

# מסכת סנהדרין

## פרק דיני ממונות

דף ב,ב, עירוב פרשיות כתוב כאן

סברת מחלוקת רש"י ותוס' אי כופר הכל בפקדון חייב שבועה נחלקו רש"י ותוס', כאן<sup>1</sup> ובבבא קמא<sup>2</sup>, אם כופר הכל בפקדון חייב שבועה מן התורה, שהרי הא דכופר הכל במלוה פטור הוא משום שאין אדם מעיז פניו, ובפקדון סבר רש"י שאין כאן סברת אין אדם מעיז דליכא גמילות חסדים<sup>3</sup>. ונראה להסביר דנחלקו על עצם חיוב שבועה. דהנה גבי ממון קיימא לך דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ובלא ראייה אי אפשר להוציא ממון. אמנם גבי שבועה יש להסתפק האם כדי לחייב ולהוציא שבועה מחבירו בעינין ראייה או לפחות ורגלים לדבר, או שמא לשבועה סגי בתביעה לבד, דתביעה עצמה יוצרת לנו ספק, ואמרינן לנתבע השבע כדי להסיר מעליך את התביעה ואין לך הפסד בזה אם האמת אתך. על פי זה נאמר דרש"י סבר דלחייב שבועה אין צריך ראייה כלל, דתביעה לבדה מחייבתו שבועה בין אם הוא כופר הכל או מודה במקצת [ומה ששאל רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת ישבע<sup>4</sup>] אינו על עצם חיוב השבועה, דפשיטא דתביעה מחייבתו, אלא שבא ליישב אמאי אינו נפטר במיגו דכופר הכל או בסברת משיב אבידה<sup>5</sup>], אמנם במלוה פטור כופר הכל משבועה משום סברת אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו לכפור במי שעשה לו טובה. מאידך תוס' סברו שאין תביעה לבדה יוצרת ספק ורגלים לדבר, ואינה מחייבת שבועה, וכופר הכל בין במלוה בין בפקדון לעולם פטור.

ביאור מחלוקת תנאים גבי עד אחד על פי סברה זו מעין זה אפשר להסביר מחלוקת התנאים לקמן<sup>6</sup> אם שומעין עד אחד בממון

1 רש"י ותוס' ד"ה אי קסבר.

2 דף קז,א, ד"ה עירוב פרשיות.

3 בעינין שיטת רש"י ראה מה שכתבנו בבא מציעא ב,א, רש"י ד"ה שנים אוחזין בטלית.

4 בבא קמא דף קז,א וש"נ.

5 ועיין מה שכתבנו בבבא מציעא דף ג,א, ד"ה מפני מה, בביאור דברי רבה אליבא דרש"י.

6 דף ל,א למטה.

לברו או שאין עדותן מתקיימת עד שיעידו שניהם כאחד, עיין שם, ונאמר דנחלקו אם עד אחד מחייבו ממון ממש אלא שנתנה לו תורה אפשרות להפטור ממנו בשבועה, דאלמלא מחייבו ממון אף שבועה אין כאן (ומובן דין 'אינו יכול לישבע משלם'), או שמא עד אחד אינו קם אלא לשבועה דאין לעד נאמנות כלל ואין אנו מוציאים ממון על פיו, אלא שמטיל ספק, וסגי לנו בספק גרידא כדי לחייבו לנתבע שבועה — כשיטת רש"י לעיל — ורק היכא שיש לנו אומדנא לפוטרו משבועה נפטרנו ככופר הכל במלוה שאינו מעיז פניו. [ועיין חבצלת השרון סימן ו בתשובתו אלן].

ביאור מחלוקת גבי גלגול שבועה

בשו"ע<sup>7</sup> מצאנו שתי שיטות אם אמרינן בגלגול שבועה 'מתוך שאינו יכול לישבע משלם', היינו כשנתחייב על ממון זה שבועה דאורייתא והתובע מגלגל עליו שבועה על ממון אחר, ועל הגלגול טוען הנתבע איני יודע ואינו יכול לישבע — האם נאמר בזה 'מתוך'. ולכאורה מחלוקתם תלויה בסברה הנ"ל. אם נאמר ששבועה דאורייתא אינה באה אלא כשיש אומדנא לחייבו ממון, ולכן אף כשאינו יכול לישבע משלם — שאני שבועת גלגול שאין בה אומדנא כלל ואין סברה שישלם אם אינו נשבע. אמנם מאידך אפשר לומר שאף מן התורה לא באה שבועה אלא לברר כל מקום שמתעורר לנו ספק אפילו ללא אומדנא, ואף על פי כן חידשה תורה שאם אינו יכול לישבע משלם, דעצם השבועה מביאתו לידי חיוב ממון — אם כן אף בגלגול נאמר כן.

ביאור המושג 'עירוב פרשיות'

ועל פי זה נוכל להבין את ענין 'עירוב פרשיות', דהנה ענין 'עירוב פרשיות', דכביכול הפרשיות מעורבות ופסוק 'כי הוא זה' אינו שייך לפרשיית שומרים אלא לפרשיית 'אם כסף תלוה' — קשה להבינו כפשוטו, ועוד דפרשיית 'אם כסף' לא מיירי כלל בטוען ונטען!

ונראה להסביר שהתורה רמזה בפרשת שומרים דחיוב שבועה שייך כל היכא שיש לנו ספק, ובפקדון, אפילו כופר הכל חייב שבועה, ומשום סברא זו היה צריך לחייב שבועה בהלוואה בין ככופר הכל ובין במודה במקצת. אמנם היכא שיש סברה לפוטרו, כגון כופר הכל במלוה שאינו מעיז, פטור משבועה.

דף גב, תוס' ד"ה דיני ממונות לא כל שנן

בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

למסקנת הגמרא, לר' יאשיה שאין לו סברת 'אין בית דין שקול' מכל מקום למד דין 'לנטות אחרי רבים להטות' בממונות בקל וחומר מנפשות. והקשו תוס', אם כן מדוע אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב — כשם שלמדנו מנפשות

(7) חשן משפט סימן עה, סעיף טו.

דאזלינן בדיינים בתר רובא נלמד משם דבכל ענין אזלינן בתר רובא! עיין תירוצם כאן ובבבא קמא<sup>6</sup>.

ואני לא זכיתי להבין קושייתם ומה דמיון יש כאן, דעל פניו נראה דיש כאן שני מושגים של 'רוב' הרחוקים במשמעותם זה מזה. הא דאמרינן בכל התורה חרץ מממונות דאזלינן בתר רובא הוא מסברת כל דפריש מרובא פריש, וקביעה זו ודאי אינה בירור המציאות, והמציאות עודנה מסופקת (וכמו שמצאנו בסוף פרק קמא דכתובות<sup>9</sup>), ובשיטה מקובצת בסוגיית תקפו כהן<sup>10</sup>, ועיין מה שכתבתי בזה בד"ה לקמן), אלא זהו דין ההולכים באיסור והיתר אחר הרוב, אך לא מוציאים בזה ממון ולא הורגים אדם, דלזה בעינן ראייה ברורה ולא הנהגה הלכתית הנשענת על סברת כל דפריש. לעומת זאת מה שפוסקים הדין כרוב דיינים ודוחים את דעת המיעוט אין זה שייך כלל לסברת כל דפריש מרובא פריש, והכא אין כלל ספק במציאות אלא כך קבעה תורה שבדיינים יש להטות אחרי רבים ולדון על פי דעת הרוב בכל הדינים, בין באיסור והיתר ובין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות. וז"ב. ואם כן מה מקום יש להשוות ולהקשות בין המושגים. וצ"ע.

---

דף ג, תוס' ד"ה דיני ממונות לא כל שכן

---

ביאור תירוץ התוס'

תירצו תוס' שבאמת על פי הקל וחומר גם בממונות אזלינן בתר הרוב, ומה שאמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא רק ברוב גרוע דרובא לרדיא זבני' לא חשיב רוב.

ובביאור ענין 'רובא לרדיא' ואמאי לא חשיב רוב מעליא עסק בשב שמעתתא<sup>11</sup>, והביא תחילה דברי הב"ח<sup>12</sup> שפירש דלמרות שבאמת רוב שוורים בעולם נמכרים לרדיא מכל מקום רוב אנשים הקונים קונים לשחיטה, היינו שכנגד אדם אחד שקונה מאה שוורים לרדיא יש מאה בני אדם שקונים עשרה שוורים לשחיטה, ואם כן רוב שוורים לרדיא אך רוב קונים לשחיטה והוי כרוב כנגד רוב.

לאחר מכן הסביר השב שמעתתא את דברי תוס' על פי סברת הרמב"ן והריטב"א דרוב התלוי בדעת וברצון בני אדם, ואינו רוב בטבע, וכל אדם נוהג על פי חשקו ורצונו ולא על פי הנהוג הכללי וה'נורמה' — בזה אי אפשר לומר כל דפריש

---

(8) דף כז, ד"ה קמ"ל, ולקמן בסמוך הארכתי בביאור התירוצים.

(9) דף טו, ובן פסק הרמב"ם הלכות איסורי ביאה טו, כו (ודברי הראב"ד שם לא ברורים לי).

(10) בבא מציעא דף ו, ד"ה קפ"ן אחד מן המנויין... ועוד יש לומר (כשם הרא"ש).

(11) שמעתתא ד, פרק ו.

(12) חשן משפט סימן רלב, ס"ק כא.

מרוכב פריש, ואם כן אף הכא שנסתפקנו בקונה זה אם רצה לקנות השור לרדיא או לשחיטה — אין הוא תלוי בדעת הרוב ואין הוא 'יוצא מן הרוב', אלא פועל ומחליט על פי שיקול דעתו ועצמיותו ולא שייך בזה לילך אחר הרוב. [דברי הרמב"ן והריטב"א נאמרו בסוגיא דקידושין<sup>13</sup>] גבי חיישינן לסבלונות, דפסק רב פפא דבאתרא דמסבלי והדר מקדשי לא חיישינן ששלח הסבלונות בתורת קידושין, והקשתה הגמרא פשיטא, ותיצרה מהו דתימא ניחוש למיעוטא דאף במקום הזה מקדשי והדר מסבלי — קמ"ל. וביארו הראשונים דאף על גב דבעלמא לא חשו רבנן כלל למיעוטא מכל מקום הכא דתלוי במנהג ואינו חיוב וכל אדם פועל כרצונו שמא אין לסמוך על הרוב].

על כל פנים עלה בידינו לדעת תוס' ברוב מעליא אזלינן בתריה גם בממון, והוא תמוה דכלל גדול זה שהיה בידינו דאין הולכין בממון אחר הרוב נצמצם כל כך, ולא מצאנו בשום מקום להדיא שהוא דוקא ברוב גרוע, וכך בשב שמתתא הקשה על כך מסוגיות שונות בש"ס.

ביאור תירוץ תוס' בבבא קמא

והנה בבבא קמא<sup>14</sup> תירצו תוס' תירוץ אחר על קושיא זו וז"ל: וי"ל דהתם גבי דיינים שאני, דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא ביי"ד מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בחר רובא. עכ"ל.

ולכאורה כוונתם לומר דשאני דיינים, דהתם מכח 'הפקר בית דין הפקר' בית דין מבטלין את חזקת הממון של המוחזק ולכן אפשר לילך אחר הרוב, אבל בשאר רוב ממון, לא בדיינים, אין רוב אלים להוציא מחזקת ממון, דהא לא מפקינן ממונא בלא ראייה ברורה — ורוב לאו ראייה הוא.

[ולהבין הא דרוב אינו ראייה למרות שהולכים בעלמא אחר הרוב, כבר הבאתי לעיל דברי השיטה מקובצת בסוגיא דתקפו כהן, דאין בהליכה אחר הרוב בירור המציאות, וספק איסור עדיין הוא ספק אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין, כדכתיב אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיתר כמו על ידי ביטול ברוב, ואף כאן אין הרוב ראייה לגבי המיעוט ואכתי יש כאן ספק, ומספק לא מפקינן ממונא דהמוציא מחבירו צריך להביא ראייה ברורה.

ובענין זה, עיין בשב שמתתא<sup>15</sup> גבי תערובת טרפה בכשרות וקודם שנולד הספק נמכרה חצי בהמה, והוכרע דינה להיתר מדין כל דפריש, ורובא כשרות ניהו. ונסתפק גאוני בתראי גבי חציה השני של אותה בהמה עצמה שנשארה בתערובת,

(13) דף נב.

(14) דף כזב.

, ד"ה קמ"ל.

(15) שמתא ד, פרק ג.

ורצו להכשירו והיאך נחלק בהמה אחת נתיר חציה האחד ונאסור חציה השני. וכנגדן צוות הפרי חדש וטען שאין בזה כלל תימה וכל שיעורי חכמים כך הוא ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו ושמאלו, וכוונתו לומר שאין הדין דאזלינן בתר הרוב מכריע את המציאות, ואכתי הוא ספק, וביוצא אזלינן אחר רוב להתיר אך אין הוא מכריח שבהמה זו היא ודאי כשרה ונכשיר אף חציה השני.

אמנם השב שמעתתא עצמו<sup>16</sup> דוחה דברי הפרי חדש ומתיר את כל הבהמה, ומוכיח מדין מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה<sup>17</sup> דחזקת כשרות של האם מהני להכשיר הבת אף שלבת עצמה אין חזקת כשרות, משמע שההליכה אחר הרוב או החזקה קובעת המציאות.

אמנם נראה לענ"ד שאין ראייה משם, דהא שם מיירי שהאשה טוענת ברי לכשר נבעלתי, והואיל והחזקה מסייעת לה נאמנת ולכן הכשירו אף בבתה, ועיין].

ועל ביאור זה בתירוצם, דבית דין מבטלין חזקת ממון ולכן אזלינן בדיינים אחר הרוב — קשיא לי, שהרי סוף סוף רק רוב בית דין סבירא ליה שחייב, והיאך יש לרוב בית דין כח לבטל חזקת ממון?

וזכורים לי דברי אמ"ו זצ"ל, שהוא הסביר דברי התוס', כי כך דין התורה, שאחרי שיש רוב, גם המיעוט צריך להודות לרוב, וע"כ יש כל.

תמיהה על דברי השב שמעתתא

על כל פנים משמע מדברי תוס' בבא קמא דהא דאין הולכים בממון אחר הרוב (ואפילו ברוב מעליא) הוא משום שרוב אינו בירור מוחלט ואין מוציאים ממון אלא בראיה ברורה. והקשה השב שמעתתא<sup>18</sup> היאך בנפשות אזלינן בתר הרוב והורגין<sup>19</sup> והרי יש לו לנידון חזקה על גופו ונשמתו והיאך נטלם ממנו, דאם את ממונו אי אפשר ליטול כל שכן גופו ונשמתו! ותירץ על פי דברי הרמב"ם<sup>20</sup> דאיסור נקבע על פי עד אחד, ואחר שהוקבע כאיסור על פיו אם אכלו זה בעדים לוקה (אף על פי שאין שני העדים יודעים שמה שאכל הוא איסור), כמו כן הרוב קובע אם יש כאן איסור, וכגון שאדם זה אינו טריפה, וממילא כל ההורגו מתחייב בנפשו, אבל לא הרוב הוא הגורם להריגתו. ודפח"ח.

אך יש לי להקשות על דבריו, דמה שכתב להוכיח מעד אחד לרוב הנה אין הנידון דומה לראיה, דבשלמא עד אחד באיסורים התורה האמינתו נאמנות שלמה, ואין לנו ספק בדבריו כלל, וכשמעיד כי זה הוא חלב הרי זה ודאי חלב והאוכלו

16) שם, פרק ד.

17) כתובות דף יג.ב.

18) שמעתתא ד, פרק ח.

19) עיין לקמן דף סט.א.

20) הלכות סנהדרין טז, ו.

לוקה — אבל רוב אינו ודאי, ומעולם לא עלה על דעתנו לומר כי רוב דינו כודאי! ועוד, הא כל זמן שלא נתעורר הספק לפנינו ולא דנו בו אכתי לא הוברר הרוב ולא אזלינן בתריה, דהא אפילו בעדים היכא דידענו דאיכא עדים אך עדיין לא בא הדבר לדין בפנינו אין אנו מתייחסין כלל לעדותן ואין אנו דנין ומחזיקין חזקות על סמך עדותן (עיי' רש"י קידושין דף סו,א, ד"ה סמוך אהני), ואף כאן רוב זה מעולם לא נקבע ולא נתברר והיאך נאמר שכבר הפך לודאי ונדונו כודאי? וצ"ע.

יישוב דברי הרמב"ם

אלא שאכתי יש ליישב דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה<sup>21</sup> דכתב דאסופי לעולם הוא ספק גוי בין בעיר שרובה גויים בין בעיר שרובה ישראל, וקידושיו הוא ספק קידושין ומי שהרגו אינו נהרג עליו (והראב"ד חולק עיי"ש), ולפי מה שכתב השב שמעתתא קשה, דקודם כל צריכים אנו לדון גבי האסופי אם הוא גוי או יהודי, ואחר שנכריע על פי הרוב נדונו כודאי לענין קידושין וכו', ואם כן מדוע פסק הרמב"ם דאפילו ברוב גויים או רוב ישראל לעולם קידושיו הוא קידושין ספק? וכמו שהורגים רוצח שרצח אדם על סמך רוב שהנרצח אינו טרפה — למה לא נהרוג מזנה עם אסופית ברוב ישראל שנתקדשה, כשהחשש שאמה היא גויה הוא ספק אפסי?!

וליישב דבריו עם דברי השב שמעתתא נראה לומר דאולי יש לחלק בין הספקות, דבכל הספקות שייך לומר שהרוב קובע כי המיעוט דינו כרוב והוי הכל אחד, אך שאני ספק גוי ספק יהודי שהוא ענין של תולדה<sup>22</sup> וכשם שאי אפשר להפוך נקבה לזכר כך אי אפשר להפוך גוי ליהודי, ואין בית דין יכול להורות בזה ולקבוע על פי הרוב כי ספק גוי זה הוא יהודי, ולמרות שדנים אותו אחר הרוב כיהודי או גוי לשאר דינים מכל מקום הספק נשאר ואין הרוב מוציאו מחזקתו.

---

דף ה,א, תוס' ד"ה מוציא שם רע

---

תמיהה בדברי רבינו תם

נחלקו רש"י ור"ת בביאור כוונת המשנה במושג 'מוציא שם רע' ובמחלוקת ר' מאיר וחכמים אם בעינן שלושה דיינים או עשרים ושלושה. רש"י פירש שהדיון בבית הדין הוא בטענת הבעל הראשונית שטוען שלא מצא לאשה בתולים ותובע להפסידה כתובתה, ואף בזה סוברים חכמים שבעינן עשרים ושלושה. תוס' מקשים על פירושו חבילת קושיות, ומביאים פירושו של ר"ת שהדיון בבית הדין אינו בתביעת הבעל אלא בתביעת אבי האשה מהבעל מאה סלעים כדין מוציא שם רע — אחר

(21) טו, כה הבאתים בד"ה לעיל.

(22) והארכתי בזה בחידושי למסכת מכות.

שתיבעת הבעל שלא מצא לבתו בתולים הוכחשה על ידי עדים (ועיין לקמן עמוד ב ד"ה והביא כתבו תוס' "אבל נראה דחוק מה שפירש ר"ת דהכחשה בלא הזמה מחייב ק' סלעים").

והנה לכאורה דברי ר"ת תמוהים, שהעמיד כי עדי הבעל שהעידו שלא מצא לה בתולים הוכחשו על ידי עדים אחרים ובמקרה כזה מתחייב הבעל מאה כסף — וקשה, הא הכחשה הוי תרי ותרי ומאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, והיאך דחינו דברי הבעל וחייבנוהו מאה כסף ושמא הדין עמו?!

ומצאתי במנחת חינוך<sup>23</sup> שעמד בזה, ואף דקדק שנחלק ר"ת בזה על הרמב"ם שכתב דוקא בהזומו, אך לא נחת להסביר דברי ר"ת וליישב הקושי בזה. וצל"ע.

דף ר"א, מהו דתימא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל אשתו לא אמרינן

תמיהה על פירוש רש"י ותוס' בהוה אמינא

אמר רבא: פלוני בא על אשתי — הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה, והסבירה הגמרא דמפלגינן דיבורא ונאמן להעיד על פלוני ואינו נאמן להעיד על אשתו, והחידוש בזה דהיייתי חושב דרק במעיד על עצמו אמרינן פלגינן אבל לא במעיד על אשתו — קא משמע לן.

ופירש רש"י, וכן משמע בתוס', שלהוה אמינא שבמעיד על אשתו לא פלגינן דיבורא — אף אשתו נהרגת על פי עדותו. ולכאורה הדברים מרפסין איגרא, איך אפשר לסבור, אפילו בהוה אמינא, שמפני שלא פלגינן דיבורא נקבל גם את עדות הקרוב ונהרוג את האשה? הלא על פי הסברא ההיפך הוא הנכון, היינו שמפני שלא פלגינן דיבורא ממילא כשלא מקבלין חלק מהעדות הכל בטל! הן אמת כי לשון הגמרא דחקתם לפרש כן (קרוב) אצל אשתו לא אמרינן היינו שאינו פסול להעיד על אשתו ונקבל עדותו, אבל בסברא הדבר קשה מאד.

ראיה לסברת רש"י מסוגיא בגיטין ודחייתה

והנה סברא מעין זו מצאנו ברש"י גיטין<sup>24</sup>, ולהבין הדברים שם נקדים את מהלך הסוגיא. בגמרא שם איתא: עבד שהביא גיטו ממדינת הים (שצריך לומר בפני נכתב ונחתם) וכתוב בו 'עצמך ונכסיי קנויים לך' — עצמו קנה (דנאמן על שחרורו כאשר המביאה גיטה) נכסים לא קנה (דבעי עדים כשאר קיום שטרות). נסתפקה הגמרא כהאי גוונא בשטר שכתוב בו 'כל נכסיי קנויין לך' היינו שכלל עצמו ונכסיו בדיבור אחד, אם קנה עצמו ונכסים. וביאר רש"י שהספק הוא אם אמרינן פלגינן דיבורא בדיבור אחד או לא. ובביאור הצד שלא אמרינן כתב רש"י דהואיל וקיימא לן

(23) מצוה תקנג, ס"ק יד.

(24) דף חב, ד"ה כל נכסיי מהו.

ההכתוב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין משמע שעבד בכלל נכסים ולשון כל נכסיו כוללת גם שחרור עצמו, וכשמביא שטר כזה ממדינת הים על עצמו אין צריך קיום דנאמן לומר בפני נכתב ונחתם "הילכך אי מהימן אהאי מהימן אהאי דלא פלגינן דיבורא". משמע מרש"י שלמרות שלגבי שאר נכסים אינו נאמן לא אמרינן שאינו נאמן כלל בדיבורו אלא אדרבה הואיל ונאמן על מקצת דיבורו נאמן אף על כולו. אמנם נראה דיש לחלק דשם מיירי בשטר חתום אחד הכולל שני חלקים — עבד ונכסים — ובעינן קיום לחתימות שבו, והואיל ופסקנו לגבי חלק העבד כי החתימות כשרות דנאמן הוא בעדותו — ממילא יוכשרו החתימות אף לחלק הנכסים שהרי אלו אותן חתימות עצמן, ועדים החתומים על השטר היו כמי שנחקרה עדותן בבית דין, אבל בנידון דידן להכשיר עדות הבעל להרוג את אשתו רק מפני שקיבלנו עדותו על הבעל, זה רחוק מן הדעת.

יישוב התמיהה בדוחק

וכדי להבין הדבר בסברא נראה להסביר בדוחק, דהנה פסול קרוב לעדות אינו משום חשש משקר, דהא גם להעיד לחובתו של קרובו אינו נאמן, אלא הוא פסול לעדות ומעיין פסול הגוף ואין לו שם עד, ואי אפשר לקבל דבריו ואינם בגדר עדות כלל. אמנם אחר שקיבלנו דבריו של הבעל לגבי הבעל ויש לדיבורו שם עדות ממילא נוכל לקבל דבריו גם על אשתו דהא אין כאן חשש שקר ויש לו כבר שם עד.

שיטת הראב"ד

ובאמת איתא בראשונים פשט אחר בגמרא, עיין רא"ש במס' מכות<sup>(25)</sup> שכתב בשם הראב"ד, וכן הוא בנמוקי יוסף בפרקין<sup>(26)</sup>, דעדות אדם על עצמו לא מיקרי עדות כלל, ובסוגיין הוה אמינא דלא אמרינן אדם קרוב אצל אשתו כלעצמו, ופסול עדותו לאשתו הוי כפסול שאר קרובים ואמרינן בזה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ואינו נאמן אף על פלוני — קא משמע לן דאדם קרוב אצל אשתו והיא כגופו ואין דבריו על אשתו מיקרי עדות כלל, וממילא לא אמרינן בטלה כולה ומקבלים את עדותו על פלוני.

בענין פסול נוגע בעדות — עיין בדברי הנודע ביהודה

אגב שיטת הראב"ד הנה מקום איתי לדון בפסול נוגע. נחלקו הפוסקים<sup>(27)</sup> מאיזה טעם נפסל נוגע בדבר לעדות, העיר שושן סבר שהוא משום קרוב, דאדם קרוב אצל ממונו, והוא גזירת הכתוב ואפילו היכא שודאי אינו משקר. לעומתו כתבו הסמ"ע והש"ך שהוא משום חשש משקר.

(25) פרק ראשון סימן יג.

(26) דף ג,א בדפי הרי"ף ד"ה לרצונו.

(27) עיין שו"ע חו"מ ריש סימן לג, ובנו"כ.

והנה נשאל הנודע ביהודה<sup>28</sup> גבי נוגע בעדות שהעיד לאשה כי מת בעלה, ותולה הנודע ביהודה בחקירה מאיזה טעם פסול נוגע, אם כסמ"ע וש"ך שהוא חשש משקר או כעיר שושן שהוא מדין קרוב, ואם נסבור כעיר שושן אזי נכשיר בנידון זה — דלעדות אשה אף קרובים כשרים.

וכדי להוכיח כמי הלכה מביא הנודע ביהודה את שיטת הראב"ד הנ"ל ומבאר אף את סוגיין אליביה כנ"ל, ומסיק "והכי נמי אמרינן התם פלוני רבע שורי אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל ממונו לא אמרינן, פירוש ונקרא על ממונו עד פסול ובטלה כל העדות ואף האדם פטור" עכ"ל הראב"ד המצוטט שם. ומקשה הנודע ביהודה אם עדות אדם לגבי ממונו מיקרי עדות פסולה מדין קרוב ובטלה כל העדות (ולא הוי כעדות על עצמו), אם כן כמו ששאלה הגמרא מכות<sup>29</sup> בדיני נפשות היאך נהרוג את הרצח "הרוג יצילו", שיצטרף ההרוג לעדות ויפסול את כולה — כך נקשה אף בדיני ממונות "מלוה ולווה יצילו" שכל אחד מהם מעיד על ממונו ועדותו פסולה ובטלה כל העדות! ומכח קושיא זו מוכיח הנודע ביהודה דלא כעיר שושן דנוגע אינו פסול מדין קרוב אלא משום חשש משקר.

ולענ"ד אין הנדון דומה לראיה, ואין להוכיח מהא דאמרה הגמרא גבי פלוני רבע שורי 'אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל ממונו לא אמרינן' שממונו של אדם הוא ענין משפטי חיצוני לו. והנה נראה פשוט כי כשאדם מעיד על ממון המגיע לו בדין — אזי מעיד הוא על עצמו, כי אין עדותו על הממון אלא על התובע והנתבע, וכגון במלוה ולווה אין הם עדים אלא בעלי דינים, וכשתובע את הלווה ר'מעיד' כי לא פרע — אין הוא מעיד על הלווה ואף על המעות אינו מעיד אלא על עצמו הוא מעיד, שהממון מגיע לו ויש לו חוב על חברו. אמנם גבי פלוני רבע שורי, שאמרה הגמרא שהוא לא קרוב אצל שורו — היינו משום ששור שהרג אדם השור עצמו עומד לדין, אין כאן דיון על בעל השור להפסידו ולהענישו על מה שלא שמר שורו אלא החיוב על השור, וכמיתת הבעלים כך מיתת השור ונידון בבית דין של כ"ג (וכן בהמה רובעת או נרבעת) ורק בעקיפין יש כאן גם הפסד לבעל השור, ורק בזה אומרת הגמרא שאין הוא קרוב לשורו, ויש לו דין עד פסול, כי באמת הוא מעיד על השור ולא על עצמו, ופסול מפני שהוא נוגע ובטלה כל עדותו ואינו נאמן אף על הרובע. אבל בשאר עדות ממון כשאדם מעיד שפלוני חייב לו כסף — אין זו עדות כלל דאינו מעיד על ממונו אלא מעיד על עצמו.

(28) אבן העזר מהדורא קמא, סימן כז.

דף ט"ב, תוס' ד"ה ואין אדם משים עצמו רשע

פלגינן דיבורא

הקשו תוס' אמאי לא אמרינן פלגינן דיבורא בעדים האומרים אנוסים היינו מחמת ממון, כלומר אנוסים היינו אבל לא מחמת ממון. וידועים דברי הראשונים שאי אפשר לשים בדבריו דברים מנוגדים לאמירתו.

ונראה לי לומר יותר, דפלגינן דיבורא אין הכוונה שמחלקים את הדיבור אלא המשמעות היא מה שכינו אחרונים 'פלגינן נאמנות', היינו שכאשר יש לעדות אחת שתי השלכות שונות, ולאחת יש לעד נאמנות ולשניה אין לו — אנו מקבלים את דבריו ביחס לזה ולא ביחס לזה, וכשמעיד פלוני רבעני לרצוני הרי מעיד שני דברים חדא פלוני רבע ועוד שהוא עצמו נרבע לרצונו, ומאחר ועל עצמו אינו נאמן דאין אדם משים עצמו רשע לא מקבלים עדותו לגבי עצמו, אבל לגבי חברו מקבלים, ובאמת מאמינים לו שפלוני רבעו לרצונו, ולא צריך להשמיט ענין לרצונו, אלא שלא מקבלים עדותו על עצמו.

ומעין זה מצאנו להיפך בדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, שהוא נאמן רק על עצמו ולא על חברו, וכגון 'האומר לאשה קידשתך והיא אומרת לא קידשתני הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו' היינו דמאמינים לו שהוא קידש אשה זו ודינו שנאסר בקרובותיה, אבל אין לו נאמנות על האשה לאוסרה בקרוביו.

על פי הבנה זו הקושיא מעדי השטר קשה שבעתיים, דבשלמא אם עדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון היה נפסל השטר משום שהעדים פסולים — אין כאן קושיא דהואיל ואין העדים נאמנים לפסול עצמן ממילא לא נפסל השטר, אמנם באמת פסול השטר אינו תלוי בפסול העדים וכל היכא שהשטר נכתב בשקר, אפילו היו העדים אנוסים מחמת נפשות, השטר פסול ואין לו ערך כלל — אם כן עדים שהעידו שאנוסין היו מחמת ממון, נעשה פלגינן (בשינוי קצת מקושיית תוס') — נאמין להם לפסול השטר ולא נאמין להם לפסול עצמן!

אמנם תוס' נקטו דפלגינן דיבורא היינו הדיבור עצמו, וכשמעיד פלוני רבעני לרצוני היינו פלוני רבע, אך לא אותי אלא לאדם אחר, ולכן תירצו דבחד גופא לא פלגינן דיבורא.

אבל לשיטה שביארנו דפלגינן היינו פלגינן נאמנות תירוץ זה אינו עולה יפה, אם לא שנסמוך על התירוץ שמאחר וקיום שטרות דרבנן אין אנו רוצים לבטל השטר. ועיין עוד<sup>30</sup>.

30 [בקבוץ הערות סימן כא אות יג כתב שלשיטת הר"ן פלגינן דיבוריה היינו פלגינן נאמנות. ובאות א הקשה שכמו שמצינו ביבמות מז "לדברך עכו"ם אתה" כמו כן היינו צריכים לומר פה "לדברך רשע אתה" ונשאר בצריך עיין על הר"ן. אולם יש לתרץ דשאני האומר שהוא

---

דף י"א, רש"י ד"ה של בית רבן (שמעון) מעברין נמוצאי שביעית

---

דעת רש"י אם חדש אסור בחוץ לארץ  
ממה שכתב רש"י דירק ותבואה של חו"ל שזרעו בשביעית 'התירם עומר של  
שביעית' לכאורה ראיה שפסק כר' אליעזר שחדש אסור בחוץ לארץ<sup>(31)</sup>.

---

דף י"א, רש"י ד"ה שעבר את השנה מפני הטמאה

---

"העמידו חכמים דבריהם במקום איסור תורה"  
כתב רש"י שנטמאו מעבודה זרה. והנה הרמב"ם<sup>(32)</sup> כתב שטומאת עבודה זרה  
מדברי סופרים ויש לה רמו מן התורה, ואם כן קשה היאך העמידו חכמים דבריהם  
באותו דור במקום דברי תורה שלא להביא קרבן, דמן התורה הם מחוייבים והוי  
חיוב כרת. ועוד צ"ע אם בכגון דא מתחייב להביא פסח שני שהרי מן התורה יכול  
היה להביא פסח ראשון. אמנם בזה יש לומר דאיסור חכמים לא גרע מדרך רחוקה,  
אך עצם דחיית המצוה קשה.

שוב ראיתי ברמב"ם הלכות קרבן פסח<sup>(33)</sup> שבאר ענין העמידו חכמים דבריהם  
לדחות דברי תורה, וכתב על טמא מת שחל יום הזאתו בשבת, והזייה אסורה משום  
שבות, אפילו הוא י"ג בניסן אין מזין עליו אלא למחר, אף על פי שבגלל דחיה  
זו לא יוכל לשחוט את הפסח וידחה לפסח שני. ולשונו שם: "והלא איסור הזיה  
בשבת משום שבות והפסח בכרת והיאך יעמידו דבריהם במקום כרת? מפני שביום  
שהוא אסור בהזיה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבים עליו כרת, לפיכך העמידו  
דבריהם במקומן אף על פי שהדבר גורם לעתיד לבוא לעמוד במקום כרת". על פי  
זה נוכל לומר בגונא דידן, שהטומאה המעכבת היא ביום ההקרבה עצמו, לא יעמידו  
חכמים דבריהם לדחות חיוב דאורייתא שיש בו כרת. וצ"ע. [ועוד למדנו מהלכה זו  
דמתחייב בפסח שני גם אם לא יכול היה להקריב משום איסור דרבנן].

---

דף נ"א, ארבע מאות י"דים היו לו לדוד וכו' בני יפת תואר היו

---

הדברים מרפסין איגרי! וראיתי בספר מרגליות הים<sup>(34)</sup> שרוצה לומר שהגירסה

---

עכ"ם שהוא נאמן מצד שוייה (עיין תוספות יבמות מז, ד"ה ואין) מהאומר על עצמו שהוא  
רשע שאינו נאמן].

(31) עיין משנה קידושין דף לז"א, ובגמרא שם.

(32) הלכות שאר אבות הטומאות ו, א.

(33) ו, ו.

(34) אות יד.

היתה 'תשעה'<sup>35</sup>, והמעתיקים קיצרו זאת ל'ת', ומזה נשתרבו לארבע מאות. וכל זה רחוק מאד, עם כל הגאונות, והאמת יורה דרכו דהנה רש"י כתב<sup>36</sup> להדיא שלא היו בניו של דוד אלא בחורים בחיילותיו (ודוק דנקטה הגמרא ילדים ולא בנים).

---

דף נא,ב, תנא ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו

---

מלת 'ובלבד' היא מחוסרת הבנה, ובאמת ליתא בספרי ובתוספתא. ונראה, שטעות סופר הוא.

---

דף נב,א, אבישג מותרת לשלמה

---

מותרת משום ערוה מפני שלא היתה נשואה לדוד, ואם מפני השרביט מלך משתמש בשרביטו של מלך.

---

דף נב,א, דוד המלך התירו לו לייחד ולא התירו לו לגרש

---

אמאי אסור היה לדוד לגרש אשה

התירו לדוד לייחד עם אבישג אף על פי שנאסר יחוד של פנויה ולא התירו לו לגרש אחת מנשותיו כדי שיוכל לישא אותה. והנה לא מצאתי מקור בגמרא אמאי לא התירו לדוד לגרש אשתו, דאמנם קשין גירושין אך לא מצאנו שהוא איסור, ור' עקיבא התיר אף במצא אחרת נאה הימנה. ואפשר לומר בזה מספר סברות:

(א) הנה קיימא לן דמלך לא חולץ<sup>37</sup>, ובטעם הדבר כתב רש"י<sup>38</sup> ד"גנאי היא לו לבא לבי"ד ותהא רוקקת לפניו", ואולי כמו כן גנאי הוא לו לילך לבי"ד ולכתוב גט לאשתו.

(ב) כל עיקרו של גט הוא 'ואת מותרת לכל אדם', ואשת מלך הלא אסורה על כל אדם מפני כבודו, וממילא אין גירושין תופסין. אמנם יש לחלק, דבאמת מצד האישות היא מותרת לכל אדם ויש כאן כריתות ושוב אין לה שם אשת איש, אלא איסורא אחרינא רביעא עלה מדין כבוד המלך. וצ"ע.

(ג) התורה כתבה 'ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר' היינו התורה רוצה שתהיה לאשה המתגרשת אפשרות להינשא מחדש, אבל פה הלא תשאר עגונה לעולם, ואם כן יש פה איסור מוסרי.

---

(35) על סמך פסוק בדברי הימים א ג, ח.

(36) קידושין דף עו,א, ד"ה ילדים.

(37) משנה לעיל דף יח,א.

(38) דף יט,ב, ד"ה ולא חולצין לאשתו.

תמיהה בדברי הרמב"ם

ונפלאתי על הרמב"ם שכתב<sup>39</sup> בענין לא ירבה לו נשים "ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגירשו" — והלא זה נגד גמרא דידן שאסור היה לדוד לגרש אחת מנשותיו! ואפילו אם נאמר שעיקר כוונת הרמב"ם אינה לענין גירושין אלא לענין קידושין, ומחדש שאין אסור למלך לקדש יותר מי"ח נשים ויכול להרבות ולקדש אפילו מאה נשים ובלבד שלא תשכנה תחתיו בשעה אחת יותר מי"ח נשים — מכל מקום הא כתב להדיא שיכול הוא לגרש, ואליבא דסוגיין דבריו צריכין עיון! שוב ראיתי בכסף משנה שכתב שדברי הרמב"ם מקורם בסוגיא שלנו, דלדוד לא התירו לגרש משום שקשים גירושין אך מעיקר הדין מותר לגרש. אבל עדיין קשה — אם מותר לגרש מדוע לדוד אסור, ואם לכתחילה אין לגרש מדוע לא כתב הרמב"ם דלכתחילה מלך לא יגרש דגם על דוד אסור כן!

והנראה בזה הוא, שמה שלא הניחו לדוד לגרש, זה לא דין מיוחד של מלך, כמו שמפורש בגמרא, בא וראה כמה קשה גירושין. ומה שהרמב"ם כותב "יש לו לגרש ולישא אחרת" היינו, שמצד דיני המלוכה הוא ככל אדם ויכול לגרש באותם נאים שסתם אדם יכול לגרש.

[באחרונה יצאה חוברת "קול מהיכל" חלק ה (תשרי תשנ"ז), ודן בה בארוכה מר מיכאל ויגודה, והוכיח שלפי ההלכה אסור לגרש אם לא מצא בה "ערות דבר". ואם כן ניחא, דלא היתה לדוד המלך רשות לגרש אשה אחת, כשכל הסיבה היתה כדי לישא אשה אחרת].

---

דף נו"ג, נו"ד צריכין הכרזה נבית דין

---

מדוע פסולי עדות מדרבנן אינם נפסלים אף לפני הכרזה?

כל פסולי עדות דמתניתין צריכין הכרזה "ואינן נפסלין לעדות עד שיכריזו בבי"ד להודיע פסולן". ולכאורה סברת דין זה היא שלא להפסיד את הבריות דהואיל ופסולן של אלו אינו ידוע ולא נתפרסם יקח מלוה בשגגה עדים פסולים ויפסיד ממונו, ולכן תקנו שאין לפוסלן עד שיוכרוזו בבית דין ויתפרסם פסולן, ומעין תקנת פסידא דלקוחות.

אלא שבוה יש לשאול, דאם הוא רק משום שלא נתפרסמו אם כן היכא שעבירתם ידועה ומפורסמת יפסלו לעדות אף על גב דלא הוכרוז, דהא בטל טעמא! על כן נראה לומר דהכרזה בבית דין מעכבת הפסול, דבשלמא רשע, דפסול לעדות מן התורה, תיכף למעשה העבירה שעשה נפסל דהתורה פסלתו לעדות כפסול הגוף, אמנם הני פסולי דרבנן — מן התורה אכתי כשרים הם, ובמעשה עבירה שעשו לא נפסלו, וכדי לפוסלן ולתת להם שם פסול עדות צריכים לזה פסיקת בית

---

(39) הלכות מלכים ג, ב.

דין, וכמו שמצאנו בחיוב קנס ובחיוב מלקות שאין מעשה העבירה מחייב אוטומטית את העונש אלא רק גמר דין בבית דין יוצר את החיוב [ובמקום אחר הארכתני לענין גר שאף בו כל זמן שבית דין לא החליטו על גירותו הוא לא נעשה יהודין] — ואם כן אף המשחק בקוביא אינו נעשה פסול לעדות עד שיוכרו כזזה בבית דין. ועיין בפסקה הבאה<sup>40</sup>.

(ועיין מכות דף ה,א, בעדים זוממין שהעידו על אחד שהרג הם נהרגו, למרות שהגדון באמת הרג אבל עוד לא נידון).

---

דף כו,א, עד זומם. רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל

---

ביאור סברת 'אין לך בו אלא משעת חידושו'

וביאה הגמרא בטעמו של רבא דעד זומם חידוש הוא, דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך. ולכאורה בסברא הדברים קשים, דהואיל וחידשה תורה והאמינה לשנים האחרונים הרי קבעה שכת ראשונה העידה עדות שקר, ועל כרחך משעת עדותן נפסלו ואמאי לא נפסלם למפרע?

אמנם על פי היסוד הנ"ל נוכל להבין, דבאמת הא דראשונים נפסלים ונידונים כשקרנים הוא רק משום פסיקת בית דין, דלעולם שנים שהעידו בפני בית דין נאמנים ועדותן כשרה, ואפילו הוכחשו — אם לא שקבעו בית דין שיש להפעיל כאן את חידוש התורה בעדים זוממין ולקבוע שראשונים שקרנים, ואם כן הואיל ובית דין הוא הפוסל אותם ואינם נפסלים בעצם עדותן הראשונה — אין בית דין פוסל למפרע אלא מכאן ולהבא, והבן.

---

דף נ,א, רש"י ד"ה לימא דלא כר' נתן

---

כוונתו לא ברירא לי, דלפי דבריו אדרבה מתניתין כר' נתן.

---

דף נ,א, מר סבר עד אחד כי אתי - לשבועה אתי לממונא לא אתי

---

בירור סברת עד אחד לשבועה אתי — תירוץ קושיית הנודע ביהודה נחלקו תנא קמא ור' נתן אם צריכין שני העדים להעיד כאחד, ובסברת תנא קמא כתבה הגמרא דסבר דעד אחד בא לחייב שבועה ולא לחייב ממון, ומשמע שר' נתן חולק וסבירא ליה דעד אחד בא לחייב ממון. ובאמת מחלוקתם היא

---

(40) הערת העורך: עיין דברי הרמב"ם (עדות יא, 1) שאף הוא נתן בזה שני טעמים "מה בין פסול לעדות מן התורה לפסול מדבריהם הפסול מדבריהם צריך הכרזה (1) כדי שלא לאבד זכות העם שהרי לא ידעו בו שהוא פסול, (2) ואין פסולו אלא מדבריהם".

תיאורטית בלבד, דודאי כולי עלמא סברי דאף עד המחייב שבועה יש בו חיוב ממון אם לא ירצה הנתבע לישבע.

והנה הקשה הנודע ביהודה<sup>(41)</sup> לר' נתן דסבר דמקבלים עד אחד היום ועד אחד למחר, וקיימא לן הכי להלכה, אם כן הוי עדות כל אחד מהם עדות שאי אתה יכול להזימה, דיכול למיפטר נפשיה ולומר שלא בא לחייבו ממון אלא לחייבו שבועה, ולא היה לו לידע שלאחר זמן יבוא אחר ויצטרף עמו לעדותו! ומכאן הוכיח הנודע ביהודה דבעדות ממון לא צריכים עדות שאתה יכול להזימה, ודלא כש"ך עיי"ש.

ונראה לענ"ד ליישב קושייתו, דבאמת החקירה אם עד אחד בא לחייב שבועה או ממון היא חקירה תיאורטית, דלעדים עצמם אין שום כוונה לחייב 'שבועה' ולא איכפת להם משבועתו, ואדרבה, עד שקר המעיד על אדם שחייב ממון יודע הוא בבירור שהנתבע ישבע כנגדו ויפטר, ולא יצליח לחייבו ממון אלא יפטר ממנו בשבועה, ואף מכניס עצמו לסיכון שבית הדין יחשדוהו לעד כשקרן. אלא ודאי כל מטרת ביאתו של העד אחד היא רק מפני שידע שיבוא בהמשך עד נוסף ויחייבוהו ממון. והא דאמרינן במקומות שונים שהעדים יכולים לטעון לא באנו לחייבו זה אלא זה היינו שיש בעדותם שני חיובים ממשיים וטוענים כי כוונתם היתה רק לאחד מהם, אך שבועה אינה חיוב ממשי וכנ"ל.

---

דף מו,ב, משנה: שאין אנינות אלא בלב

---

עיין במפרשים. ונראה לפרש, כי הדינים והאיסורים שייכים רק לתחום המעשה, יש לצוות לאדם לעשות או לא לעשות, אבל אנינות, שהיא ענין של צער נפש, אין להלכה שליטה עליה. ועיין.

---

דף מו,ב, 'בורה משום ביונא הוא או משום כפרה הוא

---

פסק הרמב"ם וטעמו

ונפקא מינה אם ציוה שלא יקברוהו, ובעיין לא איפשיטא. וכתב הרמב"ן לדינא<sup>(42)</sup> דבכגון דא יקברוהו — דספק איסורא לחומרא, וכן נפסק בשלחן ערוך<sup>(43)</sup>.

והנה הרמב"ם פסק כן בהלכות זכיה ומתנה<sup>(44)</sup> שאפילו ציוה שלא יקברוהו אין שומעין לו 'שאסור להניחו בלא קבורה', ועיין שם בלחם משנה שאף הרמב"ם פסק

---

(41) אבן העזר מהדו"ק סימן עב, סתירת ההיתר הראשון ד"ה עוד נ"ל בכונת הרא"ש.

(42) תורת האדם עמ' קיח.

(43) יו"ד סימן שמח, סעיף ג.

(44) יא, כד.

כן לחומרא וקרמבין. אבל בהלכות אבל<sup>45</sup>) כתב הרמב"ם הטעם לדין זה 'אין שומעין לו — שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו'. והקשה הלחם משנה שם דלא היה לו לרמב"ם לנקוט טעם זה אלא את צד הספק בגמרא דקבורה משום בזיוני! וביאר בטוב טעם כי בעיית הגמרא היא רק לאיכא דאמרי בסוגיין דאין קבורה מן התורה, אבל הרמב"ם פסק כלישנא קמא דקבורה דאורייתא.

ואני בער ולא אדע, איך אפשר בכלל להסתפק בזה, הרי זוהי משנה מפורשת בסוגיין "ולא זו בלבד אלא כל המליץ את מתו עובר בלא תעשה ('לא תליץ נבלתו על העץ כי קבר תקברנו)". וכן כל הדיחויים שנאמרו בגמרא כנגד כל הראיות החותכות הן קלושות מאד, דודאי אם אברהם קבר את שרה, והקב"ה קבר את משה, וכן מנהג מקדמת דנא מקין והבל, אלו ראיות ברורות כי כך היא הלכה.

ונראה לומר שכל השקלא וטריא בגמרא נועדה רק להסביר למה רב חמא לא הסביר כן לשבור מלכא, ועל זה אמרה כי שבור מלכא דחה הראיות, או יכול היה כך לדחותן, אבל באמת לדידן אין כאן שום ספק דודאי היא מצוה מן התורה (וצריך לברר על מי מוטלת המצוה, ונראה כי תחילה מוטלת היא על היורשים ולבסוף מוטלת היא על הציבור).

ביאור דברי רש"י

ואולי על ידי זה נבין דברי רש"י, דכתב 'הא אמר לא בעינא כפרה — ואני קברי ליה לא מתכפר'. ולכאורה תוספת ביאור זו מיותרת ואף דברי נבואה הם, ואף הרמ"ה חולק על רש"י בזה<sup>46</sup>) ומוכיח שאף כפרה בעל כרחו הוי כפרה, אלא מפרש בפשטות דהואיל ומעשה הקבורה המכפר נעשה לטובתו והוא אמר להדיא שלא ניחא ליה בזה אין אנו מחוייבים לעשות לו זאת (וכאומר אי אפשרי בתקנת חכמים).

אמנם נראה כי רש"י נתקשה, דהואיל וקבורה היא מצוה מן התורה היאך יכול הוא לבטלה? על כן התחכם לומר כי מי שמורד בקבורה — הקבורה לא תיהי לו, ובכגון זה שוב אין כאן מצוה. ועיין.

## פ ר ק ב נ ס ו ר ר

דף ע"א, ב, בן סורר נידון על שם סופו ימות זכאי ואל ימות חיב

ביאור סברת נידון על שם סופו

הנה זה תמוה ולכאורה אינו משורת הדין שבית דין ידון למיתה מי שהוא עתה

(45) יב, א.

(46) הובא במרגליות הים כאן אות יד.

זכאי רק כדי שלא יבוא בעתיד לידי חיוב. ועוד, המשנה אף מכנה את בן סורר ומורה זה "רשע" — "שמיתתן של רשעים כו", מדוע נקרא רשע הרי עדיין זכאי הוא!

וכן קשה דין הבא במחותרת, המובא במשנה בסמוך, שאף הוא נידון על שם סופו. מאידך נראה ברור דהא דהתירו להרוג את הבא במחותרת עיקרו הוא כדי להציל בעל הבית שיעמוד כנגדו, ודינו כדין רודף לכל דבר ואם יכול להצילו באחד מאיבריו אסור להורגו.

ונראה בירורם של דברים, דהן דין סורר ומורה והן דין בא במחותרת חיובם נובע משילוב שני גורמים: (א) הצלת הנרדף — בבן סורר ומורה הצלת אותם שילסטם ויהרוג לכשיגדיל, בבא במחותרת הצלת בעל הבית. (ב) כבר כעת אינו חף מפשע — בן סורר ומורה כבר הפך לרשע בכח, למרות שעדיין לא הוציא כחו לפועל, שמעשיו הרעים עד כה, שגנב מבית אביו וכו', זרעו בו את זרע הליסטיות והרצח, וכבר הפך רשע וחייב מיתה לשמים — אמנם זכאי בדיני אדם אך נקרא רשע בדיני שמים. וכן הבא במחותרת והרודף, כשעושה פעולה המראה שרצונו להרוג כבר נקרא רשע ונתחייב מיתה בידי שמים, ומחותרתו זו היא התראתו.

צירוף שני השיקולים, היינו שכבר הוא רשע וחייב מיתה בדיני שמים, ועוד שמספן אדם אחר, בזה אמרה תורה ימות 'זכאי' בדיני אדם הואיל וכבר הוא רשע לשמים, כדי להציל אדם אחר, ונידון על שם סופו.

---

דף עבא, הבא במחותרת ונטל נלים ויצא

---

סברת מחלוקת רב ורבא — ביאור ענין קניני גזלה

אמרה המשנה דבא במחותרת שנתחייב מיתה ושכר את החבית פטור מלשלם. נחלקו אמוראים אם נטל את החבית ולא שכרה ועדיין היא בעין אם מחוייב להשיב את הגזלה או לא.

ובביאור סברת מחלוקתן היה נראה לומר דהוא על פי מחלוקת אביי ורבא (בתמורה<sup>47</sup>) גבי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד — אביי אמר מהני ורבא אמר לא מהני. והקשתה הגמרא שם<sup>48</sup> לרבא מדין גזלה, דהגזול ועשה שינוי קנה הגזלה והוי שלו ואינו צריך להשיבה אפילו היא בעין ורק צריך לשלם דמיה משעת גזלה — אלמא מהני! ותירצה דהתורה חידשה שבגזל מהני מעשיו ויתחייב במצות השבה. ובלשונו אחר ברש"י<sup>49</sup> שאכן לרבא צריך להחזיר את הכלי כי באמת לא קנה אותו כי לא אהנו מעשיו.

(47) דף דב.

(48) דף וא.

(49) דף וב, ד"ה בשינוי קונה.

ואנחנו רואים בגזילה, שהוא נקרא גולן רק אחרי שעשה מעשה קנין, הגבהה או משיכה ולכאורה מה קנין שייך בדבר שהבעלים לא רוצים להקנותו? ואיך אפשר לומר אי עביד מהני על כלי של חבירו, במה הוא נעשה שלו? אמנם נראה, שהבעלות היא לא דבר מופשט, בעלות זה רק למי שיש לו האפשרות להשתמש בו, וגזל ולא נתייאשו הבעלים, שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו, והבעלים שנגזל דבר מהם, הדבר כבר אינו ברשותם, אחרי שאין להם האפשרות המעשית להשתמש בו, כבר לא נקראו בעלים.

ועי' ברש"י בריש אלו מציאות, שכתב על יאוש שלא מדעת הוה יאוש, "שהרי אבד" כלומר, שאחרי שנאבד, ממילא נאבדה בעלותו, אלא שיש דין התורה — דין מוסרי — של השב תשיבם, וע"ז מועיל ייאוש.

וכמו"כ כתב המאירי בכ"ק דף קיג,ב, דע"כ לא מחויב להחזיר מציאה לנכרי, שהרי "אבידה מקצת קנין היא".

יוצא מזה, שמי שגזל חפץ מחבירו, הרי הבעלים אבדו את בעלותם, וע"כ מהני קנין לקנות אותו (ואם לא רוצה לקנות הוא רק נקרא מזיק) וזהו האיסור של התורה לשנות את רשותו של בעלים בלי רשותו, ואמנם אם אי עביד מהני, זה באמת נעשה שלו, אלא שיש עליו חיוב להחזיר, מדין והשיב את הגזילה, אמנם אם אי עביד לא מהני, הרי אסור לגזול וממילא לא נעשית שלו, וצריך להחזיר הדבר לבעליו לא "מדין השבה" אלא משום שלא קנה אותו והוא שייך לבעלים. וא"כ רבא שסובר במס' תמורה "לא מהני", לא חל על הגנב חיוב השבה, ולא מיפטר מדין קים ליה בדרבה מיניה, ולכך צריך להחזיר הכלי, אמנם רב, אולי יסבור כאביי שכן מהני, ואם הגולן חייב להשיב, זה מדין והשיב את הגזילה, והואיל וקלב"מ הוא פטור מן ההשבה.

ויש להעמיס את זה בראיתו, שאמר דהא אם נאנסו חייב, דאם לא קנה אותם והוא רק שומר למה יתחייב באונסין, זה שהוא חייב כשיש לו דמים, סימן שכן קנה אותם אלא שהתורה חייבה אותו בתשלומין, ומבלי זה גם אם יש לו דמים הוא חייב באונסין, מפני שהחיוב של אונסין הוא חיוב חדש שהתורה הטילה עליו, ולא הוה באים כאחזד. (ועוד צ"ע בזה).

---

הף עגב, מחתרתו זו היא התראתו

---

האם גנב הנמצא בגגו חצירו וקרפיפו צריך התראה פירש רש"י דמ'מחתרת' למדנו דרק בא במחתרת לא בעי התראה, אבל אם בא הגנב אל גגו חצירו וקרפיפו אין להורגו בלא התראה. אבל הרמב"ם<sup>50</sup> לא חילק בזה, והשוה דין בא במחתרת לנמצא בגגו חצירו וקרפיפו לכל דיניו.

וליישב דברי הרמב"ם עם הסוגיא כתב הרב המגיד בפירושו ראשון דהרמב"ם פסק כלישנא קמא 'מה תלמוד לומר מחתרת – מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת' ודיברה תורה בהוה, ולדינא אין חילוק בין מחתרת לגג וחצר ובכולהו לא בעי התראה. ולכאורה הוא דוחק לומר שהרמב"ם יפסוק להורגו בלא התראה כשיש תנא הסובר דבעי התראה. בפירושו שני כתב הרב המגיד שהרמב"ם לא פירש כרש"י אלא פירש דכל הגנבים הוקשו לבא במחתרת ולא בעו התראה.

ונראה לבאר שיטת הרמב"ם דלא חילק בזה, דהנהגה כל דין התראה שייך במי שעומד לעבור עבירה שמתחייב עליה עונש בבית דין, מה שאין כן כאן שאין בהריגתו עונש אלא שהתורה התירה לבעל הבית לעמוד על חפציו.

---

דף עבג, רש"י ד"ה 'צא ראשו'

---

אין דוחין נפש מפני נפש

על הא דאמרה הגמרא אין דוחין נפש מפני נפש הקשה רש"י ממעשה דשבע בן בכרי שמסרוהו להריגה להציל אנשי העיר, ותירץ דשבע בן בכרי היה נהרג בכל מקרה וממילא לא היה ניצל, אי נמי משום דמורד במלכות הוה, וכדאייתא בתוספתא (תרומות<sup>51</sup>).

והרמב"ם פסק<sup>52</sup> דכדי למסור נפש להריגה להצלת רבים צריכים שני תנאים: ייחודוהו לפלוני ושיהיה מחוייב מיתנה כשבע בן בכרי.

ובכסף משנה שם הביא קושיית הרמ"ך שתמה על עצם דין התוספתא, אמאי צריכין לתנאי שיהיה חייב מיתנה ואלמלי כן אין מוסרים אותו ויהרגו כולם, והלא קיימא לן סברת 'מאי חזית דמא דידך סומק טפי' ומדוע לא נאמר שעדיף להציל את הרבים? ועיי"ש תירוצו.

ונראה לענ"ד לומר בפשטות דסברת 'מאי חזית' שייכת גם ביחיד כנגד רבים, דחיים אינו ענין כמותי ולא נחתנין לחשבון בזה.

ובעיקר הדברים נראה לומר דיסוד דין איסור הסגרה הוא שאין להרוג בידים נפש חף מפשע ואפילו נוכל להציל כמה נפשות. ועיי"ן.

---

דף עבג, 'צא ראשו אין נונעין בו'

---

ביאור דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם<sup>53</sup>: "העובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה מפני

(51) סוף פרק ז, ועיי"ש דעות התנאים השונות והן הן תירוצי רש"י.

(52) הלכות יסודי התורה ה, ה.

(53) הלכות רוצח א, ט.

שהוא כרוּדף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם".

והקשו אחרונים<sup>54</sup> הא בסיפא קבע הרמב"ם שעובר אינו רודף משום שזהו דרכו של עולם ואמאי ברישא נידון כרוּדף, ועל כרחך טעמא דרישא הוא משום דעובר לא מיקרי נפש!

ונראה לי לומר דבאמת הרמב"ם סבירא ליה שאף במעי אמו מיקרי נפש, מדכתיב 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', אמנם הא דאמרה הגמרא 'דמשמיא קא רדפי לה' פירש הרמב"ם דהוא "טבעו של עולם" והיינו לאחר שהוציא ראשו, אבל בעודו במעי אמו אין זה טבע העולם ואין הוא אלא רודף.

---

דף ע"א, הרוּדף אחר נערה מאורסה

---

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם<sup>55</sup>: "אחד הרוּדף אחר חבירו להורגו או רודף אחר נערה מאורסה לאונסה... מושיעה בכל דבר שיכול להושיעה ואפילו בהריגת הרוּדף. והוא הדין לשאר כל העריות חוץ מן הבהמה". ונסתפקתי מה הדין בנערה פנויה שאינה מאורסה? ואם תמצי לומר שבפנויה אין להציל את הנערה אפילו באחד מאיבריו — מה הדין בנערה שהיא נדה, האם נדה הוי כשאר עריות לענין זה? וכן נסתפקתי בפנויה — מה הדין אם הרוּדף הוא גוי, דהא לשיטת הרמב"ם בביאת גוי כל זמן שאינו איסור חתנות אין שם איסור תורה רק גזירת בית דינו של דוד, וכן כתב הרמב"ם במלחמות<sup>56</sup> שנכרי הבא על בת ישראל פנויה אין שם גילוי עריות וכריתות כלל. ואת"ל שלא מחויבין איך יהיה הדין בנדה והרוּדף גוי. וצ"ע.

---

דף ע"ב, תוס' ד"ה וזה אסתר

---

תמיהה על קושיית תוס'

בסוף הדיבור הקשו תוס' מדוע לא גירש מרדכי את אסתר לפני שנבעלה ברצון לאחשורוש, וכך יוכל להחזירה לאחר זמן, דגרושה הנבעלת בזנות ללא נישואין לא נאסר להחזירה?! ותירצו דלא היה רוצה לגרשה שהיה ירא פן יודע למלך — נראה כוונתם שיודע לו שהיא יהודיה.

וקצת דוחק לי בזה, וכי אי אפשר לגרשה בצינעא בפני שני עדים? ובעיקר קשה לי קושייתם אמאי חששו כשנתרצית רק מכך שלא תוכל לחזור לו, אמאי לא

---

(54) עיין ר' עקיבא איגר שם (הוצאת פרנקל).

(55) הלכות רוצה ושמירת נפש א, י"א.

(56) דף יח, א, בדפי הרי"ף.

הציעו שיגרשה מלכתחילה לפני ביאה ראשונה כדי למנוע אשת איש מלעבור על איסור חמור של גילוי עריות? ואף אמנם שנחשבה אנוסה הואיל ואפשר למנוע את חומרת האיסור אין זה אונס<sup>57</sup>! וצ"ע. אמנם עיין רמב"ן במלחמות<sup>58</sup> שנוטה לומר שסוגיין סבירא לה דאסתר פנויה היתה.

---

דף ע"ב, רש"י ד"ה חד אמדוהו למיתה וזיה חד אמדוהו לחיים ומת

---

בסוף הדיבור "לא פטריה רחמנא" נראה לי דיש כאן טעות סופר וצריך לגרוס "דפטריה רחמנא" מטעם קים ליה בדרכה מיניה.

---

דף ע"א, לא צריכא דאיכא השעה ישראל ונותי אחד בנייה

---

קושיא על לימוד הגמרא

מיעטה התורה בדין רוצח "וארב לו וקם עליו" היינו דרוצח חייב רק כשנתכוון להרוג. לדעת ר' שמעון לימדה תורה שצריך שייחד שרוצה להרוג את פלוני והרגו, אבל נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור. אבל רבנן חולקים וסוברים שנתכוון להרוג את זה והרג אחר חייב, ולשיטתם לא בא הפסוק למעט אלא מקרה שזורק אבן לתוך חבורה מעורבת של גויים וישראל והרג אחד מישראל שפטור.

הקשתה הגמרא דלא צריכים פסוק, שהרי אם יש רוב גויים אזלינן אחר הרוב ואפילו מחצה גויים מחצה ישראל לא נהרגנו מספק ונאמר שנתכוון להרוג גוי. העמידה הגמרא שבאמת הפסוק בא ללמדנו שאפילו היכא שיש רוב ישראל, ואפילו תשעה ישראל וגוי אחד, פטור — ומכאן למדנו דין קבוע, דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי והוי ספק, ומספק לא נהרגנו.

והנה לא הבנתי הראיה היאך למדנו מכאן דין קבוע, שהרי היכא דהוי תשעה ישראל וגוי אחד ואנו מסתפקים שמא נתכוון להרוג את הגוי — היאך פשטינן הספק ואזלינן בתר הרוב, וכי הרוב מברר כי כוונתו היתה לישראל ולא לגוי? והנה ידועה שיטת השיטה מקובצת בתקפו כהן<sup>59</sup> דהא דאזלינן בתר הרוב אינו הופך הספק לודאי, אלא הספק בעינו עומד והלכה היא דאזלינן בתר הרוב, ואם כן הכא אין זו שאלה הלכתית אם יש כאן איסור או היתר שנפשוט זאת על פי הרוב, הכא השאלה היא מציאותית — האם נתכוון לישראל או לגוי, והספק לעולם נשאר, ואם

---

(57) הערת העורך: "הואיל ואפשר למנוע אין זה אונס" — יעויין מרגליות היס כאן (אות לב) בענין נעמן.

(58) דף י"א, בדפי הרי"ף

(59) בבא מציעא דף ו"ב, ד"ה קפץ אחד מן המנויין, ועוד יש לומר (בשם הרא"ש).

כן הדרא קושיית הגמרא לדוכתא דאכתי נימא תיפוק ליה דספק נפשות להקל ולמה לי קרא?<sup>60</sup>

דף ע"א, תוס' ד"ה אי נמי

תמיהה בשיטת תוס' ורש"י

מלשון תוס' בתירוצם 'שאני התם שיודע בכירור שיבא לידי ודאי איסור... משום הכי שמה התראתה' משמע שהריעותא הכא בפלגא ופלגא הוא משום התראת ספק, וקשה לי דאפילו נימא דהוי התראה הא דפטור הכא אינו משום ריעותא בהתראה אלא משום שאינו מתכוון בודאי להרוג ישראל. ואף ארש"י קשה דאף הוא פירש משום התראת ספק<sup>61</sup>, ומה נעשה למאן דאמר שמה התראה? שוב מצאתי בתפארת ישראל שעמד על הקושי ברש"י<sup>62</sup>.

דף פ"א, אמר רבא אי הני היינו דתני עלה וכו'

ביאור מחלוקת ריש לקיש ורבא לגירסתנו ולשיטת הרמב"ם

בביאור מהלך הגמרא נראה לומר, דהנה אמרה המשנה ירוצח שנתערב באחרים כולן פטורין. ר' יהודה אומר כונסין אותן לכיפה, ונחלקו אמוראים בביאור המשנה. ר' אבהו אמר שמואל העמיד דמיירי באדם רוצח שלא נגמר דינו ונתערב ברוצחים שנגמר דינו, והואיל וקיימא לן דאין גומרין דינו של אדם אלא בפניו אי אפשר לחייבו לזה שנתערב מיתה — ובוזה נחלקו רבנן ור' יהודה מאי נעביד להו. ריש לקיש חולק וסבירא ליה דבאדם כהאי גוונא כולי עלמא מודו דכולם פטורים, לא נחלקו אלא בשוורים היינו בשור שהרג אדם ('רוצח') שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים אחרים שנגמר דינם.

על כך מקשה רבא מדברי ר' יוסי שאמר על המשנה שלנו 'אפילו אבא חלפתא ביניהן, משמע דאי אפשר להעמיד המשנה בשוורים אלא באדם. אך נראה שאין זו עיקר הדחיה לשיטת ריש לקיש אלא רק ראייה לדעתו העקרונית של רבא, בניגוד לריש לקיש, כי שור שהרג אדם ולא נגמר דינו שנתערב בשוורים שנגמר דינם סוקלין את כולם, ולא סבר כריש לקיש דהיאך אפשר לומר שכולם יפטרו? אלא על כרחך יש להעמיד המשנה באופן אחר היינו בשני בני אדם שיצא חץ מביניהם והרג, ובוזה כולי עלמא מודו דפטורים, ונחלקו בשור שנגמר דינו שנתערב

60) הערת העורך: והרשב"א בסוגיא זו כתב להדיא (ב"ק מד, ב, ד"ה אי נמי) הדעה כי רוב הוי ודאי.

61) עיין ד"ה הא נתכוון להרוג את זה.

62) סנהדרין פרק ט, אות א.

בשוורים מעליא דלרבנן כולן יסקלו (ודעתם זו נשמטה מן המשנה) ולר' יהודה ינתנו בכיפה.

הרי שנחלקו ריש לקיש ורבא, דלריש לקיש שור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים שנגמר דינם כולן פטורים ולרבא כולן יסקלו.

והנה הרמב"ם פסק<sup>63</sup> את שני הדינים, וז"ל: "שור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים אחרים — כולן פטורין... נגמר דינו ואחר כך נתערב באחרים אפילו באלף כולן נסקלין". ולכאורה הוא בלתי אפשרי דהא הדין הראשון אליבא דריש לקיש והדין השני הוא דינו של רבא.

אמנם כתב בד"ץ הראשון "שור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים" ולא כתב בשוורים שנגמר דינו, ונראה שגורס כגירסת ריב"ם (עיי' תוס' ד"ה בשור) ואם כן בין לריש לקיש בין לרבא מיירי שנתערב בשוורים מעליא, וריש לקיש מיירי בשור שלא נגמר דינו ולכן כולן פטורין ולרבא מיירי בשור שנגמר דינו ולכן כולן חייבין ולא פליגי.

אלא שקצת קשה, האם לדינא לא פליגי מדוע נייד רבא מפירושו של ריש לקיש? ונראה לומר דלא סבירא ליה לרבא דעתו של ר' יהודה להמית את כולן בכיפה, דזהו פלא דשור שלא נגמר דינו שנתערב בשוורים מעליא כולן יהרגו, שהרי אין שם אחד שנגמר דינו ונתחייב מיתה, ומדוע נפסיד ממונם של בעלי השוורים?! לכן העמיד רבא דמיירי בשור שנגמר דינו. וק"ל.

ומדברי תוס' נראה שר"ת סובר שאין מחלוקת בין רבא לריש לקיש, ומה שאמר ריש לקיש כולן פטורין, היינו פטורין מסקילה אבל אסורים בהנאה. ודוחק.

---

דף פא,ב, משנה: מי שלקה ושנה בית דין מנניסין אותו לביפה

---

תמיהה גדולה בדין זה

והסביר ר' שמעון בן לקיש הטעם דהכא במלקיות על לאו שיש בו כרת עסקינן, ונתחייב מיתה בידי שמים, וכיון שהפקיר עצמו לעבירות מקרבין אנו את מיתו (ע"פ רש"י). וסברה זו קשה לי, דסוף סוף לא נתחייב זה בדיני אדם אלא מלקות ולא מיתה, ואם נתחייב כרת ומיתה בידי שמים — מן השמים ידונוהו וידנו אל תהי בו. ועוד, הא שנינו במכות<sup>64</sup> "כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם", ואם כן אמאי יגרמו למותו? ובעיקר קשה, הואיל ואינו חייב מיתה בידי אדם היאך נגרם לו מיתה בצורה כזו, הא מיתה משונה ואיטית זו קשה וחמורה משאר ארבע מיתות בית דין!

והנה הגמרא מדמה דין זה למחלוקת רבי ורשב"ג גבי חזקה, אם נתחזק בלקה

(63) הלכות נזקי ממון יא, י.

(64) דף כג,א.

פעמיים או עד שילקה בשלישית. ותמוה, דהא ענין חזקה שנחלקו בו הוא חשש לעתיד, דמה שנתחזק פעמיים או שלוש קרוב לודאי יחזור על עצמו פעם נוספת, וכגון אשה קטלנית שמתו בעליה לא תנשא משום שהוחזקה זו שבעליה מתים — לא כעונש על שהרגה את בעליה אלא מפני שעתידיה להרוג, וכן במתו אחיו מחמת מילה חיישינן שאף הוא ימות, וכן בחזקת ג' שנים שאין צריך יותר לשמור את שטרו. וכמו כן משמע בנידון דידן, הא דכונסין אותו לכיפה אינו מפני שעבר עבירה אלא כדי למונעו מלעבור בעתיד — והיכן מצאנו שהורגים על מניעת העתיד? ואין לדמות לבן סורר ומורה דהוא יוצא מן הכלל ואין לדון ממנו. ועוד דשם מומת במיתת בית דין ויש לו כפרה בזה — מה שאין כן הכא שהיא מיתה אכזרית ואין עמה כפרה!

ועוד, מה דמיון נידון דידן לדין חזקה, דבחזקה הופך האדם למוחזק — אשה מוחזקת לקטול בעליה, שור שנגח שלש פעמים נעשה מועד והוא בחזקת נגחן, אבל הכא באדם החוטא — וכי נאמר שהפך מוחזק לחטוא והחטא הוא לו טבע שני וודאי ישוב ויחטא? והלא יש לו לאדם בחירה וכח תשובה, ואפילו רשע כל ימיו יכול לשוב יום לפני מיתתו, ורשע גמור המקדש אשה על מנת שהוא צדיק חוששין לקידושיו שמא עשה תשובה — ואם נאמר שטבעו מכריח אותו לחטוא אם כן ניטלה ממנו בחירתו? והן אמנם דאדם שעבר עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר אבל מכל מקום בכל רגע ורגע יכול האדם להתגבר גם על ההיתר הזה. וצ"ע.

---

דף פאב, מנא ידעינן? אמר רב בעדות מיוחדת

---

חילוק בין עד אחד לעדות מיוחדת

פירש רש"י דהיינו שהעידו עליו שנים אלא שאין מקבלין עדותן להורגו, "אבל על פי עד אחד מוציא דיבה בעלמא הוא".

ונראה כוונתו דלכאורה היה מקום להקשות דהואיל ואין מקבלין עדות מיוחדת אם כן אין כאן אלא פעמיים עד אחד והיאך מותרין להעיד? ועל כך עונה רש"י דעד אחד הוי דיבה דאין בכוחו ליצור עדות מחייבת, אבל בעדות מיוחדת כל אחד מהם בא על דעת להצטרף לחבירו לכת אחת, ורק מפני ריעותא הלכתית אין אנו מצרפין את עדותן.

אמנם לכאורה יש להקשות בזה משני הצדדים, מצד אחד עד אחד הוי עד לענינים שונים, ובמקום אחר הוכחתי כי לשיטת הרמב"ם גם לעד אחד יש נאמנות ומשום הכי הוא נאמן באיסורים, ומתירין אשת איש על פי עד אחד, וכן לענין גלות, ואם כן לפי זה אין הבדל גדול בין עד אחד לעדות מיוחדת, ולכן גם בעד אחד היינו צריכים לומר שאין כאן הוצאת דיבה. ומצד שני קשה לי, הלא עדות

מיוחדת זה על כל פנים עדים שאי אתה יכול להזימן, וכי נימא בכל עדות שאי אתה יכול להזימן שמכניסין את הנאשם לכיפה?

דף פב,א, רש"י ד"ה קדש

כתב רש"י: "קדשה מחללת קדושתה וכן קדש מחלל קדושתו", ולכאורה כוונתו דכשם שמצאנו שקדשה היא זונה כך המושג קדש הוא לשון זנות. אבל קשה דהא הגמרא יצאה מהפסוק במלאכי, ושם איתא "כי חלל יהודה קדש ה'" והיאך אפשר ליצוק כאן משמעות של זנות?

על כן נראה דכוונתו הוא רק לומר כי כמו שקדשה זה סימן לזנות, כמו כן מלת קודש הוא ההיפך ומתקדש שלא לזנות, וכמו שכתב רש"י בריש פרשת קדושים<sup>65</sup>, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה.

דף פב,ב, קנא בן קנאי הוא

פנחס משבט לוי שקינא לדינה והרג באנשי שכם. ומשמע הכא שחז"ל מקלסין לשמעון ולוי, והלא לכאורה יעקב אבינו קינתר אותם. אמנם עיין רמב"ם<sup>66</sup> שהסביר דכדין עשו דאנשי שכם נתחייבו מיתה על שלא קיימו מצוות בני נח להשיב דיינים, הובא ברמב"ן<sup>67</sup>, ועיין הכתב והקבלה<sup>68</sup> ודבריו דחוקין. ועל פי הפשט נראה כי יעקב אבינו בברכתו לבניו קינתר אותם בחריפות, ואמר<sup>69</sup> "בסודם אל תבא נפשי". אלא נראה שהלכה לחוד וקנאות לחוד, וכמו שעל פנחס אמרו 'אין מורין כן' אבל הוא עבד מתוך קנאות, כמו כן שמעון ולוי עשו מתוך קנאות אמיתית, "הכזונה יעשה את אחותנו"<sup>70</sup>, ובאמת נראה שכל בני העיר היו שותפים, וכדברי הרמב"ם, דהא כתיב<sup>71</sup> "אשר טמאו אחותם", ואכמ"ל.

(65) ויקרא יט, ב.

(66) הלכות מלכים ט, יד.

(67) על התורה בראשית לד, יג.

(68) בראשית לד, כה, ד"ה בהיותם כואבים, שם פירש כי שמעון ולוי פעלו מדין הבא להורגך השכם להורגו, כי הבינו שמה שמלו אנשי שכם עצמן לא עשו זאת להידמות ולהתחבר לבני יעקב אלא כדי להפיק מהם רווחים קנייניים, ולאחר מעשה אף חזרו בהם ונצטערו על מילתן, ואף זממו להורגן.

(69) בראשית מט, ו.

(70) בראשית לד, לא.

(71) שם כז.

---

דף פד,ב, רש"י ד"ה מסלקל הוא

---

תמיהה בדברי רש"י

אמרה הגמרא דהא דמותר להוציא קוץ על ידי מחט בשבת ולא חיישינן לחבלה וחסורה הוא משום שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין. והוסיף רש"י שאף ר' שמעון המחייב במקלקל מודה במקלקל בחסורה שפטור דהוא אינו מתכוון, "דהנוטל קוץ אין צריך לחבלה וברצונו לא יחבל". ודבריו קשים, דאם הנוטל קוץ הוא אינו מתכוון אמאי בעינן לפטור של מקלקל, הא אינו פטור אלא אף מותר לכתחילה דאינו מתכוון, ומשמע שאף אינו פסיק רישא דאמרה הגמרא "דילמא חביל" ! ועוד, היאך יפרנס רש"י קושיית הגמרא לקמן "אלא למאן דאמר (מקלקל) חייב מאי איכא למימר" הא כבר כתב רש"י דאף המחייב היינו דוקא במתכוון. ואולי באמת הוא פסיק רישא אלא הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה, ומה שאמרה הגמרא "דילמא חביל ליה" פירוש שעל ידי זה חביל ליה. ועוד צ"ע.

## פרק חלק

---

דף צא,ב, רש"י ד"ה האומר אין תחיית המתים מן התורה

---

כתב רש"י שהכופר במדרשים שהביאה הגמרא ללמוד מפסוקי התורה ענין תחיית המתים, אפילו מודה שיחיו המתים, מיקרי כופר ואין לו חלק לעולם הבא. ודבריו קשים לי מאוד, שהרי עיקר אמונתנו תלויה במסורת שקיבלנו מאברהם אבינו וממעמד הר סיני, ומה שהביאה הגמרא ראיות לכך מפסוקי התורה עצמה היינו לאותם שמפקקים במסורת, אבל לאותם מאמינים בני מאמינים אין מדרשים אלה אלא סיוע טוב לאמונתם, אך אפילו ידחו ראיות אלה סוף סוף לא מיקרו כופרים בתחיית המתים אלא כופרים בלימוד אותו מדרש. על כן נראה לי כי צדקו דברי ההגהה כי הדברים אינם מרש"י.

---

דף צא,ב, משל החינר והסומא

---

וזהו מה שייסד הפייט בסליחה של ערב ראש השנה (א'דון) בפקדן אנוש לבקרים): "גוף ונשמה אם תריבם דוחו לא יוכלו קום".

---

דף צא,ב, ת"ר אני אמית ואחיה

---

מכאן ראייה לתחיית המתים. ובאמת זו היא ראייה על פי פשוטו של מקרא, וכן

מצאנו בתפילת חנה<sup>(72)</sup> "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל" וזהו בלי ספק פשוטו של מקרא, עד שהראיות ממדרשי המקראות נראות כמעט מיותרות.

---

דף צא,ב, כאן נמחנה צדיקים כאן נמחנה שכינה

---

לא ברור לי.

---

דף צב,א, גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות

---

ביאור שני מאמרי ר' אלעזר בענין דעה

ועיין במהרש"א שמדובר בדעה של רוח הקודש. ואפשר להוסיף שכך יש לקרוא את המאמר: איזו דעה גדולה — דעה שניתנה בין שתי אותיות, ר"ל שכל מגמתנו הוא להתקרב לשכינה ולדעת עליון וכמאמר הכתוב<sup>(73)</sup>: "אל יתהלל חכם בחכמתו... כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי".

אמנם מה שאמר ר' אלעזר לקמן "כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו" לא ברור לי, בודאי שאין משמעות דעה כאן כדעה דלעיל. ועיין מהרש"א. ואולי הפירוש הוא כי אדם שמסיר מעצמו בידים את הדעת וההכרה, כגון על ידי סמים או אלכוהול, או בכל דבר שמסיר מהאדם את האפשרות להבדיל בין טוב לרע, ובוחר בזדון את מה שרע לו — על עושה מעין זאת אסור לרחם.

---

דף צב,א, צדיקן שעתידי הקב"ה להחיותו אינו חורין לעפרן

---

עיין רש"י<sup>(74)</sup> ודבריו אינם ברורים. גם המשך הגמרא 'ואם תאמר אותן שנים שעתידי הקב"ה לחדש את עולמו' וכו' ורש"י שם — הדברים רחוקים מהבנה ושייכים לסתרי תורה, כנ"ל.

---

דף צד,ב, אלא (מנחרי"ב) מאי טעמא איענש?

---

הואיל ונתנבא נביא עליו שיבוא וישחית אם כן ברשות עשה ומדוע נענש? ומשני: נביא אעשרת השבטים איתנבי, איהו יהיב דעתיה על כולה ירושלים. מכאן ראיה למה שכתב הרמב"ן בפרשת לך לך<sup>(75)</sup> שמה שנענש פרעה למרות שכבר נגזרה גזרת 'ועבדום וענו אתם' הוא משום שהגזרה לא היתה אלא עבדות

---

(72) שמואל-א ב, ו.

(73) ירמיהו ט, כב-כג.

(74) ד"ה לאחר שיחיו.

(75) בראשית טו, יד.

ועינוי אבל הוא הגדיל לעשות וגזר להשליך כל הבן הילוד היאורה. אמנם נכון כי סנחריב בפועל לא החריב את ירושלים, אך בדעתו היה לעשות כן ורק על פי נס מפי עליון, בזכות לימוד תורה בלתי רגיל של דורו של חזקיה, נמנע ממנו לעשות כן, אך אלמלי התערבות מלמעלה היה סנחריב מבצע ח"ו אשר זמם, ועל כך נענש. ומוכח מכאן שלא כל מה שעושה רודן אנטישמי לעם ישראל הוא בהכרח בגזרה עילאה, דניתנה לו רשות להשחית מעט ואפשר ועל דעת עצמו ירשיע יותר.