי' בגדר פושע

ישראל בגופו יורד לגיהנם לי"ב חודש ואח"כ עולה ומשמע שאז הרי הוא שפיר מקבל חלק בעוה"ב.

ובברכות דף י' ע"א איתא דא"ל ישע"י לחזקיהו "לא תחי' לעולם הבא" על שלא עסק בפרו ורבו, וכן הביא רבינו חיים ויטל בשערי קדושה שם את המבטל פרו ורבו במזיד בין הדברים שאין לו חלק לעולם הבא. מיהו המהרש"א בברכות שם פי' את דברי הגמ' שם שגדר הדבר הוא שמי שלא הניח בן כמותו אין לו חלק לעוה"ב, ולפי דבריו יוצא שאם יהי' לו בן כמותו שפיר יש לו חלק אע"פ שלא קיים פרו ורבו ודלא כרבי חיים ויטל.

עוד הביא רבי חיים ויטל שם שהמחלל שבת אין לו חלק לעוה"ב.

והמנורת המאור בנר ד' כלל ב' חלק ג' פרק ב' כתב וז"ל, כל הכופר בתחיית המתים או באחד מכל הנסים הכתובים בתורה כאילו כופר בכל התורה כולה ואין לו חלק לעולם הבא. מיהו בהמשנה כאן הוזכר רק הכופר בתחיית המתים (ולעיל בהפתיחה לפרק חלק באות י' ביארתי באריכות את טעמו של המנורת המאור).

והנה חילקנו לעיל בין העולם הבא שהוא לאחר מיתה קודם זמן תחיית המתים, ובין העולם הבא שהוא החיים שלאחר תחיית המתים, דתרווייהו נקראים עולם הבא. ועיין בספר העיקרים במאמר ד' פרק ל' ול"א שביאר את הדברים באריכות, וכן בלחם משנה בריש פ"ח מהל' תשובה, וכתבו שמאי דתנן כאן ואלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו' הרי זה איירי בהוא עולם הבא שלאחר תחיית

**שנה) בענין מהות עוה"ב,**  
**תחיית המתים, וגן עדן.**  
**א. בענין אם תחיה"מ היא רק**  
**לצדיקים.**

עיין ברמב"ם בפיה"מ בריש פרק חלק  
 שכתב שתחיה"מ היא רק לצדיקים. ועיין  
 באברבנאל בהקדמתו לספר ישעי' בהשורש  
 הששית שחולק ע"ז, וכן הרמ"ה בריש פרק  
 חלק בד"ה וענין העוה"ב וכו' כתב שגם  
 הרשעים יקומו לקבל את דינם.

והספר העיקרים במאמר ד' פרק ל'  
 ופרק ל"א, וכן לעיל במאמר א' פרק כ"ג,  
 הביא את דעת הרמב"ם אלא שהעיקרים  
 כתב לשון של צדיקים גמורים. ברם  
 בפיה"מ שם לא כתב הרמב"ם "צדיקים  
 גמורים" אלא רק "צדיקים", וא"כ י"ל  
 שהיינו כל מי שזכויותיו מרובים על  
 עוונותיו (ובאגרת תחיה"מ כתב שיחי'  
 "למי שירצה").

והבאר שבע בריש פרק חלק הבין שגם  
 מי שאינו צדיק גמור יקום לקבל שכר, רק  
 שהמדריגה האחרונה של שכר, הבאה  
 בסוף, תהי' רק לצדיקים גמורים.

וגם רס"ג בהאמונות והדעות מאמר ז'  
 סובר שרק צדיקים ובעלי תשובה יקומו,  
 אלא שהוסיף שרק מעט מתים בלי תשובה.  
 ועוד ביאר שם רס"ג את הפסוק בדניאל  
 י"ב ב' דכתיב ורבים משיני אדמת עפר  
 יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות  
 לדראון עולם, שאלה שלא יקיצו הם  
 "עוזבי ה' אשר ירדו לדיוטא התחתונה של  
 גיהנם והיו לדראון וכו'", וכן הוא בפ"י  
 רס"ג על דניאל שם.

ובר"ה סוף דף ט"ז תניא בית שמאי  
 אומרים ג' כתות ליום הדין, אחת של

המתים. ברם בתוספתא כאן איתא על הנך  
 דמשנתינו שהם יורדים לגיהנם ונידונים שם  
 לדורי דורות, ויש ליישב.

והנה עיין בפ"ג מהל' תשובה הי"ד  
 שכתב הרמב"ם וז"ל, ויש עבירות קלות  
 מאלו (מהראשונים שהזכיר בה"ו שם),  
 ואע"פ כן אמרו חכמים שהרגיל בהן אין  
 להם חלק לעולם הבא וכו' עכ"ל. והקשה  
 הכסף משנה מנא לי' להרמב"ם שאלו הן  
 קלות מהראשונות שהזכיר שם. ברם עיין  
 בפירוש המשניות בהפתיחה לפרק חלק  
 בסד"ה ועתה וכו' (לפני היסוד הראשון)  
 שכתב הרמב"ם וז"ל, ואע"פ שהם עבירות  
 קלות כפי מחשבת החושב עכ"ל, וא"כ  
 י"ל שבאמת אינן קלות. מיהו לפי זה צ"ע  
 דאם באמת אינן יותר קלות למה כתב  
 הרמב"ם שבאלו רק הרגיל בהן אין לו  
 חלק. ואולי טעמו מוסבר על פי מה שכתב  
 בפירוש המשניות שם שאין לו חלק משום  
 שהוא בעל נפש גרועה, דזה שייך רק  
 ברגיל. מיהו צ"ע דאם אינן יותר קלות  
 למה צריכים טעמא דנפש גרועה. ועל כל  
 פנים האברבנאל בספרו ראש אמנה בפרק  
 כ"ג השיג על טעם זה בזה"ל, כי מה  
 הגרעון אשר בדברים האלה שלא יהי' יותר  
 בדברים אחרים שלא זכרו עכ"ל. וכתב  
 האברבנאל ביאור אחר וז"ל, אבל היתה  
 הסיבה בזה לפי שמצות התורה כולן  
 והמדות והדעות אשר בה, אלוקיים, ומי  
 שיכפור בקטן שבכולן, מאותו צד שהוא  
 עוקר דבר מן התורה ומכחיש אותו אין  
 ראוי שיהי' בן עולם הבא עכ"ל. מיהו צ"ע  
 איך יישב האברבנאל בזה את קושייתו  
 למה הזכיר ר"א המודעי, וכן הגמ' בב"מ,  
 דוקא את הדברים הפרטיים שהזכירו.

צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים, צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולים וכו' עכ"ל, ופירש"י (בד"ה ליום הדין) וכן תוס' שם (בד"ה ליום הדין) שהכוונה היא לתחיית המתים. וכן מבואר באמת ממה שהביאו ב"ש את הפסוק של ורבים מישיני הארץ יקיצו, ומשמע שגם הבינוניים והרשעים יקומו כדי לעמוד בדין.

וע"ע בתוס' שם בד"ה ונחתמין שכתבו שמשלשון ב"ש יוצא שכוונתם בצדיקים גמורים היא לכל מי שאינו בינוני דהיינו כל מי שזכותיו מרובין מעונותיו, וכן הכוונה ברשעים גמורים היא לכל מי

שעונותיו מרובין מזכותיו, וא"כ אולי זהו גם כוונת הספר העיקרים במש"כ צדיקים גמורים. ברם לא משמע כן כי א"כ הי' לו להספר העיקרים לפרש דבריו.

ובכתובות דף קי"א ע"ב אמר רבי אלעזר עמי הארצות אינן חיים וכו' ועיי"ש בכל המשך הגמ', ובהגהות יעב"ץ שם בסוף המסכתא כתב וז"ל, היינו חיים נצחיים, אבל בתחיית המתים אפילו רשעים קמים לפי שעה לקבל ענשם (גם בגוף כמו בחיים), ככתוב ורבים מישיני עפר יקיצו וגו' עכ"ל.

### ב. דעת הרמב"ם במהות גן עדן, עולם הבא, ותחיית המתים.

הנה שיטת הרמב"ם באגרת תחיה"מ היא שלאחר תחיה"מ ימותו שוב\*, ויחזרו לעוה"ב. ולדידי' צ"ל שהתכלית של

המכתבים בסי' נ"א שכתב ג"כ להסביר הך מיתה שבזמן תחיית מתים שהזכיר הרמב"ם והני מעתיק את דבריו:

הרמב"ן בשער הגמול וכן הרמ"ה סנהדרין ריש חלק הביאו שיטת הרמב"ם דהשכר לצדיקים הוא בלא גוף, ופירושה של תחיית המתים הוא כי אחרי החיים הארוכים מאוד, ימותו, ותבוא הנפש על שכרה. והרמב"ן השיג עליו הרבה וכתב דאדרבה עיקר שכר הצדיקים הוא בשעת תחיית המתים בשעה שהנפש תמצא בגוף יעו"ש. והנה בודאי דאנחנו בזה תלמידי הרמב"ן וסייעתו. אלא שקנא קנאתי לכבודו של הרמב"ם, ראיתי הרבה טועים בדעתו ותפסו דבריו בשטחיות יתירה. וכתבו דלפי דעת הרמב"ם כל ענינה של התחיה אינה אלא ענין של זמן. וזה לא ניתן להאמר. דאם כן דלאחר התחייה ינהג ענין המיתה, אם כן כל המהלך של מיתה ותחיה אינו אלא חליפין של עולם עובר בעולם עובר. ואיזה הוא מקום השינוי בין עולם שלפני התחייה לעולם התחיה. ועוד מה זה שכתב הר"מ שבעולם התחייה יחיו חיים ארוכים מאד, הלא אחרי כלות החיים אין שום הבדל בין שבעים

\* ובביאור הך מיתה שני' עי' בסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין בתחילת פרקי אבות שכתב בזה"ל, אבל לא יודה הר"מ בנצחיות הגוף אחר התחי', כי הוא ז"ל סובר שלא ימצאו באדם כלי איברי החושים ההרגשים לבטלה, ולא הוצרכה תחית הגוף רק לימות המשיח שאין ביניהם לעולם הזה אלא שעבוד מלכות, וישתמשו אז בכל הרגש החושים לצורך קיום הגוף הגשמי שיזכה לעבוד ה' באותו זמן בשמחה וטוב לב מרוב כל, משא"כ בעולם הבא אחר שכלו ימות המשיח אין שם אלא נפשות קיימות בלבד עכ"ל, ושוב ביאר שבימות המשיח תהי' תופעה של מיתה, אבל לא בצדיקים, והמשיך בזה"ל, עד שיחדש הקב"ה עולמו ויפשטו כתונת החומר, כי אז אין עוד שם שכר לגוף אלא לנפש, ואין צורך בכלים גשמיים, שאין לו עוד הנאה בהם, ואין שם אלא הנאה רוחנית נצחית עכ"ל, הרי שביאר שהמיתה לצדיקים אחרי תחיית המתים אינה דבר שלילי, אלא לא יצטרכו את הגוף, ולכן הגוף ינשור ויתבטל מאליו, ואינו כמו מיתה היום שהוא דבר כואב ושלילי היות וצריכים אנו את הגוף. וראיתי בספר פחד יצחק להגר"י הוטנר בכרך

תחיה"מ היא לפרסם נסי ה' ואמונתו בעולם (ספר העיקרים מאמר ד' פרק ל'),

או כדי שישגו קצת תענוג גשמי אז, כימים שנצטערו, או יותר, כפי מה שתגזור חכמת

שנה לאלף שנה. ובאמונה כי לפי תפיסה זו אין שום טעם להיות תחיית המתים אחד מעיקרי הדת. אמנם לקושטא דמילתא תפיסה זו בשיטת הר"מ שטחית היא עד כדי טעות. ועיקרא דמילתא כך הוא: כשם שנחלקו בתחיית המתים דאחרית הימים, כמו כן נחלקו בקדמות הימים, דהיינו במצב אדם הראשון קודם החטא. דהנה מפורש הוא בחומש דנאמר לו לאדם הראשון התראה הכוללת עונשה של העבירה, ובודאי דבמקום שיש עונש יש שכר. ופשוט הוא דגם לאדם הראשון ה' מגיע שכר אם ה' נמצא ראוי לכך. ובכאן היא ראשית המחלוקת של הר"מ והמתנגדים לדעתו. דלפי שיטת הרמב"ן וסייעתו, ה' השכר המגיע לאדם הראשון בא לו כפי מצבו בגן עדן, דהיינו בעוד נשמתו בגופו, ואילו לפי דעתו של הר"מ השכר שה' מגיע לאדם הראשון ה' בא לנשמתו לאחר פשיטת גויתה. אלא שאז לא ה' בא הפירוד בתורת גזר דין ועונש אלא בתור עלי' והתרוממות גרידא בבחינת הליכה מחיל אל חיל. ונמצא דגם לפי דעתו של הר"מ, עולם התחייה ענינו הוא החזרה אל מדרגת אדם הראשון קודם החטא. אלא שברור הוא דאין שום שייכות בין המיתה, כפי שאנו רואים אותה לענינו, לאותו פירוד ועליית הנשמה לשם קבלת שכר שהיתה גורלו של אדם הראשון בלי גזירה ועונש, אלא בחדש של מהלך העלייה מגוף לנשמה כפי שעלה ברצונו הקדום כביכול. וזה שאמרו בשם הר"מ דלאחר תחיית המתים "ימותו", הך "ימותו" אינו אלא במובן השאלה למצב של נשמה בלי גויה. ורק זו היא כונת דבריו העמוקים של הר"מ שהחיים דעולם התחייה יהיו ארוכים מאד. דבודאי אין שום נפקא מינה בכמות הימים של משך החיים, אלא שהמכוון בכאן הוא לאיכות חייו של אדם הראשון לפני גזירת המיתה, שלפי דעתו של הר"מ גם אז היתה הנפש מועדת לחיים בלעדיים, אלא שעליית הנשמה למצב של חיים בלעדיים, לא היתה גורמת כליון והפסד להחיים שלפני זה, כי אם אדרבה שהיו נחשבים לתוספת - ברכה לחיים שקדמו להם. וחיים ארוכים במובן זה, הכונה היא לעולם שכולו ארוך, כלומר שאף מתחלתו הוא ארוך, מפני שאינו עומד להפסד וכליון אלא אדרבה לתוספות ולברכה.

ובכדי להסביר את הענין בבליטת רחבה יותר, נתבונן נא במאמר הכתוב "כי עפר אתה ואל העפר תשוב", הנה נאמר כאן גזירת המיתה בלשון שיבה וחזרה אל השורש. דכלפי מה שנאמר בכריאתו של אדם שנברא מן העליונים ומן התחתונים, מנפיכת רוחו יתברך ומעפר מן האדמה, הנה נאמרה לשון גזירת המיתה בהסברה של שיבת חלק התחתונים שבו לשרשו. והנה לכאורה מצד שטחיות הדברים וחיצוניותם, ה' יתכן שתאמר גזירת המיתה בתור שיבה של חלק העליונים שבו אל שרשו. שהרי אם רוצים להפריד בין שני עצמים שנתחברו ונתאחדו, אפשר להתחיל מכל עצם לחוד. ומוכרח הוא, איפוא, מן הכתוב הזה, כי אם היו אומרים לו לאדם הראשון "חלק אלוך ממעל אתה ואל האלקים תשוב" (עיין קוהלת) לא היתה גזירת המיתה מתקיימת על ידי זה, אע"פ שדיבורים הללו מורים להדיא על מצב של חיי - נשמה בלעדיים. והם הם הדברים. כי הלשון של הר"מ שגם בעולם התחייה תתקיים המיתה, מכון הוא גם לאדם הראשון קודם החטא, שגם הוא אם היה מגיע לו שכר, היה בא לידי חיי נשמה בלעדיים, על דרך שיבת הנשמה למקורה, שבעיקר המהלך שונה הוא מן המיתה שבעולמנו, מפני שהמיתה שלנו עיקר מהותה הוא שיבת הגוף לשרשו, כמפורש בכתוב "עפר אתה ואל עפר תשוב".

וביותר עומק, מהלכים הללו משתלשלים הם מעצם בנין הכתוב הנ"ל שנאמר בו "עפר אתה ואל עפר תשוב". והלא עיקר הנרצה בענין הוא גזירה של שיבה אל העפר. דעד השתא לא היה עומד האדם לחזור אל העפר, ומכאן ולהבא זה הוא גורלו, ואם כן מה זה שהקדים לה לגזירה זו הענין ש"עפר אתה". והלא גם עד עכשו היה עפר, ומכל מקום לא היה בכך שום גורם ושום הכרח של חזרה אל העפר. וממילא שאין בעובדא של היות אדם מן העפר שום נתינת - טעם להכרח חזרתו אל העפר. אלא שמהלך הדברים כך הוא: הבלד עיקרי יש בין חלק הדומם הנמצא בבעלי - חיים ובין חלק הדומם הנמצא באדם בשעת יצירתו. דחלק הדומם של בעלי - חיים נעשה לחי על ידי איחודו עם נפש החיה הטבעית של כל בעל חי; ואילו הדומם

השם (שם, ורמב"ן בסוף שער הגמול בדעת הרמב"ם), או כדי שיקנו שלמות יותר מאשר קנו בתחילה, כאשר לא יכלו להשיג בחייהם המדריגה שהיתה ראוי אליהם לפי יושר לבם, מפני המעיקים בחוץ ועול הגלות (עיקרים ורמב"ן שם). ואותה מדריגה של עוה"ב שלאחר תחיה"מ היא גדולה יותר מאותה מדריגה שלאחר מיתת עוה"ז (עיקרים שם, ורמב"ן שם), ולא יזכו בה אלא צדיקים גמורים, וגם לא צדיקי אומות העולם (עיקרים בפרק ל"א שם, ולפ"ז י"ל שמה שכתב הרמב"ם שרק צדיקים יקומו (הובא לעיל באות ב') כוונתו היא שרק צדיקים יקומו בכדי להשיג מדרגות יותר גדולות של עוה"ב. והבינונים והרשעים יחזרו לאותו מצב כמו קודם (אבל יקומו בגלל הטעם הראשון, והבינונים גם בגלל הטעם השני), מיהו הפשטות היא שלפי הרמב"ם רשעים אינם קמים כלל).

של האדם, היה נשאר דומם מבלי איחודו עם נשמתו האלקית, באופן שכל תנועות גופו של אדם הראשון היו תנועותיה של הנפש האלקית אשר בקרבו. ועל כן בשעה שנאמרה לו גזירת המיתה, שנשמתו האלקית עומדת היא להסתלק ממנו, דהיינו מיעוט מדרגת הצלם שבו, הרי מיעוט צלם זה מחייב שתתחדש בגופו תנועה וחיות של נפש טבעית. כדרך גופם של כל בעלי חיים שהעפר שבהם חי ומתנוועע בכחה של חיות טבעית. ונמצא כי המאמר "עפר אתה" איננו מכוון לאישור עובדא נתונה עד השתא, אלא שאדרבא יש כאן התחדשות של חיות טבעית בעפרו של אדם, דוגמת החיות של בעל חיים שיצאו מן האין אל היש בכוחו של המאמר "תוצא הארץ נפש חיה". וכשם ש"אל עפר תשוב" מהווה חידוש בחיי גופו של אדם, כמו כן גם המאמר "עפר אתה" מהווה חידוש במהות חיי הגוף לפני שיבתו אל העפר. וכאן הוא ראשית ההשתלשלות של שינוי המהלך

ודעת הרמב"ם היא שקבלת שכר היא להנשמה בלבד לאחר מיתה ושוה נקרא עוה"ב, וכן כתב בפ"ח מהל' תשובה ה"א וה"ב (ועי' לעיל בהטעם השני לתחיה"מ).

והעיקרים במאמר ד' פרק ל"א כתב שלפי הרמב"ם לאחר מיתה נכנסת הנשמה לגן עדן ל"ב חדשים (לפני שהיא נכנסת לעוה"ב כדי לקבל שכר) כדי להזדכך מההרגלים החמריים. מיהו צ"ע דהא הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות פרק חלק כתב שגן עדן הוא מקום גשמי בעוה"ז שיש בו כל טוב שיגלה ה' לעתיד לבוא, וא"כ משמע שהנשמה נכנסת מיד לעוה"ב (וע"ע בעירובין דף י"ט ע"א, ובפרקי דר"א כ', ובזוהר רות ע"ט, דעות שונות בענין מקומו בהעולם).

### ג. דעת הרמב"ן.

מיהו דעת הרמב"ן בשער הגמול היא

בין המיתה בעולמנו אנו, ובין המיתה בעולם התחייה כפי דעתו של הר"מ. דגזירת המיתה בעולמנו אנו, שנאמרה במשפט ד"אל עפר תשוב", הרי המשפט "עפר אתה" קרום לו; ואילו זה שנקרא "מיתה" בלשון השאלה בעולם התחייה של הר"מ, אין חידוש המצב של "עפר אתה" קרום לו. דגם אליבא דר"מ ז"ל עולם התחייה הוא מדרגת אדם הראשון קודם החטא, דבמדרגה זו לא היה בדומם שבגוף האדם שום תנועה מלבד התנועה בכוחה של הנפש האלקית. ונובע מזה שגם חיי - הנשמה הבלעדיים הבאים לאחר החיים הללו בגויה אינם אלא עלייה ותוספת גרידא. ודוק היטב. כאמור, הנה בגוף המחלוקת בין הרמב"ן וסייעתו עם הר"מ, הרי אנו תלמידיו והולכים בעקבותיו של הרמב"ן. אלא שכתבנו מה שכתבנו, מפני הקנאה העזה לכבודו של הר"מ, שדבריו נשתנו מכוונתו בפייהם של חלושי העיון המתעצמים בשטחיות.

## ד. דעת הרמ"ה.

ודעת הרמ"ה בריש פרקין היא כהרמב"ן, שעוה"ב הוא לאחר תחיה"מ, ואז הוא "עיקר" קבלת שכר לצדיקים ונתינת עונש לרשעים, ובין הנפש ובין הגוף יהיו משותפים בההוא שכר ועונש, ועל אותו זמן נאמר שאין בו אכילה ושתי' וכו', כי שכרו של הגוף לא יהי' ע"י השגת התאוות שהוא מתאוה להם היום, אלא יברא ה' להגוף טבע חדש.

## ה. הדעות שתהיינה יותר מתחי' אחת.

ומפני שמצינו בכתובים כמה רמזים לאכילה ושתי' בזמן תחיה"מ חידש שם הרמ"ה שיקומו המתים תרי זימני, חדא בזמן ימות המשיח, דאז יקומו צדיקים גמורים ורשעים גמורים, ועל זה נאמר הפסוק ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו וגו' בדניאל י"ב ב', ועוד תהי' תחיית המתים לאחר חורבן העולם שלאחר ימות המשיח שאז יקומו כל המתים לקבל את דינם.

וכ"כ בשו"ת הרדב"ז בח"ב תשובה תתל"ט, וכן בח"ג סי' אלף ס"ט בשם הריטב"א בשם רבותיו, שתהיינה שתי תחיות, אלא שהוא הזכיר שבימות המשיח קמים רק צדיקים, ודלא כהרמ"ה שכתב צדיקים גמורים ורשעים גמורים, והפסוק בדניאל איירי בתחיית המתים הכללית שאחרי ימות המשיח.

ולפיכך אמר העולם הבא לאחר שיוצא אדם מעולם הזה, ומי שאומר שזה העולם אבד ואחר כך יבוא העולם הבא, אין הדבר כן, אלא שהצדיקים כשיוצאים מעולם מיד עולים ועומדים במעלה זו וכו' עכ"ל.

דלא כהרמב"ם אלא שהשם של עוה"ב מורה רק על הזמן של תחיה"מ, והוא זמן קבלת שכר (וכן סובר הראב"ד בהל' תשובה שם), וינתן השכר להנשמות והגופים ביחד, ויחיו כך לעולם, ודלא כדעת הרמב"ם הנ"ל שקבלת שכר היא להנשמה בלבד ושזה נקרא עוה"ב\*).

ועוד כתב הרמב"ן שגן עדן הוא מדריגה שלאחר מיתה, הנמשכת י"ב חודש, והוא מקום על הארץ שבו תוכל הנשמה להתענג תענוגים רוחניים שגם נוטה לגשמיות (עיי"ש בסד"ה ואחר שנתבאר וכו'), ואז תעלה לציור העליון של גן עדן, ותהי' גנוזה שם תחת כסא הכבוד עד זמן תחיה"מ ועוה"ב.

וע"ע בסידור בית יעקב לר' יעקב עמדין בתחילת פרקי אבות שרוצה לקרב את דעות הרמב"ם והרמב"ן זו לזו וז"ל, ואפשר לומר שדעת ספר המדע ושער הגמול קרובים להיות אמת, כי מה שהניח הרמב"ן ז"ל קיום הגופות נצחיים, בודאי הוא על דרך שאמרו רז"ל [פרקי היכלות ס"ו] בחנוך שנהפך בשרו ללפיד אש, שנזדכך חומרו כל כך עד שלבש מלאכות, א"כ אין זה גוף אלא מלאך, והלא דברי הרמב"ם ג"כ במה שכתב שאין שם גוף וגו' בודאי אחר שנהפך לרוחניות ונעשה מלאך, וזה ברור, ובטלה מחלוקת מכל וכל, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי עכ"ל.

(\* ובתנחומא פרשת ויקרא אות ח' איתא להדיא כהרמב"ם שעולם הבא הוא עולם הנשמות שקיים עכשיו לאחר מיתה, וזה"ל שם, וזה שקראו אותו חכמים העולם הבא, לא מפני שאינו מצוי עתה, אבל לנו שהיום בעולם יש לבוא,

בזה"ל, שמתו ארץ ישראל חייך תחלה בימות המשיח ואוכלין שנות המשיח. ורס"ג בהאמונות והדעות מאמר ז', והבאר שבע בריש פרק חלק, כתבו שתהי' רק תחי' אחת בזמן המשיח (ואז תהי' אכילה ושתי', רק שאחר זמן רב תתחלף למדריגה בלי אכילה ושתי', באר שבע). וגם הרמב"ן בסוף שער הגמול, ורבי יעקב עמדין בסידור בית יעקב בריש אבות הזכירו, רק תחיית המתים אחת בזמן משיח. וע"ע ברמ"ה כאן בד"ה וענין וכו' ובד"ה ויש וכו'.

### **(שנו) שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב, שלשה מלכים ירבעם אחאב ומנשה.**

עיין ברמב"ם בפיה"מ שכתב וז"ל, אולם זכר אלה לגודל מעלתם בחכמה, ושמא יחשוב החושב כי לרוב חכמתם וזכות התורה שהיו יודעים אותה ידיעה גדולה יש להם חלק, לכך הודיענו שיסודי האמונה נתקלקלו אצל הנזכרים, ונסתפקו בקצתם, לפיכך נדחו מחיי עוה"ב עכ"ל. פי' שגם שאר מלכי ישראל אין להם חלק לעוה"ב, כדתניא לקמן בדף ק"ג ע"ב רשב"א אומר משום ר"מ אחז ואחזי' וכל מלכי ישראל שכתוב בהן ויעש הרע בעיני ה' לא חייך ולא נידונין, ופירש"י שם שלא חייך לעוה"ב קאמר, ומש"ה כתב הרמב"ם דהא דחשיב אלו הרי זה משום שהיו חכמים גדולים.

והנה עיין לקמן בדף ק"ג ע"ב שם דתניא רמ"א אבשלום אין לו חלק לעוה"ב.

וע"ע בריטב"א בר"ה סוף דף ט"ז שכתב וז"ל, ומה שאמר הכתוב ורבים, ולא אמר וישיני אדמת עפר, אע"פ שכולם ודאי יקיצו, הן לחיים הן לעונש, לפי שיש האבות והנביאים וגדולי חסידי ישראל שזכו קודם לכן לתחיית המתים בג"ע בגוף ובנפש, ונעשו בני אלהים ולא יבואו לדין, אלא הם שושבינים להקב"ה, ויש תחיית המתים אחרת בימות המשיח לצדיקי ישראל שמתו בגלות שיחיו ויהיו כבני עוה"ז לגמרי ועליהם אמר דניאל אשרי המחכה ויגיע כמו שמפורש במדרשות עכ"ל. ומדבריו משתמע שתהיינה ג' תחיות.

ועי' גם באבן עזרא בדניאל י"ב ב' שהזכיר שתי תחיות, וכתב שהצדיקים שיחיו בהתחיית המתים שבזמן המשיח ימותו פעם שני ושוב יחיו עוד הפעם בהתחיית המתים השני, וז"ל שם, והטעם לפי דעתי שהצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל וכו' וימותו פעם שני ויחיו בתחיית המתים בהיותם בעולם הבא שאינם אוכלים ושותים רק נהנים מזיו השכינה עכ"ל.

וגם רש"י סובר שתהיינה שתי תחיות, להלן כאן בדף צ"ב סוף ע"א (בד"ה שעתיד הקב"ה להחיות וד"ה לאחר שיחיו וכו'), ותחילת ע"ב (בד"ה ואותן וכו'), וז"ל, שעתיד הקב"ה להחיות לימות המשיח: לאחר שיחיו שוב אין חוזרין לעפרם בין ימות המשיח ולעולם הבא, אלא הברש מתקיים עליהם עד שישובו ויחיו לעתיד לבא וכו' עכ"ל.

וע"ע בבראשית רבה צ"ו ז' שהוזכרה תחיית המתים בימות המשיח, דאמרינן שם

ובסוטה דף י' ע"ב פירשו תוס' שהי' מן אלו שאינם חיינן ואינם נידונין. והקשו למה לא חשיב לי' בהדי' אחז ואחזי' דאמר שלא חיינן ולא נידונין. ותירצו משום שלא חשיב אלא מלכים. ונראה דהא דלא הקשו גם למה לא חשיב לי' במתניתין בהדי הארבעה הדיוטות, הרי זה משום שאיכא למימר שרק ר"מ ס"ל שאבשלום אין לו חלק לעוה"ב אבל רבנן פליגי עלי', ולכן הקשו רק מהברייתא של אחז ואחזי' דקאמר לי' רשב"א משום ר"מ. מיהו קשה דהא סתם משנה רבי מאיר היא. ועוד דגם את הברייתא יש ליישב ולומר שהברייתא באה לומר רק את מה שרשב"א בא לחדש בשם רבי מאיר, אבל זה שרבי מאיר אומר שאבשלום אין לו חלק דבר זה הי' מקובל אצל כולם.

גם יש ליישב ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל שלא חשיב במשנתנו אלא חכמים גדולים כגון אחיתופל ודואג, דלפ"ז י"ל שלא מנו אבשלום משום שלא הי' חכם כמותם, ולא הקשו אלא שיחשב לי' בהברייתא של רשב"א בשם ר"מ כיון דחשיב שם גם שאר מלכי ישראל (ועיין בתוספתא דמכילתין בפ"ב ברייתא ה' דתני גם אחז בהדי השלשה מלכים שבמשנתינו).

### שנו) בענין הנ"ל.

עיין בתוספתא בפ"ג ברייתא א' דמשמע שירבעם ואחאב לא הי' להם חלק משום שהחטיאו את הרבים. ועיין בתפא"י שכתב באחאב משום שהי' מומר לעכו"ם, ובירבעם משום שהחטיא את הרבים. ברם הרמב"ם בפיה"מ כתב משום שנתקלקלה

האמונה אצלם וכמו שהבאנו לעיל. ועיין בפ"ג מהל' תשובה ה"י.

### שנח) רי"א מנשה יש לו חלק לעולם הבא שנאמר ויתפלל אליו ויעתר לו.

ע"י במלכים א' כ"א פסוקים כ"ז - כ"ט דמבואר לכאורה שגם אחאב עשה תשובה. מיהו צ"ל שלא עשה תשובה ממש אלא הי' רק בגדר מתאבל על השמועה, ומש"ה לא פליג ר"י אלא בנוגע למנשה, דאם נאמר שגם אחאב עשה תשובה הרי קי"ל שאין לך דבר העומד בפני התשובה כמש"כ הרמב"ם בספ"ג מהל' תשובה וכן איתא בירושלמי בפ"א דמס' פאה סוף ה"א. ואע"פ שהביא הכ"מ שם שיש מדריגה מסוימת של אפיקורוס שלא מהני לו תשובה, אבל מ"מ לא מצינו שאחאב הי' יותר גרוע ממנשה. ובבבבבר רבה י"ד ד' איתא מנשה בן חזקיהו יבוא ויעיד שלא הרשיע ברי' בעולם לפני כמותו, וא"כ אם למנשה הועילה תשובה, למה לא לאחאב. שו"ר בפרקי דר"א בפרק מ"ג דאיתא שאחאב עשה תשובה ועי"ש בהגהות רד"ל בסק"ו ובסקט"ז. ובפסיקתא של שבת שובה איתא "תשובתו של אחאב קיבלתי". וכן בסליחה "הורית דרך תשובה" לצום גדלי' מבואר ששב. ואולי המשנה כאן חולקת על זה, וצ"ע.

ודע שמדברי תוס' בסוטה דף ד' ע"ב בד"ה היא וכו' משמע דלא כהרמב"ם דמהני תשובה לכל דבר שהרי כתבו שהיא דב"מ שהביאו שם שהבועל אשת איש יש לו חלק לעוה"ב איירי בשעשה



תשובה, והרי בההוא מימרא גופא בב"מ שם איתא שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, דהכי מיייתנין שאמר דוד המלך ע"ה שהבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא אבל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ולפי תוס' בסוטה הרי הבועל אשת איש איירי בשעשה תשובה, וא"כ יוצא שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק אפילו באופן שעשה תשובה.

ברם יש לדחות דהא התם איירי באלו שהיו מבזים אותו על המעשה עם בת שבע, וא"כ י"ל שנתכוין לומר להם שהבועל אשת איש, במצב שלי, שעשיתי תשובה, יש לו חלק, אבל המלבין, במצב שלכם, שאינכם שבים, אין לו חלק.

ועי' בקהלת רבה ט' ב', ובירושלמי ברכות פ"ט סוף ה"א, ובמדרש תהלים סוף מזמור מ"ט, בנוגע לאם מהני תשובה לאלו שפשטו ידיהם בזבול.

### שנט) גיחזי ואחיתופל.

י"ל שאין להם חלק משום שהחטיאו את הרבים, וכדאיתא בתוספתא שחוטא ומחטיא את הרבים אין לו חלק לעוה"ב\*, והרי אמרינן לקמן בדף ק"ז ע"ב שגיחזי דחה רבנן מקמי אלישע עיי"ש, ואחיתופל המריד את ישראל בדוד (ויש לשון בגמ' בדף ק"ז שגיחזי החטיא בעבודה זרה).

ברם לקמן בדף ק' ע"א אמרינן שגיחזי נענש משום שקרא לרבו בשמו, והוכיח הרמ"ה שהכוונה אינה לעונש צרעתו אלא

להא דאין לו חלק. וי"ל שזהו מקורו של הרמב"ם במש"כ בפ"ג שם הי"ד שהמבזה רבותיו אין לו חלק, וכמש"כ בפ"ד שם ה"ב שגיחזי הי' מבזה את רבותיו וכהנ"ל שקראו בשמו.

אמנם צ"ע דאם זהו מקורו של הרמב"ם, א"כ למה מנה שם את המבזה את רבותיו בין הדברים שדוקא הרגיל בהם אין לו חלק, דאם מקורו הוא מגיחזי, א"כ מנ"ל שגיחזי עשה כן יותר מפעם אחת. ועוד קשה דלכאורה כוונת הרמב"ם במש"כ שם מבזה רבותיו היא אפילו אם אינו בדרגת ת"ח, שהרי כבר מנה לעיל שם את המבזה ת"ח, וא"כ צ"ע איך ילפינן דבר זה מאלישע, הלא התם הי' גם ת"ח וגם רבו. שו"ר במאירי בריש פירקין בפירושו להמשנה שכתב שהמבזה ת"ח הרי הוא אפיקורוס, וכ"ש המבזה רבותיו. ולפ"ז י"ל שאין כוונת הרמב"ם שם ללמוד מגיחזי אלא כוונתו היא ללמוד כן בק"ו ממבזה ת"ח, ומה שלא הי' לו לגיחזי חלק לעוה"ב הרי זה משום שהחטיא את הרבים וכהנ"ל אבל לא משום שביזה את רבו כיון שעשה כן רק פעם אחת. וגם הרמב"ם בפיה"מ כאן כתב כעין לשונו של המאירי. מיהו לפ"ז צ"ע על הגמ' בדף ק' לאיזה עונש מתכוונת הגמרא שם.

וע"ע בירושלמי בסוף ה"ב דאמרינן גיחזי אדם גבור בתורה הי' אלא שהיו בו ג' דברים, עין צרה, פרוץ בעריות, ולא הי' מודה בתחיית המתים.

וע"ע בתנחומא בריש פר' מצורע

בפרק ג' מהלכות תשובה השמיט פרט זה שגם הוא חטא עמהם עיי"ש.

\* אלא שמשון זה משמע שאין לו חלק לעוה"ב רק אם הוא חטא עמהם, ואילו הרמב"ם

דמבואר שלגיחזי אין חלק לעוה"ב משום המעשה עם נעמן.

ועי' בתפארת ישראל שכתב שלא הי' לאחיתופל חלק לעוה"ב משום שאיבד את עצמו לדעת.

ובפיה"מ פ"ק דחולין כתב שהיו אפיקורוסין.

ובמדרש תהלים מזמור ה' איתא: שנאת כל פועלי און, זה דואג ואחיתופל שהיתה פעולתם אמת ועשו אותה של שקר, תאבד דברי כזב שאינן לא חיים ולא עומדים בדין, תמן תנינן ג' מלכים וד' הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב וכו' ואלו הן דואג ואחיתופל בלעם וגיחזי. וע"ע במזמור מ"ט ב' שדואג ואחיתופל ירדו לגיהנם.

**שם) תנא הוא כפר בתחיה"מ לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיה"מ.**

א. עיין בחי' הר"ן שהקשה דהא במתניתין תנן שאין לו חלק לעוה"ב, ולא שאין לו חלק בתחיה"מ, ובשלמא לדעת הרמב"ן שעוה"ב הוא שם מונח להחיים שלאחר תחיה"מ ניחא, אבל להרמב"ם דס"ל שהוא עולם הנשמות לאחר מיתה קשה. ותי' הלח"מ בפ"ח מהל' תשובה ה"א בשם העיקרים שהרמב"ם סובר שמאי דתנן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב הכוונה בזה היא לעולם הנשמות שלאחר מיתה בעוה"ז אבל גם הרמב"ם מודה שגם עולם הנשמות שלאחר חיי תחיה"מ נקרא עוה"ב, והוא יותר גבוה מהעוה"ב שלאחר מיתה עכשיו בעוה"ז, וכשאמר התנא ואלו שאין להם חלק לעוה"ב הכופר בתחיה"מ (לגירסת הרמב"ם) הכוונה בעוה"ב בנוגע לכופר

בתחיה"מ היא לעולם הנשמות שלאחר חיי תחיה"מ. וכן מצאתי בסוף שער הגמול שכתב הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם ששתי התקופות של חיי הנשמות נקראות עוה"ב. ועי' עוד בתוס' בב"ק דף ט"ז ע"ב בד"ה והוא וכו' דמוכח מדבריהם שמאי דאמרינן כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב הכוונה היא לתחיית המתים וז"ל, ויש מפרשים משום דאמרינן במדרש שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו והשתא כשאותו עצם נעשה נחש (משום שלא כרע במודים) אינו חי לעתיד לבא, ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא עכ"ל.

ועיין עוד בתוספתא דמכילתין בפ"ג דאמרינן שאפיקורוסין וכופרין בתחיה"מ יורדין לגיהנם ונידונים שם לדורי דורות, ומשמע שגם אין להם חלק לעוה"ב שלאחר מיתה. ועי' עוד במה שכתבנו בענין זה לעיל באות ר"פ בקטע המתחיל והנה יש ליישב וכו'.

ב. והנה לכאורה יש להקשות דהא הרמב"ם סובר שרק צדיקים גמורים קמים בתחיית המתים (הובא באריכות באות שנ"ה), וא"כ למה לי הטעם של מדה כנגד מדה לומר שאין לו חלק בתחיית המתים, תיפוק ל' משום שאינו צדיק גמור אם הוא כופר בתחיית המתים. ועוד שהרי התנא של המשנה, וכן הרמב"ם בהל' תשובה, הביאו את הכופר בתחיה"מ בהדי האחרים שאין להם חלק לעוה"ב מחמת גודל רשעותם, וא"כ גם בהם הכוונה היא שאין לו חלק

בתחיית המתים ואילו לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל תיפוק ל"י שגם בלא גודל רשעת העבירות הנזכרות, אלא גם בפחות מזה, אין להעובר עליהן חלק לתחיה"מ משום שאינו בגדר צדיק גמור\* (ומה שרצה העיקרים לומר בתחילה שם שתחיית המתים המוזכרת בהמשנה ובהגמרא כאן היא עולם הנשמות לאחר מיתה, ולא תחיה"מ ממש, כבר דחה הבאר שבע כאן בטוב טעם, וגם העיקרים עצמו שם דחה דרך זה).

שו"ר שהבאר שבע כאן נתעורר בהנ"ל, וכתב שלעולם גם מי שאינו צדיק גמור יקום לקבל שכרו, רק שהמדריגה האחרונה שבאה לבסוף תהי' רק לצדיקים גמורים. מיהו בהרמב"ם אין זכר מזה, וא"כ אכתי קשה כהנ"ל דתיפוק ל"י שאינו קם משום שאינו צדיק גמור\*\*).

ברם באמת הרמב"ם בפיה"מ לא כתב שתחיה"מ היא רק לצדיקים גמורים אלא כתב רק צדיקים, וא"כ אולי כל מי שזכויותיו מרובות מעונותיו הרי הוא בכלל, ודלא כהעיקרים שהבין שרק צדיקים גמורים קמים. ועכ"פ לפ"ז אתי שפיר המשנה גם לפי הרמב"ם, והיינו משום שאירי בצדיק שרובו זכויות ולכן צריכים את הטעם של מדה כנגד מדה כי בלא זה

הי' עדיין נקרא צדיק כיון שרובו זכויות אע"פ שבכלל חובותיו הוא העובדא שהוא כופר בתחיית המתים (ברם זה לא א"ש לפי מה שהזכיר הרמב"ם שענין תחיית המתים הוא מעיקרי הדת), וכן לכן הוצרך התנא בהשאר לומר שאין לו חלק משום העוולות הנ"ל (והעוולות הנ"ל הן כל כך חמורות עד שיש בכוחן להכריע גם כנגד רובו זכויות), אבל בפחות מכאן שפיר הי' זוכה לחלק, אבל אם צריכים צדיק גמור, א"כ צ"ע כהנ"ל איך נלמוד את המשנה, הלא גם בעוולה שהיא פחותה ממה שנזכר בהמשנה הרי כבר נפקע ממנו השם של צדיק גמור, אפילו אם כל שאר מעשיו הן זכויות.

ג. גם יש לתמוה דהא מדברי הרמב"ם בפיה"מ כאן מבואר שהכופר בתחיה"מ אין לו חלק לעוה"ב מצד שהוא אחד מעיקרי הדת (ומשמע אפילו אם רובו זכויות), וכן הכופר באחד משאר עיקרי הדת אין לו חלק, ופשוט שמטעם זה גם אין לו חלק בתחיה"מ ולא רק שאין לו חלק בעולם הנשמות לאחר מיתה, ואילו מהגמרא משמע שהטעם הוא רק משום מדה כנגד מדה שזהו טעם מיוחד רק לכופר בתחיה"מ (ובאמת אילו הי' הרמב"ם גורס

\* ועכ"פ ממה שתנא בהרישא שכל ישראל יש להם חלק לק"מ על הרמב"ם משום שכבר ביאר העיקרים שהרישא איירי בהעוה"ב שלאחר מיתה בעוה"ז כמו שהבאנו לעיל בפנים.

\*\* ואולי יש לדחוק שהרמב"ם סובר שהמשנה איירי גם בהסיפא בעולם הנשמות שלאחר מיתה והרי הוא גורס, הוא כפר בתחיה"מ לפיכך לא יהי' חלק לעוה"ב, וס"ל שגם זה מיקרי מדה כנגד מדה

כיון שבשניהם יש נתינת שכר, ולעולם גם הכופר בעולם הנשמות שלאחר מיתה אין לו חלק באותו עולם, רק שרבותא קמ"ל שאפילו הכופר בתחיה"מ, שהוא ענין אחר קצת, אין לו חלק בעולם הנשמות שלאחר מיתה משום מדה כנגד מדה. וגם כוונת הרמב"ם בהעוה"ב שהזכיר בהלכות תשובה, היא לעולם הנשמות שלאחר מיתה, אבל בתחיה"מ, גם בפחות מזה לית ל"י חלק כיון שאינו צדיק גמור.

בהמשנה האומר אין תחיה"מ מן התורה, אי נמי אילו ה'י' סובר שיהיו ב' פעמים תחיית המתים וכהדעות שהבאתי באות שנ"ה, אז ה'י' אפשר להמציא דרכים איך ליישב את הרמב"ם, אבל לא אאריך בזה כי ברמב"ם אין זכר לזה).

ד. הנה לפי הרמב"ם בפיה"מ שסובר שתחיית המתים היא מעיקרי הדת, יוצא שהכופר בתחיית המתים עושה עבירה מסוימת, כי י"ל שלכפור בעיקרי הדת הרי זה בגדר אבזרייהו דעבודה זרה, אבל לפי הסוברים שאין עיקרי הדת (עיין לעיל בהפתיחה לפרק חלק), א"כ יוצא שבמה שהוא כופר בתחיה"מ אין הוא עושה שום עוולה מסוימת, דהא לא מצינו שום ציווי מסוים להאמין בתחיה"מ, ואע"פ שכו"ע מודו שיש לכה"פ עיקר אחד, דהיינו שכל התורה כולה היא מן השמים, אבל בע"כ צ"ל שאיירי המשנה באופן שא"א לתופסו משום כופר בדבר אחד מהתורה, דהא כופר בתורה תני לחודה, וא"כ בע"כ צ"ל שאיירי באופן שהוא טועה ואינו מקבל שזהו חלק מהדת והתורה דבכה"ג אינו נקרא כופר בתורה (כיון שאינו כופר בדבר שהוא יודע שאצל חז"ל הרי הוא חלק מהתורה, וכבר הבאנו כן מהגר"ח לעיל בהפתיחה אות א'), וא"כ יוצא כהנ"ל שלפי הסוברים שתחיה"מ אינה בגדר עיקר הדת הרי אינו עושה שום עוולה מסוימת, וא"כ חזינן ששייך למנוע ממנו טובה משום מדה כנגד מדה אע"פ שלא עשה שום עוולה, וצ"ע (ובאמת גם להסוברים ששפיר יש עיקרי הדעת אבל הסברנו לעיל בהפתיחה לפרק חלק באות א\* בהערה השני' שיתכן

שאינן שום ציווי להאמין בתחיית המתים, רק שאם אינו מאמין אינו בכלל ישראל).

ה. גם נראה שאין כוונת הגמרא כאן לומר שלא יקום כלל, אלא בודאי יקום לקבל את דינו (וכהדעה שהכל קמים), רק הכוונה היא שלא תהי' לו תועלת מתחיה"מ.

## דף צ' ע"ב

### שסא) נתינת מתנות כהונה לכהן ע"ה ולכהן שאינו מודה בעבודה.

עיין בסוגיין דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שאין נותנים תרומה (וה"ה שאר מתנות כהונה כדאיתא בחולין דף ק"ל וביו"ד סי' ס"א סעיף ז') לכהן ע"ה שנאמר ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה', כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת, ושאינו מחזיק בתורת ה' אין לו מנת. ועיין בחולין דף קל"ב ע"ב דתניא ר"ש אומר כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה שנאמר המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהי' שוק הימין למנה, אין לי אלא זה בלבד מנין לרבות ט"ו עבודות כגון יציקות וכו', ת"ל מבני אהרן, עבודה האמורה לבני אהרן, וכל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. ופירש"י בד"ה שאינו מודה בעבודה וז"ל, שאומר בלבו דבר הבל הן ולא צוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו וכו' עכ"ל. והנה אף שפסק הרמב"ם בריש הל' בכורים כההיא ברייתא, אבל מ"מ לא הביא להלכה הך

**שסב) בענין הנ"ל.**

עיין בתוספתא דמס' דמאי בפ"ב ברייתא ז' דתניא שאם אינו מודה בעבודה אין לו חלק אפילו במתנות גבולים. ועיין ברמב"ם בריש הל' בכורים שכתב וז"ל, כ"ד מתנות ניתנו לכהנים וכולן מפורשים בתורה, ועל כולן נכרתה ברית לאהרן, וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים, ואין נותנים לו מתנה מהן עכ"ל. הרי שפסק כההיא ברייתא שאם אינו מודה אין לו אפילו מתנות גבולין (ומסתמיות דבריו משמע שהה"נ אם הוא כופר במתנות שבגבולין לחוד, אע"פ שהוא מודה בעבודה ובמתנות של מקדש, ועיין בכ"מ שם). מיהו רש"י בחולין שם כתב שאין לו חלק בקדשים.

ברם י"ל שכתב רש"י כן משום שבחולין שם הביאו רק את הפסוק שלמדים ממנו מתנות שבמקדש כמו שמבואר בתוספתא. ובאמת מהגמ' שם משמע שה"ה לכל הכ"ד דהא בזה לא הקשו כלום על רב חסדא, עיי"ש היטב בקושיית הגמ'.

**דף צ"א ע"ב****שסג) אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד גליות בלבד.**

עיין בסוגיין דעולא רמי, כתיב בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות. ומתצינן ל"ק כאן בישראל כאן בעכו"ם.

שהקשו על רב חסדא.

מימרא דסוגיין שאסור ליתן לכהן ע"ה, וצ"ע למה השמיטו הרמב"ם מאחר שלא מצינו מחלוקת בדבר, דלכאורה שני ענינים נפרדים הם (ועיין גם במנחות דף י"ח ע"ב בתד"ה מודה וכו', דנראה מקושייתם בתחילת דבריהם דתרי מילי נינהו. ועוד דאם ס"ל להרמב"ם שכולה חד מילתא, וכוונתו שם היא גם להמימרא בסוגיין, א"כ הי' לו לכתוב כן גם בנוגע למתנות לוי, דהא גם לויים כתיבי הכא. מיהו באמת חזינן שר"ש בר נחמני הזכיר רק כהן, ועוד דבתוספתא שם במס' דמאי פ"ב ה"ז נזכרו לויים גם לענין הדין של אינו מודה).

ואולי טעמו של הרמב"ם הוא משום שמכיון שחזינן שההיא ברייתא דחולין השמיטה הך דין של כהן ע"ה, א"כ חזינן שלא ס"ל כרבי יונתן, דהא מטעם זה אידחי התם גם מימרא דר"ח (דאמר שכ"ד מתנות כהונה כל כהן שאינו בקי בהן אין נותנין לו מתנות) משום שלא נזכר דינו בהך ברייתא. מיהו אכתי צ"ע, דהא רבי יונתן תנא הוא ופליגי\*) (עי' בר"ה דף ל"ד ע"א), וא"כ למה פסק כההיא ברייתא דהתם. ברם שו"ר נוקטים שרבי יונתן שהובא ע"י ר"ש בר נחמני הי' אמוראי.

וע"ע בתוס' בדף ק"ל ע"ב שם שכתבו שלפעמים מותר לתת לכהן ע"ה. וכן עיין ברמב"ם בפיה"מ בפ"ד דחלה משנה ט' שכתב שבכלל אינו איסור גמור (חוץ מתרומה משום טומאה), אלא שעל צד הטובה והיפה לא יתן לכהן ע"ה (ועיי"ש בר"ש משאנן).

(\* ונראה שמש"ה באמת לא הקשו עליו כמו

שגם זה הוא בכלל מה שאמר שמואל חרץ משעבוד גליות. וע"ע ברמב"ן על בראשית ה' ד'.

### שסד) בענין הנ"ל.

עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"א שכתב וז"ל, אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעי' וגר זאב אם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחידה ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם וכו' עכ"ל. והשיג הראב"ד וז"ל, א"א והלא בתורה והשבתי חי' רעה מן הארץ עכ"ל. ונראה שלא קאי השגתו על הא דפסק הרמב"ם כשמואל, דהא א"כ הי' לו להשיג כבר בפ"ט מהל' תשובה ה"ב שגם שם פסק הרמב"ם כשמואל, ועוד שזה קשה גם על שמואל גופי', אלא השגתו קאי על זה שכתב הרמב"ם שגם לשמואל לא יהי' שום שינוי כלל, דעל זה השיג דהא להדיא כתיב שישבתו חיות רעות, והא דלא קשה מזה על שמואל י"ל ע"פ דברי תוס' בשבת דף ס"ג ע"א בד"ה אין בין העוה"ז וכו' שכתבו וז"ל, אע"ג דהשתא אין ירושלים ואין ביהמ"ק ואילו לימות המשיח יהי' הכל בנוי, צ"ל דהאי אין בין לאו דוקא עכ"ל, וא"כ גם לענין השבתת חיות רעות י"ל שאין בין הוא לאו דוקא, אבל על הרמב"ם שפיר קשה כהנ"ל, מאחר שפי' קראי דזאב ונמר על דרך משל וחידה. אמנם לפ"ז קשה מאי מקשו בסוגיין, דילמא גם לענין אור החמה הוי מאי דקאמר אין בין לאו דוקא, וצ"ע בכל זה.

ופרכינן ועכו"ם מאי בעו התם. ומתצינן הנך דכתיב בהו ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם. ר"ח רמי כתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות, וכתיב והי' אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהי' שבעתיים כאור שבעת הימים. ל"ק כאן לימות המשיח כאן לעוה"ב. ולשמואל דאמר אין בין עוה"ב לימות המשיח אלא שעבוד גליות בלבד ל"ק כאן במחנה צדיקים וכאן במחנה שכינה, פ' ואידי ואידי לעוה"ב. ועיין ביד רמה שכתב שהפסוקים שהביא עולא איירי בימות המשיח, דהא מסקינן שאיירי בעכו"ם שיהיו אכריהם, ואילו בעוה"ב מכיון שאין בו אכילה ושתי', אכרים מאי בעו התם. ושוב כתב שלפ"ז אכתי קשה על שמואל דאמר שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד גליות, דהא הכא חזינן שתתבטל המות. ותי' וז"ל, אידי ואידי בישראל ול"ק כאן בימות המשיח כאן לעוה"ב עכ"ל, פי' שלפי שמואל שני הפסוקים איירי בישראל, והא דמשמע שלא ימותו כלל הרי זה איירי בעוה"ב, והא דמשמע שיחיו חיים ארוכים ביותר הרי זה איירי בימות המשיח. אמנם דבריו נראים תמוהים דהא אכתי קשה לשמואל, דהא סוף סוף חזינן שיחיו חיים ארוכים מאד. ברם יש ליישב ע"פ מש"כ הרמב"ם בפיה"מ בפירקין על ימות המשיח וז"ל, והתועלת הגדולה אשר תהי' באותם הימים הוא שננוח משעבוד מלכיות וכו' ויאריכו חי בני אדם ג"כ, לפי שכשיסורו הדאגות והיגונות יאריכו ימי האדם וכו' עכ"ל, הרי שכתב שיאריכו ימים משום הא גופא שיסור שעבוד מלכיות, וא"כ ניחא, משום

ועיין ברדב"ז שם שכתב שלפי הרמב"ם גם קרא דוהשבתי חי' רעה מן הארץ הרי הוא על דרך משל.

### דף צ"ב ע"א

**(ססה) אר"א כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם.**

עיין בכתובות דף קי"א ע"ב וברמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ב (ובסה"מ מ"ע ו') דמבואר שע"י שהוא מהנה ת"ח הרי הוא מקיים את המ"ע של ובו תדבק משום שע"י כן הרי הוא לומד ממעשיהם (אלא שרש"י בכתובות שם כתב טעם אחר לעושה פרקמטיא). ונראה דהא דבעינן בפסחים דף מ"ט ע"א טעם מיוחד להא שישא בת ת"ח עיי"ש, אע"פ שגם זה נכלל במצות ובו תדבק כמו שמבואר בגמ' וברמב"ם שם, הרי זה משום דאיתא שם שימכור כל נכסיו בשביל זה, ואילו משום מצות דבקות הרי הוא חייב רק עד חומש כמו בשאר מצות (עיין ברמ"א באו"ח סי' תרנ"ו).

**(ססו) כל המסתכל בערוה קשתו ננערת.**

פירש"י וז"ל, ערי' שאתה מסתכל בה ממש בערותה היא תעיר קשתך, ד"א המסתכל, המחשב בעריות דא"א וכו' עכ"ל. והנה עיין בנדרים דף כ' ע"א דאמר ר"י בן דהבאי ד' דברים סחו לי מלאכי השרת, חיגרין מפני מה הויין מפני שהופכין את שולחנם, אילמים וכו' מפני

שמנשקין על אותו מקום, חרשין וכו' מפני שמספרין בשעת תשמיש, סומין מפני שמסתכלין באותו מקום, ומסקינן אמר ר' יוחנן זו דברי ר"י בן דהבאי אבל אמרו חכמים אין הלכה כר"י בן דהבאי וכו', וכן פסק הרמב"ם בפכ"א מהל' א"ב ה"ט שמותר לנשק בכל אבר שירצה. אמנם הטור באה"ע סי' כ"ה פסק שרבי יוחנן שם קאי רק על הפיכת שולחן לחוד, אבל בכל השאר מודה הוא שאסורים (ועי' בבבאור הגר"א שם), וכן הביא הב"י באו"ח סי' ר"מ בשם הראב"ד בספר בעלי הנפש. ועי' שם בשו"ע בסעיף ד'.

### דף צ"ד ע"ב

**(ססז) עונשו של סנחריב.**

עיין בסוגיין דמייתין הא דקאמר סנחריב, עתה המבלתי ה' עליתי על המקום הזה להשחיתו, ה' אמר אלי עלה על הארץ הזאת והשיחתה, ופרכינן אלא מ"ט איעניש, ומתריצינן, נביא אעשרת השבטים איתנבי, איהו יהיב דעתי' על כולה ירושלים. הרי שנענש משום שרצה להוסיף על העונש הנגזר.

והנה עיין ברמב"ן בפרשת לך לך על קרא דוגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי שהביא את דעת הרמב"ם בספ"ו מהל' תשובה דהא דנענשו המצרים אע"פ שהיתה גזירה מהקב"ה הרי זה משום שהיתה יכולה להתקיים גם ע"י גוי אחר, ומש"ה נענשו על שבחרו הם להיות המשעבדים. וחלק עליו הרמב"ן משום שאדרכה מכיון שגזירת המקום היא, אם כן כל הקודם זוכה במצוה, אלא הא דנענשו הרי זה

משום שהוסיפו להרע יותר ממה שנגזר, ובנוגע לסנחריב כתב משום שלא עשו לשם שמים (ולכאורה כן הי' יכול לומר גם בנוגע להמצרים וכמש"כ באמת הראב"ד בהשגתו שם). ולכאורה דבריו הם להיפך מסוגיא דידן, דהא מסוגיא דידן משמע שסנחריב נענש משום שרצה להוסיף על מה שנגזר ולכבוש גם את ירושלים, והיינו כהטעם הראשון שכתב הרמב"ן שם, ולא משום שלא נתכוין לשם שמים. אמנם הרמב"ן שם הוכיח מפסוק כדבריו שעל כך נענש, וצ"ע שלא הביא סוגיא דידן.

ועיין בסוף מס' כלה דאמר רבי חנינא בן תרדיון לקסטיגור, ריקה, הסכימה עלי גזרה מן השמים, ואם אין אתה הורגני הרבה הורגים יש למקום, הרבה דובים וכו', אלא סוף שהמקום עתיד ליפרע דמי מידך. וכדברים אלו איתא גם בתענית דף י"ח ע"ב עיי"ש. ונראה שלפי הרמב"ם אתי ההמשך שפיר, והכי קאמר לי', דמכיון שיש הרבה שלוחים אחרים למקום מש"ה יתחייב על הריגתו. ולדעת הרמב"ן צ"ל שמה שאמר לו שעתיד ליפרע ממנו הרי זה משום שרצה להורגו משום גזירת המלכות ולא משום מצות הבורא, ואינו המשך ממה שאמר קודם שהרבה דובים וכו' (\*).

והנה עיין בתיו"ט בפ"ב דאבות סוף משנה ו' שכתב שגם הרמב"ם מודה שהיכא ששמע שחבירו נצטוה וקדם הוא

והרג לצדקה תיחשב, רק שהרמב"ם איירי באופן שלא עשה כן לשם שמים. ולפי דבריו יוצא דס"ל להרמב"ם שצריכים שני תנאים בכדי שיחשב עוולה, חדא שהוא עצמו לא נצטוה במיוחד, ועוד שאינו עושה לשם שמים, דהא חזינן שהזכיר הרמב"ם סברא זו שהוא עצמו לא נצטוה, וא"כ יוצא לפ"ז שאם נצטוה הוא בפירוש, אינו נענש אע"פ שאינו עושה לשם שמים, וזהו דלא כהרמב"ן שכתב להדיא שגם כשהוא נצטוה בפירוש כמו נבוכדנצר הרי זה עוולה אם אינו עושה לשם שמים.

וע"ע ברד"ק בשמואל א' כ"ב י"ח שכתב וז"ל, הרבה יש לתמוה כי בכל אשר הזכיר הכתוב עונות שאול לא ראינו שהזכיר עון נוב עיר הכהנים וכו', ונראה כי חייבים היו הכהנים ולא נגלה בכתוב עונם וכו' ואעפ"כ נענש שאול על דמם שנפל בחרב פלשתים הוא ובניו וכו' עכ"ל, והתם אתי שפיר גם לפי הרמב"ן כי עשה שלא לשם שמים (ועוד שלא הי' שום גילוי כלל שיהרגו בידי אדם, ע"י בהערה כאן).

## דף צ"ט ע"א

**(שז\*) רבי נהוראי אומר כל מי שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק.**

ע"י בספרי על אבות באות קכ"א בענין מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק,

למקום. מיהו התוס' יום טוב באבות (שנביא להלן בסמוך) נקט שגם בכהאי גוונא סבירא לי' להרמב"ן שמצוה להקדים כמו שביארתי בספרי על אבות באות ע"ט.

(\* ואולי גם לפי הרמב"ן יש ללמוד שיש כאן המשך, דיש לומר שגם הרמב"ן מודה שכיון שלא יצא ציווי מפורש מהקב"ה שיהרג בידי אדם אין כאן מצוה אלא אמרינן שהרבה הורגים יש



## דף ק"א ע"א

**שסט) הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר מביא רעה לעולם.**

הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק א' דאבות האריך בעון המכניס פסוקים לתוך שירים של הוללות וכתב וז"ל, כל שכן אם יצטרף אליו שישימו בו (בתוך שיר מגונה) פסוק מן התורה או משיר השירים בענין ההוא, או יצא (אותו השיר) מחלק הנמאס לחלק הנאסר והמוזהר ממנו, שהתורה אסרה לעשות דברי נבואה מיני זמר בפחיתות ובדברים מגונים עכ"ל.

והנה בגמ' כאן אמרין שהקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר וכו' מביא רעה לעולם. ובתוספתא שם בפ"ב ברייתא ה' מנה רבי עקיבא את המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתה ועושה אותו כמין זמר בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא, הרי שהוסיף רבי עקיבא תנאי של בית המשתה. ברם י"ל דהיינו רק משום שאמר שאין לו חלק לעולם הבא, אבל יתכן שגם הוא מודה לסוגיית הגמ' שגם שלא בבית המשתה איסורא מיהא איכא ומביא רעה לעולם אע"פ שעדיין יש לו חלק לעולם הבא. ועיין עוד באבות דרבי נתן בסוף פרק ל"ו דתניא בזה הלשון, הוא הי' אומר (רבי יוחנן בן נורי) המנענע קולו בשיר השירים וכו' אין לו חלק לעולם הבא, הרי דס"ל לרבי יוחנן בן נורי שגם בלא בית המשתה אין לו חלק לעולם הבא. וראיתי עוד ביד רמה כאן

וכן בענין דברי רבי נתן שאומר כל מי שאינו משגיח על המשנה.

**שסז\*\*\*) המגלה פנים בתורה.**

וע"ע שם באות מ"ו וכן באות שנ"ב\* בענין ההיתר להתבטל עבור פרנסה.

עי' בספרי על אבות באות קנ"ט שהארכת קצת בסוגית הגמ' כאן. וע"ע לעיל כאן באות שנ"ד בהערה הששית.

## דף ק' ע"ב

**שסח) אף הקורא בספרים החיצונים.**

תנא בספרי מינים, ר"י אומר בספר בן סירא. ועיין בירושלמי דפירקין דאמרין כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי המירס וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באיגרת, מ"ט ויותר מהם בני הזהר וגו' להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו. הרי שספר בן סירא אסור גם ע"י הגיון. ועיין בבאר שבע שהקשה דהא חזינן מקומות בש"ס שהיו חכמים בקיאים בספר בן סירא. ועיי"ש שהיפך את הגירסא בירושלמי באופן שיוצא שספר בן סירא הוא שנאסר רק ביגיעה. אמנם יש ליישב את קושייתו ע"פ מש"כ הר"ב בפ"ה דאבות במשנה כ"ב שמתר ללמוד חכמות יוונית בביהכ"ס, וא"כ י"ל שה"ה לספר בן סירא (ועיין בתיו"ט על משנתינו שהבין מדברי הר"ב שה"ה לספרי מינים שאינם ספרי חכמה, וכבר תמה עליו הרש"ש בסוגיין עיי"ש).

שנסתפק באם מותר לעשות כן בדרך שירות ותשבחות להקב"ה, וכתב דמילתא צריכא עיונא.

והנה חזינן בלשון הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשניות שבתחילה הזכיר פסוק מן התורה או משיר השירים ושוב סיים שהתורה אסרה לעשות דברי נבואה מיני זמר בפחיתות ובדברים מגונים עכ"ל, ולא הזכיר אלא דברי נבואה. ונראה דהיינו משום שבשיר השירים יש איסור אפילו בלי פחיתות, כל היכא ששר אותו בניגון אחר, וכדאמרינן בסנהדרין שם דאיסורא איכא אפילו בלי בית המשתה, אבל פסוקי נבואה אינם אסורים אלא מתוך ענין פחיתות וכמו שסיימו בגמ' כאן שם שהקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם, ופירש"י שם שהכוונה במאי דקאמר בבית משתאות היינו שעושה כן בדרך שחוק.

ולפ"ז כוונת הרמב"ם בתחילת דבריו שכתב שאסור לצרף פסוק מהתורה או משיר השירים לתוך שיר של פחיתות אינה להגדיר את האיסור, אלא האיסור הוא גם בלי שיר של פחיתות, ורק בפסוקי נבואה צריכים שיר של פחיתות, אלא כוונת הרמב"ם היא רק לומר שאם הכניס פסוק משיר השירים בתוך אותו שיר מגונה שהזכיר קודם הרי השיר נעשה עי"ז בגדר דיבור האסור, אבל לעולם אסור לזמר פסוק משיר השירים גם בלי השיר של פחיתות. ולפי דרכי לכאורה יוצא שפסוק מהתורה שוה הוא לפסוק משיר השירים (ושל תהלים לנבואה), א"נ שגם פסוקי התורה הם בכלל מה שהזכיר אח"כ דברי

נבואה שאסורים רק אם השיר הוא שיר של פחיתות, כי גם דברי התורה נמסרו לנו ע"י נבואת משה רבינו.

וצע"ק בלשון רש"י כאן בד"ה הנ"ל הקורא שכתב וז"ל, אע"פ שמשיר השירים הוא ועיקרו שיר וכו' עכ"ל, דמשמע שלעולם גם שאר פסוקים אסורים גם בלא בית משתאות כמו שיר השירים, ויש לדחות.

ועיין עוד במגן אברהם באו"ח סי' תק"ס סק"י שכתב וז"ל, כתב בליקוטי מהרי"ל שלא כדין הוא שמשוררין במשתה אודך כי עניתי וכהאי גוונא כמה פיוטים לשמחת הריעות כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בני כמין זמר. אך בבית הכנסת לרגלים מצוה לזמר וכו' עכ"ל. ונ"ל שלא שרי אלא אותם שירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת, אבל פיוטים אחרים אסור עכ"ל.

והנה מלשונו של רבי עקיבא בהתוספתא הנ"ל שהבאנו אפשר לדייק שדוקא כששר ממש אין לו חלק לעולם הבא, אבל בנענוע פורתא כדרך הקוראים אותו בערב שבת בלי הטעמים הכתובים, יש לו חלק, אפילו כשעושה כן בבית המשתה כמו הציור של ר"ע, די"ל דזוהי כוונת רבי עקיבא בזה שכפל את לשונו ואמר המנענע קולו ועושה אותו כמין זמר, דמשמע שאם הוא מנענע לחוד, יש לו חלק, וצ"ע לענין איסורא, ובערב שבת העולם נוהגים להקל, ואולי משום שצירפו גם את ספיקת הרמ"ה הנ"ל שלשם שמים מותר. ואולי יש לומר עוד שגם מהלשון של כמין זמר לחוד המוזכר בגמ' כאן

בענין העוול של המשחק בפסוקים או העושה חידון ושאחד ינצח. ועי' בפ"י החיד"א שם שהביא שהמנהג הי' להתיר לעשות כן בלשונות הגמ', וכתב ד' חילוקים בין זה להציוור של הספר חסידים, א', שבהציוור של הספר חסידים בתחילה שיחקו בקוביא ועכשיו רוצים שהמשחק בפסוקים יבוא תחתיו וזה גרע טפי, ב', שרק בפסוקים אסור אבל לא בלשונות הגמ', ג', שגם בלשונות של הגמ' המנהג הי' לשחק רק בלשונות שהן משל ומליצה וכדומה ולא בעיקרי דינים, ד', שעושים כן כדי שהלשונות תהיינה שגורות בפיהם.

### שע) הלוחש על המכה.

אר"י וברוקק בה לפי שאין מזכירין ש"ש על הרקיקה, אתמר רב אמר אפילו נגע צרעת, ר"ח אמר אפילו ויקרא אל משה. ומדברי רש"י משמע שגם לפי רב ור"ח בעינן רקיקה. אמנם עיין ברמב"ם בפ"א מהל' עכו"ם הי"ב שכתב וז"ל, הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה וכו' לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים אלא שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפואת הגוף, ואינן אלא רפואת נפשות עכ"ל. ועיי"ש בכ"מ שנקט שכוונת הרמב"ם במש"כ שהן בכלל כופרים בתורה היא שאין להם חלק לעוה"ב, ומש"ה הקשה שם על הא דלא הזכיר הרמב"ם רקיקה, וביאר שם דס"ל להרמב"ם שרב ור"ח פליגי על ר"י גם בהא, ודעת הרמב"ם היא לפסוק כר"ח.

ברם עיין בב"ח ביו"ד סי' קע"ט שכתב דרך אחרת בדעת הרמב"ם הנ"ל, והיינו

משמע שמותר לנענע פורתא. ברם יש לדחות ולומר איפכא, והיינו שאפילו לשונו של רבי עקיבא בהתוספתא לא אתי לאפוקי אלא באופן שהוא קורא את הטעמים המקובלים, ולעולם רק בכהאי גוונא יש לו חלק, וכוונתו היא לומר המנענע קולו כמין זמר ואינו מנענע קולו בהטעמים המקובלים. ועכ"פ כבר הבאנו שרבי יוחנן בן נורי באדר"נ אמר שהמנענע קולו בשיר השירים אין לו חלק ולא הוסיף בלשונו שעושה אותו כמין זמר וא"כ משמע שע"י נענע קולו לחוד אין לו חלק.

וע"ע במגילה דף ל"ב ע"א דאמר ר' שפטי' אמר רבי יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וכו', וכתבו תוס' וז"ל, ורגילין לשנות משניות בזמרה לפי שהיו שונין אותן על פה וע"י כך היו נזכרין יותר עכ"ל, ומשמע שזמרה היא יותר מסתם נעימה שהיא לכאורה רק בגדר מנענע את קולו).

והנה חזינן שרבי יוחנן הזכיר בנוגע לקורא בתורה רק "נעימה", ולא הזכיר "זמרה", ולכאורה הכוונה ב"נעימה" היא לנוגע קולו ולא לזמר ממש כמו שהזכיר לענין משנה, ומעתה לפי מה שצדדנו שדברי תורה שוים לשיר השירים יהי' מוכח שהמנענע קולו (שלא בדרך הטעמים המקובלים) מותר לכה"פ היכא שעושה כן לשם שמים, ושכן יהי' גם בשיר השירים, ולפי מה שצדדנו שדברי תורה שוים לדברי נבואה א"כ בדין הוא שגם זמרה ממש מותר ורק להכניסו לתוך שיר של פחיתות אסור.

ועיין עוד בספר חסידים בסי' תרמ"ד

קאימנא סברי הא מלכא והא עבדא, ואי יתיבנא מורד במלכות הואי וקטלין לי ואזלו בתריי. ועיין במהרש"א שכתב שאם הי' יושב הי' נחשב מורד במלכות על זה שהי' חושב את עצמו למלך בירושלים עיר רחבעם. ודבריו צ"ע, דהא באמת גם בירושלים הי' קיים הדין מלך שלו על שאר השבטים, וא"כ למה הי' נחשב כמורד במלכות רחבעם, הלא הי' מלך בזכות עצמו, ולא הי' תחת מלכותו של רחבעם.

וצריכים לפרש שמכיון שהי' לרחבעם דין מלך א"כ גם עשרת השבטים היו חייבים בכבודו משום מצות שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, אע"פ שלא הי' מלך עליהם (אלא שיש להקשות על זה מלשון "עליך"), ולא עוד אלא שגם ירבעם הי' חייב בכבודו, והיינו משום שכל ישראל חייבים בכבוד מי שיש לו דין מלך (ואע"פ שבהוריות דף י"א ע"ב אמרינן שמלכי יהודה וישראל לא כייפי אהדדי, י"ל שהיינו רק לענין שאין אחד נמצא תחת יד חבירו בנוגע לעצם מדריגתו, ומש"ה קרינן בשניהם שאין למעלה ממנו אלא ה' אלקיו עי"ש, אבל מ"מ אכתי יתכן שחייבים כבוד אחד להשני, משא"כ בנשיא ור"ג, דאיירי בה התם, דהנשיא כפוף תחת יד הר"ג בנוגע לכל עיקר מדריגתו).

מיהו לפ"ז צ"ע למה הותר לרחבעם לישוב בעזרה בפני ירבעם, דהא מכיון שהי' לירבעם דין מלך א"כ מוטל הי' גם על רחבעם לכבדו. וי"ל שכמו שהותר לרחבעם לישוב ולא לחוש לכבוד השכינה ה"ה לכבודו של ירבעם.

ועכ"פ דברינו הנ"ל הם דלא

שלא איירי הרמב"ם כלל בהני שאין להם חלק לעוה"ב אלא איירי לענין איסורא לחוד, והא דכתב שהלוחש על המכה הוא בכלל כופר בתורה אין כוונתו לענין שאין לו חלק לעוה"ב, ומש"ה לא הזכיר רקיקה, דלענין איסורא כו"ע מודו שאין צריכים רקיקה, והא דלא פסק כלום בענין מתי אין לו חלק לעוה"ב, הרי זה משום שמספקא לי' כמאן הלכתא בענין זה.

והנה הא דכתב שלא איירי הרמב"ם באם יש לו חלק או לא, וכופר בתורה שהזכיר כאן לאו לענין זה איירי, כן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה, דעיי"ש בה"ו שמנה את הכופר בתורה בין אלו שאין להם חלק, ובה"ח כתב ששלשה הם הכופרים בתורה, ולא הזכיר שם את הלוחש על המכה, דהיינו שכופר בענין מה היא תכלית התורה, רפואת הנפש או גם רפואת הגוף. מיהו אולי גם זה הוא בכלל הג' שהזכיר שם עיי"ש.

והנה מה שהקשה הב"ח למה לא פסק כלום בענין מתי אין לו חלק לעוה"ב, יש ליישב בפשיטות, והיינו דס"ל שלא קי"ל כר"ע בזה שהוא מונה לוחש על המכה בין אלו שאין להם חלק, אלא קי"ל כרבנן.

## דף ק"א ע"ב

### שעא) בענין מורד במלכות.

עיין בגמ' דמייחנין דאמר ירבעם גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, כיון דחזו לי' לרחבעם דיתיב ואנא

## שעב) אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד.

ע"י ברש"י שכתב דהוי הלמ"מ וכלישנא דגמירי. אמנם מדבריו בסוטה דף מ' ע"ב בד"ה אין ישיבה בעזרה משמע שהוא מצד הסברא משום שאינו דרך כבוד. וביומא דף כ"ה ע"א בד"ה אין ישיבה בעזרה כתב וז"ל, שנאמר לעמוד לשרת העומדים שם לפני ה' עכ"ל.

ועיין בסוטה דף מ' ע"ב שהביאו תוס' בד"ה והאמר מר וכו' שרבי אמי סובר שגם מלכי ב"ד אסורים לישיב בעזרה, והא דכתיב וישב דוד לפני ה' הכוונה היא שסמך עצמו להכותל, ומשמע שזה מותר גם לכל אדם עיי"ש. הרי שלפי שיטה זו אע"פ שישבה אסורה אבל סמיכה מותרת. והנה בזבחים דף י"ט ע"ב פליגי רבנן ור"י בר"י באם מותר לעבוד כשהוא סומך. ולפי רש"י ביומא הרי משמע שדין העובד ודין הנמצא בעזרה הוא שוה, דהא כתב רש"י שילפינן שאסור לישיב כשהוא נמצא שם מזה שאסור לו לישיב כשהוא עובד, וא"כ צ"ל שרבי אמי שמתיר לסמוך כשהוא נמצא שם ס"ל כר"י בר"י שמתיר כן בשעת עבודה.

אמנם לפי דברי השט"מ בזבחים שם א"ש בלא"ה, דעיי"ש שכתב שדוקא סמיכה באופן שבלא"ה אינו יכול לעמוד פסולה לרבנן, אבל באופן שגם בלא"ה הרי הוא יכול לעמוד שפיר דמי. ולפ"ז גם לפי רבנן איכא סמיכה הכשירה בעבודה, וא"כ ה"ה שליכא בסמיכה זו משום ישיבה בעזרה. ולפ"ז א"ש דברי רב אמי גם לפי רבנן, והיינו משום שכוונת רבי אמי היא שלפי

כהמהרש"א, דהא לפי דברינו הטעם שהי' חייב ירבעם לכבד את רחבעם אינו תלוי בזה שהי' נמצא בעירו.

ובחידושי הגרי"ז על התורה באות קי"ב כתב ב' דרכים איך לבאר את דברי הגמ' הנ"ל, ואולי כוונת המהרש"א היא לדרכו הראשון של הגרי"ז, וזה הלשון שם, דאף דעל ישראל יוכל להיות מלך אחר, מכל מקום בירושלים נאמר דהמלך הוא מזרע דוד, וא"כ אף מלך ישראל בהיותו בירושלים הוא כפוף למלך ירושלים מכיון שאין שם אלא מלך מבית דוד, ולכן הוא דהוי מורד במלכות, והבן. אבל לפי מה שכתבנו (לעיל שם) מבואר בפשטות, דכיון דהלכה זו דאין ישיבה בעזרה וכו' הוא הלכה מיוחדת במלכות בית דוד א"כ ירבעם כשישב בעזרה הרי מורד במלכות לא הוי אבל מכל מקום במלכות בית דוד הוא נחשב כמרידה, ועל זה הא לא שייך כלל מה שהוא בעצמו מלך עכ"ל.

ועיין ברד"ק במלכים א' פרק י"ב פסוק כ"ז שהביא גירסא אחרת בסוגיין וז"ל, וכדברי חז"ל מאי והרגוני, גמירי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד כיון דחזו לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא סבר מורד במלכות הוא שאם הי' מלך הי' יושב וקטלי ואזלי בתרי' עכ"ל, פי' שפחד שמא יחשבו שתחילת הקמת מלכותו היתה בתורת מרידה. ולפי גירסתו י"ל שאילו היו מחזיקים אותו כמלך שוב לא הי' מפחד לשבת, ולא הי' חושש שמא יחשיבוהו כמורד במלכות מחמת ישיבתו, והיינו כקושייתנו הנ"ל, שלכאורה ליכא בזה שום מרידה במלכות כלל.

רבנן דוד סמך סמיכה כזו שבלי הסמיכה  
הי' יכול לעמוד, ואילו לפי ר"י בר"י דוד  
סמך אפילו סמיכה כזו שבלי הסמיכה לא  
הי' יכול לעמוד.

ועיין במל"מ בפ"ז מבית הבחירה ה"ו.  
ומסדר דברי הרמב"ם שם משמע שהאיסור  
של ישיבה בעזרה נכלל במצות מורא  
מקדש.

## דף ק"ה ע"ב

### שעג) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה.

א. עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' ת"ת ה"ה  
שכתב וז"ל, תחילת דינו של אדם אינו  
נידון אלא על התלמוד, ואח"כ על שאר  
מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק  
אדם בתורה בין לשמה ובין שלא לשמה  
שמתוך שלא לשמה בא לשמה עכ"ל. וצ"ע  
מהו ההמשך, ואיך הוי הא שנידון תחלה  
על התלמוד בגדר נתינת טעם להא שיעסוק  
בתורה אפי' שלא לשמה. ועוד דהא גם  
במצות אמרינן בסוגיין שיעסוק בהן אפילו  
שלא לשמה, אע"פ שלא שייך בהן הטעם  
של נידון תחילה, והרמב"ם שם השמיט  
באמת מצות, וכן עשה בפ"י מהל' תשובה  
ה"י. ובריר' חגיגה פ"א ה"ז, ובכלה רבתי  
פ"ח, הזכירו באמת רק תורה. ובאמת צ"ע  
על רב יהודה למה פירט תלמוד תורה  
מכלל כל המצות. ואולי משום שהיינו  
אוסרים משום שחשיב שעושה אותה בזה  
קדרום לחפור בו.

ב. הנה גם בפסחים דף נ' ע"ב הובאה

מימרא זו, וכתבו תוס' שם דהא דאמרינן כל  
העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא  
נברא הרי זה איירי בלומד על מנת להתייחר  
ולקנטר.

ובתשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו) סי'  
תנ"ה, וברבינו בחיי על אבות בריש פרק ו',  
כתבו שאין סתירה בין שתי המימרות כי  
אע"פ שנוח לו שלא נברא אבל בכל זאת  
עכשיו שנברא מוטב שיעסוק בה שלא  
לשמה במקום שלא לעסוק בה כלל שמתוך  
שלא לשמה בא לשמה. ורבינו בחיי שם כתב  
עוד שי"ל דנוח לו שלא נברא איירי  
כשבדעתו לדחות מה שאינו נראה לו כי זהו  
דרך מינות.

ברם בכלה רבתי פרק ח' מבואר שישי  
באמת מחלוקת בדבר, ורבי מאיר בפרק ו'  
דאבות שם שאמר כל הלומד תורה לשמה  
זוכה לדברים הרבה וכו' ס"ל שאסור ללמוד  
שלא לשמה ושהוא סובר כדברי רבי עקיבא  
שהביאו שם שכל הקורא שלא לשמה נוח  
לו כאילו נהפכה שליתו על פניו (כלומר  
שנוח לו שלא נברא), ומבואר שם שרבי  
עקיבא חולק על דברי חכמים שהביאו שם  
שלעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא  
לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

מיהו מסוטה דף כ"ב ע"ב יש להוכיח  
שאין מחלוקת בדבר, דהא אביי ורבא שם  
אמרו להתנא לא תיתני בתוך הברייתא שם  
פרוש מאהבה פרוש מיראה (כלומר לא  
תיתני שלא טוב לעשות מאהבת שכר או  
מיראת עונש) דאמר רב יהודה אמר רב  
לעולם יעסוק וכו', והרי אם יש מחלוקת  
בדבר א"כ אין סיבה למוחקו מהברייתא כי  
י"ל שהתנא של הברייתא שם סובר כר"מ

ור"ע שחולקים על דברי ר"י אמר רב שהם דברי חכמים.

## דף ק"ט ע"א

**שעג\* אמר רב יהודה אמר רב רעים בגופן וחטאים בממונם.**

**בענין מה שבני תקופה מאוחרת אינם חולקים על בני תקופה קדומה.**

**א. אמוראים לחלוק על תנאים, וגאונים לחלוק על אמוראים.**

צ"ע דהא סיימו שבמתניתא תנא רעים בממונם וחטאים בגופן, והוא בתוספתא בפ"ג, וא"כ איך פליג רב יהודה על ההתנאים, וגם אונקלוס תרגם כדברי התוספתא, והרי תרגום אונקלוס הוא מפי רבי אליעזר ורבי יהושע (מגילה דף ג' ע"א), וא"כ איך חולק רב יהודה על זה.

ויש ליישב על פי דברי הכ"מ בפ"ב מהל' ממרים ה"א וכמו שנבאר, דעיי"ש שהקשה אמאי אין האמוראים רשאים לחלוק על התנאים, וכן הגאונים על

האמוראים, דהא פסק הרמב"ם שם שב"ד הגדול מאוחר רשאי לחלוק על ב"ד הגדול מוקדם בנוגע לדרשת המקראות בהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן משום דכתיב אל השופט אשר יהי' בימים ההם. ותירץ הכ"מ שצ"ל שבזמן חתימת המשנה והגמרא תיקנו וקיבלו עליהם שלא לחלוק עוד\*).

ונראה שהטעם למה תיקנו את התקנה הנ"ל הי' משום שתקנה זו היתה צריכה לעצם התועלת של חתימת המשנה והגמרא, דהא רבי ורבינא ורב אשי סידרו את המשנה והגמרא מפני שראו שרבו הדעות, והלבבות מתמעטות, ואין משנה ברורה במקום אחד, והתורה היתה עומדת להשתכת, ולכן חתמו את המשנה והגמרא, וא"כ אם יהיו מותרים עוד לחלוק על החיבור, שוב יתרבו השיטות באופן שיצא שלא הועילו כלום, ולכן היו צריכים לתקן כהנ"ל.

**ב. אגדתא ופירושים שאינם נוגעים להלכה.**

ולפ"ז י"ל שלא תיקנו אלא בנוגע לדברים של הלכה, כי חששו שע"י

לשניהם דין ב"ד הגדול, וא"כ לא הי' לו להכ"מ להקשות אלא מהא שאין האמוראים רשאים לחלוק על התנאים. ובסקי"ד נביא שהקובץ שיעורים תי' גם את זה בדרך הנ"ל, כי כתב שרק בזמן חתימת התלמוד היו שם רוב חכמי ישראל ואז באמת יכלו לחלוק אבל לא באמצע.

ועי' בספרי על אבות בפרק ראשון אות ב' סק"ו בהערה שדנתי יותר על משמעות לשון הרמב"ם בהקדמה שם, דיש לבאר דבריו גם בדרך אחרת ודלא כמו שביארתי כאן. וע"ע בזה בסקי"ג וסקי"ד.

\* והנה אולי מזה שאין הגאונים רשאים לחלוק על האמוראים, גם בלא"ה לא קשה מידי, משום שכבר ביאר הרמב"ם בהקדמתו להיד החזקה שעל מה שנזכר בתוך התלמוד הסכימו כל חכמי ישראל או רובם, והי' להם בזה כח דוגמת הכח של ב"ד הגדול שפסקיהם מחייבים את כל ישראל, משא"כ פסקיהם של סתם ב"ד מחייבים רק את אנשי המקום עיי"ש בדבריו, וא"כ נמצא שהגאונים היו פחותים מהאמוראים בנוגע לעצם מדרגת ב"ד שלהם, והרי על כגון זה לא פסק הרמב"ם שרשאים לחלוק, דהא לא פסק כן אלא כשיש

מקובל אצלינו שאין האחרונים חולקים על הראשונים, והיינו משום שי"ל שגם זה הוא מהטעם הנ"ל, והיינו משום שהטור עשה כעין משנה מהדעות של הראשונים, ואין ספק שעשה כן משום שראה שנתרבו הדעות ואין משנה ברורה במקום אחד, והרי חיבורו נתפשט מאד, וא"כ י"ל שבמשך הזמן הוסכם בדרך ממילא שלא לחלוק עוד על הראשונים כדי שלא יתרבו הדעות ויפגם הסמכות של ספרו של הטור [אם כי לא הוסכם כן בדרך תקנת ב"ד ממש]\*).

#### ד. ראשונים על גאונים.

וגם הא דמצינו תמיד שהראשונים חולקים על הגאונים יש לבאר על פי הנ"ל, די"ל דהיינו משום שהגאונים הרי לא סיימו את תקופתם עם חיבור הכולל את כל שיטותיהם, ולכן לא הי' צורך לתקנה כעין הנ"ל, ולכן שפיר היו הראשונים רשאים לחלוק\*\*).

זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש הענין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאון אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שאין נמצא עכ"ל (הראב"ד). ואני אומר ודאי כל שטעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו, טועה בדבר משנה הוא, ולא מיבעיא טועה בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לאו קטלי קני באגמא, ואם פסק הדין שלא כדבריהם, וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה, טועה בדבר משנה הוא וחזור, אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהי' בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס ססידר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי

שישתכחו ויתבלבלו הדעות לא ידעו את ההלכה על בור' ולא יוכלו לקיים את דיני התורה, אבל בנוגע למילי דאגדתא י"ל שלא תיקנו, ולכן שפיר היו האמוראים רשאים לחלוק על התנאים בדברים אלו וכמו שמצינו ברב יהודה שחלק על התוספתא (מיהו עי' בספרי על אבות באות ל"ג שהמצאתי שלמחלוקת הנ"ל יש גם נפ"מ להלכה).

וע"פ דברי הכ"מ מובן גם מה שמצינו הרבה פעמים שרש"י חולק על התרגום בנוגע לפירוש המקראות כי גם על דברים אלו לא היתה תקנה.

ועי' בתוס' יו"ט בנזיר פ"ה מ"ה שכתב שיש רשות לפרש את המשניות בדרך אחרת ממה שפירשו בגמרא היכא שאין מזה נפ"מ לדינא. ולפי הכ"מ הדבר מובן כי על כגון זה לא תיקנו.

#### ג. אחרונים על ראשונים.

ואולי על פי דברי הכ"מ יש להבין למה

(\* ועכ"פ שיש בין האחרונים אלו שדרכם לחלוק על הראשונים כגון הים של שלמה והשאגת ארי'. והנה העירוני שעל פי הנ"ל עדיין אין מיושב למה האחרונים אינם יכולים לחלוק על דברי ראשונים שאינם מוזכרים בתוך הטור. ואולי גם זה הי' נחוץ כדי שלא יבואו לחלוק גם על ראשונים שמוזכרים בתוך הטור. וע"ע בזה בסקט"ז.

\*\* ובאמת מצאתי מחלוקת אם אפשר להראשונים לחלוק על הגאונים, דעיין ברא"ש בפרק אחד דיני ממונות בסי' ו' שכתב וז"ל, והראב"ד כתב על דברי הבעל המאור דאמת אמר החכם שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם, ואילו שמע הי' חוזר בו באמת ובכבוד, וזה טועה בדבר משנה, וקרוב אני לומר שאפילו אם הי' חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו, גם



ה. תנא מאוחר על תנא קדום, וכן אמורא מאוחר על אמורא קדום.

גם נראה שמהאי טעמא אמורא מאוחר או תנא מאוחר או ראשון מאוחר, רשאי לחלוק על זה שקדם לו אם הוא מאותה תקופה, ואפילו בריחוק של כמה מאות שנה, והיינו משום שגם על זה לא היתה שום תקנה.

ו. לחלוק על שאר חיבורי התנאים כגון תוספתא ומכילתא וספרא וספרי.

ולפי הכ"מ צ"ל שתיקנו כעין התקנה הנ"ל גם בשעת סיום התוספתא והמכילתא וספרא וספרי וכל יתר החיבורים של חכמי התלמוד אשר מקובל אצלינו שאין חולקים עליהם, ולכן מקשינן בגמ' על אמוראים מתוספתות וברייתות.

ז. ירושלמי על תוספתא.

מיהו עי' בספר יד מלאכי בחלק ב' אות ג' שהראה שמצינו לפעמים שהירושלמי חולק על התוספתא להלכה, ודן שם היד מלאכי כמאן הלכתא. הרי שהאמוראים היו שפיר יכולים לחלוק על התוספתא גם בעניני הלכה.

ח. בבלי על ירושלמי.

גם צ"ע דלפי דרכו של הכ"מ למה הבבלי רשאי לחלוק על הירושלמי, דהא

גם בשעת סיום הירושלמי מסתמא תיקנו כהנ"ל, ואם נאמר שלא תיקנו אלא לחכמי ארץ ישראל בלבד, א"כ יצא שדורות מאוחרים של צאצאי בני בבל רשאים לחלוק על הירושלמי.

ט. מהות הירושלמי.

שו"ר בספר דורות הראשונים להגאון ר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל בחלק ה' פרק ס"ה שכתב וז"ל, שהתלמוד ירושלמי באמת לא נסדר ולא נחתם וכל זה שיש בידינו ממנו אינו אלא סדר לימודם, ממה שלמדו במתיבתא וכו' עכ"ל עיי"ש באריכות. ולפ"ז יוצא שלא היתה שום תקנה בנוגע להירושלמי וא"כ מש"ה שפיר רשאי הבבלי לחלוק, והא דאסור להדורות המאוחרים לחלוק י"ל דהיינו משום שבשעת חתימת הבבלי תיקנו גם שלא לחלוק על הירושלמי, וצ"ע.

י. דברי הרי"ף שההלכה היא כהבבלי נגד הירושלמי כי ההלכה היא כבתראי, ודברי הקו"ש על זה.

שו"ר את דברי הקו"ש בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ט' שכתב דלא כהדורות הראשונים וז"ל, ועי' ברי"ף שילהי עירובין שכתב דכתלמודא דידן קיי"ל נגד הירושלמי משום דבתרא הוא, ולכאורה לפי הנ"ל אין צורך לטעם הזה אלא דתלמוד בבלי שהיתה חתימתו בקיבוץ

כבתראי מאביי ורבא ואילך (מהרי"ק שורש פ"ד). ועיין ברמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים בד"ה וכשהשלים רב אשי וכו' שכתב שמעלת כל גאון וגאון ניכרת מתוך חיבורו. מיהו המאירי בהקדמתו לאבות כתב שמדריגתם היתה הרבה יותר גדולה ממה שנראה מתוך חיבוריהם.

הגאונים עכ"ל (הרא"ש).

והרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סעיף ב' קרוב לסוף דבריו פסק בזה"ל, כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם כמו שלפעמים חולקים על הגאונים הולכים אחר האחרונים דהלכתא

כל חכמי ישראל יש לו כח של בית דין הגדול משא"כ בתלמוד ירושלמי שלא מצינו שהיתה חתימתו בקיבוץ כל חכמי ישראל אין לו הכח הזה, וממילא אי אפשר לפסוק כהירושלמי נגד הבבלי. ונראה מזה כדברי הרמב"ם הנ"ל (בפ"ד מהל' סנהדרין הי"א לענין חידוש הסמיכה שהביא לעיל שם) שהדבר תלוי בחכמי ארץ ישראל ומסתמא היתה חתימת הירושלמי בקיבוץ כל חכמי ארץ ישראל וא"כ יש גם להירושלמי הכח של ב"ד הגדול ועל כן הוצרך הרי"ף לפרש הטעם בהא דקיי"ל כהבבלי משום דהוא בתרא והלכתא כבתראי עכ"ל (ועי' להלן שם שביאר למה הרמב"ם פוסק ב"מקומות רבים" כהירושלמי נגד הבבלי).

### יא. רב תנא הוא ופליג.

גם צ"ע על הכ"מ מהא דאמרינן שרב תנא הוא ופליג, דלפי הכ"מ איך מהני מה שהוא על מדריגת תנא, הלא סוף סוף תיקנו וקיבלו שלא לחלוק.

### יב. תנא על נביא.

והנה ביבמות דף ט"ז ע"א קאמר רבי דוסא בן הרכינס שלאחיו רבי יונתן היו שלש מאות ראיות שצרת הבת מותרת ליבום, אלא שהוא (רבי דוסא) שמע מחגי הנביא שהיא אסורה (ועיי"ש במהרש"א שהביא את דברי הרמב"ם שרבי דוסא האריך ימים כל ימי בית שני ושמע בעצמו מחגי הנביא), ומשמע שם שלא היו לו לרבי דוסא תשובות על ראיותיו של אחיו, רק שבכל זאת מכיון שהוא שמע מחגי הנביא הי' מוכרח לפסוק שלא כאחיו. וע"ע בתוס' שם שכתבו שאילו היו רבי

יהושע וראב"ע ור"ע שומעים את דברי רבי יונתן ולא היו יכולים להשיב, הרי הם היו מוכרחים לפסוק כוותי', ובגלל זה לא יצאו יחד מפתח אחד אלא משלשה פתחים, כי אם היו פוגשים אותו ביחד ולא הי' להם מה להשיב היו חייבים לפסוק כמותו, אבל אם רק אחד יפגוש אותו יש לו ברירה לומר שאולי להשנים הנותרים יש תשובה, אבל אם לשלשה חכמים אלו ביחד אין מענה אז בודאי שגם לאחרים אין מענה. מיהו צ"ע למה שונים הם מרבי דוסא, דהם היו צריכים לפסוק כמו אחיו של רבי דוסא ואילו רבי דוסא לא פסק כמותו (ומשמע שרבי דוסא לא פסק כמותו כי שמע מחגי הנביא ולא משום שאולי יש לאחרים תשובות).

וי"ל דהיינו משום שבעיניהם של ר"י וראב"ע ור"ע הרי היתה שם מחלוקת בין רבי דוסא שאמר בשם חגי הנביא לבין אחיו רבי יונתן שטען שרבי דוסא טועה ושלא יתכן שאמר חגי הנביא דבר זה, וא"כ יוצא שהם ראו בעיניהם מחלוקת בין תנאים, דהיינו מחלוקת בין רבי דוסא לבין אחיו, ומש"ה שפיר היו מוכרחים לפסוק כרבי יונתן אם לא יוכלו להשיב, אבל בעיני רבי דוסא היתה שם מחלוקת בין אחיו שהי' תנא לבין חגי הנביא, וא"כ י"ל שתנא אינו יכול לחלוק על נביא.

(מיהו העירוני שנקטתי בזה שאנו מסתכלים שטענתו של אחיו של רבי דוסא היתה שרבי דוסא טעה ולא שמע מחגי הנביא, ולא שהוא עצמו חולק על המקור של רבי דוסא דהיינו חגי הנביא.

ובנוגע למה שיש לדקדק ולפרש עוד בהסוגיא ביבמות שם עי' בספרי שם.

## יג. דרכו של הקובץ הערות.

שו"ר בקובץ הערות סי' ט"ז אות ה' שכתב דלא כדרכנו הנ"ל וז"ל, במה שהקשה בכ"מ פ"ב מממרים אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי עיי"ש, הנה קושייתו צריכה ביאור, שהרי דבר פשוט הוא שאין כח לשום חכם לחלוק על מי שקדמו אלא א"כ הוא בר פלוגתי, היינו שיהיו שניהן בסוג אחד, דאל"כ הרי אפשר שאינו יורד לסוף דעת מי שקדמו ואיך יחלוק עליו, ועי' בפרק ד' אחין דר"ש לא בר פלוגתא דב"ש וב"ה הוא, וכן מצינו בכמה מקומות, דמותבינין תיובתא מאמוראי קמאי לבתראי, והוא מהאי טעמא דבתראי לאו בני פלוגתייהו דקמאי נינהו מפני גודל הריחוק שביניהן, כמאמרם אם הראשונים כבני אדם וכו', וא"כ מבואר הטעם מפני מה אין אמוראים יכולין לחלוק על תנאים, ולכאורה קושיית הכ"מ לק"מ, אבל באמת נראה שהטעם הזה לבדו אינו מספיק, דאע"ג דודאי הדורות האחרונים קטנים מן הראשונים, זהו דרך כלל, אבל מ"מ אפשר להיות יוצא מן הכלל כמש"כ בכ"מ פ"ב מהל' ממרים, והביא ראי' דהא אשכחן רבה שהי' גדול מרב יהודה עיי"ש, וכן מצינו בדורות המאוחרים, שהעידו הראשונים על רב האי גאון, אף שהי' אחרון הגאונים בזמן, מ"מ הי' גדול מהגאונים שקדמוהו, וא"כ אפשר דאמוראי קמאי לפי רוב גדולתן היו בני פלוגתייהו דתנאי בתראי, ומ"מ א"א בשום אופן לאמורא לחלוק על תנא, וזהו דקשיא לי' להכ"מ. וכן לענין

ב"ד הגדול שיכולים לחלוק על ב"ד הגדול הקודם אפילו אם הם קטנים מהקודמים להם, הוא דוקא אם הם עכ"פ בסוג אחד דליהו בני פלוגתייהו, וע"כ אפשר שבשעת חתימת התלמוד אף שהי' בקיבוץ כל חכמי ישראל ודינן כדין ב"ד הגדול, מ"מ שמא לא היו יכולים לחלוק על התנאים מהאי טעמא דלאו בני פלוגתייהו נינהו. ואין צ"ל בזמן הזה אפי' אם יתאספו כל חכמי הדור שיש להן הכח של ב"ד הגדול מ"מ פשיטא שלא יוכלו לחלוק על חכמי הראשונים שהרי אפשר וקרוב לודאי שאין אנו מבינים דברי הראשונים במאי דקשיא לן על דבריהם ואיך נוכל לחלוק עליהם אם אין אנו יורדין לסוף דעתן. ועי' בריב"ש סי' שצ"ד שאין להביא ראי' מר"ת שהי' חולק על הקודמים לו, דשאני ר"ת דרב גוברי' והי' כאחד מהם ואולי יותר מהם בחריפות ובקיאות וכו' עיי"ש עכ"ל הקובץ הערות\*).

ולפי דרכו חוזרות לדוכתייהו כמה מהקושיות שיישבנו על פי דברי הכ"מ.

שוב ראיתי בש"ך בחושן משפט סי' כ"ה ס"ק כ"א שהביא משו"ת האלשיך כעיקר דברי הקובץ הערות וז"ל, ועוד דעד כאן לא אמרינן הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאין בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמאי לאמוראי בתראי, אבל היכא דאיכא בינייהו כהדרגת שבין אמורא לתנא לא אמרינן הלכתא כבתראי אלא אדרבה אין גם אחד מהאמוראים בלעדי רב שיחלוק על התנא אם אין תנא

דמבואר שגם בציור של מדרגיגות חלוקות אפשר לחלוק.

(\* מיהו צ"ע ממה שהביא הרא"ש (הובא בהערה לעיל) שיפתח בדורו כשמאל בדורו

אחר מסייעו וסומך עליו, ואם כן אין ספק שהמהרי"ק שהוא מדורותינו אלה לא אמרינן עליו לגבי התוספות דהלכה כמותו שהוא בתרא לגבי דידהו וכו' עכ"ל.

### יד. דרכו בקובץ שיעורים.

שו"ר את דברי הקובץ שיעורים בח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' ב' אות ו' שהביא את דברי הכ"מ שבשעת סיום המשנה והגמרא תיקנו תקנה שלא יחלקו עוד וכתב וז"ל, וצ"ע קבלה זו מה טיבה, ובמה כחה יפה שלא יהי' אפשר לחלוק גם על הקבלה הזאת בעצמה כמו שהי' אפשר לחלוק על התלמוד בלא קבלה זו (לכאורה לק"מ כי הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים שם פסק שרק בדרשות של י"ג מדות רשאי ב"ד מאוחר לחלוק על ב"ד קדום אפילו אם אינו גדול ממנו, אבל בתקנות וגזירות צריכים שהב"ד המאוחר יהי' גדול מהב"ד המוקדם בחכמה ובמנין עיי"ש), אבל לפי הנ"ל קושיית הכ"מ לא קשיא כי חתימת המשנה היתה ג"כ בקיבוץ כל חכמי ישראל או רובן אשר להן הכח של ב"ד הגדול ואסור לשום אדם לחלוק עליהן בלתי אם יש גם להחולקין כח של ב"ד הגדול. ואפשר שבשעת חתימת התלמוד הי' להן כח לחלוק גם על המשניות כמו בכל ב"ד גדול שיכול לחלוק על ב"ד גדול שקדם לו אפילו אם הוא קטן מהראשון בחכמה ובמנין (ודלא כדבריו בקובץ הערות שכתב שיתכן שלא היו יכולים), אבל בין חתימת המשנה לחתימת הגמרא, בין הזמנים האלו, לא נמצא קיבוץ כל חכמי ישראל ביחד ולא הי' להן כח של ב"ד הגדול וממילא אי אפשר להן לחלוק על המשניות שנשנו

בהסכמת רוב חכמי ישראל עכ"ל.

### טו. דברי הגר"ח שמדינא אמורא יכול לחלוק על תנא.

שו"ר את דברי הקובץ שיעורים על ב"ב דף ק"ע באות תרל"ג שהקשה דהא רבי יוחנן שחולק על רב בע"כ לא ס"ל שרב תנא הוא ופליג כי אילו כן איך הוא חולק עליו, וכן הביא שכתבו תוס' בכתובות דף ח' ע"א שרבי יוחנן לא הי' מחזיק את רב כתנא, והרי קי"ל שרב ור"י הלכה כר"י וא"כ יוצא דפסקינן שרב אינו בגדר תנא וא"כ קשה איך פסקינן בב"ב שם כרב נגד המשנה על סמך שרב תנא הוא ופליג. וכתב וז"ל, ודבר זה שאלתי מכו' מו"ר הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, והשיב דבאמת גם אמורא יש בכחו לחלוק על תנא, והא דמותבינן תיובתא מתנאי לאמוראי, הוא משום דאמורא אינו חולק על תנא, ואילו ידע דברי התנא לא הי' חולק עליו, אבל במקום שחולק להדיא, אפשר להיות דהלכה כמותו עכ"ל.

### טז. הסוברים שאמורא יכול לחלוק על דברי תנא שאינם נזכרים בתוך משנה או ברייתא.

ולהלן בב"ב שם כתב הקו"ש וז"ל, וחידוש גדול נמצא בחידושי הרמב"ן ב"ב קל"א, דהא דמותבינן תיובתא מתנא לאמורא הוא רק אם דברי התנא נשנו במשנה או בברייתא אבל אם הן בלשון מימרא אפשר לחלוק על דברי התנא, וכ"כ שם בשיטה בשם רבינו יונה "ואע"פ שאין דרך האמוראין לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או

בברייתא, וכן נראה מלשון הגמ' בגיטין דף מ"ב ע"ב, מימרא היא ומימרא לרבא לא ס"ל, ופירש"י מימרא בעלמא הוא ואינה לא משנה ולא ברייתא, ונראה טעם החילוק הזה משום דמשניות וברייתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור וכו' עכ"ל. ולפי הכ"מ י"ל שהטעם הוא משום שרק על המשנה והברייתות תיקנו את התקנה כדי לשמור על החיבור. מיהו באמת מדקדוק לשונו של רבינו יונה שכתב שאין דרך אמוראים לחלוק על התנאים משמע יותר כדברי הגר"ח. מיהו לפי הגר"ח לא מוסבר כל כך למה חלוק אם המימרא נמצא בתוך משנה או ברייתא.

### שעד) אמר רב יהודה אמר רב רעים בגופן וחטאים בממונם.

עי' בספרי על אבות באות ל"ג שכתבתי עוד דרך בענין איך חולק רב יהודה על התוספתא.

### דף קי"א ע"ב

### שעד\*) אנשי עיה"נ אין להם חלק לעה"ב.

עיין לעיל באות ר"פ.

### שעה) בענין מלחמת עיה"נ.

עיין לעיל באות א' בד"ה והנה עיין עוד ברמב"ם בפ"ד מהל' עכו"ם וכו'.

### שעו) ספק עיה"נ.

עיין בגמ' דאיבעיא לן הודחו מאליהם

מהו, וסליק באיבעיא דלא איפשטא. ועיין ברמב"ם בפ"ד מע"ז ה"ב שפסק שאינה נעשית עיה"נ, אלא הם בסקילה וממונם פלט, ועיין בכ"מ (כן יוצא לפי הנוסחא שלנו בדברי הכ"מ ודלא כנוסחת המל"מ) ובלח"מ ובערל"נ בסוגיין שהעירו למה לא פסק לקולא לענין שיהיו בסייף.

ולכאורה יש ליישב שאע"פ דהוי ספק אבל מ"מ בכדי לדונם בסייף בעינן פס"ד מב"ד של ע"א שהן עיה"נ, ובלא פס"ד אז ממילא נשאר דינם בסקילה בתורת ודאי, אפילו אם יש כאן התנאים של עיה"נ, וכאן מכיון דהוי רק ספק הרי א"א לפסוק שהם עיה"נ. ברם הרי יתכן ששיטת הרמב"ם בפ"ב מגניבה הי"ב היא ששפיר שייך פס"ד על צד ספק עיי"ש ובמ"מ, וא"כ ה"ה שהכא יש לפסוק על אותו צד שהם עיה"נ שדינם בסייף, ושוב להורגם בסייף שהיא המיתה הקלה.

ברם עיין במל"מ בפ"ד מע"ז שם בסוף דבריו דמשמע מדבריו שאם אזלינן לקולא ודנין דין יחידים במה שממונם פלט, אז בע"כ צריכים גם לדונם בסקילה החמורה, וא"א לדונם בסייף הקל שהיא מיתת עיה"נ, רק שמ"מ חשיב לקולא מכיון שממונם פלט. ונראה שטעמו הוא משום שמיתת סייף ואבידת ממון חשיב ביחד חד עונש, ומש"ה א"א לחלק ולומר שהם נהרגים בסייף בזמן שממונם פלט.

ועיין בתמורה דף ח' ע"א דפרכינן שבזה"ז (כלומר בזמן התנאים) מי איכא עיה"נ, והתנן אין עושין עיה"נ אלא ע"פ ב"ד של ע"א. והקשה הגרי"ז זצ"ל דהא שיטת הרמב"ם בסה"מ מ"ע קנ"ג היא שגם בימי האמוראים היתה נוהגת סנהדרין

גדולה לענין הכל, רק שלא היו דנין ד"נ, וא"כ שפיר הי' אפשר לדון דין עיה"נ לענין שריפת שלל, והרי התם בתמורה איירי בנוגע לשריפת שלל. מיהו לפי הנ"ל ניהא משום שסייף ושריפת שלל חשיב חד עונש ואינו נוהג לחצאין.

### שעז) בענין הריגת טף ונשים.

עיין ברמב"ם בפ"ד מע"ז ה"ו שפסק שהורגים את הנשים והטף של העובדים. ובכ"מ ומ"ע הובאה תמיהת הרמ"ה למה מענישים את אלו שאינם בני חיוב. והשיבו חכמי לונל דהיינו משום שגרסינן בספרי הכה תכה את יושבי העיר מכאן אמרו אין מקיימים את הטפלים, מכלל שהורגים אותן, דדריש את ריבויא, והרי זה בגדר גזיה"כ עיי"ש.

ועיין בתוספתא דמכילתין בפ"ד ברייתא א' (הובאה ג"כ במ"ע שם) דפליגי ר"א ור"ע בקטנים שהודחו עמהם, ועי' גם בהגהות דגול מרובה ביו"ד סי' שמ"ה.

ועיין בספרי (בדפוסים הרגילים אינו נמצא), הובא ברמב"ן דברים י"ג ט"ז, דתניא חנן אומר לא יומתו אבות על בנים וכו' ובעיר הנדחת הכתוב מדבר.

ועיין עוד במרדכי בסוף פרק היו בודקים שכתב דהא דהורגים טף הרי זה דוקא אותם שהם גדולים קצת ועבדו ע"ז (וכלשון התוספתא הנ"ל), אבל קטן שאינו יודע בין ימינו ושמאלו חשיב כישראל עכ"ל.

והנה לפי המרדכי לכאורה לא בעינן שום דין מיוחד של הריגת נשים של העובדים, דהא לפי המרדכי הרי אין

הורגים אלא את מי שעבד, ואילו אם עבדו הנשים הרי הן נהרגות כמו האנשים בלי שום הלכה נפרדת.

ברם יש לדחות דשפיר בעינן הלכה נפרדת של הריגת הנשים של העובדים, והיינו בשביל קטנה שהשיאה אבי', דכיון שהיא נשואה בבית בעלה אינה בכלל הטף של האב כיון דלא הוא טפילה לו, וגם מחמת עצמה אינה נהרגת כיון שהיא קטנה, ומש"ה בעינן הלכה של נשים שאם הן גדולות קצת ועבדו עבודה זרה הרי הן נהרגות אגב בעליהן. גם י"ל לפי המרדכי דאיירי בנשים גדולות שעבדו, רק דס"ד שהן נידונות בסקילה ושסייף קאי רק על אנשים, וקמ"ל שגם הנשים הרי הן בכלל סייף.

והא דמספקינן לקמן בסוגיין אם שערן של נשים צדקיות שבתוכה פלט צ"ל דאיירי באינן נשואות, דבכה"ג אינן טפילות ואינן נהרגות (ועיין במנ"ח במצוה תס"ד שנסתפק בארוסות), א"נ אפילו בנשואות כיון שלא עבדו לפי המרדכי.

### שעח) בענין הא דבעינן מדיחי' מאותה העיר ומאותו השבט.

עיין במתניתין דתנן שאם היו מדיחי עיה"נ מאותה העיר ומאותו השבט של הנידחין עושין אותה עיה"נ, אבל אם היו מדיחי' מחוצה לה דנין אותה כיחידים. ופירש"י בד"ה מדיחי' חוצה לה וז"ל, שלא היו מאותה עיר עכ"ל. וצע"ק למה לא הזכיר רש"י דהך בבא דהיו מדיחי' חוצה לה קאי גם על זה שצריכים שיהיו דוקא מאותו השבט, דהיינו שיזכיר גם כגון שלא היו מאותו השבט. ולכאורה הרי זה משום

שהלשון של מחוצה "לה" מורה על העיר, כיון שהיא לשון נקיבה, אלא שבאמת גם על גוף המשנה צ"ע (וברש"י ד"ה וידיחו ניכר שיש ט"ס עיי"ש).

והנה עיין בתוספתא דמכילתין כפי"ד ברייתא א' דתניא יכול אפילו נתכנסו לתוכה גרים ועבדים משוחררין תהא נעשית עיה"נ, ת"ל את יושבי עירם, אחר יושבי עירם הדבר מהלך ואין הדבר מהלך אחר כל אלו וכו'. ובספרי פרשת ראה תניא והנה אמת נכון לרבות גרים ועבדים משוחררים. ועיין בנצי"ב שם שפי' שלענין המדיחין תניא, דהיינו שאפילו אם המדיחין הם גרים דנין אותה בדין עיה"נ, והתוספתא הנ"ל שממעט גרים איירי בהנידחין. והמנ"ח במצוה תס"ד תמה איך מרבינן שהמדיחין יכולים להיות אפילו גרים ועבדים, הלא צריכים שיהיו מאותו השבט של הנידחים, ולגר הרי אין שבט (ואין לומר שאיצטריך להיכא שגם הנידחים הם גרים, חדא שגם בכה"ג לא חשיבי מאותו השבט, ועוד דהא ממעטינן בתוספתא היכא שהנידחים הם גרים). ועוד צ"ע על התוספתא למה צריכים קרא למעט נידחין גרים, הלא אם יהיו גרים הרי יחסר בהמדיחים התנאי של אותו שבט.

ולכאורה יש ליישב שהריבוי הנ"ל שמרבה גרים קובע שבדין אותו שבט נאמר רק שלא יהיו המדיחים משבט אחר, אבל לא איכפת לן בזה שאינם מאותו השבט, ומשום הכי שוב צריכים למעט נידחים גרים.

ועל פי זה ניחא דברי רש"י שהבאנו ש"היו מדיחי' חוצה לה" פירושו הוא שלא היו מאותה עיר, ולא קאי הך בבא גם על

דין אותו שבט, והיינו משום שלשון חוצה לה משמע שגם אם רק אינם מאותה העיר אין עושין דין עיה"נ, אע"פ שאינם מעיר אחרת, וכגון שהן יושבים במדבר, וא"כ בע"כ צ"ל שלא קאי אלא על הדין של אותה העיר, ולא על הדין של אותו שבט, משום שהתם אפילו אם אינם מאותו השבט דנין עיה"נ כיון שאינם משבט אחר, וכגון בגרים.

### שעט) בענין הנ"ל.

אמנם מלשון המשנה דתנן "ומאותו השבט" משמע שלא סגי בזה שאינם משבט אחר, אלא צריכים דוקא שיהיו מאותו השבט, וכן מורה לשון רש"י עיי"ש. וגם הרמב"ם בפ"ד מהל' עכו"ם לא הביא את דברי הספרי שמרבה מדיחים גרים, וגם לא את דברי התוספתא שממעט נידחים גרים, ואפשר דס"ל שמתניתין דתנן דבעינן שיהיו מאותו השבט פליג, ולפי המשנה לא בעינן קרא למעוטי נידחים גרים, וגם לא מרבינן מדיחים גרים, אלא בעינן שיהיו המדיחים מאותו השבט דוקא וכדמשמע מלשון המשנה, ולא סגי בזה לחוד שאינם משבט אחר, ולהלכה פסק הרמב"ם כסתם משנה, אבל התוספתא והספרי פליגי וס"ל שסגי בזה לחוד שאינם משבט אחר וכהנ"ל.

### שפ) בענין הנ"ל.

והנה עיין שם בנצי"ב שכתב שאם איכא מיהא רוב נידחים שאינם גרים אז הורגים גם את הגרים בסייף. והנה בירושלמי בפירקין ה"ו גרסינן היו שם גרים ותושבין מהו שישלימו לרוב, וכתב הפנ"מ דאיבעיא

ל' אם הגרים משלימים את התושבים לרוב, ובמראה הפנים הוסיף שאע"פ שתניא בתוספתא שאם נתכנסו שם גרים אין עושין אותה עיה"נ, אבל מ"מ קא מיבעיא ל' אם הגרים משלימים את התושבים לרוב עכ"ד. ומשמע בפשיטות שהכוונה היא שהם משלימים את מנין העובדים להיות רוב. ולפ"ז נראה פשוט שגם הם נידונים כהרוב בסייף וכעין שכתב הנצי"ב על היכא שיש רוב בלעדם.

אמנם צ"ע על פירושו של הפנ"מ בבעיית הירושלמי, דהא גם המיעוט בתרא נכלל הוא בקרא דיושבי עירם, וא"כ מהיכא תיתי לומר שלא נתמעטו גם בכה"ג.

וביותר הי' נראה לפרש שבעיית הירו' היא באם הגרים משלימים את אלו שלא עבדו לרוב בכדי שיחשבו העובדים כמיעוט, אבל פשיטא שאינם משלימים את רוב העובדים.

### שפא) יצאו הן ולא שלוחין.

עיין במאירי שהביא מפרשים שאירי באופן שהשלוחים לא היו מאותה העיר. והקשו המפרשים דא"כ ל"ל קרא תיפוק ל' משום שאין שליח לדבר עבירה וחשיב כמי שהודחו ע"י השלוחים וחסר התנאי של מאותה העיר. ועיין בנוב"ק בחלק אה"ע בסוף סי' פ"ב במש"כ על זה.

ברם י"ל שבלא המיעוט הוי אמרינן שהכא אין צריכים את הדין של שליחות בכדי שיחשבו המשלחים בגדר מדיחים, אלא גם בלא דין שליחות מיקרי שהם מדיחים משום הא לחוד שגרמו להדחתם, וא"כ שפיר נשלם התנאי של מאותה העיר.

### שפב) בענין עיר הנדחת.

עיין לעיל באות קכ"ט.

### שפג) אין עושין עיר הנדחת בספר.

עיין לעיל באות קמ"א.

### שפד) התראת מדיחי עיה"נ.

עיין בסוגיין דילפינן מקרא דלאמר שצריכים התראה בכל אחד ואחד, ועיקר קרא במדיחי עיה"נ איירי (עיין ברש"י), ואע"פ שהמסית את היחיד נהרג בלי התראה (עיין לעיל באות ס"ו), אבל מ"מ אין להקשות שנהרוג את המדיחים מדין מסית גם בלא התראה, דזה אינו וכמש"כ הכ"מ בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו דכיון שנתכוונו להדיח את רובם ולעשות עיר הנדחת לא סגי בהתנאים של מסית, ולכן אם נתכוונו להדיח רוב בני העיר לא סגי אם ניסת רק אחד מהם עיי"ש, וא"כ י"ל שהה"נ לענין התראה.

### שפה) אין חולקים עיר אחת לב' שבטים.

עיין ברש"י בד"ה חולקים שכתב וז"ל, בתחילה כשחלקו ישראל את הארץ וכו' עכ"ל. ומהא דכתב שר"י שאמר חולקים איירי בתחילת החלוקה משמע שבהכי דוקא פליגי, וגם ר"ל מודה שלבחר הכי שפיר היו רשאים לבנות עיר על המיצר שבין שבט לשבט. וכן משמע קצת גם מלישנא דחולקין ואין חולקין, דהיינו דאיירי בעיר שהיתה שם בתחילת החלוקה, דהא אם איירי גם היכא שבנו אח"כ, הול"ל עושין ואין עושין.



ברם לפ"ז צ"ע דהא היו יכולים ליישב בפשיטות אליבא דריש לקיש דאיצטריך דינא דמאותו שבט להיכא שבנו אח"כ עיר על המיצר. וצ"ל שפליגי גם לבתר הכי, רק שמ"מ נקטו בתחילה כדי לאשמועין כחו דר"י.

## דף קי"ב ע"א

### שפו) הודחו מאליהן.

עיינן בסוגיין דאיבעיא להו הודחו מאליהן מהו, וידיחו אמר רחמנא ולא שהודחו מאליהן, או דלמא אפילו הודחו מאליהן, ת"ש הדיחוהו נשים וקטנים, אמאי, ליהוי כהודחו מאליהן, ודחינן הנך בתר נפשיהו גרידי, הני בתר נשים וקטנים גרידי. ופירש"י וז"ל, בתר נפשיהו גרידי, ומעשיהם מעשה ואדוקים ביותר הואיל ומעצמם הם נדחין ודין הוא שיעשה עיה"נ, אבל הנך דהודחו בתר נשים וקטנים גרידי שאין אדוקים כל כך עכ"ל. והנה מדברי רש"י משמע שהוא מפרש שלפי הצד שסגי בהודחו מאליהן לא בעינן שום מעשה הדחה כלל, ומש"ה הוצרך לדחוק למה בהדחת נשים גרע אפילו מהיכא שעבדו בלא שום הדחה כלל.

ברם לכאורה הי' אפשר לפרש שגם לפי הצד שמהני הודחו מאליהם, בעינן מעשה הדחה, רק שגם מאליהם מיקרי מעשה הדחה אע"פ שהוא על ידי עצמו, אשר לפי זה לא צריכים למש"כ רש"י, אלא יכולים לפרש בפשיטות דהא דלא מהני ע"י נשים הרי זה משום גזיה"כ שצריכים הדחה ע"י אנשים ולא נשים ובהודחו מאליהם שפיר

יש הדחה ע"י אנשים כיון שבתר נפשיהו גרידי.

### שפו) בענין הנ"ל.

הנה צ"ע על סוגיית הגמ' לפי רש"י דאכתי נפשוט לי' מהא דבעינן שיהיו המדיחין שנים ומאותה העיר ומאותו השבט, דאם נאמר שגם בהודחו מאליהם נעשית עיר הנידחת א"כ ליהוי כהודחו מאליהם. וצ"ל שגם כשהמדיח הוא אחד, או אם אין המדיחים מאותה עיר ומאותו שבט, אין הנידחים נגררים בחוזק כל כך, וצ"ע.

### שפח) בענין אם שורפין נכסי טף ונשים.

עיינן בסוגיין דת"ר החרם אותה פרט לנכסי צדיקים שבחוצה לה, ואת כל אשר בה לרבות נכסי צדיקים שבתוכה וכו', ואת כל שללה לרבות נכסי רשעים שחוצה לה. וצ"ע מה יהי' הדין בנכסי טף ונשים שחוצה לה, דהא אע"פ שנכסיהם שבתוכה לכאורה נשרפים, דהא לא עדיפי מנכסי צדיקים שבתוכה, אבל מ"מ יש לעיין בנכסיהם שחוצה לה, דהא מצד אחד מכיון שאינם בני עונש רק שהם נהרגים משום דין טף ונשים (עי' בזה לעיל באות שע"ז), א"כ בודאי לא חשיבי נכסיהם נכסי רשעים, אבל מצד שני מכיון שסוף סוף הרי הם נהרגים, א"כ חזינן שלא נאמר על גופם הפטור של צדיקים, וא"כ י"ל שה"ה שלא שייך בממונם הפטור של צדיקים, וא"כ אם נאמר שלשריפת נכסים שחוצה לה הרי אנו צריכים דוקא את המחייב של נכסי רשעים, א"כ בנכסי טף ונשים שחוצה

**שצ) בענין קדשי עיה"נ.**

עיינ לעיל באות שי"ז.

**שצא) בענין בהמות עיה"נ.**

יש לעיינ באם גם הבהמות הן בכלל שללה והרי הן חייבות שריפה לאחר הריגה כמו שאר השלל. ועיינ בחולין דף ק"מ ע"א בתד"ה למעוטי שכתבו בסוף דבריהם שבהמות עיה"נ קיימי לשריפה, הרי שהם סוברים שגם הבהמות הן בכלל שללה, ומש"ה הרי הן נשרפות, ואף שבגליון שם איתא שצ"ל שקיימי להריגה, אבל מ"מ מדברי המהרש"א שם מוכח שגירסתו היתה שלשריפה קיימא. וגם מרש"י שם בד"ה אלא בשחוטה מבואר דס"ל שלשריפה קיימא עיי"ש ברש"ש.

ולפי מה שצדדנו שהן נחשבות בגדר שלל א"כ שוב יתכן לומר שגם עצם ההריגה היא בתורת חלק מהקיומים של שלל העיר, ושגם קיום זה צריך רחובה של עיר כמו שריפה, וכן נקטתי בדברי לעיל על הפסוק ואת בהמתה לפי חרב.

ומדברי הרמב"ם בהל' עכו"ם אין הכרע בענין אם צריכים להרוג את הבהמות ברחובה של עיר, וכן אם הן טעונות שריפה.

והנה בענין שריפת שלל אמרינן בסוגיין שצריכים שלא תהא מחוסרת מעשה משום דתקבץ ושרפת כתיב, מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא זה שמחוסר תלישה וקביצה ושריפה. ולפ"ז לכאורה לא שייך דין שריפה בהמהמות שהרי הן מחוסרות הריגה.

מיהו זה אינו, די"ל שמכיון שההריגה היא ממצות עיה"נ לא מיקרי משום כך

לה ליכא מחייב זה, וממונם שחוצה לה פלט, אבל אם נאמר שמן הסתם כל נכסי חוצה לה נשרפים, רק שבנכסי צדיקים חל פטור מיוחד של נכסי צדיקים, א"כ בנכסי נשים וטף דליכא פוטר זה הדין נותן שנכסיהם נשרפים בהדי נכסי רשעים.

מיהו באמת צ"ע גם בנכסי טף ונשים שבתוכה, דהא לפי ר"ש מה שנכסי צדיקים שבתוכה נשרפים הרי זה משום שהי' להם לדור בעיר אחרת, אבל בלא טעם זה היו גם נכסי צדיקים שבתוכה נמלטים, והרי בנשים וטף לא שייך הטעם הנ"ל מאחר שאינם ברשות עצמם, וא"כ גם בנכסיהם שבתוכה יש לחקור אם הם נשרפים כיון שלא נאמר בגופם הפטור של צדיקים, או האם הם נמלטים כיון שאין בגופם המחייב של רשעים.

והנה רש"י פי' שם שר"ש אתי לטעמי' דדריש טעמא דקרא. מיהו התירו"ט כתב שהכא לכו"ע דרשינן כיון שאין נפ"מ לדינא. ובדעת רש"י י"ל ששפיר איכא נפ"מ לדינא לענין טף ונשים וכהנ"ל שלפי טעמו של ר"ש אין שורפים נכסי טף ונשים שבתוכה (וכהצד שכתבנו שמכריעים על פי העובדא שאין בגופם המחייב של רשעים).

**שפט) הריגת בהמות עיה"נ.**

עיינ ברמב"ם בפ"ד מהל' ע"ז ה"ו שכתב וז"ל, והורגין כל נפש חי' אשר בה וכו' עכ"ל. ותימה למה לא הזכיר שצריכים להורגם לפי חרב כמו שהזכיר לעיל מיני' לענין העובדים וטף ונשים, דהא מקרא מפורש הוא בפרשת עיה"נ שגם הריגת בהמות היא לפי חרב.

מחוסרת מעשה, די"ל שמחוסר מעשה פירושו הוא שמחוסר מעשה שאינו מקיומי עיה"נ, וכגון תלישת שער שאינה מקיומי העיר, אבל לא כגון הריגת בהמה שהיא מקיומי העיר, ומכ"ש דניחא לפמ"ש"כ בסמוך שההריגה היא גם ההתחלה של קיומי בתורת שלל.

ועוד דאפילו אם החיוב של הריגה לא הי' חלק ממצות עיה"נ אלא מטעם אחר אבל מ"מ לא הוכשרה הבהמה לשריפה עד לאחר ההריגה, אבל בשיער הרי זה רק מצד המציאות כי אי אפשר לשרוף את האשה, וא"כ י"ל שלא שייך להחשב מחוסר מעשה אלא היכא שכבר הוכשרה לשריפה ועודנה מחוסרת מעשה וכמו בשער.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ד מהל' עבודת כוכבים ה"ו שלא הזכיר בהריגת האנשים והנשים והטף שצריכים רחובה של עיר, ומשמע שרק בשלל נאמר כן (ואין לומר שלא הזכיר דבר זה משום שצריכים במיתת ב"ד חוץ לג' מחנות [לעיל בדף מ"ב ע"ב], דהא הרמב"ם לא הביא כלל בהל' סנהדרין שצריכים חוץ מג' מחנות, ועיין בזה לעיל באות רע"ג, ועוד דמשמע שאירי כאן אפילו בעיר שאינה מוקפת חומה, דאין לה דין מחנה ישראל, וא"כ בעיר כזו אולי אכתי שייך להצריך רחובה של עיר אפילו אם במוקפת חומה בעינן חוצה לה. מיהו אכתי יש לפלפל מצד "רחוק מב"ד" ואכמ"ל).

והנה עיין בירושלמי ה"ו דאיבעיא לן אם היו בה ביברים של חי' ושל עופות ושל דגים מהו. וביאר המראה הפנים שאיבעיא לן אם פטרינן להו משום דהוו

מחוסרות צידה. והנה בע"כ צ"ל ששאלת הירושלמי היא לענין אם הם נהרגים, אבל אין לומר שהרי הם בודאי נהרגים רק שלענין שריפה מיבעיא לי', דהיינו האם מה שהם מחוסרים צידה מפקיע מהם דין שריפה, דזה אינו וכמו שביארנו כבר דקודם ההריגה לא הוכשרו בכלל לשריפה, וא"כ בע"כ צ"ל שלענין הריגה מיבעיא לי', דהיינו האם מקיימים בהם דין הריגה או לא מאחר שהם מחוסרים צידה. ברם לפ"ז צ"ע דהא הך פטור של מחוסר מעשה לא מצינו אלא בשריפת שלל לחוד, ומהיכא תיתי לומר שהוא נאמר גם בנוגע להריגת נפש חי'. אמנם לפי הנ"ל שגם בהריגת נפש חי' נוהגים דיני שלל (כגון רחובה של עיר וכהנ"ל) ניחא, דלפ"ז י"ל שה"ה שצריכים בהריגת נפש חי' שלא תהא מחוסרת מעשה כי כוונת הדרשה של תקבץ ושרפת אינה דוקא לשריפה אלא ה"ה לכל קיומי בתורת שלל.

### שצב) שחיטת בהמת עיה"נ.

בעי ר"ח בהמת עיה"נ מהו דתיתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבילה, לפי חרב אמר רחמנא ל"ש שחטה משחט ול"ש קטלא מקטל, או דלמא כיון דשחטה מהניא לה שחיטה. ופירש"י וז"ל, ל"ש שחטה משחט לא שנא קטלא מקטיל, דבין בשחיטה ובין בהריגה קרינן בי' לפי חרב, דאפילו שחטה מיתה בעלמא היא ולא מהני מידי, א"ד לפי חרב היינו שלא כדרך שחיטה, אבל דרך שחיטה מהניא לה לטהרה מידי נבילה, דנהי דלאכילה איתסרה ואיסורי הנאה הוא אבל תיהני לטהרה מידי נבילה עכ"ל.

והנה עיין בחולין דף ק"מ ע"א דאמרין דאיצטריך קרא למיפסל ציפורי עיה"נ לצפור שחוטה של טהרת מצורע. ולכאורה לפי הצד שלא מהניא בה שחיטה לטהרה מידי נבילה צ"ע למה צריכים קרא (שו"ר במנ"ח במצוה תס"ד קרוב לסופו שעמד על זה). ועיין בתוס' שם שנסתפקו בבהמת עיה"נ שעבר והקדישה והקריבה האם הקרבן כשר, וספיקתם הוא משום דכיון שלשפיפה קיימא א"כ כתותי מיכתת שיעורא ותיפסל להקרבה וכמש"כ המהרש"א שם, ולכאורה גם על זה צ"ע, דהא לפי הך צד שלא מהניא בה שחיטה כלל א"כ פשיטא דמיפסל, דהא לא מהניא בה שחיטה, והרי בסוגיין סליק באיבעיא דלא איפשטא. שוב מצאתי בערל"נ בסוגיין שהקשה כן על תוס' בחולין שם, וכתב שספקם שם הוא באם חל עלי' הפטור של שלל שמים גם לאחר גמ"ד מאחר שהקדישה.

ונראה שיש ליישב את הקושיות הנ"ל באופן אחר, והיינו ש"ל שלפי הצד שלא מהני שחיטה לטהרה מידי נבילה אין הכוונה שא"א לעולם לעשות בה היתר שחיטה, ושהחויב להורגה מועיל להפקיע ממנה את ההיתר של שחיטה, אלא י"ל דאיירי רק היכא שהרגו את הבהמה לפי חרב ברחובה של עיר משום הדין של עיה"נ, דהא גם בהריגת בהמות יתכן שצריכים רחובה של עיר כמו שמבואר בהאות הקודמת, ובזה קאמר שאע"פ שהרגו אותה בדרך שחיטה אין זה עולה להיתר שחיטה, והיינו משום שאין זה מיקרי מעשה שחיטה אלא מעשה הריגה לפי חרב, אבל הא ודאי שבאופן שאין

בשחיטת הבהמה קיום דין של עיה"נ, בודאי שייך היתר שחיטה, ולא נאמר כלל שלא שייכא בבהמת עיה"נ היתר שחיטה מצד חסרון בהבהמה, אלא מה שנאמר הוא שהריגה לפי חרב אינה עולה לשחיטה, ומש"ה היכא ששחט באופן שאין בשחיטה זו קיום של הריגה לפי חרב, בודאי חל היתר שחיטה. ולפ"ז שפיר מהניא שחיטת קרבן בעזרה, דהא בעינן רחובה של עיר גם להריגת בהמות (כהנ"ל), ורחובה של עיר לכאורה מעכב בקיום המצוה (עיין היטב בסוגיא דלעיל בדף מ"ה ע"ב), ומש"ה שפיר חל היתר שחיטה כששחט בעזרה כיון שאין המעשה הזה נקרא הקיום של הריגת בהמת עיה"נ לפי חרב. וכן מתורצת הקושיא מצפור מצורע משום שגם שם לא איירי בשחיטה ברחובה של עיר (והנה המהרש"א שם ביאר שהצד השני של תוס' הוא דכיון שהבהמה טעונה שריפה א"כ כתותי מכתת שיעורא. מיהו לפי הנ"ל אין צריכים לבאר כביאורו של המהרש"א, והרי להלן נבאר שיתכן שבכלל אין שורפין את הבהמות אחרי הריגתן, אלא יש לבאר או כהצד שבאמת נאמר דין בגוף הבהמה דלא מהניא בה שחיטה, א"נ שבשביל לפי חרב לא בעינן רחובה של עיר, א"נ שרחובה של עיר אינו מעכב. מיהו אכתי קשה על הצד הזה למה בעינן קרא לציפור שחוטה של מצורע).

שו"ר בשו"ת עונג יו"ט בסי' ס"ח שנקט כמו שכתבתי שאין הכוונה שהיא מופקעת מהיתר שחיטה משום שיש חיוב להורגה, אלא הכוונה היא שחל על עצם השחיטה שם של הריגה לפי חרב, דעיי"ש שהקשה דהא מצינו ששחיטת שור הנסקל מוציאה

מידי נבילה כדמוכח בב"ק דף ע"א וחולין דף פ"א, וא"כ מאי שנא שחיטת בהמת עיה"נ\*), ות' דשאני בשור הנסקל דהתם השחיטה לא חשיבא כמעשה סקילה ומש"ה הרי היא מטהרת מידי נבילה משא"כ כאן השחיטה חשיבא כקיום דין של לפי חרב ומש"ה אין עלי' תורת שחיטה וכהנ"ל, אלא שאע"פ שנחית העיו"ט להיסוד הנ"ל אבל בכל זאת כתב שם דרכים אחרים איך ליישב את דברי תוס' בחולין שם וכן ההיא דציפורי מצורע ולא את הדרך שכתבתי.

מיהו יש מקום לומר שלעולם שחיטה מיקרי שפיר בגדר סקילה כי הרי היא מכת ברזל והרי גם ברזל הוא אבל, רק שבכל זאת לפי שני הצדדים המוזכרים כאן לענין לפי חרב, שחיטה שפיר מוציאה מידי נבילה, והיינו משום שיסוד הקיום של לפי חרב הוא לאבדו מן העולם, שהרי גם לאחר ההריגה שורפים את הבהמות ברחובה של עיר וכמו שהבאנו לעיל, ולכן בנוגע להדין של לפי חרב יש צד לומר שמעשה זה אינו מוציא מידי נבילה, כי עצם הוצאתה מידי נבילה סותרת את יסוד הדין של לפי חרב שהוא שלא תבוא

מהבהמה שום תועלת, ומש"ה יש סברא לומר שנכלל בהדין של לפי חרב שאינה מוציאה מידי נבילה, אבל סקילת השור אינה לשם איבוד מן העולם שהרי אין שורפין אותו אח"כ כמו שעושין עם בהמת עיר הנדחת, אלא הרי זה דין של מיתת ב"ד על השור, ומה שהשור אסור בהנאה הרי זה דין נוסף, וא"כ אם נאמר שהסקילה מוציאה מידי נבילה אין זה סותר את הקיום של סקילה, ומש"ה התם אין סיבה לומר שנכלל בדין סקילה שאין מעשה זה מוציא מידי נבילה.

והקשוני על דברי הנ"ל ששחיטה חשיבא שפיר בגדר סקילה דלכאורה א"א לומר כן כי הרי זה מיתת סייף ולא מיתת סקילה. מיהו עיין לעיל בדף נ"ב ע"ב דמבואר שמיתת סייף היא ע"י התזת הראש לגמרי, וא"כ שפיר יש מקום לומר ששחיטה אינה בגדר מיתת סייף אלא הרי היא בגדר מכת ברזל.

וע"ע בענין אם שחיטת שור הנסקל נחשבת בגדר סקילה במה שכתבתי בספרי על ב"ק בחלק א' אות ש"ו, ובחלק ב' על דף ע"א ע"ב באות כ"ה סק"א.

(\* ודברי המאירי כאן שכתב שספיקת ר"ח כאן לתקיים גם בשור הנסקל ששחטו נראים תמוהים

מהמקומות הנ"ל וכמו שתמה עליו האחיעזר בח"ג סי' נ"א.