

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון - [CC BY-NC-SA 2.5](#) אסור
בשימוש מסחרי
וספרי ויקיטקסט תחת רשיון GNU Free Doc. License
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) ל הרב יעקב שולביץ שליט"א

חברותא - מכות

הרב יעקב שולביץ שליט"א

• פרק ראשון - כיצד העדים • פרק שני - אלו הן הגולין • פרק שלישי - אלו הן הלוקין

פרק ראשון - כיצד העדים

ב. ב. ג. ג. ד. ד. ה. ה. ו. ו. ז. ז.

פרק שני - אלו הן הגולין

ז. ח. ח. ט. ט. י. י. יא. יא. יב. יב. יג.

פרק שלישי - אלו הן הלוקין

הקדמה יג. יד. יד. טו. טו. טז. טז. יז. יז. יח. יח. יט.
יט. כ. כ. כא. כא. כב. כב. כג. כג. כד. כד.

פרק ראשון - כיצד העדים

דף ב - א

מתניתין:

כיצד העדים נעשים זוממין?

לפי מסקנת הגמרא, ביאור המשנה הוא כך: עדים זוממין, שאי אפשר לענשם בעונש שזממו לחייב את הנידון, ולא ניתן לקיים בהם את דברי הכתוב בעד זומם "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", - כיצד יענשו על זממם?

ומביאה המשנה שתי דוגמאות של עדים זוממים אשר אי אפשר להענישם בעונש שזממו לעשות, ולכן מלקים אותם: א. אם אמרו העדים הזוממים:

מעידין אנו באיש פלוני, כהן, שהוא בן גרושה ובן חלוצה. ¹

1. כתבו הרמב"ן והריטב"א, כי אגב שאמר התנא "בן גרושה" הוא נקט גם בן חלוצה, שהרי בן חלוצה פסולו הוא רק מדרבנן, ואם כן אין בו דין הזמה מדאורייתא כלל, ולכן אינו לוקה. ותמה הגרעק"א, הרי עדותם אכן הועילה, לפוסלו מדרבנן. ואם כן, מדוע לא ילקו העדים הזוממים על עבירת הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", על שזממו לגרום לו נזק בהעידם עליו שהוא בן חלוצה, ומה בכך שפסול זה הוא רק מדרבנן! ? ואכן הרמב"ם [פרק ב מהלכות עדות הלכה ח] כתב, שאפילו כאשר הם מעידים על בן חלוצה, הם לוקים. ועיין בחזון יחזקאל, המבאר שהמחלוקת בין הרמב"ם לריטב"א, תלויה בחילוק שבין שני תירוצי התוס' בד"ה מעידין. לפי התירוץ הראשון, שהמלקות המבוארות במשנה אינן מלקות על עבירת הלאו "לא תענה ברעך עד שקר", אלא הן באות מצד העונש "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", שגילתה התורה שאם אי אפשר לעשות לו כאשר זמם ממש יש להענישו במלקות, אם כן, אי אפשר להעניש בעונש מלקות מצד "כאשר זמם" על עדות בן חלוצה, לפי שפסול זה הוא רק מדרבנן, ובו לא חידשה תורה שילקה, כי אינו נחשב ל"זממה" מן התורה. אבל לתירוץ השני, שהמלקות במשנה הם עונש על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", אכן ילקו גם על עדות של בן חלוצה. כי לפי תירוץ זה, המלקות האמורות במשנה אינן מלקות מצד "כאשר זמם", אלא הן מלקות על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", והם אכן העידו עליו עדות שקר, וכסברת הרע"א. ועיין בחידושי רבי שמואל סק"ה שהאריך מאד בביאור הענין. ועיין עוד בר"ן ובערוך לנר.

והיינו, שהם מעידים שאמו של אדם זה התגרשה בפניהם ביום פלוני ובמקום פלוני לפני שנישאה לאביו הכהן. וכיון שהיתה אמו אסורה להנשא לאביו הכהן מחמת היותה גרושה, הרי בנה זה חלל הוא, ופסול לכהונה.

או שהעידו: אשה זו מת בעלה הראשון, ונפלה ליבום לפני אחי בעלה, וחלץ לה יבמה בפנינו ביום פלוני במקום פלוני, ולאחר מכן התעברה אמו החלוצה מאביו הכהן. ² וכיון שנישאה לכהן כשהיא חלוצה, הרי הבן הזה, שנולד מהנישואין האלו, פסול לכהונה מדרבנן.

2. כך מתבאר מפירוש רש"י. ואילו המאירי פירש, שמעידין על כך שאביו הכהן, אמר להם "בני הוא מגרושה וחלוצה". ונאמן האב לפסול את בנו לכהונה מדין "יכיר", כשם שהאב נאמן על בנו לפוסלו באומרו שהוא ממזר. והוצרכו הראשונים להעמיד באופנים הללו, ולא באופן שמעידים עליו שהוא ידוע להם כמי שמוחזק בפסלות מהמקום שהוא בא משם, כי אי אפשר להזים עדות שכזאת, אלא רק להכחיש. לפי שאין הזמה אפשרית אלא כשבאים העדים הזוממים ואומרים שביום פלוני ראו את דבר העדות במקום פלוני, שאז יכולים עדים אחרים לבוא ולהזימם, ולומר: באותו יום, הייתם עמנו במקום אחר, ולא יכולתם לראות את הנעשה במקום שהעדתם עליו.

ולאחר מכן, הוזמו העדים הללו, לפי שבאו עדים אחרים, והעידו שבאותו היום שמעידים עליו העדים הראשונים שראו את הגירושין או את החליצה של אמו, הם היו עמהם במקום אחר, ולא יכלו לראות את מעשה הגירושין או החליצה.

אין אומרים נעניש את העד הזומם באותו העונש שזממו לעשות לאדם זה, ויעשה זה, העד הזומם, בן גרושה או בן חלוצה, תח תיו.

דהיינו, אין אומרים שמעתה יהיה העד הזומם פסול לכהונה, **3** כמו שפסול לכהונה בן גרושה או בן חלוצה. **4** **אלא, לוקה העד הזומם מלקות ארבעים.**

3. הריטב"א ביאר, שנקט לשון יחיד, כלשון הכתוב "ועשיתם לו", אבל מדובר באופן שהוזמו שניהם, כי אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם. ובגבורת ארי כתב, שיתכן הדבר כאשר עד אחד היה כהן והשני ישראל, והוזמו שניהם, ומחדשת המשנה שאף העד הכהן אינו נעשה פסול. וכל זה הוא על פי שיטת רש"י [בהערה דלהלן], שלגבי עד ישראל לא היתה כל הוה אמינא לפוסלו לכהונה, ומכל מקום, היה העד הישראל לוקה, והעד השני, הכהן, היה נפסל לכהונה. וקא משמע לן משנתנו שגם העד הכהן אינו נפסל לכהונה אלא לוקה. כי לולי הלימוד מדברי הכתוב "לו" ולא לזרעו, היה מקום לומר שהעד הישראל לוקה, והעד הכהן נפסל. וקא משמע לן קרא, שעל אף שגם את העד הישראל יכולין להעניש במלקות, וייחשבו המלקות עונש מצד "כאשר זמם" [ולא מצד "לא תענה ברעך עד שקר"], בכל זאת הכהן אינו נפסל! **4.** רש"י פירש, שחידוש המשנה הוא רק בעד זומם כהן, שאינו נפסל מכהונתו, אך בעד זומם ישראל, אין מקום להענישו בפסול חללות כלל, שהרי לא הוזהרו הכהנות מלהינשא לפסול כהונה, ואם כן, גם אם יהיה דינו כחלל, הוא לא ייאסר לישא כהנת. אך הריטב"א כתב, שאף בעד זומם ישראל יש נפקא מינה, בכך שהוא לא נענש להיות כחלל שיהיה פוסל בביאתו אשה לכהונה. וכן כתב המאירי שיש נפקא מינה גם בעד ישראל, שאם נחשיב אותו כחלל, תהיה בתו פסולה לכהונה. ובשיטת רש"י ביאר הצ"ח, שלא יתכן לפסול לכהונה את אשתו של עד זומם ישראל או את זרעו מחמת "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", כאשר לו עצמו אין הפסול נוגע, שהרי גם בלי עדותו הוא אינו ראוי לכהונה, בהיותו ישראל, ואין לו עצמו שום נפקותא בפסול זה, ולכן אין צורך לגילוי הפסוק שעד זומם ישראל אינו פוסל את אשתו ואת זרעו לכהונה. ועיין לעיל בהערה הקודמת בדברי הגבורת ארי, שאפילו לרש"י היינו מקבלים עדות של עד ישראל לגבי פסול כהונה, ולא נחשב הדבר כעדות שאי אפשר להזימה מאחר סוף סוף הוא לוקה. וכן כתב הב"ח בריש עמוד ב. אך הדבר תלוי בשני תירוצי התוס' בד"ה מעידין.

והטעם והמקור למלקות הללו, יתבאר במהלך סוגיית הגמרא. **5**

5. הקשו התוס', הרמב"ן והריטב"א: למה לא נקט התנא בכגון שהעידוהו שהוא ממזר, או שאר פסולי קהל. התוס' תרצו, שנקט פסול כהונה, משום שעסק התנא בבת כהן, כמבואר בגמרא. ואילו הרמב"ן וריטב"א תירצו, דנקט מילתא דשכיחא טפי. ועוד תירצו, שנקט דוקא פסול כהונה, כדי להשמיענו, שעל אף שהפסידו לכהן ממון במתנות כהונה, אין מקיימים בהם הזמה, ולוקין ארבעים. ובטעם שאינם משלמין הפסד מתנות כהונה שזממו להפסידו, כתב הרמב"ן כיון ש"גרמא בעלמא" הוא. חדא, שלא "ברי היזקא", ולכן אין לדונו מצד "דינא דגרמא", שהוא חיוב ממוני עבור כל גרם נזק. לפי שהחיוב מצד דינא דגרמי הוא רק במקום שברורה מידת הנזק, וכאן אי אפשר לדעת אם יתנו לו תרומה, וכמה יתנו. ועוד, שמצד "דינא דגרמא" מחייבים רק כשהפסידו בפועל, אך בזממה הרי לא נעשה הנזק בפועל, אלא החיוב הוא על הזממה להזיק, ורחמנא אמר "כאשר זמם לעשות", שחייבים העדים רק כשזממו להפסידו בידים, ולא "כאשר זמם לגרום", שאם רק זממו לגרום לו הפסד ממון בצורת "גרמא בנזקין" אין הם חייבים מדין עדים זוממים. והריטב"א כתב, ש"לא בריא היזקא, וגרמא הוא, דמי יימר דיהבו ליה". ועל כך הביא הריטב"א את הדרשה "כאשר זמם לעשות" ולא "כאשר זמם לגרום". ונמצא,

שנחלקו רבותינו הראשונים, האם לפטור עדים זוממין על גרמא, ידעינן מסברא או מקרא. עוד כתב **הריטב"א**, וזה לשונו: כיון דלא מקיימין בהו הזמה בעיקר סהדוטייהו, בפסול בן גרושה - לא מקיימין להו [נמי הזמה] בהא, במתנות כהונה. דלא מקיימין בהו הזמה לחצאין. וכדאמרין בגמרא, "ועשיתם לו", ולא לזרעו [ולכן לא מקיימים את ההזמה גם בו]. **והרמב"ן** הוסיף בתירוץ זה ראיה - "שהרי אף לבניו של נדון זה היה מפסיד, ואינו חייב לשלם להם כלום". **והריטב"א** ביאר עוד, שהתשלוס עבור הפסד הממון הוא דבר שאינו קצוב, אלא עומד להתגלות במשך הזמן, כשתמנע ממנו האפשרות לקבל מתנות כהונה. ו"כאשר זמם" עושין רק ב"מידי דקיץ", שאפשר לעשות כן מיד. ותמה **שער המלך**, מדוע שלא ישלמו את מה שכבר אכל ממתנות הכהונה, שהוא דבר קצוב, והם באו לחייבו עתה להחזיר את מה שאכל, לכהנים אחרים? ועיין **פתחי תשובה**, יו"ד ש"ה, שתירץ, שאינו חייב להחזיר את מה שאכל, כי דינו בזה כדין חלל שעבד ואח"כ נודע שהוא פסול, שעבודתו כשרה, וגם כאן הוא פטור מתשלומין.

ב. אם אמרו העדים הזוממים: **מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב גלות**, לפי שראינוהו הורג נפש בשגגה, ביום פלוני במקום פלוני. והוזמו - 6

6. **והרמב"ן** פירש, שהעידו על כך שהתחייב גלות בב"ד פלוני. וביאר **הריטב"א**, שרש"י נקט, שסתם "מעידין אנו", הוא ראיית עצמם. ועיין בהערות על תוס' ד"ה מעידין [השני].

אין אומרים יגלה זה העד הזומם תחתיו!

והטעם מבואר בגמרא, בעמוד הבא.

אלא לוקה העד הזומם מלקות ארבעים.

גמרא:

שנינו במשנה: כיצד העדים נעשים זוממין.

ותמהינן: **הא "כיצד אין העדים נעשים זוממין" - מיבעי ליה**, צריך התנא לשנות במשנה!

שהרי התנא מדבר כיצד לנהוג במקום שאין מקבלים העדים הזוממים את העונש שזממו לעשות לנידון. 7

7. כך פירש **רש"י**. אך **הריטב"א** ביאר, שקושית הגמרא היא על לשון המשנה, ש"כיצד העדים נעשין זוממין", משמעותו היא, מהו אופן העדות שבו העדים הזוממים נעשים לעדים זוממים [ולא מהו האופן של עונשם], ואילו מהמשנה לקמן מוכח שצורת העדות של העדים המזימים, שבה נעשין העדים הראשונים זוממים היא בלשון "עמנו הייתם". ועל כך מתרצינן, שהכוונה במשנה היא: כיצד נעשין זוממין, שאין בהם קיום עונש הזמה אלא לשון זממה בלבד. וביאור אחר בתירוץ הגמרא כתב שם, שאמנם על צורת עדותן קאי, רק שלא סיים התנא דבריו, ופירש עונשן, שבו עסק במסכת סנהדרין, ואחר כך שב לצורת עדותן במשנה לקמן.

ועוד קשה: מהי בכלל שאלתו של התנא "כיצד נעשים זוממין?" והרי דין העדים הזוממים הוא דבר הידוע, שמתואר להלן במשנה -

דקתני לקמן [ה א]: כיצד מזימים את העדים:

אבל, אמרו להם מזימי העדים, לזוממים: **היאך אתם מעידין** עדות זו? והרי אינכם יכולים להעיד עליה, **שהרי באותו היום** שאתם מעידים עליו, שראיתם בו אדם זה עושה מה שהעדתם עליו במקום פלוני - **אתם הייתם עמנו במקום פלוני** אחר, המרוחק מאותו מקום, ולא יכולתם לראות אדם זה במקום שהעדתם עליו - **הרי אלו זוממין!**

וכיון שענין עדים זוממים ידוע הוא, מה היא שאלת המשנה כאן "כיצד העדים נעשים זוממים?"

ומתרצינן: **תנא** של משנתנו - **התם קאי**.

התנא של משנתנו מתייחס בדבריו לדברי המשנה בסוף מסכת סנהדרין, ששנינו שם [בדף פט א]: **כל העדים הזוממין - מקדימין לאותה מיתה!**

והיינו, שעדים זוממים אין להם לקוות או לצפות שיקבלו מיתת בית דין קלה יותר מהמיתה שהם זממו לחייב את הנידון, אלא הם מקדימים ["משכימים"] מיד, כדי לקבל את עונשם לפי חומרת זממם -

חוץ מזוממי בת כהן, שהעידו עליה שזינתה בהיותה נשואה, והעידו גם על **בועלה**, שבא עליה בהיותה אשת איש -

שאין מענישים אותם בעונש החמור של מיתת שריפה, שזממו לחייב בה את האשה [שהיא בת כהן], אלא מענישים אותם בעונש הקל, של מיתת חנק, שבו הם רצו לחייב את בועלה, כדין מי שבא על אשת איש.

כי בזוממי בת כהן, גילתה התורה **שאין** הם **מקדימין** להיות נענשים **באותה מיתה** חמורה של שריפה, שזממו להעניש את בת כהן, **אלא למיתה אחרת**, מיתת חנק, שהיא מיתה קלה, שרצו לחייב בה את בועלה.

וכיון שבסוף מסכת סנהדרין שנה התנא את הדין שיש עדים שלא מתקיים בהם הדין "כאשר זמם" בדיוק, לכן שנה כאן התנא, כהמשך למבואר שם, **8** **יש עדים זוממין אחרים**, שבהם **אין עושין בהן דין הזמה כל עיקר**, כיון שאי אפשר לענשם בעונש זממו, **אלא** הם לוקים **מלקות ארבעים**.

8. ואף שלא שנה כלל שיש גם עדים זוממין שאין עושין בהם הזמה כלל, ופתח ב"כיצד" - הכוונה היא, שהרי מצינו עדים שעושין בהן עונש אחר, ובא התנא לבאר כיצד שייך אופן שלא יענשו כלל. ועיין בפני יהושע.

ומפרש התנא: **כיצד** נענשים העדים הזוממים הללו, שאי אפשר להענישם בעונש שזממו לעשות? -

אם אמרו: **מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה**, והוזמו -

אין אומרים על כל עד ועד: **יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו**.

אלא, הרי הוא **לוקה את הארבעים!** ודנה הגמרא, מהו המקור לדין המשנה:

מנא הני מילי שעדים הזוממין לפסול כהן בפסול של בן גרושה וחלוצה, אינם נעשים פסולים כמוהו, אפילו אם הם כהנים?

אמר רבי יהושע בן לוי: משום **דאמר קרא "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"**.

ודרשינן, שמענישים אותו כאשר זמם, רק בעונש כזה שהוא עונש **לו בלבד**, **ולא לזרעו!**

ואם העד הזומם הוא כהן, ונעניש אותו שיפסל כחלל, כמו שזמם לעשות לאחיו, הרי גם זרעו יפסל לעולם. ואילו התורה אמרה "ועשיתם לו" - ולא לזרעו!

ולכן, אי אפשר לקיים כאן את העונש "כאשר זמם".

ומקשינן: **ולפיסלוהו לדידיה**, רק לעד הזומם עצמו, **ולא לפסלוהו לזרעיה!**

שהרי הפסול של העד הזומם אינו פסול עצמי, אלא הוא פסול של עונש על אשר זמם לעשות לאחיו, ובתורת עונש אפשר לפסלו בפסול מוגבל, שאינו עובר לדורות הבאים, ויפסל רק הוא בלבד. ואם כן, גם אם זרעו של העד הזומם לא יפסל, עדיין יתקיים בעד הזומם עצמו העונש שאמרה תורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ומדוע לא נאמר שהוא נפסל כדין חלל?! **9**

9. הריטב"א. וכתב **האפיקי ים** [סימן לח], שאם לא יפסלו גם את זרעו, הוי חסרון בכאשר זמם לו, כי הוא רצה לפסול פסול לדורות, ולכן אין בפסולו עונש כנגד כל הנפסלים שזמם. אך כיון שאין יצירתם של העדים בעבירה, אם נפסול זרעם תהיה זו עשיה נפרדת בזרעו, וזה ממעט ריב"ל מהפסוק. אך מקשינן שלא נפסול זרעו אף שפסולו גמור, דכיון שלא נוצר בעבירה, הוא לא פוסל זרעו. ומסיק, שאם כן, לא הוי עונשו כזממו לפסול לדורות. ולפי **הריטב"א**, הביאור הוא פשוט, שאין פסולו פוסל זרעו, וממעטין שלא יפסלום בנפרד.

ומתצינן: **בעינן**, יש צורך לקיים בעד הזומם את העונש "**כאשר זמם לעשות**" במלואו, **וליא!**

אין אנו יכולים להענישו ב"כאשר זמם" במלואו, כי יש שוני מהותי בין פסול שאנו פוסלים רק את האדם עצמו, מבלי שהפסול יעבור גם לזרעו, לפסול שאנו פוסלים את האדם בפסול שהוא לדורות!

שהרי העד הזומם רצה לפסול את הנידון בפסול חמור, הנמשך לדורות. ואם לא נפסול את זרעו של העד הזומם אלא רק אותו עצמו, לא יהיה זה עונש "כאשר זמם לעשות לאחיו", כי אין הפסול העצמי שלו שוה לפסול שזמם לעשות לאחיו, שהוא פסול של דורות, ואילו העד הזומם אינו נפסל לדורותיו.

וכיון שלא מתקיים בו עונש "כאשר זמם" במלואו, הרי הוא לוקה, ואינו מקבל עונש "כאשר זמם" חלקי. **10**

10. הריטב"א ביאר שהיה אפשר לפסלו וזרעו יהא כשר, כיון ש"כאשר זמם" הוא רק קנס, ואינו פסול אמיתי. ועל כך אמרינן דליכא כאשר זמם, שצריך לקיים בעד כל מה שזמם, והוא זמם לפסול גם זרעו [ועיין בהערות על תוד"ה בעינן]. ובספר **אפיקי ים** [סימן לת], ביאר שעצם הפסול של האב חמור יותר כאשר דינו נמשך להיות לדורות, מאשר אינו נפסל אלא בעצמו בלבד. ונמצא, שהעד הזומם זמם לפוסלו בפסול חמור, שפוסל גם את זרעו, ואילו העד הזומם יפסל בפסול קל, שאינו פוסל את זרעו. ולכך אין זה נחשב "כאשר זמם לעשות לאחיו".

בר פדא אומר : הטעם שאין העדים הזוממים נעשים חללים כמו שזממו לעשות, הוא משום שלמדים דין זה בקל וחומר :

ומה המחלל, כהן הנושא את הגרושה, ומחלל בכך את זרעו, הוא עצמו **אינו מתחלל**.

כל שכן עד זומם, **הבא לחלל**, שרוצה לחלל כהן כשר, **ולא חילל** [כיון שהזום] - **אינו דין שלא יתחלל!**

מתקיף לה רבינא ללימוד הקל וחומר של בר פדא : **אם כן**, שפוטרים אנו עדים זוממין מקל וחומר זה -

בטלת תורת עדים זוממין!

שהרי בכל עדים זוממין אפשר ללמוד קל וחומר כזה לפטור.

דף ב - ב

ונאמר : **ומה הסוקל**, עדים זוממין שהפיקו זממם, היות ולא הזומו אלא רק לאחר שנהרג הנידון על פיהם - **אינו נסקל**, משום דדרשינן "כאשר זמם", ולא "כאשר עשה", שמאחר שנעשה הדין, אין העדים הזוממין נענשין -

כל שכן עד זומם **הבא לסקול, ולא סקל** [היות שהזום לפני שנהרג הנידון] - **אינו דין שלא יסקל!**

ואם נדרוש קל וחומר בצורה הזאת, נעקר כל דין התורה לענוש עד זומם שנגמר הדין על פיו, ועדיין לא נעשה מעשה. **11 אלא מחורתא**, מחוור הדבר, כמו **דשנינן מעיקרא**, שאין טעם הפטור מקל וחומר, אלא משום שאמרה תורה "לעשות לו", רק לו, ולא לזרעו. ובפסול כהונה לא מתקיים "כאשר זמם", כיון שרצה לפסלו בפסול דורות, והוא עצמו אינו נענש בכך.

11. כך פירש רש"י. והתוס' הקשו, שבקל וחומר זה מתבטלת תורת עדים זוממין לגמרי, ולא דמי לק"י של חילול הכהן מכהונתו, שפוטר רק עדי בן גרושה אך עדיין נשאר דין עד זומם בשאר הדברים. ולכן פירשו, שכונת הגמרא אינה לעד הזומם להרוג, אלא לכך שאין הרוצח את חבירו בסקילה נהרג באותה מיתה שהרג, אלא דינו בסיף. ומכאן נלמד בקל וחומר לעדים זוממין, שלא הרגו בפועל, שלא יענשו במיתה שזממו. אך אין הקל וחומר זה ביטול כל תורת עדים זוממין, כי הם נהרגין בעדויות אחרות. ועיין בהערות על תוס' הרש"ש במסכת סנהדרין [מב] תמה, שלפי זה, לרש"י, שנקט הקל וחומר לכאשר עשה, לכאורה סבירא ליה שהקל וחומר שלא יתחייבו עדים במיתה שזממו לא נדחה. ואם כן לעולם עדים זוממין בסיף. ותמוה מכמה דוכתי, כגון המיעוט "היא" ולא זוממיה בבת כהן, שמשמע ממנו שמן הדין עונשם בשריפה. [ועיין שם בדבריו שהבין בדברי המהרש"א אחרת מהמבואר בדברינו בביאור המהרש"א בתוספות. ולפי הבנתו הדברים תמוהים ביותר, כפי שהוא עצמו מציין]. והרמב"ן נקט כפירוש התוס', אך למד זאת לענין לפטרן לגמרי, והיינו, כשם שסוקל מקילין בו למיתת סייף, כן זוממין יפטרו לגמרי.

שנינו במשנה: **מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב גלות. וכולי.**

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שאין העדים הזוממים גולים תחתיו?

אמר ריש לקיש: משום **דאמר קרא** [דברים יט]: **"הוא ינוס אל אחת הערים"**.

כיון שהמילה "הוא" משמשת כמיעוט, הרי היא באה כאן ללמד, כי רק **הוא**, הרוצח בשוגג, הוא זה שינוס לגלות, **ולא** העדים הזוממין. **12** ואילו **רבי יוחנן אמר:** אין צורך במיעוט מדברי הכתוב, אלא יש ללמוד שאין העדים הזוממין גולין, **מקל וחומר:**

12. הקשו הרמב"ן והריטב"א, למה לי קרא שאינם גולין, תיפוק ליה שגלות היא כפרה, והעדים אינם בני כפרה, וכדלקמן. ותירצו, שדינו של הגולה מסור לאדם, שאם יצא חוץ לתחום נהרג, ודבר המסור הוא לבית דין להגלותו, ולפיכך הוא אמינא שגם העדים יגלו, ויעמדו בספק לההרג אם יצאו. ותמה **הגרא"ז מלצר**, הרי אין להם לעדים זוממים, אם יגלו, גואל הדם, ומי יהרגם אם יצאו מתחום עיר המקלט? ועיין בחידושי מרן הגרי"ז [הלכות רוצח], שדן בענין רוצח שיצא מעיר מקלטו, שפסק הרמב"ם שכל אדם שהרגו אין חייב עליו, האם זה מדיני הרוצח, או משום שיש רשות לגואל הדם להורגו, ולכן הוי "גברא קטילא", וכלם נפטרו על הריגתו. כי אם הוא דין המוטל על הרוצח, שמותר לכל אדם להורגו מחוץ לעיר מקלטו, שייך לחייב בכך את העדים.

ומה הוא, ההורג בשגגה, **שעשה מעשה** רציחה בשגגה בידינו, אילו היה עושה זאת **במזיד**, היה דינו שאינו גולה.

כל שכן הן, העדים הזוממין, **שלא עשו מעשה** בידיים, כי עבירת עדות השקר היא רק בדיבור ולא במעשה בידיים, אך מאידך עבירתן היתה **במזיד - אינו דין שלא יגלו על**

המזיד! 13

13. יש לעיין בשקלא וטריא בסוגיא זו, שהרי לא עשו מעשה שעליו גולין, וכיצד יתכן בהם פטור ב"מזיד"? ולכאורה מוכח מכאן, שבעדות עד זומם נחשב כאילו עשה את המעשה שהעיד עליו, ולכן אינו יכול לגלות כשאין מעשה עבירתו בשוגג, ועיין בשיעורי הגר"ש ובקונטרסי שיעורים.

ודוחה הגמרא את הקל וחומר של רבי יוחנן:

והיא - הנותנת!

הרי טענת הקל וחומר, שהוכיח ממנה רבי יוחנן שפטורין העדים הזוממים מגלות - היא עצמה הסיבה לחייבם בגלות!

כי יש לנו לומר סברא להיפך: הרי מה שההורג במזיד אינו גולה, אין זה מחמת קולא, אלא להיפך, מחמת חומרא, שלא מספיק עבורו עונש של גלות. ואם כן יש לומר, כי דוקא הוא, ההורג, **שעשה מעשה**, אמרה בו תורה, כיון שעשאו **במזיד, לא ליגלי - כי היכי דלא תהוי ליה כפרה** בגלות על מעשה הרצח במזיד, שהוא דבר חמור, ואין גלות מכפרת עליו.

אולם הן, העדים הזוממים, **שלא עשו מעשה** בידיים בעדותן, אלא רק בעדות פיהם, סברא היא שבמזיד נמי ליגלו - כי היכי דלהוי להו כפרה על זממם.

כי היות ואין מעשיהם חמורים כל כך, לפי שלא עשאוהו בידם אלא רק בפיהם, יתכן שתהיה כפרה לדיבורם, בעונש גלות.

וכיון שנדחה הקל וחומר של רבי יוחנן, מסקינן:

אלא, מחוורתא, מחוור הוא, שטעם הדבר שאין עדים זוממים גולים הוא **כדריש לקיש**, שלמד זאת ממייעוט הכתוב "הוא ינוס".

אמר עולא: רמז לעדים זוממין מן התורה, מניין?

ותמהה הגמרא: וכי צריכים אנו **רמז לעדים זוממין** מן התורה?

והלא פרשה מפורשת היא בתורה! **והא כתיב "ועשיתם לו, כאשר זמם לעשות לאחיו"!**

ומבארין: **אלא**, כך שאל עולא:

רמז לאותם עדים זוממין ששינו במשנתנו שאי אפשר להענישם בעונש המפורש בתורה "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", אלא דינם **שלוקין** - מהו הרמז לכך שהם לוקים, **מן התורה, מנין?**

ואמר על כך עולא: לומדים אנו רמז לכך, מהא **דכתיב** בפרשת חייבי מלקות [דברים כה ב] "כי יהיה ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט, ושפטום. **והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע**".

ומסיים הכתוב: **"והיה אם בן הכות הרשע** -

והפילו השופט, והכהו לפניו!"

ודברי הכתוב צריכים ביאור, לשם מה הוזכרו כאן צדקת הצדיק, והכרעת השופטים בין שני האנשים? וכי **משום ש"הצדיקו הדיינים את הצדיק, והרשיעו את הרשע"**, מזה נובע המשך דברי הכתוב **"והיה אם בן הכות הרשע"**?! והרי הכל תלוי ברשעת הרשע, ולא בהכרעת הדין בויכוח שבין הרשע ובין הצדיק שכנגדו. כי אם עבר הרשע עבירה שיש עליה עונש מלקות, הרי הוא לוקה, ואם לאו, הוא אינו לוקה!

אלא, בהכרח, לא בהכרעת הדיינים בויכוח שבין צדיק ורשע מדבר הכתוב מדבר, **כי אם בעדים**, שהרשיעו את הצדיק, בהעידם עליו עדות שקר.

ואתו, ועל כך אמר הכתוב שאם אחר כך באו **עדים אחריני**, והזימום, ובהזמת העדים הזוממים, **הצדיקו** העדים המזימים **את הצדיק דמעיקרא**, שהיה צדיק מעיקרא, **ושוינהו** [עשאום] **להני עדים זוממין רשעים** -

כלומר, אם הזמה זו אינה ראויה אלא למלקות, כגון שאי אפשר לקיים בעדים הזוממין האלו את עונשם המבואר "כאשר זמם לעשות לאחיו", אזי -

"והיה אם בן הכות הרשע", מלקים אותם בית הדין. 14

14. תוס' לקמן מבארים, שלרבנן, העדים הזוממין להלקות, לוקין רק ארבעים. ופליגי על רבי מאיר, שמחייב שמונים, על הזממה ועל לא תענה. ומקשינן שם לרבנן: למאי אתא לא תענה? וכתבו התוס', שאחרי הלימוד מ"והצדיקו", יש לנו לחייב מלקות על עבירת הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר". אך **במאירי** מבואר, שחייב המלקות הנלמד מ"והצדיקו", הוא מצד "כאשר זמם", והוא עונש על הזממה, ולא מלקות על "לא תענה". כי המאירי כתב בטעמא דרבי מאיר, משום שלדעתו לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. והיינו, שלפי רבנן מה שגלי קרא שלוקין, היינו משום כאשר זמם, אך על לאו של "לא תענה" אין לוקים, שהרי אין בו מעשה. ורק רבי מאיר, דפליג בלאו שאין בו מעשה, סובר שלוקין שמונים.

ומקשינן: **ותיפוק ליה**, נלמד שילקו עדים זוממים **מ"לא תענה"**, משום שעברו על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", ולמה לי קרא "והיה אם בן הכות הרשע"? והרי

העונש של "כאשר זמם" שנקבע על לאו זה, אי אפשר לקיימו כאשר באו לעשותו בן גרושה, ואם כן, חוזר להיות עונשו ככל הלאוין, שהם במלקות.

ומתריצין: **משום דהוי הלאו של "לא תענה"**, לאו שאין בו מעשה. לפי שעוברים עליו רק בדיבור עדותו, ולא במעשה בידיים.

וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו.

הילכך, צריך את הפסוק "והצדיקו, והיה אם בן הכות", לגלות שלוקה על לאו של לא תענה, אף שאין בו מעשה [תוס' לקמן ד ב ד"ה ורבנן].

תנו רבנן: ארבעה דברים נאמרו בעדים זוממין:

א. **אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה**, כשהעידו כך על כהן לפסלו, והוזמו.

ב. **ואין גולין לערי מקלט**, כשהעידו על אדם שהוא חייב גלות, והוזמו.

ג. **ואין משלמין את הכופר**, כשהעידו על שור המועד שהרג אדם, **15** ובכך הם חייבו את בעליו לשלם כופר, והוזמו.

15. כתב הרמב"ם [פ"כ מעדות ה"ח]: העידו על שורו של זה שהרג את הנפש, והוזמו, לוקין ואין משלמין. והקשה הקצוה"ח [ל"ח סק"ד], מדוע לא יפטרו ממלקות על ידי תשלומין על זממתן להפסידו שורו כשחייב סקילה, ונאסר בהנאה. שהרי עדים זוממין משלמים ולא לוקין. ותירץ, שהרמב"ם העמיד באופן שאין השור בסקילה, כגון שהרג שלא בכוונה, שמשלם כופר אך אינו נסקל. או שכבר התחייב סקילה בנגיחות קודמות וכעת באו רק לחייבו כופר על נגיחה נוספת. ועיין באור שמח שם. והגרי"ז [ריש סוטה] ביאר, שחייב הכופר הוא על עצם הנגיחה, ומה שהעידו שנגח בכוונה, וחייב השור סקילה, היא הגדה נוספת, ואין התשלומין והמלקות על הגדת עדות אחת, ולכן לוקה על עדות הכופר. ובחזון יחזקאל בתחילת המסכת האריך לבאר ענין זה. עיין בדבריו, ובשיעורי הגר"ש.

ד. **ואין נמכרין בעבד עברי**, אם העידו על אדם שגנב, ואין לו מה לשלם, וגמרו בית דין את דינו על פיהם, למכרו בגניבתו, והוזמו.

משום רבי עקיבא אמרו: אף אין משלמין עדים זוממים על פי עצמן.

שאם הוזמו בבית דין, ועדיין לא תבעם הנדון לשלם לו על זממם לחייבו, **16** והלכו לבית דין אחר, והודו בו שהוזמו כבר, אין מחייבין אותם על פי הודאתם, היות שתשלומיהן של עדים זוממים נחשבים כתשלומי קנס, ומודה בקנס פטור.

16. הקצוה"ח [סימן ש"ג] הקשה: הרי כבר באו עדים והזימום, ואיך יוכלו להפטר בהודאה. והוכיח שרק בבי"ד זה שחייבום עדים אי אפשר להודות. אך בי"ד אחר יקבל הודאתם לפטרו בו, וכן יוכלו לחייבים בבי"ד אחר, שעדיין לא הודו בו. ובנתניבות המשפט [שם] תירץ הקושיא, שאין כוונת הגמרא שנפטרים בהודאתם אף אם יבואו אח"כ עדים, אלא שאין יכולים להתחייב בהודאתם. ובחידושי הגר"ט על ב"ק כתב לבאר, שהרי אין המזימין מעידים על הזוממין שהעידו עדות שקר, אלא שבית דין

רואים זאת על ידי עדותן שהיו עמם, וממילא, מה שהעידו קודם היה זממה. אך בבית דין אחר, כשקדמו ואמרו שהעידו שקר, לא יוכלו שוב להזימם. ועיין בשו"ת רע"א [ח"ג סי' ת], שדן בזה, אם יזימום שוב בבית דין אחר, אם יתחייבו. ולפי המבואר בגרנ"ט לא שייך אופן זה.

ומבארת עתה הגמרא את טעם הפטור בכל דיני הברייתא.

א. אין נעשין בן גרושה ובן חלוצה, כדאמרן -

דדרשינן "לו", ולא לזרעו!

ב. ואין גולין לערי מקלט, כדאמרן -

דדרשינן "הוא ינוס", ולא זוממין.

ג. ואין משלמין את הכופר, משום דקסברי כופרא - כפרה הוא. שחיוב תשלום הכופר הוא תשלום של "כפרה", כדי לכפר על הבעלים של השור, על שהרג שורם אדם. והני, העדים הללו, לאו בני כפרה נינהו, שהרי לא הרג שורם אדם, ולכן לא שייך בהם תשלומי כפרה. 17 ודנה הגמרא: מאן תנא, מיהו התנא הסובר שתשלומי "כופרא", מדין כפרה הוא?

17. כך פירש רש"י. ומבואר בדבריו, שאילו היינו רוצים לחייבם כופר מדין "כאשר זמם לעשות לאחיו", בהכרח שהיו התשלומים הללו להיות תשלומי כפרה, כפי שזממו לחייב את הנידון, ולא תשלום ממוני גרידא, ולכן לא יתכן לקיים בעדים הללו את העונש "כאשר זמם". אולם הריטב"א הקשה מדוע לא נחייבם בתשלום ממוני גרידא, שלא בתורת תשלומי כפרה, כי הרי באו להפסידו ממון זה, ויהיה התשלום בגדר תשלום נזיקין ולא בגדר כפרה. ועיין בחידושי הגר"ש ריזובסקי, שתמה: אם לא שייך בכופר דין הזמה, כיון שלא הרג שורם אדם, מהיכתי תיתי לומר שהם צריכים לשלם את הכופר מדין כפרה? ולכן ביאר דבריו, ש"כופרא כפרה" הוא טעם שאין חיוב מצד "כאשר זמם", כי חיוב הזממה הוא מדין "מזיק", כמבואר בב"ק [דף ה א] שהתורה חייבה את הזוממין על מה שרצו להפסידו, ועל כך אמרינן שכל זממת חיוב כופר הם פטורים, לפי שלא באו להפסידו ממון אלא לחייבו "כפרה". ואילו הטעם של "הני לאו בני כפרה נינהו", בא לפטור מהדין כפרה שרצו לחייבו, ואף שאם לא היה רוצה לא היה משלם כופר, בכל זאת אילולי הטעם שאמרה הגמרא היו צריכין לשלם לו, שהרי הוא לא ידע ששקרו, והיה חייב להאמין להם, ולשלם את הכופר. ובתוס' רע"א הקשה, שלפי הריטב"א, אם יעידו שהרג שורו שלא בפניו, ואינו יודע על כך, וצריך לשלם את הכופר, יתחייבו העדים כופר! אמנם כוונת הריטב"א שאילו היה יודע ששיקרו לא היה נותן כפרה שאינו חייב בה, ולכן אינה נחשבת הוצאת ממון על ידי בית דין.

אמר רב חסדא: שיטת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, היא.

דתניא, נאמר בכופר "ונתן פדיון נפשו" - דמי נזק.

כלומר, שמים את ערכו של האדם הנהרג על ידי השור, כמה היה שווה להמכר בשוק בתורת עבד, ואת הסכום הזה ישלם בעל השור ליורשיו של הנהרג.

ואילו **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר** : בעל השור משלם **דמי מזיק**, את שוויו שלו ליורשיו של הנהרג.

מאי לאו, בהא קא מיפלגי -

דמר, תנא קמא, שאמר משלם דמי ניזק, **סבר כופרא ממונא** הוא, על שהזיק את ההרוג, ולכן משלם ליורשיו את שוויו של הנהרג.

ואילו **מר**, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, שאמר משלם דמי מזיק, **סבר כופרא כפרה**, לכפר על חיוב מיתה בידי שמים שהתחייב בו בעל השור, ולפיכך ישלם בעל השור את שווי עצמו, ויפדה בכך את עצמו ממיתה.

ודוחה הגמרא :

אמר רב פפא: לא! לא בכך נחלקו.

אלא, אפשר לומר, **דכולי עלמא סברי כופרא כפרה** הוא. **והכא, בהא**, באופן השומא בלבד, **קא מיפלגי** :

מר סבר, את דמי הכפרה **בדניזק שיימינן**. וטעמו יבואר לקמן.

ואילו **מר סבר**, **בדמזיק שיימינן**.

ומבארת עתה הגמרא את טעמיהם של החולקים :

מאי טעמייהו דרבנן? מהו מקורו של תנא קמא מן התורה, לשום את הכופר בדמי הניזק, שהרי כיון שגם הוא סובר שכופרא כפרה, מסתבר שיש לשום את דמי המזיק, שהם יהיו לו כפרה, במקום שימות בעצמו -

נאמר לשון "השתה", שימה, **למעלה**, במי שנוגף אשה הרה, והפיל וולדותיה, שצריך לשלם לבעל האשה את דמי הוולדות. ונאמר בו שישלם "כאשר ישית עליו בעל האשה".

ונאמר לשון "השתה", שימה, **למטה**, בחיוב כופר לבעל השור שהרג אדם, דכתיב "אם כופר יושת עליו".

וילמד סתום מן המפורש: **מה להלן**, כמו בנוגף אשה הרה, **שמין לו** את תשלומיו **בדניזק**, שמשלם את דמי הוולדות שנוזקו.

אף כאן, במי שהרג שורו אדם, שמין תשלומי הכופר **בדניזק**, ומשלם דמי ההרוג.

ואילו **רבי ישמעאל**, הסובר שנותן דמי מזיק, מקורו הוא:

"ונתן פדיון נפשו" כתיב, מלמד הכתוב שהכופר הוא דמי נפשו של בעל השור המזיק.

ואילו **רבנן**, שאינם לומדים כך, אמרי: **אין**, אכן **"פדיון נפשו" כתיב**, שהכופר הוא כפרה על נפש בעל השור.

מיהו, כי שיימינן את חיוב הכפרה, כמה הוא צריך לשלם, **בדניזק שיימינן**.

כי בתשלום כופר בשווי דמי הניזק, מתכפרת נפשו של המזיק ממיתה בידי שמים.

ד. **ואין נמכרין בעבד עברי**.

סבר רב המנונא למימר, הני מילי, במה דברים אמורים שאין העדים הזוממים נמכרים בעבד, רק **היכא דאית ליה לדידיה**, כאשר יש ממון לזה שזממו לחייבו, שאז, אף אם לא היו העדים מוזמים, הוא לא היה נמכר בגניבתו.

דמיגו דאיהו לא מזדבן, שהיות והנידון עצמו לא היה נמכר כעבד, לכן, **אינהו**, העדים הזוממים, **נמי לא מיזדבנו**. גם הם לא ימכרו כעבדים, אפילו אם אין להם ממון כדי לשלם לו את העונש על זממם, שזממו לחייבו ממון, כיון שהם לא זממו למכרו כעבד, אלא רק להפסידו ממון, שחייבוהו לשלם. ועל ממון זה שעליהם לשלם על זממון, אינם נמכרים. 18

18. הקשה הריטב"א, הרי באופן זה פשיטא שאינם נמכרים, שהרי לא זממו למכרו. וכתב, שאפילו לא ידעו אם יש לו לשלם או לא, או כגון שרק אחר עדותם, קודם שהוזמו, זכה הלה בנכסים, גם בכהאי גוונא אין נמכרין.

אבל היכא דלית ליה לדידיה ממון, שאם לא היו מוזמים הוא היה נמכר בגניבתו לעבד, הרי **אף על גב דאית להו לדידהו** ממון, הם אינם נפטרים בתשלומין, כגנב שמשלם ואינו נמכר, אלא **מיזדבנו** לעבדים, כיון שזממו למכרו בגניבתו.

ומקשינן: למה ימכרו לעבדים כשאין לו ממון ויש להם?

ולימרו ליה העדים לנידון: הרי **אי את הוה לך**, אם היה לך ממון לשלם - **מי הוה מיזדבנת?** האם היית נמכר? הלא יכלת להפטר מהמכירה לעבד אם היית משלם.

ואם כן, **אנן נמי**, נשלם ממון על שזממנו לחייבך על הגניבה, **ולא מיזדבנינן**, שלא יהא דיננו חמור יותר ממה שזממנו נגדך.

אלא, 19 מחמת קושיה זאת, מעמידה הגמרא את המימרא הזו באופן אחר -

19. הקשה **הקובץ ביאורים** [אות ה'], הרי באופן זה באו בעדותן למכרו, שהרי לא היו לו מעות. ומה לי שהם יכולין לשלם! ? ומכאן הוכיח, שעונש כאשר זמם, הוא לתת כל דין שזממו על הנדון, שיחול על העדים. ולכן חובם הוא כאילו הם היו הגנבים, שאם יש להם לשלם, הם נפטרים מהמכירה לעבדים. אך חזר ותמה, אם כן, למה כשיש לו ואין להם, לא ימכרו? הרי אם דינם כאילו הם הגנבים, דינם הוא במכירה כשאינן להם ממון לשלם. ומה לי שלא זממו למכרו, אך הרי הם רצו לחייבו כגנב, וכאמור, כל חיוביו של גנב רובץ עתה עליהם. ועייש שכתב בשם רש"י, שכדי לחייבם במכירה לעבד, צריך שיגמר הדין למכרו לעבד, ואם יש לו ממון, לא נגמר הדין על פיהם למוכרו, ולכן אין על המכירה "כאשר זמם". אך אין ראייה לכך ברש"י, לפי שניתן לבאר את כוונתו של רש"י לגבי גמר דינם, לחייבם בתשלום הגניבה, ואין כוונתו לגבי המכירה לעבד.

סבר רב המנונא למימר: הני מילי שאין העדים נמכרים כשהעידו שגנב, והוזמו, **היכא דאית ליה**, שיש לו ממון לאחד משני הצדדים: **או שיש ממון לדידיה**, למי שהעידו עליו, ולא זממו למכרו.

או שיש ממון לדידהו, לעדים הזוממים, שנפטרין בתשלומין, כמו שיכול היה הנידון להפטר בתשלומי ממון.

אבל היכא דלית ליה, שאין ממון **לא לדידיה ולא לדידהו - מזדבני**, נמכרים העדים לעבדים.

אמר ליה רבא לרב המנונא: אין פטורן משום שאפשר להפטר בממון, אלא משום שלמדים דבר זה מן התורה -

כי **אמר רחמנא** בגנב שאין לו ממון לשלם, **"ונמכר בגניבתו"**. ודרשינן, דוקא **בגניבתו** הוא נמכר, **ולא בזממו!** ולכן, גם כשאין לגנב ולעדים ממון, אין העדים נמכרים לעבדים.

[ולענין מלקות - עיין בהערה 20].

20. הרמב"ם כתב [בפ"ב מעדות ה"ח]: העידו עליו שנמכר בעבד עברי, לוקין. ובגבורת ארי תמה, שזו עדות להפסידו ממון של מעשה ידיו גרידא, ועליהם לשלם, ולמה ילקו. ועיין בחידושי הגר"ח [בקידושין], שביאר, שהם באו לתת עליו דיני עבד שגופו קנוי, ולא לחייבו בממון גרידא. ועיין מנחת **חינוך** [מ"ב א] בטעם הר"מ באוקימתא זו. והטור [בסי' ל"ח] כתב, שאם העידו שגנב, ואין לו לשלם, והוזמו, לוקין. ותמהו האחרונים, הרי חייבוהו בתשלומי הגניבה, ואין משלמים ולוקים! ואף אם אין להם, הרי הם חייבים לשלם, וכיצד יתחייבו גם מלקות. ובאחייעזר נקט, שמדובר בכגון שאין הנידון על ממון, שמודה הנתבע שחייב ממון זה, אלא שהוא טוען שהחוב נוצר מחמת שלוח כסף מהתובע, ואילו העדים העידו שחיובו הוא משום שגנב, ורק באו להוסיף לחיובו להמכר בחובו. ועיין בחידושי ר' שלמה היימן [סי' ז'] שהשיג עליו. והמאירי כתב, שאם יש להם ממון ואין לו, אין נמכרין. שהרי אילו היה לו, גם הוא לא היה נמכר. ואין משלמין, שהרי לא כדי לשלם ממון העידו, אלא למוכרו לעבד. ואם יש לו ולהם, משלמין. ואם אין לו או להם, לוקין ואין נמכרין. ודבריו צריכים ביאור, למה לא ישלמו כשאין לו. הרי הם חייבוהו ממון, וגם מכירתו לעבד היא רק לצורך התשלום שחייבוהו. ועיין שיעורי הגר"ש [כאן ובקידושין אות קמ"ג] שדן בגדר המכירה של עבד, כי אם נאמר שהיא נחשבת כעונש בפני עצמו, מלבד חיוב הממון, הרי שהעידו עליה חוץ מחיוב הממון. וגם מה שכתב המאירי, שאם אין להם ויש לו, לוקין, טעון ביאור, שהרי לא זממו למכרו אלא להפסידו ממון, ומדוע שלא יתחייבו לשלם, ולא ילקו?

ודנה הגמרא: זה שאמר רב נחמן "תדע, שהרי ממון ביד בעליו, ומשלמים" - **מאי ניהו?** מהי משמעות דבריו? - **דלא עשו** עדיין העדים **מעשה**, לפי שלא הוציאו בית דין ממון מהנידון על סמך עדותם.

ואם כך, דבריו של רב נחמן, הם ממש **היינו דאמר רבה!** ומבארין: אכן כך הוא. ולכן **אימא**, אמור:

וכן אמר רב נחמן - כרבה.

אמר רב: עד זומם - משלם לפי חלקו.

ודנה הגמרא: **מאי**, מה היא משמעות "משלם לפי חלקו"?

אילימא, אם תרצה לומר שהעדים מתחלקים בתשלום, **דהאי** העד הראשון, **משלם פלגא** מהסכום שרצו להפסיד את הנידון, **והאי**, העד השני, גם הוא **משלם פלגא** -

הרי הלכה זו, **תנינא**, שונים אנו אותה [לקמן ה א]: **משלשין בממון**.

והיינו, מחלקים את תשלום הזממה בין העדים, שאם היו שלשה עדים, משלם כל אחד מהם שלישי, ואם היו ארבעה, משלם כל אחד מהם רבע, ואולם, **אין משלשין במלק ות**.

אין מחלקים בין העדים את המלקות שזממו לחייב את הנידון, אלא כל אחד לוקה את כל המלקות שזממו [והטעם מבואר שם בגמרא].

אלא, בהכרח, שכוונת רב, האומר שעד זומם משלם לפי חלקו, היא **בכגון דאיתזום** רק **חד מינייהו**, משני העדים, וקאמר רב **דמשלם** העד האחד שהזום את **פלגא דידיה**, חצי התשלום שלו.

ומקשינן על אוקימתא זו: **ומי משלם** כלל את תשלומי זממו כאשר רק הוא לבדו הזום?

והא תניא: אין עד זומם משלם ממון - עד שיזומו שניהם!

וכיצד אמר רב שהוא משלם לפי חלקו?

אלא, **אמר רבא**, לא אמר רב דבריו בעד שהזום לבסוף, אלא בעד שהוא עצמו חוזר מעדותו, **באומר: עדות שקר העדתי!**

ומדובר שסתר את עדותו בלשון הזמה, ואמר שלא היה באותו יום במקום זה, וקאמר רב, עד שהודה שזמם להזיק את הנדון, משלם חלקו. **1** כי אין צריך שיזומו שניהן, אלא רק במקום שהם מוזמים על ידי עדים אחרים.

1. התבאר על פי הריטב"א. וכן משמע ברש"י בדחיית הגמרא, דמקשינן וכי יכול לחזור בו, ויפטר הנדון מלשלם? ומשמע, שהיה מבטל עדותו ופטר את הנדון. והיינו רק בהזמה עצמית. ולדבריהם, קושית הגמרא היא על לשון הזמה, כדלקמן. ועיין בתוס', שביארו שהעיד, וחזר בו, ואח"כ הוזמו שניהן. והנידון בגמרא הוא לחייבו אף שלא הוזמו שניהם. ועיין שם בהערות, אם ההוה אמינא שפטור היא משום שלא הוזמו שניהם, או משום שסתר עדותו, ושוב אין מתחייב עליה.

ותמהה הגמרא על האוקימתא של רבא : כל כמיניה!

וכי דבר שכזה, ביכולתו הוא!!

וכי עד שהעיד יכול לחזור בו מעדותו, ולפטור את הנדון מתשלומים?

והרי קיימא לן, **כיון שהגיד** העד את עדותו - **שוב אינו חוזר ומגיד!** שאינו יכול להתחרט מעדותו, ולומר עתה שאין עדותו נכונה. **2**

2. כתב רבינו חננאל שאם אמרו שקר העדנו לא מיבעיא שאין משלמין על פי עצמן, אלא אף עדותו קיימת שכיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד. והביאו הטור [בסי' ל"א]. וכתבו הדרכי משה והב"ח שכוונתו שפטור אף מדינא דגרמי, שאין משלמין על פי עצמן. ואילו הש"ך והט"ז נקטו שאם כבר הוציאו ממון על פיהם, משלמין מדינא דגרמי, ולא פטר רבינו חננאל אלא כשעדיין לא נעשה מעשה. ורבינו ירוחם והרא"ש (בתשובה נ"ח) כתבו דפטורים רק כשאמרו שהעידו אמת ובכל זאת הוזמו. אך אם מודים שהעידו שקר חייבים מדינא דגרמי. ובקצוה"ח הוכיח מהרמב"ן שכתב בשם הרמב"ם שפטור אף אם הנדון שלם על פיו, ומשמע שפטורים מדינא דגרמי. ועיין בדבריו שנחלק עם הכנסת הגדולה, אם דינא דגרמי קנס הוא או לא, ונפק"מ אם מתחייב בהודאה על גרמי, ומסקנתו שעד זומם פטור מדינא דגרמי כיון שהוא כחייבי מלקות שוגגין, שלולי גילתה תורה שמשלם זממתו ואינו לוקה, היה לוקה על עדותו. והמאירי כתב שאינו מתחייב בהודאתו, כי אינו מתכוון להודות כדי להתחייב אלא כדי לחזור מעדותו, וטעמו שייך רק באומר עדות שקר העדנו, אך לא כשמודה שהוזם בבית דין.

ואף שהעד חייב לשלם לנידון מ"דינא דגרמי" על שהפסידו, שהרי אינו יכול לחזור בו, ונשארת העדות לחייבו ממון, קושית הגמרא היא על הלשון, שחייבו רק כעד זומם.

וטוענת הגמרא, שמצד זה אין לחייבו, כי היות שאין העד יכול לחזור בו, הוי כבר "כאשר עשה", ומדין זממה לא יתחייב [ריטב"א].

אלא, מעמידה הגמרא את דברי רב שעד זומם משלם לפי חלקו באופן אחר :

באומר העד : **העדנו** אני וחברי עדות שקר, **והוזמנו** שנינו **בבית דין פלוני**.

והעד השני אינו מודה בכך. ולכן משלם רק העד שהודה, לפי חלקו.

ומקשינן : **כמאן**, אם כך, כדעת מי הם דברי רב? -

בהכרח, שהם **דלא כרבי עקיבא**, אלא כדברי חכמים!

דאי כרבי עקיבא, הא אמר רבי עקיבא לעיל: אף עד זומם אינו משלם על פי עצמו! ולדבריו, כשמודה העד שהזום, הוא אינו חייב לשלם לפי חלקו.

אלא, אם רצוננו להעמיד את דברי רב שלא יהיו כנגד דברי רבי עקיבא, יש לנו להעמידם בכגון שהעד **אומר: העדנו, והוזמנו בבית דין פלוני, וכבר חוייבנו לשלם ממון** לנידון שזממנו לחייבו. ³

³ כתב הריטב"א שאם טוענין שהעידו אמת, ובכל זאת הוזמו וחוייבו, אין משלמין, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ולדבריהם חיובם אינו כדן. וכתב ההפלאה שעל פי דרכו, אפשר למצוא אופן שעד זומם משלם חלקו על פי עצמו, כגון ששניהם הודו שהוזמו, אלא שאחד אומר שעדותו אמת, והשני מודה שעדותו שקר, ולהריטב"א רק השני משלם חלקו, שאין לו "הפה שאסר", והביא ההפלאה את דברי רבינו ירוחם דלעיל, שכתב, שבטוענין שאמרו אמת פטורים, אך היינו רק כשלא נגמר הדין לחייבם על זממתו, ומשמע שאם נגמר הדין, חייבין. וביאר שחולק על הריטב"א, משום שאין הפה שאסר מועיל להאמינם נגד עדים המזימין ומחייבים אותם. והב"ח (שם) נקט להיפך, שהרי הטעם שאין עד חוזר ומגיד, מפני שמשים עצמו רשע בדבריו הראשונים שהיו בשקר, אך כשאומר שעדותו אמת, ובכל זאת הוזם, יהא נאמן לחייב עצמו, שלדבריו אינו נעשה רשע בהזמה זו. **והשער המשפט** תמה על חילוק זה, שהרי אם מודים שהתחייבו ממון בבית דין, אין בכך חזרה מעדותן, ומה לי אם מודים בשקר או לא, ובכל אופן יתחייבו בהודאתן, ועיין ש"ך שפלפל בסוגיין באריכות.

ומעת שחייבום בית דין, הוי חוב של ממון ואינו קנס, ועל כך הוא מתחייב על פי הודאת עצמו.

והוצרך רב לחדש לנו, שכאן הוא מתחייב בהודאתו על אף שכבר יש עליהם חוב ממון.

כי **סלקא דעתך אמינא, כיון דלחבריה, כלפי העד השני, הוא אינו נאמן בהודאתו, ולא מצי לחייב ליה ממון, לפיכך היה מקום לומר שאיהו נמי לא מיחייב, לפי שאין חיוב לשלם אלא כאשר כל הזממה משולמת.**

לכן **קא משמע לן** רב, שהעד שהודה שהזום והתחייב ממון, הרי הוא משלם חלקו. ⁴

⁴ באחיעזר (ח"ג פ') דן אם בעד זומם שאין לו לשלם מחייבין את שאר העדים שהעידו עמו לשלם הכל, וכמו שמצינו לענין נזיקין (בבבא קמא נ"ג ב') שיש כלל כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי. ומסוגייתנו משמע שמשלם רק אחד את חלקו, ואין משלימין את ההפסד שרצו לגרום. **ובשער המשפט** [כ"ב י"ג] כתב שכלל זה אינו מחייב עדים זוממין, כיון שתשלומיהן קנס. ודבריו תמוהין שהרי כלל זה נאמר בבבא קמא (שם) לענין שני שוורים תמים שהזיקו, ואף בהם תשלום חצי נזק הוא קנס. ויש טעם נוסף שלא נאמר כלל זה בעדים זוממין, על פי מש"כ הקצוה"ח (כ"ה י"ב) שכלל זה נאמר רק באופן שיכול כל אחד מהמתחייבים לעשות כל הנזק לבדו, וכיון שעדות האחד אינה יכולה להוציא ממון לבדה, אינו מתחייב להשלים את הנזק שעשה עם אחר. **ובקובץ ביאורים** הקשה למה לא ישלם השני את כל הזממה, והרי לקמן [ה']. אמרינן שממון מצטרף בין העדים, ולכן אין כל עד משלם כל זממתו, ואם כן באופן שרק עד אחד מתחייב, ישלם הכל לבדו כי אין מצטרף עמו אחר לתשלום כל הזממה, והניח בצ"ע.

מתניתין:

עדים 5 זוממין שאמרו: **מעידים אנו את איש פלוני, שגירש את אשתו** בפנינו ביום פלוני, במקום פלוני. **ולא נתן לה כתובתה.**

5. החידוש שבאה משנה זו להשמיענו הוא, שיש אופנים בהם שיעור הנזק של העדים אינו סכום הממון שהעידו עליו אלא הוא תלוי בשומא מיוחדת.

ובעלה אומר: לא גירשתיה, ולא התחייבתי לפרוע לה כתובתה.

ובאו עדים אחרים, והזימום לעדים הראשונים, באומרים "אותו יום, עמנו הייתם במקום אחר".

יש לדון כיצד ישלמו העדים הזוממים על זממתם לחייבו בתשלום הכתובה.

כי לא יתכן לומר שישלמו לבעל את מלוא ערך הכתובה. כי -

והלא, שמא ימות הבעל או יגרשנה בין היום ובין למחר, ועל הצד הזה סופו של הבעל ליתן לה כתובה.

ונמצא שעל הצד הזה, לא הפסידוהו ממון בעדותם, ואי אפשר לחייבם.

אלא, **אומדין** בית דין:

כמה אדם רוצה ליתן כעת בכתובתה של זו, לקנותה בזול, כי בקנותו את הכתובה הוא נוטל על עצמו סיכון להפסיד כספו -

שאם בעתיד נתארמלה האשה מבעלה או נתגרשה ממנו, אז הלוקח ירוויח, שהוא יגבה את מלוא ערכה של הכתובה, במקומה של האשה.

ואולם, על הצד, **אם מתה האשה קודם לבעלה - יירשנה בעלה, ואז יפסיד הקונה את כספו.**

ולא ביארה המשנה כיצד מעריכים אומדן זה, ובאלו תשלומי ממון מחייבים את העדים הזוממים מחמת אומדן זה, ונחלקו אמוראים בדבר.

גמרא:

שנינו במשנה: אומדין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה.

ומסתפקת הגמרא: **כיצד שמין?** כיצד אומדים את הפסד הכתובה שצריכים העדים הזוממים לשלם לבעל? **6**

6. הרא"ש מבאר, שספק הגמרא הוא מפני המשנה הסמוכה, שבחוב ידוע אופן השומא, שהרי הוא אומר לייב חודש, ולפי זה הם רצו להפסידו. אך בכתובה יש לדון בכמה זמן יאמדהו אימתי ימות, או יגרשנה.

ספק הגמרא הוא לאור העובדה, שלכתובת אשה יש ערך כספי [עוד לפני הגירושין או המיתה], הן לבעל והן לאשה.

הבעל, יכול למכור לאדם אחר בזול את הקרקע שהוא ייחד לכתובתה, והקונה נוטל על עצמו סיכון, שאם ימות הבעל או יגרש את אשתו, תקבל האשה את הקרקע, והוא יפסיד את כספו. אך מאידך, אם תמות האשה קודם לבעל, תהיה הקרקע שלו, משעה שמכרה לו הבעל.

והקונה את הקרקע מהבעל מרוויח בכך שני דברים: האחד, שקונה את הקרקע בזול. והשני, שהוא זכאי באכילת פירות הקרקע משעה שמכרה לו הבעל.

האשה יכולה למכור את כתובתה בזול, על הצד שאם יגרשנה בעלה או ימות בחייה, אז יזכו הקונים בכתובתה.

כמו כן יכול הבעל עצמו לקנות את כתובת אשתו ממנה.

דרך הקונים הנוהגים לרכוש בזול את זכויות הכתובה, לשלם לבעל עבור הקרקע המיוחדת לכתובה, תשלום שהוא גבוה יותר מאשר התשלום שהם משלמים לאשה כשהם באים לרכוש ממנה את זכויותיה בכתובה.

כי עדיף להם לקנות מהבעל את הקרקע המיוחדת לכתובתה מאשר לקנות מהאשה את כתובתה, משתי סיבות:

א. הקונה מן הבעל, זוכה מיד באכילת פירות הקרקע המיוחדת לכתובתה, שהרי בינתיים, זכות אכילת הפירות שייכת לבעל] והוא יכול למוכרה לאדם אחר. **7**

7. כך פירש הריטב"א, וכן פירש הרש"ש בכוונת רש"י, שמוכר ללוקח את זכותו בפירות הקרקע המיוחדת לכתובתה, והלוקח אוכל מיד פירות, עד שמתברר מי מת קודם, או אם נתגרשו. ועיין בפלפולא חריפתא אות ד', שפירש באופן שונה.

ואילו הקונה את זכויות הכתובה מהאשה, אין לו שום זכות אכילת פירות.

ב. הקונה מן הבעל, נהיה מיד מוחזק בקרקע, ועל הצד שהוא יזכה בה [אם תמות האשה בחיי הבעל או יגרשנה], הוא לא יצטרך להוציאה מידי יורשיה, לפי שהוא כבר מוחזק בה. ואילו אם הוא קונה מהאשה, הרי גם אם ימות הבעל בחייה או יגרשנה, יצטרך הקונה לבוא ולהוציא את הקרקע מהבעל או מיורשיו.

ולכן, לדוגמא, אם בשעה שבא הקונה לקנות את הכתובה מידי האשה הוא משלם לה ארבעים אחוז מכתובתה, הרי לבעל הוא משלם חמישים אחוז מערך הקרקע המיוחדת לכתובה.

כמו כן בידי הבעל קיימות שתי אפשרויות:

האחת, **למכור** את הקרקע המיוחדת לכתובתה לאנשים אחרים, ולקבל עבורה מחיר מוזל [כאמור, חמשים אחוז מערך הקרקע].

והשנית, **לרכוש** מאשתו את כתובתה לעצמו, ולשלם לה עבורה מחיר מוזל [כאמור ארבעים אחוז מערך הכתובה].

ולאור זאת, קיימות כמה אפשרויות כיצד לאמוד את הפסד ערך הכתובה שרצו העדים הזוממים לגרום לבעל.

האחת, להעריך את הפסד זכותו של הבעל למכור עתה את הקרקע המיוחדת לכתובתה ואת פירותיה. ולפי זה הם יצטרכו לשלם לו חמשים אחוז מערך הכתובה, היות שזכות זאת היתה בידו לקבל, והם באו להפסידו.

השנית, להעריך את המחיר שבו מוכנים אנשים לקנות את הכתובה מן האשה. שהרי הבעל עצמו גם הוא מוכן לקנות ממנה את הכתובה במחיר הזה, שהוא כאמור ארבעים אחוז, ואת המחיר הזה העדים הזוממים לא באו להפסידו, שהרי הוא עצמו היה מוכן לשלמו. ולכן יש לנכות את הארבעים אחוז הללו מערך הכתובה, ונמצא שהם צריכים לשלם לבעל ששים אחוז.

אפשרות שלישית, היא לאמוד, בנוסף לאמור, גם את זכות אכילת הבעל בפירות המלוג מנכסי האשה [לפי שזכותו של הבעל לאכול את כל הפירות של נכסי האשה, גם אלו שלא הכניסה לו בנדונייתה, הנקראים "נכסי מלוג"], כי העדים הזוממים זממו גם להפסידו את אכילת הפירות של נכסי מלוג מעתה.

אמר רב חסדא: שמין בבעל. 8

8. הרי"ף בשם גאון, וכן הרמב"ם [פכ"א מעדות ה"א], פירשו שהאומדן בבעל הוא, שאם הוא זקן או חולה, או שיש לו נכסים רבים, או שיש קטטה ביניהם. ובכל אלו זכותו פחותה, לפי שמסתבר שיתחייב בכתובתה. ואילו רב נתן בר אושעיא אמר שהאומדן נעשה באשה, שאם היא חולה או זקינה זכותה פחות מהבעל. ואילו רב פפא בא ואמר, שאומדן גם בכתובתה. שאם היא גדולה, לב הלוקח מתרחב לתת יותר; עיין **בבעל המאור** שפירש כרש"י, אך נקט שהמחיר שנתן הלוקח תלוי בבריאות הבעל והאשה. והרמב"ן כתב, שטעם הרי"ף הוא שלרב חסדא שמין כל הספיקות ששייכים בבעל, שנים, ובריאות, נכסים, וקטטה. ואילו לרב נתן לא שמין אלא את הספיקות התלויים בבעל, ולא באשה. כגון נכסים ומריבה שתלויים בעיקר בבעל. והריטב"א השיג על הרי"ף, ונקט שלעולם שמין במכירת האשה, רק שנחלקו אם שמין בכמה יקנה לוקח זר, או בכמה יקנה הבעל, לפי שהבעל מוכן לשלם מחיר גבוה יותר מאשר אדם אחר, כיון שבידו לגרשה. והרא"ש שביאר את ספק הגמרא כדלעיל, כתב שסברת רב חסדא ששמין לפי מצב הבעל, מתי ימות או יגרשנה. וכן לרב נתן שמין באשה כמה זמן יוכל לסובלה, או מי ימות קודם.

שומת הנזק היא לפי האפשרות הראשונה, ששמים את הממון שיכול היה הבעל להשיג כעת אם היה מוכר את הקרקע המיוחדת לכתובתה, שאותו ממון היה בידו, ואותו הם באו להפסידו כשחייבוהו לשלם לה עתה את הכתובה. ולפי הדוגמא לעיל, הם באו להפסידו חמשים אחוז מכתובתה, ואת זה הם ישלמו.

ולא אומרים שישלמו את מלוא הכתובה, שסכום זה רצו להפסידו [בניכוי הסכום של ארבעים אחוז שהבעל עצמו היה מוכן לשלם לה], דהיינו, ששים אחוז. כי הרי יתכן שהיום או מחר הוא ימות או יגרשנה, ויפסיד את כל ערך הכתובה, ונמצא שלא הפסידוהו דבר.

ואי אפשר לומר שודאי היה קונה ממנה בעלה את כתובתה בארבעים אחוז מערכה, ואז היתה כל הכתובה בידו, ונמצא שהפסידוהו ששים אחוז. היות ואין זה ודאי שהיה בידו לרכוש את הכתובה מידה, כי יתכן שהאשה תסרב למכור לו את כתובתה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

ואילו **רב נתן בר אושעיא אמר**: שמין באשה.

כיון שבאו להפסיד לבעל את מלוא ערך הכתובה, עליהם לשלם לו את כולה. אלא, כיון שבעל מצידו, היה מוכן לשלם לה כעת ארבעים אחוז מכתובתה כדי לקנות ממנה את הכתובה ולהפטר מפרעונה בבא הזמן, לכן מנכים להם ערך זה משומת הנזק, שהרי אף בעיני הבעל אינו חשוב הפסד, ומשלמים לו ששים אחוז.

אך לא התבאר בדברי החולקים מה עושים עם האפשרות השלישית, של שומת ההפסד מאכילת הפירות של נכסי מלוג.

אמר רב פפא:

א. יש להכריע במחלוקת זו כרב נתן בר אושעיא, שאמר שמין באשה.

ב. והתשלומין הם רק כפי שהפסידוהו **בכתובתה**.

דהיינו, שמשלמין כל מה שהיה על הבעל לשלם אם היה חייב כתובה, חוץ מהסכום שהיה הבעל רוצה לשלם לה כדי להפטר מכתובתה, דהיינו שמשלמים לבעל ששים אחוז. אך הם לא משלמים **9** את ערך אכילת נכסי מלוג שלה. כי על אף שגם אותם הפסידוהו בעדותן שגירשה, יכולים העדים לומר שלא ידעו שהביאה עמה האשה נכסי מלוג.

9. כך פירש רש"י בפירוש ראשון [ועיין בדבריו עוד פירוש, שנדחה]. וכן כתב גם בעל המאור. אך מטעם אחר, כיון שהם בחזקת האשה, אין נחשבים העדים כמוציאין מיד הבעל נכסים אלו. והנפקא מינה ביניהם היא, אם ידוע לכל שיש לה נכסי מלוג. לרש"י חייבים לשלם [וכן כתב הריטב"א לשיטתו], ולבעל המאור פטורים, לפי שלא הפסידוהו. וכן כתב המאירי, שעל אף שמפסיד הבעל פירות, הוי כגרמא, שהרי הם לא הזכירו את נכסי המלוג בפירוש בעדותם. **והרמב"ן** השיג על זה מהמשנה הסמוכה, ששמין כמה

היה אדם רוצה לתת שיהיו בידו מעות עד י"ב חדש. ופירות נכסי מלוג לא גרעי מזכות זו. ועיין בדבריו, שהסיק, שמשלמין אף על נכסי מלוג.

מתניתין:

עדים זוממין שאמרו: **מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז, שלוח ממנו, על מנת ליתנן לו, לפרוע את חובו למלוח מכאן ועד שלשים יום.**

והוא, הלוח, אומר: זמן הפרעון אינו בעוד שלשים יום, אלא **מכאן ועד עשר שנים.**

ונמצא שזממו להפסיד ללוח את השימוש בכסף במשך עשר שנים [פחות חודש]. שהרי אליבא דאמת, לא הגיע זמן פרעונו של החוב אלא לאחר עשר שנים, ולא עתה לאחר חודש.

ולכן כשבאים לענשם, **אומדים כמה אדם רוצה, ליתן ויהיו בידו אלף זוז כהלוח, בין נותנן שצריך לפרען מכאן ועד שלושים יום, לבין נותנן מכאן ועד עשר שנים.** 10 ואת הסכום הזה הם זממו להפסידו, וצריכים לשלם לו.

10. הקשה הרמב"ן, הרי עדים זוממין אין משלמין אלא כאילו הזיקו בידים כפי שרצו להפסידו בעדותם, והלא הלוח חייב ללוח אלף זוז, כך שהפסידוהו רק את זמן ההלואה. והרי העושה כן בידים, ומבטל כיסו של חבירו [כגון שגזלו, והחזירו לאחר עשר שנים] אינו חייב על כך תשלום, ולמה יתחייבו יותר ממנו? ולכן פירש, שאנו מחשיבים את הלוח, כל זמן שלא הגיע מועד הפרעון שאינו חייב כלום, ונמצא שהם חייבוהו עתה את כל האלף זוז. אלא, אין הם משלמים את כל אלף הזוז שחייבוהו לשלם עתה, היות ועל ידי עדותם הוא פרע עתה את חובו העתיד, ולכן יש לנו לאמוד, כמה יתן אדם כעת כדי שלא יהא עליו חוב בעתיד, ואת הסכום הזה מפחיתים מהאלף זוז שהפסידוהו. אך הריטב"א כתב, ששמים כמה היה המלוח מפחית לו מחובו כדי שיפרענו כבר עתה. וכתב עוד, שאין לומר שישלמו לו כל מה שהיה יכל להרויח מההשתמשות בכסף, כיון שהוא דבר שאינו קצוב.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: המלוח את חבירו לעשר שנים, לא יוכל המלוח לגבות את חובו בזמן הפרעון, כי בתוך הזמן שביעית משמטתו. 11 דכתיב [דברים טו ב]: "שמוט כל בעל משה ידו, לא יגוש את רעהו, כי קרא שמיטה".

11. הקצות החושן [סז סק"ג] הקשה, הרי במלווה לעשר שנים התחייב לפרוע בסוף הזמן, והרי זה כתנאי שלא תשמטני בשביעית, ולקמן אמרינן שמועיל תנאי שכזה לחייב עצמו בדבר שבממון. ותיירץ על פי תוס', כי מה שמועיל התנאי בשביעית, הוא משום שאין ודאות שיעקר הדין, שאולי יפרענו קודם שביעית. ולפי זה במלוח לעשר שנים, שודאי עוקר דין השביעית, לא מועיל תנאו. וביאר בזה, מה שהרי"ף לא הזכיר את הבעיה הזאת. כי הוא, לשיטתו, אינו מחלק בודאי עקר או לא. אלא רק אם ידע ומחיל. ואם כן, במלוח לעשר שנים יועיל התנאי. ועיין באחיעזר [ח"ג סימן פ"ב] מה שכתב ליישב. והגר"ש רוזנבסקי אמר, שהתירוץ הוא פשוט, שהרי ביכולתו לכתוב פרוזבול. ולכן אין כוונתו מוכחת שרוצה להתנות שלא ישמטנו. ובקהלות יעקב [סימן ד] יישב גם לפי דעת הרמב"ן [המובאת בהערות על התוס'],

ששביעית ודאי קא עקר, אלא יש בשביעית טעם נוסף, המבואר ברמב"ם, שבהתנאתו הוא מחייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה. ועיין לקמן הערה 16. וביאור הענין הוא לפי דברי התוס' [בתחילת פרק חמישי בכתובות], ששביעית משמטת רק חוב של הלואה, אך לא התחייבויות אחרות, כמו כתובת אשה, וכדומה. אבל, אם נדחה פרעון ההתחייבות, ונקבע זמן אחר לפרעון, הופכת בכך כל התחייבות למלוה, והשביעית משמטת אותה. ולכן המלוה לעשר שנים, גם אם נאמר שהוא מתחייב לשלם חוב שלא חייבתו תורה, כי בשמיטה נשמט החוב, הרי את החוב החדש שהוא מתחייב בו הוא דוחה את פרעונו לעוד שלש שנים. ונמצא שגם התחייבותו החדשה היא מלוה, והשביעית משמטת אותה. ובדעת רש"י, הוכיח **הקהילות יעקב**, שהוא מבאר את התנאי "על מנת שלא תשמטני", שהמלוה נותן את ההלואה רק בתנאי שבזמן מסויים יתן לו הלווה מתנה בסך הזה, ואם לא, אין הוא מלוה לו את הכסף, והרי הוא כפקדון או כגזל בידו. וגם לביאור זה מיושבת קושית **קצוה"ח**, שרק במתנה שלא ישמטנו אינו נשמט מפני שהתקיימו כל דיני התנאים ולא מועיל גילוי דעת גרידא, אך בהלואה לעשר שנים תשמטנו שביעית כיון שלא

התנה

כראוי.

דף ג - ב

ואף על גב דהשתא, בסוף השנה השביעית, כשחלה מצות השמטת כספים, עדיין "לא קרינן ביה לא יגוש", שהרי בין כה וכה לא יכול לתובעו אז, כי עדיין לא הגיעה עת הפרעון, בכל זאת, אין אומרים, שכל חוב שלא נאמר עליו האיסור "לא יגוש", לא נאמר עליו גם הצווי "שמוט כל בעל משה ידו".

כיון שלבסוף, בתום השנה העשירית, **אתי, יבוא החוב, לידי "לא יגוש"**.

וביאור הפסוק הוא: לא יגוש בזמן הפרעון את רעהו, כיון שכבר קרא הכתוב על חובו "שמיטה", בתוך זמן ההלואה.

ומקשינן ממשנתנו:

מתיב רב כהנא, הרי שנינו: אומדים, כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד שלשים יום ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים.

ואי אמרת שגם המלוה את חברו לעשר שנים, **שביעית משמטתו** - למה אומדים את ההפסד שרצו העדים להפסידו רק על זמן השימוש בהלואה?

והרי הלווה עמד להפטר מחובו לגמרי, על ידי שמיטת החוב בשנה השביעית, שהיא תוך עשר שנות ההלואה. והם, בעדותם, חייבוהו בפרעון החוב, והפסידוהו את כל האלף זוז!

ואם כן, **כולהו אלף זוזי, נמי בעי שלומי ליה ללווה!** 12

12. הקשה הרמב"ן, למה ישלמו לו, והרי לא הפסידוהו. שהרי הלוח עצמו יכול לעשות פרוזבול ולגבות חובו. וביאר שאין זו עיקר קושית הגמרא. ועיין בתוספות הגרעק"א שגם הקשה כך. והנה קשה יותר,

למה יתחייבו על ההפסד, הרי גרמא הוא, שלא יגיע עד השביעית, ואין זה הפסד ממש על פיהם. אך להרמב"ן ולריטב"א, אין זו קושיא, שלדבריהם העדים חייבים על כל האלף זוז ששילם על פי עדותם, רק שמנכים להם מה שהיה צריך לשלם בעתיד, ועל כך מקשינו, שלא מרויח בעתיד, שכן בין כך ובין כך, השמיטה היתה פוטרתו.

ומתריצין: **אמר רבא: הכא, במשנתנו, במאי עסקינן -**

באופנים שאין השמיטה משמטת חובו.

א. כגון, **במלוה על המשכון**, שכבר ערך חובו בידו משעת ההלוואה, ולא נאסר כאן ב"לא יגוש", **13** כיון שבזמן הפרעון, המלווה אינו נוגש את הלווה לפרוע חובו, אלא רק נוטל מעות תחת משכונו של הלווה שנמצא בידו.

13. רש"י פירש [בגיטין לו א] דקני ליה וכגבוי דמי. ובירושלמי [שביעית פ"י ה"א] דרשו מקרא "ואשר יהיה לך את אחיך", ולא של אחיך בידך. והיינו, אם יש לו משכון, אין משמט החוב. ועיין בגיטין בתוס' ורמב"ן, למה הוצרכו לטעם "קני ליה" אחרי שדרשו מהפסוק שאינו מ שמ ט.

ב. וכגון, **במוסר שטרותיו לבית דין**, שכותב פרוזבול בפני בית דין, ובו הוא מוסר להם את כל חובותיו. ומשנמסרו החובות לבית דין, יכול הוא לגבות את כל חובותיו, כיון שלא הוא הנוגש, אלא בית הדין, שמסר להם את חובותיו, והוא תובע מכוחם.

ותיקנו חכמים תקנת פרוזבול, שלא תשמט שביעית, כדי שהמלווים ילוו לעניים גם בזמן השמיטה.

וכדתנן: **המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין - אין משמיטין.**

איכא דאמרי, איפכא קאמר:

אמר רב יהודה אמר שמואל: המלוה את חבירו לעשר שנים - אין שביעית משמטתו. היות ובשעה שחלה שביעית, עדיין לא הגיע זמן הפרעון, ולא קוראים כאן "לא יגוש".

ואף על גב דאתי שיבוא החוב הזה לידי "לא יגוש" בתום עשר שנים, השתא מיהא, עתה בזמן שנת השמיטה, עדיין לא קרינן ביה "לא יגוש". וכל חוב שאינו עומד לנגישה בזמן השמיטה - אינו נשמט בשביעית.

וללישנא זו, **אמר רב כהנא** ראייה לרב יהודה אמר שמואל:

אף אנן נמי תנינא שאין השביעית משמטת חוב לעשר שנים.

שהרי תנן במשנתנו: **אומדים, כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד שלשים יום בין ליתן מכאן ועד עשר שנים.**

ואי אמרת מלוה לעשר שנים שביעית משמטתו, הרי כולהו אלף זוזי נמי בעי לשלומי ליה.

שהרי היה הלווה נפטר מכל החוב בשמיטה, ולמה אומדים רק את הפסד זמן השימוש במעות ההלוואה.

ודחינן: **אמר רבא: הכא במאי עסקינן, באופנים שאין השמיטה משמטת חובו. כגון במלוה על המשכון, וכגון במוסר שטרותיו לבית דין.**

דתנן: המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין, אין משמיטין.

ועוד אמר רב יהודה אמר שמואל:

האומר לחבירו: הלואה זו שאני מלוה לך, היא בתנאי, על מנת שלא תשמטני השנה השביעית - לא חל תנאו. ואם עברה על חובו שמיטה, אסור לו למלוה לתובעו, היות ושביעית משמטת אותו. 14

14. כך דעת רש"י שמוסר שטרותיו הוא פרוזבול שמוסר חובותיו. אך תוס' רמב"ן וריטב"א כתבו שמוסר שטרותיו אינו משמט מן התורה. והלל תקן פרוזבול כדי שלא יצטרך למסור שטרותיו, וגם בשביל מלוה על פה שיוכל לגבותו, וביאור כן גם בכוונת רש"י, ופירשו דבריו שמוסר שטרותיו הוא מקור תקנת הלל לפרוזבול. והתומים כתב שרש"י לא פירש שמסר שטרותיו כי במלוה בשטר הזמן מוכיח למתי הלוה לו, ובנדונינו על כך גופא דנים הבעלי דינים, ובהכרח מדובר במלוה על פה.

והוינן בה: **לימא האם יש לנו לומר, שקסבר שמואל, שהמתנה תנאי שכזה - מתנה על מה שכתוב בתורה הוא,** 15 שהוא נגד הכתוב בתורה ששביעית תשמט חוב, **וכל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל!**

15. השאגת אריה [חדשות ט"ו] הוכיח מכפילות הלשון, ששמיטת כספים בזמן הזה היא מדאורייתא. שלכך הקדימה הגמרא לומר שדין זה הוא "מתנה על מה שכתוב בתורה". ולכן מדמים את שמיטה לאונאה. כי אם שמיטת כספים בזמן הזה מדרבנן היא, לא היו מקשים מאונאה, כי אפשר לחלק, שבדבר שהוא רק מדרבנן עשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. ולכן רק אחר כך באה הקושיא, שאם כן תנאו בטל. ואכן **במשנה למלך** [פ"ח ממלוה ה"א] הקשה מסוגיא זו לרמב"ם [פ"ט משמיטה ה"ג], שפסק כי שמיטת כספים בזמן הזה היא מדרבנן, שהרי קיימא לן שבדרבנן לא אומרים דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה, ומועיל התנאי, ויהיו המעות פקדון, ולא ישמטנו. ותירץ, ששביעית חמורה, כיון שעיקרה הוא מן התורה. והלחם משנה [פ"ט ממכירה ה"ג] הקשה על מה שפסק הרמב"ם שבאונאה לא מועיל תנאי, ואילו בשביעית [פ"ט ה"י], פוסק שמועיל תנאי. ואם טעמו משום שתלוי אם ודאי מחל, אם כן מה מקשה הש"ס ומשוה הדינים, ועל כרחך, שהוא כמו שכתבו התוס', שתלוי אם ודאי עקר או לא. אך אם כן יקשה שוב, למה באונאה לא יועיל תנאי כמו בשביעית. והגר"ח תירץ, שלגבי שביעית אין את הסברא של "לא ידע ומחיל". שהרי אף אם הוא אינו יודע אם תעבור שביעית על החוב או לא, הוא יודע

בודאי שהוא החיל על החוב תנאי שלא ישמט בשביעית. מה שאין כן באונאה, שאם אין הונאה במקח זה במציאות, הרי לא שייך בו דין אונאה, ולא מועיל כלל התנאי. וזו היא סברת רב לקמן. ואילו שמואל סובר, שהתנאי תלוי רק אם בודאי עקר או לא. ובזה אונאה ושביעית שוים, שתלוי בשעת העקירה אם עוקר ודאי או לא. ולכן מקשינן משביעית לאונאה. ועיין תירוץ נוסף **באבי עזרי** [פ"ו מאישות הי"ן].

אי אפשר לומר שכך סובר שמואל!

כי **והא איתמר**: מוכר חפץ, **האומר לקונה, חבירו**: הריני מוכר לך את החפץ הזה במחיר המסויים הזה, **על מנת שאין לך עלי** זכות לתבוע החזר כספך אם תמצא במקח זה **אונאה** [האסורה מן התורה] - **רב אמר**: לא חל התנאי, ואם מכר לו ביותר משוויו, **יש לו עליו אונאה**, וחיוב המוכר להחזיר את סכום ההונאה, ואם היתה האונאה יותר משישית מהמחיר, בטל המקח.

ושמואל אומר: אין לו עליו תביעת אונאה.

ומשמע שנחלקו אם אדם המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים או בטל, ושמואל סובר שתנאו קיים.

ואם כן תמוה, מדוע אמר שמואל שהמלווה לחברו על מנת שלא תשמטנו שביעית, שביעית משמטנו, ואין התנאי מועיל לו למנוע את השמטת החוב!!

ומתרצינן: **הא איתמר עלה: אמר רב ענן: לדידי, מפרשא לי מיניה דשמואל**, ביאר לי שמואל, שחלוק הדין, לפי אופן עשיית התנאי, שבאונאה -

אם אמר **"על מנת שאין לך עלי אונאה"**, והיינו, שימחל הקונה על זכותו לתבוע את החזר ההונאה, מועיל התנאי אף כנגד מה שכתוב בתורה. ולכן סבר **שאין לו עליו אונאה**.

אבל, אם אמר בתנאו, **"על מנת שאין בו במקח זה אונאה"**, הרי התנאי הוא שאינו מאנה אותו במקח זה, וימכור לו בשוויו האמיתי, ואין זה תנאי לפטור מדין הונאה.

ולכן גם לשמואל הרי יש בו אונאה.

וכחילוק שמצינו בלשונות התנאי באונאה, בין אם הוא מתנה עם חברו שיוותר לו על האונאה, ובין אם מתנה עמו שלא תהיה כאן הונאה -

הכא נמי, כך הוא החילוק בלשונות לענין שביעית, בין מתנה עמו שהוא לא ישמיטנו בשביעית, ובין מתנה עמו שלא יהיה בהלואתו דין שמיטה בשנה השביעית -

שאם התנה ואמר: **על מנת שלא תשמטני אתה בשביעית** -

דהיינו, שבשעת ההלואה עושה המלוה עם הלוח תנאי, ודורש ממנו שיתחייב לו, מרצונו הטוב, לפרוע לו את ההלואה על אף שמדין תורה ישמט החוב בשמיטה, תנאו חל.

כי על אף שהתורה אמרה לפטרו, **16** בכל זאת, כיון שהתנה המלוה עמו שאינו מלוהו אלא באופן זה, והסכים הלווה לקחת את ההלוואה בתנאי הזה, תנאו חל, **ואין שביעית משמטתו**, ועל הלוח לפרוע חובו.

16. כתב רעק"א בתוספות על משניות [סוף פ"ו דפאה], שהתנאי הוא: אם תרצה לשמטני, הרי אין זו הלואה, אלא מעתה היא נחשבת פקדון, שאינו נשמט. ובאבן האזל [פ"ג ממכירה], הסביר שלפי זה, החוב אמנם נשמט, אלא שהלוח חייב ליתן מתנה למלוה, כי אם לא יתן לו את הכסף בתורת מתנה לאחר שנשמט החוב, יתקיים התנאי שלא נתן לו הלואה, ויהיה הכסף פקדון, ויהיה חייב להחזירו מדין שומר פקדון. וממה נפשך יצטרך לשלם. ועיין בדבריו שדן האם עליו לומר משמט, או לא. וברמב"ם כתב [פ"ט משמיטה ה"י], שתנאו קיים, היות שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא שאדם זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה. ובקצוה"ח [ס"ז סק"ז] ביאר, שזו התחייבות חדשה, ואם לא נכתב התנאי בשעת ההלואה בשטר, הרי נחשבת התחייבותו כמלוה על פה. ויסוד זה תלוי בסיבה שתנאי בדבר שבממון מתקיים. והאריכו לבאר את הענין האבי עזרי שם, וכן הגר"ש רוזובסקי בסוגיין, שנחלקו הראשונים בדבר זה - הרשב"א [כתובות נו א] ביאר, שלרבי יהודה מועיל תנאי בממון, היות דמפרשינן לדיבוריה ש"על מנת שתמחול לי" קאמר, וזה מועיל, כי ממון ניתן למחילה. ולפי דבריו, יש צורך להגיע להסבר חדש למה מועיל התנאי לענין שמטת החוב בשביעית, שיש כאן התחייבות חדשה שעליה לא חלה זכות השמיטה. אך הרמב"ן פירש, שהתנאי הוא להסתלק מהחוב, וסילוק מועיל גם בשביעית, על זכות ההשמטה. ועיין בכל זה בקצוה"ח [סימן ר"ט]. ובשערי יושר [ש"ז פט"ז] נקט דעת תוס' בכתובות, שאין המחילה של הלוח עוקרת את החוב, אלא היא מועילה שלא יחול הדין של התורה. כי יסוד הדין שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, הוא שהתורה מסכימה לעקור את הדין של התורה כאשר מטרת העקירה היא לטובת בעל התנאי. וזה הוא גם הדין בלוח שהסכים לבטל דין ההשמטה.

וסובר שמואל, המתנה על מה שכתוב בתורה - בדבר שבממון תנאו קיים.

אך אם אמר המלוה ללווה שמלווהו "על מנת שלא תשמטני שביעית", והיינו, שרוצה המלווה לעקור את דין שמטת כספים מההלואה הזאת [אך אינו דורש שהלווה יתחייב לשלם על אף שישמט החוב], אין כח בידו לשנות את דיני השמיטה, ולפיכך התנאי לא חל, **ושביעית משמטתו**.

תנא, המלוה את חבירו סתם, ולא קבע עמו זמן לפרעון החוב, **אינו רשאי לתובעו בפחות משלושים יום** מיום ההלואה. **17**

17. בטעם דין זה דייק הגר"ז מהרמב"ם [בפ"ג ממלוה ולוה ה"ה], שכתב "סתם הלואה לי יום, ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה, יש לו לתבעו ביומו, שתנאי ממון הוא". וממה שהוצרך הרמב"ם לטעם של "תנאי ממון", משמע שאין הזמן לי יום משום אומדנא, שלזמן הזה מלויים, שאם כן, פשיטא שמועיל תנאי לגלות שאינו בכלל האומדנא הרגילה. ובהכרח, שזיכתה התורה ללווה שאין המלווה יכול לתבעו עד שלשים יום. ורק התנאי שביניהם מועיל לעקור את זכותו. [ויש לדון אם הוי מתנה על מה שכתוב בתורה, ובתנאי שבממון תנאו קיים]. והב"ח [ח"מ ס"ז י"ג] כתב, שהשביעית משמטת סתם הלואה אפילו בתוך שלושים יום. ורק כשקבע זמן פרעון, לא קרינן ביה "לא יגוש" עד שהגיע זמנו. וביאר **התומים**, שטעמו, דהוי כהלואה על מנת שלא יתבע המלוה שלושים יום. אך ודאי שמועילה תפיסת

המלוה בתוך שלושים. ועיין בקצות החושן. אך מדברי הראשונים מוכח, שמשום אומדנא אינו פורע שלושים יום, והוי כקובע זמן, ולכן אינו נשמט, לפי שלא הגיע הזמן.

סבר רבה בר בר חנה קמיה דרב, בעומדו לפני רב, למימר :

הני מילי שאינו רשאי לתובעו בפחות משלשים יום, דוקא **במלוה בשטר**, שמוכח מכתובת השטר שאין ההלואה לזמן קצר של פחות משלשים יום, היות **דלא עביד איניש**, לא עשוי איש, **דטרח וכתב שטר** על הלואה שהיא **בציר** פחות **מתלתין יומין**, משלשים יום.

אבל מלוה על פה, שלא שייכת שם סברא זו, ואדם לווה גם לתקופה קצרה של פחות משלשים יום - **לא** אמרינן "סתם הלואה היא שלושים יום", אלא חייב הלווה לפרוע חובו מיד כשתובעו המלווה לשלם את החוב.

אמר ליה רב: הכי אמר חביבי [רבי חייא, שהיה דודו של רב]:

אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה שהלוו סתם, אין יכולין לתבוע חובם עד שעברו שלושים יום מההלואה.

תניא נמי הכי: המלוה את חבירו סתם, אינו רשאי לתבוע פחות משלושים יום. אחד המלוה בשטר, ואחד המלוה על פה.

אמר ליה שמואל לרב מתנה: לא תיתיבי אכרעיך, אל תשב על כרעיך [רגליך], אלא עמוד [תוסי' נזיר כד ב], **עד דמפרשת לה להא שמעתא** שאומר לך: **מנא הא מילתא דאמור רבנן: המלוה את חבירו סתם, אינו רשאי לתבוע פחות משלושים יום, אחד המלוה בשטר ואחד המלוה על פה?**

אמר ליה רב מתנה לשמואל: למדו חכמים דין זה, מדכתיב [דברים טו] **"קרבה שנת השבע, שנת השמיטה"**.

ודרשו מכפילות הלשון, שלכאורה תמוה:

וכי **ממשמע שנאמר "קרבה" שנת השבע**, **איני יודע שהיא "שנת שמיטה"**?

אלא מה תלמוד לומר שוב "שנת השמיטה"? -

לומר לך: יש שמיטה אחרת שהיא כזו!

דהיינו תקופה אחרת, שדינה הוא כשמיטה.

ואיזו? - זו המלוח את חבירו סתם, שאינו רשאי לתבעו בפחות משלושים יום.

ותקופה זו חשובה כשנה שלימה, בדומה לשנת השמיטה.

דאמר מר: שלושים יום בשנה, חשוב שנה.

ומזכירה הגמרא עוד מימרות של רב יהודה, שהקשה עליהם רב כהנא.

ואמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר, שעשה פתח לצואר בבגד חדש, ובכך השלים את הבגד, **בשבת - חייב חטאת,** משום תיקון הבגד, שהוא תולדת מלאכת "מכה בפטיש", 18 הכולל כל תיקון וגמר מלאכה.

18. לדעת רש"י, מדובר במי שעושה פה לחלוק חדש, ולכן חייב עליו משום מלאכת "מכה בפטיש", שהוא אב מלאכה לכל מלאכה שהיא מוגדרת כ"גמר מלאכה", או כ"מלאכת תיקון". והיינו, אב המלאכה שהיה במשכן, היה תיקון הפטיש של הצורפים, לפי שהם היו מרדדים בפטיש עדין את טסי הזהב במשכן, ובסיום מלאכת הרידוד של הזהב, הם היו מכים בפטיש על הסדן של ברזל, כדי להחליק את הפטיש, היות והוא נעשה מחוספס מחמת ההכאה בזהב, ולצורך הרידוד צריך פטיש חלק. האב עצמו, הוא תיקון הכלי [הפטיש] בעת גמר המלאכה, ותולדותיו הם כל תיקון כלי, אפילו אין בתיקון הזה גמר מלאכה, וכמו כן כל מלאכה הנחשבת כ"גימור", אפילו אם אין בה תיקון הכלי, כגון עשיית חיטובים בכלי, שאין בה תיקון הכלי, אך היא מלאכת גימור. והפותח בית הצואר בבגד, הרי אם מדובר בפתח חדש בבגד חדש, הרי יש כאן תיקון הבגד, וזו היא גם גמר מלאכתו. ואם מדובר בבגד שתפרו בתפירה את בית הצואר שלו, כגון לצורך כיבוס, ועתה הוא בא לחתוך את התפירה, ולפתוח בכך את בית הצואר שכבר היה קיים בבגד, יש כאן מלאכת תיקון, אם כי אין כאן מלאכת גימור. וביארו הרמב"ן והריטב"א, שאינו חייב משום קורע, היות ואין זה קורע על מנת לתפור. ומדבריהם למד הבית יוסף [סימן שי"ז], שאף אם יש תיקון בקריעה, אינו חייב משום קורע עד שיהיה על מנת לתפור. אך הביאור הלכה [סוף סימן שי"מ], נקט, שכל קריעה שיש בה תיקון חייבים עליה משום קורע, אפילו היא לא נעשית לצורך תפירה. ובכך רצה לבאר את דברי הרמב"ם שכלל את דין פותח בית הצואר השבת בכלל קורע [וכן למד בשיטת הרמב"ם גם הנשמת אדם בכלל כ"ט], אך מהמגיד משנה והכסף משנה, משמע שגם לרמב"ם חיובו הוא משום מכה בפטיש. ובמנחת חינוך [מוסד השבת כ"ד], כתב שלפי הרמב"ם חייב גם משום קורע וגם משום מכה בפטיש. ועיין בקרית ספר. ובחזו"א [או"ח נ"א ד'] כתב שאף רש"י סובר כך, שהרי בקורע על מתו בשבת, כתב רש"י שהוא פטור משום מלאכה שאין צריכה לגופה, ולא משום שאינו קורע על מנת לתפור. ובהכרח שלרש"י חייב משום קורע גם על קריעה לצורך תיקון, אפילו שאינה על מנת לתפור, אך גדר המלאכה הוא, שתעשה הפעולה של קריעה בדרך קלקול, ואילו בפותח בית הצואר, היות וכך עושים בגד, אין הקריעה הזאת, שהיא בעצמה רק תיקון ולא קלקול, נחשבת בכלל מלאכת קריעה שהיתה במשכן. ובפרי מגדים כתב סברא, שבבית הצואר קורע רק את החוט, ואילו מלאכת קורע היא בגוף הבד, כיריעות המשכן. ועיין באפיקי ים [ח"ב סי' ד']. ובשם רבינו תם פירשו, שכבר היה לבגד הזה פתח לבית הצואר, רק שחברוהו בחוט, כדרך האומנים והכובסים. ועל ניתוק החוט חייב משום מכה בפטיש. ולרש"י כהאי גוונא פטור אבל אסור. והמאירי כתב שמותר לכתחילה. ובהגהות מרדכי ריש פרק במה טומנים, וכן במרדכי פרק כלל גדול, הביא בזה מחלוקת אם התפירה צריכה להיות של קיימא. ועיין בהגר"א [שי"ז סקכ"א].

מתקיף לה רב כהנא: וכי מה בין זה שאסור לפתוח בית הצואר, למגופת חבית, דקיימא לן [בשבת קמו א] שיכול לחתוך את שפת החבית בשבת כדי לפתוחה לשתות יינה.

ולכאורה אף בחבית, הוא תיקנה, וגמר להכינה לשימוש על ידי פתיחת המגופה, ולמה הותרה בה פעולה זו?

ומתרצינן: **אמר ליה** רב יהודה לרב כהנא: אין לדמות חבית לבגד, שהרי **19 זה**, בגד, עד שפותח בו את בית הצואר, הוא **חיבור**, כולו הוא חלק אחד, וכשפותח בו פתח חדש, הרי הוא גומרו, ולכן חייב עליו משום מכה בפטיש.

19. לרש"י קושית הגמרא היא ממתיו ומסיר את ראשה של החבית, והתירוץ הוא, שבית הצואר מחובר, וכעת עושה בו פתח, ואילו החבית היתה כבר פתוחה, ואין הוא עושה בה עתה פתח. ואילו הרמב"ן כתב, שהדמיון לחבית הוא בכך, שאף בחבית עשיית הפתח היא **תיקון** החבית כמו בבגד. **ותוס'** הקשו על תירוץ הגמרא, שהרי מותר לעשות נקב אפילו במגופה עצמה, מבלי להסירה מגוף החבית, ומה בכך ש"מגופת החבית אינה חיבור"? והרי זה רק לענין הסרתה של המגופה, ולא לענין עשיית פתח במגופה, כשהיא נשארת במקומה! וכתב **הריטב"א** שהיות ולחבית יש לה פתח המכוסה במגופה, נחשבת החבית כפתוחה, ואין הנקב שעושה במגופה עצמה נחשב כעשיית פתח לחבית. אך בבית הצואר אין לבגד פתח, אלא כעת הוא עושה אותו. ואילו לפי **רבינו תם**, הקושיה בגמרא היא ממה ששינו בסופא שנוקב אדם מגופת החבית. ותירוץ הגמרא הוא, שתפירת בית הצואר נעשית כחיבור גמור אף לענין כלאים, ולכן פתיחת החיבור נחשבת כעשיית פתח. אבל המגופה המחוברת רק בטיט מעל החבית, חשובה כפתוחה.

ואילו זה, מגופת חבית, אף שהיא טוחה בטיט על פי החבית, עדיין **אינו חבור** גמור כדי להחשב כחלק אחד, אלא רואים את החבית כפתוחה, והסרת המגופה מעליה לא חשובה כעשיית פתח חדש, ולכן מותר להסירה בשבת.

מקוה מים שיש בה ארבעים סאה מים שאינם שאובים, הכשרים לטבילה, ניתן לצרף אליה מים שאובים [הפסולים לטבילה] ללא הגבלה.

מן התורה, אין הבדל בין אם תחילה היו במקוה מים שאובים פסולים ואחר כך צירפו אליהם ארבעים סאה מים כשרים, שאינם שאובים, ובין אם היו בה בתחילה מים כשרים שאינם שאובים ולאחר מכן הצטרפו אליה מים שאובים פסולים, כי בכל ענין, אם יש במקוה ארבעים סאה מים שאינם שאובים, היא מקוה כשרה שאפשר לטבול בה.

אך תיקנו חכמים, כדי שלא יטעו אנשים ויבואו לטבול במים שאובים, שאם בתחילת הווצרות המקוה היו בתוכה שלשה לוגים מים שאובים, תיפסל המקוה גם אם לאחר מכן יצורפו אליה ארבעים סאה מים כשרים שאינם שאובים.

גזירה זו של "שלשה לוגים מים שאובים הפוסלים את המקוה, אם היו בה תחילה", נגזרה רק אם היו במקוה בתחילה שלשה לוגים מים שאובים, כדי שלא יבואו אנשים לטעות ולומר שאפשר לטבול במים שאובים. אבל אם היו במקוה שאר משקים, שאינם ראויים לטבול בהם, לא גזרו חכמים לפסול את המקוה, אם אחר כך יוסיפו להם ארבעים סאה מים כשרים.

ואמר רב יהודה אמר רב: שלשת לוגין מים, שנפל לתוכן קורטוב [שיעור מועט] **של יין, ונראה מראיהן של שלשת הלוגים המעורבים ביין, כמראה יין, 20 ונפלו למקוה, ולקמיה מבואר אם יש בה ארבעים סאה או לא - לא פסלוהו.**

20. בביאור "משנה אחרונה" [מקואות פ"ז מ"ה] כתב, שלא דוקא נראה כיון, אלא העיקר שלא יראה כמים. וכתב הרא"ש, שאינם פוסלים כל זמן שלא שינו את מראית מי המקוה. אבל אם על ידי שנפלו השתנה מראה מי המקוה, פסול. והש"ך [יו"ד ר"א ס"ק ס"ו] כתב, שנפסל המקוה בשינוי מראה המים, ואין צריך שמי המקוה יראו כיון כדי להפסל, כמו לענין הכשר המים שנפלו.

אף על פי ששלשה לוגין מים שאובין פוסלים מקוה, כיון שמים אלו נראים כיון, הולכים אחר מראיהן, ולא פסלוהו חכמים למקוה.

מתקיף לה רב כהנא: וכי מה בין זה, מים שמראיהן כיון, שאין פוסלין את המקוה, למי צבע, מים שנתערב בהם צבע, שפוסלין את המקוה בשלושה לוגים כשניתנו בה תחילה!

כדתנן: רבי יוסי אומר: מי צבע פוסלין את המקוה בשלשת לוגין, אם ניתנו בה תחילה.

ומתריצין: **21 אמר ליה רבא: התם במי צבע, הטעם שפוסלים את המקוה, הוא משום שנשאר עליהם שם מים, ו"מיא דצבעא" מיקרי.**

21. תמה החזו"א [חוו"מ ליקוטים, כ"ג], הרי כדברי רבא מפורש שם במשנה שם! דתנן, מי צבע פוסלין [את המקוה] בג' לוגין [אם נפלו לתוך המקוה לפני שהיו בה ארבעים סאה], ואינם פוסלין אותו [את המקוה, שהיו בו כבר ארבעים סאה] בשינוי מראה. נפל לתוכו [של המקוה] יין ומוחל, ושינוי את מראיו, פסול. ומוכח מהמשנה, שרק יין פוסל את המקוה בשינוי מראה, אבל מי צבע, לא, משום ש"מי צבע" נחשבים כמים, ולכן הם פוסלים את המקוה בג' לוגין, כדין מים. אך מים המעורבים ביין, וניכר במים מראה היין, אין הם "מי יין", ולכן נפסלת המקוה כאשר ניכר בה מראה היין, ולכן אין שלשה לוגים מים שהתערב בהם יין, וניכר בהם מראה היין, פוסלים את המקוה, לפי שבטל מהם שם מים על ידי מראה היין. [ובתוך מי המקוה לא ניכר מראה היין, כי שלשת הלוגים של מים המעורבים ביין אינם נותנים מראה יין בכל המקוה]. ואם כן, מה הקשה רב כהנא על מה שאמר רב יהודה בשם רב? ותירץ הגר"ש רוזובסקי, על פי דברי הראב"ד, ששינוי מראה פוסל רק במקוה ולא במעיין. ומוכח מדברי הראב"ד, שלדעתו אין הפסול של שינוי מראה משום חסרון המים, אלא גזירת הכתוב היא. ולכן חילק רב כהנא בין פסול מראה של המקוה, ובין מראה יין בשלשה לוגים מים. שפסולו של "מראה יין" במי המקוה נובע מכך ששם של מי המקוה תלוי אידך קוראים להם בני אדם. ולכן, אם יש למקוה מראה יין הוא נפסל, היות שהשם קובע מהם המים הנראים. אך בגזירת שלשה לוגין, שאין היא גזירת הכתוב, מה שאין פוסלים מים עם מראה יין, אינו מחמת שם, אלא מפני שלא גזרו בהם רבנן. וטעמם, היות ולשלשת הלוגים הללו אין מראה מים אלא מראה יין, אין זה נראה כמוסיף מים שאובים למקוה. ולכן הקשה רב כהנא, אם כן, אף במי צבע לא יגזרו חכמים, לפי שאינם נראים כמים.

אבל מים שמראיהן כיון, אין פוסלין את המקוה, כיון שאין עליהם שם מים. אלא "חמרא מזיגא" מקרי, וביין לא גזרו חכמים שיפסול את המקוה, אם ניתנו בה שלשה לוגים יין תחילה.

ומקשינן: **והתני רבי חייא**: שלשה לוגין מים שנתערב בהם יין ונראין כיון, **הורידו את המקוה**, הסירו ממנה את חזקת 22 כשרותה, והיא נפסלת על ידם.

22. **הפני יהושע** הוכיח מרש"י בשבת [טו], שאין לומר שמדובר כאן במקוה שיש בו ארבעים סאה, ושלושה לוגין פוסלין אותו [כשיטת הרשב"ם בב"ב ס"ו]. אלא הכוונה, שבשעת נפילת המים השאובים לא היו עדיין במקוה ארבעים סאה כשרים, שאז נפסל המקוה מחמת שלשת לוגי המים השאובים מחזקת כשרותו, לפי שעד עתה יכלו להשלימו לארבעים סאה, וכעת אינו ראוי עוד לצירוף.

ומתרצינן: **אמר רבא: לא קשיא!**

הא דאמר רב יהודה אמר רב, שהולכים אחרי המראה, היינו כשיטת **רבי יוחנן בן נורי**.

ואילו **הא** דרבי חייא, הסובר שאין הולכים אחר המראה, היינו כשיטת **רבנן**.

ומצינו שנחלקו בזה, **דתנן: שלשת לוגין מים,**

דף ד - א

חסר קורטוב, מעט מים, שלא היו שם שלשה לוגים מים מלאים, **שנפל לתוכן** של המים **קורטוב** מעט **יין**, והשלים קורטוב היין את המים לשיעור של שלשה לוגים, וכעת **מראהו** של שלשת הלוגים, שמעורב בהם מעט יין, הוא **כמראה היין**, ונפלו למקוה - **לא פסלוהו**.

משום שבמים עצמם אין שלשה לוגין שלמים של מים.

ולא זו בלבד, שהיה מראה המים כמראה יין, שאז אינם פוסלים, אלא -

וכן הדין אפילו בשלשה לוגין מים, **חסר קורטוב**, **שנפל לתוכן קורטוב חלב**, שהוא לבן, ומעט ממנו אינו משנה את צבע המים, והשלים קורטוב החלב את המים לשלשה לוגים, **ומראהו** של שלשת לוגי המים **כמראה מים**, ונפלו למקוה - **לא פסלוהו**.

משום שבמים עצמם אין שלשה לוגים מלאים של מים.

כלומר, אין הבדל בין אם נראים שלשת הלוגים כמים, או כיון. כי לעולם אין מים שאובים פוסלים את המקוה אלא אם כן יש במים עצמם שלשה לוגים מים.

זו דעת רבנן.

ורבי חייא דייק ממשנה זו, שהסיבה היחידה המונעת את פסול המים היא העובדה שאין שלשה לוגים שלמים של מים שאובים. אבל אם היו שלשה לוגים מים שלמים, הרי אף אם היה מראיהן כיון, הם פוסלים את המקוה, ואין הולכים אחר המראה בין לקולא ובין לחומרא.

רבי יוחנן בן נורי אומר: הכל הולך אחר המראה.

ומים שיש להם מראה יין לא פוסלים מקוה, ואף אם יש בהם שלשה לוגין מים בפני עצמם.

וכמוהו סובר רב.

וכמו כן הוא סובר להיפך, לחומרא, שאם נפל קורטוב חלב לתוך מים ונראה הכל כמים, מצטרף החלב להשלים את השיעור לשלשה לוגים של מים לפסול המקוה בתחילה. כי לפיו הכל תלוי במראה, בין לקולא ובין לחומרא.

ומקשינן: כיצד אמר רבא בודאות, שדינו של רב הוא מחלוקת תנאים? **והא מיבעיא בעי לה רב פפא**, הסתפק בדבר זה, האיך ביאר רב משנה זו, וכשיטת מי אמר את דינו, שמים הנראים כיון אינם פוסלים, האם לדברי הכל אמר זאת, או שמא נחלקו תנאים בדבר, ונקט רב את דינו כאחד התנאים בלבד.

דבעי רב פפא: האם **רב, תני** היה שונה במשנה כגירסתנו בדברי תנא קמא, שאנו גורסים "חסר קורטוב" **ברישא**, לגבי שלשה לוגין שנפל לתוכם קורטוב יין. והיינו, שרק משום חסרון הקורטוב לא פוסלין המים לתנא קמא.

אבל שלשה לוגין מים, לתנא קמא, פסלי אף אם הם נראים כיון. ונמצא שלדעת תנא קמא הכל תלוי רק במציאות של שלשה לוגים מים ולא במראה המים.

ואתא רבי יוחנן בן נורי למימר: הכל הולך אחר המראה, בין לקולא ובין לחומרא, ולפי זה הוא חולק על תנא קמא מן הקצה אל הקצה.

ורב, דאמר את המימרא הקודמת, סבר **כרבי יוחנן בן נורי**, שהולכים אחר המראה, ומראה יין לא פוסל.

וזה, כדברי רבא, שתלה את דעת רב בשיטת רבי יוחנן בן נורי.

או דלמא, רב לא תני "חסר קורטוב" ברישא, לגבי יין שהתערב במים, אלא מדובר בשלשה לוגים שלמים של מים שאובים שהתערב בהם יין. ובכל זאת הם אינם פוסלים את המקוה כיון שמראיהן כמראה יין.

ולפי זה נמצא, שגם תנא קמא מודה, שלקולא, הולכים אחר המראה. ואם כן, לדברי הכל שלשה לוגין מים שנראים כיון אינם פוסלים את המקוה מחמת שאינם נראים כמים.

ורבי יוחנן בן נורי כי פליג, רק אסיפא הוא דפליג!

דהיינו, שאינו חולק על תנא קמא אלא רק לגבי הסיפא, שמדובר בה בשלשה לוגים מים שאובים חסר קורטוב, שנפל לתוכן חלב. ושם סובר תנא קמא שאין החלב משלים את המים לשלשה לוגים, על אף שמראה שלשת הלוגים המעורבים הוא כמראה מים, היות וכדי לפסול את המקוה צריך שיהיה שיעור מלא של שלשת לוגין מים, ולא די במראה מים כדי להשלים את השיעור, כי אין הולכים אחר המראה לחומרא.

ובזה חולק רבי יוחנן בן נורי על תנא קמא, וסובר שהכל הולך אחר המראה, בין לקולא ובין לחומרא, ולדעתו מצטרף החלב להשלים את שיעור שלשת הלוגים של מים שאובים לפסול המקוה, כיון שיש כאן מראה מים של שלשה לוגים.

ורב דאמר ביין, שאין פוסלין אפילו שלשה לוגין מים הנראים כיון, שיטתו היא **כדברי הכל**. כי כאמור, בין תנא קמא ובין רבי יוחנן בן נורי, סוברים שצריך שיהיה במים גם מראה מים כדי לפסול.

וכיון שרב פפא הסתפק בדבר, מנין לו לרבא שרב הולך רק בשיטת רבי יוחנן בן נורי, ולא כדברי הכל?!

ומתרצינן: אכן, **רב פפא מיבעיא ליה** אם רב יכול לומר דבריו כדברי הכל.

אך **לרבא פשיטא ליה** ¹ שרב דעתו היא רק כרבי יוחנן בן נורי.

1. הרמב"ם [פ"ז ממקואות ה"י], והראב"ד בספרו בעלי הנפש [שער המים], והרא"ש בהלכות מקואות [סימן כ], וכן השו"ע [יו"ד ר"א סכ"ג], פסקו כולם שהלכה כרב, שאם נפל לתוכן של שלשה לוגים מים שאובים, קורטוב יין, ומראהן כיון, אין הם פוסלים את המקוה. ובסיפא, כשהשלים קורטוב של חלב את שלשת הלוגים, ומראהן כמים, פסקו כתנא קמא, שאינם פוסלים את המקוה כי אין כאן שיעור מלא של שלשה לוגים מים, אלא בצירוף קורטוב החלב. והקשו האחרונים, שהרי למסקנת הסוגיה, רב גורס שהרישא מדברת בשלושה לוגים מים חסר קורטוב, ולרבנן הולכים אחר השיעור. ואילו רב סובר כרבי יוחנן בן נורי, שהולכים אחר המראה, ואין המים פוסלים, בגלל שהמראה של שלשת הלוגים בצירוף קורטוב היין, הוא כמראה יין. ואם כן, בסיפא צריך לפסוק גם כן כרבי יוחנן בן נורי שפוסלים, משום ששלשת הלוגים בצירוף החלב נראים כמים. וכתב הגרעק"א בתוספותיו על משניות מקואות, שרב סובר גם כרבי יוחנן בן נורי, והיינו שגם למראה יש חשיבות. אך לדעתו אין המים פוסלים אלא רק אם יש בהם שיעור שלם של שלשה לוגים מים, כרבנן. ומדקדקים כן ברש"י, שכתב שלרבא פשיטא ליה דרב קפיד נמי אחזותא, כרבי יוחנן בן נורי.

והוא גורס ברישא, ביין שהתערב במים, "חסר קורטוב", וסובר שלתנא קמא אין הולכין אחר המראה כלל, ורק משום שחסר בשלשה לוגין מים הם אינם פוסלין את המקוה. ובזה חולק עליו רבי יוחנן בן נורי, ורב פסק כמוהו.

אמר רב יוסף : אני תלמידו של רב יהודה, **ולא שמיעא לי האי שמעתא** שאומרים עתה בשמו, שאמר בשם רב, ששלשת לוגין מים שמראיהן כיון, אינם פוסלין את המקוה! ותמיהה זו של רב יוסף, באה מפני מחלתו, שבעקבותיה שכח תלמודו.

ולכן **אמר ליה אביי**, תלמידו של רב יוסף: **את אמרת לה ניהלן** לשמעתא זו בשם רב יהודה.

והכי אמרת ניהלן, כששנית לנו במסכת מקואות משנה זו של שלשה לוגין, אמרת לנו עליה את המימרא של רב יהודה, שאמר בשם רב.

וביאר לנו, שרב אמר דבריו כדברי הכל, משום **דרב לא תני** במשנה "**חסר קורטוב**" ברישא, ולמד שטעמו של תנא קמא שלא פוסלין במקוה, אינו משום החסרון בשיעור שלשת לוגין במים, אלא משום שאין מראיהן כמים, אלא כיון.

ולכן למד, ש**רבי יוחנן** בן נורי רק **אסיפא פליג**, בחסר קורטוב ונוסף לו חלב, שתנא קמא אמר שאין פוסלין, כי יש חסרון בשיעור במים, ואילו רבי יוחנן בן נורי סבר שפוסלין משום שמצטרף החלב למים, כל עוד נשאר מראיהן כמים.

ורב, דאמר שלשה לוגין מים שנראים כיון אינם פוסלין, **כדברי הכל** אמר.

ועתה מביאה הגמרא עוד מימרא שאמר רב יהודה בשם רב:

ואמר רב יהודה אמר רב: חבית מלאה מים, שנפלה תכולת המים לים הגדול, אדם טמא הטובל שם במקום שנפלו מימי החבית - לא עלתה לו טבילה!

משום **דחיישינן לשלשה לוגין מים שאובין מהחבית שלא יהיו במקום אחד**.

ואף שלא נפסל הים כולו, חיישינן שמא בא ראשו ורובו במים שאובין במקום נפילת מימי החבית, ונפסל האדם הטובל בהם לאכילת תרומה. ²

² כך פירש רש"י. והקשה הרמב"ן, אם כן, למה אמרו ש"לא עלתה לו טבילה", דמשמע שהוא מטמא תרומה, והרי גזירה זו אינה אלא לפסול את התרומה מדרבנן. ואף באדם טהור הטובל במים שאובים נאמרה גזירה זו. והריטב"א הקשה עוד, הרי האדם טבל וכבר נטהר מטומאתו, אלא שהתחדש בו פסול אחר, ואיך אמרינן בסמוך שמעמידין אותו ב"חזקת טומאתו" ? ולכן פירשו, שחיישינן שמא אחד מאבריו לא בא אלא במים אלו, שאינם ראויים לטבילה. ולדבריהם הא דנקט דוקא ג' לוגין, היינו שכמות זו אינה מתערבת.

לפי שגזרו חכמים על רחיצה בשלשה לוגים מים שאובים [בין בטבילה ובין בשפיכה על ראשו וגופו] שיפסלו את האדם הטהור מלאכול בתרומה, מפני שהיו רוחצין במים שאובין אחר הטבילה, וחששו חכמים שיטעו אנשים, ויעשו עיקר את הרחיצה במים שאובין, ולא יטבלו במקוה עצמה.

ודוקא בנפלו המים **לים הגדול** לא יטבול שם, משום דחיישינן שמא נשארו המים במקום אחד, משום **דקאי וקיימא**, שעומדים המים השאובים במקומם ואינם מתערבים מיד במי הים, לפי שאין בים זרימה ותנועה רבה. ³

³. ודנו הראשונים, במה שונים מים שאובים הנופלים למקוה, שאינם פוסלים אותה, ואין "חוששים" שמא טבל הטמא במים השאובים המרוכזים יחד, ממים הנופלים לים, שיש לחשוש שהטמא טובל בהם? וכתב **הריטב"א** שהראב"ד פירש בשם ר' משה הדרשן, שהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים, ואין המים המתוקים שנפלו לתוכם מהחבית מתערבים בהם. **ובמאירי** הביא חילוק בין מים צלולים ועכורים. ועוד כתב, שמדובר שטבל בהם מיד כשנפלו לים, שעדיין לא התערבו במי הים. אך הטובל אחר שעה, כטובל במקוה שנתערבו בו מים שאובים, שכבר נעשו המים כים או כמקוה. **והכסף משנה** [פ"ו ה"י] כתב, שבחבית מדובר שנפלה בשלימותה. **ובחוות יאיר** [ק"י] ביאר דבריו, שאם באים אל המקוה בשפיכה הם מתערבים יפה, ואילו בחבית מדובר באופן שהיא נשברה בתוך הים, ולכן רק באופן שכזה יש לחוש שמא עומדים מי החבית כשהם מרוכזים יחד בתוך מי הים, ואינם מתערבים עמהם. ובכך תירץ מה שהקשו לו, איך מועילה כל תערובת של מיעוט איסור ברוב היתר של לח בלח, להתיר, הרי המתערב עומד במקומו, ומועילים לכך כל החילוקים שהוזכרו.

אבל אם נפלו המים **לנהרא בעלמא**, לא חיישינן שמא נשארו המים השאובים עומדים במקום אחד, מפני שהנהר זורם, ומערבן במי הנהר.

תניא נמי הכי, שמשקים שנפלו לים, חוששים להם שמא נשארו במקום אחד ולא התערבו במי הים.

דתניא בתוספתא [מקואות ה ה]: **חבית מלאה יין שנפלה לים הגדול, הטובל שם - לא עלתה לו טבילה.**

וטעמו של דבר, ⁴ כי שמא היין שהיה בחבית, עדיין עומד שם במקום אחד, ולא התערב עדיין במי הים, ונמצא שהוא טבל ביין, ולא במים, ולא עלתה לו טבילה.

⁴. **המאירי** כתב, שהטעם הוא מפני שהוא טובל בשאובין. וגרס טעם זה אף בגירסתו כרש"י כאן, שמדובר בחבית של יין. והוא תמוה, שהרי לפי רש"י, שמדובר בחבית יין, אין צורך לפסול משום מים שאובים, כי אין כאן מים כלל. וכן **בתוספתא** לא הובא טעם זה של המאירי. וכן משמע **ברמב"ן**, וכן הוא ברש"י ובמהר"ם, ועוד. והעובדה שהיין נמצא במי הים ויש כאן חיבור של "השקה" ביניהם [ואפילו יש כאן "זריעה" של היין במים], אינה מועילה כאן, לפי שרק מים נחשבים כמחברים [או כ"נזרעים"] למי המקוה, ולא שאר אוכלים או משקים. ריטב"א, ורא"ש בפרק מרובה סימן ג.

וכן ככר של תרומה שנפל שם למקום היין, שטבל בו האדם הטמא, ולא נטהר, **טמא** הככר, משום שחוששים שמא היין עדיין עומד במקומו, ונטמא על ידי האדם הטמא שטבל בו, וחזר היין וטימא את ככר התרומה.

ומוכח מכל הברייתא הזאת, שדנים את היין שנפל לים כאילו הוא עומד לחוד במקומו.

ועתה דנה הגמרא בלשון התוספתא: **מאי "וכן"?**

הרי פשיטא כי כמו שחוששים לכך שעומדים המים במקומם לענין טבילת האדם, שלא תועיל לו, הוא הדין לענין טומאת הככר שנפלה באותו מקום אחרי טבילתו של הטמא בו. ומה התחדש בכך!!

ומבארת הגמרא, שהוצרך התנא להשמיענו זאת, כי -

מהו דתימא, התם, בטבילת אדם במקום נפילת היין, סברא היא שאינו נטהר, כי אמרינן **אוקי גברא אחזקיה**, ⁵ וכיון שהיה טמא ודאי, ואילו טבילתו היא ספק טבילה, מאחר שיש לחוש שמא היין במקומו עומד, לכן לא עלתה לו טבילה.

⁵ הבאנו לעיל קושית הריטב"א, לרש"י, הסובר ש"לא עלתה לו טבילה", פירושו, משום גזירת י"ח דבר, שגזרו חכמים לטמא כל אדם טהור הבא ראשו ורובו במים שאובין. ואם כן, אדם זה נטהר מטומאתו, ונכנס לטומאה חדשה. ואין זו "חזקת גברא" הקודמת. וכתבו האחרונים שרש"י לשיטתו בכל דוכתי, שמחזיקין מאיסור לאיסור, וכן נאמר מטומאה לטומאה. ויש שאמרו, שהרי זה כטובל ושרץ בידו, שאין זו טומאה חדשה. אלא שלגבי תרומה לא נטהר עדיין מטומאתו. אך האמת בזה, שרש"י גורס חבית יין, וכל קושית הריטב"א לפי הגירסא מים. שהרי בין אין השקה, ועיין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי שהאריך בפרטי סוגיא זו והמסתעף ממנה.

אבל **הכא**, בככר תרומה שנפלה אחרי טבילתו למקום נפילת היין, לא נטמא את הככר מספק, לפי שיש לומר **אוקי לככר התרומה אחזקה** שהיתה טהורה, ומקום נפילת היין טמא רק מספק, שהרי יש גם לומר שנע ממקומו, ונפל הככר למי הים.

ולכך **קא משמע לן** התנא בתוספתא, שאף במקום חזקת טהרה, חיישינן שהיין עומד במקומו, והככר טמא מספק.

מתניתין:

א. עדים שאמרו: **מעידין אנו באיש פלוני, שחייב לחבירו מאתיים זו, ונמצאו זוממין - לוקין** על שעברו בלאו "לא תענה ברעך עד שקר", **ומשלמין** ממון שזממו להפסידו מאתיים זו.

ואין הם נפטרים בעונש אחד. כיון **שלא השם**, המקרא, **המביאן לידי מכות** [י"לא תענה ברעך עד שקר"], **מביאן לידי תשלומין**. כי עליהם הוא מתחייב מהמקרא "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", **דברי רבי מאיר**. ⁶

⁶ כך פירש"י. והקשו עליו תוס' (בכתובות לב ב) ורמב"ן וריטב"א כאן: מה נפקא מינה אם המלקות משום א' או ב' שמות. ואדרבא בשם אחד יש סברא לחייב יותר, שכך נאמר בתורה שחייב שתיים. ותיירצו תוס' וריטב"א שמשני שמות אי אפשר לקיים פסוק אחד ולבטל שני. אך בשם אחד אפשר לקיים העונש בחלקו. והרמב"ן פירש שאין לא תענה ניתן לאזהרה על עונש כאשר זמם, ולכן לוקה עליו בנפרד, שאילו היה בא לאזהרה לא היו לוקין עליו. והתוס' בכתובות פירשו עוד, שלא נכתבו התשלומין בסמוך למלקות, ולכן אין זה חשוב כלאו הניתק לעשה. ולא נפטר בעונש כאשר זמם, ממלקות על הלאו. ועיין

פני יהושע, שאף לרשיי לוקה גם בשם אחד, ורבי מאיר רק מבאר כיצד לומדים ממוציא שם רע. אך בכתובות כתב רשיי להדיא שרק בשני שמות לוקין.

וחכמים אומרים: כל המשלם - אינו לוקה! אין מענישין שני עונשים על מעשה אחד, דכתיב "כדי רשעתו", ודרשינן, משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, ולכן נענשים לשלם כאשר זממו, ונפטרים מעונש המלקות.

[אך אין לומר שילקו ולא ישלמו, כמו דקיימא לן שלוקה ואינו משלם, לפי שכאן ריבתה התורה במפורש שעדים זוממין משלמים. כמבואר בכתובות לב א. רשיי].

ב. עדים שאמרו **מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב מלקות ארבעים, ונמצאו זוממין - לוקין שמונים.**

ארבעים משום שעברו על "לא תענה ברעך עד שקר", 7 וארבעים משום "ועשיתם לו כאשר זמם", דברי רבי מאיר.

7. הבאנו לעיל (בדף ב ב) דברי המאירי, שלרבי מאיר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. והריטב"א חולק וסובר דהטעם לחייב הוא מדכתיב "והצדיק", כמבואר שם לעיל. והאריכו רבותינו (בקה"י סימן א' ובשיעורי הגר"ש) לבאר המחלוקת, אם "והצדיק" מלמד שלוקים על לא תענה אף שאין בו מעשה. או שהוא רק בא לחייב מלקות במקום שאי אפשר לקיים כאשר זמם.

וחכמים אומרים: אין לוקין אלא ארבעים, משום "כאשר זמם".

אבל על "לא תענה" אינם לוקין, היות והוא בא לאזהרת עדים זוממין, ועונשן הוא כאשר זממו, וכדמפרש בגמרא.

דף ד - ב

גמרא:

והוינן בה: **בשלמא לרבנן, שאמרו ברישא, אין העדים 8 לוקים ומשלמים, יש להם מקור לכך. היות ו"כדי רשעתו" כתיב, ולמדנו מכאן כי רק משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.**

8. היינו ברישא, אבל על מה שאמרו בסיפא שלא לוקים שמונים על עדות אחת, נאמר טעם אחר בסוף הסוגיא, דמשום כדי רשעתו אינו נפטר, כמו שכתבו תוס' (במו"ק ב ב) דכל שם מלקות חד הוא. וכמו שמצינו דהאוכל נמלה לוקה חמש מלקויות. ולפי ביאור הרמב"ן במשנה, שרבי מאיר מחייב משום שאין בלא תענה אזהרה לעונש כאשר זמם, ורבנן נחלקו עליו בזה, כמבואר בסוף הסוגיא, אין צורך לטעם של כדי רשעתו. ולכן כתב הריטב"א, שלפירושו, לרווחא דמילתא נקט טעם זה.

ולכן אין העדים נענשים בשני עונשים.

אלא רבי מאיר, שאמר לוקה ומשלם - **מאי טעמיה?** והרי אף על גב שחיובי ממון ומלקות נלמדים משני פסוקים, יש לנו לפוטרו מאחד העונשים, משום דכתיב "כדי רשעתו"! **9**

9. כך פירש המהר"ם שי"ף (בכתובות לב ב), שלפי רש"י במשנה שכבר פירש רבי מאיר טעמו, ואמר שכל עונש נלמד מפסוק אחר, בהכרח קושית הגמרא היא, שאפילו הכי נפטרנו משום כדי רשעתו.

ומשנין: **אמר עולא: גמר**, למד רבי מאיר לחייב את שני העונשים של מלקות וממון כאחד, **10 ממוציא שם רע.**

10. החזון איש (ב"ק ג א) הוכיח מכאן, שדין קים ליה בדרבה מיניה פוטר אף כששני העונשים נאמרו על עבירה אחת, שהרי לכך הוצרך לימוד ממוציא שם רע לעדים זוממין, שנענשין שני עונשים במעשה אחד. [ועיי"ש שמהר"ם ביאר בדעת תוס' ההפך], ועיין לקמן בביאור דברי הרמב"ם, שיש לדחות ראיה זו. שבעדים זוממין המלקות על עדות שקר. והממון על ההפסד, עיי"ש.

שאם אמר בעלה של נערה בתולה לאביה של אשתו, לאחר שנשאה: "לא מצאתי לבתך בתולים, והיא זינתה תחתך, בהיותה נערה המאורסה לי", ונמצא שהעליל שקר - נאמר בו "ויסרו אותו", שהוא עונש מלקות, וגם "וענשו אותו מאה כסף", ליתן לאביה.

הרי שענשו הכתוב בשניהם יחד, במלקות ובממון, וממנו למדים:

מה, כמו שהמוציא שם רע, לוקה ומשלם **11** - אף כל המחוייב שני עונשים של ממון ומלקות, הרי זה לוקה ומשלם!

11. תמה הגבורת ארי, הלא במוציא שם רע משלם מאה כסף לאב, ומלקות הוא לוקה על הלשון הרע שאמר על הנערה. והיינו ממון לזה ומלקות לזה, ובכהאי גוונא אפילו בחייבי מיתות אין קים ליה בדרבה מיניה, ואיך נלמד מדין זה לכל חייבי מלקות שהתחייבו ממון ומלקות לאחד. ובקושייתו מבואר שהבין כהגר"ח (פ"ב מנערה הי"ג) שלא חל חיוב ממון כלל לבת, אלא החוב הוא רק לאב, והבת היא רק סיבה הגורמת לחוב. אך הגר"ש רוזנבסקי נקט, שעל אף שהחיוב של מאה כסף הוא לאב, בכל זאת לענין קים ליה בדרבה מיניה, החיוב תלוי במחייב ובסיבת החיוב, ולא במי שזוכה בתשלומין, ולכן נפטר. ועיין בדבריו, שדין אם גם במלקות וממון שייכת הסברה דבמלקות לזה וממון לזה, לא נפטר. כי שמא רק ב"לא יהא אסון", שהוא גדר פטור, אמרינן ששני חיובים לשני אנשים אינם נפטרים בקים ליה בדרבה מיניה, אך בפטור של "כדי רשעתו", לעולם אין עונשין אדם אחד בשני עונשין.

ולא נאמר הפטור של "כדי רשעתו" על שני עונשים אלו של ממון ומלקות, אלא על מיתה ומלקות בלבד, שאין לוקה ומת כאחד.

ושמא תאמר, אי אפשר ללמוד ממוציא שם רע לשאר המקומות, כי -

מה למוציא שם רע, שיש בו חידוש, **שכן** הוא **קנס**, שקנסה אותו התורה לשלם ממון לאבי הנערה, למרות שלא הפסיד לו ממון.

וכיון שהתחדש כאן תשלום זה, לכן אפילו במקום שמתחייב עמו גם מלקות, ילקה וישלם. **12** אך אי אפשר ללמוד מדין מחודש זה לשאר דיני ממונות, שגם בהם ילקה וישלם. ושוב אין לנו מקור לטעמו של רבי מאיר שאינו פוטר מ"כדי רשתו" בממון ומלקות.

12. אף שהלימוד הוא לצורך המלקות, שלא נאמר שמשלם ואינו לוקה, מכל מקום אפשר לפרוך, מה למוציא שם רע שהוא קנס, או שיש חידוש בעונש עבירה זו, ולכן אי אפשר ללמוד מעונשיה, וכמבואר בפנים. או שאף טעם החיוב למלקות גם הוא קנס. **ובשם הגרי"ז** התבאר, שמלקות של מוציא שם רע אינם כדין מלקות של עונש, אלא בגדר קנס הם, כדכתיב "ויסרו אותו", ולכן לומדים מהם שהוא הדין בעדים זוממין. ועיין בספר "ברכת אברהם".

יש לומר, **סבר לה רבי מאיר כרבי עקיבא, דאמר: עדים זוממין המשלמים ממון** מדין "כאשר זמם" - **קנסא הוא**, ולא תשלום על נזק ממוני, לפי שעדיין לא הפסידוהו בעדותם ממון בפועל, אלא רק זממו להפסידו.

וכיון שהתשלום של עדים זוממין קנס הוא, אפשר ללמוד אותו מהקנס של מוציא שם רע, שמשלם ולוקה. **13** שהרי אין במוציא שם רע חידוש יותר מעדים זוממין, לפי ששניהם משלמים קנס ולא ממון.

13. הרמב"ם (פי"ח מעדות ה"ח) פסק כרבי עקיבא, שעדים זוממין קנס הוא. ותמהו האחרונים שהרי פסק שם (בה"א) שאין עדים זוממין לוקין ומשלמין. ולכאורה למבואר כאן בסוגיא, דרבי מאיר שסובר דעדים זוממין קנסא, ילפינן ממוציא שם רע דלוקין ומשלמין, ורבנן חולקים עמו בזה ובוה, ואיך פסק הרמב"ם בקנס הוא כרבי מאיר, ואין לוקין ומשלמין כרבנן. ועיין **תשובות הרשב"א** (ח"ב סי' רפ"ח) דיישב קושיא זו **כדברי הריצב"א** (בתוס' בכתובות) דאף לרבנן אפשר לומר דעדים זוממין קנס, אך אין לדמותם למוציא שם רע, כיון דכתיב בהם "כדי רשתו", שאין לוקין ומשלמין. ובאור שמח (פי"א ממעילה הל"ג) כתב דאין ללמוד ממוציא שם רע שהממון והתשלומין בו על דבר אחד. ואילו עדים זוממין לוקין על עדות שקר, ומשלמין על הפסדו, ובוה נאמר "כדי רשתו", שאין נענשין בשני עונשין.

איכא דמתני להא דעולא, יש השונים את המימרא של עולא, שלומדים ממוציא שם רע לענין אחר, **אהא** -

דתניא: נאמר בדין אכילת קרבן פסח [שמות יב] **"לא תותירו ממנו עד בקר**, והנותר ממנו באש תשרופו" -

בא הכתוב ליתן עשה של שריפת הנותר **אחר לא תעשה**, שאסור להותיר מבשר הזבח -

לומר, שאין לוקין עליו!

והיינו, שהלאו האוסר להותיר מבשר הקרבן, ניתק לעשה, שמצוה מן התורה לשרוף בבוקר את הבשר שנותר, ויתקן בכך את עבירת הלאו, ויכפר לו על כך, **דברי רבי יהודה**, הסובר שלאו הניתק לעשה, אין לוקים עליו מלקות.

רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה!

אין פטורו ממלקות של המותיר מבשר הזבח נלמד מן המקרא הזה. כי לא משום שניתק הכתוב את הלאו של מותיר לעשה של שריפה, אין לוקים עליו. **אלא** הפטור של המותיר ממלקות הוא מטעם אחר:

משום דהוי ליה האיסור להותיר מבשר הזבח, **לאו שאין בו מעשה**, שהרי העבירה נעשית באי אכילת בשר הקרבן, ואין הוא מותיר את הבשר בידים.

וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו!

ודנה הגמרא בדברי הברייתא:

מכלל דברי רבי יעקב הללו אתה למד, **דרבי יהודה** שפטר את המותיר ממלקות רק בגלל הטעם שהלאו ניתק לעשה, **סבר דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו**.

ולכן לא פטר אותו מטעמו של רבי יעקב, שהנותר הוא לאו שאין בו מעשה.

ועל כך תמהינן: **מנא ליה** לרבי יהודה שלוקין על לאו שאין בו מעשה? **14** **אמר עולא:** **גמר**, למד זאת רבי יהודה **ממוציא שם רע** -

14. הקשה **הגבורת ארי**, הרי יש לומר שלמד זאת מקרא זה גופא, שהרי מזה הוצרכה התורה לנתק לאו של נותר לעשה, משמע שבלאו הכי היו לוקין עליו אף שאין בו מעשה. ותירץ **הבית הלוי** (ח"א ל"ה ט), שמלשונו של רבי יהודה, שבא הכתוב לומר שאין לוקין עליו, משמע כי אלולי פסוק זה, היה לוקה על נותר. הרי שממקום אחר ידוע לנו שלוקין אף שאין מעשה. (ועיין **במהרי"ק** שורש קל"ד).

מה מוציא שם רע, שהוא עובר על לאו שאין בו מעשה, שאינו עושה מעשה בידים, אלא עובר על הוצאת שם רע בדיבור בלבד, שאין הדיבור נחשב למעשה, ובכל זאת **לוקין עליו** - **אף כל לאו שאין בו מעשה, לוקין עליו!**

ופרכינן לעולא:

מה למוציא שם רע, שכן יש בו חומרא, שהוא **לוקה ומשלם**, מה שאין כן בשאר הלאוין, שאינו לוקה ומשלם. ורק כאן חידשה זאת התורה. **15**

15. פירכא זו צריכה ביאור, וכפי שתמה **הגרעק"א** בגליון. כי למה לא נלמד ממוציא שם רע לשאר הלאוין שלוקה ומשלם? ואם משום החידוש בו שהוא קנס, הוי לגמרא לפרוך בקיצור: מה למוציא שם רע שהוא קנס! ואם אכן הקושיא שנלמד שלוקין ומשלמין אין הלשון מדויק. ועיי"ש מה שתלה בתירוצי התוס' (בכתובות לב א).

וכיון שמוציא שם רע חמור הוא יותר, אין ללמוד ממנו לשאר הלאוין הקלים ממנו, גם לענין מלקות שלוקים על לאו שאין בו מעשה.

ולכן מביאה הגמרא מקור אחר : **אלא, אמר ריש לקיש** : רבי יהודה שאמר לוקין על לאו שאין בו מעשה, **גמר**, למד זאת **מעדים זוממין** -

מה עדים זוממין, שחיובם הוא על עבירת **לאו שאין בו מעשה**, שהרי על עדותם על בן גרושה ובן חלוצה 16 הם חייבים רק משום הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר" על דבורם, שאינו נחשב מעשה בידים, ובכל זאת **לוקין עליו**.

16. **כך פירש"י, ותוס'** בב"ק עד ב. וביאור דבריהם, שרק בעדות זו לוקים על הלאו ולא על הזממה, ולכן דומה עונש מלקות זה לשאר הלאוין. **ובתוס' שאנץ** (בב"ק שם) פירש, שלומדים ממלקות דכאשר זמם. וביאר הגר"ש **רוזנבסקי** (בשיעור כללי א'), שסבירא ליה שהכלל האומר שלוקין אף בלי מעשה, אינו רק בלאו, אלא בכל עבירה שלוקין עליה. ולפי זה אפשר לומר שאף רש"י לא נחלק אלא בכך שאין למדים ממלקות שלוקה משום "כאשר זמם". אך מחיוב מלקות בעדות בן גרושה, אפילו הוא בא במקום עונש הזממה, אפשר ללמוד לכל הלאוין, ועיי"ש.

אף כל לאו שאין בו מעשה, לוקין עליו.

שמא תאמר : **מה לעדים זוממין, שכן אין צריכין התראה** [ומבואר הטעם במסכת כתובות לג א].

ולכן אי אפשר ללמוד מהם לשאר הלאוים שילקו על לאו שאין בו מעשה, כיון שעדים זוממים אינם כשאר הנענשין בתורה, שאינם נענשים בלי התראה קודם עבירתם.

תשובתך : **מוציא שם רע יוכיח**, שלוקה על לאו שאין בו מעשה, אף שצריך התראה.

ולכן נלמד משניהם יחד, בלימוד של "וחזר הדין".

לא ראי זה, איו חומרנו של מוציא שם רע, שהוא לוקה ומשלם, **כראי זה**, כעדים זוממין. שהמוציא שם רע צריך התראה, ועם כל זה הוא לוקה, אף על פי שאין בו מעשה

ולא ראי זה, עדים זוממין, אין חומרם **כראי זה**, כמוציא שם רע. שהרי עדים זוממים אינם לוקים ומשלמים, ועם כל זה הם לוקים בלי מעשה.

ובהכרח, לא החומרות הללו הן הגורמות שילקו, אלא עלינו למצוא דבר משותף שיש בשניהם, שהוא הגורם שילקו.

הצד השווה שבהן, ששניהם הם **לאו שאין בו מעשה, ולוקין עליו**.

אף כל לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו!

שמא תאמר : **מה להצד השווה שבהן שכן** תשלומיהן הם **קנס**, ובכך הם חמורים מכולם, ולכן, אף מחיוב המלקות שבהם אי אפשר ללמוד ללאוין אחרים הקלים מהם?

תשובתך : **הא לא קשיא**.

כי **רבי יהודה - לא סבר לה כרבי עקיבא** בעדים זוממין, האומר שתשלומיהם הם קנס, אלא סבר שתשלומיהם הם בגדר תשלומי ממון.

ולכן, אפשר ללמוד מהצד השוה, מעדים זוממין ומוציא שם רע, לחייב מלקות בכל לאו שאין בו מעשה.

אלא, אם יש מקום להקשות, כך יש לך לשאול:

מה להצד השוה שבהן, שכן יש בהן צד חמור, שבכל אחד מהם יש חומר מיוחד שאין בשאר חייבי מלקות. שהרי לא מצינו שנענשין בלי התראה כמו שמצינו בעדים זוממים, ולא מצינו שלוקין במקום שמשלמים, כמו שמצינו במוציא שם רע.

ואם כן, האיך נלמד מהם לחייב מלקות בשאר הלאוים שאין בהם מעשה?!

[ואכן, מכח הפירכא הזאת, סוברים רבי יעקב ושאר חכמים שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה].

התשובה על שאלה זו :

ורבי יהודה, שלומד משניהם יחד, לחייב מלקות בכל הלאוין שאין בהם מעשה, לא חש לפירכא זו, כיון שרבי יהודה מ"צד חמור" - **לא פריד!**

לפי שסובר רבי יהודה, כיון שאין חומרתם שוה, מוכח שאין חומרתם גורמת שילקו על אף שאין בהם מעשה. שהרי בכל אחד אין חומר כמו בחבירו, ובכל אופן לוקה.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את הסיפא של משנתנו, את שיטת חכמים, החולקים על רבי מאיר, שמחייב עדים זוממים שתי מלקויות, משום "לא תענה" ומשום "כאשר זמם":

ורבנן, שאמרו בסיפא, שעדים אשר זממו להלקות, לוקין רק ארבעים משום "כאשר זמם", ואין לוקין על "לא תענה" -

האי קרא ד"לא תענה ברעך עד שקר" - מאי דרשי ביה?

מדוע הם אינם מחייבים מלקות גם מצד הלאו של עדות שקר? **17**

17. הגרעק"א תמה על לשון הגמרא "מאי דרשי ביה", שמשמע ממנו, שלפי רבנן פשוט הדבר שאין לוקים על "לא תענה", והרי מצינו במפורש במשנה הראשונה שגם לרבנן לוקים על הלאו של לא תענה בעדות על בן גרושה. וכל הקושיה צריכה להיות שילקו שמונים! **אמנם**, כבר התבאר לעיל, כי ניתן לומר שהמלקות בעדות בן גרושה אינן על הלאו של "לא תענה", אלא הן באות במקום עונש הזמה, ואין צריך לזה כלל לאזהרה של לא תענה. וכך פירשנו בפנים.

ומשנין: לדעתם, **ההוא קרא מיבעי ליה**, יש צורך בו, **לאזהרה לכל עדים זוממין**. כי מבלעדי אזהרה זו לא היו חייבים אפילו מצד "כאשר זמס", כי אין עונש בלי אזהרה.

ואזהרתם היא מהלאו "לא תענה", שהוא עצמו לא ניתן כדי ללקות עליו, אלא להזהיר את הזוממין על עונשם, "כאשר זמס", ולכן לא ניתן לחייבם בעונש מלקות נוסף, מלבד העונש "כאשר זמס".

ואילו **אידיך**, רבי מאיר, הסובר שלוקים עדים זוממים גם בנפרד על לאו של לא תענה, אם כן **אזהרה לעדים זוממין**, שחייבים מצד "כאשר זמס" - **מנא ליה?** והרי הלאו של "לא תענה" נצרך לאזהרה למלקות, שלוקים עליו, ומנין לו אזהרה לעונש "כאשר זמס"?

אמר רבי ירמיה: נפקא ליה לרבי מאיר אזהרה ל"כאשר זמס", מהמשך דברי הכתוב "ועשיתם לו כאשר זמס" - שנאמר "**והנשאים ישמעו ויראו, ולא יוסיפו לעשות עוד**".

ומקשינן: אם כן, **לרבנן**, למה הם לומדים אזהרה לעונש "כאשר זמס" מ"לא תענה ברעך עד שקר"? והרי בפרשת עדים זוממין עצמה נאמרה האזהרה ש"לא יוסיפו לעשות" כן?!

ומשנין: **ההוא קרא מיבעי ליה**, לרבנן -

דף ה - א

להכרזה!

ללמדנו שצריך להכריז אחרי שמענישים אותם, **18** שעונשם בא על שזממו לחייב את הנידון, ובכך ייראו השומעים מלעשות כמעשיהם.

18. רש"י כתב "כך וכך נהרג פלוני". ודקדק **הערוך לנר** דשיטתו שרק על נהרגין מכריזים. אך הרמב"ם (פי"ח ה"ז מעדות) כתב "והוזמו, והרגנום. או לקו, או ענשנו אותן כך וכך דינרים. עוד שם ברמב"ם: כותבין ושולחין בכל עיר ועיר. ומרש"י משמע שמכריזים רק בבית דין. והיינו שלרש"י ההכרזה היא מדיני התראה לעומדים ורואים את הדין. אך להרמב"ם אין הכרזה כלל, אלא רק הודעה לכל העם, שיזהרו בדין. ואילו הרואים את עשיית העונש, אינם צריכים להתראה נוספת.

ואילו **רבי מאיר** - מ"ישמעו ויראו" **נפקא** לדין הכרזה. ולפיו, המשך הפסוק "ולא יוסיפו לעשות" הוא מיותר, ולכן הוא נדרש לאזהרת עדים זוממים.

מתניתין:

משלשין, מחלקים את עונש ההזמה בין העדים ב**שונה בעדות ממון**, שעונשה ממון.

ואין משלשין, אין מחלקים את העונש **במכות**. 19 כאשר עדים זממו להלקות את הנידון, וכשהוזמו התחייבו מכות, אין מחלקים את המכות ביניהם, אלא כל אחד מהעדים לוקה את כל מנין המכות שזממו להלקותו.

19. **התוס' יו"ט** כתב, כי משום מלקות נקטה המשנה חלוקה לשלשה, שהרי לא ניתן לחלקן בשונה לשנים. ואמנם יש לעיין, אם היו משלשין במכות ובאו רק שני עדים כיצד היו מחלקין? והריטב"א כתב, שלא שייך לחלק לשנים והוי כמיתה, ועיין להלן. **והרמב"ם** (פי"ז מסנהדרין ה"א) כתב, שמלקות דינם בארבעים, ופיחתו חכמים מכה אחת כדי שאם יטעה לא ילקנו אלא כדינו. ואם כן, כשמחלקים לשנים, אפשר לתת לכל אחד עשרים. ועיין **בערוך לנר** לענין מלקות הראויות להשתלש.

כיצד? -

אם העידוהו שהוא חייב לחבירו מאתיים זוז, ונמצאו זוממין, משלשין ביניהם.

אם היו שני עדים משלם כל אחד חצי, ואם שלשה משלם כל אחד שלישי, וכן הלאה.

אבל, אם העידוהו שהוא חייב מלקות ארבעים, ונמצאו זוממין - כל אחד ואחד מהעדים לוקה ארבעים.

ובטעם החילוק נחלקו אמוראים בגמרא.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי**, 20 שאם זממו העדים לחייב מלקות, כל עד זומם לוקה את כל הארבעים?

20. **האבי עזרי** (פ"כ מעדות ה"ח) תמה: למה נחוץ לימוד לחייב מלקות לכל אחד, והרי מה שאינו לוקה שתיים בעדות מלקות, הוא משום שחייב שתי המלקות הוא מאזהרה אחת, שה"לא תענה" מזהיר על ה"כאשר זמם". אך כאשר אי אפשר להלקות כל המלקות, ילקה ארבעים משום "לא תענה" גופו. והוכיח מכאן ליסודו, שאין לוקין על לא תענה אלא בהתראה, ועדים זוממין אין בהם התראה. ורק בעדות בן גרושה לוקין גם על לא תענה בלי התראה, משום הילפותא דמשפט השוה לכלם (בכתובות לג א), שמשמעו, שבכל משפט תהיה אפשרות לקיים הזמה, ומלקות של לא תענה הם תחת עונש הזממה בבן גרושה. ועיין עוד לקמן בעמוד ב.

אמר אביי: נאמר "רשע" בחייבי מלקיות, [בספר דברים כה] "אם בן הכות הרשע".

ונאמר "רשע" בחייבי מיתות בית דין, [במדבר לה] "אשר הוא רשע למות".

ולומדים בגזירה שוה "רשע - רשע".

מה להלן, בחייבי מיתות, **אין מיתה למחצה**, אלא נהרגין כל העדים הזוממין 21 - **אף כאן**, כשזממו לחייבו מלקות, **אין מלקות למחצה**, אלא כל עד לוקה את כל המלקות, כמו שהוא היה נהרג במיתה גמורה אם היה מעיד על חברו עדות המחייבת אותו מיתה.

21. הקשה הרמב"ן והריטב"א, הא "אין דנים אפשר משאי אפשר". ובמיתה אי אפשר לחלקה, ואילו מלקות יכולים לחלקן כמספר העדים! ותירץ הרמב"ן שהלימוד הוא ממה שמתחייבים מיתה, ואם היו משלשין היה צריך לפוטרו מיתה, לפי שאין לענשם יותר ממה שענשו. ועיי"ש שדחה תירוץ זה, היות וזה לימוד בגילוי מילתא ולא בגזירה שוה. והריטב"א כתב, שיש מלקות שאי אפשר לשלשן, כגון שהיו שני עדים או יותר משלשה, וכדלעיל במשנה.

רבא אמר מקור אחר לכך שאין משלשים במכות :

בעינן, צריכים אנו לקיים בעדים "כאשר זמם", **ולכא**, אם ילקה כל עד רק חלק מהמלקות.

כי אם ילקה כל אחד מהעדים רק חלק מהמכות, אין את קיום העונש כאשר זמם, שהרי הם זממו להלקות את הנידון לבדו מלקות ארבעים בשלימות. 22

22. **תוס'** (בב"ק פו ב ובסנהדרין לג ב) **והרמב"ן והרשב"א** כאן כתבו, שרבא לא פליג על גזירה שוה "רשע רשע", רק סובר שאין צורך לדורשה כדי ללמד שאין משלשין, היות ומגוף הפסוק משמע כן. וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם, שהביא את הגזירה שוה של אביי, אף שהלכה כרבא, ומשמע דלא פליג. אך **הפורת יוסף** כתב, שיש נפקא מינה בין אביי לרבא, אם אין הנידון והעדים שוים בכחם לקבל מלקות. לאביי הוא חיוב מלקות, ותלוי רק בעדים, ולרבא הוא חיוב רק כאשר זממו על הנידון, ותלוי בכוחו. **והגר"ש רוזנבסקי** אמר, שמלשון רבא "מלקות לא מצטרף", משמע שהוא אינו חולק וסובר שכל אחד חייב מלקות בפני עצמו, אלא הכת כולה מתחייבת במלקות אחת, כמו בממון. אלא שאין קיום לעונש מלקות בחצאין לכל עד, כי לפחות מארבעים מלקות אין שם "מלקות", אלא מכות. אבל בממון מצטרף ומתקיים העונש על הכת בשלימות.

ומקשינן: **אי הכי**, שבחלוקת עונש המלקות בין העדים לא מתקיים "כאשר זמם", הרי כשהעידו לחייב **ממון**, **נמי** ישלם כל אחד מהעדים ככל אשר זמם, ולמה משלשין ביניהם!! ומתרצינן: **ממון - מצטרף!** כיון שחיוב ממון הוא תשלום לנידון, יכול כל עד ליתן את חלקו, ומכולם יחד מקבל הנידון את כל אשר זממו להפסידו, ונחשב הדבר כתשלום אחד של "כאשר זמם".

אולם עונש **מלקות - לא מצטרף!** שאם נחלק ביניהם את מנין המלקות הרי כל עד בפני עצמו אינו נענש במלקות שלם, ואין מה שיצרפם למנין מלקות שלם שזממו להלקות!

[ועיין בהערה 23 ביאור הסברא בחילוק זה].

23. הריטב"א כתב, שהממון מצטרף ביד הנדון אבל במלקות שאין הנענש הראשון מקבל כלום אינו מצטרף ביד הזוממין. ובלשון הנימוק"י: אין ראוי לצרף חצי מלקות של זה עם חצי מלקות של זה, שהרי הם שני גופין. וביאר **השערי יוסף** (ש"ז פ"א), שבממון העיקר שיקבל הנדון את תשלום הממון, ואילו במלקות העיקר הוא להעניש העדים. וכתב עוד, שאין לומר על פי **דברי הגר"ח** [לקמן דף ו'] המחלק בין ממון למלקות, שבעדות ממון כל אחד מהעדים פועל רק את חלקו בעדות ולכן כשמוזם משלם רק את חלקו, ואילו לגבי מלקות כל העדים פועלים יחד. ודחה סברא זאת, שאם כן, ממעט העד השלישי את חלק שני העדים. וכמו כן, אי אפשר לומר שאם יהיו שלשה עדים זוממים בממון יתן כל א' מחצה, ויקבל הנדון יותר ממה שחייבוהו, כי זה לא יתכן. **והבית הלוי** (בפרשת בשלח) ביאר, שבממון, מאה הוא מחצית ממאתיים. אך במלקות אין החלוקה במנין בלבד, כי צריך לחשב גם את הכאב שגובר והולך בכל מכה ומכה, וזה אינו ניתן לחלוקה במספר בין העדים.

מתניתין:

אין העדים נעשים זוממין לבטל עדותם בתורת ודאי, לחייבם ב"כאשר זמם" - **עד שיזומו** העדים המזימים **את** העדים הזוממים **עצמן!**

שתהיה ההזמה בהם עצמם, ולא שיכחישום בעדות בענין התובע והנתבע, או בענין ההורג וההרוג. **24**

24. כד פירש"י ותוס' ושאר הראשונים. אך הר"ח הביא שהגאונים פירשו עד שיחרישו ולא יכחישו המוזמין את המזימין. **ובמשפטי שבועות** (ח"ב שער ה') סיים רב האי דאם הזימום שלא בפניהם או שלא שתקו, אינה אלא הכחשה, ובטלה העדות. והקשה עליו **החת"ס** (חוו"מ קמ"א), אם כן, כל עדות היא עדות שאי אפשר להזימה, שהרי יכולין להכחיש המזימין! ועל מה שכתבו, שהזמה היא רק כשמודים או שותקים, הקשה **האור זרוע** (פסקי ב"ק, ש"ה) שהרי כאשר מודים לעדים, שוב אי אפשר להזימם, וליכא זוממי זוממין. ותירץ **הגר"ש רוזנבסקי**, שבמלקות ומיתה לא מהני הודאה, ובממון כשמודים אחר העדות, הרי בשעת הגדה יכלו להזימה.

ומבארת המשנה: **כיצד** היא ההזמה בעדים עצמם, וכיצד היא ההכחשה בעדותם?

אם **אמרו** העדים הראשונים, הזוממים: **מעידין אנו באיש פלוני שהרג את הנפש**, בזמן מסויים במקום מסוים.

ואמרו להם העדים השניים: **היאך אתם מעידין על אדם זה שראיתם אותו הורג את הנפש בזמן ההוא במקום ההוא? והרי זה לא יתכן שראיתם אותו עושה כך באותה שעה, שהרי נהרג זה, או ההורג זה - היה עמנו כל אותו היום** שלפי עדותכם אירע בו המעשה, **במקום פלוני!** ואותו מקום הוא רחוק מהמקום שלדבריכם ראיתם בו את המעשה, ולא יכולתם לראות את המעשה הזה במקום שאמרתם.

ובהכרח, שעדותכם עליו בשקר יסודה!

זאת היא הכחשת העדות אך לא הזמת העדים עצמם, ולכן - **אין אלו** העדים הראשונים, נחשבים עדים **זוממין**, כי רק עדותם הוכחה, ולא הוזמו הם עצמם, והרי זה נידון כשתי כתות המכחישות זו את זו, שיש להסתפק מה היא האמת.

אבל, אם **אמרו להם** העדים השניים לראשונים: **היאך אתם מעידין** שכך ראיתם בזמן פלוני במקום פלוני, והרי לא יכולתם לראות מעשה זה **שהרי אתם הייתם עמנו** כל **אותו היום במקום פלוני** אחר, ²⁵ שהוא רחוק מהמקום שהיה בו המעשה, לדבריכם, ולא הייתם יכולים לראותו באותו היום באותו מקום -

²⁵ בנימוק"י כתב שמעידין שהיו במקום רחוק יותר ממהלך יום. וכתבו האחרונים דהיינו רק כשלא אמרו באיזה שעה היה המעשה. ובגמרא מוכח שאין צריך מהלך יום שהרי אף בבירה שאין רואים מצד לצד שייכת הזמה. **וברמב"ם** נקט לשון מתניתין שאי אתם יודעים שהרג ביום זה בירושלים שאתם עצמכם הייתם ביום זה עמנו בבבל, ותמה **הרש"ש**, הרי מירושלים לבבל מהלך כמה ימים. ובאופן זה די שיאמרו שהיו עמם כמה ימים קודם, ולא היה זמן מספיק להגיע למקום המעשה. וכן מבואר בירושלמי שמזימין עדות על חמשה בחצר כקיסרי, כשאומרים שהיו עמם בעשירי בחדש בצפורי, [לפי הפני משה].

הרי אלו, העדים הראשונים, נעשים עדים **זוממין**, ו**נהרגין** הראשונים, הזוממים, **על פיהם** של השניים, המזימים. והאמינה התורה לעדים המזימים ולא למוזמים, כיון שהמזימים מעידים על גופם של הראשונים, שהיו במקום אחר. ואין הראשונים נאמנים להכחישם. ²⁶

²⁶ כתב מהרי"ט (ח"ב אה"ע ל"ז), דכל שכן אם אמרו המזימים שראו הם את המעשה, אך לא ראו את העדים במקום שארע, דהוי הזמה. ונחלקו **רבתינו האחרונים** במעידים שהיו עמם במקום המעשה, וראו שהראשונים לא ראו את המעשה. **הלח"מ** (פ"ח מעדות ה"ב) הביא **שהמהריב"ל** סובר דהוי הזמה. וכך כתב גם **בתומים** (סימן ל"ח). אך **הנתיבות המשפט** (ל"ח סק"א) חולק, וסובר דזו הכחשה היא, והוכיח כן **מביאור אביו** שהובא לעיל (בהערות על תוס' דף ג ב). ועיין בהערות על הגמרא הוכחה הדרישה.

וממשיכה המשנה ואומרת: אפילו אם אחר שהעידו השניים, המזימים, והזימו את הראשונים, **באו** עוד שני עדים **אחרים**, והעידו כעדות הראשונים.

ובאו שוב שני העדים המזימים הראשונים, **והזימום**, גם לעדי הכת השניה, הרי אלו נאמנים להזים גם אותם.

ואפילו שוב **באו אחרים**, עדי כת שלישית, והעידו כמו הראשונה, וגם אותם חזרו שני העדים המזימים הראשונים, **והזימום**.

אפילו היו **מאה** כתות עדים שהעידו כעדות הכת הראשונה, וכת אחת של מזימין הזימה את כולם בטענה שכולם היו עמם בזמן זה במקום אחר - **כולם יהרגו** על פי עדות שני המזימים. ²⁷

27. כך פירש"י ורוב הראשונים. אך הרי"ף ורמב"ן הביאו פירוש הגאונים והר"ח, שבאו אחרים והזימו את המזימים, ובאו אחרים והזימו את זוממי הזוממין, ופליגי תנא קמא, דאמר כל אלו שההזמה חלה עליהם אחר הכת האחרונה, יהרגו. ורבי יהודה סבר, שרק הראשונים נהרגים, היות ולא מסתבר שהיו כלם במקום אחד, ואין נאמנים. ותמה הרמב"ן, אם כן, כיון שהאחרונים לא נאמנים, הרי כת שלפניהם היא עדות שאי אתה יכול להזימה, וכת שלפניה אינה בזוממי זוממין. **ובעל המאור** דחה פירוש זה, והרמב"ן יישב קושיותיו במלחמות ה'.

רבי יהודה אומר: כת המזימין הזאת - "איסטטית" היא זו! דהיינו, מלשון סוטה היא מהדרך הנכונה.

כי בהכרח, שהתייעצו העדים המזימים ביניהם, והחליטו להזים את כל העדים שיבואו להעיד על המעשה הזה.

ולכן **אינו נהרג** [אינה נהרגת] **על פיהם** של המזימים **אלא** רק עדי הכת הראשונה **בלבד**.

ובגמרא יבואר למה לא נבטל את עדותם גם לגבי הכת הראשונה.

גמרא:

דנה הגמרא **מנא הני מילי** שאין הזמה אלא כשמעידים על העדים עצמם שלא היו במקום המעשה? -

אמר רב אדא: דאמר קרא "והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו".

ומדיוק הלשון, שלא נאמר "והנה העדות שקר" אלא "שקר העד", **1** משמע שאינם זוממין - **עד שתשקר גופה של עדות!**

1. זהו פירוש הרמב"ם במשניות. **והריטב"א** ביאר, ש"שקר" קמא מיותר לדרשא, ודרשו שפירושו שהשקר היה בעד עצמו, שלא היה בזמן זה במקום המעשה. **והרמב"ן בניאורו על התורה** (דברים י"ט י"ח), **והטור** (ח"מ ל"ח) נתנו טעם למה בהזמת גופן נאמנים המזימין יותר ממכחישיהם, כי הכחשה היא על המעשה, ולא מתבררת האמת כאשר כל כת נאמנת. אך הזמה על גופן, היא כעדות לפסולן משום שגזלו בעבר, ועל כך אין העדים הראשונים נאמנים, כי הם נחשבים כבעלי דין. אך **הרמב"ם** (פ"ח מעדות הל"ג) כתב דנאמנות המזימין מגזירת הכתוב היא, ומקורו הוא מהגמרא בבא קמא [עב ב] שנאמנות המזימים להזים את הראשונים, גזירת הכתוב היא. וכבר ביארו האחרונים שגם לפי הרמב"ן והטור נאמנות השניים היא מגזירת הכתוב, [וכפי המתבאר בפירוש הרמב"ן בפסוק שלאחריו], אלא שהם נתנו קצת טעם וגדר לחידוש התורה, שהחשיבתם לעדים הראשונים כבעלי דין, שאינם נאמנים על עצמם. וראה עוד בחידושי רבי שמואל חלק הענינים ס"ג. ועיין **במהריב"ל** (ח"ב ס"ג) **ונוב"י** (תנינא אהע"ז נ"ז) שביארו דברי הרמב"ם רק לענין נאמנות שני מזימין כנגד מאה זוממין. אך בעצם הזמה סבר שאינה חידוש, ולא הוצרך לגזירת הכתוב.

דהיינו, שיעידו על השקר בגופם של העדים.

דבי רבי ישמעאל, תנא: ילפינן מדכתיב **"לענות בו סרה"**. ומפרשינן: **עד שתסרה גופה של עדות!** שהעדים המעידים יוסרו משם, מלהעיד, כאשר יבואו העדים המזימים ויעידו עליהם שהם לא ראו כלל את המעשה.

אמר רבא: אם **באו שנים** עדים, **ואמרו: במזרח בירה** [טרקלין גדול] **הרג פלוני את הנפש.**

ובאו שנים עדים אחרים להזימם, **ואמרו: והלא באותה שעה - במערב בירה עמנו הייתם - חזינן**, רואים אנו, **אי כדקיימו**, אם כאשר הם עומדים **במערב בירה**, יכול להיות **דמיחזא חזו** שהם יכולים לראות **למזרח בירה - אין אלו זוממין**.²

² דייק הדרישה (חוי"מ ל"ח סקט"ו) דהוי הכחשה, כיון שאלו שעומדים עמם אומרים שלא ראו, הרי הם כאומרים שגם אלו לא ראו, וכ"כ המרדכי בסנהדרין, (הביאו הב"י בסימן כ"ט). וכתב לחלק, שהמרדכי כתב כן באומרים שנעשה לפניהם, ואחרים שהיו שם אומרים שלא ראו, אך כאן, שנעשה בריחוק מקום, אין ראיה מאי ראייתם שגם הסמוכים להם לא ראו. על כל פנים, מוכח שהזמה לא הוי. ולפי הלח"מ שהובא בהערות על המשנה, שאם אומרים לא ראייתם הוי הזמה, צריך לחלק מסוגיין כסברת הדרישה.

ואם לאו - הרי אלו זוממין.

ותמהינן: **פשיטא!?**

ומבארין: **מהו דתימא**, שמא תאמר, שאי אפשר לדונם כזוממין, כי **ליחוש לנהורא בריא**, שמא עדים אלו רואים למרחק רב מכל אדם, ואולי הם כן ראו ממזרח למערב בירה, **קמשמע לן**³ שלא חיישינן לכך, ומזימין אותם בכך.

³ כתב ריטב"א, שאין הביאור בהוה אמינא שניחוש אולי בעלי נהורא מעליא הם ונהרוג את הנידון, ועל כך קמשמע לן שאין הורגין אותו. אלא הוה אמינא שבחשש זה נציל את העדים הזוממין, שמא אכן ראו, ויפטר הנדון והם, וקמשמע לן דאזלינן בתר רוב בנפשות להרוג הזוממין. וכך הביאור בגמלא פרחא בסמוך. ותמה האבי עזרי (פ"יט מעדות ה"א), הרי אם לא באו מזימים היו נאמנים אלו על ראייתם מצד לצד, כי עדים נאמנים אף נגד רוב. ואם כן, למה כשהזימום שהיו בצד שני, הוי הזמה על ידי רוב, [והוכיח כן, שהרי אם אומרים שהיו במזרח, אף שיכלו לראות מהמערב, יש כאן הכחשה, ועל כרחך שאמרו סתם שראו, ונאמנים משום עדות נגד רוב]. ותירץ, שבחקירת עדים שואלים אותם רק על מקום המעשה. אך מקום עמידתם ידוע לנו ממילא, שהוא במרחק סביר לראיה. ומועילה על כך הזמה כפי ראיית רוב העולם, אך אין זה מדין רוב, אלא שכך קבעה התורה בדיני חקירת העדים והזמתם. ועיי' עוד.

ואמר רבא: באו שנים ואמרו: בעיר סורא, בצפרא, בשעת הבוקר, בחד בשבתא, הרג פלוני את הנפש.

ובאו שנים להזימם, **ואמרו:** הרי באותו היום **בפניא**, לפנות ערב, **בחד בשבתא** - **עמנו הייתם בנהרדעא**, המרוחקת מסורא.

חזינן, רואים אנו, אי, אם מצפרא לפניא, מהבוקר עד הערב, מצי אזיל ניתן לילך ולהגיע מסורא לנהרדעא - לא הוּוּ זוממין.

ואי לאו, אם אי אפשר להגיע במשך יום אחד מבוקר ועד ערב מסורא לנהרדעא, הוּוּ זוממין.

שהרי מוכח שלא היו עדים אלו במקום המעשה שהעידו עליו, בשעה שאירע.

וגם בזה תמהינן: פשיטא!?

ומבארין: במימרא זו בא רבא לחדש, כי מהו דתימא ליחוש ל"גמלא פרחא", שמא באו העדים מסורא לנהרדעא בגמל קל ומהיר מאד, קמשמע לן ⁴ שאין חוששין לכך, אלא מזימים אותם בעדות זו.

⁴ התוס' (ביבמות קט"ז) הקשו, דהתם קיימא לן בגט שנפל ואין בעיר בעל בשם זה, שחוששין שהגיע מעיר רחוקה בגמלא פרחא. ותרצו דשם חוששין שבא לקלקל אשת חבירו, אך בעדים אם יבואו בגמלא פרחא, הם ינזקו מכך שיזימום, ולא חיישינן לזה. ועוד, שהיה להם לטעון שבאו בגמלא פרחא. ולפי זה, אם יטענו כן יפטרו. ואם כן, מה שנהרגים, הוא משום ששתקו. ועיין בדו"ח לרעק"א (כתובות ל"ו) שאין שתיקה מלטעון טענה הפוטרת נחשבת כהודאה הפוטרת. ועיין עוד תירוצים ברמב"ן ריטב"א מאירי רשב"א ונימוק"י.

ואמר רבא: באו שנים ואמרו: בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש.

ובאו שנים ואמרו: עמנו הייתם בחד בשבתא, ולא ראיתם באחד בשבת כדבר הזה, אם כי עצם דבריכם שהרג אותו פלוני את הנפש - נכונים הם.

אלא, שלא באחד בשבת הרגו, כדבריכם, כי אם למחרת, **בתרי בשבתא, הרג אותו פלוני את הנפש** ההיא.

ולא עוד, אלא אפילו אמרו העדים השניים: **כבר בערב שבת הרג פלוני את הנפש!** ונמצא שכבר היה ההורג ראוי לקבל עונש מיתה על מעשה שקדם לעדות העדים הזוממין.

בכל זאת, אלו הזוממין - **נהרגין!** ואין לפוטרים משום שבאו להעיד על אדם שכבר חייב מיתה, ונמצא שלא זממו להורגו, שהרי "גברא קטילא" הוא היה כבר בשעה שבאו להעיד עליו -

כיון **דבעידנא דקא מסהדי** על המעשה [שלדבריהם היה ביום ראשון] - **גברא,** הרוצח, שבאמת הרג עוד קודם לכן - עדיין **לאו בר קטלא הוא.** היות וכל עוד לא העידו ⁵ עליו בבית דין על מה שבאמת הרג ביום ששי שלפניו, הוא עדיין אינו חייב מיתה.

5. לכאורה דקדק רש"י לפרש כך ולא כתב שעוד לא נגמר דינו, כי נפטר רק משום שיכל להודות. וזה שייך רק עד שיבואו עדים, לכמה שיטות כדלקמן. אכן צריך הדבר ביאור, לפי שבגמרא הלשון הוא, שבאו שנים ואמרו בחד בשבת נגמר דינו. ובהכרח צריך לומר כסברת רעק"א בגליון, שקודם גמר דין אין חיוב מיתה. ומה שההודאה פוטרת זה רק כראיה שעדיין אינו חייב. אך אין זו סיבת הפטור. ולכן נקטה הגמרא שמעידים על גמר דין. כי אם מעידים מתי העידו עליו, הרי מוכח שהמעשה מחייבו, ורק מתברר על ידי עדות, ואם כן, אין ההודאה פוטרת. ועיין לקמן בסמוך ובהערות על תוס'.

ולכן, העדים הזוממין בעדותם, אילו היא היתה מתקבלת ולא מוזמת, היו מחייבים מיתה לאדם שעדיין לא היה מחוייב מיתה, ונמצא שזממו להמית אדם שאינו חייב עדיין מיתה בית דין. **6**

6. ורש"י נתן טעם, כיון שלא הועד עליו בבית דין, אילו היה מודה היה נפטר, ולכן הם המחייבים אותו. וכבר תמחו תוס', שאם כך, כל חייבי מיתות בית דין יכולין להודות ולהפטר. והתוס' בזבחים (עא א) והריטב"א כאן, דייקו, שמשמע דסבר שאפילו אם אחר כך יבואו עדים, יפטר משום שהודה. והקשו האחרונים [וכן משמע מלשון תו' שם] שהרי פטר עצמו לגמרי, ואין זו הודאה שיכולה לפטור, שהרי אף בקנס מצינו, שאם לא חייב עצמו בכלום בהודאתו, אין הודאתו פוטרתו מהקנס, אלא שאין מתחייב על ידה לשלם. וכתבו, שבהודאתו הוא מחייב עצמו, כגון במיתת גואל הדם, או שמכניסין אותו לכיפה עד שימות, או שמתחייב דמים ליורשיו. **והפני יהושע** נקט, שאין כוונת רש"י משום הודאה הפוטרת. אלא שמודה שהרג בפני פלוני ופלוני וגורם שכל עדות עליו אי אפשר להזימה כמבואר בב"ק (עא א). ובחשק שלמה כתב, כי ודאי אם יבואו אחר כך עדים הוא יתחייב. וכוונת רש"י רק שאינו מתחייב בהודאת עצמו. ועיין בהערות על תוס'.

ומקשינן לרבא: **מאי קמשמע לן** רבא בדבריו אלו?

והרי כבר **תנינא**, שנינו חידוש זה במשנה, שתיתכן אפשרות שהנידון חייב מיתה, ובכל זאת גם העדים הזוממין נהרגין על עדותן עליו.

דתנן [לקמן ו ב]: היו שנים רואים אותו מחלון זה ושנים מחלון אחר, אם אין מקצתם רואים אלו את אלו, הרי הן שתי כתי עדים.

לפיכך, אם נמצאת אחת מהן זוממת - הוא והן נהרגין. ואילו הכת **השניה פטורה.** **7**

7. לשיטת תוס', שאחר שמתברר הדין, אף בעדות על נפשות, עדים זוממין פטורים, היות דגברא בר קטילא הוא, קשה ממשנה זו. שהרי לצורך דינו חקרו את שתי כיתות העדים, וכאן שאחר שנחקרה עדותן הוי בר קטילא, הרי אין הזוממין מתחייבין בגמר דין, שלא נגמר הדין על פיהם על אדם זכאי! וכבר דן בזה **האור שמח** (פ"כ מעדות ה"ח) לפטור זוממין אם בגמר דין היה הנידון טריפה. ויתכן לחלק בין טריפה במציאות למי שעומד לידון למיתה.

הרי שנהרגין הזוממין, אף שעצם המעשה שהעידו עליו הוא נכון, וההורג עצמו נהרג על פי עדות הכת השניה. וטעם הדבר, כי בשעה שבאו להעיד עליו בשקר שהוא חייב מיתה, הוא עדיין לא התחייב מיתה בבית דין, אם כי הוא כבר עשה את מעשה ההריגה המחייבו מיתה. ומה חידש רבא?

ומתרצינו: **סיפא**, משום החידוש שבסוף דברי רבא, שיבוארו להלן, שאמר רבא "מה שאין כן בהזמת עדים שהעידו על גמר דין"

- **איצטריכא ליה** לרבא להשמיענו.

ולכן אמר כל מימרא זו, על אף שאין בה חידוש בפני עצמה.

כי אחר שאמר רבא בסיפא של דבריו, כפי שיבואר להלן, שבעדות על מיתה או על קנס, חיובו של הנידון תלוי בגמר דין, וחיוב העדים הזוממים תלוי אם העידו לפני גמר הדין או לאחריו, מעתה יש חידוש גם בדברי רבא ברישא. שבממון, שחייב בו הנידון גם לפני גמר דין - אין העדים הזוממים מתחייבים אם העידו אחר המעשה המחייבו, גם אם עדותם היתה עדות שקר, לפי שלא ראו את המעשה.

וזו היא הסיפא של דברי רבא:

באו שנים ביום שלישי, ואמרו: בחד בשבתא נגמר דינו של פלוני בבית דין שבמקום פלוני למיתה על שהרג את הנפש.

ובאו שנים עדים אחרים והזימו אותם, ואמרו: בחד בשבתא עמנו הייתם במקום אחר. **אלא**, אמנם כך היה, שהרג אותו פלוני את הנפש, וכבר **בערב שבת** בשבוע שעבר **נגמר דינו של פלוני**.

ולא עוד, אלא אפילו איחרו המזימים את הזמן שנגמר דינו, ואמרו המזימים: בתרי בשבתא, נגמר דינו של פלוני למיתה - אין אלו הזוממים נהרגין!

משום דאף לפי עדות המזימים, הרי ביום שלישי, **בעידנא דקא מסהדי**, בשעה שהעידו הזוממין - **גברא, בר קטילא הוא**. כבר נפסק דינו למיתה בית דין, ולכן ההורגו פטור, כי אין לו דם. ונמצא, שהזוממין לא באו לחדש עליו חיוב מיתה, שהרי הוא כבר נדון למות בית דין, קודם לכן.

והוסיף רבא ואמר: **וכן לענין תשלומי קנס!** שהמודה בקנס נפטר מתשלומים. ולכן גם בהם יש חילוק בין עדות על המעשה עצמו, לבין עדות שכבר נגמר דינו.

שאם **באו שנים ואמרו: בחד בשבתא גנב פלוני בהמה מחברו, וטבח ומכר אותה**, והרי הוא חייב בתשלומי כפל על הגניבה, ובתשלומי ארבעה וחמשה [כולל הכפל] על הטביחה או על המכירה.

ובאו שנים ואמרו: בחד בשבתא עמנו הייתם. אלא שאמנם כך היה המעשה, אך רק **בתרי בשבתא גנב וטבח ומכר** - הרי אלו הראשונים זוממין, **ומשלמין**, כיון

שעוד לא התחייב בבית דין בקנס של תשלומי כפל, ותשלומי ארבעה וחמשה, והיה הגנב יכול להפטר מהקנס על ידי הודאתו בו. ובעדותם זו באו לחייבו, ולמנוע ממנו אפשרות להפטר.

ולא עוד, אלא אפילו אמרו שהמעשה כבר היה בערב שבת, שאז הוא גנב וטבח ומכר, בכל זאת נחשבים העדים הראשונים כעדים זוממין ומשלמין, כיון דבעידנא דקא מסהדי - עדיין גברא, לאו בר תשלומין הוא.

לפי שעדיין לא חייבוהו בית דין בקנס, ויכול הוא להודות בקנס ולהפטר, ועל ידי עדותם הוא נפסד. 8

8. ומשלמין רק שלשה וארבעה, כיון שאת הקרן לא הפסידוהו, דממון הוא, וחייב משעת המעשה, ולא יכול להפטר. וכתב הערוך לנו, שאין להקשות שאין זה כאשר זמם לעשות לאחיו, וכיון שאי אפשר לקיים כל הכאשר זמם, יפטרו. כי על מה שחייבוהו שלא כדן מתקיים כל ה"כאשר זמם". ועל הקרן שהתחייב באמת לא הוי זממה כלל.

אבל אם באו שנים ביום שלישי, ואמרו: **בחד בשבתא גנב וטבח ומכר, וכבר נגמר דינו, וחייבוהו בית דין בתשלומי קנס.**

ובאו שנים ואמרו, בחד בשבתא עמנו הייתם, אלא שהמעשה וגמר הדין היו כבר בערב שבת, שאז הוא גנב וטבח ומכר, ונגמר דינו.

ולא עוד, אלא אפילו אמרו: בחד 9 בשבתא גנב וטבח ומכר, ורק בתרי בשבתא נגמר דינו, בכל זאת, העדים הראשונים אין משלמין, כיון דבעידנא דקא מסהדי עליו ביום שלישי, כבר גברא בר תשלומין הוא, שכבר חייבוהו בית דין בתשלומי הקנס כבר ביום שני, ולא הפסידוהו כלום.

9. המהרש"א גרס בתרי בשבתא. והיינו, על אף שכל המעשה היה אחר הזמן שהעידו הזוממין, פטורין, כי קדם הגמר דין לעדותן. ועיין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי שמצא נפקא מינה באופן שמכר הגנב שדה באחריות ועיי עדותן יגבו ממנו ויצטרך לשלם, ויפסידוהו.

ואף להודות ולהפטר, כבר אינו יכול, אחר שחייבוהו בית דין.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר איסטטית היא זו.**

דף ה - ב

ומקשינן: **אי איסטטית היא**, כת זוממין זו, **אפילו כת ראשונה נמי לא** תהרג! שהרי אינם נאמנים כלל, מאחר שרצונם להזים את כל המעידים על נידון זה.

ומתריצין: **אמר רבי אבהו**: כגון **שקדמו והרגו** את הכת הראשונה לפני שבאה כת נוספת והזימום, ורק אז התגלה שכת המזימין איסטטית היא.

ומקשינן: **מאי דהוה, הוה!** אם כך, שרק באופן שכזה נהרגת כת ראשונה, לשם מה צריך לכתוב דבר זה במשנה? והרי אין כאן שום הלכה למעשה, אלא רק השמעת העובדה שאם כבר הרגו, אין בידינו להחזיר את המציאות. אך אין הלכה להרוג כת ראשונה בלבד!

ומתריצין: **אלא, אמר רבא, הכי קאמר**:

אם אינה אלא כת אחת, נהרגת.

אבל **אי איכא טפי** כיתות, **אין נהרגין** כלל.

ומקשינן: **הא "בלבד"** קאמר, ומשמע שיש עוד כתות עדים אחרות, שאינם נהרגים, ובכל זאת הראשונה נהרגת.

ומסקינן: **אכן קשיא**.

ומביאה הגמרא מעשה: **ההיא איתתא דאתאי סהדי**, שהביאה עדים שיעידו עבורה, **ואישתקור**, הוכחשה עדותם, ונמצאה שקר, והיינו, כשבית דין חקרום על עדותם, הכחישו איש את רעהו בפרטים. ¹⁰

¹⁰. **כך פירש רש"י**. אך לפי ביאור הרמב"ן שהובא בסמוך, הכתות הכחישו זו את זו בתרי נגד תרי, ולכן צריך חזקה להכחשה. (ועיין בשיעורי הגר"ש). **והרמב"ם** (פכ"ב מעדות ה"ה) נקט דין זה בהזמה, שאם הוזמו ראשונים יכולין לקבל אחרים, אף שבהזמה הם ודאי שקרנים (ועיין להלן רי"ף ורמב"ן בהו"א). **והב"ח** (חו"מ ל"א) כתב, שמקורו של הרמב"ם הוא במשנה, דמשמע שאם לא הוזמו שאר הכיתות, הראשונים נהרגים, ואחרונים נאמנים.

שוב **אייתי סהדי**, הביאה כת שניה של עדים, וגם הם **אישתקור**, ובטלה עדותם.

אזלה, אייתי סהדי אחריני, כת שלישית, **דלא אישתקור**.

אמר ריש לקיש: אין לקבל עדותם, כיון שהחזקה אשה זו להביא עדי שקר.

אמר לו רבי אלעזר: **אם היא החזקה** לחזר ולהביא עדי שקר, וכי **כל ישראל מי החזקו** לשמוע לה ולשקר, ואיך נחזיק את העדים שבאו בפעם השלישית כשקרנים, ולמה לא נקבל עדותם!!

זימנין, פעם אחרת, הוי יתבי רבי אלעזר וריש לקיש קמיה דרבי יוחנן.

אתא כי האי מעשה לקמייהו, בא מעשה שכזה לפנייהם.

אמר ריש לקיש: הוחזקה זו להביא עדי שקר, ולא נקבל עדותן.

אמר לו רבי יוחנן: אם הוחזקה זו להביא עדי שקר, כל ישראל מי הוחזקו להעיד עדות שקר?!

וכטענת רבי אלעזר לעיל.

הדר חזייה, החזיר ריש לקיש פניו לרבי אלעזר, והסתכל בו בישות, בפנים זועפות, לפי שהבין מלשונו של רבי יוחנן, שממנו שמע רבי אלעזר טענה זו, ולא אמרה לו בשמו. 11 אמר ליה ריש לקיש לרבי אלעזר: שמעת מילי מבר נפחא, רבי יוחנן, 12 ולא אמרת לי משמיה?!?

11. כתב הריטב"א, שיש לבאר הטעם שלא אמר רבי אלעזר בשם רבי יוחנן, כי אולי אמר כך עוד לפני ששמע מרבי יוחנן. ועוד, שלא חשש להזכיר כל דבר בשם רבי יוחנן רבו, שהכל ידעו שדבריו הם דברי רבו, כדאיתא יבמות צו ב. ורבינו חננאל הוסיף: אילו הגדת לי שרבי יוחנן אמר כך, לא הייתי שונה בפניו. 12. שנקרא נפח על שם יופיו. רש"י סנהדרין צו א, בשם אית מפרשי. ורש"י עצמו פירש שהיה אביו נפח.

ודנה הגמרא: **לימא ריש לקיש, שדחה את הכת השלישית מפני שהוחזקה האשה שעדיה עדי שקר, טעמו 13 הוא דאמר כרבי יהודה, שאמר במשנתנו, אין מקבלין עדות מעדים המזימין כל הכתות, לפי שהם כת איסטטית, שהוחזקה להזים, ומבטלים עדותם על סמך חזקה שכזאת.**

13. בביאור סברת ההוה אמינא, כתב הרי"ף, שהבין בדעת רבי יהודה, שאחר שהוזמה כת ראשונה שוב לא מתקבלת עדות כזאת מכת אחרת, ולכן אינה נעשית הכת האחרת זוממת, כי היא כלל לא העידה. ולרבנן, כולם מתקבלין ונזומין. ובכך דומה מחלוקתם למחלוקת ר"ל ור"י, אם לא מקבלים עדים מאחר שנמצאה עדות כזו שקר, או דכל ישראל לא הוחזקו. ובעל המאור דחה פירוש זה, שהרי כאן לא הוחזקה, אלא בעדות אחר. ועוד, דמקשינן לעיל לרבי יהודה, אפילו כת ראשונה לא. ולהרי"ף הרי עדותה התקבלה והוזמה ולמה לא תהרג. והרמב"ן תירץ, שרק במעשה האשה צריך חזקה לפסול, שהרי רק הוכחשו, ואין אלו נאמנים מאלו עד שתחזק ההכחשה. אך זוממין נאמנים לפסול כבר בראשונה. ואת קושיית הגמרא על כת ראשונה, ביאר על פי המסקנא, שטעמו של רבי יהודה הוא משום אטו כולי עלמא גבי הני הוו קיימי, ובאמת לפי הוה אמינא זו, לא מקשינן כלל. ובעל המאור (וכן רמב"ן בחידושו בשם י"מ) והריטב"א ביארו, שבהוה אמינא ידענו מהטעם של אטו כולי עלמא וכו'. ואת הדמיון במחלוקות הם ביארו, שחלוקין אם באומדנא או בחזקה דריעותא פוסלין עדות. והדחיה דרבי יוחנן היא, שאין האומדנות שוות. ובמעשה באשה, הריעותא בה, ולא בעדים, ולא שייכא סברא דאטו כולי עלמא, שהיא בהזמה, וכאן האמת, שאלו ראו, ואלו לא.

ואילו **רבי יוחנן, הטוען "וכי כל ישראל מי הוחזקו", טעמו הוא משום דאמר כרבנן, תנא קמא במשנתנו, שאמר "כלם יהרגו", ומאמינים לכת המוחזקת להזים.**

ודחינן: **אמר לך ריש לקיש: אנה, דאמרי לך** שלא יקבלו עדיה, **אפילו** לשיטת **רבנן** אמרתי זאת.

כי **עד כאן לא קא אמרי רבנן התם**, שנאמנים להזים אף שמוחזקין בכך, אלא משום **דליכא** בפנינו אדם **דקא מהדר**, שמחזר לשכור עדים שקרנים, שיבואו להזים בנפרד כל כת שתבא עליו, שהרי העדים המזימים באו מעצמם, ולא הביאם שום אדם.

אבל הכא, הרי **איכא הא** אשה זאת **דקא מהדרא**, שמחזרת אחרי עדי שקר, ולכן לא נקבל אף את אלו שלא הצלחנו להוכיח שהם משקרים.

וכן מאידך, **רבי יוחנן אמר לך: אנה, דאמרי** עדיה נאמנים על אף שלפניהם היא הביאה עדי שקר, אמרתי זאת **אפילו לרבי יהודה**, שבמשנתנו לא קבל עדות מכת שהוחזקה להזים.

כי **עד כאן לא קאמר רבי יהודה**, אלא **התם**, משום **דאמרינן: אטו כולי עלמא גבי הני הוי קיימי?**

סברא היא, שאין זה מצוי שכל העדים שבאו להעיד, היו עם אותה כת המזימין במקום אחר, ולכן ניכר הדבר שעדי שקר הם.

אבל הכא, בעדים שהביאה האשה, אין להביא ראיה מכך שכל הראשונים נמצאו שקרנים, שאף הכת האחרונה שקרנים הם. ¹⁴

¹⁴. ואין להשוות החזקות זו לזו. ריטב"א

שהרי יש לומר **דהני ידעי בסהדותא, והני לא ידעי בסהדותא**.

מתניתין:

אין העדים זוממין נהרגין ¹⁵, **עד שיגמר הדין על פיהם**.

¹⁵. במשנה ובגמרא לא הוזכר מה דינם של עדים זוממין בעדות מלקות או ממון כאשר כבר נעשה הדין על פיהם. ובמלקות משמע בתוס' (ב"ק ד ב) וברשב"א (שם) שפטורים. וכן כתב רבינו ירוחם בדעת רש"י (נתיב ב, ח"ז). אך הרמב"ם (פ"כ מעדות ה"ב) כתב שלוקין. וטעמו, מפני שלמד שהמיעוט הוא מ"לאחיו" ולא מ"כאשר עשה", כמבואר בסמוך. והראב"ד השיגו, עיי"ש. והגר"ח כתב, שדעת הרמב"ם כי מה שלקה הנידון בטעות, אינו נחשב כעשיית הדין, שאין אלו מלקות אלא מכות סתם; שאין שם "מלקות" אלא כשהיו המלקות כדין, ובפני בית דין. ולא כאשר הם ניתנו בטעות. ולכן גם אחרי המלקות, אין זה "כאשר עשה" אלא "כאשר זמם". **והרבה אחרונים** פירשו, שלוקין משום לא תענה, כיון שלא התקיים בהם עונש כאשר זמם (עיי' רע"א תשובה קע"ו, וחזו"א ב"ק י"ח י"ב, ועיי' בצ"ח ריש מכילתין). ובממון שכבר נגבה על פי עדים זוממים, כתב הרמב"ם, שהם משלמין. **וכן כתבו תוס'** (בב"ק שם). וטעמם שממון אפשר בחזרה, ולכן אין זה "כאשר עשה". וגם עונשין ממון מן הדין, והיינו שאין מיעוט "ולא כאשר

עשה" בממון, אלא שהחוב הוא רק על "זמם", ומקל וחומר לומדים שחייב אף אם נעשה הדין, אך רק בממון לומדים קל וחומר לענוש. **והריטב"א** (לעיל ב ב) כתב, שאף בממון, אם נעשה כבר הדין, והוציאו ממון על פי עדותם, הם פטורים. ולמד שממעטים מ"כאשר זמם", שבכל מקום שקרינו בו "כאשר עשה", פטורים עדים זוממים מעונש הזממה.

דהיינו, אלא אם כבר נגמר דינו של הנדון לההרג, ואחר כך הוזמו. ודבר זה אנו למדים מפשוטו של מקרא: **שהרי הצדוקים אומרים** שאינם נהרגים העדים הזוממים **עד שיהרג** על פי עדותן, לפי שכך נשמע להם ממה **שנאמר "נפש" 16 בנפש**. והבינו שרק אם נטלו נפשו, נהרגין העדים הזוממים.

16. בספרי. ורש"י והגר"א גרסו נפש בנפש שהוא לשון הפסוק הנאמר בעדים זוממין, ואילו "נפש תחת נפש" נאמר בתשלומי נזק.

אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ומשמע שרק זמם לעשות לאחיו, והרי אחיו קיים, 17 ונענש על אשר זמם לעשות.

17. ברש"י בחומש (דברים י"ט) וכן לעיל [ב ב] נקט שעיקר הלימוד מכאשר זמם ולא כאשר עשה. וכן ביאר **הריטב"א**, דמתניתין, לרווחא דמילתא נקט, ד"אחיו" מקרי אף לאחר מיתה. וכן משמע ב**לשון הרמב"ם** (פ"כ מעדות ה"ב). אך המאירי (לעיל ג') כתב לבאר דעת הרמב"ם, שבמלקות של עדים זוממין הם לוקין אף על כאשר עשה, מפני שעיקר הדרשה היא מ"לאחיו", ואחיו קיים במלקות אף אחר שעשה. ועיין בהערות על הגמרא.

ואלא אם כן, למה נאמר "נפש תחת נפש"? -

כדי שלא תאמר: **יכול, משעה שקבלו עדותן והוזמו, יהרגו**, כי כבר זממו, ולכן אף אם לא נגמר דינו והוזמו, יענשו.

תלמוד לומר "נפש בנפש".

הא למדת, שאינן נהרגין עד שיגמר הדין. 18

18. בקצות החשן (ל"ח סק"ד) כתב, שאם מעידין שנתנסך יינו, והוזמו, חייבין לשלם דמי יינו. והקשה המנחת חנוך (מצוה ל"ז) שהרי לא נגמר הדין על פיהם, כי אין צורך בבית דין להוראת איסור והיתר. והסביר טעמו, שעל אף שאין צורך בגמר דין, אין זה חשוב כגמר דין על פיהם. כי הצורך בגמר דין, הוא שיעשה קצת מעשה על ידי עדותם. אך הקצות החשן נקט [וכן כתב במשובב נתיבות], מאחר שאין צורך בגמר דין, הרי זה כמו שנגמר הדין לאיסור, ושייך בזה הזמה. **והנתיבות** חלק עליו, משום שאין צורך בקבלת עדות בבית דין, אלא ידיעה בעלמא היא.

גמרא:

תנא בברייתא: **בריבי** [שם חכם, בנו של רבי] **אומר:**

לא הרגו - נהרגין.

הרגו - אין נהרגין! 19

19. הראשונים כתבו טעם בדבר: **הרמב"ן** (דברים יט, יט) כתב: אבל אם נהרג, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים. כי הוא בעונו מת, ואילו היה צדיק לא יעזבונו ה' בידם [של העדים הזוממים, הרשעים]. ועוד, שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא. **ובחינוך** (תקכ"ד) כתב: ודאי ראוי היה לכך [הנידון שהוצא להורג על פי עדות השקר], וגלגלו עליו דינו מן השמים על ידי רשע זה. **והמאירי** כתב בשם הגאונים, כי מאחר שהערימו שלא בשעת חמום מריבה ונקמה, ושהוכפלה עבירתם ברציחה ועדות שקר, אינם ראויים לכפרה. ומכל מקום נראה לי, שהטעם משום זילותא דבי דינא, שהשומעים סבורים שזה אירע להם במיעוט חקירה ודרישה. **והתומים** (סי' ל"ח) כתב, שהרי אם מודה הבעל דין לעדים, אין הזוממין נענשים. ובחייו רואים שמכחיש, אך כשמת, חוששים אולי היה מודה ופוטרו.

וכוונתו למשנתנו, שאם רק נגמר הדין על פיהם, נהרגין, אך אם כבר הרגו את הנידון, אין נהרגין, משום דהוי "כאשר עשה".

תמה **ואמר לו אביו: בני, וכי לאו קל וחומר הוא**: אם לא הרגו נהרגין, כל שכן שאם הרגו, נהרגין!

אמר לו בריבי לאביו: הרי למדתנו רבינו, שאין עונשין מן הדין! אין מחייבים עונש על פי לימוד מקל וחומר גרידא. 20

20. כמה טעמים לכלל זה. **המהרש"א** (בסנהדרין סד ב) כתב, אפשר שהעובר על עבירה חמורה אינו מתכפר בעונש המפורש בקלה ממנה. **בגינת ורדים** (כלל א', על פי מבוא התלמוד) כתב, כיון שאדם דן קל וחומר מעצמו, יש לחוש שתמצא לו פירכא. **ורבותינו** אומרים, הרי לולי נאמר י"ג מידות לדרוש את התורה, לא היה ניתן לחדש דינים נוספים. ואם כן אין פלא שהוגבלה מידת קל וחומר לחדש דינים, ולא לענוש. ולטעם זה מובן למה למדו מפסוקים דלהלן שאין עונשים מן הדין. אך לסברות האחרונים, צריך ביאור למה לי קרא, הרי סברא היא. וכן יש נפקא מינה לענוש ממון. ועיין להלן ובתוס'.

והמקור לכלל זה, מהא **דתניא**:

"איש אשר יקח את אחותו, בת אביו או בת אמו, חסד הוא, ונכרתו לעיני בני עמם. ערות אחותו גילה, עונו ישא".

אין לי ללמוד מפסוק זה לענוש כרת **אלא** למי שבא על אחותו **בת אביו, שהיא לא בת אמו, ולמי שבא על אחותו בת אמו, שהיא לא בת אביו**.

אך אחותו שהיא גם **בת אמו וגם בת אביו** - **מנין** לנו שחייב עליה כרת?

תלמוד לומר בסופו של הפסוק, **"ערות אחותו גלה"**.

ומשמע שעל כל אחות, יענש בכרת.

ועתה חוזר התנא ודן במה שאמר: הרי **עד שלא יאמר** פסוק מיוחד לאחותו מאב ואם, גם כן **יש לי** לחייבו עליה כרת, **בדין**, בלימוד של קל וחומר:

שהרי **אם ענש על** אחותו שהיא **בת אביו שלא בת אמו**, וענש על **בת אמו שלא בת אביו**,

על אחותו, שהיא **בת אביו ובת אמו** - **לא כל שכן** שהיא בכרת!

הא למדת מיתור הפסוק "ערות אחותו גילה", שהוא בא ללמד כלל: **שאינ עונשין מן הדין**.

וממשיכה הברייתא ואומרת: **עונש** - **שמענו** מכאן, שהבא על אחותו מהאב ומהאם חייב.

אזהרה - **מנין** לנו שהבא על אחותו מהאב ומהאם מוזהר על כך בלאו?

תלמוד לומר "ערות אחותך **בת אביך או בת אמך**, מולדת בית או מולדת חוץ, לא תגלה ערוותך".

אין לי ללמוד מפסוק זה **אלא** להזהיר שלא יקח **בת אביו שלא בת אמו**, **ובת אמו שלא בת אביו**.

אחותו שהיא **בת אביו ובת אמו**, **מנין** לנו אזהרה עליה?

תלמוד לומר: "ערות **בת אשת אביך**, **מולדת אביך** - **אחותך היא**, לא תגלה ערותה".

המילים "אחותך היא", מיותרות הן, ובאו לרבות את אחותו מאביו ומאמו.

וממשיך התנא לדון בדבריו: **עד שלא יאמר**, הרי גם אם לא היה אומר הכתוב אומר את שתי המילים המיותרות "אחותך היא" להזהיר על אחותו מאב ומהאם, **יש לי** ללמוד להזהיר עליה **מן הדין**, מלימוד של קל וחומר:

שהרי, **מה אם הוזהר גם על בת אמו שלא בת אביו**, וגם על **בת אביו שלא בת אמו** -

אחותו שהיא **בת אביו ובת אמו** - **לא כל שכן** שמוזהרים עליה!

הא למדת, מיתור הפסוק לאזהרה זו, שהוא בא ללמד כלל: **שאינ מזהירין מן הדין**.

עד כאן דברי "בריבי", שהביא לאביו את הברייתא האומרת שאין עונשים מן הדין. וממשיכה הגמרא לדון בדברי המשנה: תלמוד לומר "נפש בנפש", ללמד שאין נהרגין עד שיגמר הדין על פיהם.

הרי ממקרא זה יש ללמוד רק כשזממו העדים על חייבי מיתות בית דין, אולם כשזממו על **חייבי מלקיות, מנין** שאין לוקין על זממם עד שיגמר הדין על פיהם? **21**

21. האור שמח (בפ"ח מעדות ה"ו) הקשה, דאף בהוזמו קודם גמר דין, עדיין יש להם ללקות משום לא תענה, דכל הגזירה שוה מגלה רק לפטרם מזממה, וכמו שלוקין על עדות בן גרושה כיון שלא שייך בה הזמה. וחילק, שקודם גמר דין לא נחשב שנעשה מעשה על פיהם, והוי לאו שאין בו מעשה. ורק בעדות שאין נענשין על זממתה, לוקה אחר גמר דין כאילו נעשה מעשה.

תלמוד לומר גזירה שוה המבוארת [בעמוד הקודם], שלומדים מדין העדים על חייבי מיתות לדין העדים על חייבי מלקיות, **"רשע רשע"**: **22**

22. כך פירשו **רש"י ותוס'**. אולם **רבינו חננאל** כתב דקאי על הברייתא שאמרו שאין עונשין מן הדין. והגמרא באה למצא מקור לכך גם לענין חייבי מלקיות וגלות. וכתב **החתם סופר** (בב"ק ד א) שלפי זה, בממון יענשו מן הדין, שהרי אין מקור לכלל זה בממון. **והריטב"א** כתב, דנראה כרש"י. שהרי לרבינו חננאל לא מצאנו מקור לחייבי מיתות, שהמשנה ממעטת מנפש בנפש רק לעונש זממה. ועדיין צריכים בגמרא סברא דאין עונשין מן הדין.

כשם שבחייבי מיתות אין העדים הזוממין נהרגין עד שיגמר דינו של הנידון על פיהם, כך בעדות חייבי מלקות אין לוקין עד שיגמר הדין על פיהם.

חייבי גלויות, מנין? עדיין אין לנו מקור לעדים זוממים, החייבים מלקות, שאינם לוקים אלא רק אם נגמר הדין על פיהם? כי אין הם כמו עדים זוממים שבאו לחייב מלקות, שלמדנו עתה בגזירה שוה של "רשע רשע" מחייבי מיתות שאין לוקים עד שיגמר הדין על פיהם. לפי שעדים זוממים שרצו לחייב גלות אין הם לוקין מדין "כאשר זמם" אלא לוקים על עבירת "לא תענה", **23** ועל מלקות אלו אין גזירה שוה מ"רשע רשע", שהיא גזירה שוה רק לגבי העונש של "כאשר זמם", שהוא עונש על שזממו העדים כנגד הנידון, **24** ואינו מלמד על מלקות של "לא תענה", הנלמדות לעיל מחיוב מיוחד של "והצדיקו".

23. כך פירש"י. וגם מכאן הוכיח **באבי עזרי** כיסודו הנזכר, שבעדות ששייך עונש על הזמה, אין המלקות מדין הזמה, אלא משום לא תענה, וצריך התראה. שהרי מדילפינן לחייבי מלקות שצריך גמר דין, בהכרח שאין לוקין על לא תענה בלי גמר דין. כי אם לא כן, ילקה בחייבי מלקות משום הלא תענה, אף שפטור על הזממה מפני שעוד לא נגמר הדין. וכמו כן קשה, דמשמע שלחייבי מלקיות בעינן שיוזמו שניהם, ואם לקה אין לוקין. ולכאורה ילקה משום לא תענה. ועל כרחך, שרק בארבעה דברים שהוזכרו במשנה הראשונה, המלקות הם משום זממה. ולכן לענין גלות, צריך לילפותא שאינו חייב עד גמר דין, כי גלות אינה דומה למלקות של חייבי מלקיות, כי שם אינם מדין לא תענה, דאם כן היו צריכים התראה. ואילו בחייבי גלויות לוקין על לא תענה. ועיין **תפארת ישראל** אות ל"א. ובכך תירץ את קושיית **הגבורת ארי** למה צריך גזירה שוה לכל אחד ואחד, והרי ילפינן (בכתובות לג א) ממשפט אחד יהיה לכם משפט השוה לכלכם. ולפי היסוד הנזכר, הרי פסוק זה נאמר רק בארבעה דברים האמורים במשנה הראשונה, שאין בהם קיום עונש הזמה. **24. הריטב"א** הקשה, הרי לעיל (כ ב) ילפינן מפסוק זה דאם בן הכות הרשע,

לזוממי גלות שלוקין. הרי שמדובר בעדים, ויועיל גם לגזירה שוה. והגר"ש רוזובסקי ביאר, שכוונת רש"י להיפך, דהשקלא וטריא בסוגיא זו, האם "הרשיעו צדיק" שנאמר בזוממין, היינו בהגדת העדות, או בגמר דין. ולזה למדים מחייבי מיתות שהגמר דין נקרא הרשעה. וזו כוונת רש"י שהגזירה שוה נאמרה בנידונים, שלא לומדים על חיוב הזוממין בעדות מיתה ומלקות, אלא מתי נקראת הרשעה. ולכן, לא לומדים מכך לעונש זוממי גלות, שלא נאמר ה"רשע" על הגולין, אלא על הזוממין. ואין לנו מקור שצריך שיגמר דינם.

ומבארת הגמרא: **אתיא**, יש ללמוד זאת בגזירה שוה של "**רוצח רוצח**" מחייבי מיתות. שנאמר בחייבי מיתות "לא תקחו כופר לנפש רוצח", ונאמר בחייבי גלויות "לנוס שמה רוצח", כשם שבחייבי מיתות אין העדים נהרגים עד שיגמר הדין על פיהם, כך בחייבי גלויות אין העדים לוקים עד שיגמר הדין על פיהם.

תניא, אמר רבי יהודה בן טבאי: **אראה בנחמה**, לשון שבועה, שימותו בני ואראה בנחמתן, **אם לא הרגתי עד אחד זומם**, שהוזם הוא בלבד מכת עדים, ועשיתי זאת כדי להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרים אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנידון.

וכשהוזם עד זה, עדיין לא נהרג הנידון.

אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה, אם לא שפכת דם נקי.

שהרי אמרו חכמים במשנה בסמוך: אין העדים זוממין נהרגין עד שיזומו שניהם.

ואין לוקין עד שיזומו שניהם.

דכתיב "והנה עד שקר העד", 25 וילפינן בסוטה [ב ב] שכל מקום שנאמר עד, משמעו שני עדים.

25 **כך פירש"י**. והנודע ביהודה (קמא אה"ע ע"ב, היתר חמישלי) דקדק מכך שאין צורך שיענשו שניהם על ההזמה, אלא רק שיזומו שניהם, שהרי על העונש נאמר לשון יחיד, "ועשיתם לו כאשר זמם". ונחלק עליו האור שמח (פכ"א מעדות ה"ט) שהרי מפורש בתוספתא סנהדרין (פ"ו ה"ז) שגם אין עדים זוממין נהרגין עד שיהרגו כלם. אכן **בחסדי דוד** על התוספתא שם, ביאר, שמדובר באופן שאחד העדים הוזם קודם שנגמר הדין, וקמ"ל שצריך שיזומו כלם אחר גמר דין. ולפי זה אין ראייה שצריכין להיות כולם בענש.

מיד קבל עליו רבי יהודה בן טבאי שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שטח כדי שאם יטעה, יתקנו.

וכל ימיו של רבי יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו העד, והיה קולו נשמע.

וכסבורין העם לומר ששומעים את קולו של הרוג.

אמר להם: קולי שלי הוא.

תדעו שכן הוא, כשתראו למחר, הוא [אני, בלשון סגי נהור] מת, ואז אין קולו נשמע.

ואז יתברר לכם שקולי היה נשמע כאשר השתטחתי על קברו.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אין ראייה 26 ממה שאין קולו נשמע לאחר שמת, שאין זה קול ההרוג.

26. כתב הריטב"א דודאי נאמן עלינו רבי יהודה בן טבאי, שקולו שלו נשמע. ורק על הראיה מכך שנפסק הקול, דחינו, שאפשר למצא לכך סיבה אפילו אם היה זה קול ההרוג. וכתב, דאגב אורחא בא ללמדנו שיש פיוס גם לאחר מיתה בקבר להפטר מעונש הנפש. וכן משמע בשו"ע או"ח תר"ו שמבקשים מחילה על הקבר. ועיין בספר **יד המלך** (דעות פ"ז ה"ג) שעל שפיכות דמים, אין מחילה ואינו יכול לרצות את הנהרג אחר שמת, ומסוגיין נסתרים הדברים.

כי דילמא אכן היה זה קול העד הנהרג, ובמות רבי יהודה בן טבאי השתתק כיון שבדינא קם בהדיה. עמד נגדו בדין של מעלה משבא לשם במותו.

אי נמי, פיוסי פייסיה רבי יהודה בן טבאי לעד ההרוג.

מתניתין:

44נאמר בתורה **"על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת"** 27 [דברים יז
ו].

27. הגר"א גרס "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר", שהוא פסוק האמור בפרשת עדים זוממין (דברים יט טו). וכגירסתו מצינו בב"ב (קס ב). ועיין ערוך לנר.

והפסוק אומר דרשני, שהרי **אם מתקיימת העדות בשנים**, כל שכן שמתקיימת בשלשה.

ואם כן, **למה פרט הכתוב "שלשה עדים"?**

אלא אמר הכתוב גם שלשה, כדי להקיש שלשה לשנים -

ללמד, **מה שלשה מזימין את השנים**, שהרי הם מרובים מהראשונים, **אף שנים יזומו את השלשה.**

ומנין ששנים מזימין אפילו מאה עדים?

תלמוד לומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים". והרי היה מספיק לומר "על פי שנים או שלשה עדים", ולשם מה חזר ואמר הכתוב "עדים" גם לגבי שנים וגם לגבי שלשה? אלא בא הכתוב לרבות אפילו מאה עדים. **28**

28. וכתב הריטב"א, שמכאן נלמד הכלל הידוע בהלכות עדות ש"תרי כמאה", בין לענין הכחשה ובין לענין הזמה. וכן מבואר ברמב"ם [עדות יח ג], וראה בחידושי רבי חיים הלוי גירושין [יב כא], ובשיעורי רבי שמואל כאן במה שהאריכו.

רבי שמעון אומר : ההקש בא ללמדנו דבר זה :

מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין, [וכמו שלמדנו מ"והנה עד שקר העד", ועד הכתוב בתורה היינו שנים] - **אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין**. **29**

29. אך עדותן בטלה, ונאמנים המזימין לפוסלן לכל עדות שבתורה [ריב"ש, רס"ו].

ומנין אפילו מאה? - תלמוד לומר "עדים".

רבי עקיבא אומר : לא בא השלישי להקל. **30**

30. כך פירש"י. אך הריטב"א והנימוק"י וכן בתוס' סנהדרין (ט א) כתבו, שרבי עקיבא חולק, וסובר שאם הוזמו שנים, הם נהרגים, שהרי לא בא השלישי להקל עליהם. [אך רבי שמעון ודאי מודה לרבי עקיבא, דאף שהשלישי מקיל, שאין נהרגין בלעדיו, גם מחמיר הוא, שאף השלישי נהרג]. והרי"ף גיאות פירש בדעת רבי עקיבא, שאם הוזמו שניהם, אף שהשלישי לא הוזם, נהרגים כולם, אף השלישי, כיון שנטפל לעוברי עבירה. וביאר דבריו **התומים** (בסי' ל"ח), דלא חיישינן שמא השלישי דובר אמת, ולא ידע שהשנים משקרים, שהרי אין נחשב ככת אחת אלא אם כן רואים העדים זה את זה (כדלקמן במשנה ו ב) ואם הוזמו השנים, שהיו במקום אחר, בהכרח שאף הוא משקר ונטפל לעוברי עבירה.

[דהיינו, רבי עקיבא מודה שהדין כתנא קמא וכרבי שמעון, אלא הוא רק חולק על דרש הפסוק, וסובר] לא הוצרכה התורה לכתוב "או שלשה עדים" כדי ללמדנו ששנים מזימין שלשה, או שאינן זוממין עד שיזומו כלם, שהרי שנים נאמנים לכל עדות, ופשיטא שנאמנים גם להזים שלשה.

ומהפסוק "הנה עד שקר העד" כבר למדנו שצריך להזים את שלשת כאחד, שהרי כולם נעשו עדים כאחד, והרי הם "כת עדות" אחת.

ועל כרחך, לא בא יתור זה, ללמדנו להקל את דין העדים הזוממין כשנוסף עמם עד שלישי, **אלא** בא הכתוב **להחמיר עליו**, על העד השלישי, שלא נאמר, הרי אין צריכים לעדותו, ובלעדיו היה הנידון מתחייב, ולא נקיים בו דין הזמה, לכך בא הכתוב ללמדנו שאף השלישי נחשב מ"מקיימי דבר". **31**

31. וכתב הריטב"א, שרבי עקיבא השלישי נענש אפילו אם בא אחרי כדי דיבור, ונחשב בפני עצמו. אך כיון שנטפל לעוברי עבירה הוא מוזם עמם. ולרבי שמעון נענש רק כשבא בבת אחת עם השנים. וכן צדדו לומר בתוס' (סנהדרין ט א, עיי"ש שדחו פירוש זה). וביארו **רבותינו**, שעל אף שנחשב ככת נפרדת, והרי הוא כעד אחד שאינו מועיל לדיני נפשות, בכל זאת, כבר שנינו באבות דרבי נתן (פרק ל') "שכל הנדבק לעוברי עבירה אף שלא עשה כמעשיהם מקבל פורענות". ומסיים שם בעד זומם שלישי. והכוונה היא, שלא עשה כמו העדים, שהרי הוא אינו נאמן. ו**באופן** שבאו שני עדים אחר כדי דיבור של הראשונים והוזמו, לכאורה פשיטא שהם נהרגין, שהרי נגמר הדין גם על פיהם. אך **ברבינו חננאל** משמע דאף בכהאי גוונא יפטרו, שיכולין לומר שהראשונים חייבוהו, ורק בתוך כדי דיבור הם כת אחת עם הראשונים, וכאילו העידו בבת אחת ונהרגין. ו**בלחם משנה** (פ"כ מעדות ה"ג) כתב שטעמו מפני שהנדון גברא קטילא בעדות הראשונים. ותמוה, שעדיין לא נגמר דינו, ובהכרח שכוונתו כפשטות לשונו, שהראשונים חייבוהו, ואנו לא עשינו כלום. שלא הועילה עדותן להוסיף בעונשו. והגר"ש **רוזנבסקי** הקשה לשיטתם, שאת העדים האחרונים אי אפשר להזימם, ולפי הרמב"ם (מובא בהערות בתחילת הגמרא) שעדות פסול מבטלת אף את הכת שאינה בתוך כדי דיבור, יקשה, שתבטל עדות הזוממין על ידי האחרונים. ועיי"ש שרמב"ם אין נפסלת עדות בכך.

ולעשות דינו - כיוצא באלו. שאם הוזמו שלשתן, כלם נהרגין, ואף שלא נצרכה עדותו כדי לחייב את הנידון.

ומכאן אנו למדים -

ואם כן [אם כך] **ענש הכתוב** למי שהוא "**נטפל**" **לעושי עבירה**, שהוא רק טפל אליהם, שאין בו צורך, ובכל זאת דינו הוא **כעוברי עבירה - על אחת כמה וכמה ישלם שכר למי שהוא נטפל לעושי מצוה, כעושי מצוה.**

שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות. כי במדה טובה נאמר "נוצר חסד לאלפים", ואילו בפורענות נאמר "פוקד עון אבות על שלשים ועל רבעים". ולמדו מכאן, שמדה טובה כפולה ממדת פורענות פי חמש מאות!

ועוד דרש רבי עקיבא 32 מהיקש שנים לשלשה, שבא ללמדנו:

32. כך פירש הריטב"א אך בפיה"מ להרמב"ם, והר"ן, כתבו רק שתנא קמא ורבי שמעון מודים בזה, אך לא ביארו אם רבי עקיבא אמר חלק זה. וכתב **הפני יהושע**, שרבי עקיבא שלומד הקש לפסול את כל העדות בנמצא קרוב או פסול, אינו מההקש שלומד ממנו להחמיר על השלישי, דזה למד משנים או שלשה עדים יומת המת (דברים י"ז) ואילו לנמצא קא"פ למד מהקש שנים לשלשה יקום דבר (בדברים י"ט) וכלשון הגמ' (להלן ו א) במקיימי דבר הכתוב מדבר. אך שאר **האחרונים** נקטו שלא הוצרך להקיש נוסף כדי לפסול עדות בנמצא אחד מהם קרוב או פסול, שהרי לשיטתו, שלמד לחייב עד שלישי, בהכרח שהוא נכלל בכת שחייבה את הנידון, שאם לא כן לא נגמר הדין על פיו, ולכן כשנפסל נחשב כפסול בכת. ובמהרש"ל כתב, שלכן, ברוב ספרים גורסין מה שנים ולא "ומה", כי אין כאן דרש נוסף.

מה שנים, נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותו בטלה, כיון שנשאר רק עד אחד, אף אם באו שלשה עדים, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, **עדותו בטלה.**

מנין שאפילו אם באו מאה ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדות כלם בטלה?

“עדים”.

לומר

תלמוד

דף ו - א

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדות כלם בטלה - כשהעידו **בדיני נפשות**, שנאמר בהם “והצילו העדה”, ולכך משתדלים למצוא סיבה לפוטרו.

אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר העדים.

ואילו **רבי אומר: אחד דיני ממונות** ³³ **ואחד דיני נפשות**, בכלם עדות כל העדים בטלה.

³³ ידועה קושית **החכמת שלמה** (על שו"ע חו"מ ל"ו א') הרי מדובר שהלוח מכחיש את העדות, וזוה הוא מודה שהפסול לא ראה ולא הצטרף עם העדים. ומה שהוא אומר שגם העדים לא ראו ההלואה, בזה הוא אינו נאמן להכחישם. ואם כן, יתחייב משום הודאת בעל דין שעדותם כשרה. ומדמה החכמת שלמה את האופן הזה לדין “כל האומר לא לויתיי”, דקיימא לן שכאומר “לא פרעתי” דמי, והוא חייב. וחילקו רבותינו, לפי שהאומר “לא לויתיי”, ממילא ידעינן שלא עשה מעשה פרעון ועל זה נאמן. אך אין הוא מתחייב בחיוב חדש, אלא שנאמנים דבריו. ומעתה, במודה שהפסול לא ראה, כי לא היה מעשה לדעתו, אין בזה הודאה. שאף אם כן היה מעשה, גם לא ראה הפסול עם הכשרים. שאין ההודאה מחייבת חיוב ממון חדש, אלא שנאמן בה.

ואימתי בטלה כל העדות בדיני נפשות כשנפסלה מקצת העדות? -

רק **בזמן שהתרו** כל העדים, כולל העד הקרוב או הפסול, **בהן**, בנידונים שהעידו עליהם - היות והיתה התראה של כולם, נחשב הדבר שהשתתפו כל העדים המעידים בעדות אחת, החל משעת הראיה.

[כל זאת, לרבי. אך לרבי יוסי, נפסלים גם בלא התרו בהם, כמבואר בגמרא].

אבל בזמן שלא התרו בהן העד הקרוב או הפסול, לא בטלה עדות כולם, על ידי פסולו של אחד מהם, כיון שלא התכוון הקרוב או הפסול שלא התרה, להיות גם הוא עד במעשה שהוא רואה.

כי אם לא נאמר כך, **מה יעשו**, כיצד יעידו **שני אחים שראו** עם עד נוסף, **באחד שהרג את הנפש?** והרי אם נאמר שהעד הפסול מצטרף לעדות אפילו אם לא התרה,

נפסלו כולם בראייתם ביחד, 34 ולא יוכל אחד מהאחים להצטרף עם העד הנוסף להעיד. וזה לא מסתבר!

34. **הט"ז** (חוי"מ ל"ו א') הוכיח מלשון המשנה, שאם נתבטלה עדות על ידי שנמצא אחד העדים קרוב או פסול, אין העדים הכשרים יכולין לבא להעיד שוב בלי הפסולים, כשם שאין האחים שבאו יכולין לבא אחד מהם עם עד נוסף אחר שהצטרפו בראיה.

אלא, בהכרח, אם עד פסול לא מתרה בעושה העבירה, הוא אינו מצטרף בעת הראיה לעדות, ולכן יכול אחד משני האחים להצטרף עם העד הנוסף, ולהעיד על המעשה.

גמרא:

שנינו במשנה: אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו כלם ואפילו מאה, ואם נמצא אחד העדים קרוב או פסול, עדות כולם בטלה, ואפילו הם מאה.

אמר רבא: והוא, שהעידו כלם בתוך כדי דיבור. 35

35. **הרמב"ם** (בפ"כ מעדות ה"ג) כתב דאם היה הפסק יותר מכדי דיבור, והוזמה כת אחת, עדי כת שניה אין נענשין, אך עדותן בטלה "מפני שהן כת אחת, הואיל ונפסלה מקצתה נפסלה כולה". **והשיגו הרמב"ד**, למה לא יהרג הרוצח מאחר שהם שתי כיתות על ידי ההפסק, וכת שניה לא הוזמה. וגם תמה מאיזה עונש "נפטרים"? **ומבואר**, שהרמב"ם סובר שחלוק הצירוף לענין הזמת כולן, שצירוף זה נעשה על ידי הגדתן בבת אחת, ולכן מזימין כת אחת בפני עצמה, לבין ענין פסול העדות משום שנמצא קרוב או פסול, שהצירוף נעשה בראיה. ולכן סובר הרמב"ם שאף הכת השניה נפסלת ועדותה בטלה. ובזה נחלק הרמב"ד, לפי שמעולם לא היתה ראייה, שהרי עדי שקר הם, ורק הם אמרו כן. וכל צירופם שייך רק לענין הזמה על פי דבריהם.

אבל אם היה הפסק בין עדות העדים יותר מכך, נעשו כשתי כיתות עדים נפרדות, ואין צריך להזים את כלם, אלא כל כת ניזומית בפני עצמה. וכן אין נפסלים כולם על ידי פסול של עד אחד.

וכעת הניחה הגמרא, שכוונת רבא היא לומר, שתוך שיעור מן של "כדי דיבור" אחד העידו כל מאה העדים. ועל כך יש לתמוה:

אמר ליה תמה רב אחא מדיפתי לרבינא:

מכדי, הרי, "תוך כדי דיבור" - היכי דמי? -

הרי שיעור הזמן הזה הוא **כדי שאילת תלמיד לרב** ["שלום עליך רבי"]. ואילו **מאה** עדים - **טובא הוו**, משך עדותם הוא הרבה מעבר לזמן הקצר הזה, וכיצד מצינו שיאמרו כלם עדותם בתוך כדי דיבור?!

אמר ליה רבינא לרב אחא מדיפתי : כוונת רבא היא לומר, שאין עדותם מצטרפת לעדות אחת, אלא כאשר העידו **כל חד וחד** מהעדים, בזה אחר זה, ללא הפסק בין העדות של האחד לעדות של השני, **בתוך כדי דיבור של** סיום דברי **חבירו**. ובכך מצטרפים כולם להיות עדות אחת. ולא התכוון רבא לומר שצריכים כולם להעיד בתוך שיעור מן של "כדי דיבור" אחד.

שנינו במשנה: **רבי עקיבא אומר: לא בא השלישי** להקל אלא להחמיר עליו, ולעשות דינו כיוצא באלו.

ואם כן ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה.

ומה שנים, נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה.

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר.

רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות.

ואימתי, בזמן שהתרו בהן.

עד כאן דברי המשנה.

ומשמע לגמרא ש"אימתי, בזמן שהתרו בהן", הם דברי רבי. אבל רבי יוסי פוסל את כולם, גם אם לא התרו הקרוב או הפסול ולא התכוונו לעדות.

אמר תמה **ליה רב פפא לאביי: אלא מעתה**, לרבי יוסי, החולק על רבי, ופוסל את כולם אף אם לא התרו כל העדים בנדון, ואינו מצריך שיתכוונו כלם להעיד, לדבריו יקשה:

הרוג, הרואה את רציחתו, **יציל** את הורגו, כדין עד פסול הנמצא בין עדים כשרים.

שהרי ההרוג קרוב לעצמו, ומכח קרבתו לעצמו הוא פסול לעדות. וכיון שגם הוא רואה את מעשה הריגתו, אם כן, תמיד תפסל כל עדות על רוצח, מדין "עדות שבטלה מקצתה, בטלה כולה"!!

ומתרצינן: מצינו אופן שאין ההרוג רואה את המעשה, ואז לא מתבטלת עדות האחרים, בכגון **שהרגו** הרוצח **מאחוריו**, ולא ראהו הנהרג, ועל האופן הזה נאמרו כל הפסוקים בעדות רוצח.

אך עדיין הוקשה לרב פפא :

כל אדם הנרבע על ידי אדם אחר - **יציל** את הרובע אותו ממיתה, היות שהנרבע לרצונו רשע הוא, ופסול לעדות [ועיין בתוספות], וכיון שהנרבע ראה עם שאר העדים את הרובע, נמצא שהוא עד קרוב ופסול המשתתף בראייה, ופוסל בכך את כל העדות!

וגם על כך ענה לו אביי: הרובע מתחייב מיתה **כשרבעו מאחוריו**, ולא ראהו הנרבע, ואינו עד, לפי שהוא לא ראה את המעשה, ולא ראה מי עשאו.

ועדיין הוקשה לרב פפא: **הורג והרובע** - **יצילו** את עצמם ממיתה, שהרי הם עצמם רואים עם העדים את המעשה, והם פסולים מפני שהם בעלי הדין, ויפסלו את כל העדות, כדן נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול! **אישתיק** אביי, ולא מצא תשובה לטענתו של רב פפא.

כי אתא, כאשר לאחר מכן בא רב פפא **לקמיה דרבא**, והקשה לו את טענתו שטען לאביי, שהורג ורובע יצילו -

אמר ליה רבא לרב פפא: כך יש לדרוש את הפסוק "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר" - **במקיימי דבר הכתוב מדבר!**

זה שעשה הכתוב את כל העדים ככת אחת שבפסול אחד מהם בטלו כולם, רק בעדים נאמר דבר זה, שהם "מקיימי דבר", ולא נאמר לגבי "עושי דבר", ההורג או הרובע, שהם "בעלי הדין", ואין עליהם שם עדים כלל. ¹

1 זו לכאורה כוונת רש"י, שכתב "אבל לא בעושי הדבר". וביאר הגרעק"א (בתשובה רי"א), שכוונתו היא לפירוש הראב"ד (הובא כאן בר"ן וברא"ש וברשב"א ב"ב מג א ובריב"ש ורבינו יונה (בסנהדרין ט א) שבעל דבר אינו עד, ולכן הוא אינו מצטרף לעדות לפוסלה. ולפי פירוש זה, אף למסקנא מצטרפים בראיית המעשה לפסול. אך אם כן, נזדקק להעמיד בנרבע שרבעו מאחוריו, כי הנרבע אינו בעל דבר, ונמצינו פוטרים כל רובע שנראה לנרבע. וכן הקשה הריב"ש. והגרעק"א הקשה, הרי מצינו כי הניסת לעבוד עבודה זרה מעיד על המסיתו לכך (בסנהדרין ז א), ומוכח שהוא עצמו אינו "בעל דבר". ואם כן, יש לו לניסת תורת עד, ואם הוא קרוב למסית הוא מצטרף לעדים הרואים את ההסתה, ופוסל בכך את כל העדות. ואילו בתורה כתוב "כי יסיתך אחיך בן אמך", ונאמר בו עונש מיתה למסית, והרי כיון שהניסת הוא קרוב, מדוע שלא יפסול בראייתו את העדות, ולא יענש המסית! ? ובצמח דוד (לר' דוד רפפורט) ובשיעורי הגר"ש כתבו, שמיעט קרא את "עושי הדבר" שאינם פוסלים בהצטרפותם לעדות, אף שאינם "בעלי דברים" במעשה. כי היות ונעשה בגופן המעשה, הרי בשעת הראייה הם נחשבים כבעלי דבר, ואינם נחשבים "עדים" לראיית המעשה, אלא הם חלק מהמעשה. ורק אחר כך יכולים הם להעיד בתורת עדים, כי אין הענשת החוטאים נוגעת להם. ולכן, ניסת או נרבע, אינם פוסלים את העדים האחרים בראייתם את המעשה. לפי שהם אינם מצטרפים אליהם כעדים לראייה, אלא נחשבים הם כמו בעלי הדבר, שאינם מצטרפים לראיית העדות, ואינם פוסלים את העדים. ולכן, יכולים הם להעיד על המעשה לאחר זמן, שאז שוב אין הם נחשבים כ"בעלי דבר". אך התומים (לו סק"ה) לא חילק כדבריהם. והקשה, הרי הנרבע מעיד על הרובע, ומוכח שאינו בעל דבר, ויפסול את השאר. ולכן ביאר, שכוונת רש"י היא כפשוטו, שאין התורה מדברת בעושי הדבר, אך לא משום שאינם בעלי דברים. וסברא זו מועילה רק לרובע, ואילו לנרבע, עדיין צריכים לאוקימתא שרבעו מאחוריו. ובריטב"א כתב, שלמסקנא זו, אף

לרבי יוסי, אין קרוב ופסול פוסלים, אלא כשנתכוונו להעיד. ולדבריו יש לומר, שהעדות קיימת כשלא התכוונו להעיד. ועיין קהילות יעקב (סימן ז).

שנינו במשנה: אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר.

רבי אומר: אחד דיני נפשות ואחד דיני ממונות [נמצא אחד קרוב או פסול, עדות כולם בטלה].

ואימתי, בזמן שהתרו בהן [שאז יודעים אנו שהם נתכוונו להעיד].

אבל בזמן שלא התרו בהן [שלא התכוונו להעיד, הם אינם מצטרפים, ולא נפסלת כל העדות, כי אחרת] - **מה יעשו שני אחים** שראו באחד שהרג את הנפש.

והוינן בה: לפי רבי, שפוסל את כולם רק כשהתכוונו להעיד, אם כן, כשבאים לבדוק את העדים הקרובים או הפסולים בדיני נפשות, אם אכן התכוונו להעיד, שאז תפסל כל העדות [ואם אכן התכוונו להעיד, אז אפילו לא התרו בו הם מצטרפים] -

היכי אמרינן להו? כיצד אנו שואלים אותם כדי לדעת אם נתכוונו מתחילה להעיד? 2

2. רש"י פירש: היכי אמרינן לקרוב ולפסול. ומשמע שאין שואלים את כל העדים. ואפילו לא התכוונו השאר להעיד, הצטרפו הפסולים לפסולם. וכך דייק הלחם משנה מהרמב"ם (פ"ה מעדות ה"ה), שכתב: שואלים את כולם, ומחלקים את העדים שהתכוונו להעיד מאלה שלא התכוונו. ואם נמצא מכוונים להעיד קרוב או פסול, כולם פסולים. ומשמע אף אלו שלא התכוונו. ושלא כתוס', שנקטו כי באופן זה אותם העדים שלא התכוונו להעיד נשארו כשרים. ומחלוקתם היא בטעם הפסול בצירוף עד פסול לעדות של כשרים: **לרמב"ם ורש"י**, אם חל שם עד על פסול, הוא מבטל את כל העדות, ואף עד כשר נפסל לעדות זו. ולתוס', רק הצירוף של הכשרים עם הפסולים מבטל את עדות הכשרים. ולכן אלו שלא התכוונו ולא הצטרפו, אינם נפסלים, ומעידים בפני עצמם. והש"ך (ח"מ ל"ו סק"ג), ביאר שדעת הרמב"ם היא, שהטעם בעד פסול שבא לראות שאינו פוסל, הוא משום שאינו עד, ולכן אינו פוסל את העדים כשבא להעיד. אך גם עדים כשרים שבאו רק לראות, אינם עדים יותר מהעד הפסול, ולכן יכול לפסלן כשמצטרף אליהם בעדותו. ועיין בהערה 64 על תוס'. ומסברא היה נראה פשוט, שעדים יכולים להעיד אפילו לא התכוונו לכך בשעת ראיית המעשה. עיי' תוס' בכריתות דף י"ב ב' ובביאור הגר"א ח"מ סי' מ"ו.

אמר רבא, הכי אמרינן להו, כך שואלים את הקרובים או הפסולים:

האם בשעת ראיית המעשה, **למיחזי אתיתו**, נוכחתם שם כדי לראות סתם את המעשה, או **לאסהודי אתיתו**, נוכחתם שם בכוונה שתוכלו להעיד על כך בבית דין.

אי אמרי העדים הפסולים או הקרובים **שלאסהודי אתו**, הרי כיון שנמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדות כל העדים בטלה.

אבל אי אמרי שלמיחזי אתו, הרי אף שכעת הם באים להעיד, אינם פוסלים את השאר, והעדות מתקיימת בשאר העדים, מפני הסברא שנאמרה במשנה: **"מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש"**.

איתמר, אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי -

א. קרוב או פסול, פוסל את כל העדות רק בדיני נפשות.

ב. הוא פוסל אפילו אם לא התכוון להעיד.

ואילו רב נחמן אומר: הלכה כרבי -

א. קרוב או פסול, פוסל בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות.

ב. אך פוסל רק אם העד הפסול התכוון להעיד.

דף ו - ב

מתניתין:

היו שנים מהעדים, שבאו להעיד על אדם שהרג את הנפש, רואין אותו מחלון זה, ושנים רואין אותו מחלון זה.

ואחד היה מתרה בו ברוצח, והיה המתרה עומד באמצע, בעומדו בין שתי כיתות העדים - הרי בזמן שמקצתן של כתות העדים משני צידי האדם המתרה, רואין אלו את אלו, מצטרפין כל העדים לעדות אחת, ואפילו אלו שלא ראו את האחרים [תוס'], והרי אלו עדות אחת.

ואין נהרגין עדי כת אחת עד שיוזמו כל העדים בשתי הכתות. ³

3. בטור (סימן ל"ו) הביא דעת הרמ"ה, שאם העידו תוך כדי דיבור הם חשובים ככת אחת לענין עדות שבטלה מקצתה, ואפילו אם לא ראו ביחד או שבאו לראות ולא להעיד. והש"ך הקשה עליו מלשון המשנה, שרק הרואים מחלון אחד צריך להזים את כולם. ולכאורה בהזמה הולכים רק אחר הגדה בתוך כדי דיבור, ולמה לי לצירוף בעת הראיה. ואולי אפשר ליישב על ידי קושיה נוספת, למה לא יעידו הכשרים שוב ותתקבל עדותן השניה. והרי אין זה צירוף הפוסל כצירוף ראיה שנפסלו בו העדים מעדות זו. ובהכרח, שלדעת הרמ"ה, חל פסול על עדותן על ידי צירוף ההגדה. אך לענין הזמה אין ראיה שמועיל צירוף ההגדה, אלא שצריכים לו משום לא היתה שם ראיה. אך בלי עדותן שראו יחד, אין זו כת אחת.

ואם לאו, שאין מקצת מאלו רואים את הכת האחרת - **הרי אלו שתי עדויות**.

לפיכך, אם נמצאת כת אחת מהן זוממת -

הוא, הנידון שהעידו עליו, **וגם הן**, עדי הכת שהוזמה - **נהרגין**.

ואילו הכת **השניה - פטורה**. 4

4. הקשה הנמוקי יוסף: פשיטא שכת שניה שלא הוזמה פטורה מעונש! ? ותירץ, שקא משמע לן שאפילו אם נמצאה גם היא זוממת אחר שנהרג על פיהם, הרי היא פטורה, משום "כאשר זמס" ולא "כאשר עשה". וביארו רבותינו האחרונים, שעל אף שגם דין "כאשר עשה" מפורש לעיל, התחדש במשנה זו דבר חידוש, שאף אם הכת הראשונה קיימת, נהרגין עדי הכת הראשונה, משום שלא נהרג על פיהם אלא על פי כת השניה, ואצלם הוא כאשר זמס כי התגלה זממם, ועדי כת שניה פטורים משום כאשר עשה, כיון שהוזמו אחר שנהרג.

רבי יוסי אומר: לעולם אין נהרגין, לא הנידון ולא הזוממין, **עד שיהיו שני עדיו מתרין בו**.

שנאמר [דברים יז] **"על פי שנים עדים"**.

[וביאר הנמוקי יוסף: שיהא הדבר כולו, שהוא העדות וההתראה, קם על פי שני העדים].

ולמד רבי יוסי, שאינו 5 נחשב עד, אלא אם כן התרה העד עצמו בנידון שעליו הוא מעיד.

5. כך משמע בתוס' בסנהדרין (ט א), שנקטו דלרבי יוסי אפילו יש שלשה עדים, כל אחד צריך להתרות. ולפי זה קושית הגמרא לעיל שהרוג יציל, אינה כפירוש רש"י, שלרבי יוסי מקשינן באופן שלא התרו בו, כי זה אינו עד כלל. אלא כפירוש תוס', ששואלים לכשרים אם התכוונו להעיד. והיינו לרבי, באופן שלא התרו בו. ועיין באבי עזרי (פ"ב מסנהדרין ה"ב) שביאר בדעת רבי יוסי, שההתראה יש לה דיני עדות, ולכן צריכים שני העדים להתרות בפיהם דוקא. והביא תוספתא (סנהדרין פרק י"א) שרבי יוסי מקיש בדין זה שנים לשלשה, ומודים חכמים לרבי יוסי שאם התרה כל עד בפני עצמו והלך, שהנדון פטור. וביאר, שזו היא עדות מיוחדת, שפסולה בדיני נפשות אף לחכמים. אולם לרבי יוסי, עצם ההתראה צריכה להיות על ידי שנים יחד, חוץ מהעדות שמעידים היתה התראה, ואינו צריך לטעם של עדות מיוחדת אלא לרבנן. וכדבריו משמע מלשון הנמוקי יוסף שהובא בפנים.

דבר אחר, יש לדרוש דרשה אחרת מפסוק זה: **"על פי שנים עדים" - שלא תהא**

סנהדרין שומעת מפי התורגמן. 6 אלא צריך שיבינו הדיינים את דברי העדים בעת

שהם מעידים לפניהם. ולא ישתמשו במתרגם להבנת העדות.

6. רש"י (בסנהדרין יז א) כתב טעם שלא ישמעו מפי התורגמן, דהוי עד מפי עד. והנמוקי יוסף כתב, שמא יחליפו וישנו מלשון העדות (וכ"כ הסמ"ע כ"ח ל"ד). ועוד, שיותר קל לדיינים לחקור את העדים כשמבינים דבריהם. ונפקא מינה בין הטעמים אם מקצת הדיינים מבינים הלשון וידוע שלא שינו מהעדות, אך עדיין לענין חקירת העדים צריך שיבינו כלם שיוכלו לחקור. והרדב"ז כתב (בתשובה של"א), טעם נוסף, כי אם יזימו את העדים, הם יכחישו את המתורגמן, ויטענו שלא כך אמרו, ותהיה עדות שאי אתה יכול להזימה. ורבינו הלל בפירושו על ספרי (דברים י"ז) כתב שהמתורגמן הוא עד אחד. ובקריית

ספר (פרק כ"א מסנהדרין) כתב, דנראה שאפשר לסמוך על שני מתורגמנים. ואולי סבר כרבינו הלל, ולכן התירם, כשני עדים.

גמרא:

אמר 7 רב זוטרא בר טוביה אמר רב: מנין ל"עדות מיוחדת", כאשר עד אחד רואה מחלון זה, והעד השני רואה מחלון אחר, ולא ראו העדים אחד את רעהו, **שהיא פסולה** בדיני נפשות, ואין הורגין על פיה.

7. תוס' בד"ה לעדות, כתבו "דמילתא באפי נפשה היא, ולא קאי אמתניתין". אך בקצות החושן (ל"ו, סק"ב) ביאר שבא ללמדנו כי הטעם שבמתניתין אין מצטרפין, משום שגם בכשרותן הן נחשבות לשתי עדויות, והצירוף לפסול תלוי בצירופן בכשרות. ומכאן נדע, שבממונות פוסל הקרוב ופסול אף בעדות מיוחדת, כיון שבעדות כשרה מועילה עדות מיוחדת בממונות. ועיין עוד להלן, בסוגית עדות מיוחדת.

אלא שברוצח, כונסין אותו לכיפה ומת [סנהדרין פא], היות שעדותן אמת היא, אך מיתתו אינה מסורה לבית דין [רש"י שם].

שנאמר [דברים יז] **"לא יומת על פי עד אחד"**.

ודרשינן: **מאי "עד אחד"?**

אילימא כוונת הפסוק לומר שאין הורגים על סמך עדותו של **עד אחד** בלבד? -

הרי כבר **מרישא** של הפסוק **שמעינן לה**, שאין ממיתים על סמך עדותו של עד אחד, דכתיב **"על פי שנים עדים יומת המת"**!

אלא, מאי "לא יומת על פי עד אחד"? -

כשהיו שני עדים, **8** אלא שראו את העדות **"אחד - אחד"**. שראו כל אחד בנפרד, ולא הצטרפו בראייתם להיות כת עדים אחת, ולכן הם נחשבים כל אחד לעד אחד, ואין הורגים על סמך עדות של "עד אחד", גם אם שמעו בית הדין שתי עדויות כאלה! **9 תניא נמי הכי: "לא יומת על פי עד אחד"**

8. האור שמח (פ"ד מעדות ה"א) ביאר את משמעות המיעוט, היות ובכל עדות, העד יודע שהנידון חייב כיון שבא עמו עוד עד להעיד. אך בעדות מיוחדת בנפשות, עדותו היא עדות יחיד, וכדי שלא נצרפה, ממעט הכתוב "אחד-אחד". אך בדיני ממונות, אף כשבא יחיד, הוא יודע שהנידון חייב, שהרי אף בלי עדותו הוא חייב. **9. באחיעזר** (ח"א כ"ה) הקשה, למה לא נעמיד פסוק זה למעט עדות מיוחדת רק באופן שבאו שני מעשים בזה אחר זה, ונאמר שא הפסוק הזה ללמד שבממונות מצרפין אותם, כגון בשתי הלואות, ואילו בנפשות לא מצרפים אותם. ומנין לנו למעט עדות מיוחדת אפילו אם היה זה מעשה אחד שראוהו משני חלונות? והביא, שכבר למדו במכילתא (פרי' משפטים) למעט עדות בשני מעשים מהפסוק "ונקי וצדיק אל תהרוג". וכן הביא הרמב"ם (סהמ"צ ל"ת ר"צ). ולפיכך מיותר הפסוק של עד אחד, למעט במעשה אחד שראוהו משני חלונות.

- למה נאמר? אחרי שכבר אמר הכתוב שדוקא על פי שנים עדים יומת המת -

אלא בא הכתוב הזה, **להביא**, שאם היו **שנים עדים שרואין אותו**, את הרוצח, **אחד מחלון זה ואחד מחלון זה**, ואין העדים **רואין זה את זה** - שאין הם **מצטרפין** לעדות אחת של כת אחת של שני עדים, אלא כל אחד מהעדים נחשב לעד אחד, ואין עדותם מצטרפת לחייב מיתה את הרוצח.

ולא עוד, אלא אפילו אם היו שנים עדים שראו **בזה אחר זה מחלון אחד** - אין **מצטרפין!**

אמר תמה ליה רב פפא לאביי: משמע מלשון הברייתא, שיש חידוש בפסילת שני עדים שראו בחלון אחד בזה אחד זה, שעל כך אמר התנא "ולא עוד", שהיה פשוט לו יותר לתנא הדין הקודם, לפסול את צירוף העדות של שנים שראו כל אחד מחלון אחר, באותה שעה.

ולכאורה הסברא הפוכה!

שהרי **השתא, ומה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, דהאי עד קא חזי כולו מעשה והאי עד קא חזי כולו מעשה**, בכל זאת **אמרת** ששניהם **לא מצטרפי** לעדות אחת.

אם כן, כשראו מחלון אחד **בזה אחר זה, דהאי עד קא חזי**, ראה רק **פלגא דמעשה**, חלק מהמעשה ולא את כולו, **והאי עד קא חזי**, ראה לאחוריו רק **פלגא דמעשה** שנעשה אחר החלק הראשון -

מיבעיא, וכי יש צורך לומר שאינם מצטרפים?!

והרי אין עדות של שניהם על ראיית כל המעשה, אלא כל אחד מעיד על חלק מהמעשה, ופשוט יותר לפסול שנים שראו בזה אחר זה אפילו מחלון אחד, מלפסול שנים שראו בזמן אחד משני חלונות! **10**

10. אך הרמב"ם (בפ"ד מרוצח ה"ח) ביאר, שעדות מיוחדת ברוצח היא שראו את המעשה, זה אחר זה. ובערוך **לנו תמה**, שבסוגיין משמע, שהאופן הזה שייך רק בבעל את הערוה, ולא ברוצח. ובבית הלוי (ח"ב ל"ט ח') ביאר, שהרמב"ם חולק בזה עם רש"י. כי רש"י נקט שאין מכניסין לכיפה אלא בעדות מיוחדת שראו משני חלונות, אך הרמב"ם נוקט שאף בראו שני נרצחים, שכל עד ראה את הרוצח כיצד הוא הורג נרצח אחר, כונסים את הרוצח לכיפה. ומסוגיין אין הוכחה אלא שאין מצטרפין להורגו.

אמר ענה ליה אביי לרב פפא: לא נצרכא החידוש בברייתא זו **אלא לעדים שרואים** בזה אחר זה מחלון אחד, אדם **שבעל את הערוה**, כיון שהוא מעשה אחד שנמשך זמן, ורואים כל אחד מעשה שלם הראוי לחייב מיתה. והיה טעם לצרפן מפני שראו מחלון אחד, **11** ועל כך אמר התנא שאף בזה לא מצטרפים.

11. הקשה הריטב"א, הרי גם באופן זה לא ראו אחד את חברו בעת ראיית העדות, לפי שכל אחד רואה בזמן אחר, ואם כן מה חידוש בזה שאין מצטרפין יותר מהרישא, ומאי "ולא עוד"? ותיירך, שאף על פי שידוע כל אחד שחבירו רואה, והמעשה שהם רואים בנפרד יצרפם, קמשמע לן שאין מצטרפין. ונראה שביאור דבריו, הוא על פי דברי האור שמח הנזכר, שעדות מיוחדת פסולה כי עד אחד אינו רואה את החיוב, היות ואין עמו עד נוסף. אך כאן, שידוע העד שיש עמו עד נוסף, הרי הוא רואה שהתחייב. ורבינו חננאל והמאירי פירשו, שהראשון ראה את העראה [תחילת הביאה], והשני ראה את סוף הביאה. וביאר הגרי"ז (בתחילת סוטה), שגם השני נעשה עד גם על ההעראה, היות שבהכרח היתה העראה לפני סוף הביאה.

אמר רבא: אם שני העדים, שכל אחד מהם רואה מחלון נפרד, אך שניהם היו רואין את המתרה, **12** או שהיה המתרה רואה אותן - הרי הם מצטרפין להיות כת אחת של עדות אחת.

12. הרמב"ם גרס "והמתרה רואה". דהיינו, ששתי הראיות נצרכות, גם שהם יראו אותו, וגם שהוא יראה אותם. כך ביאר טעמו הכסף משנה (פ"ד מעדות ה"א), וכמו שהתבאר בדעת היש מפרשים בתוס' ד"ה הוא והן. וכתב המאירי, שלפי דבריהם, אם היו שני מתרים נפרדים, וכל מתרה ראה רק את העד שעמו, אין מצטרפין! ויש לעיין, אם תועיל ראייתם משום מקצתן רואים אלו את אלו, או שראיית המתרה דין נוסף הוא.

ואמר רבא: מתרה שאמרו לדעת תנא קמא שבמשנתנו שאין צורך שתהא ההתראה מפי העדים, יכולה להיות ההתראה - אפילו מפי ההורג **13** **עצמו, שמתרה ברוצח שלא להורגו. וההורג אינו יכול להעיד לפני מותו, כדלעיל.**

13. ברמב"ם (פי"ב מסנהדרין הי"ב) משמע שפירש, אפילו התרה ההורג את עצמו. וביאר הכסף משנה, כגון שאמר: ראוי לי להמנע מלעשות דבר זה! והמאירי ביאר, שראה אדם ממשמש ובא להתרותו, ואמר לו, אינך צריך להתרותני, כי יודע אני שאני עובר עבירה שיש בה מיתת בית דין, ועל מנת כן אני עושה! והגרעק"א והרש"ש ציינו לדברי רש"י בסנהדרין (עא א), שכתב כי מה שמתרין האב והאם בבנם הסורר ומורה אינו חשוב התראה גמורה, דהא התראת עדים בעי. ודבריו נסתרים מסוגיין.

ואפילו מפי השד, ששומע המותרת [והעדים] בת קול שמתרה בו, ואינו רואה את המתרה.

כי היות והרוצח שמע התראה, והעדים ראו את המעשה ושמעו שהוא מותרת, אין צורך שהם עצמם או אדם אחר יתרה בו.

אמר רב נחמן: "עדות מיוחדת" כשירה בדיני ממונות.

שאם ראו שני עדים את המעשה משני חלונות, **14** ולא ראו איש את רעהו, מצטרפים להעיד ככת אחת.

14. הקשו הרמב"ן והריטב"א, הרי קיימא לן כרבי יהושע בן קרחה, שאמר בסנהדרין [ל א], אפילו ראו בזה אחר זה, ואפילו ראו שני מעשים נפרדים כשתי הלואות, מצטרפת עדותן בממון. ואם כן, מה חידוש רב נחמן, וכיצד חולק עמו רב זוטרא? ומכך הסיקו, שסוגיין היא אליבא דתנא קמא, החולק על רבי יהושע בן קרחה, ואומר שאין מצטרפין עד שיראו שניהן כאחד. וחידוש רב נחמן שרק בשני מעשים אין

עדותן מצטרפת, אבל במעשה אחד מצטרפים אף שאינם רואים זה את זה. ובשם **הראב"ד** הביאו, שחידושו של רב נחמן הוא, שרק אם שני העדים כשרים מתקבלת עדותן, כי אם אחד מהם פסול, אף בעדות מיוחדת נאמר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואין העד הכשר מועיל אף לחייב שבועה, או להצטרף עם אחר. ואילו לרבי יהושע בן קרחה אין צירופם גורם שיהיו כאחד לענין לפסול את הכשר, והוא מחייב שבועה או מצטרף עם אחד להעיד. **והריטב"א** הקשה עליו, איך נחמיר בדיני ממונות יותר מדיני נפשות, שבדיני ממונות מצטרפת לעדות אחת ומתבטלת על ידי פסול, ובנפשות שהן כשתי כיתות אין נפסלת כת אחת על ידי הפסול שבשניה! ? **ובקצות החושן** (ל"ו סק"ב) תירץ, שבכל דין, קולו הוא חומרו, וחומרו הוא קולו, לפי שפסלותו תלויה בכשרותו. והיינו, שדיני נפשות, שבכשרותן אין מצטרפין עד שיראו כאחת, כמו כן אין נפסלים משום חסרון הצירוף. ואילו בדיני ממונות שמצטרפין בכשרותן, אפילו שראו הלואה אחר הלואה, לכן גם בפסלותן אין אינם צריכים צירוף, לא בראיה ולא בהגדה ונפסלים אף בעדות מיוחדת. **והאחיעזר** (אה"ע כ"ה י"ב) כתב, שעדות מיוחדת המתקבלת בדיני ממונות אינה מדין צירוף, אלא היא מצד אומדנא, ששני עדים לא משקרים. ולכן לא יתכן שתיפסל משום צירוף של קרוב ופסול. ורב נחמן חידש, שבמעשה אחד יש גם צירוף, ונפסלת על ידי קרוב או פסול.

ומקורו **מדכתיב "לא יומת על פי עד אחד"**. ומשמע, שדוקא **בדיני נפשות** ["יומת"] **הוא דאין כשירה** בו עדות מיוחדת, **אבל בדיני ממונות, כשירה**.

מתקיף לה רב זוטרא: אלא מעתה, שהעדים מצטרפים לעדות ממון גם בעדות מיוחדת, ורק בדיני נפשות גילה הכתוב שאין מצטרפים לחייב את הנידון מיתה, אם כן, יועיל צירופם לענין פטור ממיתה, ואף **בדיני נפשות, תציל** עדות מיוחדת כאילו היא עדות אחת!

וכגון באופן שבמשנתנו, שהעידו שתי כתות עדים בדיני נפשות על אדם שחייב מיתה, והוזמה כת אחת, ששנינו "הוא [מי שהעידו עליו], והן [הכת שהוזמה] נהרגין", היות ועדיין קיימת כת אחרת שחייבה אותו מיתה.

דהיינו, הכת השניה אינה נפסלת [יחד עם הכת הראשונה שהוזמה] מצד עדות שבטלה מקצתה, כיון שעדי הכת השניה ראו את המעשה מחלון אחר. ואילו עדי הכת הראשונה שהוזמו כולם, נהרגים, משום שהם היו זוממים בעדותם, וזאת, על אף שאכן הורגים את הנידון על סמך עדות הכת השניה.

אך אם תיתכן צירוף של עדות מיוחדת בממון, תיקשי, שגם בעדות נפשות יפסלו כולם, אף שכל כת ראתה מחלון אחר, כיון שיש כבר טעם לדונם ככת אחת, לקולא.

כי היות וכתוב "והצילו העדה", יש לנו לפסלם משום הצירוף שביניהם, כיון שמצינו שהצירוף הזה מועיל בשאר עדויות שאינן של נפשות, ונציל בכך את הנידון, **15** על ידי שנקבע כי עדות הכשרים עליו בטלה.

15. כך פירש רש"י, וכשיטת **תוס'** (בד"ה הרי אלו) שהכת שהוזמה פוסלת כקרוב ופסול. **והקצות החושן** הוכיח מכאן כשיטת הראב"ד, שקרוב או פסול, פוסלין בעדות מיוחדת בדיני ממונות. ותמה **האחיעזר**, אם כן, קושית הגמרא היתה אף בהעידו על שני מעשים. אך נחלקו עליהם שאר הראשונים - **הרמב"ן** **והריטב"א** כתבו, שאפילו העידו תוך כדי דיבור, אין הזמה מבטלת את עדות הכת השניה, שהרי התברר שלא ראו מעולם יחד ולא הצטרפו. ובכך גם נחלקו על שיטת **הרמ"ה** שהובאה **בטור**, שהגדה תוך כדי דיבור מצרפת אף אם לא הצטרפו בראיה. וכבר התבאר לעיל, שעל אף שעדותן חלוקה, לענין ביטול

העדות צריכים להזים את כולם. כי לענין הזמה, הולכים כאילו היתה אמת. אך לענין ביטול העדות לא שייכי דיני הזמה, ואין צירוף. ובעיקר קושית הגמרא, **רבינו חננאל** פירש, שעדות מיוחדת מועילה גם בנפשות, רק שהתורה חסה עליו שלא יהרגוהו על פיהם. אך מקשינן שיועילו להצילו, כי הרי מצטרפין. והרמב"ן פירש, שהמיעוט הוא מ"לא יומת על פי עד אחד", ומשמע שכל שאינו למיתה, מועילה עדותן. ולכן מועילה היא לממונות. וכמו כן מקשינן שתועיל להצילו. והאור **שמח** ביאר על פי דרכו לעיל, שקושית הגמרא היא בשתי כיתות, שבהן הרי כל עד רואה את החיוב, כיון שיש עמו עוד עד, ואין בו את הסיבה הפוטרת בעדות מיוחדת בנפשות, דהיינו שעד אחד לבדו אינו כלום. ולכן מקשינן שיצטרפו הכתות להציל. אך באחד רואה מחלון זה ואחד מחלון זה, לא יצטרפו להציל, היות שאחד לבדו אינו עד. והאחיעזר ביאר לפי דרכו בשיטת הריטב"א, דמקשינן כשם שבממונות עדות מיוחדת פסולה בשני מעשים, אבל במעשה אחד מצטרפין, כך נאמר גם בנפשות שיצטרפו במעשה אחד כדי להצילו.

וכמו כן נציל את עדי הכת הזוממת, כי מפני הצירוף יחשבו כולם ככת אחת, וכיון שלא הזזו כולם, אין מענישים את המוזמים, עד שיזזו כולם.

אלמה תנן, מדוע שנינו באופן זה במשנה: **הוא והן נהרגין!** דהיינו שנחשבים כשתי כתות אפילו לחומרא בדיני נפשות?!

ומסקינן: 16 **אכן קשיא!**

16. כתב **רבינו חננאל**, דמשמע שהמסקנה היא שראיה אחר ראיה ואפילו הודאה אחר הודאה, פסולים לעדות בדיני ממונות. ורוב הראשונים פסקו שעדות מיוחדת כשירה בדיני ממונות וכרבי יהושע בן קרחה. ובשולחן ערוך לא הוזכרה מימרא דרב נחמן, וכתב הסמ"ע (חוי"מ ל' סקכ"ט) דהשמיטו משום שקל וחומר הוא מרבי יהושע בן קרחה.

שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר** לעולם אין נהרגין עד שיהו שני עדיו מתרים בו!

אמר ליה רב פפא לאביי: ומי אית ליה לרבי יוסי האי סברא שצריך התראה מפי העדים דוקא, ולא מאדם אחר?!

והתנן: רבי יוסי אומר: השונא שהרג את השנוא עליו, וטוען שהרגו בשוגג, אינו נאמן, אלא הוא **נהרג, מפני שהוא כמועד ומותר** מלהורגו, ובודאי הרגו במזיד!

והרי לא היתה כאן התראה מפי העדים, כי אם התרו בו, פשיטא שאינו יכול לטעון שבשוגג הרגו. ובכל זאת מחייבו רבי יוסי!

ומתרצינן: **אמר ענה ליה אביי לרב פפא: ההוא** ששנינו "השונא נהרג", לא רבי יוסי האמור במשנתנו אמר זאת [שהוא רבי יוסי בן חלפתא], אלא מימרא זאת שיטת **רבי יוסי בר יהודה, היא**. וכמו שמצינו במקום אחר שזו היא שיטתו של רבי יוסי ברבי יהודה.

דתניא, רבי יוסי בר יהודה אומר: "חבר", שהוא אדם שבקי בדינים - אין צריך התראה, 17 אלא הוא נהרג כשהעידו עליו שעבר עבירה שעונשה מיתה אף שלא התרו בו -

17. **הרמב"ם** (פ"ד מסנהדרין הי"ב ופ"א מאיסורי ביאה ה"ג) כתב: אחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ צריך התראה, שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. ולכאורה תמוה, שסברא זו נאמרה בסוגיין כדי שלא יצטרך התראה, כי יודע האיסור. וכתבו **המ"מ והכס"מ**, שכוונת הרמב"ם היא, שצריך להודיעו שזה חלב או שזו ערוה, ולא להודיעו שדבר זה אסור. ותמה **האבי עזרי**, שבזה לא נחלק כלל רבי יוסי בר"י עם חכמים, ולמה נקטו את הסברא של רבי יוסי, שהיא כדי לחייב תלמיד חכם גם בלי התראה. ולכן ביאר, שאף חכמים סוברים סברא זו, ולמדו אותה ממה שתלמיד חכם צריך התראה. כי לכאורה תמוה, הרי הוא מותר מדיעתו, ולא גרע ממותרה מפי השד? ובהכרח, שחוששים שמא שכן, והרי הוא שוגג. אלא שדעת רבי יוסי היא, שדי לעדים באומדנא. ולכן, עם הארץ, כיון שהתרו בו, הרי הוא כמתיר עצמו למיתה, וכן תלמיד חכם, אין צריך התראה כי מסתמא יודע הדינים. ואילו לחכמים, צריכים העדים ראייה על המעשה, ועל ההתראה ועל שהתיר עצמו למיתה ולא די באומדנא. ולכן אף תלמיד חכם צריך התראה, ולעולם צריך להתיר עצמו למיתה. ועיין **בקצות החשן**, (כ"ח ח') שצריך שיראו העדים בבירור שמזיד הוא, ולכן צריך התראה אף לתלמיד חכם, אך די בהתראה מפי השד.

לפי שלא ניתנה התראה, אלא להבחין בין שוגג למזיד.

שאר העדים יכולים להעיד שהאדם עבר במזיד אם לא הותרה, כי שמא אינו יודע את הדין ועונשו. אך חבר אינו יכול לומר לא ידעתי, ולכן די בעדות על מעשיו, גם בלי התראה. וכו כן השו"א אינו צריך התראה, מאחר שהוא בחזקת מזיד [ומדובר בחבר שיודע את הדין של רוצח].

שנינו במשנה: **דבר אחר, על פי שנים עדים, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן.**

ומביאה הגמרא מעשה, **בהנהו לעוזי**, עדים 18 המדברים בלשון לועזית שלא הכירוה הדיינים, **דאתו שבאו להעיד לקמיה דרבא**, לפני רבא.

18. מקושת הגמרא מהמשנה משמע שמדובר בעדים שראו, וכך נפסק בשו"ע (כ"ח ו). אך **הב"ח** הביא, שמשמע מהרמב"ם (פכ"א מסנהדרין ה"ח) שמדובר בעלי דינים. ומדמקשינן ממתניתין, משמע שאף לענין בעלי הדין, צריך שיבינו הדיינים שפתם. וכן למדו הרמ"ה והריטב"א. ודייק **הריטב"א**, שהוא הדין שאר הלכות שבעדים, כגון מפיהם ולא מפי כתבם, שאף בעלי הדין לא יוכלו לשלוח תביעתם וטענותיהם לבית דין בכתב. וכן כתב **העיטור**. ותמה **הגר"ש רוזובסקי** על דמיון ההלכות בין העדים ובין בעלי הדין, שהרי מנין לנו בכלל שיש הלכה שחייב בעל הדין **לטעון** בפני בית דין כמו שצריך העד להעיד בפניהם? והרי צריך רק היכי תמצו שידעו הבית דין מה טוענים הצדדים, ולא יותר, ואם כן, איך יתכן שיהיה ענין של "פסול" בצורה של הבאת הטענות לבית דין בדומה לפסול של עדים. וביאר, על פי המשך דברי הריטב"א, שכתב, אפילו אם אין הלכה של "מפיהם ולא מפי כתבם" בטענות בעלי הדין, אינם יכולים לשלוח טענותיהם בכתב, כי צריך לקיים "ועמדו לפני ה'", ומאחר שמצינו שיש גדרים לקבלת טענותיהם, סוברים הרמב"ם והרמ"ה שנלמד מעדים גם לפסול בהם תורגמן. ובדעת **הרמב"ם** כתב הבית יוסף (ח"מ קכ"ד), שאין חילוק בין תובע לנתבע. אך **הפרישה** כתב, שהנתבע אינו יכול למנות שליח, לפי שאין לו מה להקנות לו. ואילו התובע יכול לעשות את השליח כ"מורשה" מטעמו, היות והוא יכול להקנות לו את מה שהוא תובע מהנתבע, ואז חשוב המורשה כבעל הדין עצמו, שבא לפני בית דין. ובדרישה (סי)

י"ז) כתב, שתורגמן אסור בתובע ונתבע. אך "מורשה לטעון" מותר בתובע, אבל לא בנתבע. והחזון איש מבאר, שזכותו של התובע היא, לדרוש שיענה לו הנתבע בעצמו, ולא שלוחו, היות ובכך מתבאר לבית דין הענין יותר. ויסוד הדין לכך, הוא דברי הכתוב "בצדק תשפוט עמיתך", שצריך בית הדין לעשות את כל ההשתדלות להוציא משפט צדק, על ידי בדיקת הענין בכל האפשרויות, וביניהם הופעת הנתבע עצמו בבית דין וצורת ענייתו על התביעה נגדו.

אוקי העמיד רבא תורגמן בינייהו, ביניהם ובין הדיינים.

והניחה הגמרא שהעמיד רבא את המתורגמן כדי שיתרגם ויבאר את דברי העדים לבית הדין. ולכן מקשה הגמרא ממשנתנו:

והיכי עביד, איך עשה רבא הכי?

והתנן: שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן!

ומתריצין: לא לכך היה צורך במתורגמן.

אלא, **רבא מידע הוה ידע מה דהווא אמרי. ורק אהדורי הוא דלא הוה ידע.**

לא ידע רבא לדבר בשפתם, ולא ידע כיצד לענות להם בשפתם. וכדי שיבינו העדים את דברי הדיינים, הוצרך להעמיד תורגמן, ועל זה לא נאמר "שלא יהיו העדים שומעים מפי התורגמן".

[בהגהות הב"ח כתב, שהמעשה להלן, הגיע לפני רבא עם הדין של הנהו לעוזי, ולכן נקבע כאן, אף שהוא שייך לדין קרוב ופסול].

דף ז - א

אילעא וטוביה 19 היו שני עדים על הלואה. ושניהם, **קריביה** קרובי משפחה **דערבא**, של הערב להלואה **הווא**.

19. כך פירש רש"י. וביאר **הריטב"א**, שהמלוה תבע את הלוח, והעידו העדים, ופסלם רב הונא בר"י משום שמדובר בעדות בשטר, שאי אפשר לחלק בו נאמנות, והרי הם מעידים גם על הערב. אך **הראב"ד**, פירש, שהלוח טען פרעתיך, ובכך נפטר גם הערב, והביא המלוה עדים שלא פרעו, והעדים קרובים לערב וביאר **הרמב"ן** דבריו, שהיתה עדות שהוא ערב, שאם אילעא וטוביה הם המעידים גם על כך, נאמינם רק על חובו של שמעון ולא על ערבותו של לוי, ולמה אמרו בגמרא שהמלוה יתבע מהערב. וכיון שכבר ידוע שהוא ערב, נחלקו אם יכולין קרובים להעיד על החוב. והגר"א (סלי"ג סקל"א) כתב, שלא נחלקו רש"י והראב"ד. ורק משמעות דורשין איכא ביניהו. **פלפולא חריפתא ובעל המאור** כתב, שהראב"ד סבר שבעדי חוב היו צריכים לחלק דיבורם כנ"ל. ודחה **הרמב"ן**, שגם בפרעון אפשר לחלק, כנ"ל. והב"ח כתב,

שמדובר בכגון שקבל הערב על עצמו ערבות אם ילוח לפלוני, וכשהעידו על ההלואה התחייב הערב ממילא.

סבר רב פפא למימר, שאינם נפסלים משום קורבה לבעל דין, כיון שלגבי התובע והנתבע, שהם הלוח והמלוח - רחיקי נינהו.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: הרי גם הערב הוא בעל דבר, כיון דאי לית ליה ללוח ממון לפרוע החוב, וכי לאו בתר ערבא אזיל מלוח לתובעו את פרעון החוב?! **20**

20. הראשונים הביאו את קושית הרב"ד שנחלוק עדותם, ונאמינם רק על הלוח ולא על הערב, מדין "פלגינן דיבורא". ותירץ בעל המאור שדין "פלגינן דיבורא" נאמר רק לגבי עדות על שני גופים, שמאמינים לדבריהם על גוף זה ולא על גוף אחר, ולא לגבי עדות על גוף אחד. וכיון שהערב עומד תחת הלוח, הרי הם כגוף אחד, ואי אפשר לחלק את העדות לגבם. והרא"ש כתב, שאפשר רק לחלק עדות רק באופן כזה, שנאמין לעד על כך שפלוני רבע אדם, או שהלוח בריבית, אבל לא נאמין שהעד הוא הנרבע על ידו, או שהוא זה שהמלוח הלוח לו ברבית. אך אם העדות היא על ההלואה עצמה, אי אפשר לחלק בין לוח לערב, כיון שכתוב בשטר שהוא הערב. והרב"ד כתב, שעדות שבטלה מקצתה מחמת קורבה בטלה כולה, ולא פלגינן דיבורא. ורק כשמעיד על עצמו פלגינן דבריו, משום שאין אדם משים עצמו רשע, שעל עצמו אינו עד כלל, ואינו עד פסול כקרוב ופסול הפוסלים את כל העדות. וכמו שמצינו לעיל בהרוג, ש"בעל דבר" אינו פוסל, כי הוא אינו נחשב לעד כלל. והריטב"א, שביאר בדעת רש"י שמדובר במלוח בשטר, הקשה, למה צריך רב הונא בר"י לפסול משום שאם אין ללוח ילכו לגבות מן ערב, והרי גם בלי זה, הרי הם מעידים גם עליו בשטר שהוא ערב, והם קרוביו. ודומה הדבר לשנים שמקבלים מתנה מאדם אחד בשטר אחד, שאין קרובי האחד יכולים להעיד לשני, כי עדות אחת היא. והביא עוד, שבירושלמי נחלקו באופן זה שנתן מתנה בשטר לשנים, שריש לקיש מכשיר ורבי יוחנן פוסל. וביאר הריטב"א את טעם מחלוקתם, כי לדעת ריש לקיש העדים החתומים בשטר בעיקר הם מעידים על המקבלים, והמקבלים הם גופים חלוקים, ולכן אפשר לחלק את נאמנות העדים בעיניהם. ואילו רבי יוחנן סובר, שעיקר העדות היא על הנותן, שנותן מתנה אחת לשני המקבלים, ואין מחלקין עדותם לגבי גוף אחד. ולכן, גם בעדות על לוח וערב הכשיר רב פפא, כי הוא סובר שהם גופים חלוקים. ואילו רב הונא פוסל, היות והערב עומד תחת הלוח, והרי הם כגוף אחד.

וכיון שהערב הוא בעל דבר בהלואה זו, אין קרוביו כשרים להעיד עליה.

מתניתין:

א. **מי שנגמר דינו, וברח לפני שקיימו בו את הדין והעונש, וחזר, ובא לפני אותו בית דין שהתחייב בו - אין סותרין את דינו!** אינם צריכים לחזור ולדון את דינו, אולי ימצאו לו זכות.

לפי שדין זה, שיש לנידון זכות לבקש שידונו אותו מחדש, הוא [במסכת סנהדרין מב] רק במי שמוציאין אותו להורג, שאם אומר יש לי ללמד על עצמי זכות, מחזירים אותו ודנים שנית את דינו. אך אם ברח בלי טענה, אין בריחתו סיבה לחזור ולדונו.

[אך יש מפרשים, שהיות וברח, קנסוהו חכמים, שלא ישובו לדון את דינו. ערוך לנר].

אך אם הוא בא לבית דין אחר, צריכים הם לחזור ולדון את דינו.

ב. כל מקום ²¹ שיעמדו שנים, ויאמרו: מעידין אנו באיש פלוני שנגמר דינו בבית דין של פלוני להריגה, ופלוני ופלוני עדין ²² - הרי זה יהרג!

²¹. כתב הרמב"ם (פ"ג מסנהדרין ה"ז): והוא, שיעידו בפני בי"ד של עשרים ושלושה. וכתב הכסף משנה טעמו של דבר, מפני שאין הורגין אלא בסנהדרין קטנה של כ"ג. ותמה האור שמח: אם כן, פשיטא, ומה הוצרך לחזור על דין זה כאן? וביאר, שסבר הרמב"ם כשיטת רבי סעדיה גאון (הביאו הרמב"ן בביאורו על התורה, דברים יז ו, ונחלק עליו), שביאר את דברי הפסוק "על פי שנים או שלשה עדים יומת המת", ששלשה מקבלין את עדותם של שנים, אפילו בדיני נפשות שצריך לדון בבית דין של עשרים ושלושה דיינים, לפי שדי בשלשה דיינים לקבלת עדות אף בדיני נפשות, אלא שגמר הדין צריך שיהא בעשרים ושלושה דיינים. ולכן, הוצרך לומר דהיינו רק בתחילת דינו. אך כשמעידין שנגמר דינו, ועתה אין בית דין נושאים ונותנים בדינו, הוי כגמר דין, שאז אף קבלת העדות צריכה להיות בפני עשרים ושלוש. ויש שאמרו, שכאן נחלק הרמב"ם על רס"ג אף בעדות. ²². כתב הרמב"ם (פ"ג מסנהדרין ה"ז): במה דברים אמורים ברוצח, אבל שאר חייבי מיתות, עד שיבואו עדי הראשונים ויעידו שנגמר דינו. וטעמו, מדאמרין בסנהדרין [מב א], שצריך לקיים בו "יד העדים תהיה בו בראשונה", ולכן אם נקטעה ידם פטור. ורק רוצח התמעט מדין זה, דכתיב "מות יומת הרוצח", מכל מקום! ומובן בזה למה אמר שמואל בסנהדרין [מה א] שמשנתנו מדברת על אותם העדים הראשונים כך משמע במאירי. וכך מבאר תפארת ישראל על המשניות. ובתוס' יו"ט ביאר, שמעידים מי היו העדים הראשונים, שאולי ניתן להזימם או להכחישם.

והגמרא מעמידה את דין הסיפא בחוץ לארץ, ששם גם בבית דין אחר אין צריך לחזור ולדון את דינו, ואת דין הרישא כשעלה לארץ ישראל, ולפיכך כשבא לבית דין אחר, סותרין דינו.

וכיון שכך, מסיימת המשנה בדין סנהדרין בכל מקום:

ג. סנהדרין - נוהגת בארץ ובחוצה לארץ.

והיינו, כל זמן שיש בית דין הגדול בלשכת הגזית, דנים הדיינים הסמוכים דיני נפשות בכל מקום.

ד. סנהדרין ההורגת אחת בשבוע, שבע שנים, נקראת "חובלנית".

שהיא מחבלת העולם, שהרי היו צריכים להיות מתונים בדין, ולמצא זכות בדיני נפשות.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה.

והגמרא דנה בכוונתו, האם אפילו כשהורגת אחת לשבעים שנה היא נקראת, לדעתו, חבלנית, או שהוא אומר להיפך, שאם הורגת אחת לשבעים שנה זו היא שאינה נקראת חבלנית.

רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין בזמן שדנו בה דיני נפשות, לא היה נהרג אדם מעולם. לפי שהיינו בודקים את העדים בשאלות שלא ידעו להשיב. כמבואר בגמרא.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היו עושים כך, **אף הם היו מרבין שופכי דמים בישראל,** שלא ירתעו מהעונש בבית דין 23.

23. וכתב התפארת ישראל, שרבי עקיבא ורבי טרפון לא חששו לכך, כי מכניסין אותן לכיפה, ורק אין זה נחשב שביטול דין הורגים במיתות בית דין. ולכן אמרו שלא נהרג אדם, אך ודאי יענש עד שימות. ואילו רבן שמעון בן גמליאל סבר, שזה גופא, שמיתות בית דין חמורות יותר, רק הן מרתיעות את הרוצחים, ולא מיתת עצמו בכיפה. ולכן החשיבם כמרבים שופכי דמים בישראל. ואין כוונתו דוקא לשופכי דמים, שהרי בכל העבירות שיש בהם חיוב מיתה בטלה ההרתעה, אלא שנקט את העוון החמור ביותר שהוא רע לשמים ולבריות. תוס' יו"ט

גמרא:

ומדייקת הגמרא מהרישא של משנתנו, ששנינו בה, הבורח וחוזר ובא לפני אותו בית דין אין סותרין את דינו.

משמע כי דוקא לפני אותו בית דין הוא דאין סותרין, ולא דנים אותו מחדש.

הא אם בא הנידון לפני בית דין אחר - סותרין דינו, ודנים אותו מחדש.

ומקשינן סתירה במשנה:

הא תני סיפא: כל מקום שיעמדו שנים, ויאמרו מעידין אנו באיש פלוני שנגמר דינו בבית דין פלוני, ופלוני ופלוני עדיו, הרי זה נהרג.

ומשמע שאף בבית דין אחר אין סותרין את דינו!

ומתרצינן: **אמר אביי: לא קשיא.**

כאן, ברישא, מדובר שבית הדין השני 24 שבא הנידון לפניו, היה בארץ ישראל, והדין הראשון היה בבית דין שבחוצה לארץ.

24. הרמב"ם (סוף פ"ג מסנהדרין) כתב: אם היו אותו בית דין עצמם שנגמר דינו בפניהם, אין סותרין את דינו, אף על פי שגמרו דינו בחוצה לארץ ועתה הם בארץ ישראל. ולדבריו המשנה כפשוטה, שרק אם בא לבית דין אחר סותרין את דינו, ואילו באותו בית דין, אין סותרין אף כשעלה לארץ ישראל. אך הריטב"א פירש, שמהארץ לחוצה לארץ לעולם נחשב כבית דין אחד, כיון דשליחותיהו עבדינן בחוצה לארץ. וכל שכן ברח מהארץ לארץ, ומחוי"ל לחוי"ל. ורק כשבורח מחוי"ל לארץ נחשב כבית דין אחר, כי שמא תועיל לו זכות ארץ ישראל. וביאור המשנה לפירושו, שבאותו בית דין, היינו כשהם שלוחי בית דין, משום שירד לחוי"ל, אין סותרין דינו אך כשעולה לארץ, היינו כבית דין אחר, וסותרין את דינו הקודם.

ולכן אם בא לבית דין אחר שבארץ ישראל, סותרין את דינו שנידון בחוץ לארץ.

ואילו **כאן**, בסיפא, מדובר שאף בית הדין השני היה **בחוץ לארץ**, ולכן אין סותרין דינו.

ומביא אביי מקור לחילוק הזה:

דתניא, רבי יהודה בן דוסתאי אומר משום רבי שמעון בן שטח: נידון שברח מבית דין שבארץ ישראל לחוצה לארץ, אחר שנגמר דינו, ובא שם לבית דין אחר - אין סותרין את דינו.

ואילו אם ברח מבית דין בחוצה לארץ ובא לבית דין אחר בארץ ישראל - **סותרין את דינו, מפני זכותה של ארץ ישראל**, אולי ימצא לו פתח של זכות בארץ הקדש.

שנינו במשנה: **סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ.**

והוינן בה: **מנא הני מילי?**

דתנו רבנן: "והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם" [במדבר לה כט].

[רש"י על התורה שם, הביא שהספרי דורש כך מסוף הפסוק הזה, דכתיב "בכל מושבותיכם"].

למדנו לסנהדרין שנוהגת בכל המושבות, בארץ ובחוצה לארץ.

ומקשינן: **אם כן**, שמכאן למדנו שנוהגת סנהדרין גם בחוצה לארץ, **מה תלמוד לומר** בפרשת שופטים [ספר דברים פרק טז] "שופטים ושוטרים תתן לך **בכל שעריך**", שמשמע בשעריך בלבד, דהיינו בשערי העיירות שבארץ ישראל, ולא בשערי העריות שבחוצה לארץ, שאינם "שערי עריך"?

בא הכתוב הזה ללמד, כי **"שעריך"**, בארץ ישראל בלבד, **אתה משים בתי דינים בכל פלך ופלך**, מחוז ומחוז, **ובכל עיר ועיר**.

ואילו **בחוצה לארץ** ²⁵ אתה חייב להושיב בתי דינים רק **בכל פלך ופלך**, ואי אתה חייב להיות **מושיב בתי דינים בכל עיר ועיר**.

²⁵ הרמב"ם כתב בריש הלכות סנהדרין: מצות עשה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך. ואין אנו חייבים להעמיד בתי דינים בכל עיר ועיר ובכל פלך ופלך אלא בארץ ישראל, אבל בחו"ל אינן חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך. והרמב"ן תמה עליו (בפירושו על התורה פרשת שופטים), מסוגייתנו, וכתב, שהרמב"ם סובר שאין ישראל שבחו"ל חייבים למנות להם דינים. והכסף

משנה גרס ברמב"ם: אינן חייבים להעמיד בית דין אלא בכל פלך ופלך, כגירסתינו בסוגיין. או שגרס בגמרא: שאין אתה חייב בכל פלך ופלך. והרדב"ז כתב, שהרמב"ם ביאר כגמרא, שבחוצה לארץ מעמידין או בכל פלך או בכל עיר, ועדיף בכל עיר כדי שלא יצטרכו לטרוח אחר בית דין. ובסנהדרין (טז ב) דרשינן, שיש גם מצוה למנות בית דין לכל שבט, והשמיטה הרמב"ם. והעירו על זה שם נושאי כליו. והלחם **משנה** נקט, שפלך ושבט היינו הך. אמנם בחו"ל לא שייך לחלק לפי שבט, רק לפי פלך. וכנראה כוונתו, שהחיוב הוא על הפלך, רק שלרוב, לכל שבט היה פלך בערים שלו. ובמינוי בתי הדין, כתב הרמב"ם (פ"ה מסנהדרין) שסנהדרין גדולה ממנים בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר, והשמיט את מינוי בית דין של פלך. וביאר בספר "משאת המלך" (עה"ת ועל הרמב"ם) שבית דין של שבט ממונה על בתי דין של עיירות, ועליו הסנהדרין. אך בית דין של פלך, הוא כבית דין של עיר במקום שאין בעיירות בתי דין, ואין צריך להשמיענו דינו בנפרד, דהיינו הך. ונפקא מינה ביניהם, שבית דין של פלך אינו נפרד מבית דין של עיר, ואין צריך למנות בפלך אם יש באחת הערים, אך של שבט, שהוא ממונה על בתי דינים שבערים, צריך למנותו אף אם יש בתי דינים בערים, היות ודין בית דין של שבט הוא חיוב בפני עצמו, ואילו של פלך הוא רק כדי שלא יהיה פלך בלי בית דין, ודי שהתקיים חיובו באחת מערים.

שנינו במשנה: **סנהדרין ההורגת** אחד בשבוע, נקראת חובלנית.

רבי אלעזר בן עזריה אומר אחד לשבעים שנה.

איבעיא להו: רבי אלעזר בן עזריה, שאמר "אחת לשבעים שנה", האם כוונתו שסנהדרין ההורגת אפילו פעם **אחת לשבעים שנה נקראת "חבלנית"**, וכמו פעם אחת לשבוע אליבא דרבנן.

או דלמא שפעם אחת בשבעים שנה **אורח ארעא הוא**, כך היא דרך העולם, שיהרגו ולא ימצאו זכות, ורק ההורגת בפחות מכן הוא שנקראת חבלנית.

ומסקינן: **תיקו**.

שנינו במשנה: **רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו וכו'.**

והוינן בה: **היכי הוּו עבדי**, כיצד הם היו פוטרים את הנידון אף שהעידו עליו עדים שהרג?

רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרווייהו, שהיו שואלים את העדים **ראיתם** אם אדם שהוא **טריפה הרג** הרוצח, או אדם **שלם הוא הרג**?

דהיינו, האם בדקתם את הנרצח אחר מותו אם היה שלם, כי שמא היה "טריפה", שהיו בו דברים הגורמים לאדם שלא יחיה יותר משנה, ואין חייבין על הריגתו מיתה.

אמר רב אשי: אפילו אם **תמצא לומר** שיענו העדים אכן בדקוהו לאחר מיתה, לראות אם אינו טריפה, ומצאוהו כי אדם **שלם** ובריא **הוה**, שמעידים שבדקוהו מכל סיבות הטריפה, עדיין חששו מלהורגו, כי **דילמא** באותו **מקום** שהכהו הרוצח **בסייף** - **נקב הוה!**

דהיינו, שמא הנקב שעושה את האדם "טריפה" היה באותו מקום שבו פגע הרוצח בנרצח בסייף, ואי אפשר עתה לדעת אם במקום הזה לא היה נקב שעושה את האדם טריפה.

ולכן לא שייך לעולם להרוג רוצח שרצח בסייף. 26

26. כך פירש הריטב"א את שיטת רש"י. ותמה עליו, שאם כן, בטלת כל פרשת רוצחין! ועוד, שבבדיקה זו מנוול את המת! ולכן נקט, שדי לבדקו מבחוץ אם היה שלם, ואין צורך לבדקו בכל שמונה עשר הסיבות שמטריפות. וכך ביאר את השאלה: דילמא במקום סייף נקב הוי, דהיינו מבחוץ. ובבדיקה זו שייך שיהרג אדם, אלא שרחוק הסיכוי שהעדים יתנו לב לפרטים אלו.

ועדיין תמהינן: הרי פטור זה הוא רק במיתה שחייבים רוצחים.

אך **בבועל את הערוה** שחייב מיתת בית דין, **היכי הו עבדי**, כיצד היו עושים לפוטרו מן המיתה?

ומבארין: **אביי ורבא, דאמרי תרווייהו**:

שואלים היו את העדים: האם **ראיתם** שהוא בועל את הערוה כמי שמכניס **מכחול בשפופרת?**

משל הוא לדרך ניאוף. וכיון שאין העדים מסתכלים בכך, היה הבועל נפטר מעונש המיתה.

ומקשינן: אם כן, **ורבנן** שלדעתם כן היו הורגים את הבא על הערוה 27 **היכי דיינו?**

27. ביאר הערוך **לנו** שלא הוקשה לגמרא אלא בא על הערוה, ולא על רוצח, לפי שביארו תוס', שרבי עקיבא לטעמיה, שאין הולכין אחר הרוב, ואם כן פשוט לו שבכך נחלקו רבנן, והולכים אחר הרוב. וכן לשיטת **רבינו תם**, שאם בדקו את העדים אם היה טריפה או שלם, לרבי עקיבא בטלה עדותו. ויש לפרש, דרבנן סוברים כטענת תוס', שלולי שבדקום, היה חייב אף אם לא ידענו פרט זה, ואין עדותו בטילה בכך. אך בבועל את הערוה, מקשה שפיר, לפי שחסר בעצם העדות, ואיך נחייבנו? ומתרץ, שלרבנן אין צורך שיראו כמכחול בשפופרת ולרבי טרפון ורבי עקיבא אף שאין צורך שיעידו כך, אם בדקום ולא ידעו, בטלה עדותו.

על איזה עדות סומכים להורגו, והרי אין העדים רואים את העבירה בדקדוק.

ומתצינן: **כשמואל** -

דאמר שמואל: דין עדות במנאפים 28 - משיראו כמנאפים!

28. הריטב"א כתב, דהיינו רק בדיני נפשות שבהם עוסקת משנתנו. אך לענין להפסיד לאשה כתובה, די בעדי כיעור. ואילו **רבינו תם** (ביבמות כד ב) נקט, שאין די בעדי כיעור להוציא אשה מבעלה, אלא אם ראו כדרך המנאפים. וכן דייקו מהרי"ף, שהביא מסקנת סוגיין, אף שאין מיתת בית דין בזמן הזה. ובהכרח שהנפקא מינה היא לאסור אשה על בעלה, שאין אוסרים בעדי כיעור גרידא, ואין הם מועילים אלא למנוע שלא תנשא למי שכיערה עמו. אך הבה"ג כתב, שאין אוסרים אשה לבעלה עד שיראו כמכחול

בשפופרת. והרא"ש (ביבמות פ"ב אות ח') הביאו, ותמה עליו, שאם בעדות נפשות די בכך שיעידו שראו כדרך המנאפים, ונהרג הנואף, על אף שאמרה התורה "והצילו", כל שכן שדי בעדות שכזו כדי לאוסרה על בעלה.

די בכך שיראו העדים שנוהגים כדרך תשמיש כדי לחייב את הבעל והנבעלת, ואינם צריכים להעיד שראו כמכחול בשפופרת.

הדרן עלך פרק כיצד העדים

פרק שני - אלו הן הגולין

מתניתין:

אלו הן הגולין לערי המקלט:

ההורג נפש בשגגה, וחלוק דינו לפי האופן שנעשית הפעולה שגרמה להרוג את חברו:

אם היה מעגל במעגילה, טח את גגו ¹ המשופע, בטיט, ומחליקו בחתיכת עץ של טייחים הנקראת "מעגילה", ודחפה לפניו, בשיפוע הגג לצד מטה, ונפלה עליו, והרגתו. ²

¹ רש"י ביאר שמדובר בגג משופע. והמאירי הוסיף, שמשום כך נחשבת הנפילה לפניו כדרך ירידה. ואילו התוספות חלקו, וביארו שמדובר בגג ישר. ולדבריהם אין חילוק בין מושך לדוחף, ולכל צד שנפלה המעגילה והרגה, נחשב כדרך ירידה. ועיין בערוך לנו, שלדבריהם לא גרסינן בסיפא "היה מושך", שאין חילוק ביניהם. וכן היא גירסת הרמב"ם שהשמיט דין זה, ומשמע שסובר כתוספות. ² תוספות בסנהדרין [עז ב] הקשו, למה לי לפוטרו משום שהרג בדרך עליה, ותיפוק ליה שלא נפלה המעגילה מכוחו. ודומה הדבר, לדין הזורק אבן למעלה ונפלה למטה והרגה, שהוא פטור, כיון שתם כוחו בזריקה. ותירצו, שעל ידי שמושך המעגילה כלפיו, הרי כשהיא נופלת, היא נופלת יותר רחוק מאשר אילו לא עיגל בה. עיין בי"ד רמה, שהפטור בזורק למעלה והרגה בחזרתה, בנפילתה, הוא רק משום שההריגה היתה בשעה שחזרה וירדה האבן מאליה, בכוון ההפוך ממהלך האבן מכוחו, שהרי הוא זרק למעלה, והיא הרגה בחזרתה למטה. אך במניח לאבן או למעגילה ליפול בהמשך הליכתם, חייב על ההריגה.

או שהיה משלשל בחבית, מורידה מהגג למטה, ובודאי נזהר שלא תשבר, כדי שלא יפסיד את החבית, ונפלה עליו, והרגתו.

או שהוא עצמו היה יורד בסולם, במדרגות, ונזהר ביותר שלא יפול ויחבל, ונפל עליו, והרגו בכובד גופו -

בכל האופנים האלו הרי זה גולה! לשון הרמב"ם [פרק ו מהלכות רוצח]: שהרי דרך נפילה מצוי ברוב העתים להזיק, ודבר קרוב הוא להיות. שהרי טבע הכבד לירד למטה במהרה. והואיל ולא זרז עצמו ותקן מעשיו יפה בשעת ירידה - יגלה.

ובכל דוגמא יש חידוש על קודמתה, שאף אם נזהר יותר, עדיין לא נחשב כאונס אלא כשוגג.

אבל אם היה מושך אליו במעגילה, שהיה עסוק במשיכת העץ המחליק אליו ונשמטה מידו, ונפלה עליו, והרגתו.

או שהיה דולה בחבית והיה מגביחה מלמטה למעלה, ונפסק החבל, ונפלה עליו, והרגתו.

דף ז - ב

או שהיה עולה בסולם, ונפל עליו והרגו - הרי זה אינו גולה. זה הכלל -

כל שבדרך ירידתו הרג בשגגה, הרי זה גולה.

וכל שהרג שלא כדרך ירידתו ³, אינו גולה.

3. האחרונים דייקו מהלשון "שלא כדרך ירידתו", שלא נאמר "כל שבדרך עלייתו אינו גולה", אלא אף ההורג במישור, כגון שזרק כנגדו ולא עלה ולא ירד, אלא הרג בהליכתו, פטור מגלות היות ולא הרג בדרך ירידה. ודנו לפי זה, למה הוצרכה הגמרא (בעמוד ב) למעט מגלות את היוצא לקרן זוית והרג בסכיניו? והרי היה זה בדרך מישורית, והוא לא הרג דרך ירידה (עיין בזה בתפארת ישראל על משנתנו, ובערוך לנר). והנצי"ב דייק מהספרי פרשת מסעי, שאמרו שם אף ההורג בסם בשוגג, גולה. ומשמע שעל אף שאינו דרך ירידה, הרי הוא גולה, ותמה עך כך ממשנתנו. ויש לחלק ולומר, שכלל זה של דרך ירידה, נאמר רק לגבי ההורג על ידי נפילה, בכובד החפץ הנופל, שרק באופן זה שייכת סברת הרמב"ם הנזכרת, שטבע הכבד לירד למטה במהרה. אולם ההורג בסם או בסכין בידו, ודאי שלא התמעט מ"ויפל עליו", וגולה אף כשאינו דרך ירידה. אך דעת רש"י לקמן בעמוד ב, שאף קצב ההורג בגרון שבידו, חייב עליו רק דרך ירידה. וכמו כן במסכת כתובות לה א כתב, שההורג בסכין או בחרב דרך עליה פטור.

[ולשון הרמב"ם [שם]: דרך "עליה", אין זה דבר הקרוב להיות ברוב העתים, אלא כמו פלא הוא, והוא כמו אנוס].

ובגמרא דרשינן דין זה מלשון המקרא.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שההורג בשגגה, רק אם הרג בדרך ירידה [נפילה] הוא גולה, ואילו אם הרג בדרך עליה פטור מגלות?

ומשינינן: **אמר שמואל: דאמר קרא** [במדבר לה] **"ויפל עליו, וימות"** - מלמד הכתוב שאינו גולה **עד שיפול עליו בדרך נפילה**. 4

4. שמואל נקט, שהמקור לחלק בין דרך ירידה לדרך עליה הוא ממייעוט קרא "ויפל עליו". והרמב"ם (פ"ו מרוצח הי"ב) כתב סברא בזה, שהנופל דרך ירידה אנוס הוא וכמו פלא. ובדרך ירידה קרוב הוא להיות, שהרי טבע הכבד לירד למטה, וכנזכר לעיל. והאור שמח כתב, שמקור הרמב"ם הוא לקמן ט א, שדרך עליה קל יותר מדרך ירידה כי אנוס הוא, וכפי ביאור תוסי' שם. והפני יהושע ביאר, שהוצרך הרמב"ם להוסיף טעם על הפסוק, כדי שלא נחייב על דרך עליה בקל וחומר מדרך ירידה, ולא נאמר שחידש הכתוב גלות אף בדרך ירידה, שהוא קרוב למזיד. ואחר שידענו מסברא שהפסוק ממעט דרך עליה, נפטר מגלות אף בירידה צורך עליה, שלא שייך בה את הסברא של האנוס שבעליה. והגר"ש רוזובסקי אמר, שלא בא הרמב"ם לתת טעם גרידא, אלא להגדיר את ההורג בדרך עליה כאנוס, כדי שלא יוכל להרגו גואל הדם, שהרי בקרוב למזיד אף שהוא פטור מגלות, מכל מקום, אם הרגו גואל הדם הוא פטור עליו לדעת הרמב"ם (שם בה"ד).

תנו רבנן:

"בשגגה" - **פרט למזיד**, שאינו גולה, לפי שאין גלות מכפרת על רציחה במזיד.

"בבלי דעת" - **פרט למתכוון**.

והוינן בה: למה הוצרכנו למעט **מזיד** מדכתיב "בשגגה"?

והרי **פשיטא** הוא שמזיד אינו גולה, כיון ש**בר קטלא הוא**, שהרי חייבים בית דין להורגו!

ומבארין: **אמר רבה: אימא**, "בשגגה", בא למעט **פרט ל"אומר מותר"**. 5

5. **תוסי'** לקמן (ט א) כתבו, שגם מי שסובר "אומר מותר, אנוס הוא", יכול הוא לדרוש כרבה ש"בשגגה" בא למעט אומר מותר. שהרי הוא נקרא מזיד בכך שהוא עושה את המעשה ביודעין, ורק ידיעת הדין נעלמה ממנו, ואין לו דין מזיד.

וכך היא משמעות המיעוט: דוקא אם הרגו בשגגה הוא גולה. אך אם התכוון להרוג, אך סבר שמותר להורגו, אינו גולה, שהרי הוא כמזיד.

אמר ליה אביי לרבא: **אי** כדבריד, שכוונת הברייתא למעט "אומר מותר" מגלות, האיך שנינו "בשגגה" פרט למזיד? והלא "**אומר מותר**" - **אנוס הוא!** ואין פטורו משום שהוא קרוב למזיד.

אמר ליה רבה לאביי: אני מבאר כך את המיעוט בברייתא, לשיטתי, **שאני אומר:** ה"**אומר מותר**" - **קרוב למזיד הוא!** לפי שהיה לו ללמוד שדבר זה אסור, ולא למד.

שהרי את המעשה הוא עשה בכוונה, ושגגתו היא רק באי ידיעת האיסור שבמעשהו, וזו אינה חשובה שגגה גמורה, שהרי אם היה לומד, היה יודע שדבר זה אסור, ולכן אף כשטעה, הוא נחשב כמזיד. **6**

6. הריטב"א כתב בשם רש"י, ש"אומר מותר" נחשב כמזיד משום שהיה לו ללמוד ולא למד, וכך מבואר ברש"י לקמן (ט א). ובשם אחרים (רמב"ן) פירש, שהיה לו לעיין את מי הוא הורג. והיינו, שה"אומר מותר" סבור שהוא הורג בהמה ונמצא שהרג אדם, וטעותו היא בגוף אחד [ובסמוך ממעט גם את המתכוון להרוג בהמה והרג אדם, כשטעותו בשני גופים]. ועיין עוד להלן, ובהערות על תוס'.

ועתה דנה הגמרא במיעוט השני בברייתא:

"בבלי דעת" - פרט למתכוון.

והוינן בה: **מתכוון** - הרי **פשיטא** הוא שאינו גולה, שהרי **בר קטלא הוא**, ולמה הוצרך הכתוב למעטו מגלות?

אמר רבה: כוונת הברייתא היא, שהפסוק בא למעט: **פרט למתכוון להרוג את הבהמה, 7 והרג את האדם.**

7. תוס' בבבא קמא (כו ב) פירשו, שהיו הבהמה והאדם סמוכים זה לזה. שאם לא כן, אין צריך למעט משום שהתכוון לבהמה, שהרי כבר מיעט הכתוב את המתכוון לזרוק לצד זה והלכה לצד אחר. ועוד פירשו, שמדובר בסובר שגוף זה שלפניו הוא בהמה ונמצא אדם. [ודלא כרמב"ן לעיל, ותוס' לקמן ט א].

או מתכוון להרוג **לכותי, והרג את ישראל.**

או מתכוון להרוג **נפל**, שאין חייבים על הריגתו, **והרג בן קיימא. 8** כי אף על פי שהיתה כוונתו להרוג מי שהוא, הרי הוא פטור על הריגתו, כי היות שהתכוון למעשה הריגה, הוא אינו גולה, לפי שאינו דומה לשוגג גמור שגולה, כי השוגג הגמור לא התכוון להריגה. **9**

8. כל האופנים שהתמעטו, יש בהם מקצת כונה, וכיון שאין גולה כשהורגו במזיד, אף בקרוב למזיד אינו גולה, משום כוונת ההריגה שהיתה במעשיו. אך אם התכוון להכות עץ, והכה והרג אדם, אמרו

בתוספתא (פ"ב ה"א) שגולה. ועיין **בחזון יחזקאל** שהביא כן **מהספרי** (פרשת שופטים), אך ביאר לשונו, שבתחילה כוון ידו אל העץ, ונדחה ידו אל האדם, ובאופן זה גולה. והגמרא באה למעט אופן שכוון בטעות אל האדם, והוא קרוב למזיד. **9. הרמב"ם** (פ"ו ה"י) נקט שהפטור בכל אלו הוא משום שהוא קרוב למזיד. ודקדק ונקט התכוון להרוג את זה והרג את זה, ומשמע אפילו כשטעה בין שני ישראלים, שלא הוזכר דין זה בגמרא. ומאידך השמיט את דין התכוון להרוג בהמה והרג אדם. וביארו האחרונים, ששיטתו היא כמו שכתב (בפ"ד מרוצח ה"א) שהלכה כרבי שמעון שפטר ממיתה את המתכוון להרוג את זה והרג את זה, (שנחלקו בזה תנאים בסנהדרין ע"ט א). ולכן הוצרך להשמיענו שפטור מגלות, ואינו נחשב שוגג משום שהוא קרוב למזיד. אך הגמרא השמיטה דין זה, כי לפי חכמים הוא חייב מיתה.

תנו רבנן: כך יש לדרוש את פרשת ההורג בשוגג:

אמרה תורה [במדבר לה כב]: "ואם בפתע, בלא איבה, הדפו. או השליך עליו כל כלי, בלא צדיה". "**אם בפתע**" - בא הכתוב למעט: **פרט** אם יצא ההורג מהמבוי, ופנה לצאת **לקרן זוית**, לפינת הרחוב, וסכינו בידו, והנהרג הולך כנגדו ברשות הרבים.

אם נהרג ההרוג מפגיעת הסכין שבידו - אינו גולה עליו.

כי היות והנהרג, ההולך ברחוב, מבחין בהורג היוצא מן המבוי, ונוכח לדעת שההורג היוצא מהמבוי בקרן זוית אינו יכול לראותו, והוא עצמו יכול להשמר מהסכין, נחשב ההורג קרוב לאונס. **10**

10. כך פירש הריטב"א **בכוונת רש"י**. אך רבינו חננאל והרמב"ם נקטו, שהפטור בקרן זוית הוא משום שהוא קרוב למזיד, היות שהיה לו לעיין כשהוא יוצא לקרן זוית וסכין בידו, אם אין אדם רץ כנגדו. והכסף משנה הביא, שמקשים על כך: הרי בבבא קמא (כז ב) מבואר שלגבי נזיקין נחשב קרן זוית לאונס. ובמשאת המלך חילק, שבנזיקין פוטרים את המזיק מפני פשיעת הניזק שלא שמר על עצמו כשנכנס לקרן זוית. אך במיתה, אין פטור לרוצח מפני שהנהרג לא שמר על עצמו. [ועיין אור שמח על אתר, שמדובר בנזיקין שהלך כדרכו, ולא היה לו להזהר בכדו של חבירו שהונח בקרן זוית שלא ברשות].

"**בלא איבה**" - בא הכתוב למעט: **פרט לשונא** שאינו גולה, לפי שהוא בחזקת מזיד [ועיין ביאור הדבר לקמן ט ב]. **11** "**הדפו**" - **שדחפו בגופו** בלי כוונה, ועל כך הוא גולה. **12**

11. הרמב"ם (פ"ו ה"י) כתב ששונא שהרג בשגגה אינו גולה שנאמר והוא לא אויב לו. ובערוך לנר ביאר, שלא נקט את המיעוט של הגמרא "בלא איבה", כיון שהתוס' כתבו שדבר זה מפורש בתורה, דכתיב "והוא לא שונא לו", והוצרכה הגמרא למיעוט כיון שדורשים מקרא זה לפסול שונא להעיד. אך הרמב"ם לא הביא פסוק זה כמקור לפסול שונא, ולכן פשוט לו מכאן שאין שונא גולה. והריטב"א כתב בשם הרמב"ן, שנאמרו שלשה פסוקים למעט שונא, כי יש בו שלשה אומדנות, ובכולן פטור מגלות, בין אם מסתבר שיכול להורגו אף במזיד, ובין אם יש בזה ספק שקול, ואפילו אם מסתבר שבמזיד לא יהרגנו. ואם היה כתוב רק מיעוט אחד, היינו פוטרים רק את השונא ביותר. ולדבריו, מובן למה נקט הרמב"ם את הפסוק "והוא לא אויב לו", שבו משמע שאינו גולה אם הוא שונא, ואף אם ידוע לנו שהרג בשגגה, לפי שנתמעט האדם השונא מגלות. ואילו מהפסוק שנקטה הגמרא, ידוע לנו לפטרו רק אם המעשה נעשה באיבה, והיינו כשמסתבר שרצה להורגו אפילו במזיד. אך כשמוכח שהוא שוגג, היה גולה. **12.** והשמיענו התנא פירוש המילה "הדפו". ריטב"א. והרמב"ם כתב שאינו גולה מפני שהוא קרוב למזיד. וכתב הכסף משנה, ששיטתו בביאור הברייתא, שנאמר ברישא "פרט" למעט בכל הברייתא. והיינו שהדפו במתכוון גולה, פרט להדפו שלא במתכוון שאינו גולה. ודבריו תמוהין, שהרי אם כן הוא קרוב יותר לאונס,

והרמב"ם פטרו משום קרוב למזיד. ועיין בהגהות **מראה כהן** שהרמב"ם דקדק מדכתיב בשוגג הדפו שהוא בגופו, כמש"כ בריטב"א לקמיה, וחמור מ"יהדפנו" האמור במזיד. ובמשאת המלך כתב לבאר **כהריטב"א**, שהדפו בגופו בלא כוונה, וקמשמע לן שדינו ככל שוגג ולא כאונס, ורק בא התנא לפרש שהדפו היינו שדחפו. ולפירוש זה, יש לומר שה"פרט" ברישא ממעט בכל הברייתא, אך המיעוט מהדפו הוא, שדוקא הדפו בלי מתכוון גולה, ואילו במתכוון הוא קרוב למזיד ואינו גולה. ועיין **בשו"ת רדב"ז** (א' רס"ז) שהדפו היינו מכח תנועתו, אך דחפו בגופו אינו גולה.

"או השליך עליו" - בא הכתוב להביא שחייבים אפילו על ירידה שהיא צורך עליה.

כגון ששחה בגופו כדי להרים ידו בכח, ובהשפלת גופו או ידו הוא הרג אדם בשוגג. ומלמד הכתוב חידוש, שחייב גלות על אף שמעשה הירידה היה לצורך העליה, כדי להרים ידו בכח, אך כיון שהרג בדרך ירידה הוא חייב גלות. **13**

13. הרמב"ם סובר שגם זה מיעוט. וביאר את הברייתא כך: להביא ירידה לצורך עליה, שאינו גולה עליה. אבל לרש"י בא לרבות ירידה צורך עליה לחייב גלות, שאילולי הריבוי היה פטור משום שהוריד לצורך עליה ובעיניו "ויפל עליו". ולהרמב"ם, כאמור, בא למעט שאינו גולה אף שהרג דרך ירידה, כיון שנעשה לצורך עליה. **ובקריית ספר** כתב שהרמב"ם גרס בברייתא, **פרט** לירידה צורך עליה. **והכסף משנה** נקט, שביאר כוונת הברייתא להביא גם ירידה צורך עליה לכלל האופנים הפטורים מגלות. ורבים העירו שסתר הרמב"ם משנתו, שכתב **בפירוש המשנה** שהכלל במשנה "כל שבדרך ירידתו גולה", בא לחייב גלות גם בירידה לצורך עליה. **ובמרכבת המשנה** (פ"ב מנזקי ממון הי"ח) חילק, שהמשנה כללה לחייב, באופן שעוסק בירידה, ואילו הרמב"ם פטר בעוסק בעליה, כגון שעלה בסולם, שאף שהרג בדרך ירידה שנשמטה השליכה, ההורג פטור שהיה עולה.

"בלא צדיה" - פרט למתכוין לזרוק אבן לצד זה, והלכה לה לצד אחר, והרגה שם אדם. שפטור באופן זה מגלות, כי הוא קרוב לאונס. **14**

14. כך מתבאר בדעת רש"י, וכן היא דעת תוס' בב"ק (כו ב) ודעת הרמב"ם (פ"ו הי"ד) שפטורו הוא משום שקרוב לאונס. אך רבינו חננאל והמאירי כתבו, שכל הפטורים בסוגיין התמעטו משום "דלא מיכפר להו בגלות". ומשמע שהם קרובים למזיד.

וכך היא משמעות הפסוק: רק כשההורג לא צידד לזרוק לצד אחר ממקום שזרק אז הוא גולה, אך כשצידד לזרוק לצד שכנגדו, והלכה האבן לצד הנגדי, אינו גולה.

עוד אמרה תורה בפרשת משפטים [שמות כא יג] "ואשר לא צדה" - אם ידע ההורג שהנהרג נמצא שם, אלא שהתכוון לזרוק סמוך אליו ולא עליו עצמו, ובשגגה פגע בו והרגו, אין הוא גולה.

ואינו חייב גלות אלא כשאינו יודע מהמצאות הנהרג שם, ומכוון לזרוק לאותו מקום.

ובא הכתוב למעט: **פרט למתכוון לזרוק אבן למרחק שתים אמות, וזרק ארבע אמות.**

שהיות וציוד לזרוק שתיים אמות לציוד, והלכה האבן ארבע אמות, הרי הוא קרוב לאונס, כשהרג במקום אחר שלא חפץ בו. 15

15. תוס' בב"ק (שם) דימו דין זה שמתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע, לדין המתכוון לצד זה והלכה לצד אחר. והוכיח האור שמח (פ"ו הי"ד) מדבריהם, שגם הפטור במתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע הוא משום שקרוב לאונס, וכמבואר בפנים. אך דעת הרמב"ם, שהפטור הוא משום שהוא קרוב למזיד, וכן דעת רבינו חננאל והמאירי כדלעיל. ועיין בהערות על תוס' שהערוך לנר מבאר דעתם כהרמב"ם.

ועוד נאמר בפרשת שופטים [דברים יט ה], **"ואשר יבא את רעהו ביער לחטוב עצים, ונדחה ידו בגרזן, וצא את רעהו, ומת, הוא ינוס"** - בא הכתוב ללמד: **מה יער** הוא מקום שיש **רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם, אף כל** מקום שמתחייב בו גלות, הוא כשהרגו במקום שיש **רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם**.

ומתמעט בכך בעל הבית ההורג בשגגה בחצר ביתו. שאם נכנס לתוכה הנרצח, והרגו בעל הבית בשגגה, אינו גולה.

בעא מיניה רבי אבהו מרבי יוחנן: היה עולה בסולם, ונשמטה השליבה מתחתיו, ונפלה, והרגה - מהו?

וצדדי הספק הם:

האם **כי האי גוונא** דרך **עליה היא**, שהרי הוא עולה בסולם, והולכים אחר מעשה האדם ההורג, והוא פטור מגלות.

או דילמא, דרך **ירידה היא**, והוא חייב גלות!

כי שמא לא הולכים אחר עלייתו או ירידתו של האדם, אלא הולכים אחר אופן מעשה ההריגה. וכיון שהוא נעשה על ידי השליבה, שנדחקה על ידי האדם העולה עליה, ונפלה למטה, הרי הריגתו היא ב"דרך ירידה".

אמר ליה רבי יוחנן: כבר נגעת בספק זה, במה שכבר התרבה לעיל, שחייב גלות גם על הריגה שנעשתה בירידה שהיא צורך עליה. 16 שהרי דחיקת השליבה נעשתה לצורך העליה בסולם.

16. התבאר כשיטת רש"י שחייב גלות. אך הרמב"ם כתב (פ"ו הי"ד): אינו גולה. כיצד? - היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מחמת רגליו ונפלה והמיתה, פטור מן הגלות. והיינו, שהספק היה אם הולכים אחר ההורג שהוא "עולה" או אחר השליבה שהיא "יורדת". ופשט, שבכהאי גוונא שההורג עולה, פטור אף על ירידת השליבה.

איתיביה רבי אבהו לרבי יוחנן ממשנתנו, ששמעו בה בסיפא, שבאופן כזה של ירידה לצורך עליה, פטור.

דתנן: זה הכלל -

א. כל שבדרך ירידתו - גולה.

ב. שלא בדרך ירידתו - אינו גולה.

ומדייק רבי אבהו: הכלל השני, שכל **שלא בדרך ירידתו** אינו גולה - **לא תויי מאי** הוא בא? -

לאו, האם הוא לא בא כדי **לא תויי כהאי גוונא**, שאף על גב שמעשה ההריגה נעשה בירידת השליבה, אך כיון שההורג היה בדרך עליה, פטור על כך מגלות. **17**

17. קושית רבי אבהו מהמשנה על רבי יוחנן, אפשר להקשותה גם על גוף הדין האמור בברייתא, להביא ירידה שהיא צורך עליה, לפירוש רש"י שהתרבה לחייב גלות. וממה שהסב קושיה זו לרבי יוחנן, משמע כמבואר לעיל, שהפטור מגלות נאמר רק כשההורג עוסק בעליה, והברייתא מרבה לחיוב באופן שעוסק בירידה לצורך עליה. ורק על רבי יוחנן מקשינן, שהוא חייב גלות אף לעולה בסולם, שעוסק בעליה והרג בירידה, ולשיטתו אי אפשר לחלק מהמשנה, שהרי אף כשעוסק בעליה הוא מחייב, ועיין **ריטב"א**.

ודוחה הגמרא: אין להביא ראייה ממשנתנו לענין זה, כי מאידך, יש להקשות:

ולטעמיה, שבא למעט הכלל השני את מי שעולה ונשמטה שליבה תחתיו, אם כן, הכלל הראשון, "**כל שבדרך ירידתו גולה**", **לא תויי מאי?** מה הוא בא לומר?

אלא בהכרח, הוא בא **לא תויי קצב** כמבואר בסמוך.

אם כן, יש לך לומר, כי **הכא נמי**, הכלל שלא כדרך ירידתו, בא **לא תויי קצב**.

ולא לפטור בירידה לצורך עליה, שהרי מהלכות קצב יבואר להלן שהכלל "שלא בדרך ירידתו" בא לפטור גם עליה לצורך ירידה, ואילו "כל שבדרך ירידתו" בא לחייב גם בירידה לצורך עליה.

ומבאר הגמרא מהו דין "קצב" -

דתניא, לפי שכך שנינו:

קצב שהיה מקצב, חותך את בשר הבהמה ושובר את עצמותיה, הרי כדי לחתוך את בשר הבהמה בכח הקופיץ [סכין גדולה של קצבים], עליו להרימו מלפניו ולהחזירו לאחוריו, עד שיורד הקופיץ תחילה מאחורי גבו, ואז מעלהו מצד אחוריו, ומורידו לפניו. ובכח זה הוא מנתח את הבשר.

אך כדי להרימו תחילה מלפניו לאחוריו, צריך הוא להקדים ולהורידו לפניו, ואז מעלהו בכח לאחוריו, ומאחוריו הוא חוזר ומעלהו בכח מלפניו, ומורידו על הבשר, לפניו.

ואם תוך כדי מלאכתו נשמט הברזל והרג בשוגג -

נאמרו בדבר ארבע ברייתות של תנאים -

א. **תנא חדא**, הרג בשעה שהיה הקופיץ לפניו, **חייב**.

ואם הרג בשעה שהיה הקופיץ לאחוריו, **פטור**.

ב. **ותניא אידך**, לאחוריו **חייב לפניו פטור**.

ג. **ותניא אידך**, בין לפניו ובין לאחוריו, **חייב**.

ד. **ותניא אידך**, בין לפניו ובין לאחוריו, **פטור**.

ולא קשיא -

מבארת הגמרא, שאין סתירות בין ארבעת ההלכות שנשנו על ידי ארבעה תנאים. אלא, כל דרך ירידה חייב, וכל דרך עלייה פטור.

אלא שהדבר תלוי במקום שבו נשמט הברזל מהקופיץ.

א. **כאן**, הא דתניא בברייתא הראשונה, לפניו חייב לאחוריו פטור, מדובר **בירידה שלפניו, ועליה שאחוריו**.

שאם הוריד את הקופיץ לפניו כדי להעלותו בכח, והעלהו בכח לאחוריו. ועל זה חילקה הברייתא, שאם הרג בשעה שהורידו לפניו, חייב, כיון שהרג בדרך ירידה. **19** אך אם הרג בדרך עלייתו בכח [כדי להחזירו לאחוריו], פטור.

19. הכסף משנה הקשה על הרמב"ם מדין זה, ששמע שעל ירידה צורך עליה גולה. שהרי הקצב מוריד לפניו כדי להעלות בכח. וגם על זה יש לומר כמבואר לעיל, שהקצב עוסק בירידה לפניו, ולכן חייב אף שמעשיו לצורך עליה, ולא פטר הרמב"ם אלא כשעוסק ההורג בעליה, אף שהרג בירידה.

ב. **כאן**, בברייתא השניה, דתניא לאחוריו חייב ולפניו פטור, מדובר **בעליה שלפניו, וירידה שלאחוריו**. שאם הרג בעת שהשפיל את הקופיץ לאחוריו, חייב גלות שזו דרך ירידה. אך אם כבר הגיע לשלב ששוב מגביה את הקופיץ כדי להחזירו לפניו, **20** ואז הרג בשגגה, פטור, שהרג בדרך עליה.

20. כך פירש רש"י. ולמד שקביעת דרך עליה או דרך ירידה, תלויה רק בצורת המעשה, ולא בתכליתו, אם נעשה לצורך ירידה או עליה. אך הרמב"ם (פ"ו הי"ג) **ורבינו חננאל** פירשו להיפך, שכשמחזירו ומעלהו מאחוריו לצורך הורדתו לפניו, חייב, אף שהרג בדרך עליה. ואילו כשהשפילו לאחוריו, פטור, אף שהרג בדרך ירידה, כיון שהוא חלק מצורך מעשה העליה. ודרך עליה וירידה נקבעת לפי תכלית המעשה,

ולכן בכל מקום שהוא מוליך חייב, וכשהוא מחזיר פטור, בין בעליה ובין בירידה. ועיין **כסף משנה ואור שמח** שכדעת הרמב"ם מבואר בירושלמי, ומהלך הסוגיא בתלמוד בבלי משמע יותר כרש"י.

ג. **כאן**, בברייתא השלישית, דתניא בין לפניו ובין לאחריו חייב, מדובר **בירידה שלפניו ושלאחריו**, שחייב על שתיהן.

ד. **כאן**, בברייתא הרביעית, דתניא בין לפניו ובין לאחריו פטור, מדובר **בעליה שלפניו, ושל אחריו**.

ועתה חוזרת הגמרא לדון בבעיה של רבי אבהו, מהו דין אדם העולה בסולם, ונשמטה שליבה תחתיו, ונפלה למטה, והרגה אדם, האם דבר זה נחשב לדרך עליה או לדרך ירידה

לימא כתנאי, האם יש לנו לומר שההלכה בשאלה זו, במחלוקת תנאים היא שנויה.

דתניא: **היה עולה בסולם, ונשמטה שליבה מתחתיו**

תני חדא: חייב.

ותניא אידך" פטור.

מאי לאו, האם לא, **בהא קא מיפלגי** שני התנאים בשתי הברייתות:

דמר, התנא המחייב **סבר** שדרך **ירידה היא**, ולכן חייב.

ומר, התנא הפוטר, **סבר** שדרך **עליה היא**, ולכן פטור.

ומוכח שנחלקו תנאים בשני צדדי בעייתו של רבי אבהו.

ודחינן, **לא**, באופן שנפלה השליבה והרגה, שהסתפק בזה רבי אבהו, ודאי פטור הוא מגלות ללא חולק, היות **דכולי עלמא** סוברים שדרך **עליה היא**.

ולא קשיא מהתנא בברייתא שמחייבו גלות, לפי שהברייתא ההיא אינה עוסקת בדין גלות.

אלא, **כאן**, התנא המחייב, מדבר **לענין ניזקין**, שחייב עליהם בין הזיק בשוגג ובין הזיק במזיד. ובחיוב נזקין אין כל חילוק בין דרך ירידה לדרך עליה.

ואילו **כאן**, התנא הפוטר, מדבר **בענין חיוב גלות** למי שהרג אדם בשוגג, כי לענין חיוב גלות יש חילוק בין דרך עליה לדרך ירידה.

איבעית אימא, אפשר לומר תירוץ נוסף, שלעולם שתי הברייתות עוסקות בענין גלות, בשליבה של סולם שנפלה והרגה.

והא והא - שתי הברייתות עוסקות **בדין גלות**.

ולא קשיא כיצד מחייב והרי הרג בעלייתו, וזו דרך עליה -

לפי שהברייתות עוסקות בשני אופנים שונים: **הא** הברייתא המחייבת, **21** מדובר בה באופן **דאתליע** השליבה, ומתוך כך היא נכפפת כשדורסים עליה, והרי זו דרך ירידה. **22**

21. התבאר בפנים כפירוש רש"י. אך הריטב"א הביא, שיש מפרשים להיפך, שחיוב גלות הוא דוקא כשלא התליעה והיא מהודקת יפה, ונחשב לדרך ירידה כי השליבה נופלת. אך בשליבה שניכר בחוץ שהיא מתולעת ורפויה, פטור מגלות, כי הוא קרוב למזיד. וכתב שלפי זה, אוקימתא זו מסייעת לרבי יוחנן, שאף לצורך עליה נחשב ירידה, והגמרא לא הקדימה לומר "לא, דכולי עלמא ירידה היא", שכן דרך התלמוד לסייע ולסתור בלי לפרש. והמאירי הביא פירוש נוסף, שפירש הברייתות כרש"י, שבהתליע חייב ובלא התליע פטור. אך טעם הפטור כשלא התליעה השליבה והיא מהודקת יפה, אינו משום דרך עליה, אלא משום שהוא קרוב לאונס. ואילו בהתליע חייב אף שדרך עליה היא, כרבי יוחנן שלצורך עליה נחשב ירידה. **22.** התבאר בפנים כפירוש רש"י. והריטב"א הוסיף, כי כאשר השליבה נכפפת, גם האדם העולה עליה יורד עמה מעט, והרי זו דרך ירידה. אך כשלא התליעה והיא מהודקת, הרי שבירתה נעשית על ידי שעמד עליה בשתי רגליו וסיים עלייתו, ולכן נחשב שנפלה בדרך עליה. ורבינו חננאל פירש, שליבה שהתליעה או שאינה מהודקת, נחשבת עלייתו עליה מתחילה כירידה, שהרי עומדת ליפול. ולפירושים מובן למה לא הקדימה הגמרא באוקימתות אלו, לומר "דכולי עלמא ירידה לצורך עליה, ירידה היא". שהרי מדובר בירידה גמורה, וספק הגמרא לעיל היה רק כשעולה בסולם, שכאשר היה ההורג בדרך עליה אז נשמטה השליבה מתחתיו, והבעיה היא כיצד נקבע מה היא דרך עליה ומה היא דרך ירידה, האם עליית האדם היא הקובעת או ירידת השליבה. אך באופנים אלו אף האדם בדרך ירידה, ובודאי גולה.

ואילו **הא** הברייתא הפוטרת, מדובר בה באופן **דלא אתליע**. וכיון שההורג היה עולה, הרי זו דרך עליה, ואינו גולה.

ואיבעית אימא, לעולם **הא והא** בשתי הברייתות מדובר בהן **דלא אתליע**.

ולא קשיא אם כן למה גולה, והרי זו דרך עליה, כיון שהברייתות עוסקות בשני אופנים חלוקים -

הא דפוטר, מדובר **דמיהדק** השליבה בחוזק בנקב, ואין בה ירידה.

ואילו **הא** דמחייב, מדובר בשליבה **דלא מהדק** ולכן יש בה ירידה, וגולה. **23**

23. הרמב"ם (פ"ו מרוצח ה"ג) סתם, וכתב שכשנשמטה השליבה מתחת רגליו אינו גולה, כיון שלא הרג בדרך ירידתו. ולא חילק בין מהודקת לרפויה ובין מתולעת לשלימה. ואילו לענין נזיקין (פ"ו מחובל ומזיק ה"ד) חילק, וכתב שאם היתה חזקה ומהודקת ונשמטה או שהתליעה, ונפלה והזיקה, פטור שזו מכה בידי שמים היא. [והראב"ד השיגו, כי מאי שנא מכל אונס? ועוד, שבגמרא משמע שהתליע אינו אונס ולא התליע נחשב אונס. ועיין **אבן האזל** שהתליע מתוכו נקרא אונס, ובניכר בחוץ אינו אונס]. וביאר

המגיד משנה שהרמב"ם גרס בסוגיין: ואיבעית אימא, הא והא לנזקין. ולא קשיא, הא דאיתלע והא דלא איתלע. ולכן פסק הרמב"ם, שבירידה לצורך עליה אינו גולה, ולא חילק לענין גלות בין התליעה ורפויה לשלימה ומהודקת, שחילוקים אלו נאמרו רק לענין אונס בנזקין. ועיין עוד **במרכבת המשנה ובאור שמח** בביאור שיטת הרמב"ם בסוגיא. ועיין **בביאור הגר"א** (חו"מ שע"ח י"א) שלענין נזיקין, אם לא היתה מהודקת חייב, אף אם נשברה מחמת שהתליעה בפנים, היות שתחילתו בפשיעה. ויש לדון לביאורים שאוקימתא זו לענין גלות, האם שייך לפטרו משום תחילת בפשיעה.

מתניתין:

אמרה תורה בפרשת שופטים: "ואשר יבוא את רעהו ביער לחטוב עצים, ונדחה ידו בגרזן לכרות העץ, ונשל הברזל מן העץ, ומצא את רעהו, ומת. הוא ינוס". ונחלקו חכמים ורבי בביאור המקרה שעליו חייבה תורה גלות, וכפי שיתבאר במשנתנו:

אם **נשמט הברזל מקתו**, ונפל, **והרג אדם** 24 -

24. **תוס'** בבבא קמא (כו ב) וסנהדרין (עז א) הקשו, למה לא יפטר מגלות משום שהתכוון לזרוק שטים וזרק ארבע, שהרי בא לחטוב ולא היה ברצונו להתיז לרחוק. והרשב"א (בבבא קמא, שם) כתב שלא יתכן לומר בחוטב את הפטור של קרוב למזיד, שהרי לא פשע כלום כאשר בא לעסוק במלאכתו והברזל או העץ נשל מאליו. ואם הפטור של המתכוון לזרוק שטים הוא משום שקרוב למזיד, (כדעת הרמב"ם לעיל הערה) 15 הרי מתורצת הקושיא. אך תוס' לא תירצו כך, משום שדעתם שפטורו שקרוב לאונס, כמבואר לעיל. ולדעת הרמב"ם שהמתכוון לזרוק שטים אינו גולה היות שקרוב למזיד, כתב **הערוך לנו** שזה רק כשיודע שיש שם אדם בסוף ארבע אמות. ואם כן יש לתרץ עוד, שהחוטב ביער אינו קרוב למזיד באופן שאינו יודע שנכנס אדם אחר ליער.

רבי אומר: אינו גולה, לפי שלא על מקרה שכזה דיברה תורה, אלא על מקרה אחר, כדלקמן. 25

25. **רבינו חננאל והמאירי** מפרשים טעמו של רבי, שקרוב למזיד הוא, שאם לא היה הברזל רפוי לא היה נשמט. אך **בתוס'** (ב"ק וסנהדרין ה"ל) משמע שפטור משום שקרוב לאונס. שהרי הקשו ממתכוון לזרוק שטים וזרק ארבע, שלדעתם הוא קרוב לאונס. וכן למד **הערוך לנו** בדברי רש"י (בד"ה מן העץ). והרמב"ם השמיט דין זה, ויש שפרשו דעתו, שגולה כיון שמכוחו נשמט.

וחכמים אומרים: גולה. וזהו המקרה שעליו נאמר "ונשל הגרזן מהעץ".

ואילו אם ניתז קיסם **מהעץ המתבקע**, 26 **והרג הקיסם**, הניתז למרחוק, אדם -

26. רש"י פירש שניתז קיסם מהעץ והרג. אך רבינו חננאל פירש שהברזל נשמט מכח הכאתו בעץ והלך הברזל והרג. וכן משמע ברמב"ם (פ"ו הט"ו) וכן נקט הכסף משנה. וכתב הרמב"ם שהפטור משום שכח כוחו הוא וכמו אונס הוא. וכך ביאר בסוגיית הגמרא להלן, דהוה אמינא לחלק בין נשל הברזל לתמרים שנפלו, וקמשמע לן שאין חילוק, ושניהם נחשבים כח כוחו. ועיין עוד לקמן.

רבי אומר: גולה, שעל מקרה שכזה דיבר הכתוב.

וחכמים אומרים: אינו גולה, כיון שזה נחשב לכח כוחו, ולא כוחו, ועל כך לא חייבה תורה גלות.

גמרא:

אמר להם רבי לחכמים: האיך אתם מפרשים את דברי הכתוב דוקא באופן שנשל הברזל מקתו?

וכי נאמר "ונשל הברזל מעצו", שפירושו, שהברזל נפל מקת העץ שלו?

והלא לא נאמר אלא "ונשל הברזל מן העץ". ומוכח כשיטתי, שהברזל השיל קיסם מן העץ, וקיסם העץ הניתז הוא שהרג, ועל כך חייבה התורה גלות!

ועוד הביא רבי ראייה לדבריו: נאמר עץ למטה "ונשל הברזל מן העץ", ונאמר עץ למעלה "ונדחה ידו בגרזן, לכרות העץ", ונלמד זה מזה:

מה עץ האמור למעלה ["לכרות העץ"], משמעותו היא, שבא ההורג בשוגג לכרות מן העץ המתבקע.

אף עץ האמור למטה ["ונשל הברזל מן העץ"] ביאורו שהשיל הברזל קיסם מן העץ המתבקע, וקיסם העץ שניתז מהעץ המתבקע הוא שהרג ולא הברזל, ועל כך גולה המשיל את הקיסם מן העץ.

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: ושניהם, רבי ורבנן, **מקרא אחד דרשו, אלא** שדרשו אותו בשני אופנים חלוקים: **כתוב "ונשל הברזל מן העץ".**

רבי סבר "יש אם למסורת".

דהיינו, כשאנו באים לדרוש מדברי הכתוב, יש לדרוש את דברי הכתוב, כפי שנמסרה כתיבתו למשה מסיני, ולא כפי מה שהוא נקרא על ידינו.

המילה "ונשל", ניתן לקרותה בחיריק תחת הנו"ן [ואז אנו קוראים אותה "ונישל הברזל"], וניתן גם לקרותה בקמץ תחת הנו"ן [ואז אנו קוראים "ונשל הברזל"].

כשאנו קוראים "ונשל הברזל", הרי אם אין אנו מתחשבים באופן הקריאה שנמסרה לנו, אלא רק במסורת המילה כפי שהיא כתובה, יש לנו לקרותה כאילו היא מנוקדת בחיריק ולא בקמץ. כי כדי לקרותה בקמץ, יש צורך להוסיף בה הברה שאינה כתובה בה, כאילו כתוב בה "ונָשֵׁל".

אך אם אנו קוראים את המילה כצורתה, הרי כאילו "ונישל" [בחיריק] **כתיב**. כי כשאנו קוראים "ונישל", אין צורך להוסיף הברה שאינה כתובה.

ומשמעות "ונישל", היא, שהברזל השיל מהעץ, והתיזו על ההרוג.

ורבנן סברי, שגם בדרשת הכתוב **יש אם למקרא**, ודרשינן כמשמעות התיבה בקריאתה, וכאן **ונשל קרינן**, ופירושה, שהברזל נשל מעל עצו. ²⁷ ותמהינן: **וכי רבי, יש אם למסורת, סבירא ליה?**

²⁷ והטעם שפטרו כשהשיל מהעץ, והרג בשוגג על ידי העץ המתבקע הובא לעיל דעת הרמב"ם שהברזל נשל מכח העץ, ואין זה אלא כח כוחו, ונמצא כאונס. והמאירי כתב שגם לפירוש רש"י שהעץ המתבקע הרג הרי זה אונס, ואף אם משום כח כוחו פטור, היינו מפני שדומה לאונס. אך **בערוך לנר** כתב לפירוש רש"י שהעץ המתבקע הרג, והגרזן ביד החוטב, הרי זה כחו ראשון. והפטור הוא משום שקרוב למזיד כי התזת העץ המתבקע שכיחה ביותר.

דף ח - א

והאמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: רבי ורבי יהודה בן רועץ ובית שמאי ורבי שמעון ורבי עקיבא - כולהו סבירא להו יש אם למקרא, והוכיחו [בסנהדרין ד א] כך ממשנתו של כל אחד מתנאים אלו.

ואם כן, כיצד אמרינן שרבי דורש "ונישל", שהעץ השיל, משום שיש אם למסורת? והרי איפכא סבירא ליה!

ומתרצינן: **היינו דקאמר להו רבי לרבנן: ועוד, נאמר עץ למטה, וכולי. וכוונתו שחזר בו מהוכחתו הראשונה מלשון הפסוק, כי הוא עצמו סובר שיש אם למקרא, ולכן הוצרך להוכיח דבריו מהטעם השני, שילמד סתום מן המפורש.** ²⁸

²⁸ **הריטב"א** ביאר, שרבי אמר "ועוד", אף שלשיטתו הטעם הראשון אינו נכון, וכמבואר בגמרא שחזר בו ממנו. אך כיון ששיטתו בכל התורה "יש אם למקרא", ורק בפרשת גלות דרש מ"ונישל הברזל" שיש "אם למסורת", לכן אמר שאף אם ימצא טעם שאין לחלק בין גלות לכל התורה, ואף כאן נדרוש "אם למקרא", עדיין יש טעם נוסף ללמוד גזירה שוה "עץ עץ". ועיין בהערות על תוס'.

אמר רב פפא: האי מאן דשדא פיסא לדיקלא, מי שזרק רגב עפר על עץ דקל, ובכך אתר תמרי השיר תמרים מהעץ, ואזול תמרי, והלכו [עפון] התמרים ונפלו על אדם, וקטול, והרגו את הנפש, במקרה כגון זה, **באנו למחלוקת רבי ורבנן**, שאופן זה

דומה לעץ המתבקע שניתז, והרג. ששניהם, כתוצאה ממכתו, גרמו לגוף שני להרוג. ובזה חייב רבי, ורבנן פטרו. 29

29. לדעת הרמב"ם שרבי מחייב גלות בנשמת הברזל מכח הכאתו בעץ, ההוה אמינא שרק החוטב חייב כיון שכוחו הראשון השיל את הברזל שבו הכה, ואינו דומה לכאורה לתמרים, שהם גוף אחר, שניתז מכח הרגב שמכה בהם, ולכן הם נחשבים ככח שני. וקא משמע לן שזריקתו ככח ראשון, וגולה על התמרים. ורבנן פוטרים, שלדעתם אופן זה הוא כח כוחו. ולרש"י צריך לפרש כמבואר בפנים, שהוה אמינא שרק בגרזן שאוחז בידו בעת התזת העץ נחשב ככוחו, אך רגב שיצא מידו והתזו תמרים יחשב ככח כוחו, וקמשמע לן שדינם שוה.

ותמהינן: **פשיטא!** הרי שני האופנים דומים, ומה התחדש במקרה זה של השרת תמרים יותר מעץ המתבקע?

ומתריצין: סבר רב פפא, **מהו דתימא**, שמא תאמר שבהשרת תמרים אף לרבי יפטר מגלות, כי **ככח כחו דמי**, לפי שהרגב שזרק הוא כח ראשון, והתמרים שעפו הם כח שני, ואינו דומה לגרזן שמחזיק האדם בידו ומבקע בו עצים, שנחשב הדבר כאילו האדם בעצמו מכה באילן בידו, ולכן חייב גלות אף כשהעץ המתבקע ממכת הגרזן ניתז, והרג. 30

30. הרמב"ם (פ"ו הט"ו) כתב: הזורק אבן לתמר להפיל התמרים, ונפלו מן התמרים על תינוק והרגוהו, פטור, לפי שהם באים מכח כוחו. ולדבריו תמוה הדמיון למשנתנו, שהרי הזורק לתמר רצה להפיל תמרים, ושגגתו בכך שלא ידע שמצוי שם תינוק, ואילו במשנה לא רצה כלל להתזו קיסם או ברזל מהעץ. ובהכרח, שלשיטתו אין הפטור משום אונס, אלא רק משום כח כוחו, שפעולה שאינה בכוחו ראשון אינה מתייחסת אליו, ולפיכך אין הבדל בידיעתו ורצונו בעשיית הפעולה שהרגה. ומה שכתב ש"דומה לאונס", היינו שמה שאינו חייב גלות הוא כאונס, שחיובו על המעשה פחות משוגג, ולא כמזיד שפטור מפני שאין לו כפרה. ולדעת רש"י במשנה, אם נפרש שפטור כי קרוב למזיד, אתי שפיר. ואם כפירוש המאירי בדעתו, שהוא כאונס, צריך לומר שלא רצה להשיר תמרים, אלא זרק סתם רגב על הדקל. וסוגית הגמרא דנה שיפטר אף לרבי משום כח כוחו.

וכדי שלא נחלק כד, **קא משמע לן** רב פפא, שהרגב הוא כגרזן, ולפי רבי חייב על התמרים שהרגו, כמו שחייב על העץ המתבקע שהרג.

ומקשינן: **אלא** אם כן, **כח כחו** שקיימא לן שפטור עליו - **לרבי, היכי משכחת לה?**

ומבארין: **כגון דשדא פיסא, ומחיה לגרמא**, שזרק רגב והכה בו את ענפי החריות שאשכולות התמרים תלויים בהם, **ואזיל גרמא, ומחיה לכבאסא**, שמכח מכת הרגב בחריות, היכו החריות את האשכולות, **ואתר** והשיר **תמרי, ואזול תמרי, וקטול**.

באופן כזה, נחשבת הכאת החריות [המכות את האשכולות] באמצעות הרגב, כח ראשון, ואילו התמרים, הנושרים מכח הכאת האשכולות, ומכים אדם בהליכתם, נחשבים כח כוחו. ואם הרגו אדם, פטור זורק הרגב מגלות לכולי עלמא.

מתניתין:

א. הזורק אבן לרשות הרבים, והרג אדם בשגגה - הרי זה גולה.

ובגמרא יבואר באיזה אופן הוא נחשב שוגג.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אם מכשיצאתה האבן מידו של הזורק הוציא הלה, הנהרג, את ראשו, וקבלה לאבן בראשו, ונהרג - הרי זה הזורק את האבן, פטור מגלות!

ובגמרא נלמד מדברי הכתוב לפוטרו.

ב. זרק את האבן לחצרו הפרטית [של הזורק], והרג אדם בשגגה - **אם יש רשות לניזק ליכנס לשם בכל שעה שירצה, 31 הרי הוא גולה.**

31. תוס' בבבא קמא (לב ב) הקשו, הרי מבואר בסוגיא שם שאם נכנס ברשות והרגו בעל הבית, אינו גולה משום שהוא קרוב למזיד, ואילו במשנתנו משמע להיפך, שאדרבא, הרשות שניתנה לו, היא סיבה לחייב גלות. וחילקו, שבמשנתנו מדובר שיש לו רשות להכנס בכל עת שירצה, ולכן ראוי לחשוש שנכנס. אך שגגה היא כשלא ידוע שנכנס, ואילו שם מדובר שניתנה לו רשות להכנס לפי שעה, ולכן בעל הבית קרוב למזיד שהרי מסתבר שנכנס כעת. ועיין בתוס' יום טוב שדקדק כן מהמשך המשנה. והמהרש"א שם כתב, שלטעם האמור שם שפטור משום שאינו דומה ליער ששייך לכלם, הרי במשנתנו נכנס לרשותו, שיש לו קנין בדרך, כמבואר שם, ובסוגיא שם שיש לו רק רשות כניסה, ואין לו קנין בדרך, אין זה דומה ליער ופטור.

ואם לאו - אינו גולה.

שנאמר "ואשר יבא את רעהו ביער". ודרשינן, **32 מה "יער"**, הוא מקום שיש רשות הן לניזק והן למזיק ליכנס לשם - **אף כל מקום שחייב בו גלות על הריגה בשוגג, הוא רק כשיש רשות לניזק 33 ולמזיק להכנס לשם.**

32. בתוס' לעיל (ז ב ד"ה מה יער), משמע בקושיתם שאין טעם לפטרו, אלא גזירת הכתוב היא, לפי שאינו דומה ליער. אך בתירוצם הסיקו שלמדו מיער שצריך מקום שיש רשות לשניהם להכנס בו, ומשמע שיש טעם לפטרו. ובבבא קמא (לב ב) כתבו תוס', שאפילו אם ראהו בעל הבית שנכנס, אם היה שלא ברשות, פטור. ומשמע שהוא מגזירת הכתוב שיהא דומה ליער [ואחר כך כתבו שיכול להבין שיצא, כי נכנס ללא רשות]. ובדרך אחרת כתבו, שפטור רק כשלא ראהו. אך אם ראה שנכנס, והרגו בשוגג, גולה. ומשמע שאין הפטור בלא טעם, אלא בפשטות הפטור הוא מפני שחשוב כקרוב לאונס, הן מפני שנכנס ללא רשות והן מפני שסבור שיצא. ובברכת שמואל (ב"ק ט"ו) חידש, שהתורה דימתה גלות לנזקין - כמו שיכול לומר לניזק ששורו נכנס ללא רשות "תורך ברשותי - מאי בעי!?", ואינו נחשב מזיק כי הניזק גרם נזק לעצמו, כך לענין גלות, לא יהיה עליו שם רוצח כשנכנס לרשותו בלא רשות. **33.** בבבא קמא לעיל (ז ב) גרסינן "לניזק ולמזיק", ואילו כאן במשנה כתב המהרש"א דלא גרסינן. ובתוס' לעיל כתבו, שהלימוד מיער הוא, שיש לשניהם רשות להתעכב במקום ההכאה. וכתב התוס' שאנן, שיש להסתפק אם נכנס המזיק לחצר בעל הבית והרגו בשוגג, או שנכנסו שניהם לחצר בעל הבית והרג אחד את חבירו בשוגג, אם גולה. ונידון שכזה הוא לכאורה רק אם גורסים את המזיק בכלל הפטור של הנכנס שלא ברשות.

יצא חצר בעל הבית, שאם נכנס הניזק לחצירו בלי רשות, ונהרג מאבן שזרק בעל הבית כיון שאין רשות לניזק להכנס לשם - אין בעל הבית גולה על הריגתו.

אבא שאול אומר: יש ללמוד דין נוסף, מכך שנתנה התורה דין גלות להורג בשגגה בדוגמא שהרג על ידי חטיבת עצים -

מה חטבת עצים היא רשות - אף כל שחייב גלות על הריגה בשוגג, הוא רק כשעסק בענייני רשות.

יצא האב המכה את בנו, כדי להטותו מדרך רעה אל דרך האמת, **והרב הרודה את תלמידו**, לצורך לימודו וחינוכו, **34** **ושליח בית דין** שמלקה ארבעים את החייב מלקות על פי בית דין, **35** שאם מת המוכה על ידם בשוגג, הם אינם גולים, לפי שאין הריגתם, שהיא מצוה, דומה לחטיבת עצים של רשות.

34 הקשה הרמב"ן: הרי המכה נחשב כקרוב למזיד, ויפטר מטעם זה, ולמה לי לפטור משום שעושה מצוה. ותירץ, כיון שמכהו ברשות, לא היה צריך לחשוש שימות, שודאי שוגג הוא ב מ יתנו. וכוונתו לומר, שהרי כדי שלא יהא קרוב למזיד, צריך שני תנאים: האחד, שיכה ברשות, ואילו כאן הוא מצווה להכותו. והשני, שלא תהא מכה שיכולה להמית, ואילו מכה הניתנת לצורך חינוך אינה ניתנת באופן שיכול להמית. **35** ברש"י מבואר שהלקהו ארבעים מלקות כדינו, ולא הוסיף על המנין שקבעו לו. והרמב"ם (פ"ה ה"ו) כתב שהכה את הבעל דין כיון שנמנע לבא לבית דין. והשיגו הראב"ד, שלא שמענו מעולם ששליח בית דין יכול להכות את המסרב לבא, אלא מדובר שהלקהו יותר ממה שאמדוהו. ותמה הרש"ש, שהרי לקמן (כב ב) תנו, שאם הוסיף לו בשוגג רצועה אחת יותר על מה שאמדוהו ומת, גולה. ומבואר, שאין באופן זה את הפטור של שליח בית דין שהכה. ובחתם סופר (או"ח קע"ז) חילק בין טעה הדיין במנין המלקות, שאז השליח גולה, לבין שטעה השליח כיון שהיה עסוק במצות ההלקאה, ואינו גולה. ובזכר יצחק (סי' ס"ד) חילק בין טעה והוסיף לו על ל"ט מלקות, שאז הוא גולה, כיון שאין מצוה להלקותו יותר ממה שחייבתו התורה, לבין אם טעה והוסיף לו מכה מעבר מנין המלקות שאמדוהו בית דין, שאז הוא פטור מגלות, כיון שעוסק במצות מלקות שחייב מן התורה. ובאבן האזל גרס בראב"ד כמו רש"י. ובדעת הרמב"ם פירש, שלא נקט שליח המלקה ארבעים, שהוא אנוס לקיים חיוב בית דין, ורק שליח שנשלח על ידי הבית דין להביא את הנתבע לדין זקוק לפטור משום שעשה מצוה. וכדבריו משמע **ברמב"ן**, שנקט שמדובר בשליח בית דין להלקות כפי שאמדוהו, ופטורו משום אנוס ולא משום שעוסק במצוה. ואינו דומה לאב המכה בנו, אף שנכתב עמו. **והגר"ח** חקר, האם יותר מהאומד לא מלקין אותו משום פיקוח נפש, שהרי הוא לא התחייב מיתה אלא רק מלקות, או שהתורה פוטרת אותו לגמרי ממלקות שאינו יכול לקבל. ונפקא מינה בין שני הצדדים, האם האומד צריך להיות באיזה ענין הוא ימות מהמלקות, או שהאומד הוא בצורת ההלקאה, שלא יהיו המלקות בצורה שיכול להיות בהם כדי להמית. וביאר שבכך נחלקו רש"י והרמב"ם. הרמב"ם למד שהוא פטור ממלקות שיכול למות בהם, ולא מצד פיקוח נפש, ולכן צריך לאמדו שלא יהא במכות כדי להמית, ולכן שליח בית דין פטור מגלות, שאין במכתו כדי להמית. ולכן, אין צורך לטעם שעוסק במצוה, אלא רק למכות שהוא מכהו כדי לאלצו לבוא לדין. אך רש"י למד משום פיקוח נפש אינו לוקה יותר מהאומד, ודי לאמדו שלא ימות, אך מלקים אותו גם מלקות שיש בהם "כדי להמית", ולכן גם שליח בית דין למלקות הוצרך לפטור משום מצוה. ביאור נוסף במחלוקת הרמב"ם והראב"ד נמצא **באבי עזרי** על אתר.

גמרא:

שנינו במשנה: הזורק אבן לרשות הרבים, גולה.

ותמהינן: **הרי קרוב למזיד הוא**, היות ובכל שעה מצויים ברשות הרבים אנשים רבים, ומסתבר שיפגע בעוברים ושבים! **36 אמר רב שמואל בר יצחק**, אין הכוונה לזורק אבן כפשוטו.

36 הגמרא בבבא קמא (לב ב) מקשה, הרי ברשות הרבים הוא קרוב למזיד. וכתבו שם **תוס'**, שזו גם כוונת הקושיא בסוגיין, וכמאן דאמר שהטעם לפטור קרוב למזיד הוא משום שאינו מתכפר בעונש גלות. וכן ביאר **הרמב"ן** בסוגיין. אך **הרמב"ם** פסק כסוגיין, שהזורק לרשות הרבים פטור כיון שהוא קרוב למזיד. ומאידך פסק כמאן דאמר שהנכנס לחצר בעל הבית ברשות גולה. וזה שלא כמאן דפוטר בקרוב למזיד משום שלא סגי ליה בגלות. ועיין **בלחם משנה** (פ"א מחובל הי"ז) שביאר לדעת הרמב"ם שסוגיין ככולי עלמא, ודלא כתוס', וחילק בין דרגת השגגה המצויה בסותר כתלו, לדרגת השגגה באופן של הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות, האמורה בסוגיא בבבא קמא, שהיא פחות מצויה, ולכן גולה עליה.

אלא, **בסותר את כתלו**, שאינו זורק אבן לתוך הרבים, אלא שנקלע אדם סמוך לכותל בעת שהוא סתרו, ונפלה ממנו אבן, והרגתו.

ועדיין מקשינן: הרי גם סותר כותלו הוא קרוב למזיד, שהרי **איבעי ליה לעיוני**, היה לו לעיין אם לא התקרב אדם לכותל. **37**

37 ביאור מהלך הגמרא יתכן כמשמעות לשון הרמב"ם (בפ"ו הי"ז), שנקט למסקנא שהסותר כתלו לאשפה שרבים מצויים בה הרי זה קרוב למזיד, ואינו נקלט מפני שזו פשיעה, שהיה לו לעיין ואחר כך יזרוק או יסתור. והוצרך לאוקימתא של סותר כתלו אף שמדובר באשפה בלילה, כדי ליישב שתי קושיות הגמרא, שהזורק לרשות הרבים שלא לצורך נחשב מזיד. ולכך מוקמינן בסותר כתלו, ומה שלא עיין ובדק, הוא סיבה נוספת שיחשב מזיד, ולכך מוקמינן באשפה שאינו צריך לבדוק. אך עדיין צריך את האוקימתא שסותר כתלו, כי הזורק שלא לצורך נחשב מזיד. ועיין **בערוך לנר**.

ומשנינן: המשנה מדברת **בסותר את כתלו בלילה**.

אך עדיין לא מובן מה הועלנו באוקימתא זו.

הרי **בלילה נמי, איבעי ליה לעיוני!** שהרי ליד רשות הרבים הוא, ושמא נקלע לשם אדם.

ולכן מעמידה הגמרא, שמדובר כאן: **בסותר את כתלו לאשפה**. והוינן בה: ממה נפשך, **האי אשפה - היכי דמי?**

אי שכיחי מצויים בה רבים - פושע הוא!

אי לא שכיחי בה רבים - אנוס הוא!

ואם כן כיצד מצינו שיתחייב גלות הסותר את כתלו לאשפה.

אמר רב פפא: לא צריכא, אלא לאשפה העשויה להפנות בה בני אדם לנקביהם, בלילה. ואינה עשויה להפנות בה ביום.

ואיכא דמקרי ויתיב, ויש פעמים נדירות, שמזדמן שם אדם שקורה לו להיפנות בה ביום.

ולכן, הזורק אבן ביום לאשפה זו, או סותר לה כותל, **פושע לא הוי, דהא אינה עשויה ליפנות בה ביום**. אך גם **אונס לא הוי, דהא איכא דמקרי שקורה לפעמים, ויתיב**, ולכן נחשב כשוגג, וגולה. ³⁸

³⁸ **תוס'** כתבו שלמסקנא מדובר ביום, וחזר בו מהאוקימתא שסתר בלילה. וכן אין צורך להעמיד בסותר כתלו אלא אף בזורק אבן. וכבר הובאה דעת הרמב"ם שמדובר בסותר לאשפה בלילה. **ורבינו חננאל כתב** שמדובר בסותר כתלו. ובריטב"א כתב, שלא חזר בו, שהרי לא אמר "אלא", כך פירש דבריו, סותר כתלו בלילה היינו לאשפה העשויה להפנות בה בלילה, אך מדובר שסתר ביום.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר בן יעקב אומר וכו'.**

תנו רבנן: אמרה תורה בפרשת הורג בשגגה "ונשל הברזל מן העץ, ומצא את רעהו".

ודרשו חכמים: **"ומצא"** - שהיה האדם הנהרג מצוי שם, והברזל מצאו שם, **פרט לממציא את עצמו**. ³⁹

³⁹ יש מקשים, לפי המבואר לעיל בדעת הרמב"ם שהזורק אבן שלא לצורך נחשב מזיד, ולכך צריך להעמיד באופן שסותר כתלו, אם כן למה לי קרא לפטור משום שממציא עצמו? והרי הוא קרוב למזיד, שזרק אבן שלא לצורך, ולכן אינו גולה. אמנם הביאור פשוט, כי בכך שהוא ממציא עצמו, זה עצמו הוא הטעם לחייב אף בזורק שלא לצורך, כיון שנחשב מזיד רק אם לא עיין, ואילו בממציא עצמו אחר שעיין וראה שאין שם אדם, היה צריך לגלות. ולכך גלי קרא שהוא קרוב לאונס מאחר שעיין. ואילו באשפה שלא היה צריך לעיין, אילו זרק שלא לצורך היה קרוב למזיד, שהרי אינו אונס כשלא עיין. ורק בסותר כתלו גולה אף כשלא עיין משום שלא מצויים בה בני אדם. והנה בבבא קמא (לב ב) נחלקו אם חייב בדי דברים כשהזיק את הממציא עצמו, ופסקו כלישנא קמא דפטור. ובבית יוסף (חוי"מ תכ"א) כתב שלדעת הרמב"ם פטור אם הזיקו אפילו מנוק כי התמעט פרט לממציא עצמו, אך **רבינו חננאל והטור** כתבו שפטור מד' דברים וחייב בנזק משום שיש ריבוי לחייב על אונס כרצון לגבי נזק. ועיין שם **בתוס'** שמוכח לפי ליתא בתרא שחייב בארבע דברים, שאינו פטור מגלות משום אונס, כי הפטור מגלות משום אונס פטור מד' דברים, ובהכרח שהמיעוט שנאמר בממציא עצמו אינו משום שקרוב לאונס, ולשיטתם אולי הוא קרוב למזיד אף שעיין שהיה לו לחשוש שיוציא אחר כך את ראשו. אך מהרמב"ם לעיל הוכח שאינו מזיד. והגר"ש רוזובסקי (בחידושי בבא קמא סימן י"ט) האריך בכל השיטות, וחקר בטעם הרמב"ם, אם התחדש בפסוק שפטור משום דהממציא ראשו הזיק את עצמו, או שלא התחדש בפסוק שנחשב למזיק את עצמו, אלא רק שחסר במעשה הזורק כשלא ידע בעת הזריקה שאחר כך ימציא הלה את עצמו. ובמשאת המלך הוכיח מביאור הבית יוסף הנ"ל בשיטת הרמב"ם שפטור מגזירת הכתוב. כי לכאורה תמוה, איך לומדים מגלות לנזיקין, והרי תנאי החיוב בהם שונים. ובהכרח, שלא התחדש בפסוק שנחשב כמזיק לעצמו, אלא שאין המעשה מתייחס אליו, כי לא היה אדם במקום שאליו זרק את האבן.

מכאן אמר רבי אליעזר בן יעקב: אם משיצתה האבן מידו, הוציא הלה, הנהרג, את ראשו, וקבלה לאבן בראשו, ונהרג, פטור.

והוינן בה: **למימר ד"מצא"**, שהיה מצוי שם רעהו **מעיקרא**, בשעת זריקת האבן **משמע**, ומצאו הברזל, והרגו, ולכן אם לא היה מצוי שם הנהרג, אלא המציא עצמו לשם, אין זה נחשב שמצאה אותו האבן, ואין זורק האבן נהרג על זריקתו.

ורמינהי סתירה למה שאמרנו ש"מצא" הוא שהיה כבר מצוי, מברייתא ששינונו במסכת ערכין [ל ב] להיפך:

דתניא: המוכר שדה אחוזתו במן שהיובל נוהג, זכאי לגאול את שדהו מיד הלוקח על ידי החזרת דמי המכירה, ואולם נאמר בו תנאי, "והשיגה ידו, **ומצא** כדי גאולתו". ודרשינן, **פרט למצוי** בידו לפדות!

דהיינו, אם כבר בזמן המכירה היה בידו של המוכר די ממון כדי לגאול את השדה, ובכל זאת מכרה - הרי אז אין לו זכות לחזור ולגאול את השדה באותם הדמים.

ומכאן למדו, **שלא ימכור** אדם שדה אחוזה שיש לו **ברחוק** מקום, **ויגאול** בכסף המכירה את אחוזתו שמכר, **במקום קרוב**.

וכן שלא ימכור אדם בשדה אחוזה **רעה**, **ויגאול** בשדה אחוזה **יפה**.

והיינו, כיון שבשני האופנים הללו, היתה בידו האפשרות בשעה שמכר את שדהו הקרובה או היפה להמנע מלמוכרה, לפי שהיה יכול למכור את השדה הרחוקה או הרעה ולהשתמש במעות הללו שהוצרכו לו, והוא לא עשה כן אלא מכר את הקרובה או היפה, הרי אם הוא בא עתה למכור את הרחוקה או את הרעה כדי לפדות במעות את הקרובה או היפה, אין אני קורא בו עתה "ומצא כדי גאולתו".

ומוכח מכאן להיפך, שמשמעות "מצא" היא - מה שימצא מכאן ואילך, ולא מה שהיה מצוי מקודם!

ומתרצינן: **אמר רבא: הכא מענייניה דקרא, והתם מענייניה דקרא**, שכל פסוק מתבאר לפי הענין שהוא נאמר בו.

התם, במוכר שדה אחוזה **מענייניה דקרא**, דורשים "ומצא", **דומיא ד"והשיגה ידו"**.

מה "השיגה ידו" היינו רק **מהשתא**, כשרווח לו ויש בידו לפדות, אף "מצא" נמי רק **מהשתא** הוא, פרט למצוי בידו כסף מעת המכירה.

הכא, בהורג בשגגה, **מענייניה דקרא**, **"ומצא" דומיא ד"יער"** -

מה יער הוא **מידי דאיתיה מעיקרא**, דבר המצוי מראש -

אף "ומצא" נמי, הוא **מידי דאיתיה מעיקרא**. לפני שיצאה האבן מידו. ולכן ממעטים את הממציא את עצמו עתה, אחרי שיצאה האבן מידו, ולא היה מצוי שם קודם.

שנינו במשנה: **הזורק את האבן**, וכולי. אבא שאול אומר: מה שנאמר "ואשר יבא את רעהו ביער", מלמד הכתוב, מה חטיבת עצים ביער רשות, אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את בנו, ושליח בית דין, שהם עושים מצוה, ואינם עוסקים בדבר הרשות.

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: איך משמע לאבא שאול ש"אשר יבוא ביער" הוא לצורך ענין רשות, ולא לצורך מצוה?

ממאי, מנין לו לאבא שאול, **דמחטבת עצים דרשות**, שרק מחטיבת עצים של רשות מדבר הכתוב, ולא מחטיבת מצוה?

דילמא, מחטבת עצים דסוכה, לצורך בנין הסוכה, **ומחטבת עצים דעצי המערכה** שעל המזבח, שיש מצוה בחטיבתם הכתוב מדבר, **ואפילו הכי אמר רחמנא** שאם הרגו את הנפש, תוך כדי חטיבת המצוה, בשוגג - **ליגלי!** ואם כן, הוא הדין שאר העוסקים במצוות, כמו האב המכה את בנו, וכדומה, גם הם יגלו.

אמר ענה **ליה רבא**: חטיבת העצים האמורה בכתוב, בהכרח שהיא חטיבת רשות ואינה חטיבת מצוה.

כיון, דאם מצא חטוב - לאו מצוה היא לחטוב עצים אחרים לסוכה או למערכה -

השתא נמי, אפילו עתה שאין לו עצים לסוכה ולמערכה, **לאו מעשה מצוה** הוא חטיבת העצים, אלא רק עשיית הסוכה היא המצוה. **40** ולכן, למדים אנו מהחוטב עצים ביער, שהוא בהכרח רשות [ולא יתכן שהוא מעשה מצוה], שאין חיוב גלות אלא כשעוסק בדבר הרשות.

40 ביאר **הריטב"א**, אף שעליו לחטוב לצורך המצוה, אין החטיבה עצמה חשובה מצוה, ואפילו לא הידור מצוה, רק הכשר מצוה. וכך משמע **בתוס'** בשבת (כה ב) שכתבו, שאין לברך על הדלקת הנר, כיון שאם מצא דלוק אינו מדליק, לאו מצוה היא. ועיין **בקהילות יעקב** (שבת יט-כ) שכוונתם לומר, שאף מעשה שצריך לעשותו לצורך מצוה אינו מעשה מצוה אלא רק "הכשר מצוה", ועל הכשר מצוה אין מברכים. ולרמב"ן יש גירסא אחרת ופירוש אחר בגמרא.

איתיביה רבינא לרבא, מהמשך המשנה: דתנן: יצא מכלל חיוב גלות, האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין, שאינם גולים כיון שהרגו כשהיו עסוקים בדבר מצוה.

ולכאורה, לפי הסברא שאמר רבא לגבי חטיבת עצים ביער, גם באלו אין זו מצוה אלא רשות, שהרי גם על מכת האב והרב לימא, ניתן לומר, **כיון דאילו גמיר**, אילו למד הבן או התלמיד מעצמו ולא היה צורך להכותו, **לאו מצוה** היא להכותו - **השתא נמי**, שמכהו כדי שילמד או יתחנך, **לאו מצוה** היא ההכאה אלא רשות, ורק הלימוד הוא המצוה.

ומתרצינן, **התם**, באב המכה בנו ורב לתלמידו, **41** **אף על גב דגמיר, מצוה** להכותו!

41. לא התפרש בגמרא מהי המצוה לרב להכות תלמידו אחר שכבר למד. וכתב הריטב"א שהתלמיד בכלל בן. ותמהו עליו, שכלל זה נאמר רק במלמדו תורה, ולא ברבו המלמדו אומנות.

משום **דכתיב** [משלי כט] **"יסר בנך, ויניחך, ויתן מעדנים לנפשך"**. **42** ולכן, אין האב והרב גולים כאשר היכוהו כדי לחנכו וללמדו, ומת בשגגה.

42. ביאר הריטב"א שמשמעות הפסוק היא בן שכבר למד, שהרי אומר על העתיד "ויניחך, ויתן מעדנים לנפשך". ומשמע שכעת אינו צריך לחינוך זה. והגר"א (במשלי י"ג) ביאר, שעל בן שלא למד עדיין מצינו כבר מקרא אחר לחנכו, שנאמר "חושך שבטו, שונא בנו", ובהכרח שפסוק זה נאמר אף בן שכבר למד, שבכל זאת יש מצוה לייסרו כדי שלא ישאר בו נדנדו של דבר רע. ואף שלפי זה גם למסקנא מטרת ההכאה היא משום חינוך לטוב, ונמצא שההכאה אינה אלא בגדר הכשר מצוה גרידא, בכל זאת, כיון שאין מנוס מהכאה, ולעולם צריך הוא הבן לייסור והכאה בכדי שיהיה טוב, נחשבת ההכאה כמעשה מצוה עצמי, ולא רק כהכשר מצוה. **גליונות קהילות יעקב.**

הדר, שוב חזר **ואמר רבא, לאו מילתא היא דאמרי!** לא היה צורך לסברא שאמרתי לעיל, שבהכרח מדובר בחטיבת עצים לרשות, כי אם מצא חטוב אינו חוטב ולא מצוה היא. **43**

43. הריטב"א הבין בדברי רש"י, שלא חזר בו רבא מסברתו, ועדיין הוא סובר שחטיבת עצים לסוכה אינה מצוה. רק שלא הוצרך לסברא זו כאשר מוכח מגוף הפסוק שאינו גולה בעשיית מצוה. וכן משמע לקמן (ח ב) שכך קיימא לן להלכה. והחפץ חיים בליקוטי הלכות דייק מהרמב"ם שהשמיט דין המכה את בנו לחנכו אחר שלמד, שלעיל אמר רבא שאינו גולה משום שעסק במצוה. ומהשמטת הרמב"ם משמע שרבא חזר מהסברא ומהדין. ועיין **באבי עזרי** (פ"ה ה"ו) שביאר שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם רבא חזר בו. הרמב"ם נקט שחזר בו וסבר שאף הכשר למצוה נחשב כמצוה לפטור מגלות, ולכן שליח בית דין שמכה את הנידון לבא לבית דין, פטור מגלות. והראב"ד חלק על זה, וסבר שבהכשר מצוה גולין.

אלא יש להוכיח מהפסוק עצמו, שמדובר ברשות ולא במצוה.

שהרי כתוב בו **"ואשר יבא את רעהו ביער"**, ומשמע שמדובר באדם הנכנס ליער מבחירתו החפשית, **דאי בעי עייל, ואי בעי לא עייל**, שהבחירה בידו, שאם רצונו הוא נכנס ליער, ואם אין רצונו הוא אינו נכנס. ובהכרח שמדבר הכתוב בכך, שהרי -

ואי סלקא דעתך שמדבר הכתוב בחטיבת עצים של **מצוה** - **מי סגיא** האם יתכן הדבר **דלא עייל** ליער לחטוב אותם? והרי הוא מצווה בכך!

אלא בהכרח, שחיוב הכתוב בגלות הוא רק בעוסק בדבר הרשות.

אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא: וכי **כל היכא דכתיב "אשר"** משמעותו **"דאי בעי" הוא?** והיינו, שהפסוק מדבר רק במקום שהדבר תלוי ברצונו בלבד, ולא במקום שיש מצוה בעשייתו?

והרי אם כן יקשה: **אלא מעתה**, הא דכתיב בפרשת איסור כניסה למקדש בטומאת מת [במדבר יט] -

"ואיש אשר יטמא, ולא יתחטא [ולא יטהר עצמו]" , ויכנס למקדש בטומאה, יתחייב כרת.

האם גם כאן נאמר, שדין זה הוא רק אם נטמא האדם בטומאת הרשות, שיתכן לומר בה **"אי בעי מטמא, אי בעי לא מטמא"**.

אך אם נטמא בטומאה שהוא מחויב להיטמאות בה, כגון לעסוק בקבורת **מת מצוה**, **דלא סגי דלא מיטמא**, שלא יתכן שהוא לא יטמא למת מצוה, האם **הכי נמי דפטור** אדם זה מעונש כרת אם יכנס למקדש בטומאה זאת?! ⁴⁴

⁴⁴ כך פירש"י; ורבינו חננאל פירש שקושיית הגמרא היא: וכי יפטר מחיטוי וטבילה? וכפשטות לשון הפסוק "אשר יטמא, ולא יתחטא". כי "אשר" עולה על "לא יתחטא", ולא על עונש הכרת. ועיין **ריטב"א** שתמה, למה הקשתה הגמרא מטומאת מת מצוה ולא מטומאת קרובים שהיא מצוה. ותירץ, שנקט טומאה שלכולי עלמא מצוה היא, ואילו טומאת קרובים במחלוקת היא שנויה.

והרי זה לא יתכן, כי אדם טמא הוא!

אלא ודאי, אף במקום שכתוב "אשר", אין הכוונה לדבר הרשות דוקא, ואם כן, תיקשי, האיך דרשת והוכחת שהכניסה ליער היתה רק לדבר הרשות.

ומתרץ רבא: **שאני התם**, בטמא הנכנס למקדש - **דאמר קרא**:

דף ח - ב

"טמא יהיה".

והמילה "יהיה" מיותרת היא, ובאה לגלות כי על אף שמשמעות הפסוק היא בנטמא לדבר הרשות, היות וכתוב בו "אשר", בכל זאת יש לאסור כניסה למקדש גם למי ש"יהיה טמא" **מכל מקום**, אפילו אם טומאתו היא מחמת שנטמא למת מצוה, שאין טומאתו טומאת הרשות.

ומקשינן: הרי **ההוא** ריבוי של "טמא יהיה" **מיבעי ליה** לדרשה אחרת - **לכדתניא**: **"טמא יהיה"** - **לרבות טבול יום**, שגם הוא חייב כרת אם נכנס למקדש, על אף שכבר טבל, כיון שעדיין הוא מחוסר "הערב שמש" לטהרתו.

"טומאתו בו" - **לרבות מחוסר כפורים**. דהיינו, זב וזבה, יולדת ומצורע, חייבם הכתוב להביא קרבן לאחר שנטהרו בטבילה ובהערב שמש, ואסורים באכילת קדשים עד שיביאו את כפרתם למקדש. ובא הכתוב "טומאתו בו", לחייבם בכרת אם נכנסו למקדש, אפילו אם נטהרו, כל עוד לא הביאו קרבנותיהם. ואם כן, מנין לאסור את הנטמא למת מצוה?

ואם כן, אי אפשר לומר כמו שתרצת, שבא הכתוב "יהיה" כדי לומר שעל אף שכתוב כאן "אשר", אין הפסוק ממעט טומאה לדבר מצוה. כי הרי אין כאן ריבוי בפסוק, היות ותיבות אלו נדרשות כדי ללמד.

ומוכת, ש"אשר" אינו נאמר דוקא בדבר הרשות אלא גם בדבר שיש בו, בין השאר, ענין של מצוה, ושוב אין צורך בריבוי למי שנטמא במת מצוה.

ומתרצינן: **אמר ליה רבא: אנה, מ"עוד** טומאתו בו", **קא אמינא** אמרתי את דברי!

והיינו, המילה "עוד" האמורה לפני "טומאתו בו", היא מילה יתירה, והיא באה לרבות עונש כרת גם לנטמא במת מצוה, והוצרך הכתוב לרבות זאת, כיון שנאמר כאן "אשר", שמשמעותו רק דבר רשות. ולעולם בכל מקום שנאמר לשון "אשר" מדובר בדבר הרשות.

איכא דמתני לה, לכל השקלא וטריא, במקורו של רבא וטענת רבינא, **אהא**, לגבי הענין שנחלקו תנאים על מה נסוב הפסוק [שמות לד] "ששת ימים תעבוד, וביום השביעי תשבות, **בחריש ובקציר תשבות**".

רבי עקיבא אומר: בהכרח שהפסוק מדבר על השביתה בשנה השביעית, ולא על השביתה ביום השבת. שהרי בשבת אסורות כל המלאכות, ולמה נקט הכתוב דוקא "חריש וקציר"?

אלא בהכרח, שכך הוא פירוש הפסוק: ששת ימים תעבוד, ובשביעי, בשבת, תשבות. ואילו בשנה השביעית, גם באלו הששה ימים שאתה עובד בהם בכל השנים, בחריש ובקציר, שהם עבודות השדה, תשבות מלעשותן בשנה השביעית, מפני מצות שמיטה.

ופסוק זה מיותר הוא. כי **אינו צריך** הכתוב הזה **לומר** שיש איסור **בחריש של שביעית וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר** מפורש בשנה השביעית, בפרשת שמיטה [ויקרא כה]: **"שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור!"**

אלא בא הפסוק הזה לענין "תוספת שביעית".

ללמדך, שלא יחרוש אדם שדהו **אפילו** בשנה הששית **חריש של ערב שביעית שנכנס** [המועיל] **לשביעית**.

וכמו כן אסר הכתוב הזה **קציר של תבואת שביעית, שיצא למוצאי שביעית**.

שאם הביאה התבואה שליש גידולה בשביעית, שראויה אז כבר להקצר, הרי אף אם נקצרה בשנה השמינית, יש בה קדושת שביעית, ואסור לקוצרה כדרך הקוצרים, כשם שאסור לקצור תבואה שגדלה כולה בשנה השביעית כדרך הקוצרים.

ואילו **רבי ישמעאל** חולק **ואומר**, שהפסוק מדובר בשבת, כפשוטו, ולא בשמיטה.

ומה שנקט הכתוב דוקא מלאכות של "חריש וקציר", הוא ללמדנו שלא בכל אופן נאסרה המלאכה, אלא הקיש הכתוב חריש לקציר, כדי ללמדך:

מה, כמו **שחריש** הנאסר בשבת הוא רק חריש של **רשות** ולא של מצוה, לפי שלעולם לא תיתכן חרישה של מצוה בשבת, וממילא לא נאסרה חרישה של מצוה בשבת -

אף קציר בשבת אינו אסור, אלא כשהוא קציר שהוא **רשות**.

יצא קציר העומר, בליל ט"ז בניסן, **שהוא מצוה**, שאם חל זמנו בליל שבת, צריך לקוצרו בשבת. 45

45. הקשה **החתם סופר** (או"ח קמ"א), הרי מצינו במסכת מנחות (סה ב) שאמרו הצדוקים שקצירת העומר תמיד חלה אחר השבת, שכך הבינו את הפסוק "ממחרת השבת". וענה להם רבי ישמעאל, שעומר בפסח נלמד משתי הלחם בעצרת, שיביאם בתחילת הרגל. והכונה בפסוק היא למחרת יום טוב ראשון של פסח. ולכאורה, לדבריו בסוגיין שנאמר פסוק ללמדנו שמותר לקצור בשבת, בהכרח שיכול לחול קציר העומר גם בשבת, ולמה לו להביא ראיה משתי הלחם. ותירץ, שהצדוקים היו אומרים שכוונת הפסוק "בחריש ובקציר" אינה כדרשת רבי ישמעאל, אלא כדרשת רבי עקיבא, שהיא באה לתוספת שביעית. ולכן הוכיח להם משתי הלחם.

אמרו ליה רבנן לרבא: ממאי, מהיכן פשוט לו לרבי ישמעאל **דחרישה** האמורה בפסוק זה, היא חרישה **דרשות**, עד שאמרת שבא הכתוב והקיש את הקציר לחריש, כדי לומר לך מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהוא מצוה?

דילמא מדבר הכתוב גם **בחרישת עומר**, דהיינו, שאסר הכתוב לחרוש את השדה אפילו אם חורש אותה כדי לזרוע בה זרעונים שמהם תגדל תבואה, וממנה יביאו את קרבן העומר, שהיא חרישה **דמצוה**, **ואפילו הכי אמר רחמנא "תשבות!"**.⁴⁶

⁴⁶. לכאורה תמוה, איך יתכן לשער ולקבוע מראש אימתי צריך לחרוש בדיוק בשבת ולא למחרת כדי שתצמח התבואה בעוד כמה חדשים בזמן שיצטרכו אותה לקרבן העומר! ? והריטב"א במועד קטן (ג א) ביאר, שזה גופא תירוץ הגמרא "אם מצא חרוש אינו חורש". והיינו, שאין לחרישה זמן קבוע מראש, ויכול לחרוש למחרת השבת [אלא שעדיין צריך ביאור, שאם כך היא כוונת הגמרא, מה מקשינן מאב המכה את בנו]. ובתשובות הרשב"א (תקל"ד) הקשה, כיצד יודע שיקחו משדה זו לעומר ולא משל חבירו. ותירץ שהכל הולך אחר הכוונה, וכיון שהתכוון למצוה, אף אם לא עשאה משום אונס, מעלין עליו כאילו עשאה. והערוך נלך כתב לתרץ שתי הקושיות, שהפסוק הוצרך רק כדי לאסור קצירת העומר, ואילו חרישה ידוע לנו מסברא שאסורה. ונאמר "תשבות", שאף בעומר, שחרישתו וקצירתו מצוה, אסור בשבת.

ואם כן, הוא הדין קציר של מצוה, של קצירת העומר, גם הוא אסור בשבת!

אמר להם רבא: כיון דאם מצא שדה חרוש, אינו חורש שדה אחר לצורך העומר, לפי שאין חרישה "לשם העומר", הרי אף כשלא מצא שדה חרוש, **לאו מצוה** היא חרישתו, גם אם חורשה לצורך העומר.

ולכן, לעולם החרישה היא חרישה של רשות בעוד שקציר העומר הוא קציר של מצוה.

כי בקציר העומר, אף אם מצא תבואה קצורה, אינו מביא ממנה את קרבן העומר [לכתחילה], אלא מצוה לקצור לשם קציר העומר, דכתיב "וקצרתם, והבאתם את העומר". ולכן הותר קציר העומר בשבת.

איתיביה רבינא לרבא, ממה שמצינו במשנתנו: **יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין**, שפטורים מגלות על שגגתן, מפני שעסוקים במצוה.

ולפי סברת רבא יש להקשות: **ואמאי** פטורים האב והרב מגלות? והרי **לימא**, נאמר **כיון דאילו גמיר**, אילו היה הבן או התלמיד מושלם בלימודו ובהנהגתו, **לאו מצוה**, אין מצוה להכותו, אם כן, לשיטת רבא, **השתא נמי** שאינו מחונך כראוי, וצריך להכותו, **לאו מצוה** היא הכאתו!

ותירץ רבא: **התם, אף על גב דגמיר - מצוה קא עביד** בהכאתו.

דכתיב "יסר בנך, ויניחך", כדי להסיר ממנו כל נדנדוד רע.

הדר, שוב חזר ואמר רבא: לאו מילתא היא דאמרי!

דהיינו, לא הייתי צריך לומר מה שאמרת, אלא מגוף הפסוק מוכח שקצירה של מצוה אינה בכלל האיסור, ויכולתי לענות לו תשובה ניצחת!

לפי שהאיסור האמור בפסוק "בחריש ובקציר תשבות", הוא **קצירה דומיא דחרישה**.

ואם כן, **מה חרישה** האמורה בפסוק היא לעולם חרישה שאינה הכרחית, שהרי אפילו חרישה לצורך העומר, אם **מצא** שדה **חרוש**, הוא **אינו חורש**, היות ולא מצינו מצוה בתורה לחרוש לשם העומר -

אף קצירה שנאסרה בפסוק זה, **נמי** לא נאסר בה אלא קצירה שאינה הכרחית, ולא קצירה של מצוה, שנאמר בה "אם **מצא קצור - אינו קוצר**".

ואי סלקא דעתך שהפסוק מדבר אף בקצירה של **מצוה**, כמו קצירת העומר, תיקשי, וכי גם אז היית דורש ואומר "**מצא קצור - אינו קוצר**" כמו "**מצא חרוש אינו חורש**"!?

והלא **מצוה** היא **לקצור** לשם העומר, **ולהביא** מאותו הקציר דוקא!

וזה הוא מקורו של רבי ישמעאל, שאין מדובר בקציר מצוה. ומכאן למד שקציר העומר מותר בשבת. 47

47 **הגרעק"א** ביאר מה התחדש בדברי רבא כאן יותר ממה שאמר רבא לעיל. שבתחילה סבר רבא, כיון שלא שייך אופן שתהיה מצוה בחרישה, אי אפשר ללמוד מחרישה לקציר, כיון שתיתכן בו מצוה, בקרבן העומר. וכעת אמר שאף אם מצינו מצוה בחרישה, כגון שלא מצא חרוש, אי אפשר לדמות לה אלא קציר של רשות, אך קציר של עומר, שהוא תמיד מצוה, אינו דומה לחרישה שהיא תמיד רשות.

מתניתין:

האב גולה על ידי הבן, אם הרג את בנו בשגגה.

וכן **הבן, גולה על ידי האב**, אם הרג את אביו בשוגג.

הכל גולין על ידי ישראל, אם הרגו בשוגג את ישראל.

וישראל גולין על ידיהן, אם ישראל הרגו אותם. ובגמרא מבואר שכלל זה בא לרבות כותי.

חוץ 48 מגר תושב, שאם הרגו ישראל בשוגג, אין גולה על כך. [ואם גר תושב הרג ישראל בשוגג, לא מועילה לו גלות, ואין עיר מקלט קולטתו, כפי שיבואר בגמרא].

48 כך גרסו כל הראשונים. והיינו שגר תושב הרג את ישראל. אך במשניות, וכן בגמרא להלן, קיימת גירסא אחרת: "חוץ מעל ידי גר תושב", דהיינו שישראל שהרג גר תושב אינו גולה. (והב"ח מחק תיבות אלו). וכגירסא זו נקט **הכסף משנה** (בפ"ה ה"ג), ותמה על הרמב"ם שפסק ישראל ההורג גר תושב בשגגה, גולה. ובפנים פרשנו כפרש"י, שעל אף שנקט את הגירסא "חוץ מגר תושב", ביאר שאין ישראל גולה כשהרג את הגר תושב, ולהלן יתבאר שפירש כך את מסקנת הגמרא.

וגר תושב אינו גולה אם הרג ישראל או גוי, **אלא על ידי** שהרג בשגגה **גר תושב**. **49**

49 ואף שלא מצינו מצות גלות בכלל שבע מצוות בני נח, יש לומר ששבע המצוות הן רק מצוות שב ואל תעשה, כמבואר בסנהדרין (נח ב) ואולי נצטווה במצוה נוספת של "קום ועשה", לגלות. ועוד יש לבאר כמו שכתב החינוך (מצוה תי), שמצוות הגלות היא להשליך את הרוצח בשגגה מעירו ולהושיבו בעיר מקלט. ואם כן, גם מצוה על בית דין היא, ואף אם אין מצוה להושיבו בעיר מקלט, צריך להשליכו מעירו. ועוד יש לומר שאף אם אינו מצווה לגלות, ניתן לו מקלט להצילו מגואל הדם אם יגלה.

גמרא:

שנינו במשנה: **האב גולה על ידי הבן**.

ומקשינן: **והאמרת** לעיל **יצא האב המכה את בנו** על מנת לייסרו שאינו גולה אף אם מת תחת ידו בשגגה?! והרי אף משנתנו, בהכרח מדברת אפילו באב המכה את בנו על מנת לייסרו, כי אם מכהו סתם, פשוט הדבר שהוא גולה על ידו, ואין צורך למשנה להשמיע זאת. [תוס']

ומתריצין: במשנתנו מדובר באופן **דגמיר** הבן, ולא הוצרך להכותו כדי ללמדו.

ותמהינן: **והאמרת** לעיל **אף על גב דגמיר**, גם אז **מצוה קעביד** בהכאתו, דכתיב "ייסר בנך"! **50**

50 הקשה **הצפנת פענח**, הרי נחלקו בקידושין (ל א) עד איזה גיל מצוה על האדם לחנך את בנו. ובמועד קטן (יז א) אמרו שהמכה בנו גדול עובר ב"לפני עור", שמכשילו לבעוט באביו. ואם כן, יתכן להעמיד משנתנו בבנו גדול, שאינו מצווה לחנכו, וגולה עליו. ותירצו **אחרונים**, שלצורך לימוד תורה וקיום מצוות מותר להכות אף את בנו הגדול, וכמבואר במדרש תנחומא פרשת שמות, שבת שבע, אם שלמה המלך, היתה מכה אותו בשבת, ומייסרתו שלא ירבה בסעודה. והיה זה בגדלותו, אחר שמת דוד, שבחיי מצות חינוך על האב.

ומתריצין: כאן מדובר **בבן** שהוא **שוליא דנגרי**, עוזר לנגר, שלא לימד האב את בנו תורה אלא נגרות עצים, ואין מצוה ללמדו ולהכותו לצורך לימוד זה.

אך עדיין מקשינן: הרי כשמלמד האב את בנו להיות **שוליא דנגרי**, נמי **חיותא** [אומנות שיחיה ויתפרנס ממנה] **הוא דלמדיה**.

ואף זו מצוה היא, ללמדו אומנות כדי שתהיה לו מחיה [כדתנן בקידושין ל ב], ויפטר על הכאתו כדין הכאה של מצוה, אם הרגו כאשר מלמדו אומנות.

ומתרצינן: כאן מדובר **דגמיר אומנותא אחריתי**, שכבר למד הבן אומנות אחרת, ואינו צריך ללימוד זה למחייתו, ואין מצוה לאב בכך, ולכן גולה על הכאתו. **51**

51. רבינו חננאל פירש, אחר שיש לו אומנות אחרת, נמצא האב מכהו שלא ברשות ולכן גולה. ולכאורה שבה כאן קושית הרמב"ן [שהובאה לעיל, הערה 34], שהרי המכה הוא קרוב למזיד. ולא מועיל תירוצו שמכה לחינוך אין בה כדי להמית וגם מכה ברשות, שהרי כאן אין לו רשות ואין מכהו לחינוך, וצריך עיון.

שנינו במשנה: **והבן גולה על ידי האב וכו'.**

ורמינהו סתירה, לכאורה, לדברי המשנה מדברי הבריייתא.

דתניא: "לנוס שמה כל **מכה נפש** בשגגה"

- פרט למכה אביו!

שאין חיוב גלות אלא למי שכל חיובו הוא רק מפני שהכהו נפש, שהרגו. אך המכה אביו, חייב הבן מיתה אף כשעשה באביו רק חבורה ולא הרגו. ולכן מיעטו הכתוב מגלות, שאינו מתכפר בה.

וכעת הבינה הגמרא, שמשמעות המיעוט "פרט למכה אביו" היא, שאם הרגו הבן לאביו אינו גולה. וזה, שלא כמבואר במשנה, שהבן גולה על הריגת אביו.

ומתרצינן: **אמר רב כהנא: לא קשיא.**

הא ששנינו בבריייתא שהבן אינו גולה על הריגת אביו - אליבא **דרבי שמעון** היא.

והא ששנינו במשנתנו שגולה הבן - היא שיטת **רבנן**.

ומבארין במה נחלקו -

לרבי שמעון, דאמר [בסנהדרין מט ב] עונש מיתת **חנק חמור מסייף**, הרי ההורג את אביו במזיד דינו בחנק משום הכאת אביו, ובסייף משום רציחה. ואילו הרגו במזיד היה דינו לההרג בבית דין בחנק, החמור מסייף, כיון שנידון בחמורה שבין המיתות שהתחייב.

ולכן לרבי שמעון בשוגג אינו גולה, כיון שרק **שגגת מיתת סייף** [ברצחיה] - **ניתנה לכפרה** על ידי גלות.

ואילו **שגגת חנק** של בן החובל באביו - **לא ניתנה לכפרה**, לפי שהיא חמורה מסייף, ואין הגלות מכפרת על שגגת עבירה חמורה זו. ⁵² אבל **לרבנן, דאמרי** שעונש מיתת **סייף חמור מחנק**, ואף אם היה הורג הבן את אביו במזיד היתה מיתתו בסייף, שהיא החמורה בין שתי המיתות שהתחייב, הרי **הורג אביו בשוגג - שגגת סייף הוא**.

⁵² הגר"ש רוזנבסקי תמה, וכי משום שחייב על הכאת אביו חנק נחשבת ההריגה כעבירת חנק? והרי עשה שתי עבירות במעשה אחד, וכל מיתתה נתנה על עבירה נפרדת שבמעשה זה. ולמה לא יגלה כדי לכפר על עבירת ההריגה בשגגה שהיא בסייף. ולכן ביאר, שהורג אביו גם מתחייב חנק על הכאת אביו, כך שהחמירה עליו תורה, שכבר על הכאתו חייב, אף אם לא המיתו, ובאמת חייב רק מיתה אחת שהיא מיתת חנק. וצדדי הגמרא היו, האם נדון אותו גם כחייב סייף כאילו הרג סתם אדם ויגלה, או שהוא רק "הורג אביו", ואין כוללים בו הריגה בעלמא, ועל חנק אינו גולה. אך מרש"י לא משמע כן, אלא שחייב שתי מיתות. והגר"ש חילק בין מכה אביו ובין מכה נפש בשבת, אולם בערוך לנר הביא בשם הספרי שממעט כמו כן מכה נפש בשבת באופן שמתחייב על חילול שבת.

ושגגת סייף - ניתנה לכפרה בגלות.

ומשנתנו - רבנן היא.

והברייתא האומרת שמכה אביו פטור מגלות, כרבי שמעון היא, שבמזיד היה נהרג בחנק, ובשוגג אינו מתכפר בגלות.

רבא אמר: הברייתא שמיעטה מ"מכה נפש" פרט למכה אביו, אף היא בשיטת רבנן, שההורג את אביו בשגגה גולה, כי שגגת סייף היא. ⁵³

⁵³ **כך פירש רש"י**. ומשמע שלרבי שמעון לא יגלה כיון ששגגת חנק היא. ותמוה, שהרי לעיל הוצרך רב כהנא פסוק למעטו מגלות אף לרבי שמעון, ואם כן אף לרבא שהפסוק מדבר בעושה חבורה באביו, יקשה מנין לנו לפטרו מגלות כשהורגו, ואף שזו שגגת חנק צריך פסוק לפוטרו. ואכן, **רבינו חננאל** כתב שלרבא לדברי הכל גולה, והיינו בין לרבנן ובין לרבי שמעון, כיון שהפסוק ממעט רק את החובל באביו, שלא יגלה אף שהיא שגגת חנק. ועיין **ריטב"א**.

ואין הכוונה בברייתא למעט את ההורג אביו מגלות, אלא דרשינן: **פרט לעושה חבורה באביו בשוגג**, שבמזיד דינו בחנק.

והוצרכנו למעט אותו על עשיית חבורה בשוגג, מגלות, משום **דסלקא דעתיה אמינא**, **כיון דבמזיד בר קטלא הוא - בשוגג נמי ליגלי**, ולא נחלק בין סייף לחנק. ⁵⁴

⁵⁴ לכאורה תמוה, למה דוקא במכה אביו סלקא דעתך שיגלה, והרי גם מקלל אביו בחנק, וגם בשאר חייבי מיתה לא עלה על הדעת שיגלו בשוגג, ואי אפשר לומר שמכה אביו חייב חנק כמו שהרגו, ומתחייב כבר במקצת הריגה וסלקא דעתך שכל הריגה עושה גלות, שהרי היוצא להרג והכהו בנו, חייב עליו

(סנהדרין פה א), ואם מכה מתחייב מדין מקצת הריגה, הרי גברא קטילא הוא ופטור [וכוונת הגר"ש היא שאף הורגו חייב כמכהו]. וצריך לבאר כפי שהובאה ברייתא דסוגיין בספרי פרשת מסעי, והביאה הכסף משנה (סוף פ"ז): מדכתיב "ונס שמה רוצח מכה נפש", משמע אפילו אם הכה אביו ואמו, תלמוד לומר "רוצח הוא", שאין חייב מכה נפש אלא רוצח. והיינו, שסלקא דעתך שכל המכה הכאה שיש עליה חיוב מיתה, גולה על הכאתו אפילו לא הרג, וקמשמע לן שרק ההורג במכתו לוקה, ולא המכה גרידא. ומבואר שלא דנו על שאר חייבי מיתות שיגלו. ועיין רש"ש, ואילת השחר.

לכך קא משמע לן המיעוט מפסוק זה, שאין גלות אלא על שגגת רציחה.

שנינו במשנה: **הכל גולין על ידי ישראל וכו'.** 55

55. מפשטות לשון המשנה משמע שאף ישראל גולין על ידיהן. והקשה האור שמח (פ"ו הי"ב) למה יגלה ישראל שהרג עבד, והרי אין לו גואל הדם! והוכיח מכאן, שגלות באה לכפר ולא רק להציל מגואל הדם. ולכן מוליכין גם את הרוצח שמת אחר גמר דין להקבר בעיר מקלט (כדלקמן יא ב, כדי שתהא לו כפרה בקבורתו שעיר המקלט. ושם נוסף בזה). ובמרכבת המשנה כתב ליישב, שצריך לגלות גם כדי להנצל, למאן דאמר שכל אדם אינם חייבים עליו, על הרוצח אם הרגוהו, כדלהלן במשנה יא ב. ובסנהדרין (מה ב) אמרינן, שאם אין לו לנרצח גואל הדם, בית דין מעמידין לו גואל הדם. ודעת הרמב"ם, שדין זה נאמר רק לרבי יוסי הגלילי הסובר מצוה על גואל הדם להרגו, אך לא לרבי עקיבא, הסובר שרק רשות בידו. ואילו דעת הרמב"ן היא, שרק לרוצח במזיד בית דין מעמידין גואל הדם. ולכן, ממה נפשך צריך לומר שסוגיא זו היא כרבי יוסי הגלילי, הסובר שיש מצוה על גואל הדם להורגו, ומותר לכל אדם להרגו.

ודייקנין: זה שנקטה המשנה את הכלל ש"הכל גולין על ידי ישראל" לאתווי מאי?

ומבארינן: לאתווי עבד וכותי. שאם עבד או כותי [למאן דאמר גרי אמת הם] הרגו ישראל בשגגה, דינם לגלות על כך.

ותנינא להא, ש"הכל" משמעותו להביא גם עבד וכותי, בברייתא:

דתנו רבנן: עבד וכותי - גולה על ידי ישראל.

וישראל - גולה ולוקה על ידי כותי ועבד. והוינן בה: בשלמא עבד וכותי, מצינו גם אופן שגולה על ידי ישראל, וגם אופן שלוקה על ידי ישראל.

גולה - כגון דקטליה לישראל.

ולוקה - באופן דלטיה, שקלל את ישראל.

אלא מה ששנו רבנן, שישראל גולה ולוקה על ידי כותי, לכאורה הוא תמוה:

בשלמא גולה מצינו, כגון דקטליה הישראל את הכותי בשוגג. 56

56. החזון איש (יו"ד ד יח) הקשה, למה גולין על הריגת כותי? והרי כתב הרמב"ם (פ"ג מממרים ה"א) שהכופר בתורה "מורידין אותו [לבור] ולא מעלין [אותו מן הבור אם נפל שם]. ואין צריך עדים והתראה, ולא דיינים. ותירץ, שמדובר בכותים בדורות האחרונים, שהם כתינוק שנשבה, כיון שהדיחו אותם אבותם. ומבואר מדבריו, שכותי אשר הוא תינוק שנשבה, נחשב מצד אחד כ"רעהו", שהרי בגלות נאמר "אשר יבא את רעהו ביער". אך מאידך, הוא אינו נחשב למי ש"עושה מעשה עמד", כדאמרינן בסמוך, שאין לוקין על קללתו. ועיין **במאירי** שכתב: אחר שעשו את הכותים כגוים לכל דבריהם, אין לוקין עליהם. ומיושבת בכך קושית **הכסף משנה**, למה השמיט הרמב"ם ולא הזכיר שישראל ההורג כותי גולה.

אלא לוקה עליו - אמאי?

שמא תאמר משום **דלטיה**, שקילל ישראל את הכותי -

הרי התורה אמרה "**ונשיא בעמד לא תאור**".

ודרשינן, דוקא **בעושה מעשה עמד**, מי ששומר תורה ומצוות אסור לך לקללו. אבל המקלל כותי שאינו שומר מצוות, אינו לוקה. **57**

57. ביאר **הריטב"א**, שאף למאן דאמר כותים גרי אמת הם, כבר קלקלו מעשיהם כדאמרינן בבבא קמא (לח ב), ועבד אינו חשוב כ"עמד", שהרי אינו ראוי לבא בקהל. וגם סתם עבדים פרוצים הם. אך **המאירי** כתב, שהמקלל עבד לוקה, לפי שדינו כאשה. ואכן **הרש"ש** ביאר, שקושית הגמרא היא רק מכותי ולא מעבד, וכך היא ריהטת לשון הגמרא. וכן כתב **במנחת חנוך בקומץ המנחה**.

אלא, אמר רב אחא בר יעקב, מצינו אופן שישראל לוקה על כותי:

כגון שהעיד בו ישראל בכותי שהוא חייב מלקות, **והוזם**, ולוקה על מה שזמם להלקותו.

ומקשינן: אם בישראל שלוקה על כותי פירושו שהעיד עליו והוזם, הרי ברישא שאמרו שכותי ועבד לוקין על ישראל, פירושו **דכוותיה**, בדומה לזה, את האמור ברישא **גבי עבד** שלוקה על ישראל, מדובר גם כן **שהעיד בו** העבד בישראל שהוא חייב מלקות, **והוזם** העבד, ועל כך הוא לוקה. **58**

58. כך פירש **מהרש"ל** (בחכמת שלמה). ותמה הג"ר **יצחק אלחנן בנחל יצחק** (לה ד) **ובבית יצחק** (בכמה תשובות באה"ע) שמצינו כי עבד נאמן להעיד על סוטה שנטמאה, ואם הוזם העבד הוא משלם את דמי הכתובה שזמם להפסידה. וגם נאמן העבד להעיד עבור אשה שמת בעלה, או להכחיש שלא מת בעלה, ואם הוזם ילקה. ותירץ, שלעבד אין מלקות היות שהוא עד פסול מצד עצמו. ומה שהוא כשר לעדות אשה, זה רק לענין בירור המיתה של הבעל, אך אין זה נותן עליו שם "עד" כדי שילקה על "לא תענה ברעך עד שקר". וכן כתב **הגרעק"א** (בתשוי קע"ט).

והרי אי אפשר לומר כן, היות וכי **עבד - בר עדות הוא!!**

אלא, אמר רב אחא בריה דרב איקא: הכא במאי עסקינן, כגון שהכהו הכאה **שאינ בה תשלומים בשוה פרוטה**. שאז אין חובת תשלומים, אלא לוקה אז על הלאו של "לא יוסיף להכותו".

מה שאין כן בהכאה שצריך לשלם עליה יותר מפרוטה, שהוא נפטר בכך ממלקות, כי בפירוש ריבתה תורה חובל בחברו לתשלומים, ואין אדם משלם ולוקה.

ואף ישראל שהכה כותי או עבד, לוקה, כשלא משלם על ההכאה פרוטה. **59**

59. באפיקי ים (ח"א יט י) הביא קושיא על אוקימתא זו: הרי אף אם הכהו הכאה שיש בה שוה פרוטה, ילקה, משום שתשלומי החבלה ניתנים לאדון. וכשמתחייב ממון לזה ומלקות לזה אינו נפטר בתשלומים מהמלקות. ותירץ, שנפטר משום תשלומי הריפוי, שהם ניתנים לעבד כדי להתרפאות בהם, ולא לאדון. אך באור שמח (פ"א מנערה בתולה הי"א) כתב שרק תשלומי נזק פוטרים ממלקות, ואילו על שאר תשלומים לוקה ואינו משלם. ובאפיקי ים דן עמו בזה (בח"ב לט, ובקונטרס אחרון). והביא תירוץ נוסף, לפי יסודו של הקצות החשן (תכד א), שאף את תשלומי חבלה משלם החובל לעבד ולא לאדון, אלא שרבו זוכה בהם משום הדין "מה שקנה עבד, קנה רבו". אך לגבי החובל, יש כאן תשלומין הפוטרים אותו ממלקות.

וכן מצינו דאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה, לוקה.

ולא מקשינן הכאה לקללה. והיינו, על אף שאינו לוקה על קללת כותי ועבד, מפני המיעוט של עושה מעשה עמך, הוא לוקה על הכאת הכותי והעבד אף על פי שאינם עושים מעשה עמך, כי בהכאה לא נאמר מיעוט זה.

[ובסנהדרין פה ב נחלקו בכך, אם מקישים הכאה לקללה או לא, ולכן הוצרך להשמיענו התנא שלוקה, וסובר שלא מקשינן].

שנינו במשנה: **חוץ מגר תושב. וכו'.** **60**

60. הגדרת "גר תושב": הריטב"א כתב, שמצינו שלש הגדרות לגוי: גר תושב, בן נח, עכו"ם. והחילוק ביניהם, שעכו"ם לא מקיים שבע מצוותיו, בן נח מקיים מצוותיו, אך לא קיבלן על עצמו לפני בי"ד, וגר תושב הוא מי שקבל בפני בית דין לקיים שבע מצוות בני נח. ורק גר תושב מותר להתיישב בינינו בארץ ישראל, ואנו מצווים להחיותו. והרמב"ם (פ"ח ממלכים הי"א) כתב, שהוא נעשה לגר תושב רק אם קבלן על עצמו מפני שכך צוה ה' בתורה. אך אם עשאן מפני הכרע הדעת, הוא אינו נעשה גר תושב. ועיין באור שמח (פ"ד מאיסורי ביאה הי"ז), שכך פירש הרמב"ם את דברי הגמרא במסכת בבא קמא לו א: ראה הקב"ה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום - עמד והתירן להם! והיינו, שמצד מצוותיהם כבני נח, הם הותרו, ורק משום שהצטוו בתורה הם חייבים לקיים. והגר"י (במכתבים) כתב שעל אף שחייבים הגויים לקיים מצוותיהן, הרי כשמקבלים אותן על עצמם בפני בית דין, מתחדשת הלכה בגופם, לחלקם משאר בני נח. אך אין זו גירות, כי אם הם חוזרים בהם מקבלתם, שבים הם להיות כבני נח ואין

להם יותר דין גר תושב. וחידוש זה, שצריכים לקבל עליהם את המצוות בבית דין כדי להעשות "גר תושב", הוא מה שהתחדש כשהצטוו בתורה, יותר על מה שהתחייבו נח ובניו.

"גר תושב" הוא גוי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח, והוא רשאי לשבת בינינו, ואנו מצווים עליו להחיותו.

ודייקנן ממתניתין, האומרת שמצד אחד אין ישראל גולין על הריגת גר תושב, ומצד שני, כשהרג בן נח ישראל, הוא אינו גולה אלא נהרג עליו.

אלמא, מוכח מכאן כי **גר תושב - עובד כוכבים הוא**. ולכן אין גולין עליו מצד אחד, ומצד שני אם הוא הרג ישראל אין לו כפרה בגלות על שהרג ישראל בשגגה, אלא הוא נהרג.

ומקשינן: **אימא סיפא, גר תושב גולה על ידי גר תושב**. הרי מצינו שאף הוא גולה, כשהרג בשגגה. ואם כן, הרי דינו כישראל לגבי גלות ולא כעכו"ם, וזה סתירה למה שמוכח מהרישא שדינו כעכו"ם לגבי גלות. **לא מקשינן הכאה לקלה,**

ומתריצין: **אמר רב כהנא: לא קשיא**. אין כאן סתירה לפי שלגבי גלות הוא אינו כישראל גמור ולא כגוי גמור. ולכן:

כאן בסיפא, שדינו לגלות, היינו **בגר תושב שהרג גר תושב**, שדרגתם שוה, ולכן, כשהורגו בשוגג מתכפר בגלות, כי לגבי זה דינו שוה לישראל ההורג ישראל.

ואילו **כאן**, ברישא שנהרג, היינו **בגר תושב שהרג ישראל**. שלא די לו בגלות, אלא אף על שגגתו נהרג. שלענין זה דינו כעכו"ם. **61**

61. דייק הריטב"א מדברי רש"י, שלדברי רב כהנא שוב אין אנו מפרשים את הרישא של המשנה "חוץ מגר תושב" לשני צדדים, אלא רק באופן של גר תושב שהרג ישראל, אבל ישראל שהרג גר תושב, הרי הוא גולה על ידו. כי היות ואנו מצווים עליו להחיותו, הרי ההורגו צריך כפרה בגלות, אף על פי שההורגו במזיד אינו חייב מיתה. וזהו שנתחדש עתה בתירוצו של רב כהנא. והריטב"א פירש, שעיקר הדיוק בתחילה הוא ממה שאין ישראל גולה על הריגתו, ומשמע שאינו כישראל. וקושית הגמרא היא: ממה שהוא גולה על הריגת חבירו גר תושב, משמע שהוא כישראל שצריך לגלות על הריגתו. ועיין בחזו"א (בבא קמא ז') שאף למסקנא, שגר תושב שהורג ישראל נהרג בעד אחד ודיין אחד, מכל מקום כשהרג גר תושב ודינו לגלות, צריך עדים ובית דין, היות שדין גלות הוא רק בדיני ישראל. אך **במנחת יצחק** (מצוה ת"י) כתב שגולה בעד א' ודיין אחד, כמו שהיה נהרג על ידם אם הרג במזיד.

איכא דרמי, יש המקשים סתירה, לכאורה, של **קראי אהדדי**, ועל כך הם מביאים את דברי רב כהנא:

כתיב "לבני ישראל, ולגר ולתושב בתוכם, תהיינה שש הערים", ערי המקלט, להורגים בשגגה. ומשמע שגם לגר תושב נועדו ערי המקלט.

וכתיב מאידך "והיו לכם הערים למקלט".

ודרשינן "לכם", ולא לגרים.

הרי סתירה לכאורה בפסוקים בדין גר תושב שהרג בשוגג, אם גולה או לא.

ועל כך **אמר רב כהנא** את דבריו הנזכרים לעיל:

לא קשיא.

כאן, הפסוק שכתוב בו שגר לא גולה, מדובר בו **בגר תושב שהרג ישראל**, שאינו מתכפר בגלות.

ואילו **כאן**, הפסוק האמור בגר ובתושב הגולים לעיר מקלט, מדובר **בגר תושב שהרג גר תושב**. שהיות והרג את בן מינו, דהיינו גר כמותו, גולה ומתכפר על שגגתו.

ורמינהי, סתירה מהברייתא למשנתנו, שהרי בני נח, אזהרתן זו היא מיתתן, וכשעברו על אחת ממצותיהם נהרגים. 62

62. כך דעת רש"י. וסייע לו **הריטב"א** ממה שאמרו בסמוך, שעכו"ם נהרג בין על הריגת מינו ובין על הריגת שאינו מינו, ומדובר בשוגג. ובחזו"א (בבא קמא י) כתב, שלמסקנא ברייתא זו מדברת רק ב"אומר מותר", ולא בשוגג. אך **הרמב"ן** כתב, כי מה שאמרו חכמים, בן נח נהרג כשעובר על אחת מצוותיו אפילו כשלא התרו בו, זה רק כשעבר במזיד. כי לא מסתבר להרוג אדם שעבר עבירה בשוגג. [ועיין בשיעורי הגר"ש, שנחלקו בגדר "לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד"]. ורק כשהורג בן נח אדם מישראל הוא נהרג אפילו על שגגתו, כשם שהתמירו בישראל שהרג ישראל, שגולה, ועומד בספק מיתה מגואל הדם. והרמב"ם (פ"י ממלכים ה"א) כתב, שבן נח פטור על שגגתו בשאר מצוותיו, ורק כשהרג ישראל בשגגה הוא נהרג עליו. וכשהרג את חברו בשגגה - הוא אינו נקלט בעיר מקלט, ויכול גואל הדם להרגו, אך אין בתי דיניהם הורגין אותו על הריגה בשגגה. ועיין **אבן האזל** (פ"ה רוצח ה"ג), שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בטעם שנהרגין. **לרמב"ן**, משום שדמו של ישראל חמור מנכרי. **ולרמב"ם**, משום שאדם מועד לעולם, וזה מדיני ישראל, ולכן כשהרג גוי בשוגג פטור. והביא בשם **מרכבת המשנה**, שאף כשהרג ישראל בשוגג אין בתי דיניהם הורגין אותו, אלא גואל הדם. והשיגו אבן האזל, שטעם הרמב"ם מורה להרגו בבית דין. ועיין שיעורי רבי שמואל (אות שני"ה).

ואמרו על כך בברייתא: **לפיכך, גר ועובד כוכבים שהרגו - נהרגין**, בכל מקרה, אפילו בשוגג, שאין בני נח צריכים התראה כדי להתחייב.

ודייקין: **קתני גר דומיא דעובד כוכבים**, ומשמע שדינם שוה -

מה עובד כוכבים, לא שנא דקטל בר מיניה, עובד כוכבים כמותו, **ולא שנא דקטל לאו בר מיניה**, ישראל, דינו שנהרג ואינו מתכפר בגלות -

אף גר תושב, לא שנא דקטל בר מיניה גר תושב, ולא שנא דקטל לאו בר מיניה,

דהיינו ישראל, דינו שנהרג. 63

63. רש"י פירש בגר תושב שהרג ישראל. ודייק ריטב"א מדבריו, שרק על ישראל נהרג בשוגג, אך כשהרג גוי בשוגג אינו נהרג. ובמנחת חינוך (מצוה ת) כתב, שגר תושב שהרג במזיד בן נח שמקיים שבע מצוות אלא שלא קבלם על עצמו בבית דין, נהרג עליו. אך בשוגג אינו גולה, שאינו צריך לעיר מקלט. והחזו"א (שם) הוכיח, שגר תושב פטור על שגגתו בהריגת גוי, שהרי לא יתכן שיהא חמור מהריגת גר תושב, שרק גולה עליו, וגלות הרי לא שייכת בגוי, וממילא פטור.

ואם כן, למה אמרה משנתנו, שנהרג רק כשהרג ישראל, אך כשהורג גר תושב כמותו הרי הוא גולה ומתכפר.

ומתוצינן, **אמר רב חסדא:**

לא קשיא.

כאן, משנתנו שאמרה גולה, מדברת באופן **שהרגו דרך ירידה.**

ואילו כאן, הברייתא שאמרה נהרג, מדובר **שהרגו דרך עלייה.**

וטעם החילוק תלוי בדיני ישראל.

בהורג **דרך ירידה - דישראל** ההורג באופן כזה **גלי -**

איהו גר תושב **נמי,** כשהרג בן מינו גר תושב, **סגי ליה,** דיו להתכפר **בגלות.**

אך ההורג **דרך עלייה, דישראל** ההורג באופן כזה **פטור -**

הוא, גר תושב שהרג בן מינו, **נהרג.**

וטעמו של רב חסדא הוא, לפי שדרך עלייה חמור הוא, שלא ניתנה עליו כפרה בגלות, ולכן גר תושב כוכבים נהרג בשגגה חמורה זו.

אך רבה חולק עליו, כי לדעתו דרך עלייה קל הוא מדרך ירידה, וישראל פטור משום שהוא קרוב לאונס. [תוס'!] ולכן, הקשה **ואמר ליה רבה** לרב חסדא: **וכי לאו קל וחומר הוא -**

ומה דרך ירידה, דישראל גלי - איהו, גר תושב, **נמי סגי ליה בגלות.**

דרך עלייה, דישראל פטור, כיון שהוא קרוב לאונס, איך יתכן לומר שאיהו, גר

תושב שהרג גר תושב, **נהרג!!** 64

64. האור שמה (פ"ו מרוצח הי"ב) ביאר מחלוקתם, שסברת רבה היא כמו שכתב הרמב"ם, שנפילה מדרך עליה "אין זה דבר הקרוב להיות ברוב העתים, אלא כמו פלא הוא", ועיין לעיל הערה 4. ודעת רב חסדא, שדרך עליה קרובה למזיד, שאינה כדרך ירידה, כיון שבדרך ירידה היה הניזק צריך להשמר, וכיון שלא נזהר, הרי פשיעתו של הנהרג גם היא גרמה למיתתו. ואילו בדרך עליה לא היה על הניזק להזהר, ולכן ההורג נחשב קרוב למזיד. וביאור זה הוא כדרך **הריטב"א**, שלרב חסדא נחשב קרוב למזיד. אך **ברמב"ן** לעיל משמע, שרב חסדא סובר שגזירת הכתוב היא, שעל אף שהוא שוגג, הוא אינו גולה בדרך עליה.

אלא, אמר רבה, מה שאמרו בבבלייתא שנהרג, היינו **"אומר מותר"**. שהיות ומעשהו הוא ביודעין, הרי אף שסבר שמותר, היה עליו לברר את הדין. וכיון שלא למד ולכן טעה, קרוב למזיד הוא. ובאופן כזה ישראל נפטר מגלות כיון שהיא לא מועילה לו לכפר עליו, ואילו גר תושב נהרג.

אמר ליה אביי לרבה: אם כן, שהעמדת את הברייתא ב"אומר מותר", אדרבא, צריך לפוטרו, שכן **"אומר מותר" - אנוס הוא!** ויפטר כמו ישראל, שאין צריך כפרת גלות כשאומר מותר. **65**

65. להלכה, כתב **הרמב"ם** (פ"י ממלכים ה"א): בן נח שידע שבא על אשת חברו, וידע שהיא אשת חברו, ולא ידע שהיא אסורה עליו, וכן אם הרג ולא ידע שאסור להרוג - הרי זה קרוב למזיד. וכתב **הכסף משנה** שפסק כרבה, לפי שהוא בתראי. ומה שכתב שם הרמב"ם, שאם טעה וחשב שהיא אשתו, דינו כשוגג ואינו נהרג, אף שרבה מדמה את הטועה בעיון באדם לטועה בדין - כי ההלכה כרבי יונתן במסקנא, שרק כשהיה לו ללמוד ולא למד נחשב כקרוב למזיד, ולא בהיה לו לעיין. ואין לדמות מה שכתב הרמב"ם לגבי גלות (פ"ו ה"י) שנתכוון להרוג בהמה והרג אדם הוא קרוב למזיד, שדין זה עולה על הטועה בין שני גופים, שהוא קרוב למזיד כשסטה מאחד לשני. אך הטועה בעיון אינו כטועה בדין. ועיין **בערוך לנר** באורך. ועיין **באבי עזרי** [פ"ה ה"ד]. ורש"י בכריתות (ב ב) כתב כרב חסדא ואביי, ש"אומר מותר" בכל דיני התורה נחשב כאנוס. ותמה **הפרי מגדים** (יו"ד צ"ט) שסתם משנתו, שכתב בבבא מציעא (נז א) שגזבר הקדש אשר סבר שמותר להלוות מעות הקדש להרוויח להקדש, מעל, כי שגגה היא, ולא פטרו כ"אומר מותר". ויש שחילקו בזה שלא טעה ועקר כל גוף העבירה, אלא טעה בפרטי הדין שזו שגגה היא.

אמר ליה רבה: שאני אומר: "אומר מותר"

- **קרוב למזיד הוא. ואזדו**, רב חסדא ורבה שנחלקו כאן באוקימתא של הברייתא אם מדובר בדרך עליה או באומר מותר, הלכו **לטעמייהו**, לפי שנחלקו במקום אחר אם אומר מותר הוא קרוב למזיד או קרוב לאנוס.

דאיתמר: גר תושב שזרק אבן להרוג, ו**כסבור** שהורג בה **בהמה, ונמצא אדם**.

או שהיה סבור שהורג **כנעני, ונמצא גר תושב** -

רבה אמר: חייב מיתה, כיון שהיה לו לעיין היטב במי פוגע, כי **"אומר מותר" קרוב למזיד הוא**, כיון שהיה לו ללמוד ולא למד. ואף זה, שלא בדק מי יהרג על ידו הרי הוא כמזיד. וגר תושב נהרג כשהוא קרוב למזיד.

וישראל פטור, דלעיל [ז ב] ממעטינן מ"בשגגה" פרט לאומר מותר, כי לא מספיק לו עונש גלות כדי להתכפר.

רב חסדא אמר: פטור אף מגלות, משום שלדעתו "אומר מותר", אנוס הוא.

איתיביה רבה לרב חסדא, מדברי הפסוק, שאמר הקב"ה לאבימלך כשלקח את שרה מאברהם: **"הנך מת על האשה אשר לקחת"**. אף שהיה אבימלך בגדר "אומר מותר", כי חשב ששרה אחותו של אברהם היא, ולא אשתו. **66**

66. הקשה הגרעק"א, לפי שיטת תוס' (לעיל ז ב) שה"אומר מותר" בשאר מצוות, חוץ מרציחה, הרי הוא שוגג, אם כן, מה הקשה רבה מהאומר מותר באיסור אשת איש, והרי בן נח נהרג על שגגת שבע מצוות כמו שפירש רש"י. אכן, כבר הובאה לעיל [הערה] 62 דעת הרמב"ן שנחלק על רש"י, וסבר שברציחה החמירו יותר משאר מצוות. ומסתבר, שאף לרש"י לא הקלו בה יותר משאר המצוות, ולכן הקשה רבה, שאם נהרג ה"אומר מותר" בבעולת בעל של בן נח, דין הוא שגם ברציחה ב"אומר מותר", יהרג.

ומוכיח רבה: **מאי לאו**, זה שאמר לו הקב"ה לאבימלך שהוא חייב מיתה, הכוונה היא שחייב מיתה **בידי אדם**, כדין בן נח. **67** ואם "אומר מותר" אנוס הוא - למה יהרג?

67. **תמהו רבים**, הרי בעת האזהרה עוד לא קרב אליה, ואיך סלקא דעתך שיתחייב מיתה בידי שמים? ואם אחרי האזהרה יקרב אליה, הרי הוא מזיד, ואיך הוכיח רבה מפרשה זו שה"אומר מותר" חייב. וביארו, שמשמעות הפסוק היא, שאמר לו הקב"ה שאילו היה בא עליה קודם, היה מתחייב מיתה בידי אדם, ואף שהיה "אומר מותר". ועיין **ערוך לנר**.

ודוחה הגמרא את ראייתו של רבה: **לא!** מצד הדין היה פטור, שהרי אומר מותר הוא, והוא אנוס.

אלא שאמר לו שימות **בידי שמים**. **68**

68. ואף שאנוס פטור גם בדיני שמים, ביאר הריטב"א שבבן נח גם אנוס חייב. ועוד, שבענינו של אבימלך היה גלוי לפני הקב"ה שהוא קרוב למזיד יותר מאומר מותר. וביאר **באילת השחר** את דבריו, שאף על גב שאצל הקב"ה גלוי היה שהוא קרוב למזיד, עדיין בדיני אדם נידון כאומר מותר. ולכן הוכיח המקשה ש"אומר מותר" חייב.

דיקא נמי שעל דיני שמים הזהירו, **דכתיב "מחטוא לי"**, ומשמעותו שהחטא רק כלפי שמים, ולא שעובר על דיני בני נח.

ומקשינן: **ולטעמיד**, האם נפרש כן גם מה שאמר יוסף לאשת פוטיפר, **"וחטאתי לאלהים"**, שהכונה חטא היא **לאלהים ולא לאדם**? והרי אי אפשר לפרש כך, כי הרי אשת פוטיפר היתה אשת איש.

אלא, בהכרח, שבכל מקום החטא הוא אמנם לאלהים, אך **דינו מסור לאדם**.

הכא נמי, במעשה אבימלך, יתכן לפרש כי דינו מסור לאדם.

ונמצא שאין להוכיח מחיובו של אבימלך במיתה, אם חיובו הוא בדיני אדם או לא.

איתיביה אביי לרבה: הרי אבימלך חזר וטען לפני הקב"ה, "הגוי גם צדיק תהרוג".

והניחה הגמרא עתה, שהקב"ה הודה לו. שהרי אמר לו "גם אנכי ידעתי כי בתום לבבך עשית זאת". ואם כן נוכיח איפכא, ש"אומר מותר" אנוס הוא.

ודחינן: **התם, כדקא מהדרי ליה עילויה, שאמר לו הקב"ה שחייב מיתה מפני שלא למד, אף שאת המעשה עשה בתום לב, מחוסר ידיעה. וכדדרשינן בתשובת ה' לאבימלך: "ועתה השב אשת האיש, כי נביא הוא".**

דף ט - ב

שלכאורה התשובה תמוהה, וכי דוקא **אשת נביא הוא דתיהדר**, עליו להשיבה, ואם היתה אשה של אדם, **דלאו נביא - לא תיהדר!!**

אלא ודאי, בא הכתוב ללמדנו כדאמר רבי שמואל בר נחמני.

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: הכי קאמר ליה הקב"ה לאבימלך: "ועתה, השב אשת האיש", מכל מקום, בין אם הוא נביא ובין הוא סתם אדם.

ועל מה **דקאמרת "הגוי גם צדיק תהרוג? הלא הוא אמר לי אחותי היא" וגומר** - תשובתך היא, אברהם **נביא הוא, וממך למד** שעליו לענות לך תשובה מטעת, ששרה היא אחותו.

כי התבונן אברהם במה ששאלוהו אנשי אבימלך אודות אשתו כשבא לגרר, ותמה לעצמו:

הרי **אכסנאי אורח שבא לעיר - על עסקי אכילה שואלין אותו**, אם זקוק הוא לאכול או לשתות.

כלום, וכי שואלין אותו: האם האשה שעמך, אשתך היא זו או אחותך היא זו?

וכיון שהם שאלוהו שלא כהוגן אודות שרה, מפני שלא למדו דרך ארץ, לא ענה להם את כל האמת, היות שהיה ירא פן יהרגוהו. ועל ידי כן כמעט ובא אבימלך לידי חטא של בעילת אשת איש.

ולכן אמר לו הקב"ה שאינו חשוב צדיק, כי הסיבה שלא ידע ששרה היא אשתו של אברהם היא תוצאה מכך שלא למד דרך ארץ.

מכאן אנו לומדים, **שבן נח** שטעה ועבר עבירה משום שחשב שהמעשה הזה מותר, אין לו פטור של שוגג, אלא הוא **נהרג** על מעשהו כאילו עשאו במזיד, מפני **שהיה לו ללמוד** שמעשהו הוא עבירה, **ולא למד**. 69

69. **הריטב"א** תמה, היכן מצינו שנצטוו בני נח ללמוד דרך ארץ. ועוד, אדרבא, משמע מכאן ש"אומר מותר" אנוס הוא, שכל חיובו של אבימלך היה על שלא למד דרך ארץ, ולא על שהיה קרוב לאשת איש. ולכן פירש הריטב"א, שאבימלך לא היה מתחייב אף אם "אומר מותר" דינו כמזיד, כיון שעשה על פי נביא, ורק משום שלא למד דרך ארץ. ולכן ענה לו אברהם, כדרכו, שלמד ממנו, נחשב כמטעה את עצמו, ודינו ככל אומר מותר שחייב, ואין לו נביא.

מתניתין:

הסומא שהרג אדם בשגגה, **אינו גולה**, **דברי רבי יהודה**.

רבי מאיר אומר: גולה.

ומקורם יבואר בגמרא.

השונא שהרג את האדם השנוא עליו - **אינו גולה**. 70

70. **בתוס'** בריש מכילתין (ב ב), דנו האם תנא קמא עוסק בשוגג שהיו רגלים לדבר שהוא שוגג, ובכל זאת פוטר שונא שיש לנו לחשוש יותר שבשנאה הכהו. או שמדובר דוקא שאין רגלים לדבר שהוא שוגג, אך כשיש רגלים לדבר מודה תנא קמא דגולה. עיין בדבריהם שכתבו ב' תירוצים. ולדבריהם, שצריך רגלים לדבר, ביאור המחלוקת בין תנא קמא לרבי שמעון הוא באופן שהדעת נוטה שהוא מזיד או שיש ספק בכך. רבי שמעון מחייב, ותנא קמא פוטר עד שיהיו רגלים לדבר שהוא ודאי שוגג. אך לעיל (ז א), כבר הזכרנו דעת **הרמב"ן** שיש שלשה דרגות בשונא. א. שהדעת נוטה שהוא מזיד. ב. שהדעת נוטה לשוגג. ג. ספק השקול אם הזיד או שגג. וכתב שם הרמב"ן, שתנא קמא פוטר בכל אופן אף שנוטה לשוגג, ואילו לרבי שמעון דוקא כשנוטה למזיד אינו גולה. וכשיטתו ניתן לבאר בדברי תוס' שם, לפי הצד שנקטו כי אף כשיש רגלים לדבר אינו גולה. וברש"י דייק מדברי רש"י, שלתנא קמא אין שונא גולה אף כשנפל מהגג, ואין צד לומר שהרג במזיד. וביאר, שנחלקו תנא קמא ורבי שמעון אם דרשינן טעמא דקרא, ובמקום שודאי לא הרגו משנאה חייב, או לא. ובהגהות **פורת יוסף** הוסיף טעם ומקור לכך ששונא נחשב כמי שרוצה שיזדמן לו להרוג בשוגג. ועיין **בליקוטי הלכות**. והרמב"ם (פ"ו ה"י) נקט שחזקתו של שונא שהוא קרוב למזיד, ומדוקדק מכאן שאין חזקתו להיות מזיד ממש.

רבי יוסי אומר: השונא שהרג את האדם השנוא עליו **נהרג, מפני שהוא כמועד**. כי נחשב הדבר שהרגו בשעה שהוא מותרתה שלא להוגו, כי אם הרגו, ודאי לנו שעשה זאת מדעת, ולא בשוגג.

רבי שמעון אומר: יש שונא גולה, ויש שונא שאינו גולה, וגם לא נהרג.

זה הכלל לפי רבי שמעון - **כל** מקרה הריגה שנעשה על ידי שונא באופן **שהוא יכול** [דהיינו, שאנחנו יכולים] **לומר שלדעת הרגו - אינו גולה**, כי חשוב הוא על כך שהרגו לדעת.

אך באופן שהריגה זו, ודאי **שלא לדעת הרג - הרי זה השונא גולה**.

גמרא:

תנו רבנן: נאמר בפרשת הגולים [במדבר לה] **"בלא ראות"**.

ומשמע, שבמקרה זה הרג כיון שהוא לא ראה, אך באופן רגיל הוא כן רואה.

למדנו מכאן למעט - **פרט לסומא, דברי רבי יהודה**. 71

71. הרמב"ם (פ"ו הי"ד) כתב שסומא פטור מגלות, מפני שהוא קרוב לאונס. והוצרך להוסיף סברא זאת על הלימוד מהפסוק "בלא ראות", כיון שהוקשה לו קושיית **הריטב"א** מהסוגיא בנדרים (פח א), ששם רבי מאיר דורש "בלא ראות" לרבות את הסומא, ולכאורה זה סותר את האמור כאן בסוגייתנו. ומבואר שם, שדרשת הפסוק תלויה בסברא. כי אם "מקצת ידיעה", שיש לסומא בהרגשתו בלבד, חשובה כידעה, הרי אין צורך בפסוק כדי לרבותו, ובהכרח שהוא בא למעט סומא [ואם יש שני לימודים, הרי זה מיעוט אחר מיעוט]. ולכן, הרמב"ם, שפסק לענין הפרת נדרים לרבות סומא, פירש שלענין גלות התמעט סומא, כיון שיש סברא לפוטרו מגלות, היות ועל אף שמקצת ידיעתו חשובה כידעה, בכל זאת, קרוב לאונס הוא. ונפקא מינה בטעם זה, שאם הרגו גואל הדם, נהרג עליו. ועיין **ערוך לנר ושיעורי הגר"ש**.

רבי מאיר אומר: דרשינן להיפך, **"בלא ראות"** - **לרבות את הסומא!** וכדמפרש בסמוך.

ומבארת הגמרא שנחלקו בצורת הדרשה:

מאי טעמא דרבי יהודה שפותר סומא מגלות?,

דכתיב "ואשר יבא את רעהו ביער", ומשמע כל אדם, **אפילו סומא**.

ולכן **אתא** היתור שבתביבות **"בלא ראות"**, ומעטיה, מיעט סומא, לומר שאינו בכלל חייבי גלות.

ואילו **רבי מאיר** דרש לחייב סומא, היות שאכן מגוף הפסוק "ואשר יבוא את רעהו ביער" משמע לכלול סומא, ולכן דרשינן שתיבות **בלא ראות** באו **למעט** סומא, ולפורו.

אך כיון ששוב נאמר "**בלי דעת**", ומשמע **למעט** סומא שאינו רואה ואינו יודע שבחטיבתו עצים הוא הורג את רעהו, **הוי מיעוט אחר מיעוט**.

וכלל הוא בידינו, ש"**אין מיעוט אחר מיעוט - אלא לרבות**"!

ומאידך, **רבי יהודה** שלא למד מכך לרבות, סבר שמהתיבות "**בבלי דעת**" לא דרשינן למעט סומא, אלא **פרט למתכון** להרוג **הוא דאתא**, בא למעט, שההורג בכוונה אינו גולה!

שנינו במשנה, **רבי יוסי אומר השונא נהרג וכו'.**

ומקשינן, כיצד נהרגנו משום שודאי הרג בזדון?

והא לא אתרו ביה העדים לפני שהרג!

ומשנינן: **מתניתין**, משנתנו, אינה בשיטת רבי יוסי סתם [שהוא רבי יוסי בן חלפתא] אלא בשיטת **רבי יוסי בר יהודה היא**.

דתניא רבי יוסי בר יהודה אומר: חבר - אינו צריך התראה, אלא הוא נהרג על ידי עדים שהעידו שעבר עבירה, כי הוא ודאי מזיד, היות והוא יודע את הדינים.

ואינו צריך התראה, **לפי שלא ניתנה התראה** על ידי עדים **אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד**, שלא יוכל הנידון לומר שלא ידע שאסור. אך אם ברור לעדים שנעשית העבירה על ידו במזיד, חייב העושה בעונשה, אף שלא הותרה שלא לעשותה **72**.

72. ביאר **הריטב"א**, שבמשנה מדובר בשונא שהוא חבר, ולכן אינו צריך התראה. ולדבריו, אין הפשט בגמרא כשם שחבר נהרג בלי התראה כך השונא נהרג בלי התראה, כי אפילו אם ברור שהרג במזיד, עדיין אין ראייה שהוא יודע שאסור להרוג, וכן צריך לברר שיודע שהנהרג ישראל, אם אין הדבר ידוע וברור. ועיין **בגבורת ארי** שהעדים המעידים בשונא שהוא חייב מיתה, צריכים לדעת שהוא שונא ושהוא חבר, שאם לא כן, הרי לא התרו בו, ואי אפשר להזימם.

שנינו במשנה **רבי שמעון אומר יש שונא גולה וכו'.**

תניא, כיצד, באיזה אופן, **אמר רבי שמעון: יש שונא גולה ויש שונא שאינו גולה?**

נפסק החבל, ונפל הדבר שהיה קשור בו על שונאו, ונהרג, הרי הוא **גולה**, כי לא ניתן לומר שעשה בכוונה, שהרי הדבר אינו תלוי בו.

אך אם **נשמט** החבל מידו ונפל הדבר הקשור בו על שונאו, ונהרג, **אינו גולה**, כי יתכן לומר שהשמיטו בכוונה, מפני שנאתו למי שנהרג.

ומקשה הגמרא סתירה לכך מברייתא אחרת:

והתניא, רבי שמעון אומר לעולם אינו גולה, לא אוהב ולא שונא, **עד שישמט מחצלו** [כעין מעגילה שמטייחים בה] **מידו**, לפי שאין חיוב גלות אלא בנשמט מידו ולא בנפסק.

קשיא נפסק אנפסק, שבברייתא הראשונה משמע ששונא גולה בנפסק, ואילו בברייתא השניה משמע שבנפסק הרי הוא כאונס, ואין בו כלל חובת גלות.

וכן **קשיא נשמט אנשמט**, שבברייתא הראשונה משמע שבנשמט, שונא אינו גולה. ואילו בברייתא השניה משמע שגולה.

ומתרצינן [גירסת רש"י]: **נשמט אנשמט לא קשיא**.

הא דתניא בברייתא השניה שגולה, היינו **באוהב**, שלא חיישינן שהרג בכוונה.

ואילו **הא** דתניא בברייתא הראשונה שאינו גולה מדובר **בשונא**, וכמפורש בברייתא.

וגם **נפסק אנפסק לא קשיא**.

הא, הברייתא השניה, שכתוב בה שבנפסק אינו גולה, היא כשיטת **רבי**, שאמר בנשמט הברזל מקתו שאינו גולה, והוא הדין שנפסק החבל מידו. כי טעמו של רבי הוא, שאינו גולה אלא כשיצא כל הכלי המכה מידו, כמו בנשמט מחצלו, או באופן שניתז העץ המתבקע שאינו חלק מהכלי שבידו.

ולפי שיטת רבי, לדעת רבי שמעון ששונא גולה רק בנפסק, לא מצינו אופן ששונא יגלה כיון שנפסק פטור לרבי.

ואילו **הא**, הברייתא הראשונה שנפסק גולה, היא כשיטת **רבנן** שנחלקו וסברו שנשמט הברזל מקתו גולה, ולדבריהם בין אוהב ובין שונא גולה כשנפסק החבל. **73**

73. הרמב"ן כתב שבנשמט מידו חייב לדברי הכל, כי לרבנן לא מדמים אותו לניתז מהעץ המתבקע, ולרבי לא מדמים אותו לנשמט הברזל מקתו, כיון שנשמט נחשב כזורק אבן, ולכולי עלמא חייב. ועיין רבינו חננאל ובעל המאור. **והמהרש"א** ביאר, שלרבנן חייב בנשמט כנשמט הברזל מקתו, שהיה בידו

ויצא ופגע. ואין זה דומה לעץ המתבקע שלא נגע בו, ולכן פטור עליו. והרש"ש כתב, שבעץ המתבקע יש טעם אחר לפטור מפני כח כוחו, כדלהלן, ואינו שייך בנשמת.

מתניתין:

להיכן גולין ההורגים בשוגג - לערי מקלט -

לשלש ערים שבעבר הירדן, ולשלש ערים שבארץ כנען.

שנאמר "את שלש הערים תתנו מעבר לירדן, ואת שלש הערים תתנו בארץ

כנען", וגומר. 74

74. הרמב"ם (פ"ח ה"א) כתב: אין ערי מקלט נוהגות אלא בארץ ישראל. והכסף משנה הביא את הפסוק שבמשנתנו, "את שלש הערים תתנו מעבר הירדן", והביא על כך את דרשת הספרי: אין לי אלא שקולטות בארץ ישראל, בחוץ לארץ מנין? תלמוד לומר "תהיינה". ובספרי זוטא דרשינן שערי מקלט קולטות שבעבר הירדן ושבארץ ישראל. והיינו שחידוש המשנה מלמדנו, שהערים בארץ ובחוצה לארץ קולטות בשוה, ובין בני הארץ ובין בני חו"ל נקלטים בכל אחת מהערים הללו.

עד שלא נבחרו שלש הערים שבארץ ישראל לערי מקלט, במשך כל ארבע עשר שנות הכיבוש וחלוקה של ארץ ישראל - לא היו שלש הערים שקבע משה למקלט בעבר הירדן קולטות.

שנאמר "שש ערי מקלט תהיינה", עד שיהיו ששתן קולטות כאחת. 75

75. הרמב"ם (פ"ח ה"ג) הביא דין זה. ובתפארת ישראל על המשניות תמה למה נשנתה משנה זו, ולמה הביאה הרמב"ם להלכה, והרי מה שהיה כבר היה, ושוב אין מצוה זו נוהגת. וכתב לתרץ, שבא ללמדנו לעשות גם חלק מהמצוה, אף שאינה מתקיימת אלא כשהיא בשלימותה, ולכן סיים הרמב"ם בטעם האמור בגמרא: ולמה הבדילך משה? - אמר: מצוה הבאה לידי אקיימנה! ובלשון הרמב"ם בהלכה ד, יש לדון אם ערי המקלט בטלו, וצריכים להפרישם שוב לעתיד לבא, או שרק מוסיפין עליהם בימות המשיח עוד שלש ערים. ואולי כשיתחייבו להוסיף, לא יקלטו הערים הקודמות עד שיורשו כל התשע, ולכך הובאה הלכה זו. ועיין בספר רנת יצחק על התורה פרשת מסעי, שכתב שאין השלש הנוספות מעכבות זו את זו, שהרי לא נאמר "תשע ערי מקלט תהיינה". ובתוספתא בפרקין, מבואר שהצטוו להפריש ערי מקלט מיד בעברם את הירדן, והפרישום לפני הכיבוש וחלוקת הארץ. אך בילקוט שמעוני בפרשת מסעי, מפורש שהצטוו להפרישם רק אחר כיבוש וחלוקה. וכן כתב הרמב"ן [דברים י"ט].

ומכוונות להן דרכים מזו לזו, היו מכינים דרכים ישרות ומתוקנות 76 מכל עיר לעיר מקלט, שלא יתעה ולא יתקל הרוצח בנוסו, שנאמר "תכין לך הדרך ושלשת", וגומר.

76. כך משמע ברמב"ם (פ"ח ה"ה-ו) שכתב: מתקנים ומרחיבים את הדרכים, ועל כל גיא או נהר עושים גשר, כדי שלא לעכב הבורח. אמנם לשון המשנה משמע שמדובר על הפרשת הערים שיהיו במרחק שוה זו מזו, שהרי הובא הפסוק ושלשת. ולכן ביאר הערוך לנר, שכוונת המשנה היא להשוות את המרחק בין הערים. ואילו הרמב"ם בא לבאר שכדי לקיים "ושלשת הדרך" צריך לתקן הדרך שלא ישתנה המרחק

בין הערים על ידי סיבוכי הדרך וגאיות או נהרות. ולכן אמר הכתוב "תכין לך הדרך" כדי שיתקיים ה"ושלשת". ובערוך השלחן כתב שאין מתקנין הדרך לערי הלויים אלא לערי המקלט, והסברא נותנת כן, שזה מדיני הפרשת הערים.

ומוסרין להן לרוצחים, אחר שנגמר דינם לגלות, **77 שני תלמידי חכמים** שילוו בדרך מבית הדין לעיר מקלט, כי **שמא יהרגנו** גואל הדם **בדרך**, וידברו אליו שלא יהרגנו, שהרי בשגגה בא מעשה זה לידו ואינו שופך דמים.

77. בסוגיית הגמרא (י א) משמע שמדובר בדרך הליכתו מבית דין לגלות, בבירוחו הראשונה לעיר מקלט. שהרי התלמידי חכמים אומרים לו בשגגה בא מעשה לידו, וזה לא נודע להם אלא אחר שנדון בבית דין (תוס' יום טוב). וכן משמע לשון הרמב"ם (פ"ה ה"ז) כשמשיבין אותו - לעיר מקלט מבית הדין - מוסרין לו שני תלמידי חכמים. והחזו"א (יז א) הוסיף שכאשר לוקחים אותו מעיר מקלט לבית דין, מוסרין לו בעלי אגרופים שיגינו עליו מגואל הדם, שאז אסור לו להרגו. ורק אחר שנגמר דינו לגלות ומותר לגואל הדם להרגו שולחים עמו רק תלמידי חכמים שידברו עמו, ועיין לקמן.

רבי מאיר אומר: אין התלמידי חכמים המלויים אותו צריכים לדבר עבורו, אלא **78 הוא מדבר על ידי עצמו**.

78. המאירי ורבו של ריטב"א גרסו: אף הוא מדבר ע"י עצמו. והיינו, שלא נחלק רבי מאיר על תנא קמא, אלא הוא מוסיף על דבריו, שאף הרוצח יכול להועיל לעצמו אם יתנצל לפני גואל הדם בלי שליח ביניהם. אך לגירסתנו רבי מאיר חולק, וסובר שרק הרוצח מדבר, ואין המלויים מדברים בשבילו.

שנאמר "וזה דבר הרוצח".

ובגמרא [י ב] מפרש טעם פלוגתייהו.

רבי יוסי בר יהודה אומר: בתחילה, בתחילת משפטו של כל רוצח קודם שבא לבית דין, **אחד רוצח בשוגג ואחד מזיד, מקדימין ונסים לערי מקלט, ובית דין** שבעירו **שולחין ומביאין אותו משם** לדונו בעירו, ואז -

מי שהרג במזיד, **79 בעדים ובהתראה, ונתחייב מיתה בבית דין - הרגוהו**.

79. כאן ביארנו כפשוטו, וכמשמעות לשון המשנה "שנתחייב מיתה בבית דין". אך בגמרא (י ב) התבאר כפירוש הריטב"א שם, שהרג במזיד בלי התראה, ומוסרין אותו ביד גואל הדם, ולא נהרג בבית דין, וכמשמעות לשון הברייתא שלא נקטה שהתחייב מיתה "בבית דין". ועיין לקמן הערות 104, 107.

ומי **שלא נתחייב מיתה** אלא נמצא זכאי - **פטרוהו. מי שהרג בשוגג ונתחייב גלות - מחזירין אותו למקומו**, לעיר מקלט שממנה הובא לדין. **80**

80. משמע שאין לרוצח אפשרות לבחור להיכן יגלה אחר שנגמר דינו בבית דין לגלות, אלא מחזירים אותו לעיר שאליה גלה בתחילה. ולכאורה זה תלוי במחלוקת להלן (י ב) אם דינם לגלות לפני שבאו לבית דין או מעצמם הם גולין. אך החזו"א שם נקט, דלכולי עלמא נקלטים, ואי אפשר להרגם. ואם כן, לכולי

עלמא מחזירין אותו לעיר שגלה בתחילה. ואסור לו לצאת ממנה רק לצורך לדונו בבית דין, ולכן שב דוקא אליה. ועיין להלן הערה 106.

שנאמר "והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה".

גמרא:

תנו רבנן בתוספתא: שלש ערים הבדיל הפריש משה בעבר הירדן. וכנגדן הבדיל יהושע שלש ערים בארץ כנען.

ומכוונות היו אלו מול אלו בשתי שורות, כמין שתי שורות שבכרם, ואלו הן:

חברון אשר ביהודה - היתה כנגד, ממול בצר, שהיתה עיר מקלט במדבר, בעבר הירדן, מזרחית לארץ ישראל. 81 שכם אשר בהר אפרים - היתה כנגד רמות בגלעד.

81. נראה שבעבר הירדן לא נאמר הצווי לשלש את הארץ, שהרי אין ארכה כנגד כל ארץ ישראל. ולכן לא פירשה הגמרא את ההפרש בין ערי המקלט שבעבר הירדן, אלא רק שנקבעו מול ערי המקלט שבארץ. והרמב"ם (פ"ח ה"ז) כתב: ומושחין - מודדים - בין כל עיר ועיר מערי מקלט בתחילת הפרשתן, עד שיהיו משלשות בשוה. שנאמר "תכין לך הדרך". והשיגו הרשב"ד, ונקט במקום "ומושחין" - "ומשוין". והכסף משנה כתב שאינו יודע מה מלמדנו. וביאר הערוך לנו, כי על אף שהמרחק האוירי בין עיר לעיר השתלש בין חברון לשכם, אך עדיין היו צריכים להשוותו, וכפי שהבאנו לעיל, שצריך לתקן גשרים על גאות ונהרות, שלא ירחיקו עיקולי הדרך בין הערים. ומדויק כן גם בלשון הרמב"ם, שהביא את המקור מ"תכין לך הדרך", ואילו בגמרא נאמר "ושלשת". אלא, בא הרמב"ם לפרש, שכל הענין לשלש הוא כדי להכין דרך קצרה לרוצחים. ובצורת המדידה מצינו שני אופנים: א. המזרחי [שמות יט ג], דייק מלשון "ושלשת", שלא מחלקים את הארץ לארבעה חלקים, אלא בכל שליש הארץ קבעו עיר, וחברון ניתנה לשליש הדרומי של הארץ, עד מחצית הדרך בינה לבין שכם, וכן הלאה. ב. המהר"ם שי"ף [במגילה יט א], ביאר שבתחילה קבעו את שכם כעיר מקלט באמצע הארץ. ואחר כך קבעו את חברון כעיר הנמצאת באמצע בין הגבול הדרומי ובין שכם. ואת קדש באמצע בין הגבול הצפוני לשכם.

קדש אשר בהר נפתלי - היתה כנגד גולן בבשן.

ואמר הכתוב "ושלשת את גבול ארצך", ודרשינן: **שיהיו משולשין!**

והיינו, **שיהא שוה המרחק מגבול דרום של ארץ ישראל עד לחברון - כמרחק שיש מחברון לשכם.**

וכן שיהא שוה המרחק מחברון לשכם - כמרחק משכם לקדש, שבצפון.

ומשכם לקדש, כמרחק שיש מקדש לגבול צפון.

ומקשינן: איך יתכן **שבעבר הירדן**, שהיו בה רק שני שבטים ומחצה, עשו **תלת** שלש ערי מקלט, וכן **בארץ ישראל** עשו **תלת** ערי מקלט, אף שהיו בה תשעה שבטים ומחצה!! **82**

82. הרמב"ן על התורה [במדבר לה יד] תמה, שהרי בארץ ישראל היו שלושים ושש ערי הלויים, ובעבר הירדן רק שש ערים, ואם כן לכל שבט ישנן ארבע ערי מקלט, והיחס שוה בין ארץ ישראל לעבר הירדן, ומאי מקשינן! ? והנצי"ב פירש, שזה עצמו ביאור המשך הסוגיא, שהרי נאמר "ועליהם תתנו", ואם כן, היחס שוה. ומבארין, שקושיית הגמרא היתה למה הוצרכו בעבר הירדן לשלש ערים שקולטות שלא לדעת. ועל כך נסוב תירוץ הגמרא, שבגלעד שכיחי רוצחים. ולפי **הערוך השולחן** לעיל, שכתב שאין מתקנין הדרך אלא לערי מקלט ולא לערי הלויים, ניתן לבאר באופן דומה, דמקשינן למה הוצרכו בעבר הירדן לשלש ערי מקלט המיוחדות, ולא די בערי הלויים. עוד יש לומר, על פי **המשך חכמה** [מסעי] שכתב שארבעים ושתיים ערים קולטות רק כשהן ערי הלויים, ובטלו בחורבן בית ראשון.

אמר אב"י: בעבר הירדן הוצרכו ליותר ערי מקלט, כיון שמצינו **שבגלעד**, שהיא בעבר הירדן, **שכיחי רוצחים**. **83**

83. כתב הרמב"ן בביאורו על התורה (שם), כי על אף שעדיין לא היו רוצחים בגלעד בעת שהצטוו להפריש בה ערי מקלט, צוה הקב"ה כך על שם העתיד. ועוד, שהיה אויר ארץ גלעד מגדלת רוצחים מאז היתה לגוי. [ובמכתב **מאליהו** ח"ד הביא בשם ר' **צדוק הכהן** שגלעד ושכם היו מחלקם של מנשה ואפרים שהלכו בדרך יוסף, שהיא כבישת היצר. ומי שהוא קשה לעצמו, הוא קשה גם לאחרים. והיינו רק לתירוץ א']. ועל קושיית **התוס'** שרוצחי גלעד היו מזידיים ועוקבים להרוג נפשות, ולמה הוצרכו לערי מקלט המיועדות לשוגגים, תירץ שם הרמב"ן, שהיו שופכי דמים במרמה ועושים עצמם כשוגגין, ולכך נצרכו ערי מקלט, היות שלא נודע מי הזיד. והמהרש"א כתב ליישב, שהכינו ערי מקלט אף למזידין, שהרי בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לעיר מקלט.

דף י - א

דכתיב "גלעד, קרית פועלי און, עקובה מדם".

ומבארין: **מאי "עקובה מדם"?**

אמר רבי אלעזר: שהיו עוקבין אורבים להרוג נפשות.

ודנה הגמרא:

כיון שהמרחק מהגבול לעיר מקלט שוה למרחק שבין עיר מקלט אחת לעיר מקלט שניה, נמצא שארץ ישראל מחולקת לארבעה איזורים שוים, לענין ערי מקלט:

שני איזורים קיצוניים - מהעיר קדש עד לגבול הצפוני, ומהעיר חברון עד לגבול הדרומי.

ושני איזורים אמצעיים - מחברון עד שכם, ומשכם עד קדש.

הרי מעתה, יש להקשות:

ומאי שנא, מדוע שונים הם שני האיזורים הקיצוניים של הארץ, האיזור הצפוני ואיזור הדרומי, שהם **מהאי גיסא ומהאי גיסא**, משני צידי הארץ, **דמרחקי**, רחוקות הן ערי המקלט מהרוצחים הצריכים להגיע אליהן.

שהרי אם הרג הרוצח בקצה האיזור שלהן, על גבולות הארץ, בצפון או בדרום - עליו לנוס מהגבול עד עיר המקלט [קדש בצפון או חברון בדרום] דרך שאורכה רבע ארץ ישראל.

ומאי שנא ומדוע שונים הם **"מציעאי"**, שני האיזורים שבמרכז הארץ, בין חברון לשכם, ובין שכם לקדש, **דמקרבי**, שערי המקלט שלהם קרובות הם לרוצחים!

כיון שכל רוצח הנמצא בשני איזורים אלו, יש לו את האפשרות לברוח אל אחת משתי ערי המקלט צפונית לו או דרומית לו, היות שהוא נמצא ביניהן.

וכיון שהמרחק בין עיר לעיר הוא רבע מאורכה של ארץ ישראל, יהיה אורך הדרך שצריך הרוצח לנוס שם, לא יותר מאשר שמינית הארץ,

ונמצא שההורג סמוך לגבול, עליו לרוץ פי שנים מהרוצח בין הערים, כיון שהמרחק שזה ממקום למקום, ובצד הגבול אין עיר מקלט.

ומתרצינן: **אמר אביי: בשכם נמי שכיחי רוצחים.**

דכתיב [הושע ו'] **"וכחכי איש גדודים, חבר כהנים דרך ירצחו שכמה"**. וגומר.

ומבארין: **מאי "חבר כהנים"?** -

אמר רבי אלעזר: דברי הכתוב הם בדרך משל: **שהיו מתחברין**, מתאספים הרוצחים בשכם **להרוג נפשות - ככהנים הללו שמתחברין לחלוק תרומות בבית הגרנות.**

ובכך מיושב למה הדרך בין הערים קצרה מהמרחק שבין הערים הקיצוניות לגבול. שכן, שכם היתה העיר שבמרכז, ומשני צידיה ⁸⁴ שכיחי רוצחים. והוצרכו ליותר ערי מקלט לנוס אליהם.

⁸⁴ שנינו במשנה לקמן [יב ב], שעיר מקלט אשר גר בה הרוצח, אינה קולטתו. ולכן ביאר **הריטב"א**, שמדובר ברוצחים בסביבות שכם, ולא בתוכה. ומוכיח כן, ממה שהקריבו את שאר הערים אליה, שיוכלו לנוס לכל אחת מהן, ולא רק לשכם עצמה. והתוס' לקמן [שם] כתבו, שבתוך העיר הוא גולה משכונה לשכונה, וזה מועיל לאותם הדרים בשכם, אך ממה שהקריבו הערים אליה, מוכח שמדובר גם סביבותיה.

אך לא היו בה שכיחים בה רוצחים כמו בגלעד, ולכן לא הוצרכו להוסיף בארץ ישראל ערי מקלט כמו בעבר הירדן [מהרש"א].

ומקשינן על מה ששנינו שגולין רק לשש ערי מקלט:

וכי תו ליכא, האם אי אפשר לגלות לערים אחרות אלא רק לשש הערים האלו? ⁸⁵

⁸⁵ **המהרש"א** ביאר, שאין קושיית הגמרא שמצינו עוד ערים, שהרי לפי זה הקושיה היא על הפסוק "שש ערי מקלט תהיינה". אלא היא על התירוץ שבשכם שכיחי רוצחים ולכן צריכים בסביבתה יותר ערי מקלט, ועל כך מקשה הגמרא שיש ארבעים ושתים ערים, והיחס שוה בכל אזור לקליטת הרוצחים.

והא כתיב [במדבר לה] "ואת הערים אשר תתנו ללוים - את שש ערי המקלט אשר תתנו לנוס שמה הרוצח.

ועליהם תתנו [עוד] **ארבעים ושתים עיר**".

ומשמע שאף אל שאר הערים של הלויים יכול הרוצח לנוס ולמצוא בהן מקלט מפני גואל הדם.

ומתריצין: **אמר אביי: הללו, שש ערי המקלט שבהן עוסקת משנתנו, קולטות בין** שברח אליהם הרוצח **לדעת** שיקלטוהו, **ובין** שנכנס אליהן **שלא לדעת**, אפילו שלא ידע שהן קולטות, ⁸⁶ ולא נס אליהן כאל עיר מקלט. ואין גואל הדם יכול להורגו. ⁸⁷ אך **הללו, שאר ארבעים ושתים ערי הלויים, רק אם נס אליהן לדעת** שיקלטוהו, אז הם **קולטות**.

⁸⁶ **והריטב"א** כתב, כגון שהוכנס לשם על ידי אחרים כשהוא ישן. ועיין **במאירי**. ומשמע, שלשיתם "שלא לדעת" היינו שאינו יודע שהיא עיר מקלט, ואילו ידע שהיא מקלט, אף שלא נכנס על דעת להקלט, נחשבת כניסתו לדעת, והוא נקלט בה. אך **לרש"י**, צריך דעת על הכניסה כדי להקלט. ועיין בהערה הבאה בספק המנחת חינוך. ⁸⁷ **המנחת חינוך** [תק"כ] הסתפק אם נכנס שלא לדעת, וכשהיה בתוכה נודע לו שקולטת, ומשנודע לו התכוון להקלט, האם הוא נקלט. ודייק מלשון **רש"י** שברח לדעת קליטה, משמע שבבריחה צריך לדעת. ובמשך חכמה [פרשת מסעי] כתב, שרק ישראל נקלטים שלא לדעת בשש ערי מקלט ולא גר תושב, שנאמר "תהיינה לכם". ומצינו עוד חילוקים בין ערי מקלט לערי הלויים, וכדלהלן, ולא נקטה אותם הגמרא, כפי שביאר המהרש"א, שהקושיא היתה על תוספת ערים במקום שנפישו רוצחים, ועל כך מועיל החילוק שאלו קולטות גם שלא לדעת. ואלו החילוקים שביניהן: א. בסוף הפרק מבואר שבערי הלויים העלו הרוצחים שכר ובערי מקלט לא העלו. ב. במקום שהתרבו הרוצחים והוצרכו לכל המקום בערים, נחלקו **האור החיים** ו**המנחת חינוך** [מצוה תי] אם הלויים נדחים מפניהם רק בשש ערי מקלט או גם בארבעים ושתים ערים. ג. מסתבר שערי הלויים לא עכבו זו את זו בהפרשתן, כמו ששת ערי המקלט. ד. כל דיני הכנת הדרך וציון הערים, לא נאמרו אלא בששת ערי המקלט ולא בערי הלויים. וכמו שהוזכר **בערוך השלחן**. אך **המשנה למלך** (פ"ח ה"ח) כתב שנוהגים דיני ערי מקלט בכל הערים הקולטות, ועיין בהערה הבאה.

אך כשנכנס בהם **שלא לדעת** קליטה - **אינן קולטות**.

ומקשינן על הברייתא בתוספתא לעיל, שמנתה את חברון כאחת משלשת ערי המקלט בארץ ישראל:

וכי חברון - עיר מקלט היא?

והכתיב "ויתנו לכלב את חברון, כאשר דבר משה".

ואילו בשש ערי המקלט נאמר בתורה שיתנום ללויים, כדלעיל, וכלב הרי היה משבט יהודה!

ומתריצין: **אמר אביי**: רק את **פרוורא** של חברון, שהם הכפרים והחצרות הסמוכים לחברון ונקראו על שמה, נתנו לכלב. אך העיר חברון עצמה, היתה עיר של הלויים, והיא אחת מששת ערי המקלט.

וכמו שנאמר ביהושע [כא יג] "ולבני אהרן הכהנים נתנו את עיר מקלט הרוצח, את חברון".

ובסוף הפסוק שם משמע כאביי, **דכתיב "ואת שדה העיר ואת חצריה - נתנו לכלב בן יפונה"**.

ומקשינן גם על העיר קדש:

וכי קדש - עיר מקלט הוא?

והכתיב [יהושע יט] "וערי מבצר [אלו הכרכים הגדולים שהיו בנחלת נפתלי], הצדים צד וחמת, רקת וכנרת. וגומר, וקדש ואדרעי ועין חצור".

ואילו לגבי ערי מקלט **תניא: ערים הללו**, העומדות לקלוט רוצחים, **אין עושין אותן לא טירין קטנים**, לא טירות קטנות, שאין מזונות מצויים בהן לרוצחים, שאינם יכולים לצאת, **ולא כרכים גדולים**, שנקבצים לשם רבים ויהא גואל הדם מצוי שם, **אלא עיירות בינוניות**, כדי שיהיה מזונם של הגולים שם מצוי, אך לא יהיו שם הרבה עוברים ושבים.

ואם כן איך יתכן שקדש, שהיא עיר מבצר, והיא כרך גדול, **88** תהיה עיר מקלט?

88. כך פירש רש"י. אך המשנה למלך (פ"ח מרוצח ה"ח) ביאר, שכרך גדול הוא מוקף חומה, ולכן מדמים אותו לעיר מבצר. והטעם שלא עושים עיר מקלט את עיר מבצר, הוא מפני שאין עושין עיר מקלט מוקפת חומה, כדמוכח בשלהי מסכת ערכין. והסיק המשנה למלך, שבין עיר בינונית המוקפת חומה ובין עיר גדולה פרוזה, אין עושים אותן ערי מקלט. ועיין בגבורת ארי שדן בדבריו, והוסיף טעם אחר שאין עושין עיר מוקפת חומה לעיר מקלט, כיון שמצורעים משולחים מתוכה, ואם יצטרע הרוצח לא יוכל לקיים "שם תהא דירתו". ובכך ביאר את מה שאמרו בשלהי ערכין, שאם נתיישבה ולבסוף הוקפה הרי

היא נעשית עיר מקלט, כי בעיר כזאת אין קדושת בתי ערי חומה, ואין משלחין ממנה מצורע. וכתב עוד **המשנה למלך**, שאף את ערי הלויים לא מקיפין בחומה. וגם תמה למה אפשר להקיף עיר מקלט לאחר שנתיישה, והרי אין עושין עיר מוקפת, כדי שלא יבא גואל הדם.

ומתריצין: **אמר רב יוסף: תרתי ערים הנקראות קדש הואי**, ועיר המקלט קדש אינה נכללת בין ערי המבצר שבחבל נפתלי.

אמר רב אשי: לדעתי עיר המקלט קדש כן היתה בנחלת נפתלי, והיא היתה עיירה בינונית המתאימה לשמש כעיר מקלט. אלא שהיא היתה סמוכה לכרך גדול שנקרא "קדש", כמבואר במקרא לעיל. ובגלל סמיכותה אל הכרך הגדול, נקראה גם עיירה בינונית זו בשם "קדש".

ומצינו כן, **כגון: סליקום ואקרא דסליקום**.

סליקום היא עיר מבצר גדולה, וסמוך לה נמצא כפר שנקרא על שמה, אקרא דסליקום.

גופא, ערים הללו - אין עושין אותן לא טירין קטנים, ולא כרכים גדולים, אלא עיירות בינוניות.

ואין מושיבין אותן, את ערי המקלט, **אלא במקום** שיש בו מקורות **מים**, כדי שלא יאלצו לצאת להשיג מים מחוץ לעיר המקלט.

ואם אין שם מים כגון ערי הלויים שנקבעו בגורל, בזמן חלוקת הארץ, במקום רחוק ממקור מים, ונקלטו בהם רוצחים, **מביאין להם מים**, על ידי אמות מים, המוליכות את המים מהנהרות הרחוקים עד העיר.

ואין מושיבין אותן אלא במקום שווקים, כדי שימצאו מזונות לקנות. **ואין מושיבין אותן אלא במקום שיש אוכלסין**, באזור מיושב, שיש באותו איזור גם כפרים ויישובים [והמאירי כתב שיש שם גבורי חיל להגן], כדי שלא יתאספו גואלי הדם רבים יחד ויצורו על העיר.

ואם **נתמעטו אוכלוסייהן** באזור שסביב העיר **מוסיפין עליהן** דיירים, ואפילו דיירים עראיים.

אך אם **נתמעטו דיוריהן** בתוך העיר, **מביאין להם כהנים, לויים** ⁸⁹ **וישראלים** שיגורו עמם, כדי שלא יהיו הרוצחים רוב תושבי העיר, היות שאין העיר קולטת כשרובה תושבים רוצחים, כדלקמן, ולפיכך צריכים להוסיף לעיר דיירים קבועים.

⁸⁹ פירש הריטב"א בשם הרמ"ה, שמכניסין בה כהנים, לויים וישראלים, לפי שיש בהם מדת ענוה ורחמנות, ולא יהיו שופכי דמים, וגם לא ימסרו הרוצח ביד גואל הדם. ועיין **ערוך לנו** שהקשה על דבריו, וביאר שמכניסין לערים אלו שגרים בהם רק לויים, גם ישראלים וכהנים, כדי שאם יגלה רוצח שאינו

לוי, ימצא בה אנשים הקרובים לדעתו. ובפנים ביארנו על פי הצפנת פענח והשיח יצחק, שהרבו את תושבי העיר על הרוצחים.

ואין מוכרין בהן לא כלי זיין שלא יבוא גואל הדם וירכוש כלי זיין בעיר המקלט להרוג בו את הרוצח.

וממקומו לא חוששים שיביא עמו, כי ירגישו בכלי הזיין בעת בואו לעיר.

ואין מוכרים בהם אפילו **לא כלי מצודה**, שהורגים בהם חיות, **דברי רבי נחמיה**.

וחכמים מתירין.

ושוין רבי נחמיה וחכמים, שאין פורסין בתוכן מצודות, היות שהציידים מלומדי חרב הם, וכל מקום שמצודות מצויות שם, כלי זיין מצויים שם, ושמא יבא גואל הדם בהתנכרות ויקח לשם כלי זיין [המאירי].

ואין מפשילין לתוכן חבלים של ציד מאותו הטעם -

כדי שלא תהא רגל גואל הדם מצויה שם. אמר רבי יצחק: מאי קרא שממנו משמע שכך ראוי להתקין בעיר מקלט? שנאמר **"ונס אל אחת מן הערים האל, וחי"**.

ומשמעותו, **עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא**. עשה לו דבר שיוכל לחיות שם.

תנא, תלמיד שגלה - מגלין רבו עמו!

ואפילו אם קיימת ישיבה בעיר מקלט, כיון שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד [ראשונים]. **90** וכיון שהוא צריך לרבו שילמדנו, גולה עמו, **שנאמר "וחי" - עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא**.

90. ודייק **המהרי"ט** [ח"ב או"ח נ] כדבריהם מלשון הגמרא, שמגלין רבו עמו, ולא אמרו להעמיד לצרכו ישיבה ורב בעיר מקלט, כי מדובר אף כשיש בה ישיבה ורב, אך מגלין לצרכי רבו שרגיל עמו. **ובעיון יעקב** (על העין יעקב) כתב שאם יש לרב תלמידים אחרים, אין נוטלים מהם את הרב לצורך הרוצח, ולכן נאמר מגלין רבו, דהיינו רק אם היה מיוחד לו בלבד. **והגר"ש רוזנבסקי** למד מההלכה שמגלין רבו, שהחויב להעמיד חיותא לרוצח אינו מוטל על בית דין בלבד, אלא על כל אדם, ולכן רבו מחויב לגלות. כי אם החויב הוא רק על בית דין, למה יתחייב רבו לגלות עם תלמידו.

והוסיף הרמב"ם [פ"ז מרוצח ה"א] **"וחיי בעל חכמה ומבקשיה בלא תלמוד - כמיתה חשובין"**. **91**

91. **והנימוקי יוסף** כתב: והתורה - חיים היא! [ועיין בשיעורי הגר"ש ביאור נפלא בדבריו]. והחינוך [מצוה תין] כתב: והחכמה - תחיה בעליה. ובאו לבאר למה נחשב לימוד התורה "חיותא", אף שמשמעות "וחי" היא על חיי הגוף של הרוצח, ולא על לימוד התורה שלו. **והרמב"ם** בהלכות רוצח הביא מקור לכך

שבלא תלמוד תורה חייו של אדם כמיתה חשובין, מהגמרא בזבחים [יג א]: אמר רבי טרפון לרבי עקיבא, כל הפורש ממך - כפורש מהחיים! ולדברי הראשונים לעיל משמע, שחיי בעלי החכמה בלא רבם, שזוכים ללמוד ממנו תורה, כמיתה חשובים. ורק על לימוד תורה מרבו נאמר "החכמה תחיה בעליה".

אמר רבי זעירא: מכאן יש לנו ללמוד, שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, כדי שלא יביאוהו עונותיו של התלמיד לידי הריגה בשוגג, וכשיגלה התלמיד, יאלץ רבו לגלות עמו.

אמר רבי יוחנן: הרב שגלה - מגלין ישיבתו עמו, לפי שאין לו חיים בלא ישיבה [מאירי]. 92 וצריך להתקין לו מה שדרוש לו כדי לחיות, שנאמר "וחיי". 93

92 לפי טעם זה ישיבתו חייבת לגלות עמו, וכמו שנתבאר, שהחיוב להחיותו מוטל על כל אדם, ולכן חייבים התלמידים לגלות עם רבם לצורך חיותו של הרב. אך **הערוך לנו** כתב, שכאן אין חיוב על התלמידים לגלות עם רבם, לפי שאין צורך בהם ל"חיותא" של הרב. כי רק התלמיד צריך רב לחיותו, אך הרב אינו צריך לתלמידיו כדי ללמוד תורה. וקא משמע לן רק את הדין שאין הרב נקלט בישיבתו, כאמור בסמוך. **ובמנחת חינוך** [ת"י] כתב שלא נאמר וחי עמך לעיכובא, אלא למצוה בלבד ולכן יגלה הרב אף שאם אי אפשר להגלות ישיבתו עמו. 93. הקשה **המהרש"א**, הרי אף כאן היה ראוי לומר: מכאן, שלא ילמוד אדם מרב שאינו הגון, כדי שלא יצטרך לגלות אם יהרוג בשגגה. וביאר המהרש"א על פי מה שאמרו במסכת חגיגה [ט"ו] שגדול יכול ללמוד אפילו מרב שאינו הגון, כמו רבי מאיר, שלמד תורה מאחר. וביאר **הערוך לנו** כוונתו, שלא איכפת לתלמידים אם יאלצו לגלות, שהרי יקיימו בזה "הוי גולה למקום תורה". ורק ברב שגולה עם תלמידו הרוצח איכפת לנו על גלות שאר תלמידיו כיון שבכך הם אינם מקיימים "הוי גולה למקום תורה", אלא גולים בגלל הרב שצריך לגלות עם תלמידו הרוצח, ונמצא שהמלמד תורה לתלמיד שאינו הגון, גורם בכך ביטול תורה לרבים.

ומקשינן "איני! למה יגלה הרב שהרג בשגגה?"

והא אמר רבי יוחנן: מנין לדברי תורה שהן קולטין ומצילין כעיר מקלט?

שנאמר בעיר מקלט "את בצר במדבר". וגומר.

וכתיב בתריה "וזאת התורה".

האות ווי"ו מוסיפה על ענין ראשון, ומלמד הכתוב כי כשם ששלשת הערים קולטות, כך התורה קולטת [מהרש"א]. ואם כן, הרב שהרג "קלוט" הוא בתורתו, ואינו צריך לגלות!! 94

94. **הריטב"א** פירש קושיית הגמרא, שיקלט הרב בישיבתו, והיינו, שסלקא דעתיה של המקשה היתה, כי מה שאמרו "דברי תורה קולטין", אלו בתי המדרש, שגואל הדם ההורג בתוכם, דינו כהורג בתוך עיר מקלט. אך **במאירי** משמע שביאר כפשוטו, שיפטר לגמרי מגלות, משום שלומד תורה. ולכאורה תמוה, כיצד סלקא דעתיה שיקלט גם בזמן שלא עוסק בה? ובהכרח, שבית המדרש קולטו כעיר מקלט! ואולי אפשר לומר, שבית מדרש קולט רק כדי להצילו מגואל הדם, ותורתו קולטת כדי לכפר עליו. וכבר הובאו דברי **האור שמח** לעיל, שהגלות בעיר המקלט אינה רק הצלה לרוצח מגואל הדם, אלא היא גם לכפרה. ולכן סלקא דעתיה כי די בהצלה, וקאמר שצריך גם כפרה. ועיין **רנת יצחק** על התורה שנקט איפכא.

ומתרצינן : **לא קשיא**.

הא שאמרנו "תורה קולטת", היינו רק **בעידנא דעסיק בה**, בזמן שעוסק בלימודה.

ומה שאמרו שהרב גולה, היינו **בעידנא דלא עסיק בה** שאינו קלוט אז, וצריך הגנה מגואל הדם.

ואי בעית אימא, מאי דברי תורה קולטין?

קולטים ומגינים רק **ממלאך המוות**, שהוא דבר שבידי שמים, אך לא מצילים ממיתה בידי אדם.

ומה שמצינו שדברי תורה קולטין, היינו **כי הא** :

דרב חסדא הוה יתיב וגריס בבי רב.

ולא הוה קא יכיל שליחא דמלאכא דמותא למיקרב לגביה, משום **דלא הוה שתיק פומיה מגירסא**.

לא היה יכול שליחו של מלאך המות לגשת אליו וליטול את נשמתו כיון שלא פסק פיו מלעסוק בתורה, שהיא עץ החיים, וכל האוחז בה אינו יכול למות.

מה עשה שלוחו של מלאך המות?

סליק ויתיב עלה וישב אארזא בי רב, על עץ הארז שהיה בבית המדרש של רב, **פקע** נשבר **ארזא**, והקים רעש בשעה שנשבר, **ושתיק**, השתתק רב חסדא מלימודו כיון שהפריע לו הרעש, ואז **יכיל ליה**, היה יכול שליחו של מלאך המות להתגבר עליו, ונטל את נשמתו. 95

95. בגליון הש"ס ציין הגרעק"א לעיין במסכת שבת דף ל ב בענין דוד המלך, שאמר לו הקב"ה שיום מיתתו יחול בשבת, ומאז למד דוד המלך בכל שבת ברציפות, ולא היה יכול מלאך המות ליטול את נשמתו. ורק לאחר שהפריעו מלאך המות מעט מלימודו, והפסיק דוד הלימוד התורה, היה יכול ליטול את נשמתו. ועיין **רש"י** במסכת שבת, שם, שלא היה יכול מלאך המות להרוג את דוד משום שהתורה מגינה על לומדיה ממות, כדאמרינן בסוטה [כ"א]. ולא נקט רש"י את הפסוק שדורשת ממנו הגמרא כאן, כי דוד למד בביתו, ובבית לא היה לו דין קליטה אלא מדעת. אך רב חסדא למד בבית המדרש, שהוא קולט גם שלא מדעת. ועיין **בכד הקמח** לרבינו בחיי בערך תורה, שהאריך בענין זה. ועיין עוד בדברי **נפש החיים**, המבאר שהתורה היא "עץ החיים", שכל המחזיק בו אינו יכול למות.

אמר רבי תנחום בר חנילאי: מפני מה זכה ראובן להמנות ב"הצלה"
תחילה? והיינו, שעיר המקלט בצר, שבנחלת ראובן, נמנתה ראשונה בפרשת ערי מקלט.

מפני שהוא פתח בהצלה תחילה במכירת יוסף.

שנאמר [בראשית לז] "וישמע ראובן, ויצילהו מידם".

דרש רבי שמלאי: מאי האי דכתיב [דברים ד] "אז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן מזרחה שמש"? -

אמר לו הקב"ה למשה: הזרח שמש לרוצחים! הכן להם כדי חיותם וצרכיהם, כאמור לעיל.

איכא דאמרי, כך אמר לו הקב"ה למשה שהבדיל את שלשת הערים בעבר הירדן מדעתו:

הזרחת שמש לרוצחים! שהסכים עמו הקב"ה, וכדלהלן בסמוך.

דרש רבי סימאי: מאי האי דכתיב [קהלת ה] "אוהב כסף לא ישבע כסף, ומי אוהב בהמון - לו תבואה"?

"אוהב כסף לא ישבע כסף" - זה משה רבינו, שהיה יודע שאין שלש הערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש ערי מקלט בארץ כנען, ובכל זאת אמר: מצוה שבאה לידי - אקיימנה, והבדיל שלש ערים בעבר הירדן, אף שלא יכלו לקלוט עדיין. הרי שיש להוקיר אפילו כל חלק ממצוה, אפילו אם אינו משלימה. ⁹⁶

⁹⁶ ולמד מכאן הרמב"ם בפירוש המשנה באבות [ד ב] "ואם כיוצא בזה, במשה רבינו ע"ה, משיג האמתות, שלם שבשלמים, נכסף להוסיף חצי מצות עשה על כל מעלתו ושלמותו - אין צריך לומר שיעשו [כך] מי שנצטרעה נפשם, והוחזקה צרעתם וקדמה". ועיין ברמב"ם [פ"ח ה"א] שיש מצות עשה להפריש ערי מקלט. וכן כתב החינוך [במצוה תקכ]. ולדבריהם, השתבח משה שקיים מצוה אף שתכליתה של המצוה, קליטת הרוצחים, עדיין לא היתה קיימת. כי כל זמן שלא הופרשו כל ששת הערים ולא קלטו, לא קיים אלא חלק מהמצוה.

"ומי אוהב בהמון, לו תבואה" - למי נאה ללמד בהמון לדרוש ברבים, מי שכל תבואה שלו, שבקי במקרא ובמשנה, בהלכות ובאגדות.

והיינו דאמר רבי אלעזר: מאי האי דכתיב [תהילים קו] "מי ימלל גבורות ה', ישמיע כל תהילתו"? -

למי נאה למלל גבורות ה'? - רק מי שיכול להשמיע כל תהילתו!

וכיון שאין מי שיכול לספר את כל תהילתו, לפיכך אין נראה לספר מדעתו, אלא מה שתקנו חכמים [לשון רש"י מגילה יח א.]. **97** **ורבנן, ואיתימא רבה בר מרי אמר** ביאור אחר במקרא זה:

97. והמאירי פירש "למי שיכול להשמיע כל מה שאפשר לשמוע ממנה", והיינו, על תהלות ה'. אכן מלשון הגמרא "והיינו דאמר רבי אלעזר", משמע שזה המשך הדרשה כיצד צריך להיות המלמד תורה, שרק מי שיכול להשמיע במקרא במשנה בהלכה ובאגדה, הוא הראוי ללמד. **ובמהרש"א** [בסוף מסכת הוריות] נקט, שנחלקו בכך רבי מאיר ורבן שמעון בן גמליאל, במה מדובר הפסוק "מי ימלל גבורות ה'".

"מי אוהב בהמון, לו תבואה" - כל האוהב למלמד בהמון, האוהב תלמידי חכמים - לו תבואה!

שהתורה מחזרת עליו ועל זרעו, ויהיו לו בנים תלמידי חכמים. **98**

98. הרש"ש דייק מלשון רש"י, שבניו, וכל שכן הוא עצמו, יהיו תלמידי חכמים. ועיין **רש"י בשבת** [כג ב] שהואיל ואהבתו עליהם היא כאב לבן, זה הטעם שיהיו בניו תלמידי חכמים. **ובמהרש"א** שם כתב, שאם הוא אוהב רבנן, הרי הוא ודאי תלמיד חכם, שאם לא כן, הרי אמר רבי עקיבא שעם הארץ אומר: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור! ולכן התברך גם בבנין רבנן [מה שאין כן הירא מתלמידי חכמים, שדרגתו פחותה מהאוהבים, זוכה הוא עצמו להיות תלמיד חכם, אך לא מתברך על בניו]. **ובקול אליהו** כתב, שהמקור לברכה זו, מהא דדרשינן מהפסוק "ואהבת את ה' אלהיך" - "את", לרבות תלמידי חכמים. וסמך ליה "ושננתם לבניך", שהעושה כן, ילמדו בניו, ויהיו תלמידי חכמים.

וכאשר אמרו דרשה זו, **יהבו רבנן עינייהו ברבא, בריה דרבה**, נתנו בו עיניהם לברכה, שמצאו בו את קיום הפסוק, לפי שהיה רבה אוהב תלמידי חכמים, והיו בניו תלמידי חכמים.

רב אשי אמר ביאור אחר במקרא זה: **כל האוהב ללמוד בהמון עם חברים רבים - לו תבואה!**

והיינו דאמר רבי יוסי ברבי חנינא:

מאי דכתיב [ירמיה ג] **"חרב אל הבדים, ונואלו" - תבוא חרב על צוארי "שונאיהם"** [בלשון הפוכה] **של תלמידי חכמים, שיושבין ועוסקין בתורה בד**

בבד, ביחידות, כל אחד בפני עצמו. **99**

99. ביאר המהרש"א: "מדרך למוד תורתנו, מתוך עומק הענינים, לא יעמוד האדם על בוריה של תורה ועל אמיתתה, רק על ידי פלפול וחדוד עם חברים. מה שאין כן דתי העובדי כוכבים, שכל אחד עושה לו דת לעצמו כפי רצונו ודעתו, ואין צריך לחברים. ומי שעוסק בתורה ביחידות, הנה הוא עוסק בה כעובד כוכבים העוסק בה, שלימודו ביחידות. ואמרין [בסנהדרין] עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה בידי שמים. ואמרין שם דכל מיתתו [של בן נח, היא] בסייף. ועל כן, זה העוסק בתורה כמידת העכו"ם, ביחידות, ראוי הוא לעונש מיתת חרב וסייף".

ולא עוד, אלא שמטפשינן בלימוד יחידי בלי חבורה. **100**

100. המהרש"א ביאר, כי הטעות מצויה בלימוד יחידי, מה שאין כן בלימוד של רבים, שאם יטעה אחד מהם, השני מודיעו טעותו. והגר"ח שמואלביץ בשיחות מוסר [לא ז] ביאר, שהתורה ניתנה לכלל ישראל, ואין היחיד ככלל, אלא אם כולם כאיש אחד בלב אחד. ובמנחת שלמה [סוף סימן קנ"ח] הביא מכמה ספרים, שכתבו כי בארץ ישראל לא נאמר כלל זה, לפי שכך פירשו את הפסוק "ולציון יאמר, איש ואיש יולד בה". ותמה עליהם הגרש"ז, מהא דאמרינן שדוד ראה את אחיתופל לומד יחידי, ואמר לו: חרב אל הבדים ונואלו! והרי אחיתופל ודוד היו בארץ ישראל, ומוכח שגם בארץ ישראל אין ללמוד תורה ביחידות.

שהרי **כתיב הכא "ונואלו", וכתוב התם** [במדבר יב] "אל נא תשת עלינו חטאת, אשר נואלנו", ומתרגמינן "דאיטפשנא".

ולא עוד, אלא שהלומדים ביחידות חוטאין.

שנאמר שם, "אשר נואלנו ואשר חטאנו".

ואיבעית אימא, מהכא נלמד שחוטאין הלומדים ביחידות משום שהם מיטפשים ["נואלים"] -

דכתיב [ישעיהו יט] **"נואלו שרי צוען,** נשאו שרי נוף", ו"נשאו" פירושו "תעו", הרי שהנואלים הם גם חוטאים.

רבינא אמר ביאור נוסף במקרא זה: **כל האוהב ללמד אחרים בהמון - לו תבואה,** שעל ידיהם ירבה הפלפול ויתן לב לתרץ קושיותיהם.

והיינו דאמר רבי: הרבה תורה למדתי מרבתי, ומחבירי למדתי יותר מהם, ומתלמידי - יותר מכולן.

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי האי דכתיב [תהילים קכב] **"עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים"?** -

מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה וינצחו? - שערי ירושלים! לפי שהיו עוסקים בה בתורה.

ואמר רבי יהושע בן לוי: מאי האי דכתיב [שם] **"שיר המעלות לדוד, שמחתי באומרים לי בית ה' נלך"?** - **אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם! שמעתי בני אדם שהיו אומרים "מתי ימות זקן זה, ויבא שלמה בנו, ויבנה בית הבחירה, ונעלה לרגל".** ושמחתי על כך שבני ישראל מתאווים לבנות בית המקדש ולקיום העבודה.

אמר לו הקב"ה: [תהילים פד] **"כי טוב לי יום בחצריך - מאלף".**

וביאורו: **טוב לי יום אחד שאתה דוד עוסק בתורה לפני, מאלף עולות שעתיד שלמה בנדך להקריב לפני על גבי המזבח!**

שנינו במשנה: **ומכוונות להם דרכים וכו'.**

דף י - ב

תניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: **”מקלט”** **היה כתוב על עץ**, שהיה תקוע בכל פרשת דרכים, אשר בה התפצלו דרכים, שאחת מהן הובילה לעיר מקלט, **כדי שיכיר הרוצח איזו היא הדרך המובילה לעיר המקלט, ויפנה לשם.**

אמר רב כהנא: מאי קרא? - ”תכין לך הדרך”, עשה לך הכנה לדרך, שתהיה הדרך **”מוכנה”**, לרוצח לנוס דרכה אל עיר המקלט, ולא יצטרך לחפש ולתור אחריה.

רב חמא בר חנינא, כשהיה בא לדרוש בפרשת רוצח בשגגה, **פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא**, היה פותח ומקדים לה דרשה בענין טוב, מדברי הכתוב בספר תהילים:

”טוב וישר ה' . על כן, יורה חטאים בדרך”, הרי שהורה הכתוב לעשות הכנה לדרך אפילו לרוצחים בשגגה, כדי להצילם מגואל הדם [ונסוב הכתוב על רוצח בשגגה, שהרי נקראו השוגגים **”חטאים”**].

ומכאן נלמד, **אם לחטאים יורה את הדרך**, שעוזר להם הקב"ה להנצל, **קל וחומר לצדיקים**, שיצילם מפגע רע.

רבי שמעון בן לקיש פתח לה פיתחא להאי פרשתא, מהכא:

”ואשר לא צדה, והאלהים אנה לידו”, וגומר.

על כך אמר הכתוב [שמואל כד] **”כאשר יאמר משל הקדמוני**, התורה, שהיא משל הקב"ה, שהוא קדמונו של עולם: **מרשעים - יצא רשע! ” וגומר.**

רמזה התורה, שהאלהים הוא זה ש"אינה" לידו של הרוצח שיהרוג אדם זה בשגגה. באשר אם אירע שיעשה אדם מעשה רשע שכזה בשגגה, אות הוא כי הוא רשע, הזקוק לכפרה!

ומבארין למה נחשב הרוצח לרשע, וכיצד אנה ה' לידו:

במה הכתוב "והאלהים אינה לידו" מדבר - בשני בני אדם שהרגו כל אחד בפני עצמו את הנפש.

אחד הרג בשוגג, והתחייב גלות ולא גלה. 101

101. המהרש"א הוכיח מכאן, שהרוצח בשגגה מתחייב בבית דין לגלות, אפילו אם הודה על פי עצמו, או שהעידו עליו עדים קרובים ופסולים. שאם לא כן, למה מזמן לו הקב"ה הריגה שניה, והרי בהריגה הראשונה הוא לא התחייב גלות, כי לא היו עדים, ולא יכל גואל הדם להורגו. ובהכרח, שגואל הדם שהרג את הרוצח פטור על הריגתו אפילו אם נודע לו שהוא הרוצח רק על פי הודאתו של הרוצח. ולכן צריך לגלות כדי להנצל מגואל הדם. ועיין בשמואל ב יד, ובמה שכתב שם הרד"ק. וכבר כתב **הריטב"א** בריש מכילתין, שאינו גולה על פי עצמו, כיון שכפרת עונש הגלות מתקיימת על ידי גואל הדם, שהורג את הרוצח בשעה שיוצא מעיר מקלטו. וגואל הדם אינו יכול להורגו בלי עדות שהתקבלה בבית דין. וכבר הובאו דברי **האור שמח** [בפ"ו מרוצח הי"ב ועוד מקומות] שהגלות באה לכפרה, ולא רק להצלה מגואל הדם. **וערוך לנר כאן האריך** בזה. **ובחזון יחזקאל** [פ"ב ה"ד] הקשה ממה שאמר רבי עקיבא [לקמן יב]. שאין גולה ע"פ בית דין שראו בעצמם שהרג, ולכאורה כל שכן שלא יגלה על פי הודאתו. ועיין **בקצות החושן** [ב א], שדן אם בזמן הזה יכול גואל הדם להרוג את הרוצח, שהרי צריך קבלת עדים, ואין כיום בית דין שיכול לקבל עדות בדיני נפשות. ועיין הערה 104 ולענין נאמנות עד אחד, נחלקו **הרמב"ם והראב"ד** [פ"ו מרוצח]. ועיין בכס"מ ובשיעורי רבי שמואל כאן הערה נה.

ואחד הרג במזיד, אך לא יכלו בית הדין להמיתו.

כי מדובר באופן שלזה, ההורג בשגגה, **אין עדים** שהרג בשגגה, ולכן לא הגלוהו בית דין.

ולזה, ההורג במזיד, אין עדים שיעידו עליו שהרג במזיד, ולכן לא המיתוהו בית דין.

וכדי להביא אותם לידי עונשן, **הקב"ה מזמין לפונדק אחד**, שמצויים בו הרבה אנשים שיעידו על מה שיארע.

זה שהרג במזיד וחייב מיתה, יושב בפונדק תחת הסולם, גרם המדרגות, וזה

שהרג בשוגג יורד בסולם, ונופל עליו, והורגו. 102

102. תוס' [בסוטה ח ב ובפירושם על התורה, שמות כא], כתבו שיש כאן עונש של מידה כנגד מידה, למרות שהמיתה שהתחייב בה הרוצח היא סייף, ואילו הוא נהרג עתה בנפילת חבירו עליו, במיתה שהיא כעין סקילה. עיין בדבריהם. ובאופן שהרגו בסייף, באמת יפרעו ממנו כפי שהרג. ובאור החיים [בשמות שם] הקשה, הרי ההורג בשוגג, בנפילתו על המזיד הרג פעם נוספת, ואיך תועיל לו גלות אחת על שני חיובים. וכבר הקשו כן **בתוס' הדר זקנים** על התורה, וכן **בתוס' הרא"ש** [בסוטה שם], ותירצו שאינו צריך כפרה על ההריגה השניה שהיתה בשוגג, כיון שהיה הנהרג חייב מיתה. ויש אומרים שגלות אחת עולה להריגות הרבה.

וכך יבואו שניהם על עונשם.

כי זה שהרג במזיד, נהרג עתה. וזה שהרג בשוגג, גולה בעל כרחו, שהרי עתה יש עדים שיעידו עליו.

אמר רבה בר רב הונא אמר רב הונא, ואמרי לה, אמר רב הונא אמר רבי אלעזר: מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים, אנו למדים כי בדרך שאדם רוצה לילך, לטובה או לרעה - מוליכין אותו, מסייעים בידו מן השמים. 103 **מן התורה, דכתיב בפרשת בלק, שתחילה אמר ה' לבלעם: "לא תלך עמהם", עם שרי בלק שבאו לבקשו לקלל את ישראל.**

103. המהרש"א ביאר, שהכוונה היא על המלאכים הנבראים מרצונו לעשות, והם מוליכין אותו בדרך שרצה ובה נבראו. ובאור יחזקאל [חלק ה קסו] ביאר, שכפי הרצון שמוטבע באדם כך פועלת החכמה שבו. וכשהוא הולך בדרכי תאוותו, אף החכמה לא תביאהו למעלות, אלא תגביר תאוותיו. וזה כדברי הגר"א על הפסוק "יערוף כמטר לקחי", שהתורה מגדלת ומצמיחה את מה שיש באדם, לטוב או לרע. ועיין במסילת ישרים [פרק כו]: "כי החמירות מוצא את מינו, ונעור ומתחזק. אך בהפרדו מהם והשארן לבד - הנה, בדרך שרוצה לילך יוליכוהו בה. ובעזר האלוקי אשר יותן לו, תתגבר נפשו בו, ותנצח את הגופניות". והגר"א שר [בלקט שיחות פרשת ויגש] ביאר הטעם שמוליכין אותו כרצונו, כי אי אפשר לעכב בעל בחירה, כדי שלא תפגע בחירתו ושיקול דעתו. ובמשנת ר' אהרן [א ריב] ביאר את מה שאמרו [ביומא לט]: הבא ליטהר מסייעין אותו והבא ליטמא פותחין לו. דהיינו, קודם המעשה, רק "פותחים" לו ליטמא ולא מסייעים לו כמי שבא להיטהר. אך כשהתחיל במעשה - מוליכין אותו בדרכו. וכתב הגהות יעב"ץ שם, שדבר זה שנו חכמינו באבות [ד ב]: עבירה גוררת עבירה. והיינו, אחר שהתחיל לעשות עבירה היא גוררת אותו לעבירה נוספת.

וכתיב אחר כך, כאשר שב בלעם ושאל בפעם השניה את ה' אם ילך עמהם, שאמר לו ה' להיפך: "קום, לך אתם!", שהיות ורצה בלעם ללכת, הוליכוהו משמים בדרך שרצה לילך.

מן הנביאים, דכתיב [ישעיה מח]:

"אני ה' אלהיך, מלמדך להועיל.

מדריכך - בדרך אשר אתה תלך!" והיינו, שהקב"ה מוליכו - בדרך שבחר ללכת.

מן הכתובים, דכתיב בספר משלי [פרק ג]:

"אם ללצים יתחבר האדם - הוא יליץ!", אין מעכבים בידו משמים, אלא דרכו תהיה להתלוצץ עמם.

ומאידך, "ואם לענוים הוא יחבור - מובטח הוא משמים, כי סופו, שבמעשיו הוא יתן חן לפני הבריות".

אמר רב הונא: רוצח שגלה לעיר מקלט, ומצאו גואל הדם בדרך, בעת שנס לעיר מקלט, והרגו, פטור.

[ועיין בהערות באיזו דרך פטור עליו גואל הדם]. 104

104. סוגייתנו עוסקת ברוצח שנס לעיר מקלט ועדיין לא נכנס אליה, ולקמן [יא ב] נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא ברוצח שיצא מעיר מקלט, שהותר דמו, האם מצוה או רשות להרגו, ועל מי מוטלת המצוה. אך קודם שנקלט, אין מצוה ולא הותר דמו, ואסור להורגו, וכל אדם חייבין עליו לכולי עלמא. ורק אם גואל הדם הרגו, בדיעבד פטור משום שחם לבבו ואין לו משפט מות לפי רב הונא. וכן הדין לדעת הרמב"ם בכל השוגגין שאין גולין כקרוב למזיד ומזיד בלי התראה, או במן הזה, שאסור להרגן ורק גואה"ד פטור, וכ"כ הב"ח בהגהתו, ועיין בשיעורי הגר"ש חלק הענינים סימן ד. ובספרי [שופטים מ'] איתא, שמצוה ביד גואל הדם לרדוף אחר הרוצח. ותמהו הכל, שהרי מדובר בנוסו לעיר מקלט, ואז אין מצוה לכולי עלמא. [ועיין במלבי"ם שכתב שהספרי לשיטתו בפרשת מסעי, שהביא דעת רבי יוסי הגלילי. ותמוה, שהרי שם מדובר על היוצא מעיר מקלט]. ובחזו"א [ח"מ ליקוטים כ"ג] חידש, שהמשתהה במזיד בדרך לעיר מקלט ואינו נס, דינו כיוצא מהעיר לגבי חיוב מיתה. וכן משמע בריטב"א ובמאירי בסוגיא לקמן, ויש לבאר שבאופן זה מדובר בספרי. ועיין בשיעורי רבי שמואל שם סק"ט. ולענין רוצח במיד ובהתראה, שדינו מסור לבית דין, נסתפק החזון איש שם, האם גם בו נוהג הפטור של "כי יחם לבבו" בגואל הדם, או שבו, אם הרגו גואל הדם קודם גמר דין הרי הוא נהרג עליו. ועיין קצה"ח ובשיעורי הגר"ש רוזנבסקי הנ"ל ס"ק ז, ח. ובהוספות הרמב"ן לספר המצוות [מצוה יג], מנה את מצות גואל הדם לגבי הרוצח, והיא: **להרגו, ולהגלותו!** אך הרמב"ם לא מנה זאת כמצוה נפרדת, כי לדעתו תפקידו של גואל הדם הוא פרט בדיני המיתה והגלות, וקיומו אינו מוטל על גואל הדם, אלא על בית דין, שיתנו בידו להרוג את הרוצח, ולכפות את המחוייב גלות לגלות. ועיין בקצות החושן [סימן ב'] שתלה ענין זה במחלוקת בין רש"י [בסנהדרין מה], המתיר לגואל הדם להרוג אפילו את השוגג, ובין הרמב"ם [פ"ו מרוצח] המתיר לו להרוג רק את הרוצח במזיד. והסתפק לאור זאת, האם גם בזמן הזה יכול גואל הדם להרוג את הרוצח, וכדלעיל. ותמוה מאד, כי ברש"י שם מדובר להדיא ביוצא מעיר מקלט ולא בנס אליה. והרמב"ם נקט שגואל הדם ההורג את הרוצח "פטור" על הריגתו, ולא כתב "מותר" או "מצוה". ובחזון איש [שם] דן, שאף פטורו אינו אלא כשחם לבבו, אך אם התרו בגואל הדם שלא יהרגנו בדרך לעיר מקלט, ובכל זאת הרג את הרוצח, הרי הוא נהרג עליו. אך כל זה ברוצח בשגגה, ואילו הרוצח במזיד בלי התראה, שיטת הריטב"א כאן היא שמוסרין אותו לגואל הדם.

לפי שאמר הכתוב:

"הוא ינוס אל אחת הערים האלה, וחי.

פן ירדוף גואל הדם, כי יחם לבבו, והשיגו, כי ירבה הדרך, והכהו נפש.

ולו, אין משפט מות, כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום.

על כן אנכי מצוך לאמר: שלש ערים תבדיל לך.

וקסבר רב הונא, שביאור הפסוק, כך הוא:

פן ירדוף גואל הדם אחר הרוצח, והשיגו, והכהו נפש.

ולא יתיירא גואל הדם שיענישוהו בית דין, כי דברי הכתוב **"ולו אין משפט מות"** -
בגואל הדם הוא דכתיב, ולא ברוצח בשגגה.

ורק את סוף הפסוק הוא מבאר על הרוצח, שמצוה להכין לו הדרך, כי הוא לא היה שונא
לנהרג מתמול שלשום.

ומקשינן מברייתא:

מיתיבי מהא דתניא: **"ולו אין משפט מות"**

- **ברוצח** בשגגה **הכתוב מדבר**, ועליו מסיים הפסוק "כי לא שונא הוא לו מתמול
שלשום".

אתה אומר ברוצח הכתוב הזה מדבר, **או אינו** מדבר **אלא בגואל הדם**, שאין לו
משפט מות אם יהרוג את הרוצח?

כשהוא אומר בסוף הפסוק **"כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום"** - **הוי אומר**
שבא הכתוב ליתן טעם למה אין לו משפט מות.

בהכרח, **שברוצח הכתוב מדבר**, לומר שאין לו משפט מות היות שהרג בשגגה ולא
מתוך שנאה.

וקשיא לרב הונא, שביאר את דברי הפסוק "ולו אין משפט מות" על גואל הדם.

ומתריצין: **הוא**, רב הונא, **דאמר כי האי תנא**, החולק על התנא בברייתא האמורה.

דתניא: **"ולו אין משפט מות"** - **בגואל הדם הכתוב מדבר**, שפטרנו תורה אם
הרג את הרוצח לפני שהגיע לעיר מקלטו.

אתה אומר בגואל הדם הכתוב מדבר, **או אינו** מדבר **אלא ברוצח**?

כשהוא אומר "כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום", **הרי רוצח אמור**, שטעם
זה נאמר להסביר מדוע הרוצח גולה ואינו נהרג, כי לא הרג בשנאה.

הא מה אני מקיים, את התיבות המיותרות **"ולו אין משפט מות"**? - בהכרח
שבגואל הדם הכתוב מדבר.

ולכן למד רב הונא, שגואל הדם שהרג את הרוצח בנוסו לעיר מקלט, פטור. שהרי מקרא
זה מדבר בהליכתו הראשונה למקלט.

ומקשינן מהא דתנן במשנתנו : בית דין **מוסרין לו**, לרוצח בשגגה בעת חזרתו מבית דין לעיר המקלט, **שני תלמידי חכמים** שילווחו, **שמא יהרגנו** גואל הדם **בדרך** מבית הדין לעיר מקלט. **וידברו** תלמידי החכמים **אליו**, אל גואל הדם.

מאי לאו, מה שאמרה המשנה שני תלמידי חכמים ידברו אל גואל הדם, כוונתה לומר, **דמתרו ביה**, שהתלמידי חכמים הנלווים אליו יתרו בגואל הדם, **דאי קטיל** את הרוצח - **בר קטלא הוא!**

ומוכח מהמשנה שלא כרב הונא.

ודחינן : **לא** להתרות בגואל הדם הם נשלחים, אלא לפייסו בדברים שלא יהרגנו.

כדתניא בברייתא לבאר את דברי משנתנו "וידברו אליו" -

וידברו אליו - בדברים הראויים לומר **לו**, לגואל הדם, כדי להרגיעו.

אומרים לו: אל תנהג בו מנהג שופכי דמים, ואל תהרגהו, שהרי **בשגגה בא**

מעשה לידו. 105

105. הרמב"ם בפירוש המשניות כתב שאומרים לו : בשגגה הרג, ואסור לך להרגו! ואכן, לפי המבואר בהערה הקודמת אסור לו להרגו, ורק פטור עליו כי חס לבבו. **והגר"ש פערלא והגר"ש רוזנבסקי** אף תמחו למה לא יהרגו את גואל הדם מדין רודף? וכתבו, כיון שגואל הדם פטור על הריגתו, אין עליו דין רודף, ורק הרוצח עצמו יכול להרגו, משום הבא להרגך, שאינו תלוי בחיוב הרודף. ולקמן נאריך. אך **החזון איש** (שם) כתב, כי אף על גב שאין לגואל הדם רשות להרוג את הרוצח בנוסו לעיר מקלט, בכל זאת אין המלווים יכולים למנוע בכח את הגואל הדם מלהרגו, ורק מבקשים ממנו שלא יהרגנו. כי אם יכולים הם למונעו, למה לא ישלחו עמו בעלי אגרופים אלא רק תלמידי חכמים? אך כתב, שכאשר מביאים אותו מעיר מקלט לבית דין אז כן משמרים אותו עם בעלי אגרופין. ובאבי עזרי תמה עליו, שאם אסור להרגו ודאי ראוי למנעו מלהרוג, וכמבואר בסלקא דעתיה של המקשן, שאף מתרין אותו להודיעו שבר קטלא הוא, וברור שאם דינו במיתה, שמונעים אותו. ועיין **בחזו"א** שתמה, כיצד סלקא דעתיה שמתרין בגואל הדם? והרי רבי מאיר אומר שהרוצח מדבר אליו, ואילו ההתראה צריכה להיות מפי עדים! ותירץ, שבכך גופא נחלקו, במחלוקת לעיל בדף ו, האם צריך התראה מפי עדים. או שנחלקו בסברת רב הונא, האם מדובר בה התראה או בבקשה בלבד. ועיין עוד בדברי החזון איש, שדן בביאור כוונת הגמרא להוכיח אם מדובר בשוגג או במזיד.

רבי מאיר אומר: הוא, הרוצח, מדבר על ידי עצמו אל גואל הדם שלא יהרגנו, **שנאמר "וזה דבר הרוצח"**.

אמרו לו חכמים: הרבה דברים שאינם נעשים על ידי אדם, שליחות עושה. שבאמצעות שליח נעשים ומתקבלים הדברים יותר על דעת השני.

ובאה הגמרא לדון בדברי הברייתא, ולבארם :

אמר מר בברייתא: אומרים לו, **בשגגה בא מעשה לידו**.

ומקשינן: מה מוסיפה אמירתם שהוא רצח בשוגג, כדי להרגיע את גואל הדם?

והרי **פשיטא** לכל שהוא הרגו בשוגג ולא במזיד! כי אם היה הורגו במזיד, הם לא היו מגוננים עליו מגואל הדם, ולא היו מאפשרים לו לגלות לעיר מקלט -

דאי במזיד הרגו, וכי **בר גלות הוא!**? והרי חייב מיתת בית דין הוא.

ומתריצין: **אין**, אכן מדובר בברייתא גם באופן שהרג במזיד, היות וקודם העמדה בדין, כל רוצח, ואפילו במזיד, גולה לעיר מקלט!

וסייעתא לכך, **מהא דתניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר:**

בתחילה, לפני שעמדו בדין, **אחד** רוצח בשוגג, **ואחד** רוצח במזיד, היו **מקדימין** ונסים **לערי מקלט**. ¹⁰⁶

¹⁰⁶. **במשך חכמה** [מסעי] ובחזו"א [שם] ובשיעורי הגר"ש נקטו שאין זה חיוב שחל על הרוצח במזיד לנוס לעיר מקלט, אלא שער המקלט קולטתו שלא יהרגו גואל הדם עד שיגמר דינו, ואם הרגו בתוכה, חייב עליו. ועל כך נחלק רבי ואמר שאינה קולטת.

ובית דין של העיר שהרגו בה, היו **שולחין** לעיר המקלט, **ומביאין אותם משם**, ודנים אותם.

מי שהתברר כי הרג במזיד, ו**נתחייב מיתה** - **הרגוהו**, ¹⁰⁷ התירו לגואל הדם להורגו.

¹⁰⁷. כך ביאר הריטב"א, שמדובר בהורג במזיד בלי התראה, ומתירים לגואל הדם להורגו. כי אם יש עדים והתראה, הרי חובשים אותו בבית האסורים, ולא מניחים אותו לנוס לעיר מקלט. ועיין לעיל הערות 104, 79.

שנאמר ברוצח במזיד: **"ושלחו זקני עירו, ולקחו אותו משם, ונתנו אותו ביד גואל הדם, ומת"**.

ומי שהתברר בבית דין **שלא נתחייב מיתה** [אפילו אם הרג במזיד, אלא שלא התרו בו] - **פטרוהו**.

שנאמר "והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם".

ואילו **מי** שהתברר בבית דין שהרג בשוגג, ו**נתחייב גלות** - **מחזירין אותו למקומו** בעיר מקלט.

שנאמר ברוצח בשגגה: "והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה".

רבי אומר: אין כוונת הפסוק לומר שאף הרוצח במזיד יגלה תחילה לעיר מקלט.

אלא הרוצחים הם שטועים בכך, **ומעצמן הן גולין - כסבורין הן הרוצחים שאחד** ההורג **בשוגג ואחד הרוצח במזיד**, ערי המקלט **קולטות** ומצילות אותם מעונש.

והן אינן יודעין, שרק בשוגג קולטות, אבל במזיד אינן קולטות.

ועל כך לימד הכתוב, שישלחו בית דין ויקחוהו משם להורגו, ואין גלותו לעיר מקלט פוטרנו מעונש מיתה.

אמר רבי אלעזר: עיר מקלט שרובה, רוב תושביה הם רוצחים בשוגג - אינה קולטת.

שנאמר [יהושע כ] "ודבר באזני זקני העיר ההיא [עיר המקלט] את דבריו".

מלמד הכתוב שיהיו דבריו באזני זקני עיר המקלט, שונים מדברי אנשי העיר השומעים את דבריו.

והיינו, שאנשי העיר שבפניהם הוא משמיע דבריו אינם כמוהו, שהם אינם רוצחים, **ולא**

שהושוו דבריהן לדבריו. 108

108. פטות לשון הגמרא, שלא השוו דבריו לדבריהם, מורה שמדובר ברוצחין בשוגג. אך **בריטב"א** משמע שמדובר ברוב רוצחים במזיד. שהרי כתב שבשכם לא היו רוב רוצחים, שאם לא כן לא היתה קולטת, ומדובר במזידין. **והרמב"ם** [פ"ז ה"ו] כתב: עיר מקלט שרובה רצחנים - אינה קולטת. והשיגו **הראב"ד**: שיש בה רוב רצחנים. וכתב **הכסף משנה** לבאר דברי הראב"ד, שהזדמן לפני הראב"ד ספר מוטעה של הרמב"ם שלא היה כתוב בו "רוב", ולכן הגיהו כך. וכן נמצא **בסמ"ג**, שכתב: עיר מקלט שיש בה רוצחים ולא הזכיר רוב. **ובשפת אמת** הסתפק, האם דין זה נאמר בעיר שהיו רובה רוצחים, שאין עושין אותה לעיר מקלט. או גם אם בעיר שהתרבו בה הרוצחים אחר שנעשתה לעיר מקלט, נאמר דין זה, שמכאן ואילך היא אינה קולטת עוד. **ובמנחת חינוך** [מצוה תי] כתב, שאם על ידי קליטתו של הרוצח הזה נעשה רוב העיר רוצחים, הוא נקלט, כיון שעד כניסתו אליה לא היה בה רוב רוצחים. וכמו כן, לא נפקע מהעיר שם עיר מקלט לגבי הרוצחים שכבר נקלטו בה, אלא רק אינה קולטת מכאן ואילך. וגם בכך אפשר לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. **ובאילת השחר** דן בשאלה, אם נכנס הרוצח לעיר מקלט שהיו בה רוב רוצחים, שאינה קולטת אותו, ולאחר מכן נוספו בה תושבים כשרים, ומעתה רק מיעוטה הם רוצחים - האם עתה הוא נקלט? ותלה את צידי ספיקו בדברי המנחת חינוך, האם שעת הקליטה היא הקובעת, או שבכל שעה נקבע הדין כפי רוב העיר באותו זמן.

ואמר רבי אלעזר: עיר שאין בה זקנים - אינה קולטת, דבעינן שיהיו בה "זקני העיר", כמבואר בפסוק שבספר יהושע, **ולכא**, כי בעיר שאין בה זקנים לא מתקיים פרט זה.

ומביאה עתה הגמרא שנחלקו רבי אמי ורבי אסי כאן ובשני מקומות בתורה, בפרשת בן סורר ומורה ובפרשת עגלה ערופה, שבכולן נאמר בהם "זקני העיר", האם זה לעיכובא, או למצוה בעלמא. 109

109. בתוס' משמע שבעגלה ערופה צריכים זקני בית דין, ובסנהדרין [יד א] כתבו שכך משמע בפסוק, דכתיב "זקני העיר". והרמב"ם [פ"ז ה"ו] פסק שעיר שאין בה זקנים אינה קולטת. והקשה המנחת חינוך [ת"י], מדוע לגבי הבאת עגלה ערופה כתב הרמב"ם [פ"ט ה"ד] שאין מודדין אלא לעיר שיש בה בית דין של עשרים ושלושה, ולמה לא נקט כך גם לגבי הקליטה של עיר מקלט? והוכיח, שלפי הרמב"ם אין צורך שיהיה בעיר מקלט אלא בית דין של שלושה, והם "זקני העיר". אך בערוך השולחן, ובקרוך אורה [סוטה מה ב] כתבו שבעיר מקלט די שיהיו בה זקנים ואין צורך שיהיה בה בית דין. אך בכנסת הגדולה ובפליתי [ס"ס ס"ג] ובערוך לנו כתבו שאין לחלק בין עגלה ערופה לעיר מקלט, ובשניהם "זקני העיר" הינם בית דין של עשרים ושלושה. ובאבי עזרי [פ"ט ה"ד] הביא מקור ממסכת סוטה [מז ב] שדוקא בעגלה ערופה צריך בי"ד של עשרים ושלוש.

איתמר, עיר מקלט שאין בה זקנים - נחלקו רבי אמי ורבי אסי אם היא קולטת או לא.

חד אמר קולטת, וחד אמר אינה קולטת.

ומבאר הגמרא את המחלוקת: **למאן דאמר אינה קולטת**, טעמו הוא משום **דבעינן "זקני העיר"**, וליכא. ואילו **למאן דאמר קולטת**, טעמו הוא משום שהצורך בזקני העיר אינו אלא **מצוה בעלמא**. וכן נחלקו **בעיר שאין בה זקנים, רבי אמי ורבי אסי**, האם נוהג בה דין "בן סורר ומורה" או לא: 110

110. הריטב"א כתב, ששלשת מחלוקות אלו, תלויות בדבר אחד - האם צריך לקיים "קרא כדכתיב", בצורה הכתובה בפרשה. וכיון שכתוב בה "זקנים", צריך דוקא זקנים ולא סתם אנשי העיר, או לאו דוקא זקנים. והרמב"ם [פ"ט ה"ד] כתב שאין מודדין אלא לעיר שיש בה בי"ד של כ"ג. והקשה המשנה **למלך** למה השמיט הרמב"ם דין עגלה ערופה במקום שאין בי"ד בכל העירות הסמוכות [עיין בתוס' שבאופן זה עוסקת סוגייתנו]? וכן תמה בהלכות ממרים [פ"ז ה"ז] שלא כתב הרמב"ם דין זה בבן סורר. וכתב שמדברי הרמב"ם לענין עיר מקלט שאין בה זקנים שאינה קולטת, משמע שדין זה הוא לעיכובא, ובאופן כזה לא יביאו עגלה ערופה ולא יעשו בן סורר, היות שדין אחד הוא לכל המחלוקות האלו. וכן הסיק **בערוך השולחן** [חו"מ תכ"ה ס"ט]. [ועיין **במנחת חינוך** [תק"ל] ובהערות על תוס']. וגם **באור שמח** (במלואים) הסיק כן, אך מטעם אחר, שבעגלה ערופה ובן סורר כתוב "ובערת הרע", ו"זקנים" זה רק למצוה בעלמא. אמנם **בקרוך אורה** [סוטה מה ב] כתב, שדעת הרמב"ם היא שרק בעיר מקלט צריך זקני העיר, שכן אמר גם רבי אלעזר בסוגיין. ומדובר בזקנים סתם ולא בבית דין, ובהם מדובר בכל שלשת המחלוקות. ואמנם בעגלה ערופה ובבן סורר, דעת הרמב"ם שאין צריך זקנים, כי סבר שאין צריך קרא כדכתיב. ובעיר מקלט הצריך זקנים כרבי אלעזר, שלא תלה את כל שלשת הדינים זה בזה.

חד אמר, על אף שנאמר בכתוב [דברים כא] "זקני עירו", בכל זאת **נעשה בה דין בן סורר ומורה**.

וחד אמר, אין נעשה בה בן סורר ומורה.

ומבארין טעם מחלוקתם :

למאן דאמר "אין נעשה בה בן סורר ומורה", סבר **שבעינן** לקיים את דברי הכתוב "ותפסו בו אביו ואמו, והוציאו אותו אל זקני עירו". ובעיר זאת **ליכא** זקני העיר, ודבר זה הוא לעיכובא.

ואילו **למאן דאמר "נעשה בה בן סורר ומורה"**, מה שאמר הכתוב "זקני עירו" הוא רק **מצוה בעלמא**, אך אינו מעכב.

ועוד נחלקו בדין **עיר שאין בה זקנים, רבי אמי ורבי אסי** אם מביאה עגלה ערופה :

חד אמר, על אף שאין בה זקנים, היא **מביאה עגלה ערופה** אם נמצא סמוך לה חלל הרוג, שלא נודע מי הכהו.

וחד אמר, אינה מביאה עגלה ערופה.

ומבארין במה נחלקו :

למאן דאמר אינה מביאה עגלה ערופה, סבר **בעינן** לקיים את דברי הכתוב [דברים כא] "ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר", **וליכא**.

למאן דאמר אפילו אם אין בה זקנים **מביאה עגלה ערופה**, סבר ש"זקני העיר" נאמר רק **למצוה בעלמא**.

אמר רבי חמא בר חנינא: מפני מה נאמרה בספר יהושע פרשת רוצחים -

דף יא - א

בלשון עזה, ששינה הכתוב מדרכו בכל ספר יהושע, שנאמר בו "ויאמר ה'", ונקט בפרשה זו לשון דיבור, שהוא לשון קשה -

דכתיב "וידבר ה' אל יהושע, לאמר: דבר אל בני ישראל לאמר, תנו לכם את ערי המקלט אשר דברתי אליכם", וגומר.

והטעם לכך, **מפני** שנאמרו בפרשה זו ליהושע לקיים מצוות **שהן של תורה**. ואילו בשאר מקומות שדבר ה' עם יהושע, לא נאמרו לו לקיים מצוות דאורייתא. 111

111. והמהרש"ל פירש שלכן נכתבה בלשון עזה, שהתורה קרויה עוז, שנאמר ה' עוז לעמו יתן. והמהרש"א כתב טעם נוסף עיי"ש. והגר"א ביהושע [כ א] כתב שפתח בלשון עזה מפני שגם בפרשת ערי מקלט האמורה בתורה [במדבר לה א] נאמר דבר אל בני ישראל.

והוי"ן בה: **למימרא**, האם רצונך לומר, **דכל** מקום שנאמר לשון **"דיבור"** משמעותו **לשון קשה?**

ומשנינן: **אין**, אכן, כך הוא!

והראיה לכך, **כדכתיב** אצל אחי יוסף, כשחזרו ליעקב, **"דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות"**. ומוכח ש"דיבור" הוא לשון קשה [עזה].

ומקשינן: **והתניא**: כתיב בספר מלאכי [פרק ג]: **"אז נדברו יראי ה'". אין "נדברו" - אלא לשון נחת.**

וכן הוא אומר בספר תהילים [פרק מז] **"ידבר עמים תחתינו"**, שיכנעו האומות תחת ישראל, וישבו בנחת.

ומפסוקים אלו משמע שדיבור אינו לשון קשה.

ומתצינן: אין הלשונות בפסוקים שוות.

אלא, **"דבר"**, האמור ביהושע ובאחי יוסף, הוא ענין **לחוד**, ומשמעותו היא לשון קשה.

ואילו **"נדברו"**, האמור בספר מלאכי על יראי ה', או **"ידבר עמים תחתנו"** האמור בספר תהילים על העמים, הוא ענין **לחוד**, שמשמעותו היא ענין של נחת.

[סימנ"י רבנ"ן מהמנ"י וספר"י]

פליגי בה רבי יהודה ורבנן, בטעם שנאמרה פרשת רוצחים בלשון קשה [עזה]:

חד אומר, מפני ששיהם, שהשהה יהושע את הבדלת ערי המקלט בארץ ישראל, עד ששב הקב"ה ואמר לו להבדילם, ולכן אמר לו בלשון קשה.

וחד אומר, מפני שהן של תורה, וכדלעיל.

ובעוד פסוק בספר יהושע [פרק כד] נחלקו:

"ויכתוב יהושע את הדברים האלה - בספר תורת אלהים".

פליגי בה רבי יהודה ורבי נחמיה, אלו "דברים" כתב יהושע, ובאיזה ספר נכתבו "הדברים האלה" -

חד אומר, יהושע כתב בסוף ספר התורה את **שמונה הפסוקים** האחרונים שבתורה, החל מ"וימת שם משה עבד ה'", עד סוף התורה, לפי שפסוקים אלו אודות מיתת משה, לא כתבם משה אלא יהושע. **111א**

111א. בבבא בתרא [טו]. אמרו שמשה כתבם בדמע. וביאר הגר"א באדרת אליהו כעין מה שכתב הרמב"ן בהקדמתו לתורה שכל התורה נמסרה למשה רבינו בהמשך אחד, ללא הפסקות בין התיבות והוא חלקה לתיבות והיינו שכתב בדמע לשון עירוב כדימוע בתרומה, שבעת הכתיבה לא הובן שמדובר בענין מיתתו, ויהושע פיסקן לתיבות, כמו שעשה משה בכל התורה, וכעין זה הביא שם המלא הרועים מהרמ"ע מפאנו [חיקור דין ח"ב פי"ג]

וחד אומר, יהושע כתב בספרו [ספר יהושע] את ענין **ערי מקלט**. ומקשינן: **בשלמא למאן דאמר** יהושע כתב בספר התורה את **שמונה הפסוקים** האחרונים שבתורה, היינו דכתיב "בספר תורת אלהים", שהוא ספר התורה.

אלא למאן דאמר שכתב יהושע בספר יהושע את ענין **ערי מקלט** - מאי "בספר תורת אלהים"?

ומתריצין: **הכי קאמר**, "ויכתוב יהושע [בספרו], את הדברים האלה, של ערי מקלט, שהם הדברים [הכתובים] בספר תורת אלהים".

ספר תורה שתפרו, שחיבר את יריעותיו על ידי שתפרם בחוטי פשתן -

פליגי בה רבי יהודה ורבי מאיר.

חד אומר כשר, וחד אומר פסול.

ומבארין במה נחלקו:

למאן דאמר פסול, משום דכתיב [שמות יג] "והיה לך לאות על ירך, ולזכרון בין עיניך - למען תהיה תורת ה' בפיך".

ואיתקש כאן כל התורה כולה לתפילין.

ובא הכתוב ללמדנו: **מה תפילין, הלכה למשה מסיני** היא, שצריך לתפרן בגידין של בהמה טהורה ולא בחוטי פשתן -

אף כל התורה, צריך לתפרן ליריעות ספר התורה בגידין, ולא בחוטי פשתן.

והוינן בה: **ואידך**, התנא שמכשיר תפירה של יריעות ספר תורה בפשתן, מדוע הוא אינו מתחשב בהיקש של תורה לתפילין?

ומבארין: **כי איתקש**, זה שהקיש הכתוב תורה לתפילין, באומר "למען תהיה תורת ה' בפיך", הוא רק לענין הנזכר באותו הפסוק "בפיך", שמכאן למדנו שאין כותבים תפילין אלא על גויל העשוי מעור בהמה טהורה, שהיא "מותר בפיך", שבשרה מותר באכילה, ולא על עור בהמה טמאה, שבשרה אסור באכילה.

ולענין זה בלבד הוקש ספר תורה לתפילין, כי דבר זה מפורש בתורה.

אך **להלכותיו**, לדינים שאינם מפורשים בתורה, אלא הם נלמדים מהלכה למשה מסיני, כגון שתהא התפירה בגידין דוקא ולא בפשתן - **לא איתקש** תורה לתפילין. 112

112. כתב הריטב"א שהלכה כמאן דפוסל, שהרי המשנה במגילה השוותה ספרים לתפילין ומזוזות לענין לתפרן בגידין. ובטורי אבן שם, ביאר שראייתו לפי גירסתו בהמשך הסוגיא שרב ראה את הספרים בבי רבי חייא תפורים בכיתנא, ולפי זה לא הכשיר אלא ספרים ולא תפילין, והביא ראיה ממסכת מגילה שדינם של הספרים שוה לפסול כמו התפילין. אך לגירסתנו שראה בבית רבי חייא תפילין תפורות בפשתן, הרי ניתן לפרש את המשנה במגילה להיפך, ששוין ספרים לתפילין שאם תפרן בפשתן כשרים. ועיין חזון נחום [סימן כ"ו]. וכתב החזון איש, שרבי חייא יצא ידי חובה בתפילין אלו, למרות שההלכה היא שהן תפילין פסולות לגמרי, כי כל מי שיש לו סמכות לחלוק ולהורות, הרי הוא יוצא ידי חובה גם אם הוא טועה ומניח תפילין שאליבא דהלכתא הן פסולות. וכן כתב החזון איש בהלכות תפילין, שההולכים בשיטת האר"י, יוצאים ידי חובה בתפילין הכתובות לפי הכתב שסמך עליו האר"י, אף על פי שלפי הבית יוסף הכתב הזה הוא פסול. [עיין בספר "פרקי אמונה, הנהגה והשקפה" מדברי החזון איש, בעריכת עורך ה"חברותא"].

אמר רב הונא: חזינן להו לתפילין דבי חביבי, של דודי, רבי חייא, **דתפירי בכיתנא**, בחוטי פשתן. 113

113. בצפנת פענח כתב שאף לפי הריטב"א שמדובר בספרים לא התיר רבי חייא לתפור בפשתן אלא יריעה שנקרעה, אך חיבור היריעות אחת לחברתה צריך להעשות על ידי גידין דוקא, שהרי מצוה לכתוב על יריעות נפרדות ולתפרן [ואם כתב על קלף אחד ארוך פסול], ומצות תפירה היא בגידין דוקא, ורק תיקון יריעה שאינו תפירה, מותר בפשתן.

ולית הלכתא כוותיה, אלא צריך לתפרן בגידין.

מתניתין:

במיתת הכהן הגדול חוזרים כל הרוצחים בשגגה, מערי המקלט לבתיהם.

ומבאר המשנה כי יש שלשה סוגים של כהן גדול, שבמיתתו שבים הגולים מערי המקלט לבתיהם.

אחד כהן גדול שהוא משוח בשמן המשחה.

ואחד כהן גדול שלא נמשח בשמן המשחה [לפי שהיה בתקופה לאחר שנגזר שמן המשחה 114], שהוא רק **מרובה בגדים**, שמשמש בשמונה בגדים, והוא יתר על כהן הדיוט, שמשמש רק בארבעה בגדים.

114. כך פירש רש"י. והביא הריטב"א שכך משמע גם בירושלמי בהוריות דגרסינן שם משוח בשמן המשחה בבית ראשון, מרובה בגדים בבית אחרון. אך תמה על כך, שבגמרא איבעיא לן אם במיתת כולם הוא חוזר, ומשמע ששייך שיהיו כהן משוח וכהן מרובה בגדים בזמן אחד. [ועיין מהרש"א שמדובר בבית ראשון וקדם ועבד קודם שנמשח]. וכן בסוף הוריות שנו, משוח בשמן המשחה קודם לפדותו מהשבי לפני מרובה בגדים, ומשמע שהם מצויים בזמן אחד. ולפיכך פירש שמדובר במקדש ראשון, לפני שנגזר שמן המשחה, ובאופן שהתעכב הכהן המשוח במקום רחוק או נשבה, שממנים אחר תחתיו אך אין מושחין אותו, אלא יהיה מרובה בגדים בלבד, שאין מושחין שני כהנים גדולים בדור אחד. ועיין רמב"ן עה"ת [ויקרא ט"ז] שדן בזה, והסיק שאף רש"י מודה לכך. שהרי בכל יום כפור היו מתקנים אחר תחתיו, ובהכרח שהיה מרובה בגדים גם במקדש ראשון, אלא שנקט מרובה בגדים בזמן שהוא הכהן הגדול העיקרי, וזה בבית שני. ועיין עוד ברש"י ובתוס' בנזיר [מז ב] ובתוס' ישנים ובתוס' הרא"ש ביומא [יב א] שסוברים כי היו מושחים הכהן המוכן ליום הכפורים. ואף הריטב"א עצמו ביומא שם סובר שמושחין את הכהן שנכנס תחת הכהן שנפסל ביום הכפורים. וצריך לומר שרק בעת שיש כהן כשר בעולם, אין מושחין עמו כהן אחר, אך כשהוא פסול אפשר למשוח אחר.

ואחד כהן **שעבר ממשיחותו**, ששימש כממלא מקומו של כהן גדול, בעת שאירע פסול בכהן הגדול הקבוע, עד שהתרפא הכהן הגדול ונטהר, ושב לשמש -

הרי אלו **מחזירין את הרוצח** לביתו מעיר מקלט, במיתתם. **115**

115. הרמב"ם [פי"ז ה"ט] כתב א' המשיח וא' המרובה בגדים וא' העובד וא' שעבר, כל א' מארבעתן שמת מחזיר את הרוצח. ותמהו, שהרי הכהן העובד כבר נזכר כמשוח או כמרובה בגדים, ואין כאן ארבעה אלא שלשה. וכתב הקרן אורה [נזיר מז א] שכוונתו שא' משמש וא' שעבר, בין במשוח ובין במרובה בגדים, והיינו ארבעה, שהם שנים בכל א' מהכהנים הגדולים. ובמשאת המלך כתב ליישב בדוחק, שהרי דעת הרמב"ם, שכהן הנכנס לשמש תחת כהן גדול שנפסל, אינו צריך חינוך אלא עבודתו מחנכתו, ויש לומר שכוונתו בכהן שעובד לכהן שהתחנך בעבודה, ואינו משוח ואינו מרובה בגדים, ולפיכך ישנם ארבעה כהנים.

לפי שאז מתקיים הכתוב "ואחרי מות הכהן הגדול - ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו".

רבי יהודה אומר: אף הכהן שהוא "משוח מלחמה" מחזיר את הרוצח. כי מדין תורה היו מושחין כהן בשמן המשחה בצאתם למלחמה. ותפקידו של אותו הכהן, הקרוי "משוח מלחמה", היה לומר לפני היוצאים למלחמה את כל דיני המלחמה האמורים בפרשת שופטים, "אל ירך לבבכם", וגומר. ואף שאותו הכהן לא שימש במקדש ככהן גדול, כיון שהוא נמשח בשמן המשחה ככהן גדול - הרי דינו ככהן גדול, והוא מחזיר במותו את הרוצח.

לפיכך, **116** כיון שמיתת הכהנים הגדולים היתה מחזירה את הגולים לבתיהם -

116. מלשון "לפיכך", דייקו **האחרונים** שאמהותיהן של הכהנים חששו רק משום שמיתת כל סוגי הכהנים מכפרת. ותמהו על כך, למה לא דאגו אמותיהן של חלק מהכהנים אם לא חל הדין גם בשאר הכהנים? וביארו שאילו היה יוצא רק במיתת כהן גדול אחד, יתכן שלא היתה אמו דואגת, אך כיון שיוצא במיתת כלן, כל אחת מהאמהות חוששת שהאחרת מספקת מים ומזון שלא יתפללו על בנה אלא על שאר הכהנים, וממילא כלם מספקות מים וכו'. ועיין **בערוך לנו ובתפארת ישראל** שביארו למה אמותיהן היו מספקות מים ולא הכהנים הגדולים עצמם. *16. ולכאורה תמוה, שהרי אדרבא, כיון שרוצה ללמד לרבות משוח מלחמה, לכן לא כתב "הגדול". אכן, הביאור הוא, שלרבי יהודה כהן משוח מלחמה דומה בכמה דינים לכהן גדול. וכתב הגר"ח [פ"ב מביאת מקדש] שיש עליו דין כהונה גדולה, ומכחה חלוקים דיניו משאר הכהנים. ולכן אמרו לו רבנן שלא כתוב בו "הגדול", ואינו מוציא את הרוצח, ואין דיניו משום כהונה גדולה. **וברמב"ם** [פ"ז ה"ט] כתב שאינו מחזיר את הרוצח שהוא ככהן הדיוט, והיינו כנ"ל, שלא אמרו רבנן רק שאין ריבוי כרבי יהודה, אלא שאינו כהן גדול כלל.

אמותיהן של כהנים גדולים היו מספקות להן, לרוצחים בשגגה, מחיה וכסות, כדי שלא יתפללו הרוצחים על בניהם שימותו, ויוכלו לשוב לביתם.

ובגמרא מבואר למה חששו שתתקבל תפילתם של הרוצחים.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שכל הכהנים הגדולים המנויים במשנה מחזירין את הרוצח?

אמר רב כהנא: כיון **דאמר קרא** [במדבר לה] שלש פעמים דין זה שהרוצח יוצא במיתת הכהן הגדול. ומכך למד תנא קמא, ששלשת הכהנים שהיה עליהם שם כהן גדול מוציאים במותן את הרוצח.

ואלו הפסוקים:

א. **"וישב בה - עד מות הכהן הגדול"**.

ב. **וכתיב "כי בעיר מקלטו ישב - עד מות הכהן הגדול"**.

ג. **וכתיב "אחרי מות הכהן הגדול ישוב הרוצח"**.

זו היא סברת תנא קמא, ועתה מבארת הגמרא את שיטת רבי יהודה:

ורבי יהודה, המוסיף את הכהן שהוא משוח מלחמה, **דרש קרא אחרינא,** רביעי [שם], דכתיב: **"לשוב לשבת בארץ - עד מות הכהן"**.

ואידך, תנא קמא, שלא דרש מקרא זה, סבר, **מדלא כתיב** בפסוק הזה **"הגדול"** (*116) - בהכרח שהכונה לכהן גדול המוזכר לעיל, **לאחד מהנך,** משלשת הכהנים הגדולים **הוא.**

והיינו, כיון שלא הזכיר בו הכתוב "הכהן הגדול" אלא כהן גרידא, בהכרח שלא בא הכתוב לרבות כהן רביעי, שהוא כהן משוח מלחמה, אלא כוונת הכתוב היא לאחד משלשת הכהנים הגדולים הנזכרים.

שנינו במשנה, **לפיכך אמותיהן של כהנים וכו'.**

ומוכיחה הגמרא: **טעמא דלא מצלו**, משמע שרק בזכות שמספקות אמותיהם של הכהנים הגדולים מים ומזון, ולכן אין הרוצחים מתפללים על הכהן שימות - לכן הוא אינו מת.

הא מצלו - מייתי! אם יתפללו הרוצחים בשגגה, הנמצאים בעיר מקלט, על מותו של הכהן הגדול, תפילתם תתקבל, והוא אכן ימות קודם זמנו.

ומקשינן: וכי תתקבל תפילתם של הרוצחים שימותו הכהנים הגדולים, על לא עול בכפם?

והכתיב בספר משלי [פרק כו]: "כצפור לנוד, כדרור לעוף -

כן קללת חנם [שהיא ללא סיבה] - **לא תבא!**"

ומתריצין: **אמר ההוא סבא: מפירקיה דרבא שמיע לי** שאין זו קללת חנם, אלא אכן יש תביעה כנגד הכהנים, על **שהיה להן לבקש רחמים על בני דורן**, שלא יבואו לידי תקלה, כהריגה בשגגה, **ולא בקשו**. 117

117. גם בברכות [יב ב] מצינו שהנמנע מלהתפלל על חבירו נקרא חוטא, שאמרו שם כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא. **והמהרש"א** ביאר שהדבר תלוי ביד כהן גדול יותר משאר הצדיקים שבאותו דור, כיון שלכך היתה לו תפילה מיוחדת ביום כפור, שתבטל הגזירה ולא יהרג והרשעים ישובו מעונם ויבטלו מהם הגזירות. וכן מבואר **בתרגום יונתן** [במדבר לה כה] שכהן גדול שלא התפלל ביום כפור בקדש הקדשים שלא יתקלו עם ישראל בעבירות קשות, ימות באותה שנה על שלא בטל את הגזירות בתפילותיו. ועיין בהרחבה **במכתב מאליהו ח"ג** [חסד והכרת טובה], **ובחזון איש** סנהדרין סי' כ"ה שאם יתפלל ודאי יענה.

ואיכא דמתני, יש שונים בלשון המשנה, שהיו האמהות של הכהנים הגדולים מספקות מים ומזון **כדי שיתפללו** הרוצחים **על בניהם שלא ימותו**.

והוינן בה: **טעמא דמצלו**, משמע רק אם יתפללו הרוצחים על הכהנים שלא ימותו, בזכות כך הם חיים.

הא לא מצלו - מייתי!

ומקשינן: למה ימות הכהן הגדול בגלל חטאיהם של אלו?

וכי **מאי הוה ליה לכהן למיעבד**. מה היה עליו לעשות, עד שתהיה עליו תביעה על חטאם של אנשים אלו?

הכא, בבבל, **אמרינן** אומרים משל על מצב כזה, שאדם נענש על עבירת חבריו: וכי **טוביה חטא**, ואילו **זיגוד מנגיד!!**? מקור המשל הוא במעשה שהיה, שהעיד זיגוד בפני בית דינו של רב פפא על טוביה, שחטא. אך עדותו היתה עדות יחיד, שאינה מתקבלת. ולכן צוה רב פפא להכותו על הלשון הרע שאמר.

ומאז היה דבר זה למשל, שאף על גב שטוביה היה החוטא, בכל זאת הלוקה היה זיגוד, שהעיד עליו שחטא. כי בכל מקום שאין תועלת בעדותו, והוא בא ומעיד בגנות חברו, נחשב הדבר לעבירת לשון הרע.

ואילו **התם**, בארץ ישראל, **אמרי**, נהוג לומר משל זה בנוסח אחר:

שכס נסיב, מבגאי גזר!?

דהיינו שכס בן חמור נשא את דינה ונהנה, ושאר אנשי העיר, כגון מבגאי [שם אדם], נאלצו להצטער ולמול ["לגזור"] את עצמם, אף שלא נהנו עמו.

ואף כאן מקשינן: למה יענשו הכהנים על חטא הרוצחים בשגגה?

ומתרצינן: **אמר ההוא סבא: מפירקיה דרבא שמייע לי**, שיש תביעה משמים על הכהנים, **שהיה להן לבקש רחמים על דורן** שלא יחטאו, **ולא בקשו**. ומצינו שטענה זו נחשבת תביעה על אדם, ונענש עבודה, **כי הא דההוא גברא דאכליה אריא**, שאכלו אריה, **ברחוק** במרחק של **תלתא פרסי מיניה**, ממקומו **דרבי יהושע בן לוי**.

ולא אישתעי אליהו, לא הופיע ולא דיבר אליהו הנביא **בהדיה**, עם רבי יהושע בן לוי, **תלתא יומי**.

הפסיק אליהו את קביעותו לדבר עמו כל יום, במשך שלשה ימים, משום שאירעה כזאת תקלה במקומו. כי אילו היה מתפלל רבי יהושע בן לוי על שלום אנשי מקומו, לא היתה תקלה זאת באה לעולם.

ונמצא, כי מי שיכול למנוע את התקלה בתפילתו, ולא מנעה, הוא נקרא אשם בה, ונענש עבודה, ולכן הוזקקו הכהנים הגדולים לבקשת רחמים עליהם שיחיו, ולא ימותו.

אמר רב יהודה אמר רב: קללת חכם, אפילו בחנם, היא באה! 118

118. במכתב מאליהו [ח"ד] 222 ביאר הטעם שחלה הקללה, כיון שאילולי היה בלב החכם נגד המקולל, ודאי לא היה מוציא מפיו קללה, ובהכרח שקללה בחינם היינו שעל המעשה שבו קולל לא התחייב, אך יש לכך הצדקה ממעשה אחר, ועיי"ש עוד. אולם **הרמב"ן וריטב"א, והרשב"א** בסוכה כתבו שאם החכם קלל סתם, לא תבוא הקללה, ורק כשהצטער מחמתו חלה קללתו אף שהיתה על חנם. שהרי אחיתופל ציער את דוד כשלא שת לבו לדרוש קל וחומר, ורק לכן חלה הקללה, אף שהיתה חינם, והגמרא מוכיחה ממעשה זה לכלל האמור שאפילו על חנם באה.

דהיינו, אם קילל חכם אדם, אפילו אם לא היתה סיבה לקללה, היא חלה.

מנלן? - מאחיתופל.

שבשעה שכרה דוד שיתין, יסודות לבית המקדש, **קפא תהומא**. צפו מי התהום, ועלו, **ובעא למשטפא לעלמא**. **119** עמדו מי התהום לשטוף ולהציף את העולם.

119. רש"י כאן פירש שמצא שם חרס שהגביה קולו ואמר לו אל תטלני מכאן, שאני כבוש על התהום מיום מתן תורה שרעדה כל הארץ, ולא שמע דוד לדבריו, ונטלו. ובמסכת סוכה הביא **רש"י מאגדת שמואל** שהיה שם מששת ימי בראשית.

אמר דוד: האם יש מי שיודע את ההלכה - **מהו למיכתב שם ה' אחספא, ומישדא בתהומא, דליקו אדוכתיה!** **120**

120. רבים הקשו מה הסתפק דוד, והרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה, והרי חשש שמי התהום יציפו את כל העולם. יש שכתבו שהשלכת החרס היא הצלה על ידי סגולה, והסתפק אם לצורך כך מותר למחוק ה' או רק בהצלה טבעית, ויש שביארו שיכל להחזיר את החרס שלקח, אלא שרצה לחפור שיתין לבית המקדש, ולכן רצה לעצור את עליית מי התהום בלי לכסותו, ואם כן לא בא להציל את העולם, אלא לחפור שיתין לנסכים, ולזה לא מצינו שמותר למחוק את ה'.

האם מותר לכתוב שם ה' על חרס, ולזרקו בתהום, לפי שהחרס צולל ואינו צף, וירד החרס וינוח על מקום הנקב, ויסתום את המקום שממנו צפים ועולים מי התהום.

והשאלה היא, האם יש לחשוש שמא ימחקו המים את השם הכתוב על החרס, ויעבור על איסור הלאו "לא תעשון כן לה' אלהיכם [במחיקת שמו]" **121**.

121. **רב האי גאון** למד מביאור זה, שפירשו רש"י, את גודל האיסור בשימוש בשמות הקדושים שהרי דוד הסתפק בשאלה זו אף שהתהום איים לשטוף את כל העולם. **והפוסקים** האריכו לדון בטעם האיסור, שהרי גרמא במחיקת השם מותרת, ודנו אם מותר לכתוב לכתחילה על מנת שימחק בגרמא, **ויש שביארו** שבכך גופא הסתפק דוד, אם יעצור החרס את המים מפני השם שעליו, ולא ימחק, או שרק על ידי מחיקתו יעצרו המים, ואם כן אסור לזרקו, והוכיח לו אחיתופל שאף אם רק במחיקתו יעצרו המים, מצוה לעשות כך כמו בסוטה.

ליכא דאמר ליה מידי. לא היה מי שיענה על שאלתו של דוד.

אמר דוד: **כל היודע דבר זה, ואינו אומר - יחנק בגרונו!** **122**

122. רש"י [בסוכה נג.] פירש שאחיתופל היה רבו של דוד, וכיון שהיה שם לא היה דוד מורה הוראה בפני רבו, ולכן השתדל שאחיתופל יורה מה הבין בספק זה, אך משמע שדוד עצמו ידע הדין, ולכן לא פירש"י באבות [פ"ו מ"ב] שלמד קל וחומר זה מאחיתופל, עיי"ש. ומה שקלל את מי שאינו אומר, שיחנק, כתוב **בתנא דבי אליהו** [פרק ל"א] שבשביל שתפס את ההלכה בגרונו - נענש להחנק בגרונו. **והמהרש"א** ביאר שהטביעה במים היא מיתת חנק, ולכן אמר שמי שלא יצילנו ממיתה זו, ימות בה כשיחנק בגרונו. ועיין מהרש"א בסוכה שביאר את כל הענין על דרך האמת, **ובמכתב מאליהו** [ח"א, טבע] הרחיב בזה.

נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, ואמר :

ומה כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה התורה : שמי [שמו של הקב"ה] **שנכתב בקדושה** בספר - **ימחה על המים**. כמו שמצינו בפרשת סוטה, שכותבים ומוחקים אל המים המאררים את כל פרשת סוטה, על אף שיש בה שם ה', כדי לברר אם נטמאה או לא, ואם היא טהורה יחזור שלום הבית בינה ובין בעלה.

לעשות שלום **לכל העולם כולו, לא כל שכן** שיותר למחוק את שם ה'!

וכיון שלמד כך מקל וחומר, **אמר לו** אחיתופל לדוד : **שרי**, מותר לכתוב שם על חרס ולזרקו למים.

וכך עשה דוד, **כתב שם אחספא, שדי אתהומא**, זרקו לתהום. ואז **נחת, וקם אדוכתיה**. ירדו מי התהום, ונעמדו במקומם.

ועל אף שדוד קלל רק את מי שיודע את ההלכה בדבר ולא יאמר את הידוע לו, ואילו אחיתופל הרי אמר לבסוף את ההלכה, **אפילו הכי**, חלה קללתו של דוד על אחיתופל.

והראיה, כי אחר כך, במעשה אבשלום, כשמרד בדוד, **כתיב** [שמואל ב יז] **"ואחיתופל ראה כי לא נעשתה עצתו"**, שיעץ לאבשלום כיצד להלחם עם דוד.

וכיון שלא עשה אבשלום כדבריו, הבין אחיתופל שישוב דוד וימלוך, ואז יהרגנו כדין מורד במלכות, וכמו כן יהיו נכסיו לאוצר המלך, כי כך דינו של מורד במלכות, ולא תישאר ירושה לבניו.

לכן, **"ויחבוש אחיתופל את החמור, ויקם וילך את ביתו אל עירו, ויצו אל ביתו** [הניח צואה למשפחתו], **ויחנק"**, **וגומר**.

חנק אחיתופל את עצמו למות, כדי להקדים את גזירת המלך, ובכך להניח את נכסיו לבניו, כי משמת שוב לא ידונו אותו, ולא יטלו את ממונו שהשאיר אחריו לבניו.

והתקיימה בו קללת דוד שיחנק בגרונו, אף שלא נאמרה קללה זו על הצד שכן יאמר את הידוע לו. ומכאן שקללת חכם, אפילו בחנם, היא באה.

אמר רבי אבהו: קללת חכם, אפילו כשנאמרת על תנאי, ולא התקיים התנאי,

היא באה. 123

123. הרמב"ן והריטב"א ביארו את החילוק שבין קללת דוד שנחשבת "על חנינם" לקללת עלי שנחשבת "על תנאי", אף ששניהם היו רק אם לא יעשה המקולל כדרישתם, ולבסוף קיים רצונם, אלא שאחיתופל לא ידע בעת שדוד קלל, ואז היתה על חנינם, אך שמואל ידע את אשר אמר לו ה', ואם כן הקללה היתה עליו בתנאי אך לא בחינם. ויש שפירשו שדוד הקדים תנאי לקללה, ולכן הקללה כבר היתה בחינם אם לא יתקיים התנאי. אך עלי הקדים הקללה לתנאי, ולכן נחשב קיום הקללה לתנאי. **ובערוך לנו** דחה, שהרי הכלל בתנאים שהמקדים מעשה לתנאי התנאי בטל ומעשה קיים. ולכן ביאר שדוד היה סבור שאחיתופל מעלים ממנו הדין, ולכן קללו, אך כשהתברר שלא ידע הוברר שהקללה היתה בחינם, אף שהיתה מוחלטת בשעתה, ואילו בעלי מתחילה היתה רק על הצד שלא יגלה.

מנלן? - מעלי!

דקאמר ליה עלי לשמואל, כשהפציר בשמואל לומר לו מה אמר לו ה', ושמואל היה ירא לומר לו שנגזר עליו בגלל חטאי בניו שימותו כל זרעו בני שמונה עשרה שנה. וקללו עלי אם לא יגלה לו, וכך אמר עלי לשמואל: **"כה יעשה לך אלהים וכה יוסיף**, כמו שנעשה לי, שלא הלכו בני בדרכי, [כמבואר שם לעיל] **אם תכחד ממני דבר"**.

ומצינו, שאף על גב דכתיב **"ויגד לו שמואל את כל הדברים, ולא כחד ממנו"**, ואפילו הכי כתיב בשמואל: **"ולא הלכו בניו בדרכיו"**. וגומר.

ומכאן, שקללת חכם מתקיימת אף כשלא התקיים התנאי שעליו נאמרה.

דף יא - ב

אמר רב יהודה אמר רב: נידוי שנעשה על תנאי - צריך אותו הנידוי הפרה על

ידי חכם, אף כאשר הוא לא חל, משום שלא התקיים התנאי. 124

124. הראשונים תמהו מהו החומר בנידוי, שחל אף כשלא התקיים התנאי, ואילו נדרים ושבועות תלויים בקיום התנאי, עיין בתוס' שכתבו שמדובר בתנאי שאין תלוי בידו לקיים. והריטב"א כתב שיהודה לא הביא את בנימין ממש לאביו, [ועי' בתשובות הרשב"א ח"ד רע"ד] וכוונתו כמו שהביא המאירי מספר האשכול הריטב"א שכשעלו לבשר ליעקב שיוסף במצרים, לא הביאו את בנימין, שהרי נאמר ויפג לבו כי לא האמין להם, ולולי היה שם בנימין היה שואלו, וביאר הריטב"א שאין זה נחשב שלא קיים התנאי כלל, שהרי העיקר היה לרצות את יעקב. אך הראב"ד תמה על כך שהרי בנימין נמנה בין יורדי מצרים, ועל כרחך שעלה שוב וירד. וכן נקט רבינו בחיי והרשב"א [בתשו' ח"ג רכ"ו] **ובכסף משנה** [פ"ז מת"ת הי"א] דן בזה ועיין בהערה 126.

מנלן דבר זה? - מיהודה. 125

125. הרשב"א בתשובה למהר"י בן לב [ח"א כלל ה'] כתב שכל דין נידוי רק מדרבנן. והקשו עליו מסוגיתנו שמשמע שכבר בדין תורה היה נידוי ליהודה. ובאבני נזר [ח"מ ל"ב] כתב שרק בנידוי וחרם שמטילין בית דין סובר הרשב"א שהוא דרבנן, אך את עצמו יכול אדם לנדות מן התורה.

דכתיב, שהתחייב יהודה ליעקב אבינו, כשלקח את בנימין עמו למצרים: **"אם לא הביאותיו אליך, וחטאתי לך כל הימים"**.

קיבל יהודה על עצמו, שיהיה מנודה לאביו, 126 אם לא יחזיר אליו את בנימין ממצרים. 127 ועל אף שהחזיר יהודה את בנימין ליעקב אביו, בכל זאת, מצינו שחל עליו הנידוי. וזאת, על אף שקיבל יהודה את הנידוי על עצמו רק על הצד שלא יביאנו, וכדלהלן

126. החפץ חיים ביאר בספר **שמירת הלשון** [ח"ב פי"ב] שהטעם שנסבב ליהודה נידוי חמור, מפני שעמד בראש האחים במכירת יוסף, בעת שהחרימו את כל מי שיגלה ליעקב על המכירה, ושיתפו את הקב"ה בזה, עד שנסתלקה שכנה מיעקב, כמו שלמדו ממה שנאמר במציאת יוסף, ותחי רוח יעקב אביהם, שחזרה אליו השכינה. וכנגד זה נגזר על יהודה שתסתלק ממנו הקדושה על ידי הנידוי שיקבל על עצמו. עיי"ש. 127. כתב הרמב"ם [פי"ז מת"ת הי"א] תלמיד חכם שנדה עצמו, אפילו על דעת פלוני, ואפילו על דבר שחייב נידוי, הרי זה מפר לעצמו, והשיגו הרמב"ד אם כן למה לא התיר יהודה לעצמו, וביותר למה לא התירו יעקב. ותירץ הכסף משנה שיכול להתיר לעצמו רק נידוי סתם, אך אם נידה את עצמו אם לא יעשה כך וכך לפלוני, אינו יכול להתיר אלא על דעתו, ויעקב לא התיר לו, כי היה סבור שכיון שהשיב את בנימין אין צריך התרה, וכן כתב הרשב"א בתשובה [ח"ג שכ"ו] וכמבואר בהערה 124. ובבית יוסף [יו"ד רכ"ח] הביא תירוץ המרדכי [בבבא בתרא אות שני"ד] שאין התרה אלא לנידוי בעולם הזה, שהוא נידוי מהבריות והתירו תלוי בהם, אך נידוי לעולם הבא שהוא נידוי למקום, אין חכם יכול להתירו. והרשב"א [שם] דחה תירוץ זה, וטען שההתרה מבטלת את הנידוי למפרע, ומועילה אף לנידוי לשמים, ובדרכי משה שם הביא כן מהרמב"ן, ובתשב"ץ [ב. ע"ב] תמה על כך מסוגיתנו, שהרי יהודה נידה עצמו גם לעוה"ב, ואיך הוכיחה הגמ' שנידוי על תנאי צריך הפרה ממה שלא הותר לו. עיי"ש שכתב שעצם הנידוי לא היה צריך לחול כיון שהיה על תנאי. ועיין בר"ן מועד קטן [י"ז]. ובב"ח [יו"ד שלי"ב] ובהערות על תוס', הערה 32.

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:

מאי דכתיב בפרשת "וזאת הברכה", בברכות שבירך משה את בני ישראל לפני מותו, **"יחי ראובן ואל ימות"**, ואחר כך אמר הכתוב **"וזאת ליהודה"** - מדוע הסמיך הכתוב את הברכה של יהודה לברכה של ראובן?

ללמדך, מכך שנסמכה ברכת יהודה לברכת ראובן, והתחיל ביהודה בלשון "וזאת", שיש קשר בין הברכה שניתנה ליהודה ובין הברכה שנאמרה לראובן.

כי כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, הם היו נושאים את ארונות השבטים לקבורה בארץ ישראל, והיה שלדם קיים כשהוא שלם, ואילו **עצמותיו של יהודה** - היו מפורקות, ומגולגלין בארון בשעה שהיו נושאים אותו, מחמת הנידוי שקיבל יהודה על עצמו להיות מנודה גם אחר מותו, לעולם הבא.

עד שעמד משה, ובקש עליו רחמים.

אמר משה לפניו של הקב"ה: **רבנו של עולם!** יחי ראובן, יהי רצון שיהיה שלדו קיים, כאילו הוא חי.

שהרי **מי גרם לו לראובן שיודה** ברבים על שבלבל יצועי אביו, במעשה בלהה? - **יהודה** גרם זאת, כאשר הודה במעשה תמר.

[לפי שכך דרש רבי תנחומא: כאשר הודה יהודה במעשה תמר, ואמר "צדקה ממני", אז נעמד ראובן, והודה שבלבל יצועי אביו]. 128

128. עיין בתוסי' [ד"ה מי גרם] ובהערה בשם רש"י בסוטה, **וברבינו בחיי** פרשת וזאת הברכה כתב, "קבלה היתה ביד משה רבינו ע"ה איש מפי איש שלא הודה ראובן שבלבל יצועי אביו עד לסוף שנים רבות שהודה יהודה חטאו בתמר, ובאותה שעה הודה ראובן שהוא בלבל יצועי אביו, אז יצאו כל אחיו מן החשד". **והגר"ח שמואלביץ בשיחות מוסר** [ל"א, כ"ט] הוכיח מכאן שזיכוי הזולת גדול מזכויות האדם לעצמו, שהרי יהודה הציל בהודאתו שלש נפשות, תמר ושני בניה, ולא הזכיר משה לזכותו את הודאתו, אלא מה שנגרם בעקבותיה, שראובן הודה על חטאו.

ואם כן, למה **וזאת** תהיה **ליהודה**, שתהיינה עצמותיו מתגלגלין בארון?

ובקש משה: **שמע ה', קול יהודה!**

ומיד, **עאל איבריה לשפא**. נכנסו אבריו למקום חיבורם, ששפו [יצאון] ממנו.

ועדיין **לא הוה קא מעיילי ליה**, לא העלוהו ליהודה **למתיבתא דרקיע**, מפני הנידוי.

עד שהוסיף משה, ואמר: **"ואל עמו תביאנו"**.

ועדיין **לא הוה יהודה קא ידע למישקל ומיטרא בשמעתא בהדי רבנן**, לשאת ולתת במלחמתה של תורה 129 בישיבה של מעלה.

129. בשו"ת **חוות יאיר** [קל"ב] הביא פירוש שהפלפול מיוחס לידים שכן דרך המתפללים להכות בידים זו בזו, ועי"ש שדחאו.

עד שאמר משה: **ידיו רב לו**, שיהיה בו כח לריב ריבו בשקלא וטריא עם חביריו.

ועדיין **לא ידע לפרוקי קושיא** [בסוטה ז ב, ובבא קמא צב א, הגירסא היא: לא הוה קא סלקא ליה שמעתא אליבא דהלכתא].

עד שאמר משה: **ועזר מצריו תהיה**.

איבעיא להו: זה שאמרה המשנה ששלשת הכהנים האלו, אם מתו הם "מחזירין את הרוצח", האם כוונתה לומר, שרק **במיתת** שלשת הכהנים הגדולים **כולן**, רק אז **הוא חוזר**, אך אם נשאר אפילו אחד משלשתן בחיים הוא אינו חוזר.

או דילמא, די **במיתת אחד מהן** כדי להחזירו. 130

130. **בגבורת ארי** ביאר, שספק הגמרא הוא רק על הכהנים הגדולים שהיו בעת הגמר דין, אך אם בשעת היה רק אחד מהכהנים גדולים המנויים במשנה, פשיטא שחוזר הרוצח במיתתו, ואין צורך במיתת כל הכהנים שהתמנו אחרי שנגמר דינו. וראייתו ממה שאמר רבי יהודה אף משוח מלחמה מחזיר, שאילו הספק היה על כל הכהנים שהתמנו היה צריך לומר אף משוח מלחמה מעכבו. וכן נקט **המנחת חינוך** [ת"י] מסברא, וראייתו, שהרי אם חסר אחד מהם בעת גמר דין, פשיטא שאינו מעכב, שאם לא כן בבית שני שלא היה משוח בשמן המשחה, לא יצא הרוצח לעולם. אך **בערוך לנר** חולק.

תא שמע ראייה, לפשוט את הבעיא, מהא דתנן בסמוך:

נגמר דינו של הרוצח בשגגה לצאת לגלות **בלא** שכיחן אז **כהן גדול** 131 - **אינו יוצא משם לעולם**.

131. **הריטב"א** ביאר קושית הגמרא, שמשמעות הלשון "בלא כהן גדול" היא על כהן גדול העובד, ולא שלא היו כל הכהנים בעולם, ו**בפורת יוסף** ביאר שהיה פשוט לגמרא שיש אחד מהכהנים הגדולים בעולם, שהרי תנן בסנהדרין [נב]: בזמן שאין כהן אין משפט, ודחינן שאין הכוונה בזמן שקיים הכהן עצמו, אלא בזמן שקיימת העבודה במקדש ויש דיני כהונה.

ואם איתא, שבמיתת אחד מהם הוא יוצא, מה איכפת לנו שאין כהן גדול מכהן בשעת גמר דין? והרי **ליהדר בדהנך**, שיחזור במיתת הכהנים האחרים, כשימות הכהן מרובה הבגדים, או הכהן שעבר ממשיחותו.

ובהכרח, שאינו יוצא עד שימותו כל השלשה, ולכן אם לא כיהן בשעת גמר דין כהן גדול, אין שלשה כהנים שיוציאוהו בשעת מיתתו, לפי שאין מוציא אלא כהן שהיה בשעת גמר דין, ומת לאחר מכן.

ורוצח זה, בשעת גמר דינו היו רק שני כהנים, ומיתת השנים בלבד אינה מוציאה, כי רק מיתת שלשה מוציאה.

ודחינן: משנה זאת מדברת **בדליכא** אף כהן גדול בעת שנגמר דינו. אך לעולם, יוצא במיתת אחד מהן, אם היה קיים בעת שנגמר דינו. 132

132. **הרמב"ם** [פ"ז הי"י] כתב, ההורג כהן גדול ולא היה שם כהן גדול אחר, וכהן גדול שהרג ולא היה שם כה"ג אחר, הרי אלו גולין ואין יוצאין מעיר מקלט לעולם, והקשה **המשנה למלך** שהרי בגמרא לא נפשטה הבעיה, ואיך פסק הרמב"ם שבמיתת אחד מהם הוא חוזר, שהרי משמע שאילו היה כהן גדול אחר, היה יוצא במיתתו, ולכאורה יותר היה לו להקשות ממה שפסק הרמב"ם בהלכה ט', שכל אחד מארבעת הכהנים שמת מחזיר הרוצח, הרי מפורש שדי במיתת אחד מהם, ובהכרח צריך לבאר שדעת הרמב"ם כנ"ל, שספק הגמרא רק במקום שהיו כלם בעת הגמר דין, והרמב"ם כתב על אופן שהיה רק

אחד בגמר דין, ועיין במאירי שפירש דבריו גם לגבי ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג, שמדובר באופן שלא מינו כהן גדול אחר לפני גמר דין, שאם כן מינו, היה יוצא במיתתו, אך אינו קשור לספק הגמרא שהוא באופן שהיו כלם בגמר דין.

מתניתין:

א. אם משנגמר דינו של הרוצח לגלות, **מת כהן גדול - הרי זה אינו גולה**, כיון שהתכפר במיתת הכהן אחר שהתחייב גלות. ¹³³

¹³³. הטעם שאינו גולה, כתב המאירי שאחר שנגמר דינו, הרי הוא כמי שגלה, שמה שנחקק בדמיונו גלותו, גרם לו להכנע, עד שבכניעתו נתכפר לו במיתת כהן גדול, ומתוך כך הפקיעה מיתתו גלותו של זה. וכן משמע ברע"ב, אך התוס' יו"ט כתב שסברא זו מועילה להחמיר ולא להקל, והטעם הוא כמבואר בגמרא שמיתת כהן מכפרת, ומי שלא גלה נפטר בקל וחומר.

ב. אך אם עד שלא נגמר דינו מת כהן גדול, ומינו כהן גדול אחר תחתיו, ¹³⁴ ולאחר מכן נגמר דינו - הרי הוא חוזר רק במיתתו של שני.

¹³⁴. במנחת חינוך [ת"י] דן בגולה בתחילה, לפני גמר דין, לעיר מקלט, ומת כהן גדול בזמן שהיה שם, האם נפטר מגלותו, והניח בצריך עיון, והחזון איש כתב שפשוט שחייב גלות, שהרי עוד לא נגמר דינו, ועיין תוס' [ד"ה מידי, ובהערות].

ג. ואם נגמר דינו בזמן שמת הכהן הגדול, ועדיין לא מינו כהן גדול אחר.

וכן ¹³⁵ ההורג בשוגג כהן גדול, ועדיין לא מינו אחר תחתיו, ונגמר דינו לגלות.

¹³⁵. תוס' ביומא [ע"ג]. הקשו למה לא יוצא לעולם, והרי יכול לצאת במיתת משיח שעבר לרבנן או משיח מלחמה לרבי יהודה, ותירצו, דשמא כהן גדול עיקר וכיון שהיה כהן גדול בשעה שהרג לא הדר במיתת הני, או במיתת כהן גדול שיעמודו תחתיו. ומה ששנינו שכל אלו מחזירים את הרוצח היינו רק כגון שלא היה כהן גדול בשעה שהרג. ותמה הרש"ש שבמשנה משמע שאף אם מת הכהן גדול אחר שרצח, ומינו כהן גדול אחר לפני גמר דין, יוצא במיתת שני, [ועיין להלן בהערה 136] עוד תירצו תוס' הני"ל, שמדובר באופן שלא היו משוח מלחמה וכהן שעבר. ותמהו כל האחרונים, שדברי התוס' הם השקלא והטריא בגמרא לפני המשנה! ? וביארו, שהגמרא דייקה מהרישא שנגמר דינו בלא כהן גדול, שמשמעותה שלא היה אף כהן גדול, וכמדסקינן בדליכא, אך תוס' הקשו מהסיפא שכהן גדול שהרג או שהרגו כהן גדול, למה לא יצא ההורג במיתת כהן אחר.

וכן כהן גדול שהרג -

בכל אלו, אינו יוצא משם הרוצח לעולם. ¹³⁶ ד. והרוצח שגלה - אינו יוצא מעיר מקלט, לא להעיד עדות מצוה, ¹³⁷ ולא לעדות ממון, ולא לעדות נפשות.

¹³⁶. רש"י בסנהדרין [יח ב] ביאר הטעם, כיון שאין כהן גדול במקדש, במיתת מי ישוב, ובתוס' פירשו כגון שלא מינו אחר תחתיו עד אחר הגמר דין, ואין עוד כהנים גדולים, כגון משיח שעבר או משיח מלחמה, שחוזר במיתתו. ומשמע שרק הכהן שנמצא בשעת גמר דין הוא מחזירו. [והר"ן שם כתב או בשעת רציחה או בשעת גמר דין, וצריך ביאור]. והריטב"א חלק עליהם, וכתב שאף אם מינו כהן גדול

אחר קודם גמר דין, אינו חוזר במיתתו, שלא נתן הכתוב לכפרה על ידי כהן גדול אלא כשאין שייכות ברציחה לכהן גדול, והטעם הוא מפני שהעון חמור מאד, [וכתב טעם נוסף שצריך שיהיה הכהן בשעת ההריגה, והסיק שטעם זה אינו מחוור, אך ברמב"ם משמע שסבר כך שהרי לא חילק אם מינו אחר קודם גמר דין]. ובמנחת חינוך [ת"י] הביא סברת הפרשת דרכים, שכיון שחטא במכפר עצמו, אינו דין שיתכפר, כמו שאמרו "אין קטיגור נעשה סניגור", ועי"ש שדחאו. והחזון איש [ליקוטים כ"ג על הדף] כתב שהעיקר תלוי בכהן גדול שנמצא בשעת ההריגה אלא שאם מת כהן גדול קודם ההריגה, תלוי הרוצח בכהן גדול שבגמר דין, שגם בו שייך הטעם שהיה לו לבקש רחמים שיגמר הדין לזכות. אך סברא זו מחייבת רק עם הלימוד מהפסוק "אשר משח אותו". אבל כשהרג כהן גדול או כהן גדול שהרג, לא ניתן לו לצאת במיתת הכהן הגדול שהתמנה תחתיו, שלא נלמד באופן זה מהפסוק "אשר משח אותו", ובכך פירש כוונת התירוץ הראשון בתוס' ביומא המובא בהערה 135 ועי"ש עוד. ובדברי יחזקאל [כ"ב, כ"ב] הקשה שכהן גדול ההורג, יפטר מגלות משום שרוצח אינו שב לשררתו אף במות הכהן גדול, ואם כן הרי זה כדן "מתה כהונה" [המובא בסוף העמוד] ויפטר משום כך שחשוב כמיתת עצמו, ועי"ש שדן אם נחשב משום כך שנגמר הדין בלי כהן גדול, כיון שבעצם הגמר הדין נפקעת כהונתו, וכן אם חוזר לשררת כהן גדול ואין דינו ככל השררות. 137. הרע"ב פירש דהיינו עדות החדש, וכתב בתפארת ישראל שכמו כן אינו יוצא לצורך קיום שאר המצוות כמו לעלות לרגל, או להביא קרבן אם הוא נזיר, וכדו'. והרמב"ם [פ"ז ה"ח] כתב שאינו יוצא לעולם אפילו לדבר מצוה או לעדות. והקשה התפארת ישראל שהרי קיימא לך שעשה חמור כגון הקרבת קרבן פסח דוחה עשה קל, וידחה העשה של "בעיר מקלטו ישב", [וכבר הערנו לעיל שבדעת הרמב"ם [פ"ה ה"א] משמע שהעשה על בית דין, שכתב "מצוה להגלותו", ואפשר לומר שלפיכך אינו נדחה בעשה של הרוצח עצמו]. וכתב שכמה עשין נאמרו לגבי עיר מקלט, ולכן אינם נדחים בעשה אחד, ועוד שמכניס עצמו לסכנה, וכל המצוות נדחות מפני פיקוח נפש, אך דחה טעם זה, של פיקוח נפש, שלא נאמר במשנה, ואדרבא תמוה למה לא נקטה המשנה טעם זה, וגם שאינו מועיל לפטרו מלצאת אם הוא שר צבא וצריך להציל את כל ישראל. ובאור שמח דייק לשון הרמב"ם שכתב שאם יצא התיר עצמו למיתה, שכונתו, שלפיכך אינו חייב להכניס עצמו לספק מיתה כדי להציל חבירו מסכנה ודאית, אך בהגהות מיימוני [ע"י כס"מ פ"א] כתב להדיא שחייב להסתכן באופן זה. והגר"י קמינצקי בספרו אמת ליעקב עה"ת, הוסיף שיתכן שדעת הרמב"ם שצריך לצאת למלחמה ככל היוצאים שנכנסים לפיקוח נפש משום המצוה להלחם, ובא הרמב"ם להשמיענו, שאף שמצוה עליו לצאת, בכל זאת הותר דמו ויכול גואל הדם להרגנו. ובערוך השולחן [ח"ו"מ תכ"ה] כתב שרחוק להניח שתבא התשועה לישראל על ידו, אחר שבה תקלה על ידו, ועיין בכלי חמדה פרשת פנחס שפלפל בזה.

ואפילו ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל, כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם!

שנאמר [במדבר לה כה] "והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה". 138 וישב בה עד מות הכהן הגדול".

138. המנחת חינוך הסתפק האם יכול גואל הדם להורגו כשנס ונמצא כבר בעיר מקלט אחרת, והיינו, האם לומדים מהפסוק שעיר מקלט אחרת אינה קולטתו, או רק שאסור לו לצאת.

וכיון ששלוש פעמים הוזכר בכתוב "שמה", דרשינן: - **שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו**, 139 **שם תהא קבורתו**. 140

139. הגבורת ארי תמה למי נתנה מצוה זו שימות שם, שהרי בשלמא הוא מצווה על דירתו שם, וקבורתו ניתנה לבית דין, אך מי מצווה לעשות את מיתתו דוקא שם, ואין לומר באופן שהתחייב סקילה או שהרג במזיד אחר שגלה, וקמשמע לך שצריך להמיתו דוקא בעיר מקלט כי גם דבר זה פשיטא הוא, שלא יוציאוהו מעיר מקלט. 140. האדמו"ר מסלוניס זצ"ל ביאר בספרו נתיבות שלום [על פרשת מסעי] מה

טעם צריך להקבר בעיר מקלט, ומה כפרה תבוא לו אחר מיתה. וביאר שענין הקליטה לרוצח בשגגה בערי מקלט היא משום שכתב הרמ"ם במורה נבוכים שאין תקלה באה לדבוק בה' יתברך, ולכן נתנו תקנה למי שבאה תקלה על ידו, שידור במחיצת שבט לוי שכתב עליהם הרמב"ם [בסוף הלכות שמיטה ויובל] שנשאם לבם להדבק בה' יתברך לעולם, ולפיכך ישאר שם לעולם אף אחר מותו שיהיה דבוק בה' לעולם. ומרן ה"קהילות יעקב" בספרו **ברכת פרץ** [על פרשת מסעי] כתב שמדיני משנה זו לכאורה משמע שהגלות באה לעונש, ולא להצלה [וכן הבאנו כמה פעמים שדייק **האור שמח** ממה שמוליכין עצמותיו לעיר מקלט, שעל כרחך גולה לכפרה, ועיין במהרש"א לעיל י ב]. ומאידך בכל הסוגיא לעיל [בעמוד א'] מצינו שמצוה לטרוח לטובת הרוצחים, ומשמעות כל הפסוקים שערי המקלט ניתנו כדי להציל הרוצח מגואל הדם, הרי שמצוה זו ניתנה לשבט ולחסד. וביאר שמה שהחמירה עליו התורה כל כך שלא יצא מהעיר, עד שהותר דמו לכל אדם, כל זאת נעשה להצילו, פן יתגעגע לביתו, ויהרגנו גואל הדם.

ה. **כשם שהעיר קולטת, כך כל תחומה של העיר, שהוא אלפיים אמה מסביב לעיר, גם הוא קולט.**

ו. **רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם -**

רבי יוסי הגלילי אומר: מצוה ביד גואל הדם להורגו, ורשות ביד כל אדם להורגו.

רבי עקיבא אומר: רשות ביד גואל הדם להורגו.

וכל אדם, אם הרגו - חייבין עליו.

[גירסת הרמב"ם אין חייבין עליו]. 141

141. כך פירש בפירושו המשניות וכן פסק בפ"ה מרוצח ה"י, וכך הגיה בהגהות הגר"א בגליון. והריטב"א כתב שזו הגירסא הנכונה. אך הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות, גרס חייבין עליו, וביאר התוס' יו"ט, שאילו גרסינן אין חייבין עליו, למה חילק רבי עקיבא ביניהם, והרי היה יכול לומר "רשות ביד גואל הדם וביד כל אדם", וכתב שאף לגירסא זו לפרש, שבפסוק ניתנה רשות לגואל הדם, וממנה אתה לומד שכל אדם אין חייבין עליו. והריטב"א והמאירי והגרעק"א כתבו, שלגואל הדם מותר לכתחילה, והיינו רשות, ואילו לכל אדם אסור להורגו לכתחילה, רק אין חייבין עליו.

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא** מי שנגמר דינו וקודם שגלה מת כהן גדול, אינו גולה?

אמר אביי: קל וחומר הוא - אם מי שגלה כבר - יצא עכשיו, כשמת הכהן הגדול.

מי שלא גלה, כיון שמת הכהן הגדול מיד בגמר דינו, אינו דין שלא יגלה!

שהרי קל הוא מהגולה, שאת הגולה צריך להוציאו ולפוטר מעונש שכבר חל עליו, ואילו זה שעדיין לא גלה, לא מחילים עליו את העונש.

ופרכינן : אין זה קל וחומר.

כי **ודילמא, האי דגלה**, שמא הגולה, כיון שכבר גלה, **איכפר ליה** בכך חטאו, וקל לפוטרו עתה.

אבל **האי, דלא גלה**, ועדיין **לא** התכפר לו, ושמא עליו לגלות, ורק לאחר שיגלה הוא ייצא מגלותו במיתת כהן הגדול הבא אחריו.

ודחינן : אין זו פירכא! כי **מידי**, האם **גלות קא מכפרא?** והרי אין הוא נפטר מעונש הגלות אפילו כששוהה בעיר המקלט זמן רב.

ואין אורך גלותו תלוי אלא במיתת הכהן.

ובהכרח, שרק **מיתת כהן הוא דמכפרא**, כי אז הוא יוצא מעיר המקלט ושב אל מקומו.

ואם מועילה מיתת הכהן הגדול לכפר עליו ולהוציאו מעיר המקלט אחר שחל עליו העונש, ודאי שמיתת הכהן הגדול מכפרת עליו לפטור אותו שלא יחול עליו העונש, כשעדיין לא גלה. **142**

142. ביאור דברי הגמרא ראה בתוספות ובהערות. והחזון איש למד מסוגיא זו, שאף אם מת הכהן הגדול בשעה שהרוצח יצא מחוץ לעיר מקלט במוזיד, מכפרת לו המיתה ושב לביתו. שהרי הוא לא גרע ממי שנגמר דינו ועדיין לא נכנס לעיר מקלט, שנפטר במיתת הכהן. **והערוך לנר** הסתפק בזה.

שנינו במשנה : **אם עד שלא נגמר דינו וכו'.**

והוינן בה : **מנא הני מילי**, שיוצא רק במיתת הכהן הגדול השני?

אמר רב כהנא : משום **דאמר קרא**, **"וישב בה עד מות הכהן הגדול אשר משח אותו בשמן המשחה"**.

ולשון הכתוב "אשר משח אותו", צריך ביאור :

וכי הוא, הרוצח, **מושחו** לכהן הגדול?

אלא בא הכתוב לומר לך, שאינו יוצא אלא במיתת כהן גדול זה **שנמשח בימיו**, אחרי שנגמר דינו לגלות.

שמא תשאל : **מאי הוי ליה** לכהן הגדול שנמשח אחר גמר דינו של רוצח זה, **למעבד?** מה הוא היה יכול לעשות כדי למנוע את מעשיו של רוצח זה, והרי כאן אין עליו את

התביעה שלא בקש רחמים על דורו, כי תקלה זו נעשתה עוד לפני שהתמנה לכהן גדול, אלא שלא נגמר דינו עד שנעשה כהן גדול!

תשובתך: **היה לו לבקש רחמים שיגמור דינו של רוצח זה לזכות, ולא ביקש, ולכן יוצא הלה במיתתו.** 143

143. לכאורה תמוה מאד, האיך יתפלל הכהן לעוות את הדין ולפטור את הרוצח בשגגה מגלות? ורבים מהאחרונים ביארו שהכוונה שיטה הקב"ה לב כל הדיינים לחייבו, וקיימא לן בסנהדרין [זי א] שאם באו כהן לחובה פוטרין אותו, ונמצא שדנו אמת, ובכל זאת יצא דינו לזכות. ובמכתב מאליהו [ח"ג חסד והכרת הטוב] כתב שבתפילת הצדיק על הרשע מתגלה כבוד ה' בגילוי החסד שנותן לרשע בעבור הצדיק, ובכך מגיע החטא לתיקונו כאשר מחמתו יצא גילוי זה, ולכן "אלוהים נצב בעדת אל", דהיינו בבית דין, ומעלה צד זכות לפטור הרשע שכבר הגיע לתיקונו.

אמר אביי: נקטינן שכך היא ההלכה: נגמר דינו, ולא הספיק לגלות, ומת - מוליכין את עצמותיו לשם, לקוברו בעיר מקלט. 144

144. כתב המאירי [להלן יב.] על מה שאמרו בגמרא "ערי מקלט לחיים ניתנו ולא לקבורה", ואף שהרוצח נקבר בהם, אינה אלא קבורת עראי. ותמוה, שהרי הגמרא להלן הקשתה קושייתו, ומתצינן, דגלי ביה רחמנא. והערוך לנר כתב שדין הולכת עצמותיו לעיר מקלט, לא נאמר על אלו שאין יוצאין משם לעולם, כגון כהן גדול שהרג ומי שהרג כהן גדול, שבהם לא מתקיים לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן הגדול, שאינם חוזרין במיתתו, ולפי המאירי לכאורה אי אפשר לקברם בעיר מקלט שקבורתו לעולם. אך בדברי יחזקאל [כ"ב כ"ג] הבין להיפך, שנקברים שם לעולם ואין חזרה לעצמותיהן במיתת הכהן.

דכתיב "לשוב לשבת בארץ, עד מות הכהן".

ואיזהו ישיבה שהיא "בארץ", שמשמעותה בתוך הקרקע? - הוי אומר: זו קבורה. 145

145. המנחת חינוך [ת"י] הסתפק אם מצוה להחזירו לקברי אבותיו, או רשות להשאירו בקברו כמו שרשאים הרוצחים להשאר בעיר מקלט אחר מיתת הכהן. ובמאירי הנ"ל משמע שחייבים להחזירם כדי שלא תהיה קבורה עולמית בעיר מקלט. ולפי דבריו נדחית ראית הגר"א בשו"ע [יו"ד שס"ג א'] שממשנתנו מוכח שמותר לפנות קבר כדי לקברו בקברי אבות, שהרי כאן מדובר רק בקבר שבעיר מקלט, שאינו אלא קבר עראי, שלא ניתנה לקבורה עולמית, אך אין ראיה מה הדין בקבר קבוע. וכן כתב בשו"ת חתם סופר [ח"ו ל"ז] שבמשנתנו מדובר שקבורהו על דעת להחזירו לקברי אבותיו.

תנא בברייתא: מת הרוצח שגלה, בעיר מקלטו, קודם שמת כהן גדול, וקברוהו בעיר המקלט, הרי כשימות אחר כך הכהן הגדול - מוליכין עצמותיו על [אל] קברי אבותיו. דכתיב "שוב הרוצח אל ארץ אחוזתו".

איזהו ישיבה שהיא בארץ אחוזתו? - הוי אומר זו קבורה.

ואם **נגמר דינו**, 146 ואחר כך באו עדים, והעידו שהכהן הגדול הוא כהן פסול, וכהונתו היא בטעות, ועקב עדותם **נעשה הכהן הגדול**, שכהן אז, פסול משום **בן גרושה ובן חלוצה** 147 - מה דינו של הרוצח?

146. כתב הריטב"א, שבין אם נמצא שהוא חלל אחר גמר דין קודם שגלה, אינו גולה, ובין אם נמצא אחר שגלה, חוזר לביתו, וראיה לכך, שהרי אם אינו חוזר אין לנו מקור שאינו גולה, שהרי מקל וחומר למדתנו זאת לעיל. ובטעם הפטור של מתה כהונה ביאר שאף שהכהן במציאות לא מת, הפסול שנמצא בו ומצער, חשוב לו כמיתה להיות מכפר. וכתב **הדבר אברהם** [אי כ"ו ח'] שאין הצער חשוב כמיתה להחזיר הרוצח. אלא הפסקת הכהונה מחזירתו, ורק בכדי להשוותה להפסקת הכהונה במיתה צריך את הצער שבפסול. ועיין **בדברי יחזקאל** [כ"ב, כ"א] שנשאר בתימה על טעם הריטב"א. 147. **החזון איש** הסתפק אם אומרים "מתה כהונה" אף בבן חלוצה שהוא מדרבנן. ו**בדברי יחזקאל** [כ"ב כ'] כתב שנחשב כ"מתה כהונה" כיון שמסלקים אותו משררתו, וכיון שאינו משמש יותר ככהן גדול יש בו את הטעם ש"מתה כהונה" פוטר את הרוצח. ו**במרכבת המשנה** [פ"ז ה"י] הגדיל לומר שאף אם הסתלק הכהן גדול ממשרתו מפני שהרג את הנפש, נחשב כ"מתה כהונה" ופוטר את הרוצח, ואף שנשאר ככהן הדיוט. ו**במנחת חינוך** דן לגבי כהן גדול שסילקו המלך משררתו אם מחזיר את הרוצח. אך כתב שאם נפסל על ידי מום, אינו מחזיר את הרוצח, שעדיין הוא בקדושתו ככהן גדול שאסור באלמנה.

פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא.

חד אומר, מתה כהונה. הרי זה כאילו מת הכהן לאחר גמר דינו, ואין הרוצח גולה.

וחד אומר, בטלה כהונה. עתה התברר למפרע שלא היה מעולם זה כהן גדול, ונמצא שנגמר דינו של הרוצח בזמן שלא היה כהן גדול, ואינו יוצא לעולם.

והוינן בה: **לימא רבי אמי ורבי יצחק נפחא, בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע קא מיפ לגי!?**

דתנן: אם היה כהן **עומד ומקריב על גבי המזבח**, ובאו עדים, ו**נודע** עתה מפיהם פסולו, **שהוא בן גרושה או בן חלוצה** -

רבי אליעזר אומר: כל קרבנות שהקריב 148 **פסולין**. כי התברר למפרע שהוא חלל, הפסול לעבודה.

148. נחלקו הראשונים, האם מדובר על עבודתו שכבר עבד, שאינה מתחללת למפרע לדעת רבי יהושע, אך מכאן ולהבא לכולי עלמא עבודתו פסולה. וכך משמע **ברש"י** [פסחים עב ב קידושין סו ב], ובתוס' [כתובות כג א קידושין יב א. עיי"ש ברש"י]. אך דעת **הרמב"ם** [פ"ו מביאת מקדש ה"י] והמאירי בסוגיין, שלכתחילה אינו עובד להבא, אך אם עבד עבודתו כשרה. ותמהו כל האחרונים מסוגיין, שהרי אם עבודתו כשרה להבא למה נחשבו כ"מתה כהונה" [שאילו משום האיסור, אף קודם לכן היה אסור לו רק שלא ניתן למנוע מעבודה, ומצב זה נשאר גם להבא]. וביארו, שהרמב"ם לשיטתו שפסק שבטלה כהונה, וסבר שטעמו של האומר כן, הוא ממה שנאמר "ברך ה' חילו" ולמדו בקידושין שם להכשיר אפילו חללין שבו, וביאר הרמב"ם שהכוונה להכשיר עבודת חלל בדיעבד, שהרי למפרע לא נפסלו עבודותיו למפרע, ולכן גם להבא כשר בדיעבד. ובזה גופא נחלק עליו האומר "מתה כהונה", שדעתו שאינו נפסל למפרע ולכן עבודותיו כשרות, אך מכאן ולהבא פסולות הן, ומקורו ממה שלמדו בקידושין שם מהפסוק ובאת אל

הכהן אשר יהיה בימים ההם, וכי איך יבא לפני כהן שאינו בימיו, ודרשינן לכהן כשר שנתחלל, ולמד שעבודותיו כשרות כל זמן שלא התחלל, ועיין עוד באריכות **בדבר אברהם ובדברי יחזקאל [שם]** ובמרחשת [ח"א ח'] ובאור שמח [פ"ג מעבדים] ובקהילות יעקב כאן.

ורבי יהושע מכשיר . 149

149. הרמב"ן בקידושין [סו ב] כתב, שלא הכשירו קרבנותיו אלא כשנדע שהוא ספק חלל, אך אם התברר שהוא חלל ודאי קרבנותיו פסולים. והקשה **הריטב"א** הרי סוגייתנו מדברת אף בחלל ודאי ומכשירין קרבנותיו. וביאר **הדבר אברהם** [שם] שבהכרח מדובר בחלל ודאי, שאם לא כן כיצד יוצא הרוצח בפסולו מספק, והרי שמא כשר הוא. וכתב לדחות ראייתו, שיש לומר שאף ספק פוטר בצער שנספל מכהונה. **ובדברי יחזקאל** כתב שמוכרח יותר, שהרי מאן דאמר בטלה כהונה, אמר שלא יוצא לעולם, ואם מספק נפטר מגלות, הרי כשימות כהן זה, נפטרנו מספק שמא היה כשר ומיתתו מכפרת, ועל כרחך שמדובר בחלל ודאי. אך כתב שסברא זו מועילה לדחות את ראיית הריטב"א, שיש לומר שמדובר בסוגייתנו בספק חלל, ולמאן דאמר מתה כהונה יוצא לבסוף במיתתו ממה נפשך, או שנפסל או שמת ככשר, אך למאן דאמר בטלה כהונה אינו יוצא במיתתו שיש לו רק ספק אם מת כהן כשר, וספק אינו מוציא.

ומניחה הגמרא, שנחלקו בטעם המחלוקת לעיל. ולכן תלינן מחלוקת רבי אמי ורבי יצחק נפחא במחלוקת זו.

מאן דאמר "מתה כהונה", סבר כרבי יהושע, שהכשיר קרבנותיו.

ומאן דאמר "בטלה כהונה", סבר כרבי אליעזר, שפסל כל הקרבנות למפרע.

דף יב - א

ודחינן : אין הכרח שהמחלוקת תלויות זו בזו.

כי **אליבא דרבי אליעזר, כולי עלמא לא פליגי** שדעתו היא שבטלה כהונה למפרע, שהרי פסל את הקרבנות.

ובודאי האמורא שאמר "מתה כהונה" סובר כרבי יהושע.

אך האמורא שאמר "בטלה כהונה", אין הכרח שסובר דוקא כרבי אליעזר.

אלא, אפשר לומר, **כי פליגי**, שנחלקו האמוראים - **אליבא דרבי יהושע.**

מאן דאמר "מתה כהונה", כמובן שהוא סובר רק **כרבי יהושע.** כי לרבי אליעזר שפוסל הקרבנות למפרע, בהכרח שבטלה כהונה.

ואולם גם **מאן דאמר "בטלה כהונה"** לגבי דין יציאת הרוצח מעיר מקלט, יכול הוא לסבור כרבי יהושע לענין זה שאין הקרבנות פסולים. לפי שסברא אחרת יש כאן -

כי **עד כאן לא קאמר רבי יהושע, אלא התם**, שהקרבנות כשרים, משום **דכתיב** בברכת שבת לוי [דברים לג] לגבי עבודת הכהנים במקדש: **"ברך ה' חילו, ופועל ידיו תרצה"**.

ודרשינן: **אפילו חללין שבו**, תרצה עבודתם בקרבנות, כשאינם יודעים שהם חללים.

ובזה הוא סבר כמותו.

אבל הכא, לענין להוציא רוצח במיתת הכהן, **אפילו רבי יהושע מודה**, שהתברר למפרע שאינו כהן, ואינו מוציא את הרוצח, אלא ישאר בעיר מקלט לעולם. **150**

150. הריטב"א כתב שלמסקנא לא התברר כמי פוסקים. אך הרמב"ם כתב [פ"ז הי"ב] שבטלה כהונה ואינו יוצא מעיר מקלט לעולם. וכתב **הכסף משנה** שפסק כך משום שאמרו בקידושין שמקורו של רבי יהושע מ"ברך ה' חילו" וזה כמאן דאמר בטלה כהונה, והאחרונים האריכו לדון בדבריו. **ובאבי עזרי** תליתאה [הלכות ספר תורה פ"ז הי"א] האריך בביאור הסוגיא, ותורף דבריו שגם לרבי יהושע אומר שאין לו דין כהונה, אלא זר הוא שהתחדש בו מקרא, שזר הבא מכהן אינו מחלל עבודה, והוא דין מיוחד לעבודה, אך לגבי החזרת הרוצח, חשוב כזר בעלמא. ולפי זה כל ההוא אמינא היא רק כשלא נודע שנתחדש דין מיוחד לעבודת חלל, ומתורצת בזה קושיית האחרונים על הרמב"ם בהערה 149, שהרי עבודתו כשרה אף להבא מפני שזר הבא מכהן כשר לעבודה וכל השקלא וטריא בסוגיין היתה רק קודם שנתחדש דין זה. **עי"ש ובשיעורי הגר"ש**.

שנינו במשנה: **נגמר דינו וכו'.** **אמר רב יהודה אמר רב: שתי טעויות טעה יואב באותה שעה** שנודע לו ששלמה המלך רוצה להרגו מפני שמרד במלכות, ונסה להנצל בתפסו במזבח. **151**

151. הרשב"א [בתשובה תקכ"ד] הקשה למה לא אמר רב שטעה גם בכך שהמזבח קולט רק את הרוצח בשגגה ולא במזיד, וכתב שמדברי רש"י משמע שבאמת קולט גם רוצח במזיד, שעליו נאמר מעם מזבחי תקחנו למות. אך **מהרמב"ם** הוכיח שרק הרוצח בשגגה נקלט, שכתב [פ"ה הי"ב] המזבח קולט, שנאמר בהורג בזדון מעם מזבחי תקחנו למות, מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח, ולכן כתב שלשיטת הרמב"ם יואב נדון על שמרד במלכות ולא על שהרג, ובזה נקלט בגג המזבח אפילו מרד במזיד. ואמר **הגר"ש רוזובסקי**, שחילוק זה מבואר גם ברמב"ם, שכתב בסמוך שאין צריך כהן ועבודה בידו אלא לקלוט את המחויב גלות, אך מי שפחד מהמלך שלא יהרגו וברח למזבח, אפילו זר ניצול, שאין לוקחין מעל גבי המזבח אלא אם התחייב מיתת בית דין בעדים והתראה. אך אם כן קשה מאידך, שאם כן לא טעה יואב כלום, ולמה לא נקלט. וכן הקשה **הכסף משנה**. והביא תוס' בסנהדרין [מט א] שדין מורד במלכות שונה שאינו נקלט, ולדבריו אי אפשר לומר כהרשב"א שהרי יואב היה מזיד, וצריך לומר שיואב ברח מפני שפחד שיהרגו על שהרג את עמשא. אך דוד לקחו מעל גבי המזבח להרגו כמורד במלכות.

דכתיב [מלכים א, פרק ב] **"וינס יואב אל אהל ה', ויחזק בקרנות המזבח"**.

א. **טעה** בכך **שאינו קולט** המזבח עצמו, **אלא** רק **גגו**. דדרשינן "מעם מזבחי תקחנו למות", ולא "מעל מזבחי", דהיינו גגו של מזבח, שאם נמצא הרוצח על גג המזבח אין לוקחים אותו.

ואילו **הוא**, יואב, **תפס בקרנותיו**, וחשב שהם בכלל גגו, ולא ידע שקרנותיו הם בכלל "מעם מזבחי תקחנו למות". 152

152. ביאר הריטב"א כוונת רש"י, שיואב ידע את הדרשה, שרק מעל מזבחי לא ילקח למות אך סבר שקרנותיו נחשבות מעל המזבח. או שדרש אחרת, מעם מזבחי, דהיינו מסמוך אליו, ולא ממנו ממש ואפילו מקרנותיו שהם חלק ממנו. והגרעק"א הקשה בגליון רש"י, שהרי ביומא פה א פירש"י שרק אם התחיל עבודתו אינו מפסיק, אם אך לא התחיל אינו נקלט אף על גג המזבח. ויש שכתבו שבוזה גופא נחלק רב עם אביי לקמן שהוסיף ש"טעה גם שאינו קולט אלא כהן ועבודה בידו".

ב. **טעה** בכך **שאינו קולט אלא מזבח בית עולמים**, שכך משמע, "מזבחי", המיוחד לי, ואילו **הוא תפס** בקרנות **המזבח של משכן שילה**.

אביי אומר: בהא נמי מיטעא טעה יואב -

ג. **טעה שאינו קולט אלא כהן ועבודה בידו**, ואילו **הוא - זר היה!**

אמר ריש לקיש: שלש טעויות עתיד שרו של רומי, השטן, לטעות כשיגיע הקץ.

דכתיב [ישעיה סג]: "מי זה בא מאדום, חמוץ בגדים מבצרה".

ומפרשת הגמרא שפסוק זה מתאר את הריגת סמאל על ידי הקב"ה. וכביכול יותז מדמו על בגדי ה', שיהרגנו בבצרה.

ומרומז בזה שלשת טעויותיו של סמאל, בברחו לבצרה:

א. **טועה** בכך **שאינה קולטת אלא** עיר המקלט **בצר**, ואילו **הוא**, **גולה לבצרה**, שבארץ מואב. 153 ב. **טועה** בכך **שאינה קולטת אלא שוגג**, ואילו **הוא**, **מזיד היה**.

153. הריטב"א פירש שלא מדובר בעיר בצרה שבארץ מואב שהרי אין ערי מקלט אלא בארץ ישראל אלא לבצרה שבארץ ישראל, אך ברש"י בישעיה [שם] מבואר שהכוונה לבצרה שבארץ מואב, ומה שתמה הריטב"א שאין ערי מקלט בחוץ לארץ, יישב **הערוך לנר** שמדובר לעתיד לבא, ואז הלא יוסיפו עוד שלש ערים בארצות הקיני הקניזי והקדמוני, שהם עמון מואב ואדום, וכיון שיהיו ערי מקלט במואב, יטעה בין בצר שבארץ ישראל לבצרה שבמואב.

ג. **טועה** בכך **שאינה קולטת אלא אדם**, ואילו **הוא - מלאך הוא**. 154

154. המהרש"א הקשה מסוגיא זו על רש"י בישעיה [סג א] שכתב שתי טעויות עתיד שרו של שער לטעות, כסבור שבצרה היא בצר, וטעה שאין קולטת אלא שוגג. ותמה המהרש"א, למה השמיט רש"י את הטעות השלישית, שאינה קולטת אלא אדם והוא מלאך. ותירץ, שכך היתה גירסתו בגמרא, וכלל את הטעות בין אדם למלאך בטעות של מזיד כשוגג, שהרי אין שגגה למלאך. והערוך לנר כתב שמצינו מלאך נקרא אדם, כפי שדרשו בירושלמי "וכל אדם לא יהיה כאהל מועד", דהיינו המלאכים, שפורשים בעת עבודת יום כפור, ולכן לא מנה זאת רש"י לטעות.

אמר רבי אבהו: ערי מקלט לא נתנו לקבורה ללויים הגרים בהם.

דכתיב "ומגרשיהם יהיו לבהמתם, ולרכושם, ולכל חייתם" - לחיים ניתנו,

ולא לקבורה. **155**

155. האור החיים [במדבר ל"ה] הקשה על מה שפירש שם רש"י ולכל חייתם - לכל צרכיהם, ואילו כאן משמע שהכוונה שניתנו לחיים ולא לקבורה, ותירץ שכאן למדו מ"חייתם" ושם דקדק רש"י את תיבת "לכל", ועיין תירוץ נוסף בערוך לנר.

ומקשינן: **מיתבי** ממשנתנו, דתנן:

"שמה" - שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו.

הרי מצינו שקוברים בעיר מקלט! ומתריצין: **רוצח שאני**, שאותו כן קוברים בעיר המקלט, כיון **דגלי ביה רחמנא** במפורש ששם תהא קבורתו.

שנינו במשנתנו: **כשם שהעיר קולטת**, כך תחומה קולט.

ורמינהו סתירה לכך, מהא דתניא:

"וישב בה" - ולא בתחומה!

אמר אביי: לא קשיא.

כאן במשנתנו, מדובר לענין **לקלוט**. שבהכנסו לתחום העיר מסביב, הוא נקלט וניצל

מגואל הדם. **156**

156. מקור לחילוקו של אביי, מצינו **בילקוט שמעוני** פרשת מסעי, "נאמר ערי מקלט, העיר קולטת ואין תחומה קולט, או העיר מצלת ואין תחומה מציל, תלמוד לומר מחוץ לגבול עיר מקלטו", ומפורש כן בתרגום יונתן שבפסוקים שנאמר בהם גבול, תרגם תחום, והיינו שהתחום קולט, ומדויק כן גם לאידך, בפסוק שנאמר לגבי ישיבה, "כי בעיר מקלטו ישב", ושם לא נאמר גבול, כי ישיבה היא רק בתוך העיר. ועיין **בריטב"א** שכתב שדוקא בתחומה אינו דר, אך בעיבורה יכול לדור, שלעיבור יש דין כעיר עצמה לכל דבר, כמבואר בנדרים [נ"ו:].

ואילו **כאן**, דדרשינן לא ישב בתחומה של העיר מסביב, הוא לומר שלא ניתן **לדור** בתחומה מסביב אלא רק בתוכה. 157

157. **המאירי** חידש, שאף שתחום העיר קולט, כיון שאין הרוצח יכול לדור שם, אם בכל זאת דר בתחום, התיר עצמו למיתה ואין גואל הדם נהרג עליו. **ובחזון איש** כתב שנהרג עליו [ועיין הערה] 159 וראייתו מקושיית הגמרא בסמוך, ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש, ומשמע שהדין לא השתנה, ואין נפקא מינה מפני מה אין לדור בתחומה, אך בכל אופן קולטת.

ומקשינן: וכי שלא **לדור** בתחום שמסביב לעיר המקלט צריך מיעוט?

והרי **תיפוק ליה**, תלמד דין זה, משום **דאין עושין שדה** מסביב עיר מקלט **ל"מגרש"**. ולא עושין את **המגרש** שסביב עיר מקלט **ל"שדה"**. 158

158. הקשה **המשנה למלך** [פ"ג משמיטה ה"ה] שהרי רש"י בשבועות [ט"ז]. כתב שדין זה נוהג רק בעיר מוקפת חומה, ואילו את המיעוט "בה ולא בתחומה" אפשר להעמיד בעיר שאינה מוקפת חומה, ובמיוחד לדעתו [לעיל י']. שהוכיח מהסוגיא בערכין שאין עיר מוקפת חומה נעשית עיר מקלט. ותירץ, שאדרבא, לא פירש רש"י כך אלא בערי ישראל, שיש בהם פרוזות ומוקפות, ורק בעריהם המוקפות אסור לעשות משדה מגרש או עיר, אך בערי הלויים שאין נעשות מוקפות חומה כמבואר בערכין, בכלן אסור לעשות שדה מגרש.

והיינו, שהצטוו בני ישראל לתת ללויים ערים [שהם גם ערי מקלט], ומסביב לעיר להשאיר שטח ריק של אלפיים אמה.

מתוך האלפיים אמה שסביבות העיר יש ליעד אלף אמה כמגרש ריק, שלא יעשו בו שדות או כרמים, ואחריהם אלף אמה לשדות וכרמים, ואסור לעשות שדה בשטח המגרש, וכך להיפך.

וכן **לא** עושים **במגרש עיר**, שאסור לבנות בשטח הריק אלא הוא צריך להשאיר ריק כמקום מאוורר לעיר, **ולא** עושים חלק מהעיר **למגרש**.

ואם כן, לא יתכן לדור בבית העומד במגרש, כיון שאסור לבנות בו, היות והבינוי במגרש הופך אותו ל"עיר", ולמה לי קרא למעטו?

ומתרצינן: **אמר רב ששת: לא נצרכא למעט אלא למחילות**. שלא ידור הרוצח במחילה מתחת הקרקע של המגרש. 159

159. כתב **החזון איש** ששתי מצוות נאמרו בעיר מקלט, א. ישיבה בעיר, והתחום בכלל, ב. שיקבע דירתו בעיר ולא בתחומה, ומצוה זו אינה מתקיימת במחילות, וסיכס, שמצינו הרבה אופנים ששיבת הרוצח בעיר מקלט היא למצוה, ואף שאינה נצרכת להצלתו מגואל הדם. כגון הישיבה בעיר ולא במחילות שבתחום, והקבורה בעיר מקלט, ומה שאינו יוצא לעדות מצוה, וכדומה. שהרי אילו היינו מחייבים אותו לצאת, היה אסור לגואל הדם להורגו. והסתפק לגבי מצות קבורתו אם היא דוקא בעיר או אפילו בתחום. עיי"ש. והנה **בר"ץ** בסנהדרין [יח ב] כתב לבאר ההוה אמינא שם שכהן גדול אינו גולה כי אינו חוזר, שלכאורה קשה ממשנתנו, דתנן אינו יוצא משם לעולם, ומבואר להדיא שגולה, וביאר שבהוה אמינא

כוונתו במשנה למי שברח מעצמו, ומבואר שסבירא ליה שאף לפני גמר דין אינו יוצא מעיר מקלט, והיינו שאין איסור היציאה משום מצות גלות שעדיין לא חלה עליו, אלא משום קליטת ערי מקלט, אך מסתבר שחיוב הישיבה דוקא בעיר, חל רק אחר גמר דין, ואינו מדיני הקליטה, וכמו שכתב החזו"א עצמו שאינו לצורך הצלה, ולפי זה מותר לצאת לתחום ורק אסור לדור בו, שהרי קודם גמר דין כבר חל דין קליטה אף שאין מצות ישיבה, והוא הדין לענין קבורה שחל בקליטה שלא יצא אף במותו, ויהא אפשר לקברו בתחום.

כי אמנם אין איסור לדור שם מבחינת דין ערי הלוויים, היות ודיוור במחילה אינו משנה את יעוד המגרש [ממגרש לעיר], כיון שאין על המגרש בית מגורים. אבל הרוצח אינו יכול לגור שם, לפי שאין מגוריו במחילה מתחת למגרש שבתחום העיר מסביב, נחשבים למגורים בעיר מקלט.

שנינו במשנה: **רוצח שיצא חוץ לתחום.**

תנו רבנן: אמרה תורה [במדבר לה], "ואם יצא יצא הרוצח, ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו, ורוצח גואל הדם את הרוצח, אין לו דם".

למדנו מכאן כי יש **מצוה ביד גואל הדם** להרוג את הרוצח.

היות ומשמעות הפסוק הוא לשון ציווי, שנאמר לגואל הדם שירצח!

ואם **אין לו לנהרג גואל הדם** - יש **רשות ביד כל אדם** להרוג את הרוצח כשיוצא מעיר מקלטו, **דברי רבי יוסי הגלילי**.

רבי עקיבא אומר: **רשות ביד גואל הדם**, ואין משמעות הכתוב לשון ציווי, אלא רק היתר ורשות לגואל הדם.

ואילו **כל אדם** [גירסת הרמב"ם, אין] - **חייבין עליו**. **160** ומבארין: **מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי**, שהבין משמעות הכתוב לצוות לגואל הדם להרוג את הרוצח שיצא מעיר מקלטו? -

160. במסורת הש"ס על משנתנו, העיר שלפי הגורסים במשנה שאר כל אדם **אין** חייבין עליו, גם כאן נגרוס כך בדברי רבי עקיבא, וכמו שגרס הגר"א, ובזה מובן למה לא ביארה הגמרא טעם מחלוקתן גם לענין כל אדם, כי דין גואל הדם לרבי יוסי הגלילי ושאר כל אדם לרבי עקיבא שוה. ולא חילק מסורת הש"ס בין "רשות" ל"אין חייבין עליו", אך **כבר ביארנו** במשנה [הערה 141] ש"רשות" היא לכתחילה, ו"אין חייבין", משמעותו שאסור להרוג, רק אין מתחייבין עליו מיתה, והטעם לכך כתב הרמב"ם [פ"ה ה"י] דכתיב ביה "אין לו דם" והרי הוא כגברא קטילא, שההורגו פטור. **והריטב"א** כתב, שטעם מחלוקתן בשאר כל אדם, תלויה במחלוקתן בגואל הדם, כי שאר כל אדם הם בדרגה אחת אחרי גואל הדם, שאם אצלו זו מצוה להם היא רשות, ואם לו יש רשות, להם אסור ופטור. **והגר"ש איגר** [בחידושי אביו לכתובות ל"ג] ביאר, שלפי רבי יוסי הגלילי, נחלק הפסוק, ורוצח גואל הדם את הרוצח - מצוה לגואל הדם, וההמשך, אין לו דם, מכוון על כל אדם שהרגו. ואילו לרבי עקיבא כל הפסוק מדבר בגואל הדם כפשוטו, ודינו ש"אין לו דם" אך אין לו מצוה להרוג, ושאר כל אדם פטורין עליו כיון שהותר דמו לגואל הדם, ודומה לרודף שאפשר להצילו באחד מאבריו, שאסור להרוג, אך אם הרגוהו פטורין עליו כי הותר

דמו לנרדף שיכול להרגו לכתחילה. ומבואר מדבריו שאין עצם היציאה מעיר מקלט נותנת לו דין שאין לו דם, אלא כתוצאה ממה שהותר דמו לגואל הדם. והגרי"ז [פ"א מרוצח הי"ג] נחלק עליו, וסבר שבעצם יציאתו מעיר מקלט, חל עליו הדין שאין לו דם, מדברי הכתוב "אין לו דם". וביאר שלרבי עקיבא תחילת הפסוק בגואל הדם שיש לו רשות, וסופו, להתיר דמו לכל אדם. ולרבי יוסי הגלילי תחילת הפסוק לגואל הדם למצוה, וסופו ליתן רשות לכל אדם לכתחילה. ולמד שאף ברודף, חוץ מטעם ההצלה שמתיר להרגו, הטילה עליו התורה דין גברא קטילא לפטור על הריגתו, אף כשיכול להצילו באחד מאבריו. ועיין בשיעורי הגר"ש באריכות, אות שפ"ד, שסתם אדם הבא להרוג את הרוצח שיצא מעיר מקלט, נחשב כרודף, בין לגבי הרוצח שיכול להרגו [ועיין משנה למלך פ"א מרוצח] ובין לגבי אדם אחר שצריך להציל את הרוצח בנפשו של הרודף, ואף שההורג את הרוצח פטור, כי הרוצח אין לו דם, בכל זאת הרודף אחריו יתכן שנחשב לרודף, שמותר להרגו.

דדייק: **מי כתיב "אם רצח גואל הדם את הרוצח, אין לו דם"**, שמשמעותו רשות, והרי כתוב "ורצח", שהוא לשון ציווי.

ורבי עקיבא, שאמר רשות ניתנה לגואל הדם, דייק להיפך:

מי כתיב "ירצח", שמשמעותו ציווי, "ורצח" כתיב, שמשמעותו רשות.

אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב: רוצח שיצא חוץ לתחום עיר מקלטו, ומצאו גואל הדם, והרגו - נהרג עליו! 161

161. הריטב"א הביא שהרמ"ה סובר שמר זוטרא חולק על רב הונא שאמר [לעיל י ב] שגואל הדם שהרג את הרוצח בדרך לעיר מקלט, פטור, שהרי אם בדרך פטור כל שכן כשיצא מעיר מקלט. ונחלק עליו הריטב"א וכתב שיש לומר שרב הונא יודה ברוצח שכבר קלטוהו מחיצות ודעתו לחזור לשם, שגואל הדם נהרג עליו. והקשה הגר"ש רוזנבסקי על שיטת הרמ"ה, שבסמוך אמרינן שהיוצא מעיר מקלט, ההורגו בשוגג גולה, ובמזיד נהרג, והרי ברייתא זו כרבי עקיבא שבמזיד נהרג על יציאתו, ואפילו הכי בשוגג אסור להורגו, ומוכח שאין דינו כשיוצא כמודינו לפני שנכנס לעיר, אלא חיוב מיתתו הוא בגלל שיצא מעירו, וכסברת הריטב"א, ויקשה לרמ"ה. [וקושיא זו לגירסתנו לקמן, אך הגר"א גרס "במזיד נהרג, בשוגג גולה", ולדבריו יש לומר שדינו כמו קודם שגלה וכהרמ"ה] ועיי"ש עוד.

ותמהינן: **כמאן סבר רב?**

והרי מה שאמר, הוא **לא כרבי יוסי הגלילי** שאמר שמצוה על גואל הדם להורגו, **ולא כרבי עקיבא**, שאמר שיש לו רשות להורגו.

ומתרצינן: **הוא רב, דאמר, כי האי תנא - דתניא: רבי אליעזר אומר, יש לדייק את הפסוק "ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט" - מה תלמוד לומר?**

וכי למה הוצרך ללמדנו שאסור להרוג רוצח ללא משפט?

אלא, **לפי שנאמר "ורצח גואל הדם את הרוצח"**, כשיוצא מעיר מקלט.

יכול ירצחנו מיד כשיצא?

תלמוד לומר "עד עמדו לפני העדה למשפט".

ללמדנו, שלא יהרגנו בלא דין. 162 ואם כן, רב, שאמר גואל הדם נהרג עליו, סובר כרבי אליעזר.

162. כתב הריטב"א שצריך להעמיד את הרוצח לפני בית דין להתרותו שאם יפשע ויצא שוב מתחומו, יהא דמו מותר לגואל הדם מכאן ואילך. והגר"ש ביאר שצריך גמר דין בבית דין לחייבו על היציאה מעיר מקלט ולהתיר דמו לגואל הדם. ובחידושי הר"ן [סנהדרין מה ב] כתב שהבית דין מחייבין אותו מיתה ונהרג ביד גואל הדם, כמו שהורגים רוצח במזיד בבית דין ביד גואל הדם. ולכאורה כוונתו לומר, שאף אם חוזר לעיר מקלט לא יפטר על יציאתו אלא יעמוד לדין ויתחייב מיתה על יציאתו. ועיין ברש"ש שביאר כן את הברייתא לקמן "במזיד נהרג". ורבינו חננאל מעמיד את דברי רב ברוצח שיצא חוץ לתחום קודם שנגמר דינו לגלות, שאז נהרג עליו גואל הדם. [ותמהו האחרונים שלא מצינו איסור יציאה קודם גמר דין, ועיי' לעיל הערה 159 בשם הר"ן], וביאר הגר"ש שנדחק לפרש כן מפני סברת הרמ"ה, שדימה את היוצא למי שעדיין לא נכנס, ובאופן זה רב הונא פוטר, ולכן ביאר רבינו חננאל שאין רב חולק עליו, שכל זמן שלא נגמר דינו לגלות אף לרב הונא חייבין עליו, ואף שלא חל עליו דין גלות שפוטר את הגואל הדם ממיתה, חל עליו איסור יציאה מעיר מקלט, "וזה חידוש גדול", וצע"ג, ואולי ט"ס הוא וצ"ל "לאחר שנגמר דינו".

ואילו רבי יוסי ורבי עקיבא - האי "עד עמדו לפני העדה למשפט", מאי דרשי ביה?

לדבריהם ההוא קרא מיבעי ליה, לכדתניא -

רבי עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שראו בעצמם אחד שהרג את הנפש, שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בבית דין אחר?

משום שאין עד הרואה נעשה דיין בדיני נפשות, אפילו אם לא העיד בפני בית דין [עיי' בראש השנה כה ב ובתוס' שם]. 163

163. בראש השנה [כה ב] נחלק בזה רבי עקיבא עם רבי טרפון, ואמרינן, עד כאן לא קאמר רבי עקיבא אלא בדיני נפשות דרחמנא אמר והצילו העדה, וכיון שראו שהרג אינם יכולים למצוא לו זכות. והקשו כל הראשונים שבסוגיין למד זאת רבי עקיבא מהפסוק "עד עמדו לפני העדה". ותירצו תוס' שם, שעיקר הדרשה כמו בסוגייתנו, ושם רק אמרו למה למד כך רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות וכדו'. והריטב"א בסוגיין, ובעל המאור ורמב"ן שם כתבו, שבא שם לדחות את דברי רבי טרפון שמקצתן יהיו לעדים ומקצתן לדיינים, ועל כך אמר שלא יוכלו לקיים "והצילו העדה" ועיי' בטורי אבן, וברמב"ם [פ"ה מעדות ה"ט], ובלחם משנה שם.

תלמוד לומר "עד עמדו לפני העדה למשפט"

עד שיעמוד בפני בית דין אחר. 164

164. הקשו הראשונים שהרי אמרו בסנהדרין [עח א] שטריפה ההורג שלא בפני בית דין פטור, לפי שהעדות עליו אי אפשר להזימה, אך בפני בית דין חייב, שאינם צריכים לעדות, ולרבי עקיבא איך דנים אותו באותו בית דין? ותירצו **הרמב"ן והריטב"א** דשאני טריפה שאי אפשר לדונו בבית דין אחר, ששוב תהיה עדותן שאי אפשר להזימה, ולכן מקיימים בו ובערת הרע מקרבך. וביאר **בקובץ שיעורים** [ח"ב ל"ט] שדין ובערת הרע אינו חשוב כלל כדיני נפשות, אלא כל הנאמן בדיני ממונות נאמן לזה, וכמו להכניסו לכיפה שמועילה גם עדות מיוחדת. ובדומה לזה ביאר **באור שמח פ"ב מרוצח**, והוסיף שאין הורגין כל אדם מדין ובערת הרע במקום להכניסו לכיפה, כיון שאין ובערת הרע מתיר רציחה בידים, אלא בגברא קטילא כטריפה. ולפי זה כוונת הראשונים, שבכל אדם צריך לקיים מיתת בית דין, ולכן אין דנים אותו מדין ובערת הרע אלא מביאין אותו לבית דין אחר, ורק טריפה שלא שייך לקיים בו מיתת בית דין, מועילה עדות של הדיינים להרגו מדין ובערת הרע. ועיין **בשיעורי הגר"ש** שביאר כך אף אם נחשב כדיני נפשות, ונקט שבערת הרע דין מיתה בפני עצמו הוא, כמבואר ברמב"ם שכמת הוא חשוב. והרש"ש בסנהדרין שם כתב לתרץ קושית הראשונים, שכיון שהמקור שאין דנים אותו, הוא מ"והצילו העדה", הרי בטריפה אין דין זה שגברא קטילא הוא. אך לפי המבואר בהערה הקודמת, הרי המקור מ"עד עמדו לפני העדה", וכי תימא ש"והצילו העדה" מגלה שדין זה רק כדיני נפשות, אם כן שוב צריך לביאור דברי הראשונים אם הריגת טריפה נחשבת כדיני נפשות או לא. וכמשנ"ת.

תנו רבנן: "אם יצא יוצא הרוצח". ורצח גואל הדם את הרוצח, אין לו דם".

אין לי שמותר להורגו אלא כשיצא במזיד.

יצא בשוגג - מנין שמותר להורגו?

תלמוד לומר "אם יצא יצא".

כפל הכתוב את לשונו, כדי להודיעך שאם יצא **מכל מקום**, בין בשוגג ובין במזיד, מותר להרגו.

ומקשינן: **והתניא: יצא הרוצח מעיר מקלטו במזיד** 165 - **נהרג** על ידי גואל הדם.

165. **הגר"א** לא גרס "וההורגו", וכן משמע **בריטב"א וברע"ב** [משנה ז] שביארו שהיוצא בשוגג חוזר לגלותו ואינו נהרג. [ולא כמשמעות גירסתינו, שההורגו בשוגג גולה]. ולכאורה תמוה שהרי פשיטא שחוזר לגלות, ולמה יפטור, וביאר **הגר"ש רוזנבסקי** שבא לומר שהוא דין גלות מחודש והרי הוא כאילו עדיין לא נכנס, שרב הונא פטר את ההורגו, ואין ההורגו מתחייב עליו משום שנקלט ויציאתו בשגגה לא חייבתו מיתה. אך לגירסתינו ההורגו במזיד נהרג עליו, ובשוגג גולה, וכן משמע שגרס **הרמב"ם** [פ"ה הי"א] אף שכתב רק "כל ההורגו גולה עליו". וביארו **המנחת חינוך והרש"ש** שמדובר כשיצא בשגגה והרגוהו בשגגה. אך **בערוך השולחן** כתב שאף ההורגו במזיד גולה, שהרי אינו יודע אם יצא בשוגג, או במזיד שאז מותר להרגו. [ותמוה, שהאומר מותר אינו גולה]. **ובערוך לנר** דן לבאר בדעת הרמב"ם, דכשיצא בשגגה, ההורגו במזיד אינו נהרג עליו כי דינו הוא כאילו עדיין לא נכנס לעיר מקלטו, שההורגו פטור לרב הונא, ואפילו הכי אם הרגו שוגג גולה עליו. כי הפטור לגואל הדם נאמר רק "כי יחס לבבו", ובשוגג אין פטור זה.

אך אם יצא **בשוגג, גולה**. דהיינו, שחוזר לעיר מקלטו, ואסור להרגו.

ומתריצין: **לא קשיא**.

הא דתניא שאם יוצא בשוגג, חוזר וגולה, ואסור להורגו - **כמאן דאמר אמרינן** "דברה תורה כלשון בני אדם". ולפיו לא ניתן לדייק מכפל הלשון שבא לרבות אף את היוצא בשוגג שהותר דמו.

ואילו **הא** דאמרינן שאף כשיצא בשוגג מותר להרגו, דדרשינן "יצא יצא" - **כמאן דאמר אמרינן** "לא דיברה תורה כלשון בני אדם", ובא כפל הלשון ללמדנו דבר נוסף.

אמר אביי: מסתברא שבנידון זה ההלכה היא **כמאן דאמר דברה תורה כלשון בני אדם**, שהיוצא בשוגג אינו נהרג.

לפי שסברא היא, **שלא יהא סופו** של דינו, כשיוצא מעיר מקלט, **חמור מתחילתו** שהיא הרציחה, שאינו נהרג עליה אלא כשהרג במזיד.

ולא מסתבר שעונשו על היציאה מעיר מקלט, יהא חמור ממנה, ויתחייב מיתה אף כשיוצא בשוגג.

אלא, **מה תחילתו**, אם הרג **במזיד**, **נהרג**, ואם הרג **בשוגג**, **גולה**.

אף סופו, כשיצא מעיר מקלט, אם יצא **במזיד**, **נהרג**, אך אם יצא **בשוגג**, **גולה**. כלומר, חוזר למקלטו.

תני חדא: אב שהרג בשגגה את בנו - **בנו השני נעשה לו גואל הדם**, והורג את אביו. 166.

166. הרמב"ם [פ"א ה"ב] כתב שכל הראוי לירושה הוא גואל הדם, ואם הרג אב את בנו ואין לבנו בנים, לא יהרגוהו אחי המת אלא בית דין ממיתין אותו. וביאר **בקרית ספר** שכיון שהאב קרוב יותר לבן ליורשו מאחיו, אין האח נעשה גואל הדם, אך כשיש בן היורשו נעשה גואל הדם להרוג את זקנו. והקשו רבותינו שהרי בגמרא מבואר שהטעם שאין האחים נעשים גואלי הדם משום כבוד אביהם. ומשמע שאילולי האיסור נעשים גואלי הדם אף שהאב קרוב יותר. **והגרעק"א** פירש כהקרת ספר, ולכן ביאר את סוגייתנו כשהרג אביו את גרושתו, ובאופן זה הבן הוא היורש, וצריך לטעם של כבוד אביו, **ובערוך לנו** ביאר שכיון שהאב אינו יכול להעשות גואל הדם לעצמו, ובית דין צריכין להעמיד גואל הדם, ולכן קמשמע לך שלא יעמידו אח מאביו לגואל הדם, שאסור לו מפני כבוד אביו, [אך לא יתכן לומר כך בשיטת הרמב"ם, שהרי הכסף משנה כתב שלפי הרמב"ם אין מעמידין גואל הדם לשוגג, אלא להרוג את המזיד בבית דין]. **והחזון איש** [סנהדרין י"ט ג'] כתב שאין כוונת הרמב"ם למי שירש בפועל כי הוא הקרוב ביותר, אלא לכל מי שירש מדין עצמי ולא על ידי משמוש, ולדבריו כל הקרובים גואלים דמו, אך אף היורש בפועל אם בא דרך משמוש אינו יורש. **ובמאירי** משמע כדברי הקרית ספר, שכתב שאין לך אדם מישראל שאין לו גואל הדם שהרי אין לך אדם שאין לו יורשים, ומשמע אפילו במשמוש.

ותניא אידך, אב שהרג - **אין בנו נעשה לו גואל הדם**.

והוינן בה: **לימא**, האם נאמר כי **הא** דתניא נעשה גואל הדם, אליבא ד**רבי יוסי הגלילי** היא, שאמר מצוה לגואל הדם להרוג את הרוצח, ולכן עליו להרוג גם את אביו שרצח.

ואילו **הא** דתניא אין נעשה גואל הדם לאביו, אליבא ד**רבי עקיבא** היא, שרשות ניתנה לגואל הדם, אך את אביו לא הותר להרוג.

ודחינן: **ותסברא**, וכי סבור אתה לומר כן?! והרי לא ניתן לתלות דין זה במחלוקת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא!

כיון שבין **למאן דאמר מצוה** לגואל הדם להרוג, ובין **למאן דאמר רשות** - מי **שרי**, האם ניתן לבן להרוג את אביו?

והאמר רבה בר רב הונא, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: לכל עבירות שבתורה שעבר האב, אין הבן נעשה שליח בית דין לענוש לאביו, בין להכותו בעונש מלקות ובין לקללתו בעונש נידוי ושמטא המגיע לו. 167

167. הקשה הריטב"א שהרי בסנהדרין [פה.] אמרינן שרק כשעשה אביו תשובה אין בנו נעשה שליח להכותו ולקללו, ואם כן נאמר שבנו נעשה לו גואל הדם כשלא עשה תשובה. ותירץ דכיון שהרג בשוגג נחשב כעושה מעשה עמד, שאין בנו נעשה שליח להכותו. והנצי"ב בהעמק שאלה [קל"ד ב'] ביאר שכשאינו עושה מעשה עמד אף שאינו חייב מיתה, אסור להכותו, ולכן אינו נעשה שליח להכותו, אף כשאינו עושה מעשה עמד. וכן פסק הרמב"ם [בפ"ה ממרים הי"ב] שמי שהיו אביו ואמו רשעים גמורים אסור להכותם ולקללם, ואם קלל או חבל בהם פטור. ובאגרות משה [יו"ד קל"ד] הרחיב בזה. ואמנם הגר"א [ביו"ד רמ"א סק"ו] תמה על הרמב"ם מנין לו לחלק בין איסור לחיוב, והרי המיעוט באביו שאינו עושה מעשה עמד, כתוב בפסוק שנאמר בו האיסור ולא החיוב, ולמה לא נמעטנו גם מאיסור. ולכן אמר הגר"ש רזובסקי שבאמת התמעט לגמרי מאיסור הכאת וקללת אביו, ומה שכתב הרמב"ם שאסור להכות או לקלל את אביו אף כשאינו עושה מעשה עמד, היישנו רק משום מצות כבוד אב ואם וכמו שכתב הרמב"ם [פ"ו ממרים הי"א] לגבי ממזר שחייב בכבוד אביו אף שפטור על הכאתו, והביא הכסף משנה מקורו, ממה שכתב הרי"ף שאף באינו עושה מעשה עמד, אינו נעשה שליח להכותו.

חוץ ממסית, שאם היה אביו מסית לעבוד עבודה זרה, על עבירה זו יכול הבן להיות שליח בית דין להרוג את אביו.

שהרי אמרה תורה במסית "לא תחמול, ולא תכסה עליו".

ואם כן, אף לרבי יוסי הגלילי לא יתכן להתיר לבן להיות גואל הדם להרוג את אביו.

אלא בהכרח, חילוק אחר יש בין הבריייתות, והוא:

הא דתניא שהבן אינו נעשה גואל הדם, מדובר **בבנו** של הרוצח, שהוא אחיו של הנרצח, ועל זה נאמר שאינו גואל את דם אחיו, כי אסור לו להרוג את אביו.

ואילו **הא** דתניא שהבן נעשה גואל הדם, מדובר **בבן בנו** של הרוצח, שהוא בנו של ההרוג, ונעשה גואל הדם על אביו, והורג את זקנו שאינו מוזהר על כבודו. 168

168. הרמ"א [יו"ד ר"מ כ"ד] הביא תשובות מהרי"ק שאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, ונחלק עליו וכתב אינו נראה לי אלא שחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. וכתב הגר"א שמקור המהרי"ק מסוגייתו, וכמו שפירש רש"י כאן. והט"ז תמה על המהרי"ק שנעלם ממנו דברי רש"י בחומש [בראשית מ"ו] על מה שנאמר ביעקב ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק, ולא אמר אבי אביו אברהם. שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, וכתב בגליון מהרש"א שם, שהמהרי"ק פסק כרש"י בסוגיין ולא כדברי רש"י בחומש, שהרי אין למדין מן המדרש, וכן כתב בכסף משנה [פ"ה מממרים ה"ג] ועיי"ש בניאור הגר"א דבאבי אמו פטור. ובשו"ת רע"א [תשו"ס ס"ח] הביא בשם לוית חן, שרק בחיי אביו מוזהר בכבוד אבי אביו כיון שגם אביו מצווה בכבודו, ובכך מיושב איך נעשה בן בנו גואל הדם, שהרי כיון שהרג את אביו, שוב אין הבן מצווה בכבוד זקנו, ונעשה לו גואל הדם. ועיין בגליון הש"ס שגירסת הראנ"ח שתירוץ זה הוא המשך התירוץ הקודם, והיינו שבנו לא נעשה גואל הדם, ובן בנו תלוי בפולוגתא שלרבי יוסי הגלילי שמצוה ביד גואל הדם הורג את אבי אביו, ולרבי עקיבא שרק רשות בידו, אינו הורג את אבי אביו כי חייב בכבודו במקצת. ורבינו חננאל פירש דברי הגמרא כדעת הרמב"ם לעיל, שמוסב על הנהרג, שאם הרג את נכדו, בנו נעשה לו גואל הדם, כי הוא קרוב אל הנהרג יותר מאביו הרוצח. אך אם הרג את בנו, אין בנו האחר נעשה לו גואל הדם כי האב קרוב לבן יותר מהאח.

מתניתין:

רוצח בשגגה שגלה, וישב על אילן, שהוא נטוע בגבול התחום של עיר מקלט, וגזעו עומד בתוך התחום. ואילו נופו, ענפיו, נוטה ויוצא חוץ לתחום. 169

169. כתב הריטב"א שאין דמיון בין דין העיקר והנוף לענין עיר מקלט ואכילת מעשר שני בירושלים, לדין העיקר והנוף לגבי ערלה וחיוב מעשר, שבערלה וחיוב מעשר הקובע הוא מקור היניקה העיקרי של האילן ואילו בעיר מקלט ואכילת מעשר שני, הנדון הוא לגבי חשיבות המקום, אם העיקר חשוב מהנוף או להיפך, ולפיכך לא הוזכרו המחלוקות בדיני ערלה ומעשר בהקשר לסוגייתנו. ועיין במעשרות [פ"ג מ"י] שלענין בתי ערי חומה הכל הולך אחר העיקר, ובשבת [ד' ב, ח א] באילן העומד ברה"ר ונופו לרה"י, ובשניהם הנדון לגבי המקום החשוב שבאילן. ועיי"ש בתוס'. ובחזון יחזקאל [פ"ב ה"ב] פירט כל ענייני נוף ועיקר בש"ס, והגדירם אם עוסקים בענין היניקה או חשיבות המקום, עיי"ש.

או להיפך, שגזע האילן עומד מחוץ לתחום, ונופו נוטה ונכנס בתוך התחום - הכל, העץ גזעו וענפיו, הולך אחר מקום הנוף, ודין הרוצח תלוי במיקום של נוף העץ.

אם יצאו הענפים חוץ לתחום, אז אפילו אם ישב הרוצח על הגזע בתוך העיר, דינו כיצא מעיר מקלט.

ואם הענפים הם בתוך העיר, אז אפילו אם ישב חוץ לעיר על הגזע, דינו כנמצא בתוך העיר. כיון שכל האילן נחשב בתוך עיר המקלט, ואסור לגואל הדם להרגו.

גמרא:

מקשה הגמרא על הכלל האמור במשנה, שלגבי עיר מקלט, דינו של כל העץ תלוי במקום המצאות הנוף.

הרי דבר זה, עומד בסתירה לכלל שנאמר לגבי עץ הנטוע בגבול ירושלים, לענין אכילת מעשר שני על ידי האדם היושב עליו - האם הוא מצוי בירושלים, ויכול לאכול מעשר שני, או שהוא מצוי מחוצה לה, ואינו רשאי לאכול שם מעשר שני:

ורמינהי סתירה לדברי המשנה, ממשנה אחרת במסכת מעשר שני [פרק ג מ"ז]:

דתנן, **אילן שהוא עומד בפנים** העיר ירושלים לפנים מן החומה, **ונופו**, ענפיו, **נוטה לחוץ**.

או להיפך, שגזע האילן **עומד בחוץ** לירושלים, ונופו **נוטה לפנים** -

דינו חלוקים לפי התחלקות מקום המצאו של האילן.

החלק הנמצא **מכנגד החומה ולפנים** - דינו **כלפנים** העיר, ויכול לאכול מעשר שני ביושבו עליו.

ואילו החלק הנמצא **מכנגד החומה ולחוץ** - דינו **כלחוץ**!

ותמוה השינוי שבין דיני מעשר שני, שהולכים בו אחר מקום של כל חלק באילן, בנפרד. ואילו בערי מקלט דין כל חלקי האילן תלויים במקום שנמצא הנוף.

ומתרצינן: וכי סתירה בין **מעשר שני אערי מקלט קא רמית?** והרי דיניהם חלוקים!

כיון שדיני **מעשר**, **בחומה תלה רחמנא**.

שנאמר "לפני ה' אלהיך תאכלנו". ולפיכך הכל תלוי בחומה. מה שבתוך החומה הרי הוא לפנים מירושלים, על אף שנופו של האילן הוא בחוץ, ויכול לאכול מעשר שני על חלק האילן שהוא תוך החומה. ומה שהוא חוץ לחומה, הרי הוא חוץ לירושלים, ואין יכול לאכול עליו אפילו אם נופו של האילן הוא לפנים מן החומה.

מה שאין כן לגבי הקליטה של **ערי מקלט**, הולכים אחר הנוף, כי שם, **בדירה תלה רחמנא**.

שנאמר "כי בעיר מקלטו ישב". והנוף ראוי הוא לדירה יותר מהעיקר. ולפיכך תלוי דין הרוצח היושב באילן, לפי מקום הענפים, ששם עיקר דירתו. כיון **שבנופו מתדר ליה**,

ואילו **בעיקרו - לא מתדר ליה**. 170

170. תמה הריטב"א, הרי תחום העיר קולט, אף על פי שאינו ראוי לדור בו, ואם כן מה לנו שבעיקרו לא מיתדר ליה, והרי הוא קלוט בתחום העיר, ותירץ שבתחום יכול הוא במציאות לדור במחילות, רק שאינו מקיים בזה את גזירת הכתוב לקבוע דירתו בעיר, אך בעיקר האילן לא ראוי לדירה כלל. והיינו כמו שביאר החזו"א [לעיל הערה] 159, וסבר הריטב"א שאם אינו ראוי לדירה אינו מקיים מצות ישיבה כלל. אולם באבן האזל [פ"ח הי"א] כתב שעדיין לא מיושב שהרי לעיל משמע שדין קליטה לא תלוי בראוי לדירה, וכדאמר אב"י שתחום מועיל לקלוט ולא לדור, והסיק מכך שהסוגיות חלוקות בדין זה. ודייק מרש"י שסוגייתנו משה את דין הקליטה והישיבה, שהרי הביא רש"י מקור שבדירה תלה רחמנא, דכתיב כי בעיר מקלטו ישב, ונפו ראוי לדירה יותר מעיקרו, ולכאורה פסוק זה עוסק בישיבה בעיר, ומנלן שקליטה תלויה בישיבה, ובהכרח שסוגייתנו לא קבלה את חילוקו של אב"י, אלא כל שאינו נחשב יושב אינו נקלט.

ורמי, יש להקשות סתירת משניות בדין מקום האילן, ממעשר אמעשר.

דתנן במעשרות [ג י]: **בירושלים - הלך לענין אכילת מעשר שני אחר מקום הנוף**. וכן **בערי מקלט - הלך אחר הנוף**.

ולכאורה סותרת משנה זו להאמור במסכת מעשר שני שדנים כל חלק באילן לפי מקומו.

ומתצינן: **אמר רב כהנא: לא קשיא**.

הא דתנן במסכת מעשרות שבכל ענין הולכים אחר נופו, זו היא דעת **רבי יהודה**.

ואילו **הא** דתנן במסכת מעשר שני שכל חלק נידון לפי מקומו, זו היא דעת **רבנן**. **171**

171. רש"י כתב "ושינויא קמא ליתא", והיינו כמו שכתבו **תוס'** [בד"ה מר סבר], שרבנן חולקים על רבי יהודה גם בערי מקלט, וסברי שכל חלק נידון כמקומו. וביאר **המהרש"א** שלמדו כן מקושית הגמרא בסמוך וכי רבי יהודה סובר שבערי מקלט הולכים אחר הנוף אף לקולא, ומוכח שמשמע לגמרא שדיניהם שוים במעשר ובעיר מקלט, ולכן מקשינן שזה לחומרא וזה לקולא, ואם כן אף לרבנן דיניהם שוין, וחזרה הגמרא מהתירוץ הראשון שבא לחלק דין מעשר לעיר מקלט, וזו גם כוונת **הריטב"א**, עיין היטב בדבריו. אבל **הרמב"ן** [בביאורו השני, בסוף הסוגיא] פירש שלא בטל החילוק הראשון לפי רבנן, ורק לגבי הסתירה במעשר מתצינן שנחלקו רבי יהודה ורבנן, ומה שמקשינן בסמוך מנא לן שבערי מקלט הולכים אחר הנוף בכל דבר, אף שגם רבנן חילקו בין מעשר לעיר מקלט שתלויה בדירה, מכל מקום הקשו לרבי יהודה שנקט את שני הדינים יחד, ומשמע שרק לחומרא הולכים אחר הנוף, ולכן מקשינן שבערי מקלט אינו לחומרא.

ומצינו שכך היא דעת רבי יהודה, שדיני אילן תלויין בנופו, **דתניא**:

דף יב - ב

רבי יהודה אומר לענין אכילת מעשר שני -

במערה, שהיא בתחום ירושלים ופתחה לחוץ העיר, או מערה מחוץ לירושלים ופתחה בתוך העיר - **הלך אחר פתחה**, ודין כל חלל המערה תלוי במקום הפתח, ולא במקום המערה.

באילן העומד בגבול העיר - הלך אחר נופו.

וכיון שהוכחנו שזו היא דעת רבי יהודה, הרי מתורצת גם הקושיא הראשונה של הגמרא. כיון שמשנתנו היא אליבא דרבי יהודה, והמשנה במסכת מעשר שני האומרת שכל חלק באילן נדון כמקומו היא אליבא דרבנן, שחולקים על רבי יהודה. ואם כן, שוב אין צורך לחילוק הקודם שמעשר שני תלוי בחומה, ואילו דין ערי מקלט תלוי בדירה, אלא דין האילן הן בערי מקלט והן במעשר שני הוא שוה, ושניהם שנויים במחלוקת שבין רבי יהודה ורבנן.

ומקשינן: מה הראיה ממה שאמר רבי יהודה לגבי דין אכילת מעשר שני בירושלים "באילן הולך אחר נופו", שכך היא שיטתו בכל אילן העומד על הגבול? וכיצד מוכח שהמשנה במסכת מעשרות, האומרת שהולכים אחר הנוף בין במעשר שני ובין בערי מקלט, היא על דעת רבי יהודה?

והרי מתברר שיש לחלק ולומר, **אימור דשמעת ליה לרבי יהודה גבי מעשר שני** שהולכים אחר הנוף, היינו דוקא לענין שנלך בו בכל צד **לחומרא** 172 -

172. בעל המאור ביאר שבמעשר הולכים אחר הנוף לחומרא מדרבנן, שעשו העיקר כנוף, ואסרו לאכול בעיקר אף שמדאורייתא מותר. **והרמב"ן** כתב שהגמרא הוכרחה לכך אף בערי מקלט ממה שנקט רבי יהודה במשנה מעשר וערי מקלט יחד, וכיון שבמעשר הולכים רק לחומרא, והיינו משום שלא נאמר בו קרא, משמע שהחומרא בשניהם מדרבנן שעשו העיקר כנוף אך לפי התירוץ הראשון בערי מקלט הולכים אחר הנוף אף לקולא ומדאורייתא, שהרי בעיקרו לא מיתדר ליה. **ובריטב"א** נקט שקושית הגמרא על מה שאמר רבי יהודה בברייתא לענין מעשר בלבד שהולכים אחר הנוף, ומקשינן לרב כהנא מנא ליה שהוא הדין לערי מקלט, ושמא במעשר הולכים לחומרא מספק מי עדיף הנוף או העיקר ובכל צד יש חומרא, מה שאין כן בערי מקלט.

שאם **עיקרו בחוץ ונופו בפנים**, יש חומרא בכך שהולכים אחר הנוף ונחשב הדבר כעומד כולו בירושלים לענין שלא יהיה ראוי לפדיון. **דכי היכי דבנופו לא מצי פריק**, אינו יכול לפדות את המעשר שני שם, לפי שאין מעשר שני נפדה אחר שנקלט בתוך מחיצות ירושלים -

בעיקרו, נמי לא מצי פריק. כי לענין זה הוא נחשב כעומד בפנים [אבל לא לענין שיהיה נאכל המעשר שני אפילו בעיקרו של האילן שמחוץ לחומה.

וכן באופן הפוך יש חומרא, בכך שהולכים אחר הנוף:

שם **עקרו בפנים ונופו מבחוץ**, מחמירים על עיקרו לענין אכילה, **דכי היכי דבנופו לא מצי אכיל בלא פדייה**, כיון שהוא חוץ לירושלים, **בעיקרו נמי לא מצי אכיל בלא פדייה**, שהרי הוא כנמצא חוץ לירושלים.

וכיון שלפדותו שם הוא אינו יכול, כי הוא בירושלים, וגם לאכלו שם בלא פדיה הוא אינו יכול, כיון שהרי הוא כאילו היה חוץ לירושלים, הרי אין לו אפשרות לאכול אלא אם כן פדאו קודם שנכנס לירושלים, או שיכניסנו לירושלים. 173

173. רש"י פירש שאינו יכול לאכול בעיקרו אלא אם כן פדאו בחוץ מקודם שנכנס, והריטב"א הוסיף שעכשיו אינו יכול לפדותו אפילו בנופו כיון שכבר היה בפנים, ובתוס' יו"ט במעשרות [פ"ג מ"י] ביאר דברי רש"י שכוונתו קודם שנכנס לנוף, שאי אפשר לפדות בו שהולכים לחומרא אחר העיקר ואין פדיון בתוך ירושלים ולכן אינו יכול לפדותו ולאכלו בעיקרו, שהרי שמא הולך אחר הנוף ואסור לאכול בחוץ, ואם אינו הולך אחר הנוף, אין פודין בירושלים, [וצ"ע שאם כן נמצא שהולך הנוף אחר העיקר לחומרא, וברש"י להלן משמע כמו שכתבו תוס' להדיא [בד"ה גבין] שאין הנוף הולך אחר העיקר]. והגרעק"א בתוספותיו, תמה למה הצריך רש"י לפדותו קודם שנכנס והרי יכול לפדותו בעיקרו כדי לאכול ממה נפשך, שאם הוא בפנים מותר לאכול בלא פדיה, ואם הוא בחוץ הרי יכול לפדותו, ואיך נקט רש"י שתי חומרות סותרות. אמנם לפי **בעל המאור ורמב"ן** שאין הולכים לחומרא מחמת הספק, אלא שרבנן החמירו, אם כן לא שייך לפדות ממה נפשך, שכן החמירו בכל דין בנפרד. וכל קושייתו על דרך הריטב"א שמספק אזלינן לחומרא.

ואם כן, יש לומר שרק לענין מעשר שני הלך רבי יהודה באילן אחר נופו - לחומרא בכל צד.

אלא, גבי ערי מקלט, שגם דיניהם אמורים במשנה במסכת מעשרות שהולכים אחר הנוף, מנא לן שזו היא דעת רבי יהודה? והרי לא יתכן להחמיר בעיר מקלט בכל אופן, היות ואם עיקרו בפנים ונופו בחוץ לא יתכן אלא להקל בו.

כי בשלמא אם **עיקרו בחוץ ונופו בפנים**, אפשר להחמיר, ולומר, **כי היכי דבנופו לא מצי קטיל ליה** גואל הדם לרוצח, כיון שהוא קלוט בעיר מקלט, **בעיקרו נמי לא מצי קטיל ליה**. גואל הדם קטיל ליה.

אלא באופן **שעיקרו בפנים ונופו בחוץ**, והוא נמצא בעיקר, לא יתכן לומר אלא לקולא, **כי היכי דבנופו המצוי בחוץ מצי קטיל ליה**, **בעיקרו המצוי בפנים נמי מצי קטיל ליה**.

וזו מנין לך?! הרי כיון שהוא נמצא בעיקרו - **הא גואי קאי**, הרי הוא מצוי בתוך עיר המקלט, ואיך נתיר להורגו בתוך עיר מקלטו?

ואם כן, אין לנו מקור ויסוד לתירוץ על סתירת המשניות, שנחלקו בכך רבי יהודה ורבנן. שהרי רבי יהודה לא אמר דינו לקולא!

אמר רבא, לעולם החילוק שאמר רב כהנא, לתרץ את סתירת המשניות, שנחלקו בהן רבי יהודה ורבנן, נכון הוא.

ומה שמקשינן, שלא מצינו בדברי רבי יהודה שהולכים אחר הנוף, אלא רק לחומרא, גם זה נכון.

ובמעשר מצאנו שבכל צד יש חומרא, כמבואר לעיל.

ובעיר מקלט יש גם צד חומרא כשנופו בפנים, שאסור להרוג את הרוצח היושב על עיקרו בחוץ.

אך גם באופן שנופו בחוץ, שאמר רבי יהודה שהולכים אחר הנוף, אין כוונתו להקל לגמרי ולומר שמותר להרוג את הרוצח אם הוא יושב על הגזע שבתוך העיר.

שהרי אם נמצא הרוצח בפנים, כשהוא יושב בעיקרו של האילן - **דכולי עלמא לא פליגי דלא מצי** גואל הדם **קטיל ליה**, שהרי הוא קלוט בתוך העיר, ואין מטילין העיקר אחר הנוף לקולא, כמו שנתבאר.

ומאידך, אם **קאי** נמצא הרוצח **בנופו**, שמחוץ לעיר, ו**יכול** גואל הדם **להורגו בחיצים ובצרורות** ממקום עמדו חוץ לעיר 174 - **דכולי עלמא לא פליגי דמצי** גואל הדם **קטיל ליה**, שאין מי שסובר שהנוף הולך אחר העיקר להצילו.

174. **ברש"י** מבואר שכל ההיתר לעמוד מחוץ לתחום ולהרגו בחיצים, אך מתוך העיר אסור אף לרבי יהודה שיכול לעשות עיקרו דרגא לנופו. **והריטב"א** כתב שרק בחיצים וצרורות יכול להרגו, ולא בחפץ המחבר בינו לרוצח, שמא יגרר להרגו גם בפנים, וכן לרבי יהודה שהתיר לעלות דרך עיקרו, אינו יכול להרגו אלא בחיצים וצרורות, [ועיין בדבריו שביאר שאין אומרים שהנוף הולך אחר העיקר בפנים לחומרא, שאין זה קולא כשאינו נגרר אחר העיקר אלא דינא הוא, וכמו שכתבו תוס' לענין מעשר, ולפיכך ביארנו דבריו, בהערה הקודמת, שאחר שנכנס אין פודין בנופו כיון שכבר נקלט, ולא כמו שביארו אחרים שכוונתו לחלוק על תוס', ולומר שאין פודין בנופו שהולך אחר עיקרו שבפנים, ואולי יש לחלק בין מעשר לעיר מקלט, ועיי' בהערה הבאה שבשיטת רב אשי מצינו כן לפי רש"י, ואולי בכך תתיישב קושייתנו לעיל על התוס' יום טוב, וצ"ע].

כי פליגי רבי יהודה ורבנן, האם הולכים אחר הנוף בחוץ, היינו לענין שנתיר לו לגואל הדם **למהוי**, להשתמש בעיקרו של העץ המצוי בפנים, **כדרגא לנופו**, כדי לטפס עליו.

האם מותר לגואל הדם לעלות על הגזע העומד בתוך העיר, ולהשתמש בו בתורת סולם, כדי להרוג את הרוצח היושב בנוף שמחוץ העיר.

מר, רבי יהודה **סבר**, **הוי עיקרו דרגא לנופו**. שהולכים אחר הנוף לקולא, להתיר להרוג את הרוצח. שהרי אין אנו מקילים כל כך לומר שזה נחשב שהעיקר הולך אחר הנוף, אלא כל אחד עומד בפני עצמו, וגואל הדם רק מסתייע בעיקר כדי להרוג את הרוצח שבנוף, שאינו בעיר מקלט.

ומר, רבנן סברי, לא הוי עיקרו דרגא לנופו. ואינו רשאי להשתמש בעיקר האילן העומד בפנים. **רבי אשי אמר** גם הוא, שמשנתנו והמשנה במסכת מעשרות הם לשיטת רבי יהודה שהולכים אחר הנוף לחומרא.

ולא יקשה **מאי "אחר הנוף"** שאמר רבי יהודה אף בערי מקלט, ששייך בהם קולא, כשנופו בחוץ.

כי כוונתו לומר שהולכים **אף בתר הנוף**. והיינו, באופן שעיקרו בחוץ ונופו בפנים, הולכים אחר הנוף לחומרא, שלא יהרגנו אף שיושב חוץ לעיר.

אבל אם נופו בחוץ ועיקרו בפנים, הולכים באמת אחר העיקר, ואינו יכול להרגו אף בנופו שבחוץ, כי לעולם הולכים לחומרא, בין אחר הנוף ובין אחר העיקר.

וחידוש הוא, שאפילו נאמר בכל דיני התורה שהולכים אחר העיקר, ולכן כשעיקרו בפנים ונופו בחוץ אין יכול להרגו מפני שעיקרו בפנים, בכל זאת, צריך רבי יהודה לחדש, שבערי מקלט יש אופן שהולכים אף אחר הנוף, לחומרא - באופן שרק הנוף בפנים, שאז אסור להרוג את הרוצח, אפילו אם יושב על העיקר, בחוץ! **175**

175. תמצית השיטות בביאור שיטת רב אשי: **לרש"י**, מעיקר הדין הולכים אחר העיקר, ואם הרוצח נמצא בנוף שבחוץ, אסור להרגו, ומה ששינוי "הכל הולך אחר הנוף", הכוונה לחומרא, שאף כשהנוף בפנים והרוצח בעיקרו בחוץ אסור להרגו והמשנה כרבי יהודה. **והרמב"ן** הבין שכוונת רש"י רק בערי מקלט שבהם לעולם לחומרא, אך במעשר הולכים רק אחר הנוף לחומרא, ואילו הנוף אינו נמשך אחר העיקר לעולם. והביא שיטת **אחרים**, שלרב אשי גם לענין מעשר הולכים לכל צד לחומרא, והנוף נמשך אחר עיקרו. וכן כתב **בעל המאור**. **לתוס'** הנוף לעולם אינו נמשך אחר העיקר אף בערי מקלט, והכי קאמר, שהעיקר הולך אחר מקום עצמו, ולחומרא הולך אף אחר הנוף, וכן שיטתה רמב"ן. **להר"ש** במעשרות, רב אשי מדבר רק במעשר שני, ומיישב הסתירה ממעשר למעשר, כמו התירוץ הראשון, שהולכים בכל חלק כמקומו, ו"בירושלים הלך אחר הנוף" הכוונה, שאף בנוף דינו כמקומו שלפנים מהחומה כלפנים ובחוץ כלחוץ לפדיה ולאכילה. **הרמב"ם** [פ"ח הי"א] כתב אילן שעומד בתוך התחום ונופו נוטה לחוץ, משיגיע תחת הנוף נקלט, היה עומד חוץ לתחום ונופו נוטה לתוך התחום, כשהגיע לעיקרו נקלט, והבין **הכסף משנה** שדעתו כרש"י בשיטת רב אשי, ותמה, שהרי רב אשי בא ליישב שיטת רבי יהודה, אך קיימא לן כרבנן, ולדעתם בערי מקלט הולכים רק אחר הנוף שבדירה תלה רחמנא, ולמה פסק כרבי יהודה, וסיים, ושמה פסק להקל בדיני נפשות. ותמה **הגרעק"א** שהרי לרש"י המשנה כרבי יהודה, ואדרבא, לרבנן אין הולכים כלל אחר הנוף. ועיין **באבן האזל**, ו**במנחת חנוך** דייק לשון הרמב"ם כסברת **הכסף משנה** שבעיקרו בחוץ כתב שההורגו שם נהרג עליו, ואילו בנופו בחוץ לא הזכיר כן, כיון שלרבנן שהולכים אחר הנוף אינו נקלט, ורק משום קולא בדיני נפשות אסרו להרגו. ועיין **בדרך אמונה** (ה"ב ממעשר שני ה"ו) ובביאור ההלכה שם.

מתניתין:

א. רוצח שגלה לעיר מקלט, וחזר **והרג** בשגגה **באותה העיר** - **גולה** בתוך העיר **משכונה לשכונה**. שהרי אינו יכול לצאת מהעיר, מפני חיוב הגלות על הרציחה הראשונה.

ב. **ובן לוי** שהוא מיושבי העיר, והרג בשוגג, **גולה מעיר** שגר בה, **לעיר** מקלט **אחרת**,

כיון שאינו חייב גלות אלא על רציחה זו. 176

176. עיין בהערות על תוס' לגבי בן לוי שגלה לשכונה אחרת, אם אסור לו לצאת ממנה לכל שאר השכונות או רק להכנס לשכונה שממנה גלה, והוא הדין לרוצח שהרג בעירו וגלה לשכונה אחרת בה. והאחרונים דנו א. אם שכונה קולטת שלא לדעת. ב. והאם כשמת הרוצח צריך להוליך עצמותיו אליה, ולקוברו בתוכה. ג. ומה דינו במיתת כהן גדול האם חוזר לביתו, או שהתכפרה לו רק הרציחה השנייה וחוזר לשכונתו הראשונה, ד. ומה דינו כשרצח פעם נוספת בשכונתו השנייה אם יש לו תקנה. ה. ואם תגאלנו שכונתו הראשונה מהרוצח האחרון. ו. והאם כשעבר ויצא משכונתו השנייה הותר דמו לגואל הדם האחרון, [ולראשון ודאי אסור להורגו, שלגבי הרציחה הראשונה כל העיר קולטתו, ולגבי השנייה יש לעיין אם כל העיר היא התחום השכונה השנייה]. ובספר **משאת המלך** כתב שבגלות יש שני ענינים, לגלות ממקומו, ולשבת בעיר מקלטו, ומסתבר שאם אסור לו לצאת לכל השכונות, הרי זה משום חיובו לשבת בשכונה שגלה עליה, ואם כן נהרג על יציאתו ממנה. אך אם אין איסורו אלא להכנס לשכונתו הראשונה, הרי שחיובו רק לגלות ממקומו, ואינו נהרג על מה שיצא משכונתו. והנה **רש"י** פירש שאינו גולה לעיר אחרת כי אינו יכול לצאת מעירו מפני רציחה ראשונה, וביאר **המנחת חינוך** שרוצה לצאת לעיר אחרת שבה יוכל ללכת בכל העיר ולא רק בשכונה שגולה אליה, וכדעת תוס'. אולם **בתוס' רי"ד** כתב שהכוונה שאין מטריחין אותו לגלות לעיר אחרת, אלא דיו שיגלה לשכונה אחרת.

גמרא:

תנו רבנן: כתיב **"ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה"**. הבטיח הקב"ה למשה - **"ושמתי לך"** - **בחיידך!** שיזכה להבדיל בחייו את שלשת ערי המקלט שבעבר הירדן, ולקיים מצוה זו.

"מקום", משמע שנסוב על "לך" - **במקומך!** שיהיה מקומו של משה עיר מקלט. והיינו שמחנה לוייה במדבר, וכמו כן ערי הלויים בארץ, יהיו ערי מקלט, וכן ערי המקלט יהיו ערים ללויים.

"אשר ינוס שמה" - **מלמד שהיו ישראל מגלין** את הרוצחים בשגגה **במדבר**.

ולהיכן היו מגלין במדבר? והרי לא היו ערי מקלט במדבר!

אלא היו גולין **למחנה לוייה**. 177 **מכאן אמרו**, היות ובפסוק הזה יש עוד משמעות ב"ושמתי לך מקום", שגם ללוי יש מקום לגלות -

177. **במשך חכמה** [במדבר כ' כ"ט] הוכיח ממה שנאמר במיתת אהרן, ויבכו אותו כל בית ישראל, שאף שהיה מחנה לוייה מוכן לקלוט, לא נהרג אף אדם במדבר בשגגה, שאם לא כן לא היה הרוצח מצטער במיתת אהרן, שהותר לו לשוב לביתו, ומכאן שעל אהרן לא היתה כל תביעה, כי בקש שלא יארע תקלה בישראל וכדלעיל. **ובזבחים** [ק"ז]. אמרו שבשילה בטלה מחנה לוייה מלקלוט, ופרש"י שסיימו לחלק את הארץ, והיינו שהיו ג' ערי מקלט, ואם כן מצינו רוצחים שיצאו מעירם לגלות בעיר אחרת.

בן לוי הגר באחת מערי המקלט, **שהרג** את הנפש בשגה - **גולה מפלך לפלך**, כלומר, לעיר אחרת.

ואם גלה לפלכו - פלכו קולטו [ועיין הערות היכן הרג, וכיצד נקלט, שנחלקו בזה הראשונים]. 178

178. כתב הרמב"ם [פ"ז ה"ה] בן לוי שהרג במדינתו, גולה למדינה אחרת מערי הלויים, לפי שכלן קולטות. ואם הרג חוץ מערי הלויים וברח לעירו הרי זה קולטו. אך דעת תוס' בזבחים [ק"ז]. שכן לוי שהרג בעירו רק לכתחילה גולה מעיר לעיר, ובדיעבד יכול לגלות בעירו לשכונה אחרת. ובתירוצם השני כתבו שאף לכתחילה יכול לגלות לשכונה אחרת. ואת ביאור הרמב"ם שגולה לעירו כשהרג חוצה לה, לא הזכירו כלל. ומשמע שסברו שגלות היא שיגלה הרוצח ממקום מגוריו. והרמב"ם סבר שעליו לגלות ממקום ההריגה ולכן יכול לגלות למקום מגוריו בעיר מקלט, ולכאורה הוא הדין לרוצח שגלה ורצח שוב חוץ לעיר מקלט, שיכול לקיים שתי גלויותיו בעיר מקלטו הראשונה, [ועיין בערוך לנר]. **ובמנחת חנוך** כתב, שלהרמב"ם בן לוי שהרג בעירו לא מועילה לו גלות משכונה לשכונה, ולפי המבואר בטעמו, נמצא שמקום מגוריו נקבע לפי שכונתו, ולכן לפי תוס' יכול לגלות משכונה לשכונה, אך לגבי מקום ההריגה על העיר נחשבת במקום אחד, ולכן לפי הרמב"ם גולה לעיר אחרת, והריטב"א כתב שכן לוי גלה לעירו והרג בה גולה משכונה לשכונה, כישראל שהרג פעם שניה, וצריך לומר שאחר שגלה אין יוצא מעירו לקיים גלות ממקום הריגה ודי לו בגלות ממקום מגוריו.

אמר רב אחא בריה דרב איקא: מאי קרא שיכול לגלות בתוך עירו משכונה לשכונה? דדרשינן מיתור הכתוב **"כי בעיר מקלטו ישב"**. שיכול היה הכתוב לומר "כי שם ישב", אלא שבא ללמדנו, שנקלט גם **בעיר שקלטתו כבר, כיוצא בו** [לפי הב"ח, שגרס תיבות אלו כאן ולא בתחילת המשנה הבאה. ועיין תוס' יו"ט]. 179

179. עיין בהגהות הב"ח ומהרש"ל, ובתוס' יו"ט. והריטב"א ביאר שמשנה זו היא כהמשך למשנה לעיל, שגולה מעיר לעיר בין ערי הלויים כדי שיהא נכנע כשאינו בביתו, ולכן שני כיוצא בו מענייני ההכנעה. ומהרש"א ביאר ששנו כך אגב מתניתין דשביעית [פ"י מ"ח] ששם שנו שהמחזיר חוב בשביעית יאמר לו המלוה משמט אני, ואם אמר הלוא אף על פי כן, יקבל ממנו, וכיוצא בו רוצח וכו'.

מתניתין:

רוצח שגלה לעיר מקלטו, ורצו אנשי העיר לכבדו, יאמר להם "רוצח אני!" 180.

180. **בירושלמי** כאן, למד ממשנתנו, שאדם שיודע מסכת אחת, והגיע למקום שכבדוהו כי סבורים שיודע שתי מסכתות, עליו לומר שיודע רק מסכת אחת, ומשמע שרק כאופן שנהנה מטעותם, אך אם יודעים את דרגתו ומכבדים אותו בדרגה גבוהה יותר, אינו צריך לומר שלא יכבדוהו. וממה שלמדו הלכה זו מרוצח. משמע שאין זה דין ברוצח שיאמר להם שלא יכבדוהו, אלא רק להעמידם על טעותם, אך אם ידוע לאנשי העיר שהוא רוצח ובכל זאת מכבדים אותו, אינו צריך לדחותם בתחילה, שהרי אינו נהנה מטעותם.

ואם **אמרו לו, אף על פי כן רוצים אנו לכבדך, יקבל מהן את הכבוד שמעניקים לו.**

שנאמר "זוה דבר הרוצח". מלמד הכתוב שהרוצח צריך לדבר ולגלות את דבר היותו רוצח, כדי שלא יכבדוהו בטעות.

דף יג - א

מעלים היו הרוצחים הגולים שכר ללויים. 181

181. עיין בתוס' ובהערות, שביארנו דעת רש"י תוס' והרמב"ם, מי מעלה שכר, ומהו השכר, לרבי יהודה ולרבי מאיר.

הלויים שבערי המקלט, היו משכירים דירות לרוצחים, **דברי רבי יהודה**.

רבי מאיר אומר: לא היו מעלים להם הרוצחים שכר, כי ערי המקלט נועדו לקליטת הרוצחים.

ובגמרא יבואר באלו ערים מדובר, ובמה נחלקו.

וחוזר הרוצח, אחר שיצא מעיר מקלטו במות הכהן הגדול, **לשררה שהיה בה**, כגון אם היה נשיא או אב בית דין, 182 **דברי רבי מאיר**.

182. בברייתא שהובאה בגמרא, הובאה מחלוקתן לגבי שררה שהחזיקו בה אבותיו, ופירש הריטב"א שהמשנה חידשה שהלכה כרבי יהודה שאפילו לשררה שהחזיק בה הוא עצמו, אינו חוזר, והברייתא חידשה שרבי מאיר חולק וסובר שחוזר אפילו לשררה שהחזיקו בה רק אבותיו. אך לכולי עלמא אם לא החזיק הוא או אבותיו בשררה, אין ממנים אותו, כשחוזר לעירו, לשררה, וכל שכן שאין נותנים שום מינוי לרוצח במזיד. אך כל זאת רק ברוצח או בנמכר לעבד, שהם דברים חמורים ומאוסים מאד, אבל בשאר עבירות, ואפילו מומר, אם חזרו בתשובה, ממנין אותם לכתחילה לכל הראוי להם, ופשיטא שחוזרים לשררה שהחזיקו בה, הם או אבותיהם. **והרמב"ם** [פ"ז מסנהדרין ה"ט] כתב אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררתו, ומקורו מהירושלמי [בסנהדרין פ"ב] ושם אמרו שכהן גדול לוקה וחוזר לגדולתו, אך נשיא שחטא מלקין אותו ואין מחזירין אותו, וכתב המאירי שגם אב בית דין שחזר אינו חוזר לשררתו. **ובמגן אברהם** [קנ"ג ס"ק מ"ט] כתב שמהמרדכי [בחזקת הבתים תקל"ג] משמע שאם עבר משררה אפילו מחמת עבירה בשוגג אינו חוזר אליה, כדאשכחן ברוצח. והפרי מגדים כתב שדוקא רוצח אינו חוזר שבאה לידו תקלה גדולה, אך בשאר עבירות חוזר, והביא שרש"י בפרשת בהר פסק כרבי מאיר שאף רוצח חוזר, ועיין במחצית השקל שבמרדכי מוכח שאין חילוק בין רוצח לשאר עבירות, אך הגר"א כתב לחלק מרוצח שכתוב בו קרא, וגזירת הכתוב רק עליו.

רבי יהודה אומר: לא היה חוזר לשררה שהיה בה.

ומקורותיהם יתבארו בגמרא.

גמרא:

אמר רב כהנא: מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה אם מעלין להם שכר, היא רק בשש ערי המקלט

דמר, רבי מאיר **סבר**, מה שנאמר "והיו **לכם** הערים למקלט", פירושו שניתנו הערים הללו לרוצחים רק לצורך **קליטה**. אך על השימוש בבתי העיר עליהם לשלם לבעלי העיר, שהם הלויים.

ומר, רבי יהודה **סבר**, דרשינן מ"לכם", שהערים ניתנו **לכל צרכיכם**, ואף המגורים בהן, ניתנו לצורך הרוצחים, ואין ליטול מהם שכר.

אבל בארבעים ושתים ערי הלויים, שגם הן משמשות כערי מקלט, **לדברי הכל היו מעלין להם שכר**. כי בערי הלויים לא נאמר בתורה שיש להם לתת חלק בעיר לצורך הרוצחים. 183

183. **במעשר שני** [פ"ה מ"ד] נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם כהנים ולויים מתודים וידוי מעשר, שרבי מאיר אומר שאינם יכולים לומר "את האדמה אשר נתת לי" ורבי יוסי אומר שיש להם ערים, ואמר בירושלמי שם שמחלוקתם תלויה במחלוקת במשנתנו, שלרבי מאיר אין להם קרקע ולכן אינם נוטלים שכר ואינם אומרים וידוי. והקשה **הגבורת ארי** שהרי לרב כהנא יש להם ארבעים ושנים עיר אף לפי רבי מאיר. **ובאבי עזרי** [פ"ט ה"ד, ד'] כתב שנחלקו הבבלי והירושלמי אם ערי המקלט נתחלקו לשבטים והם נתנום ללויים מגזירת הכתוב, ולכן הירושלמי סבר שלרבי מאיר שלא התחלקו לשבטים כלל אלא ניתנו ללויים לדירה, לשיטות שאין מעלים שכר. אך לבבלי השבטים קבלוה ונתנוה ללויים ולרוצחים, אך משאר ישראל נוטלים בהם שכר, ובזה סבר רבי מאיר שאין מתוודין כי אינו של הלויים, ואין הטעם במעשר ובשכר הערים שוה לפי הבבלי ואינו תלוי זה בזה.

אמר ליה רבא לרב כהנא: הא ודאי כי נתינת ערי המקלט לרוצחים, שאמר הכתוב "לכם"

- **לכל צרכיכם משמע!**

ואם כן, כיצד נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר בשש ערי מקלט, כאשר הדבר מפורש בדברי הכתוב שלא ישלמו שכר!

אלא, אמר רבא: מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר, היא רק בארבעים ושתים ערי הלויים -

דמר רבי מאיר **סבר**, כי זה שאמר הכתוב "ואת הערים אשר נתנו ללויים את שש ערי המקלט אשר נתנו לנוס שמה רוצח, **ועליהם תתנו** ארבעים ושתים עיר", שיהיו דומות ערי הלויים **כי הנד**, כמו שש ערי המקלט, הוא רק לענין **קליטה** של הרוצחים בלבד.

אך הן אינן דומות לענין דיור, כי לא ניתנו ערי הלויים לדור בהם הרוצחים בחינם, אלא על הרוצחים לעלות שכר ללויים עבור הדיור בעריהם.

ומר, רבי יהודה **סבר**, שהצווי **"ועליהם תתנו"**, הוא שיהיו ערי הלוויים דומות לגמרי **כי הנך**, לערי המקלט, שניתנו לדיור הרוצחים, בחינם.

כי רבי יהודה דרש את הפסוק כך: **מה הנך**, שש ערי המקלט, ניתנו **לכל צרכיכם** - **אף הני**, ארבעים ושתים עיר של הלוויים, **נמי** ניתנו **לכל צרכיכם** של הגולים.

אבל בשש ערי מקלט עצמן, לא נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר, אלא **דברי הכל**, לא **היו** הרוצחים **מעלים להם שכר**, ללוויים.

שנינו במשנה: **חוזר לשררה שהיה בה** דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר לא היה חוזר לשררה שהיה בה.

ומבאר הגמרא במה נחלקו, ומביאה הגמרא את מחלוקתם לגבי עבד עברי שנרצע, היוצא ביובל -

תנו רבנן: כתיב בעבד עברי שנרצע [ויקרא כה] **"ושב אל משפחתו, ואל אחוזת בית אבותיו ישוב"** בשנת היובל.

ודרשין: **למשפחתו הוא שב, ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו**. 184 שאין עבד נרצע שהשתחרר ביובל ממשיך להחזיק בשררה שקיבל מאבותיו, **דברי רבי יהודה**.

184. עיין בדברי הריטב"א לעיל. **והתוס' יו"ט** כתב שרבי יהודה נקט שררה שהחזיקו בה אבותיו, שמן הסתם כל שררה שאדם מחזיק בה, קיבלה מאבותיו, שכל שררה בישראל הזוכה בה זוכה לעצמו ולזרעו אחרי. **והריטב"א** כתב ששמענו מסוגייתנו שכל שהחזיק אבותיו בשום מינוי ושררה והוא ראוי לכך, הוא קם תחת אבותיו, שלא נחלקו כאן אלא לאלו לפי שהרעו בעבירות אלו, ואין צריך לומר שכל שמינוהו סתם בשום מינוי בלא קביעות זמן שאין מסלקין אותו מאותו מינוי אלא בטענה. והביא מקור לכך בשם הרמב"ן שלמד מהכתוב [דברים י"ז, כ'] למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, כל משימות שהם בישראל יהיו לו ולבניו, וכן הוא בספרי. והמב"ט [סימן כ'] כתב שכן הדין לשוחט מוהל וחזן, שירש שררת אביו. **והחתם סופר** [או"ח י"ב] האריך להוכיח משו"ת הרשב"א ועוד, שדין זה רק במינוי שררה כמלך וגבאי, אך במינוי קדושה לתורה ולהוראה אינו בכלל זה, שכתר תורה עומד הפקר וכל הקודם זכה, ועיין **אבני נזר** [יו"ד שיב-ג].

רבי מאיר אומר: אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו.

שרבי מאיר דורש את סיפא דקרא, **"אל אחוזת אבותיו ישוב"**, ומפרש רבי מאיר שחוזר לכל חזקה שקיבל מאבותיו, ובכלל זה להחזיק בשררה, **כאבותיו**.

וכשם שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בעבד עברי שנרצע שהשתחרר ביובל אם הוא חוזר לשררתו הראשונה, **כן** נחלקו **בגולה**, בדין רוצח בשגגה, שגולה, ויוצא במיתת כהן גדול, האם הוא חוזר לשררה שהחזיק בה, כאבותיו.

והמקור של רבי מאיר שרוצח חוזר לשררתו, נלמד מדין עבד עברי -

כשהוא אומר בעבד עברי שנרצע **"ישוב"**, תיבה זו מיותרת היא, שהיה אפשר לכתוב "ושב אל משפחתו ואל ארץ אחוזתו". ובא הכתוב הזה ללמדנו בגזירה שוה [לקמן] - **לרבות את הרוצח**. ומבארת הגמרא את דברי הברייתא:

מאי "וכן בגולה"? כיצד נחלקו בדרשות הכתוב ברוצח, אם יחזור לשררתו או לא?

כדתניא: כתיב "ואחרי מות הכהן הגדול, **ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו**".

ודרשינן, **לארץ אחוזתו הוא שב, ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו**, לשררה שקיבל מהם, **דברי רבי יהודה**.

רבי מאיר אומר: אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו.

ואף שלא כתוב ברוצח "אל אחוזת אבותיו", **גמר** למד רבי מאיר בגזירה שוה **"שיבה**

שיבה" - מהתם. 185

185. לפי רש"י נחלקו במחלוקת אחת בגולה שחזר ובעבד משוחרר, ולמדו גזירה שוה לגולה מעבד, ולרבי יהודה שניהם אינם חוזרים לשררתם, ולרבי מאיר שניהם חוזרים. וכן דעת הריטב"א, אך דקדק שמדובר רק ביוצא ביובל. ולא ביוצא בשש כפרש"י. אך **התוס'** למדו שרק רבי מאיר לומד מגזירה שוה שחוזרים לשררתן. אך רבי יהודה לא למד לרוצח מעבד, אלא דרש בו את הכתבו **ישוב אל ארץ אחוזתו**, ולא למה שהחזיקו אבותיו, ועיין עוד בהערות על תוס'.

נאמר כאן **"ישוב הרוצח"**, ונאמר בעבד שהשתחרר ביובל **"ואל אחוזת אבותיו ישוב"**.

ומזה למד רבי מאיר, שדין הרוצח הוא לחזור לשררתו, כמו שמצינו בעבד שהשתחרר.

הדרן עלך פרק אלו הן הגולין

פרק שלישי - אלו הן הלוקין

הקדמה

אדם מישראל העובר על אחת ממצוות לא תעשה שבתורה, חייב על כך עונש של שלשים ותשע מלקות.

המקור לחיוב מלקות הוא מדברי הכתוב בפרשת כי תצא [דברים כה א - ג]:

"והרשיעו את הרשע. והיה אם בן [הבין השופט כי יש ל] הכות הרשע - והפילו השופט, והכהו לפניו כדי רשתו.

במספר ארבעים יכנו, לא יוסיף", וגומר.

אך לא על כל עבירה לוקים.

כי היות ונסמכה פרשת המלקות לפרשת "לא תחסום שור בדישו" [שנאמרה בפסוק שלאחריה], למדו מכאן חכמים שאין לוקים אלא על עבירה הדומה ללאו של חסימת שור בדישו. ולכן -

א. אין לוקים אלא על עבירת לא תעשה, בדומה לעבירת חסימת שור בדישו, שהיא עבירת לא תעשה, ולא על ביטול עשה, או איסור שנאמר בלשון עשה.

ב. אין לוקים על לאו שיש מצות עשה לתקנו [הנקרא "לאו הניתק לעשה"], כיון שאין הוא דומה ללאו של חסימת שור בדישו, שלא נאמרה בו מצות עשה לתיקון הלאו. וכגון עבירת גזל, שנאמר בתורה מצות עשה לתקנה - בהשבת הגזילה.

אך אם ביטל את מצות העשה לתיקון הלאו, או אם לא קיימה [נחלקו בדבר אמוראים בגמרא], לוקה על עבירת הלאו הזה.

כמו כן, יש אמוראים הסבורים שאין לוקים על "לאו שקדמו עשה", מפני שאינו דומה ללאו של חסימה, שלא קדמו מצות עשה.

וכגון מצות שילוח הקן, שציותה התורה תחילה לשלח את האם מעל הבצים או מעל האפרוחים לפני נטילתם, והוסיפה על כך התורה לאו, "לא תיקח האם על הבנים" [דברים כב ו - ז]. וסדר הפסוקים יבואר בגמרא.

יש עוד פסוק אחר המלמד על חיוב מלקות, שנאמר בפרשת התוכחה [דברים כח נח נט] "אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת - והפלא ה' את מכותך".

ג. כמו כן יש מחלוקת האם לוקים על לאו שאין בו מעשה בידים, כגון לאו שעוברים עליו בדיבור, מפני שאינו דומה ללאו של חסימה, שיש בו מעשה בידים.

מתניתין:

ואלו הן הלוקין: 1

1. ברוב חייבי המלקיות המנויים במשנה להלן, יש חידוש שלוקים עליהם, ומלבדם יש עוד הרבה חייבי לאוין שלוקים, אך לא נמנו כאן מחמת פשיטותם. והרמב"ם [בפרק י"ט מהלכות סנהדרין] מנה מאתיים ושבע לאוין שלוקין עליהם, ומהם כ"א לאוין של חייבי כריתות.

ומונה התנא את סדרת הלוקים, ומחלקם לכמה קבוצות, לפי נושאים:

א. חייבי כריתות, לוקין על עבירת הלאו.

ויש חידוש בדבר, שעל אף שעונשם הוא כרת, ואין מענישים אדם בשני עונשים על מעשה אחד, בכל זאת לוקים הם על עבירת הלאו, כיון שיש להם אפשרות לחזור בתשובה ולהפטר מעונש הכרת. ואלו הם:

הבא על אחותו, והבא על אחות אביו, והבא על אחות אמו, והבא על אחות אשתו, והבא על אשת אחיו, והבא על אשת אחי אביו, והבא על הנדה.

ב. חייבי לאוין שהם פסולי קהל או פסולי כהונה.

והחידוש בהם הוא, שלפעמים לוקים שתי מלקויות על מעשה אחד באשה אחת.

ואלו הם, לפי סדר חומרת פסולם:

אלמנה - האסורה רק לכהן גדול.

גרושה וחלוצה - האסורות אפילו לכהן הדיוט.

ממזרת, ונתניה [מהגבעונים, שהתגיירו בערמה בימי יהושע, ואסורין בלאו של "לא תתחתן במ", כדין שבעת האומות בארץ ישראל] - האסורות אפילו **לישראל**.

וכמו כן אשה שהיא **בת ישראל** - אסור לה להנשא **לנתין ולממזר**. ובחייבי לאוין הללו, מצינו שעל אשה אחת, שהיא פסולה מחמת שני שמות חלוקים, כגון שהיא גם **אלמנה** מאיש אחד, וגם **גרושה** מאיש אחר - **חייבין עליה**, אם בא עליה כהן גדול, שתי מלקויות, **משום שני שמות** [אלמנה וגרושה].

שכך אמר הכתוב בכהן גדול [ויקרא כא יד]: "אלמנה וגרושה וחללה זונה - את אלה לא יקח!"

ואזהרת "לא יקח" נסובה הן על אלמנה, והן על גרושה, כאילו נאמרו שתי אזהרות חלוקות, המחייבות מלקות, כל אחת בפני עצמה.

אך כהן הבא על אשה שהיא גם **גרושה** וגם **חלוצה** [מהיבם] - **אינו חייב** עליה מלקות **אלא משום** אזהרה **אחת בלבד**, על עבירת גרושה לכהן, ולא על חלוצה, לפי שאיסור חלוצה לכהן אינו אלא איסור דרבנן הנלמד, כאסמכתא, מריבוי הכתוב בגרושה, ולכן לגבי חיוב המלקות נחשבת החלוצה כגרושה. ²

² איסור חלוצה לכהן אינו מן התורה, אלא הוא איסור דרבנן, הנלמד מריבוי הכתוב: שנאמר בכהן הדיוט "ואשה גרושה מאישה לא יקחו", ודרשו חכמים מתוספת האות "וי"ו" במילה "ואשה" לאסור גם חלוצה לכהן. אך הלימוד הזה הוא רק בגדר של "אסמכתא" מהפסוק, לאיסור דרבנן בלבד [קידושין עח א].

ג. לאוין הנוגעים לאיסורי אכילה, ולענין קדשים.

הטמא שאכל את בשר הקדש [קרבן].

וכן אדם **הבא אל המקדש** כשהוא **טמא**.

ובגמרא [יד ב] יתבאר היכן כתוב בהם אזהרה ועונש.

וכן **האוכל חלב ודם**, שהם איסורי אכילה, בין בחולין ובין בקדשים.

וכן האוכל קדשים פסולים, כגון בשר קדשים **שנותר** לאחר זמן אכילתו.

וכן האוכל בשר קדשים שהוא **פגול**, שנשחט במחשבת פיגול, המפגלת את הקרבן.

וכן האוכל בשר קודש **טמא**.

וכיון שמדברת המשנה בענין קדשים, היא מביאה גם שני לאוין נוספים בענין קדשים, אם כי הם אינם איסור אכילה -

והשוחט קדשים חוץ לעזרה, או המעלה, המקטיר קדשים בחוץ לעזרה.

והאוכל חמץ בפסח.

והאוכל או העושה מלאכה ביום הכפורים.

והמפטם את השמן, שעושה שמן במתכונת שמן המשחה שבמקדש, שהוא דבר שאסור לעשותו, בלאו.

והמפטם את הקטורת, שעושה מרקחת במתכונת הקטורת שבמקדש, שגם דבר זה אסור לעשותו בלאו.

והסך את גופו בשמן המשחה, מהשמן שעשה משה במדבר ונשאר ממנו לדורות.

והאוכל נבילות, וטריפות, ושקצים, ורמשים.

ד. לאוין שלא נכתבו בפירוש בתורה.

והחידוש הוא שלוקים עליהם:

אכל טבל.

וכן מי שאכל מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, שלא הופרשה ממנו תרומת מעשר, ודינו כדין טבל, ואסור כל אדם באכילתו, אפילו כהן, כל זמן שלא הופרשה ממנו תרומת מעשר.

וכן מי שאכל מעשר שני [מחוץ לירושלים] -

וכן מי שאכל הקדש בכל מקום 3 -

3. רש"י מעמיד את דברי המשנה בהקדש לענין איסור אכילה, וכתב ש"אזהרתו אינה מפורשת כל כך". ובשיעור אכילה של הקדש ללקות עליו נחלקו תנאים במסכת פסחים [לב ב], האם הוא בזית, כמו השיעור בשאר איסורי אכילה, או כיון שבהקדש האיסור הוא המעילה בהקדש, לפיכך שיעורו הוא ענין של ממון, ולא של אכילה, ולכן חייב על אכילת ההקדש לפי השיעור הממוני, בשווי של פרוטה, ולא בשיעור של בזית. והחזון איש (מכות סימן כ"ג) כתב שלדברי רש"י רק האוכל הקדש לוקה, אך הנהנה מן ההקדש אינו לוקה כלל. אך הרמב"ם (פ"א ממעילה הל"ג) כתב, שאיסור מעילה נלמד מ"לא תוכל לאכול בשעריך", האמור גם במעשר שני, ולכן מדמה המשנה הקדש למעשר שני, והאיסור הוא בשוה פרוטה. ועיין במשנה למלך. ובמה שכתב רש"י שאזהרתו של הלאו במעילה בהקדש אינה מפורשת, נחלקו הרמב"ם והראב"ד (שם) מהיכן נלמד אזהרתו. ועיין בדבר אברהם (ח"ב ז, י) שהביא ראיה

ממסכת נדה (מו ב) שלוקה על אכילת הקדש משום "בל יחלי". ובש"י בנין ציון (חדשות ס"א) האריך בזה. ועיין בשבועות (כה א) **שנחלקו רש"י ותוס'** האם אפשר ללמוד זאת מהפסוק "וזר לא יאכל קודש". ובפסחים לג א בתוס' וברש"י.

ומדובר בענין **שלא נפדו** [המעשר שני או ההקדש].

ועתה מביאה המשנה מחלוקת תנאים מהו השיעור שלוקים עליו -

כמה יאכל מן הטבל, ויהא חייב מלקות על אכילתו?

רבי שמעון אומר : אפילו האוכל **כל שהוא טבל**, לוקה.

וחכמים אומרים : רק האוכל לפחות **כזית טבל**, לוקה.

אמר להם רבי שמעון : וכי **אי** [אין] **אתם מודים לי באוכל נמלה** שלימה, שאין בה כזית, אלא שיעור **כל שהוא - שהוא חייב מלקות על אכילתה!**?

ואם כן, הוא הדין האוכל טבל, יתחייב מלקות אפילו על אכילת כל שהוא!

אמרו לו חכמים : אין להביא ראיה מאכילת נמלה שחייב עליה בכל שהוא, **מפני שהיא כברייתה**, ואסרה התורה את אכילתה כמות שהיא, על אף שאין בה שיעור אכילה, שהוא בכזית.

ואין לדמות אליה אכילת טבל, כיון שבטבל אין איסור של אכילת "בריה".

אמר להן רבי שמעון : **אף** בטבל מצינו איסור "בריה", כמו **חטה אחת** של טבל, שאין בה כזית, ולדבריכם יש ללקות על אכילתה מהסברא הזו, שהיא **כברייתה**. **4**

4 אך לפי רבי שמעון עצמו, חייבים מלקות על אכילת טבל אפילו אם אין חטה שלימה, כי רבי שמעון מחייב בכל האיסורים מלקות על אכילת כל שהוא. ואילו חכמים סוברים שרק בעל חיים, בין גדול ובין קטן נחשב בריה, אך שאר איסורי אכילה שיעורם הוא בכזית. עיין בחולין צו א, ולקמן בגמרא יבואר. רש"י, לפי הגהות הב"ת.

גמרא:

מדייקת הגמרא את לשון המשנה :

רק **חייבי כריתות, קא תני**, שנה התנא במשנתנו שהם לוקין על אף שיש בהם חיוב כרת.

ואילו **חייבי מיתות בית דין - לא קתני** במשנתנו שלוקין עליהן [גם אם התרו בהם למלקות].

מתניתין מני, בשיטת מי אמורה משנתנו? - בשיטת **רבי עקיבא היא!**

ומביאה הגמרא ברייתא, ובה מחלוקת של שלשה תנאים, האם בחייבי מיתות וחייבי כריתות יתכן עונש של מלקות -

דתניא: אחד חייבי כריתות ואחד חייבי מיתות בית דין -

דף יג - ב

ישנו בכלל מלקות ארבעים, דברי רבי ישמעאל.¹

1. כעת, מניחה הגמרא, שהביאור הוא, שאם התרוהו למיתה ולמלקות - הרי הוא לוקה, ומת. ולכן אין דברי משנתנו כרבי ישמעאל, שלפיו לוקה גם כשחייב מיתה. אך לקמן טוען רבא שרבי ישמעאל מודה שאם התרוהו למיתה אינו לוקה. ולפיו מתבארת משנתנו גם כרבי ישמעאל, שגם לפיו אינו לוקה במקום מיתה.

רבי עקיבא אומר: רק **חייבי כריתות** [כשהותרו למלקות], **ישנו בכלל מלקות ארבעים**, לפי שיכולים הם להפטר מעונש הכרת, שהרי **אם עשו תשובה - בית דין של מעלה מוחלין להן** על עונש הכרת.²

2. בעל המאור מוכיח שמוחלים להם על עונש הכרת כששבו, אף אם לא לקו. ולכן, מספק, שיתכן וישובו, נחשב עונש הכרת כמי שאינו, ולוקים אף אם לא עשו תשובה. והרמב"ן השיג על דבריו.

שהרי יכולים הם להפטר מעונש הכרת אם ישובו בתשובה, ולכן ניתן לחייבם מלקות, כי אין זה מוחלט שיקבלו עונש כרת, ואין כאן את הפטור של "משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואין אתה מחייבו משום שתי רשעיות".

אבל **חייבי מיתות בית דין**, אפילו אם התרו בהם למלקות, **אינו בכלל מלקות ארבעים**, שהרי אף **אם עשו תשובה - אין בית דין של מטה מוחלין להן**, אלא ממיתים אותם!³

3. והטעם שאין מוחלין להם, ביאר החיד"א (עין זוכר, מלקות כ') כי אין ב"ד יודעים צפונות לבו. והנודע ביהודה (או"ח לה) כתב שגזרת הכתוב הוא, ואלמלא כן, בטלו כל העונשים בכל אדם, כי תמיד יאמר ששב בתשובה.

וכיון שחייבים בית דין להמיתם אפילו כאשר שבו בתשובה, נמצא, שאם נלקה אותם ואחר כך נמית אותם, הם יתחייבו בשני עונשים, והתורה מחייבת על מעשה אחד רק משום עונש אחד ולא בשני עונשים.

ואילו **רבי יצחק אומר**: כל **חייבי כריתות** של עריות, **בכלל** אחד **היו**, שנאמר על כלם יחד בסוף פרשת העריות [ויקרא יח] "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה, ונכרתו".

ולמה יצאת כרת באחותו? מדוע הוציא הכתוב את עונש הכרת על ערות אחותו מכלל העריות, לכתוב את עונש הכרת שלה בנפרד, בפרשת קדושים? -

כדי ללמד על הכלל של חייבי כריתות כולו:

לדונו, את האדם העובר על איסור כרת, רק בעונש **כרת**, ולא בעונש **מלקות** -

לומר, שאף אם התרו בחייבי כריתות למלקות, אין מלקים אותם, אלא הם חייבים בעונש כרת בלבד.

עד כאן לשון הברייתא.

ונמצא, שמשנתנו היא כרבי עקיבא, הסובר שרק חייבי כריתות לוקין, ולא חייבי מיתות בית דין.

ומבאר עתה הגמרא את טעמם של שלשת התנאים החולקים בברייתא:

מאי טעמא דרבי ישמעאל, הסובר שבין חייבי כריתות ובין חייבי מיתות בית דין, לוקים?

משום **דכתיב** בקללות שבפרשת כי תבוא [דברים כח]:

"אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת".

וכתיב בסמוך לפסוק זה: **"והפלא ה' את מכותיך"**!

"הפלאה" זו שבדברי הכתוב **"והפלא ה' - איני יודע**, ממשמעות הפסוק הזה, **מה היא?**

כשהוא [הכתוב] **אומר** בפרשת שופטים: **"והפילו השופט, והכהו לפניו" - הוי אומר:**

"הפלאה" זו - מלקות היא!

וכתיב בהפלאה הזאת: **"אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת!"**

ומכאן יש לנו ללמוד שכל חייבי מיתות, בין כרת ובין מיתת בית דין, מחוייבים גם במלקות.

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, ש"והפלא" האמור בכתוב "אם לא תשמור", היינו מלקות לכל העובר על דבר מדברי התורה - **חייבי עשה נמי ילקו!** שהרי גם מצוות עשה הם בכלל "כל דברי התורה".

ומתרצת הגמרא: **"אם לא תשמור" כתיב** בפסוק הזה, ומשמעותו היא איסור לאו, **וכדרבי אבין אמר רבי אילעי: דאמר רבי אבין אמר רבי אילעי: כל מקום בתורה, שנאמר בו איסור בלשון "השמר", "פן", ו"אל" - אינו אלא לא תעשה!**

אך עדיין יש להקשות:

אי הכי, שעל כל דברי התורה האסורים בלאו אמר הכתוב הזה שלוקים -

לאו שאין בו מעשה - נמי, גם עליו ילקו [כגון לאו של בל יראה ובל ימצא חמץ]!

ומשנינן: "אם לא תשמור לעשות" **כתיב**, שמשמעותו: לאו שיש בו מעשה.

אך עדיין מקשה הגמרא: **לאו שניתק לעשה** [שקבעה לו התורה תיקון על ידי קיום מצות עשה, כגון מצות השבת גזילה, המתקנת את הלאו של גזילה] - **נמי**, גם עליו ילקו, ומדוע אמרינן בכמה מקומות שאין לוקים על לאו הניתק לעשה?!

ומתרצת הגמרא: כיון שהסמיכה התורה את פרשת מלקות ללאו של "לא תחסום שור בדישו", גילתה בכך התורה שאין לוקים אלא רק על לאו שהוא **דומיא דלאו דחסימה**, הדומה ללאו "לא תחסום שור בדישו", שאינו ניתק לעשה.

וממשיכה הגמרא ואומרת:

השתא דאתית להכי, עתה, כשהגענו למסקנה, שיש לחייב מלקות רק על איסור לאו הדומה ללאו של חסימת שור בדישו -

כולהו נמי, גם חייבי עשה, וגם חייבי לאו שאין בו מעשה, ששאלנו לעיל שילקו עליהם מהפסוק "והפלה ה' את מכותך", יש לתרץ לפי הכלל הזה, שהיות והם אינם **"דומיא דלאו דחסימה"**, שאינם דומים לו, שהם אינם לאו שיש בו מעשה כמו לאו של חסימה - אין לוקין עליהם.

וכיון שלפי רבי ישמעאל יש ללמוד מ"והפלא ה' את מכותך", שגם חייבי מיתות לוקים, חוזרת הגמרא לדברי רבי עקיבא :

ורבי עקיבא - מאי טעמא? מדוע הוא סובר שחייבי כריתות בלבד לוקים, ואילו חייבי מיתות בית דין אינם לוקים? ומדוע שלא ייענשו חייבי מיתות בית דין גם במיתה וגם במלקות! **4**

4. ופשוט לגמרא שרבי עקיבא סובר את הדרשה של רבי ישמעאל, שיש ללקות גם מצד הפסוק "אם לא תשמור לעשות - והפלא ה' את מכותך", היות שגם לרבי עקיבא לומדים מפסוק זה שהמקלל חבירו אינו חייב מלקות אלא במקלל בשם. ואם כן, יתחייב גם מיתה וגם מלקות. **בית הלוי** [חלק א לה ז].

ומסבירה הגמרא: משום דכתיב בפרשת שופטים בענין מלקות, "והכהו [השופט] **כדי רשתו**".

מיעט הכתוב "כדי רשתו", לומר - רק **משום רשעה** [עונש] **אחת אתה מחייבו** על מעשה אחד, **ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות**, שני עונשים על מעשה אחד! **5**

5. מכאן הקשה הגר"ש רוזנבסקי, על המהר"ם, שיסד [בב"ק דף ד] יסוד, ששני עונשין שאמרה תורה על עבירה אחת נחשבים ל"רשעה אחת", ואין בהם את הפטור של קם ליה בדרכה מינה. ולדעתו לא נאמר הפטור של קם ליה בדרכה מינה אלא כשעבר אדם בפעולה אחת שני לאוין חלוקים, כגון שהזיק את חברו וחילל שבת במעשה אחד, שהאחד מחייבו עונש קל והשני מחייבו עונש חמור, והרי הוא נפטר מהעונש הקל בקבלת העונש החמור. שהרי כאן מדבר רבי עקיבא בעבירת כרת או עבירת מיתות בית דין, שקבעה בהם התורה שני עונשים על עבירה אחת, ובכל זאת אין מענישים בשני העונשים. ועיין **אור שמח** ריש הלכות מעילה. **ובמשך חכמה** על הפסוק "כדי רשתו" (דברים כה ב) כתב שמיעוט זה הוא מיעוט למלקות, ואינו פטור של קם ליה בדרכה מינה.

ולכן אין מלקין חייבי מיתות בית דין, לפי שאין עונשין אלא עונש אחד על מעשה אחד.

ומקשינן: **ורבי ישמעאל**, האיך הוא סובר שחייבי מיתות לוקין ומתים, ולא חש לדרשה המוסכמת של "כדי רשתו", שאין מחייבים שני עונשים על מעשה אחד!?

ומבארין: **הני מילי** שחשובין הם כ"שתי רשעיות" - כשהם שני עונשים של **מיתה וממון**, **6** או **מלקות וממון**.

6. קצת תמוה, שהרי מיתה וממון נפקא לן מפסוק אחר, מ"ולא יהא אסון", כמבואר בצריכותא במסכת כתובות (לז א). **ובריטב"א** כתב, שנקט זאת אגב מלקות וממון. ואמנם, הפטור שאינו לוקה ומשלם והפטור שאינו מת ומשלם, שני דינים חלוקים הם ביסודם, וכמש"כ **רעק"א** בסי' קס"ד, **והגר"ח** בסטנסיל. כי במיתה וממון, אמרה תורה שעונש המיתה **פוטר מחיוב הממון**. ואילו במלקות וממון, הפטור הוא רק מצד **שאי אפשר לענוש בשני העונשים**, אלא רק באחד מהם. ולכאורה זו היא דעת **הרמב"ן** הסובר שב"כדי רשתו" לא נאמר שהמלקות פוטרת מן הממון, אלא רק שאין אפשרות להעניש שני עונשים. וכן משמע להדיא, מדמקשינן "השתא מיהת לא עשו תשובה", **ופרש"י** "ואתה מלקהו **בעוד העונש עליו**". ומשמע שלא פוטר עונש הכרת מהמלקות מצד "כדי רשתו", שאם כך היה רש"י צריך

לומר "ואתה מלקהו כשהוא פטור מהמלקות", ומוכח שלמרות העונש של כרת הרובץ עליו חייב הוא גם במלקות אלא שאין מלקים אותו מחמת שאין נותנים שני עונשים.

אבל מיתה ומלקות, חשובין הן כ"רשעה אחת", לפי שהמלקות המתישות את גופו של אדם, מצטרפות הן לעונש המיתה - וכ"מ **מיתה אריכתא" היא**.

ומקשינן: **ולרבי עקיבא**, שטעמו הוא משום שמיתה ומלקות כשתי רשעיות הן נחשבות, ואין מחייבים ב"שתי רשעיות" על מעשה אחד משום שאמר הכתוב "כדי רשעתו" -

אי הכי, שאתה למד זאת מ"כדי רשעתו", **חייבי כריתות נמי** לא ילקו, היות וכרת ומלקות שתי רשעיות הן. **7**

7. הרמב"ן במלחמות ה' בסוף המסכת הקשה, הרי נפטר על ידי מלקות מכרת, כדתנן שם, ואין כאן שתי רשעיות, שהרי כשמלקים אדם שחייב כרת, מתברר בעצם ההלקאה שאין סופו בכרת. ועיין **בבעל המאור** שכתב, שהוצרך רבי עקיבא להשמיענו שאין עונשי הכרת והמלקות המוטלים עליו, לקבל עונש מלקות ולהפטר, או לקבל כרת, נחשבים כשתי רשעיות, כיון שיכול לשוב בתשובה. ומשמע מדבריו, שלולי האפשרות לחזור בתשובה ולהפטר בדרך זו מהכרת, היו שני העונשים המוטלים עליו, נחשבים כשתי רשעיות, על אף שאם ילקה שוב לא יענש בכרת. וכ"כ **בחזו"א** (חוי"מ כ). והיינו שסבר הבעל המאור, שכאשר יש שתי רשעיות, הרי עצם החיוב של רשעה אחת פוטר את החיוב של הרשעה השניה, וכן משמע בדבריו בכתובות פרק ג' [נכמו שביאר בחידושי הגר"ח, כתובות דף לב. ואילו הרמב"ן סבר, שהדין שאין מחייבים על "שתי רשעיות", אינו מהווה פטור של הרשעה השניה, אלא דין הוא שלא להעניש שני עונשים. **וברמב"ם** משמע כבעל המאור שכתב (בפ"ז מסנהדרין ה"ה) במי שהתחייב מיתה ומלקות שאינו לוקה שהרי נתחייב בעונש גדול מזה, ומשמע מלשונו שזה אותו הדין של קים ליה בדבריה מיניה הנאמר במיתה וממון.

שהרי לשיטת רבי עקיבא אין מענישים בשני עונשים, ולכן חייבי מיתות אינם לוקים לשיטתו.

ואם כן, גם חייבי כריתות לא יענשו בשני עונשים, ולא ילקו, שהרי גם אם ילקו, הם עדיין יקבלו את עונש הכרת משמים.

מאי אמרת, שמא תאמר לחלק, כמו שרבי עקיבא נתן טעם לחלק בין כרת למיתה, **"שאם עשו תשובה"**, שהיות ויכולים חייבי כריתות לפטור עצמן מעונש הכרת על ידי שיחזרו בתשובה, אין בהלקאתם משום "שתי רשעיות" -

עדיין קשה: הרי **השתא מיהת**, בכל זאת עתה, בשעה שלוקין, הם עדיין **לא עבדי**, לא עשו תשובה, ונמצא שהם מקבלים עונש מלקות בשעה שרובץ עליהם חיוב נוסף של עונש כרת, ויש בהלקאתן בשעה זאת משום הענשה ב"שתי רשעיות"!! ומתרצינן: **אמר רבי אבהו: בפירוש ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות! 8**

8. עיין במגיה למל"מ (פ"ז מסנהדרין ה"ז) שהקשה, כיון שגילתה תורה שחייבי כריתות לוקים, ילקו אף אלו שבטלו מצות פסח ומילה, שיש עונש כרת על אי קיומן. וכתב שאין הריבוי הזה מגלה אלא על

כך שלוקין על לאו. ואמנם דבר זה תלוי תלוי בפלוגתא **בעל המאור ורמב"ן** (בדף טו ב) אם לוקין על לאו שיש בו כרת שניתק לעשה. והיינו, האם נתחדש כאן דין מלקות הנלמד מ"לעינד", אף שאינו נוהג במקום שאין בו כרת, או לא. והריטב"א כתב שם בשם בעל המאור שלא של כרת חמור הוא, והוא לא ניתק לעשה [כלומר, אין העשה מתקנו].

דגמר, שלימד הכתוב בגזירה שוה "**לעיני**"

- **מ"לעיניד"**, מחייבי מלקיות לחייבי כריתות, שגם חייבי כריתות לוקים.

[דהיינו, שבחייבי כרת כתיב [דברים כה]: "ונכרתו **לעיני** בני עמם".

ובחייבי מלקות כתיב [שם]: "ונקלה אחיד **לעיניד"**].

מלמד הכתוב שחייבי כריתות לוקין עם הכרת. **9**

9. הרמב"ן כתב, שהטעם שנתן רבי עקיבא "שאם עשו תשובה", הוא טעם מדוע שלא ילמדו חייבי מיתות ביי"ד במה מצינו מחייבי כרת. ועיין חזו"א (חו"מ כ') המבאר השקלא וטריא לפי בעל המאור. ובהגהות הב"ח כתב, שהוא טעם מדוע חייבה התורה מלקות בכרת ולא בחייבי מיתות בית דין.

מתקיף לה, לתירוצו זה של רבי אבהו, **רבי אבא בר ממל**:

אי הכי, לדבריד, שחייבי כריתות לוקין משום שכתוב בס "ונכרתו לעיני בני עמם", ולומדים בגזירה שוה "לעיני" מ"לעיניד", מחייבי מלקות, שגם חייבי כריתות לוקים - **חייבי מיתות בית דין נמי, נגמרם**, נלמד בגזירה שוה דומה מחייבי מלקות, שגם חייבי מיתות בית דין ייענשו במלקות.

שהרי גם בעובדי עבודה זרה, החייבים מיתת בית דין, נאמר [במדבר טו] "אם מעיני העדה".

ואם כן, נלמד בגזירה שוה, "**מעני**" האמור בעבודה זרה, שהם חייבי מיתות בית דין, **מחייבי מלקות**, שנאמר בהם "ונקלה אחיד **לעיניד"**, וגם חייבי מיתות בית דין ילקו!

ומתוצת הגמרא: **דנין** בגזירה שוה רק חייבי כריתות, שנאמר בהם "ונכרתו **לעיני** בני עמם", **מחייבי מלקות** שנאמר בהם "ונקלה אחיד **לעיניד"**.

כי הגזירה שוה היא "לעיני - לעיני", ותוספת האות כ"ף סופית במילה "לעיניד" אינה משמעותית להפריע ללימוד של גזירה שוה "לעיני - לעיני".

ואולם, **אין דנין** בגזירה שוה, חייבי מיתות בית דין, שנאמר בהם "**מעני** העדה", **מחייבי מלקות**, שנאמר בהם "ונקלה אחיד **לעיניד"**. כי יש חילוק משמעותי בין "לעיני" ובין "מעני".

ולכן אין למדים חיוב מלקות אלא רק לחייבי כריתות, שכתוב בם "לעיניי", ולא לחייבי מיתות בית דין, שכתוב בהם "מעניי".

אך דוחה הגמרא את החילוק הזה :

ומאי נפקא מיניה ללימוד של גזירה שוה אם כתוב "מעניי" או "לעיניי"?

והא, הרי אין צורך בהשוואת המילים בשני הצדדים בגזירה שוה, אלא די בהשוואת הענין בשני הצדדים.

ומצינו שלמידין גזירה שוה אף כאשר אין המילים דומות אלא רק הענין שוה, שהרי :

תנא דבי רבי ישמעאל : נאמר בנגעי בתים [ויקרא יד] שאם נראה נגע צרעת בבית, מסגיר הכהן את הבית שבעה ימים.

ובחלוף שבעת ימי ההסגרה הראשונים, אמרה תורה : **"ושב הכהן** ביום השביעי".

ואם הוא נוכח לראות, כששב אל הבית בחלוף השבוע הראשון, שפשה [התרחב] הנגע בבית - חולצים את האבנים המנוגעות מהקיר, ומקציעים את הבית, וטחים אותו מחדש, ומסגירים אותו שוב לשבעת ימים נוספים. ואם שוב חזר הנגע ופרח בבית, אזי נותצים את הבית כולו.

אך אם לא פשה [לא התרחב] הנגע בשבוע הראשון, אין חולצים את האבנים, אלא מסגירים את הבית למשך שבוע נוסף.

ובסוף השבוע השני להסגר, אמרה התורה **"ובא הכהן"**!

אך לא ביארה התורה במפורש מה לעשות אם בסוף השבוע השני פושה הנגע בבית -

האם נותצים את כל הבית, כדין בית שפשה בו הנגע בשבוע ראשון ובשבוע שני. או שמא, כיון שבשבוע הראשון לא פשה הנגע בבית אלא רק בשבוע השני - יש לנהוג בו כדרך שנוהגים במקרה שפשה הנגע בשבוע הראשון, שרק חולצים את האבנים המנוגעות, אך אין הורסים את כל הבית, אלא מסגירים את הבית שוב, לשבוע ימים [שלישי במספר השבועות].

ולמדו חכמים בגזירה שוה את דינו של נגע הפושה בסוף השבוע השני, שנאמר בו "ובא הכהן", מדינו של נגע הפושה בשבוע הראשון, שנאמר בו "ושב הכהן".

ולכן, אין נותצים את כל הבית אם פשה הנגע בשבוע השני, אלא רק חולצים ממנו את האבנים המנוגעות.

ואף על פי שאין המילים של "ושב הכהן" זהות למילים של "ובא הכהן", אפשר ללמוד בגזירה שוה, היות והענין של שיבת הכהן וביאת הכהן שווה הוא, כי **זו היא "שיבה" וזו היא "ביאה"**.

ולכן, למדים בגזירה שוה, "ביאה" מ"שיבה", שאף בביאה בסוף השבוע השני, חולץ וקוצה וטח, ואינו נותץ את הבית, כמו בשיבה בסוף השבוע הראשון.

וכיון שמצינו לגזירה שוה גם כשאין המילים שוות, כמו כן נלמד גזירה שוה, "מעניני" מ"לעיניך", על אף שאין התאמה מוחלטת בין שתי המילים!?

ועוד מקשינן: הרי אפשר לגמור "מעניני"

דכתיב בחייבי מיתות מ"לעיני" הדומה לו, דכתיב בחייבי כריתות, וילקו חייבי מיתות כמו חייבי כריתות.

דהא גמור "לעיני" מ"לעיניך", שלוקין חייבי כריתות. ואם כן, שוב אפשר ללמוד מהם לחייבי מיתות, וכאן כבר אין מרחק גדול בין המילים, ובודאי אפשר לעשות מהן גזירה שוה.

קבלה מיניה רבי שמואל בר יצחק לטענה זו של רבי אבא בר ממל, שאם טעמו של רבי עקיבא כדאמר רבי אבהו משום גזירה שוה, יש ללמוד שאף חייבי מיתות לוקין. ולכן ביאר טעם אחר לרבי עקיבא. **10**

10. פירוש נוסף ברש"י, שרבי שמואל בר יצחק, קיבל מרבי אבהו את התירוץ דלהלן, כתשובה על קושית רבי אבא בר ממל.

אמנם עיקר טעמו של רבי עקיבא הוא מהכלל **"כדי רשתו"**, משום **רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות**. אך הרי כלל זה, רק **ברשעה המסורה לבית דין הכתוב מדבר**, שלא יחייבוהו בית הדין בשתי רשעיות, דהיינו מיתה ומלקות, או מיתה וממון, או מלקות וממון. **11**

11. וריש לקיש שסובר שחייבי מלקות שוגגין פוטרין מממון, לכאורה חולק על סברא זו, באחיעזר (חלק אבה"ע), אך זה לפרש"י דהטעם מפני שאין בי"ד יכולים לחייב ב' רשעיות.

אך כרת אינו מתחייב על ידי בית דין אלא הוא רק עונש משמים, ולפיכך יכולין בית דין לחייבו במלקות, לפי שהם מחייבים רק רשעה אחת.

ומביאה הגמרא דעה אחרת בביאור המחלוקת בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל:

רבא אמר : לעולם גם רבי ישמעאל מודה שאין אדם לוקה ומת על עבירה אחת, ולפיכך, אם **אתרו ביה לקטלא**, מיתת בית דין, **כולי עלמא לא פליגי דאין לוקה ומת**. ורבי ישמעאל מודה ש"כדי רשעתו" פוטר אף במיתה ומלקות, וכשתי רשעיות חשיבי. **12**

12. והיינו מטעם "כדי רשעתו". שגם רבי ישמעאל מודה שכשתי רשעיות חשיבי. כך ביאר **מהרש"א**. עיי"ש שהקשה מה הרויח רבא בזה, **ובערוך לנו ביאר דבריו**. אך **הרש"ש** כתב שרבא סבר שלא יתכן פה "כדי רשעתו", היות ו"מיתה אריכתא" היא, אלא שאם מת מאזהרה זו אינו יכול ללקות עליה. ועיין **חזו"א חו"מ** (סוף סימן כ') איך מפרש רבא לרבי עקיבא. ולענין הכלל דכדי רשעתו הוא רק ברשעה המסורה לבית דין, מוכח בכתובות (לה א) דרבא פליג, דסבר שם כריש לקיש דחייבי מלקויות שוגגין נפטרים מתשלומין, אף שבשוגג לא הווי מסור לבית דין. [כמש"כ תוס' ד"ה ברשעה לגבי לא התרו בו] ומבואר שתירץ באופן אחר לשיטתו.

כי פליגי, דאתרו ביה רק למלקות ולא התרו בו למיתה -

רבי ישמעאל סבר, לאו שניתן לאזהרת איסור שחייבין עליו מיתת בית דין, אם אירע שלא התרו בו למיתה אלא למלקות, **לוקין עליו**. והיינו חייבי מיתות בית דין שלוקין, ואין כאן שתי רשעיות.

ורבי עקיבא סבר, לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, אין לוקין עליו כלל, אפילו כשהתרו בו רק למלקות, כיון שמטרת הלאו היא לאזהרת עונש מיתה, ולא כלולה בו אזהרה על מלקות. **13**

13. כתב **הגרעק"א** (תנינא קיי"ח), אין הטעם לפטור מפני שלא מצינו עבירה שחייבין עליה מיתה בלא לאו, אלא שכך קבלו חז"ל, שאי אפשר לענשו אלא אם כן הזהיר. עיי"ש שהוכיח כן מסברא. **ובערוך לנו** דן באיסור שיש עליו כמה לאוין, אם ילקה אף כשיש בו מיתה. ולמד שאזהרה למיתה אינה מופנית למלקות. אך יש לומר שאין אזהרה יכולה להזהיר שתי אזהרות ואף כשיש ב' לאוין הדין כן. **ועיין תו"ס** (ב"ק עב ב) בגדר פטור לאו הניתן לאזהרת מיתה.

ועל כך אמר שחייבי מיתות בית דין אין לוקין, בכל מקרה.

ומקשינן : **ורבי עקיבא, אי הכי, חייבי כריתות נמי** למה לוקין? הרי אזהרתן הוי **לאו שניתן לאזהרת כרת הוא**, ולא למלקות!?

ומתריצין : **אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא :**

חייבי כריתות, לא צריכי התראה. לא נאמר בהם הכלל שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. **14**

14. עיין **בר"ח**. **בספר המצוות** (סוף שורש י"ד) כתב הרמב"ם, שכל כרת הוא מוזהר עליו בלא תעשה. ובפ"ח מסנהדרין ה"א כתב הרמב"ם שלוקין על לא תעשה שיש בו כרת. ותמה הלחם משנה, שלרבא

חייבי כריתות הצריכים אזהרה אין לוקין עליהם, הרי הוי סתירה בדברי הרמב"ם. **ובאור שמח** יישב קושייתו. ועיין **קהילות יעקב** (י"ב) שהביא מקור לרמב"ם מיומא (פ"א) דמייתי אזהרה לכרת בלי קרבן.

שהרי פסח ומילה, ענש הכתוב על ביטולן בכרת, אף על פי שלא הזהיר עליהן,
שהרי לא נאמר בהן לאו.

ואם כן, אזהרת הלאו האמורה בכרת פנויה לאזהרה ללקות על איסורן.

ומקשינו: **ודילמא נצרכת האזהרה באיסורי כרת לקרבן**, שאם יעשה בשגגה יביא עליה קרבן. **15**

15. עיין לקמן לקמן שנחלקו הראשונים, אם יש בזה מחלוקת בין תירוצי הגמרא, אם קרבן צריך אזהרה או לא. **ובשו"ת רע"א** (תניינא קי"ח) הביא שיש אחרונים שכתבו שיש בכך תנאים, שהרי כתבו תוס' ביבמות (ט א) במחלוקת רבי ורבנן מהיכן לומדים חיוב חטאת לכל התורה אם מעבודה זרה או מאחות אשה, אם צריך לאו לחטאת או לא. וכ"כ תוס' בשבועות (יא:). **ובאור שמח** (שם) כתב לחלק בין חטאות שבהם חולקין אם צריך התראה, לאשמות דלכו"ע אין צריך. אך **רעק"א** דחה דבריהם וביאר סוגיין: דאין הוכחה מדמצינו לאו בכל חייב מיתות, שאין מיתה בלא אזהרה, אלא שכך קבלו חז"ל דאין עונשין אלא אם כן מזהירין. וכן לגבי קרבן, אין קושית הגמרא דילמא אזהרה לקרבן, אלא משום שמוכח דפסח ומילה שאין בהם אזהרה אין בהם קרבן, ואחר שנדחית הראיה מפסח, לא הוכח דאין צריך אזהרה, אלא כך קבלו, שקרבן אין צריך אזהרה. ואם כן, אף רבי שלמד מאחות אשה לכל החטאות, אין זה הוכחה שצריך לאו, אלא כלל הוא שעל אלו דברים חייבה תורה קרבן שיש בהם לאו וכרת.

ומסתבר שחיוב קרבן צריך אזהרה, **דהא פסח ומילה**, שהם חייבי כריתות היחידים **דלית בהו אזהרה** של לאו, אלא הן מצוות עשה, ואמנם על שגגתן, **לא מייתי קרבן**.

ומשמע, שהיינו טעמא ששאר חייבי כריתות כן חייבין קרבן על שגגתן, היות שהוזהרו על כך בלאו. ואם כן, נמצא שאין הלאו פנוי למלקות.

ומתרצינו: **התם**, בפסח ומילה, **לאו היינו טעמא** שאין מביאין קרבן משום שלא הוזהרו עליהם. **16**

16. **הרמב"ם** בשגגות (פ"א ה"ב) כתב הטעם בפסח ומילה דאין מביאין קרבן אלא על מצות לא תעשה. וכתב **האור שמח** שלא נקט הטעם משום שהם בשב ואל תעשה, שהרי אף אם טימא עצמו בידים, אין חייב קרבן על ביטול העשה.

כי לעולם, גם לחיוב קרבן אין צריך אזהרה.

אלא הטעם שאין מביאין קרבן על ביטול מצות פסח או מילה, **משום דאיתקש** חיוב קרבן על עבירה **בכל התורה כולה, לעבודת כוכבים** [וההקש מבואר בכריתות דף ג א].

וילפינן מההיקש: **מה עבודת כוכבים**, נאמר בה **שב ואל תעשה**, וחיוב הכרת הוא על כך שהוא עמד ועשה, **אף כל** כרת שחייבין על שגגתו קרבן, הוא רק באיסור של **שב ואל תעשה**.

לאפוקי הני פסח ומילה, דמצוותן היא **בקום ועשה**,

ולפיכך אין קרבן על שגגתן. ואם כן, אין צריך את הלאו לאזהרת קרבן, ולכן לוקין עליו בחייבי כריתות.

רבינא אמר: לעולם, **טעמיה דרבי עקיבא** -

דף יד - א

כדאמרינן מעיקרא, שאמנם אין מחייבין שני עונשים [שתי רשעיות] כאחת, אך עונש כרת בנוסף למלקות אינו נחשב כהענשה של "שתי רשעיות", כיון **שאם עשו** חייבי כרת **תשובה** - **בית דין של מעלה מוחלין להם**.

מאי אמרת, שמא תאמר, שאין די בכך כדי להחשב כפטור מכרת בשעת נתינת המלקות, שהרי עתה **הא לא עבוד**, עדיין לא עשו **תשובה**?

אין זו טענה.

כיון שהם יכולים עתה לשוב, ולהפטר מכרת - **לא פסיקא מילתא לכרת**, אין חיוב עונש הכרת מוחלט, אלא הרי הוא תלוי ועומד בתשובתם, ולכן אין לנו לפוטרים עתה ממלקות משום "שתי רשעיות".

רבי יצחק חולק ואומר: כל **חייבי כריתות בכלל** פרשת עריות היו, **ולמה יצאת כרת באחותו**, להכתב בפני עצמו - כדי לומר שיש **לדונו בכרת** בלבד **ולא במלקות!**

ומקשינן: **ורבנן**, רבי ישמעאל ורבי עקיבא, החולקים על רבי יצחק - **כרת** שאמרה תורה **באחותו, למה לי?** והרי אחותו, בכלל כל עריות היא!?

ומתרצינן: הכרת המיוחד באחותו יצא - **לחלק!**

שלא תאמר, כיון שכל העריות כתובות בכרת אחת, אם יעבור על כולן בשגגה, בהעלם אחד, יתחייב על כולן רק קרבן חטאת אחת, לכך יצאה אחותו מהכלל, הן ללמד על עצמה, שאם עשאה בין שאר הכריתות, מתחייב עליה קרבן חטאת בפני עצמו, והן ללמד

על הכלל כולו, שעל כל ערוה וערוה חייבין קרבן חטאת בפני עצמו, גם אם עשה בהעלם אחד כמה עברות חלוקות של עריות.

וכדרבי יוחנן.

דאמר רבי יוחנן: אם עשאן כולן בהעלם אחד - חייב חטאת על כל אחת ואחת.

אך עתה מקשה הגמרא מאידך גיסא:

ורבי יצחק, שלומד מהכרת שנכתב באחותו שחייבי כריתות חייבים רק בעונש כרת ואינם לוקים - **לחלק**, ולחייב על כל ערוה קרבן חטאת בפני עצמו - **מנא ליה?**

ומתרצינן: **נפקא ליה מ"ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב"**.

מדלא כתיב "ואל נדה לא תקרב", אלא הוסיף הכתוב "ואל אשה", מלמד הכתוב **לחייב על כל אשה ואשה** קרבן חטאת בפני עצמו.

אלא מעתה, יקשה שוב לרבי עקיבא ורבי ישמעאל:

ורבנן, נמי, תיפוק להו מהא, מ"ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב"!!

ואמרינן: **אין הכי נמי**, אכן גם הם לומדים את חילוק הקרבנות על כל ערוה, מהפסוק "ואשה" האמור בנדה.

ואלא מה שיצאה מן הכלל **כרת דאחותו**, כדי לחלק, **למה לי?** -

כדי **לחייבו** בקרבן נפרד על כל ערוה אפילו במי שעובר על כמה איסורי עריות שהם מ"שם אחד", כגון שבא **על אחותו, ועל אחות אביו, ועל אחות אמו**, שכולן שם אחד להן, של "אחות". ובא הכתוב לומר שאם בא על שלשתן בהעלם אחד, חייב על כל אחת ואחת. ¹

1. ופרש"י בכריתות (ב ב) שההוה אמינא היתה ש"שם אחוה - אחד הוא", ואף שעובר בשלשה גופים מחולקים, חייב עליהן רק קרבן אחד. ולפי ביאור זה, הקושיא להלן על גופין מחולקין דשמות מחולקין אין כאן שהרי זה גופא החידוש, ואולי הקושיא ששמות וגופין יחדיו מחלקין.

ומקשינן: **פשיטא!** הרי פשוט הדבר שאדם הבא על שלשת עריות אלו חייב קרבן על כל אחת ואחת בפני עצמה, והרי הן ככל העריות שלמדנו מהכתוב בנדה לחלקן לחייב כרת על כל אזהרה לבדה! **כי הרי גופין מחולקין**, שהן שלש נשים, **והרי גם שמות**

מחולקין של עריות! וכל אחת חיובה מאזהרה אחרת, ופשיטא שאין ענשן בכרת אחת על כולן.

אלא, מוקמינן את הלימוד מאחותו, **לחייב** את מי שבא **על אחותו שהיא גם אחות אביו, ושהיא גם אחות אמו**, שחייב על הביאה באשה הזאת שלש חטאות. **2**

2. השקליא והטריא צריכה ביאור, שהרי מקשינן על גופין ושמות, ומתצינן רק על גופין. ועל כרחך רק שמות וגופין יחד מחלקין. ואם כן מהיכיל תיתי לחלק שלש שמות בגוף אחד, והלא עדיף לאוקמי על ג' גופין ושם אחד, שיש בזה עדיין חידוש באחיה אחת. ועיין **בערוך לנר**.

ומבארין: **היכי משכחת לה? ברשיעא בר רשיעא**. דהיינו שבא על אמו והוליד שתי בנות, וחזר ובא על אחת מהבנות שהם גם אחיותיו והוליד ממנה בן. ולבן זה, אסורה הבת השניה הן משום אחות אמו, והן משום אחותו מאביו, והן משום אחות אביו, לפי שהיא נולדה מאם אביו. ולכן, אם בא עליה בשוגג, חייב שלש חטאות.

ומקשינן לאידך: **ורבי יצחק**, שלפניו צריך את היתור של "אחותו" ללמד שחייבי כרת לא לוקין, **מנא ליה הא דרשיעא בר רשיעא חייב בשלש חטאות?** שהרי רבנן למדו זאת מהיתור של אחותו. **3**

3. שטמ"ק בכריתות (דף טו א אות י"א בשם הרא"ש) תמה, שמצינו באיסור כולל או מוסיף שמתחייב כמה חטאות, ולמה לי קרא לרבות אופן דידן, שהוא בבת אחת, ותירץ שבאופן דידן, שהכל איסור אחיה, סלקא דעתין שלא יחלקו לחיובין. ובתוס' שם כתבו באופן אחר עיי"ש. ולפי רש"י בכריתות הנ"ל צ"ל כהרא"ש.

ומתצינן: **נפקא ליה מקל וחומר**. **4**

4. הקשה הריטב"א, הרי אין עונשין מן הדין. ותירץ, דנפקא מינה רק לקרבן. ואותו כן עונשין מן הדין. ועיין תורא"ש בקידושין (נז א) דעונשי שמים מזהירין מן הדין. וכתב האור שמח פ"ב מאיסורי ביאה, שלפ"ז הסוגיא היא לענין קרבן. ועיין בערוך לנר (ודנו בכונתו בשער המלך שחיטה פ"ב א', ובספר קובץ על הרמב"ם פ"ו מעבודה זרה עיי"ש). ובשם הראב"ד תירץ, שחיוב קרבן על כל ערוה מפורש בתורה, וחילוק האיסורים הוי גילוי מילתא בעלמא. ועיין בספר ברכת אברהם, שמהתירוץ הראשון מוכח, שאין הטעם שלא עונשין מן הדין משום שעונש קל לא מכפר על עבירה חמורה (מהרש"א בסנהדרין סג א), דסברא זו שייכת גם בקרבן. ומהתירוץ השני מוכח, שאין הטעם דחיישינן שמא תמצא פירכא, שאם כן איך יוסיפו חיובים, אלא הלכה למשה מסיני היא, בגדרי המידות שהתורה נדרשת בהם. והריטב"א והראב"ד כתבו גדרים, שלקרבן או לבירור החיובים, ילפינן מן הדין. דתנן, אמר רבי עקיבא, שאלתי את רבן גמליאל ורבי יהושע באיטליז של עימאום (שם מקום) כשהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל, הבא על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו, מהו, אמרו לו, זו לא שמענו, אבל שמענו בגופין מחולקין.

דתנן, אמר רבי עקיבא: שאלתי את רבן גמליאל ורבי יהושע באיטליז של עמאום, כשהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל: הבא על אחותו שהיא אחות אביו, שהיא אחות אמו, מהו? האם הוא חייב חטאת אחת על

כולן, או חייב חטאת על כל אחת ואחת? ואמרו לי: הלכה זאת, לא שמענו. אבל שמענו את ההלכה במקרה דומה, הבא על חמש נשים נדות בהעלם אחד, שחייב על כל אחת ואחת.

ומכאן **נראין הדברים**, שיש לחייב רשיעא בר רשיעא בשלש חטאות, **מקל וחומר** מחיוב מי שבא על חמש נדות:

ומה נדה, שהיא שם אחד, חייב על כל אחת ואחת.

כאן, שבא על אחותו, שהיא אחות אביו, שהיא אחות אמו **ששלשה שמות** מחולקים יש באשה זו, לא כל שכן **שיתחייב שלשה!**

ואידך, רבי עקיבא ורבי ישמעאל, שהוצרכו לימוד מהכתוב לחייב ברשיעא בר רשיעא שלש חטאות, סברו, שהקל וחומר מחמש נדות - קל וחומר "**פריכא**" הוא.

שהרי יש לדחותו, ולומר: **מה לנדה, שכן גופין מחולקין**. ולכן חייב על כל אחת ואחת.

אך אחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו, גוף אחד היא, ויתחייב עליה רק אחת אף שיש בה שלש שמות. ולכן צריכים קרא לחייבו.

ומקשה הגמרא: **ואידך נמי**, רבי יצחק, שלא למד מן הכתוב אחותו ללמד על רשיעא בר רשיעא משום שהסתמך על הקל וחומר, הרי גם הוא מודה כי **האי קל וחומר, ודאי קל וחומר פריכא הוא**.

אלא, נפקא ליה מאחותו דסיפא, דכתיב בסוף הפסוק "אחותו" נוספת, "ערוות אחותו גילה". ומיתור זה מחייב לרשיעא בר רשיעא שלש חטאות.

והדרין לרבנן: **ואידך, אחותו דסיפא למה לי?** הרי רשיעא בר רשיעא נלמד מאחותו בפרשת אחרי מות?

ומוקמינן, **לחייבו על אחות** שהיא **בת אביו ובת אמו**, ואף שמפורש איסור אחותו מאב ולא מאם, וכן אחותו מאם ולא מאב, ומקל וחומר ידעינן שאחותו מאב ומאם אסורה, אתא קרא דאחותו לאוסרה מיתורא -

כדי לומר שאין עונשין מן הדין.

וצריכים פסוק לאסור, אף דידיעינן מקל וחומר שאסור.

ושוב הדרינן לרבי יצחק :

ואידך, מנין לו עונש באחותו מאב ואם, והרי אין עונשין מן הדין?!

איבעית אימא, גמר עונש מאזהרה. שהרי לאזהרת אחותו שהיא אחותו מאב ואם, יש יתור "אחותך היא".

ולמד את דין העונש מהאזהרה - כמו שלא חילק הכתוב באזהרה בין אחותו מאב [או אחותו מאם], לבין אחותו מאב ומאם, הוא הדין לענין העונש, חייב גם על אחותו מאב ומאם כמו שחייב על אחותו מאב או אחותו מאם. ולכן לא הוצרך פסוק לכך, ולא מפני ש"למד מן הדין".

דף יד - ב

ואיבעית אימא, נפקא ליה - מ"אחותו" דרישא.

שלא היה צריך הכתוב לומר אלא רק "בת אביו או בת אמו", ותיבת "אחותו" ברישא של הפסוק מיותרת היא, והיא באה ללמד על אחותו מאב ומאם [ומעיקר הדין הנאמר בפסוק זה, למדנו שאין חייבי כריתות לוקין, כדלעיל].

וחוזרת הגמרא שוב לבאר את שיטת רבנן :

ואידך, רבנן, מה יעשו עם יתור "אחותו" דרישא?

ומבאר הגמרא: **ההוא** "אחותו" דרישא, שהוא מיותר - **מבעיא ליה** כדי ללמד **לחלק כרת**, שיהיה עונש כרת לחוד **למפטם** שמן המשחה לעצמו במתכונת שהיתה במקדש, ועונש כרת לחוד למי **שסך** את שמן המשחה על גופו.

ויש לנו צורך ללמוד זאת מיתור הלשון בפסוק, לפי שהאיסור לפטם שמן המשחה במתכונתו שבמקדש, והאיסור לסוך שמן המשחה על גופו, הם אמנם שני לאוין חלוקים, אך הם נאמרו שניהם בפסוק אחד [שמות ל לא] "על בשר אדם לא ייסך, ובמתכונתו לא תעשו כמוהו", ונאמר בפסוק שלאחריו על שניהם עונש כרת אחד בלבד -

"איש אשר ירקח כמוהו, ואשר יתן ממנו על זר - ונכרת מעמיו".

ולכן, יש צורך בלימוד מיוחד מן הכתוב לחלק את הכרת שלהם, שיהיה חייב על כל אחד ואחד מהלאוים הללו כרת לחוד.

והלימוד שלומדים חכמים לחלק את הכרת של מפטם וסך מיתור המילה "אחותו", שהוא יתור בפסוק של ערות אחות אשה - הוא לפי הכלל "אם אינו ענין כאן - תנהו ענין למקום אחר", שהוא לימוד באחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן.

ומבאר הגמרא לרבי יצחק:

ואידך, רבי יצחק, מהיכן הוא יודע לחלק את הכרת במפטם ובסך -

סבר לה רבי אלעזר אמר רבי הושעיא.

דאמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: כל מקום שאתה מוצא שני לאוין חלוקים שעונשם כרת, ונאמר בענשם רק **כרת אחד** - **חלוקין הם לקרבן** חטאת, אם עברו עליהם בשוגג, שחייב להביא קרבן בפני עצמו על כל שגגת לאו שיש בו כרת, כי הלאוין החלוקים, הם עצמם מחלקים גם לחטאות ולכריתות.

ובמפטם שמן המשחה ובסך אותו נאמרו בתורה שני לאוין "על בשר אדם לא ייסך, ובמתכונתו לא תעשו". ועל שניהם יחד נאמר, בפסוק הבא, כרת אחד, "איש אשר ירקח כמוהו, ואשר יתן ממנו - ונכרת". **1 ואי בעית אימא**, רבי יצחק **נפקא ליה 2** לחילוק כריתות למפטם וסך - **מדכתיב בנדה "ואיש אשר ישכב את אשה דוה** - ונכרתו שניהם מקרב עמם".

1. ולפי התירוץ הזה, כל חייבי כריתות נחלקים על ידי הלאו שבאזהרתן, ושוב אין צורך ללימוד שהביאה הגמרא לעיל, מ"ואל אשה בנדת טומאתה", שממנו למדו הן רבי יצחק והן רבנן לחלק. רש"י. אך לפי התירוץ השני בסמוך, אין הבדל באופן דרשת הפסוקים [ועיין בתוס' שגרסו והבינו ברש"י מהלך שונה]. ותמה הריטב"א וכן הקשה רעק"א: הרי "ואל אשה" נחוץ למי שבא על ה' נדות, שחייב על כל אחת ואחת, שהוא לאו אחד וכרת אחד. אכן יש לומר, כמו שלגבי מלקות, לוקה חמש מלקויות בהתראה אחת משום גופין מחולקין [תוס' קידושין עז ב], כך אין צריך ללמוד על חילוק חטאות בה' גופין מחולקין מ"אל אשה", דסברא הוא כמו במלקות. **2.** לפי גירסת הב"ח.

והכרת האמור כאן, כרת יתירא הוא, שהרי כבר ידעינן שחייבין כרת על כל נדה בפני עצמה מהכתוב "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב", שממנו למדנו לעיל לחייב כרת על כל אשה.

ויתור הכרת כאן, בא ללמד על כלל ענין הכרת, לומר, שלאוין חלוקים מחלקים גם לכרת, גם אם נאמר בהם רק כרת אחד, כגון מפטם וסך.

ואידך, רבנן, למה הם אינם לומדים שלאוין מחלקין לכרת מיתור הכרת בנדה? -

כי ההוא כרת - מיבעי ליה צריך אותו לכדרבי יוחנן!

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: מנין שאין האשה טמאה בטומאת נדה עד שיצא מדוה הדם דרך ערותה ולא דרך חתך בדופן גופה? -

שנאמר "ואיש אשר ישכב את אשה דוה, וגלה את ערותה". וגומר.

מלמד הכתוב שאין האשה טמאה, עד שיצא מדוה דרך ערותה.

שנינו במשנה: וטמא שאכל את הקדש.

והוינן בה: **בשלמא אדם הבא למקדש כשהוא טמא, יודעים אנו שהוא לוקה, משום דכתיב בו עונש, וכתיב בו גם אזהרה.**

עונש - דכתיב "את משכן ה' טמא, ונכרתה".

אזהרה - דכתיב "ולא יטמאו את מחניהם".³

³ רש"י גרס "אזהרה", ולכן נקט לוקה [וכן כתב בזבחים לג ב]. ואילו התוס' ביארו שהוא רק פוסל את התרומה. ועיין ביבמות [עה א] דאמרינן "נגיעה כאכילה". ופרש"י כל האסור לאכול, אסור ליגע. ומשמע שאין סיבת האיסור משום שהוא מטמא את התרומה, אלא זהו איסור מגע, כאיסור אכילה. ובאחיעזר [יו"ד מ] נקט שאסור לגעת אף על ידי כלי, כי הטעם הוא שאסור לטמא את הקודש. וכן מבואר במאירי [שבת צ"א]. ולפי זה אף בפירות של תרומה שלא הוכשרו מותר לגעת, כיון שאין הם נטמאין. ועיין עוד בהערות על תוס'.

אלא טמא שאכל את הקדש - היכן מצינו לו אזהרה, שילקה עליה?

בשלמא עונש, מצינו לו מקור, דכתיב "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה", וטומאתו עליו - ונכרתה".

אלא אזהרה - מנלן?

ונחלקו במקור האזהרה רבי יוחנן וריש לקיש:

ריש לקיש אומר: מדכתיב ביולדת, הטמאה בטומאת לידה, **"בכל קודש לא תגע"**. ולקמן מעמידים פסוק זה לאזהרה שלא יאכל אדם טמא בשר קדשים.

ואילו **רבי יוחנן אומר:** **תני ברדלא** [שם חכם]: **אתיא**, נלמד האיסור של אדם טמא לאכול בקדשים מהאיסור של טמא להכנס למקדש, בגזירה שוה **"טומאתו - טומאתו"**.

כתיב הכא, בטמא שאכל את הקודש [ויקרא ז כ], "וטומאתו עליו, ונכרתה".

וכתיב התם, באדם טמא שבא אל המקדש [במדבר יט יג], **"עוד טומאתו בו"**.

מה להלן, בטמא שבא אל המקדש, יש בו גם **עונש** וגם **אזהרה** למלקות -

אף כאן בטמא שאכל את הקדש, יש בו גם **עונש** וגם **אזהרה** למלקות.

ודנה הגמרא בביאור מחלוקתם:

בשלמא ריש לקיש, הלומד את האזהרה לטמא לאכול קודש מהכתוב "בכל קודש לא תגע", **לא אמר כרבי יוחנן** שלומד זאת מגזירה שוה, כי **גזירה שוה** "טומאתו טומאתו" - **לא גמיר!**

דהיינו, לא קיבלה ריש לקיש לגזירה שוה זו מרבו, ואין אדם יכול לדרוש גזירה שוה מעצמו!

אלא רבי יוחנן, מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? והרי כתוב בתורה לאו מפורש "בכל קודש לא תגע", ולמה לו לדרוש זאת מגזירה שוה!

אמר לך רבי יוחנן: ההוא "בכל קדש לא תגע", אינו אזהרה לטמא שלא יאכל בשר קודש, אלא הוא **אזהרה לתרומה!**

ולהלן יתבאר כלפי מה אמורה אזהרה זו בתרומה.

וריש לקיש, הדורש פסוק זה להזהיר טמא שלא יאכל קדש - **אזהרה לטמא שלא יאכל תרומה, מנא ליה?** -

נפקא ליה, לומד הוא זאת מדברי הכתוב [ויקרא כב]: **"איש איש מזרע אהרן, והוא צרוע או זב - בקדשים לא יאכל"**.

כיון שאמר הכתוב "איש איש מזרע אהרן", כוונתו היא: אסור לזרע אהרן, כאשר הוא טמא, לאכול אכילת קדשים בדבר שהוא שוה בכל איש ואיש מזרע אהרן.

ואיזהו דבר שהוא שוה בזרעו של אהרן, שאוכלין בו כולם בשוה, אנשים ונשים, ואפילו כהנת שנישאה לישראל, והיא עתה אלמנה או גרושה ממנו, שהיא שבה לבית אביה [כשאין לה זרע מישראל]? -

הוי אומר זו תרומה, שהכל שוים באכילתה.

ולא בשר קדשים, שאין הכל שוים באכילתם.

לפי שבשר קדשי קדשים, כמו חטאת, אינם נאכלים אלא לכהנים זכרים, וחזה ושוק של קדשים קלים אינם נאכלים לכהנת שנישאת לישראל, ושבה לבית אביה.

ומכאן למד ריש לקיש שתרומה אסורה באכילה לטמאים.

ואידך, מעתה יש להסביר את שיטת רבי יוחנן, מדוע לא למד כריש לקיש שהאיסור של טמא לאכול תרומה נלמד מ"איש איש", וממילא הפסוק "בכל קודש לא תגע" נשאר פנוי לאיסור טמא באכילת קדשים. ולמה לו לרבי יוחנן ללמוד את איסור הטמא באכילת קדשים בגזירה שוה, כשיש לו פסוק מפורש בתורה לאיסור זאת?!

ההוא קרא של "איש איש" בא אמנם לאיסור **אכילה** של תרומה לטמא, וכדריש לקיש.

ואולם, **הא** קרא "בכל קודש לא תגע", בא **לנגיעה** של טמא [בתרומה], ואין ללמוד ממנו איסור לטמא שאוכל קודש.

ועתה מקשה הגמרא לריש לקיש:

וריש לקיש, האם סבור הוא שהאי קרא "בכל קודש לא תגע" - להכי הוא דאתא, לאיסור לטמא לאכול קדשים?!

והרי לשיטתו במקום אחר, **ההוא** קרא - **מיבעי ליה** ללמוד ממנו עונש **לטמא שנגע בקדש**.

דאיתמר: טמא שנגע בקדש -

ריש לקיש אומר, לוקה.

רבי יוחנן אומר, אינו לוקה.

ומבאר הגמרא במה נחלקו:

ריש לקיש אומר לוקה, משום דכתיב "בכל קודש לא תגע".

ואילו **רבי יוחנן אומר אינו לוקה**, משום שהוא סובר כי **ההוא** קרא "בכל קודש לא תגע" - **אזהרה לנגיעת תרומה הוא דאתא**, שלא יגע הטמא בתרומה, ולא מדבר הכתוב בטמא שנגע בקודש. ⁴

4. הרמב"ם בספר המצוות [לא תעשה ע"ז] כתב שמהמקרא הזה נאסר הטמא לבא במחנה שכינה. אך במחנה לוויה יש לאו אחר [שם בלי"ת ע"ח] "ולא יבא אל תוך המחנה". וכמו כן כתב בפ"ג מביאת מקדש ה"ח. ובהלכה י' כתב: כשם ששילוח טמאים **מן המקדש** הוא מצות עשה, כך אם נכנסו, עוברים בלא תעשה, "ולא יטמאו את מחניהם". וכתב **הכסף משנה** בכונת הרמב"ם "מן המקדש", שכוונתו לומר

שמצווה לשלחו מכל שלשת המחנות. ודבר זה אמור אף על מצורע, שנכנס למחנה ישראל, שעובר על "ולא יטמאו מחניהם. אכן הא ניחא לגבי העשה. אך בלאו משמע שחלוק לאו ד"לא יטמאו", שהוא רק על מחנה שכינה, ואילו הלאו "אל יבא" אוסר מצורע להכנס למחנה ישראל. ולענין כמה מלקויות ילקה, עיין בזכרון שמואל [סימן ע"ט]. ועיין באשר לשלמה [תניינא ח] שיצא לחלק בין הלאו והעשה שבמטמא מקדש, שהוא מדין שילוח מחנות, לבין עונש הכרת, שהוא דין מיוחד של שלוח מן המקדש.

ומוכת, שלפי ריש לקיש בא הכתוב "בכל קודש לא תגע" לומר שאסור לטמא לנגוע בקדשים. ואם כן איך למד ריש לקיש מהפסוק הזה לאסור לטמא לאכול קדשים.

ומתרצת הגמרא: ניתן ללמוד את שני הדברים מהפסוק הזה:

איסור טמא שנגע בקדש - נלמד מדאפקיה רחמנא לאיסור בלשון "נגיעה".

ואזהרה לאוכל קדש בטומאה - נלמד מכך שאתקוש בפסוק הזה קדש למקדש.

דכתיב "בכל קדש לא תגע, ואל המקדש לא תבא".

ודרשינן: מה הבא אל המקדש כשהוא טמא, ענוש כרת, אף האזהרה על קדש, היא בדבר שיש בו כרת.

וכיון שעל נגיעה אין כרת, שמע מינה שמלבד איסור הנגיעה יש גם אזהרת אכילה בטומאה, שעליו יש עונש כרת.

ואכתי, עדיין יש להקשות:

וכי האי קרא להכי הוא דאתא, לאזהרת טמא שאכל קדש?

והרי ההוא קרא, מבעי ליה לטמא שאכל בשר קדש לפני זריקת דמים. 5 דאיתמר: טמא שאכל בשר קדש לפני זריקת דמים, שעדיין לא הותר הבשר לטהורים -

5. ביאר הריטב"א, שלכך בעינן לשון "נגיעה", כיון שקודם זריקת הדם, כשהבשר עדיין אינו ראוי לאכילה, אינו אסור הטמא באכילתו מצד טומאה, אלא רק בנגיעה. ומקשינן שיתור לשון נגיעה אינו פנוי למגע של טמא. אך רש"י [בזבחים לד א] כתב דמקשינן היכי יליף תרתי. ועיין מהרש"ל כאן, שביאר מנין שאף קודם זריקה אסור לטמא לאכול? והלא בעי קרא לגופא, שלא יאכל טמא בקדשים.

ריש לקיש אומר: לוקה.

רבי יוחנן אומר: אינו לוקה.

ומבארין טעמייהו:

ריש לקיש אומר לוקה, משום דכתיב "בכל קדש לא תגע".

ופסוק זה משמע לרבות בכל ענין, **לא שנא לפני זריקה, ולא שנא לאחר זריקה.**

ואילו **רבי יוחנן אומר אינו לוקה**, משום שהולך **רבי יוחנן לטעמיה**, שלימוד האזהרה לטמא שאכל קדש, הוא מגזירה שוה מטמא הנכנס למקדש. **דאמר קרא** בעונש הטמא שאכל קדש, "**טומאתו עליו**", ונאמר בטמא הנכנס למקדש "**טומאתו בו**".

וכי כתיב "והנפש אשר תאכל מבשר זבח השלמים אשר לה", ו**טומאתו עליו**, בעונש הכרת של טמא אשר אכל קדש, **לאחר זריקה הוא דכתיב.**

וכדילפינן בתורת כהנים, מהפסוק "כל טהור יאכל בשר", שרק הבשר שהותר לאכילת הטהורים חייבין הטמא האוכלו כרת משום טומאה, והיינו לאחר זריקה של הדם.

וכיון שביארנו כי ריש לקיש דורש את הפסוק "בכל קדש לא תגע" לטמא שאכל בשר קדש לפני זריקת דמים, אם כן, כיצד למד מכאן גם לטמא שנגע בקדש.

ומתרצינן: **ההיא הלכה**, שאף על אכילת טמא קודם זריקת דמים לוקה - **מי בכלל קדש נפקא.** ש"בכלל" משמע בין קודם זריקה, ובין לאחריה.

תניא כוותיה דריש לקיש, החולק על רבי יוחנן, ולומד אזהרה לטמא שאכל את הקדש מי בכלל קדש לא תגע". ⁶

6. הרמב"ם [פי"ח מפסוהמ"ק פי"ב] פסק כריש לקיש, שטמא שאכל את הקדש אזהרתו משום "בכל קדש לא תגע". ותמה **הלחם משנה** [בפי"ט מסנהדרין ה"א], שאם כן האידך פסק שם הרמב"ם מאידך גיסא, שטמא שנגע בקדש ושאכל בשר קדש קודם זריקה אינו לוקה. ועיין **שער המלך** [פי"ב מתרומות]. **והחפץ חיים בזבח תודה** כתב [ליקוטים זבחים פרק ג'] שבסוגיא ביבמות עה א, ובתורת כהנים, יש הסוברים ש"בכלל" מרבה תרומה. ומדובר בין בקדש ובין בתרומה. ולכן, אף שקיימא לן כריש לקיש, דקרא לאכילת קדש, אך לענין קודם זריקה פסק כסוגיא דהתם. ועיין עוד תירוץ בערוך לנר.

דתניא: "**בכל קדש לא תגע**" - **אזהרה לאוכל** בשר קודש בטומאה.

אתה אומר אזהרה לאוכל, או אינו אלא אזהרה לנוגע, שלא יגע בקודש כשהוא טמא?

תלמוד לומר "בכל קדש לא תגע, ואל המקדש לא תבוא".

מקיש הכתוב **קדש למקדש** - מה ביאת **מקדש** הוא **דבר שיש בו נטילת נשמה**, שהבא אל המקדש כשהוא טמא עונשו בכרת -

אף כל קדש האמור בפסוק, דהיינו "בכל קודש לא תגע", הוא **דבר שיש בו נטילת נשמה.**

ואי, אם תרצה לומר שבא הכתוב "בכל קודש לא תגע" לאסור אדם טמא **בנגיעה** בקודש - **מי איכא בו נטילת נשמה!?** והרי אין כרת על טמא שנוגע בקדש!

אלא בהכרח, שבא הכתוב לאסור את הטמא **באכילה** מן הקדש, ועונשו בכרת.

ומוכח מברייתא זו כריש לקיש!

אמר רבה בר בר חנה: אמר רבי יוחנן: כל לא תעשה שקדמו עשה, שנכתב קודם הלאו, ואפשר לקיימו גם לפני שעובר על הלאו.

לוקין עליו מפני שאינו מנתק את הלאו, שהרי לא בא לתקנו, ולהפטר בו אחר שעבר, אלא עשה בפני עצמו הוא, ועל הלאו לוקין. **7**

7. כך פירש"י ועיין תוס' שמוכח כן מלאו דגזילה. ועיין בדבריהם לקמן ט"ז ד"ה והא. ועיין בפני יהושע שלרש"י צריך שיקדם בכתיבה ובמעשה. אך **הריטב"א** למד ברש"י שתלוי רק בקדימה במעשה. ופליג עליו, וסבר שקדימה בכתיבה בתורה חשוב קדמו ללאו.

דף טו - א

אמרו לו לרבי יוחנן: **1**

1. כך ביאר **ריטב"א** בשם רש"י. אך הוקשה לו השקלא וטריא בסוגיין, דאמרינן דהדר ביה משום דקשיא ליה למה אונס מנותק לעשה, ואילו למסקנא לרבי יוחנן מתרצינן שבאונס כתיב ביה כל ימיו, ולא קשיא ליה. ונדחק ליישב, ולכן הביא פירוש **רבתינו** שאחרים שאלו לרבה בר בר חנה אם אמר בשם רבי יוחנן, ועל כך אמר לא וכו'.

היינו, אחרים ששמעו בשמו, שאלו את רבי יוחנן: האם **אמרת** דבר זה? **אמר להו: לא!**

והיינו, שחזר בו, ועתה הוא אינו סובר כן, כדלהלן.

אמר רבה: האלוהים! [לשון שבועה], אכן **אמרה** רבי יוחנן. אלא שעתה הוא חזר בו! **2**

2. ותמהו הראשונים איך יבאר רבי יוחנן שחזר בו את משנתנו? וכן הקשו לרב פפא שהסיק כן. וכתב **בעל המאור** שחייבי כריתות גמרינן דלוקין מ"לעיני לעיניך". והרמב"ן **במלחמות ה'** ביאר, דסברי שאין המלקות בבא אל המקדש טמא משום שקדמו לעשה. אלא מפני שאין העשה מתקן את מה שכבר עבר, אלא נצטווה לצאת שלא להוסיף טומאה על טומאתו. ואת דברי רבה ביאר, דהוה אמינא דמשום שקדמו עשה עיקרו עשה הוא, ועל כך הוכיח ממשנתנו שחשוב לאו ולוקין עליו. [ובריטב"א הביאו דס"ד דהוי תיקון ללאו ע"ש]. ותמה **השער המלך**, שסברת הרמב"ן שייכת גם בוהשיב את הגזילה שלא ימשיך

בעבירה בגזל. ועיין **קהילות יעקב** [בסוף המסכת ובפסחים סי' ג'] שמטמא מקדש אזהרתו בכל רגע, וכעת נאמר "וישלחו" שלא יעבור עוד, ולא על שעבר. אך בגזל, שעובר רק במעשה הגזילה, מסתבר שהעשה אחר זמן ניתן לתקן הלאו. **והשער המלך** הקשה, שגם באונס יש לומר שהעשה נאמר שלא יוסיף חטא. ועל כך כבר כתב **ריטב"א** שהתיקון בחזרה, שלא הועילו מעשיו, ונפטר בכך למפרע. **ובקהילות יעקב** חילק באונס כגזל כנ"ל. ועיין **חזון איש** [או"ח קי"ח ח'] דמהרמב"ם לא משמע כן. שלא מנה חמץ בין הלוקים שלא קיימו העשה. ועיין **רע"ק** לגבי חמץ בפסח, דהר"מ כתב דלוקה, והיינו מסברא זו דעובר כל רגע. [ועיין שאג"א סי' פ"ג]. ועיין **פני יהושע** דבהוה אמינא מייתו ראייה לרבי יוחנן דאין פטור ניתק לעשה משום גזה"כ, דלא דמי ללאו דחסימה, אלא מסברא דתיקון הלאו, ולכן בקדמו לוקה, ולכן לא איכפת לו שאין העשה מתקן. כי ממה שלוקה על לאו שיש בו עשה, חזינן דאין צריך דומיא דלאו דחסימה.

אך אליבא דאמת, הוא אינו צריך לחזור בו. שהרי מצינו **דכתיבא** בתורה לא תעשה שקדמו עשה, **ובכל זאת תנינא** שלוקה על הלאו הזה, ולא מנתקו העשה.

ומוכח שכך היא ההלכה, שלוקין על לאו שקדמו עשה. ולא היה צריך רבי יוחנן לחזור בו.

ומבאר הגמרא: **כתיבא** עשה הקודם ללאו - "**וישלחו מן המחנה**" את הטמאים.

ורק אחריו כתיב הלאו, "**ולא יטמאו את מחניהם**".

ותנינא הכא במשנתנו, שהבא **למקדש** כשהוא **טמא** לוקה!

והיינו, מפני שהוא לאו שקדמו עשה, ואין זה לאו הניתק לעשה.

אלא מעתה, שמוכח כדבריו של רבי יוחנן במשנה, תקשה: **אלא מאי טעמא קא הדר ביה**, מדוע חזר בו רבי יוחנן?

ומתריצין: **משום דקשיא ליה** הדין שמצינו באונס אשה.

דתניא: האונס נערה בתולה יש עליו מצות עשה ומצות לא תעשה.

מצות עשה, לשאתה לאשה. שנאמר "לו תהיה לאשה".

ומצות לא תעשה, שאסור לו לגרשה כל ימי חייו. שנאמר "לא יוכל לשלחה כל ימיו".

ואם נשאה האונס לאנוסתו, ואחר כך עבר **וגירש** אותה, ועבר בכך על הלאו שאסור לו לשלחה -

אם ישראל הוא, הרי הוא **מחזיר** אותה, ומתקן בכך את הלאו שעבר בגירושיה, **ואינו לוקה**.

אך **אם כהן הוא** - הרי הוא **לוקה**, ואינו מחזיר אותה לאשה אחר גירושה, שהרי כהן אסור בגרושה.

והוקשה לרבי יוחנן: זה שאמרה הברייתא שאם האונס **ישראל הוא**, הרי הוא מחזיר את אנוסתו ואינו לוקה על גירושה - יש לתמוה:

אמאי? למה הוא אינו לוקה?

והרי לאו זה - **לא תעשה שקדמו עשה הוא!**

שהרי מצות "לו תהיה לאשה", נכתבה קודם ללאו "לא יוכל לשלחה כל ימיו", ואפשר לקיימה לפניו, ואם כן **לילקי** עליו! וכיון שבכל זאת פוטרת אותו הברייתא ממלקות, לכן חזר בו רבי יוחנן מהכלל האומר "לאו שקדמו עשה לוקין עליו", והחשיבו ככל לאו הניתק לעשה, שאין לוקין עליו.

אמר עולא: ישראל שאנס נערה בתולה, וגירשה, יחזירנה ולא ילקה, היות שהעשה נכתב כדי לנתק את הלאו. ואף שהקדים הכתוב את העשה ללאו, לא הוצרך לכתבו לגופו, שהרי כדי לחייבו לשאתה לאשה אין צורך בפסוק זה, כי -

לא יאמר הכתוב "לו תהיה לאשה" באונס נערה בתולה, **וליגמר** ונלמד את המצוה לשאתה לאשה בקל וחומר **ממוציא שם רע** [על האשה שנשא בכך שהוא טוען שלא מצא לה בתולים, וזינתה תחתיו בזמן שהיתה מאורסת לו ושהתה בבית אביה]:

ומה מוציא שם רע, שלא עשה מעשה, אלא רק העליל עליה בדיבור, **אמר רחמנא** מצות עשה "ולו תהיה לאשה" -

האונס אשה, שעשה בה מעשה - **לא כל שכן** שחייב לקחתה לאשה לכל ימיו!

ובהכרח שפסוק זה מיותר הוא, וללמד דבר חידוש הוא בא.

ואם אינו ענין ללמד על האמור **לפניו** לקחתה, לפני הגירושין, **תנהו ענין לאחריו**, לומר שאף **אם גירש יחזיר**, וכיון שנכתב העשה לצורך תיקון הלאו, אין לוקין על הלאו, אף שקדמו העשה בכתיבה ובקיום.

ומקשינן: **ואכתי, אונס ממוציא שם רע לא גמר, דאיכא למפרך**:

מה ממוציא שם רע שמצינו בו חומר מאונס, **שכן לוקה ומשלם!**

ולכן אי אפשר ללמוד ממנו לחייב אונס הקל ממנו לכנוס את אנוסתו, ולפיכך הוצרכה התורה לכתוב בו ולו תהיה לאשה, ואינו עשה המנתק את הלאו, וילקה.

ומתרצינן : ילפינן לנתק את הלאו באופן אחר -

אלא, לא יאמר "לו תהיה לאשה" במוציא שם רע, וליגמר מאונס, בקל וחומר :

ומה אונס, שאינו לוקה ומשלם, אמר רחמנא "ולא תהיה לאשה". מוציא שם רע, שלוקה ומשלם, לא כל שכן שחייב לכונסה.

ועל כרחך ללמד בא, **ולמה נאמר במוציא שם רע?**

אם אינו ענין למוציא שם רע, שהרי הוא נלמד בקל וחומר, תנהו ענין לאונס.

ואם אינו ענין לפניו, דכתיב מפורש, תנהו ענין לאחריו. שאף אם גירשה יחזירנה כל ימיו, ובכך ניתק הלאו לעשה.

ושוב מקשינן : **ומוציא שם רע מאונס נמי לא גמר בקל וחומר, משום דאיכא למיפרך, לאידך גיסא :**

מה לאונס, שכן עשה מעשה ולכן חייב לכנסה, ואי אפשר ללמוד ממנו לחייב מוציא שם רע, שלא עשה מעשה.

ומתרצינן : **אלא, באופן אחר אפשר ללמוד שמנתק העשה את הלאו -**

שהרי אף אם **לא יאמר הכתוב "לו תהיה לאשה" במוציא שם רע, היינו יודעים זאת, שהרי אשתו היא, שהוצאת השם רע היא אחר שקדשה ונשאה.**

ולמה נאמר ? -

אם אינו ענין למוציא שם רע - תנהו ענין לאונס.

ואם אינו ענין לפניו - תנהו ענין לאחריו, שאונס שגירש חייב להחזיר, ובכך יתקן את הלאו.

ומקשינן : **ואימא, אם אינו ענין לפניו דמוציא שם רע שהרי אשתו היא, תנהו ענין לאחריו דידיה.**

שאם גירש מוציא שם רע את אשתו, חייב להחזירה, ולומר **דלא לקי**, שהרי בכך מתקן את איסורו.

ושוב יקשה, מנין שאונס מתקן את איסורו כשמחזיר גרושתו, והרי אין בו עשה נפרד לאחר הלאו.

ומתרצינן: **אין הכי נמי**, שהעשה הנאמר במוציא שם רע, בא לחייבו להחזיר את אשתו אם גרשה ולתקן את איסורו.

ואתי אונס, וגמר מיניה שאם החזירה אינו לוקה, כמו שמצינו במוציא שם רע.

והוינן בה: **במאי גמר מיניה?**

אי בקל וחומר ממוציא שם רע שלוקה ומשלם, ואפילו הכי אם גרשה אינו לוקה, כל שכן אונס שאינו לוקה, שלא ילקה על גירושיה. **3**

3. הב"ח גורס אי בקל וחומר, איכא למפרך מה למושי"ר שכן עשה מעשה. ואי במה מצינו איכא למפרך כדפרכינן. ובפנים ביארנו כגירסת הגמרא.

אי במה מצינו, ששניהם דומין -

בכל אופן שהוא, **איכא למפרך**:

מה למוציא שם רע, שכן לא עשה מעשה, ואינו דומה לאונס, ואי אפשר ללמוד ממנו בקל וחומר לאונס.

אלא אמר רבא, הא דתניא אונס שגירש מחזיר ואינו לוקה, טעמו משום דלאו הניתק לעשה הוא.

ודייקין מכך שהוסיפה התורה לחייבו "כל ימיו", ואף שהוא בכלל לא יוכל לשלחה, דמשמע שבא הכתוב ללמדנו שהצווי הוא, שלא תהיה משולחת ממנו כל ימיו, אלא **בעמוד והחזר קאי**. וכל הפסוק נסוב על המגרש, שלו תהיה לאשה אם שלחה, שלא יהיו השלוחין לכל חייו, הרי שהעשה בא אחר הלאו, ומתקנו.

וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: כל ימיו בעמוד והחזר.

והדרינן לריש סוגיין:

אמר ליה רב פפא לרבא: לרבי יוחנן דאמר דלוקין על לאו שקדמו עשה,

תקשי לכאורה: הא **לא דמי לאויה ללאו דחסימה**, שממנו למדים על איזה לאו לוקין, דהוא סמוך לפרשת מלקות, וכיון שבו אין עשה, מנלן שלוקין על לאו שיש בו עשה

ואפילו קדמו? **4** אמר ליה רבא: וכי משום דכתב ביה רחמנא עשה יתירא
כתוספת על הלאו, **מגרע גרע!**?

4. משמע דמקשינן כן רק על לאו שקדמו עשה. ואין זה הטעם של ניתק לעשה, די שברא בתיקון הלאו [עייין פני יהושע לעיל]. אך לעיל יג ב מבואר בגמרא שאף ניתק לעשה טעמו דלא דמי ללאו דחסימה. וכן מבואר ברש"י פסחים [פד א] שהעשה הוא ענשו של לאו, ועוד דלא דמי ללאו דחסימה. ועייין בבעל המאור דלמ"ד בטלו, משום שהעשה הבא עם הלאו לא הווי דומיא דלאו דחסימה, ורק כשעבר על העשה, וכאילו אינו לוקה על הלאו והיינו טעמא דקדמו עשה פטור. ואף לרמב"ן, שיכול לתקן את עצם הלאו כקיום העשה, טעמו לפטור ממלקות, הוא משום דלא דמי ללאו דחסימה. ובברוך טעם [שער ב'] האריך בזה עיי"ש. ולענין תקון הלאו על ידי העשה, אם חשוב כאילו לא עבר בלאו, יתכן והדבר תלוי במחלוקת בעה"מ ורמב"ן הנ"ל. ותוסי' בפסחים [כט ב] כתב, שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר על בל יראה, היות והוא ניתק לעשה. ומאד תמה עליהם **בשאגת אריה** [פ"א] דהעשה רק פטר ממלקות אבל האיסור קיים. וביומא לו א, אמר רבי עקיבא שעולה באה על לאו הניתק לעשה. ומשמע דאיירי כשכבר קיים העשה.

הרי ודאי, שתוספת העשה אינו מחלקו מלאו דחסימה!

ומקשינן: **אי הכי**, אף **לאו שניתק לעשה נמי לימא** סברא זו: וכי **משום דכתב ביה רחמנא עשה יתירא, מגרע גרע!**? ולמה אינו לוקה.

אמר ליה רבא, ההוא עשה אינו מחזק הלאו, אלא **לנתוקי לאו הוא דאתא**. כיון שאינו מתקיים רק אחר עשיית הלאו, על כרחך לתקנו ולנתקו ממלקות הוא בא, ולכן אין לוקין עליו.

ומקשינן לרבא, דאמר שהעשה "לו תהיה לאשה", מעמיד את האונס בעמוד והחזר כל ימיו, ואינו לוקה לעולם, לפי שיכול לומר שרוצה להחזירה.

אמנם, **הניחא למאן דאמר לקמן**, שחיוב מלקות על לאו הניתק לעשה תלוי **בביטלו ולא ביטלו**.

כי אם ביטל בידים את האפשרות לקיים את העשה המנתק, הרי הוא לוקה, ואם לא ביטל את העשה, פטור אף על פי שלא קיימו.

לפי שסבר, אין גמר עבירת הלאו נעשית עד שמבטל גם את העשה. ולדבריו, ניחא הא דאונס יש לו תקנה כל ימיו להחזירה, ואינו לוקה אלא אם הדירה בהנאה, בנדר שאין לו הפרה, וביטל את האפשרות להחזירה.

אלא למאן דאמר שחיוב המלקות בלאו הניתק לעשה חל משעה שעבר את הלאו, אלא, כיון שיש לו אפשרות לקיים מצות עשה ולעקור בכך את חיוב המלקות, לכן תלוי הדבר **בקיימו ולא קיימו**, שכאשר נקרא לבית דין, יכול הוא לקיים את העשה ולהפטור מהמלקות, ואם יסרב לקיים הרי הוא לוקה. ולדבריו יקשה בעשה דאונס, ד"לו תהיה לאשה כל ימיו", **מאי איכא למימר?** **5**

5. גירסתנו **כרש"י ותוס'**, אך **ר"ח רמב"ן ריטב"א**, ו**י"א שגם הרמב"ם** (עי' כס"מ סנהדרין פט"ז ה"ב, ולח"מ פ"ח) גרסו ברבי יוחנן קיימו ולא קיימו, ולכן ביארו שקושיית הגמרא על רבא, דביאר הפטור דניתק לעשה, דלתקן הלאו נוסף העשה, דהניחא למ"ד קיימו, דאם לא קיימו לוקה אף שלא ביטל בידים, מובן, דהעשה מתקן את הלאו, אך למ"ד דבטלו בידים דוקא לוקה, יקשה, דהרי אף כשאינו יכול לקיימו אינו לוקה, אף שאין מתקן את הלאו. ומתוצינן, דאמר רבי יוחנן, קיימו ולא קיימו, וריש לקיש חולק עליו.

שאי אפשר לומר כרבא, שכל ימיו בעמוד והחזר קאי, דהרי אם כשיבוא לבית דין יסרב להחזירה מיד, ילקוהו.

[ולשיטתו, אין באפשרותו של החוטא לומר שיקיים לאחר זמן, שהרי לוקה על שאינו מקיים, ואם יוכל לדחות את הקיום, הרי לעולם לא ילקה].

דף טו - ב

ומתוצינן, **מידי הוא טעמא**, הלא לא הוצרך לדרוש ש"כל ימיו בעמוד והחזר קאי" **אלא לרבי יוחנן**, מפני שסבר שלא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו, והוקשה לו שהעשה "לו תהיה לאשה" קודם לאיסור לאו של גירושיה, ולכך העמיד שהלאו הזה מנותק לעשה כל ימיו.

ולשיטתו ניחא דרשה זו, כי הלא **אמר רבי יוחנן לתנא**, לאמורא ששנה לפניו ברייתא [לקמן]: **תני** "רק אם **בטלו** לעשה בידים, **חייב** מלקות. אבל אם **לא ביטלו** לעשה בידים אלא עדיין לא קיימו, **פטור** ממלקות".¹ ויכול הוא לתקן הלאו כל ימיו, כל עוד לא הדירה הנאה ממנו לעולם, בנדר שאין לו הפרה, ולא ביטל בידים את העשה.

1. עיין בהערה הקודמת.

[אך ריש לקיש, השונה להלן בברייתא "קיימו ולא קיימו", לא דורש ש"כל ימיו בעמוד והחזר". והוא סובר שהעשה הוא לפני הגירושין, והדין של לאו שקדמו עשה שוה לדין לאו שניתק לעשה. ולשיטתו, אם יחזירנה מיד כשיזהירוהו בית דין, לא ילקה. אך אם יתעכב מלקיים את העשה ילקה מיד, על אף שעדיין קיימת האפשרות להחזירה].

דתני תנא, שנה אמורא ברייתא **קמי דרבי יוחנן** :

כל מצות לא תעשה שיש בה גם מצות קום עשה, הרי -

א. אם **קיים עשה שבה**, הוא **פטור** ממלקות על עשיית הלאו.

ב. ואם **ביטל עשה שבה** - **חייב** מלקות.

אמר ליה רבי יוחנן לתנא ששנה לפניו: **מאי קאמרת?** כיצד אתה יכול לשנות את הברייתא בגירסא שכזאת? והרי ממה נפשך -

אם אתה שונה בה בתחילתה, **"קיים** עשה שבה **פטור** ממלקות", הרי בהכרח, שרק קיומו בפועל של העשה פוטר אותו ממלקות על עבירת הלאו, וכל עוד הוא לא קיים את העשה, מלקין אותו בית דין על עבירת הלאו, גם אם עתה עדיין קיימת לפניו האפשרות לקיים את העשה.

ואם כן, כאשר אתה בא לשנות בסופה של הברייתא את הצד ההפוך, כך עליך לשנות: **"ואם לא קיים עשה שבה - חייב** מלקות!"

והיינו, שיש להלקות אותו מידית על הלאו, כל עוד אינו מקיים את העשה, ואפילו אם לא ביטל בידים את האפשרות לקיים את העשה המתקן את הלאו.

ואם כן, למה שנית את הברייתא בלשון האומרת שרק אם **"ביטל** [בידים] עשה שבה, [ושב אינו יכול לקיימו ולתקן את הלאו] חייב".

ומאידך, אם הינך שונה בסוף הברייתא בדוקא **"ביטל** עשה שבה **חייב** מלקות", הרי בהכרח, שרק ביטול בידים של העשה המתקן את הלאו מחייב אותו מלקות.

ואם כן, עליך לשנות בתחילת הברייתא את הצד ההפוך, כך:

לא ביטל בידים את העשה המתקן את הלאו [אם כי לא קיימו] - **פטור** ממלקות!

ולמה הינך שונה בתחילת הברייתא **"קיים עשה שבה - פטור"**!!

ולכן, אמר לו רבי יוחנן לאמורא ששנה לפניו את הברייתא: אל תשנה את הברייתא הזאת כפי ששנית עד כה. אלא **תני**, עליך לשנות את דברי הברייתא בלשון הזאת:

א. רק אם **ביטלו** לעשה שבה בידים - חייב מלקות.

ב. ואולם, אם **לא ביטלו** לעשה בידים, אף שעדיין לא קיימו, פטור ממלקות, עד שיבטל העשה בידים. כי בלאו הניתק לעשה, אין מתחייבים עליו מלקות אלא אם ביטל אחר כך בידים את האפשרות לתקן את הלאו.

ואילו **רבי שמעון בן לקיש** חולק על רבי יוחנן, ואומר, שאין חיוב המלקות בלאו הניתק לעשה תלוי בביטול העשה בידים, אלא הוא תלוי בקיומו או באי קיומו של העשה בשעה שיזהירונו בית דין לקיימו.

כי סובר ריש לקיש שחיוב המלקות בלאו הניתק לעשה חל מיד בשעת עשיית הלאו. אך כיון שניתק הלאו לעשה, איפשרה לו התורה לקיים את העשה תחת עונש המלקות. אך

כאמור, הוא כבר התחייב במלקות כבר בשעת עבירת הלאו! ולכן שונה ריש לקיש את דברי הברייתא הזאת כך:

א. **קיימו** לעשה שבה בשעה שהזהירוהו בית דין לקיימו, אינו לוקה את המלקות שהתחייב בהן, כי איפשרה לו התורה לקיים את העשה, במקום שילקה.

ב. **ואם לא קיימו** לעשה שבה בשעה שהזהירוהו בית דין לקיימו, ולא קיים, הרי הוא לוקה את המלקות [שכבר התחייב בהן בשעה שעבר על הלאו]. זאת, על אף שעדיין הוא מצווה לקיים את העשה.

ומבאר הגמרא את מחלוקתם: **במאי קא מיפלגי** רבי יוחנן וריש לקיש? -

בהתראת ספק קא מיפלגי -

מר, רבי יוחנן, סבר, התראת ספק - שמה התראה. 2

2. כך ביאר רש"י. אך לשאר הראשונים, הגורסים להיפך, שרבי יוחנן תני "קיימו ולא קיימו", הסברא היא הפוכה: שמחמת האפשרות לקיימו הוי התראת ספק, כי כאשר מתרין בו בשעת עבירת הלאו שילקה, קיים הספק שמא הוא יקיים את עשה שהלאו מנותק לו, ואז לא ילקה. ולכן, לדבריהם, רק רבי יוחנן, הסובר שהתראת ספק שמה התראה יכול הוא לשנות "קיימו ולא קיימו". אך ריש לקיש, הסובר שהתראת ספק לא שמה התראה, בהכרח שהוא שונה "בטלו ולא בטלו". ולפיו מתרים בו בשעת ביטול העשה בידים, שאז היא התראת ודאי. ומה שפרש"י שצריך להתרות בשעת עבירת הלאו ולא בביטול העשה, והביא ראייה מביטול התנאי של הנדר, חילק הריטב"א, שבתנאי של נדר, אין בו כל עשיית איסור, ולא שייכת בו התראה בקיומו או בביטולו. אך בביטול עשה, שתלויה בו מלקות הלאו, הרי העשה עצמו חשוב כאילו הוא מגופו של הלאו לענין ההתראה.

ולכן אמר שלוקה כשמבטל העשה, כי לשיטתו רק בביטול העשה נגמרת עבירתו לגבי חיוב מלקות. ולכן, כשמתרים בו שלא יעשה את הלאו הניתק לעשה, עדיין ספק הוא בשעת ההתראה שמא לא יבטל גם את העשה. ובכל זאת, אם ביטל לבסוף, לוקה משום ההתראה הזו המסופקת [ואי אפשר להתרות בשעת ביטול העשה, כי זמן ההתראה הוא רק בשעה שעובר על הלאו. 3

3. כך פירש"י. וראיתו, מכך שלא מהני התראה בנשבע על תנאי, אם ההתראה היא בשעה שמבטל התנאי ולא בשעה שעובר על השבועה. והריטב"א דחאו, כדלעיל, דשאני הכא, בלאו הניתק לעשה, שהעשה חשוב כאילו הוא מגוף הלאו לגבי ענין ההתראה. והביא הריטב"א את שיטת הרמ"ה, שבלאו הניתק לעשה, נחשב הלאו לתחילת העבירה והעשה לסוף העבירה. והתראה בשעת הלאו מועילה עד שעת ביטול העשה, כהתראה למוציא בשבת, שמלאכת ההוצאה היא על ידי עקירה מרשות אחת והנחה ברשות השניה, שמועילה ההתראה על אף שיש הפרש של זמן רב בין תחילת המלאכה לסופה. ובחידושי הגרש"ש [כתובות לט] כתב שיש נפקא מינה ביניהם. כי לפירוש הריטב"א בלאו הניתק לעשה, צריך להתרות דוקא בסוף, בשעת ביטול העשה, כי הוא העיקר. ולכן אם קם ליה בדבר מיינה בשעת ביטול העשה, הרי הוא פוטר ממלקות. אך להרמ"ה יכול להתרות בתחילה או בסוף ככל איסור הנמשך זמן רב. ועיין בקובץ הערות [יבמות סימן נ'] בביאור הענין. ובשערי יושר [שער א פ"ד] כתב, שלא קשה לרש"י מהא דקלבד"מ פוטר בשעת ביטול העשה. כי על אף שבקיום התנאי חל האיסור למפרע, כיון שעד קיומו של התנאי לא חל חיוב בפועל, נפטר בקלבד"מ.

ואילו **מר**, ריש לקיש, **סבר**, **התראת ספק לא שמה התראה**. לכן הוכרח לומר שלוקה על הלאו, שנגמר מייד בשעת עשייתו, וההתראה עליו ודאית, ורק ניתנה לו אפשרות לקיים עשה במקום המלקות, וכשבא לבית דין מתברר אם מקיים את העשה, ואם לא, ילקה. ⁴

⁴ כתב הריטב"א [לפי רש"י] שהוצרך לטעם זה רק לריש לקיש, כי אילולי סבר שהתראת ספק לא שמה התראה, היה מסכים לסברא שרק בביטלו לוקה. אך לרבי יוחנן, הסובר שהתראה ספק הוי התראה, לא הוצרך לתלות דבריו במחלוקת זו, דפשיטא שמודה רבי יוחנן שאם קיימו, ניתק הלאו לעשה, ואינו לוקה.

ואזדו, והלכו רבי יוחנן וריש לקיש **לטעמייהו - דאיתמר**: האומר **"שבועה שאוכל ככר זה, היום!"**, **ועבר כל היום, ולא אכלה** -

רבי יוחנן וריש לקיש, דאמרי תרווייהו: אינו לוקה. אך כל אחד אמר טעם אחר לסיבת פטורו ממלקות.

רבי יוחנן אומר: אינו לוקה -

דף טז - א

משום דהוי לאו שאין בו מעשה. שהרי עבר על שבועתו בכך שנמנע ולא אכל. **וכל לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו**.

אך מטעם התראת ספק הוא לא נפטר, ¹ לפי שהוא סובר שהתראת ספק חשובה התראה.

¹ וכן פסק הרמב"ם [פ"ב משבועות ה"כ] דאינו לוקה מפני שלא עשה מעשה, וכן כתב בפט"ז מסנהדרין הלכה ד, שהתראת ספק התראה. אך בפ"ה משבועות ה"ב, כתב הנשבע שאחרים יעשו, אין לוקה על שבועת שוא, היות שהתראת ספק היא שמא יעשו. ואין לוקין עליה אלא אם כן היה לאו שבו מפורש בתורה. ותמה **הכסף משנה**, מנין מקור לזה? ועיין לח"מ ובביאור הגר"א יו"ד ל"ו שיש ט"ס ברמב"ם. **ובקובץ הערות** הוכיח מדבריו כתוס' כתובות [טו א], שלמאן דאמר התראת ספק שמה התראה, צריך להתרותו שלא יעשה את שני הצדדין, כאל תכה שניהן. ולכן בנשבע שיעשו אחרים הוי התראת ספק שאין שמה התראה. ועיין **נודע ביהודה** [תנינא, אעה"ז ע"ז]

ואילו **ריש לקיש אומר: אינו לוקה, משום דהוי התראת ספק**.

שהרי יש לו זמן לאכול במשך כל היום, ובשעה שמתרים בו יאמר לעדים המתרים שעדיין יש לו זמן. ועד שיעבור כל היום ישכחנה. ואין המתרה יכול לכוון להתרות "תוך כדי דיבור" של סוף היום. ²

² כך ביאר רש"י [בתמורה ג א ובשבועות כא א]. וביאר **הקובץ הערות** [סימן פ'] שלמאן דאמר התראה שלא יותר אלא יאכל את בשר הקדשים הוי התראה - הוא משום שלדעתו ההתראה היא על כל היום,

כי הספק הוא: מתי הוא הרגע האחרון שבו עובר על ההתראה. ולפיכך הוי "התראת ספק", שאינו יודע מתי הוא מותר. ולכן, למאן דאמר התראת ספק הויא התראה, מועילה התראה על כל הספיקות יחד, וחשיבא ודאי! ואילו למאן דאמר לא הוי התראה, וצריך להתרות על המעשה האסור, הוי התראות על כל רגע ורגע, כהתראות של הכה זה וחזר והכה זה, שכל אחת אינה התראה ודאית, אלא התראת ספק. ועיין **רבינו חננאל** כאן, שפירש הספק בהכה זה אחר זה, שמתרין אותו אל תכה זה שאם תחזור ותכה את השני, תתחייב. וכן משמע **בתוס'** כתובות [טו א], שרק אם בודאי יבא לידי איסור כאשר יכה את שניהם, יש מאן דאמר דהוי התראה. וכן משמע ברמב"ם הנזכר לעיל, שהמחלוקת היא האם יש לצרף את כל הפעולות שהתרה עליהם, ולחייבו עליהן משום שממה נפשך עבר עבירה. ועיין **אבי עזרי** [פ"א ממילה ה"ב], שהראב"ד, שהוכיח שהמבטל מצות מילה עובר כל יום באיסור כרת משום ש"וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים", דלמד משבועה ונותר דמיקרו התראת ספק, כי כל רגע ורגע שייך עונש, כך דהספק הוא שמא יאכל בסוף היום ולא עבר בשעת התראות אלו, ועיין בהערות על תוד"ה ועבר, שנחלקו בכך **המהרש"א** ו**הב"ח** מאימתי עובר על שבועתו.

ומדלא נקט טעם הפטור משום שאין עושה מעשה, משמע שסובר ריש לקיש שלא שאין בו מעשה לוקין עליו.

ותרויהו, רבי יוחנן וריש לקיש, למדו ואמרו דבריהם - **אליבא דרבי יהודה**.

דתניא על הכתוב בקרבן פסח [שמות יב] **"ולא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו"**.

ודרשינן: לכך נסמכה מצות עשה של השריפה אל האיסור שלא להותיר -

בא הכתוב ליתן עשה של שריפת הנותר אחר לא תעשה, של "לא תותירו", **לומר שאין לוקין עליו**. כי הלאו ניתק לעשה, **דברי רבי יהודה**.

ומבאר עתה הגמרא, כיצד למדו שניהם מדבריו, כשיטתם. **3**

3. ביאור מהלך הסוגיא הובא **במהרי"ק** [שורש קל"ד] דפליגי בדעת רבי יהודה. ומדבריו דייקו. ורבי יהודה לא דייק מנותר אלא מסברא. וקושיות הגמרא הם דלא מוכח כדעת חד מינייהו בדבריו, דמשמע כתררויהו. ומבארין דכל אחד למד סברתו כמאן דפליג. אך **המהר"ם** ביאר, שלמדו מדאיצטריך לנתק הלאו, ועל כך מקשינן דאיצטריך לנתק גם מחמת הסברא השניה, ומבארין דכל חד מצא מאן דפליג ולמד מקרא אחר דסברא השניה אינה פוטרת ולוקין עליה.

רבי יוחנן דייק הכי: טעמא דרבי יהודה שאינו לוקה, הוא משום ד"בא הכתוב" וניתק את הלאו לעשה. ומשמע, מדבריו: **הא לא בא הכתוב לנתק, היה לוקה, ואף שנותר זמנו הוא כל הלילה עד הבוקר, ואי אפשר להתרות בזמן שודאי יעבור עליו אם לא יאכלנו מיד**.

אלמא, מוכח מכאן, כי התראת ספק - שמה התראה. 4

4. **הנודע ביהודה** [תניינא או"ח ס"א] הקשה למה הוי התראת ספק? הא חזקתו שלא יאכל [כנזיר שלא ישאל, וכקושית תוס' לעיל]. ותירץ, דשאני נזיר, שההתראה היא שלא ישתה, ושתה. והחזקה מבררת

שלא נחשוש שישאל על נזירותו ויעבור האיסור. אך נותר, שההתראה היא על האכילה לא אמרינן
דחזקה שלא יאכל, דאדרבא חזקה שכל זמן שיש אפשרות לקיים המצוה, חזקתו שיקיימנה ויאכל, ואין
החזקה במקום ההתראה גורעת מודאות ההתראה. ורצה לבאר בזה תירוץ התוס' על שבועה.

ואילו **ריש לקיש, דייק הכי** מדברי רבי יהודה: **טעמא ד"בא הכתוב** וניתק את
הלאו לעשה".

הא לא בא הכתוב וניתק את העשה של נותר לשריפה, היה **לוקה**. ואף שהעבירה על
האיסור היא בכך שנמנע ולא אכל, ואין בכך עשיית מעשה - **אלמא**, מוכח מכאן, כי **לאו**
שאין בו מעשה - לוקין עליו.

ומקשינן: **ורבי שמעון בן לקיש נמי**, צריך הוא לבאר כיצד יתחייב מלקות על לאו
של נותר, אילולי שניתק לעשה?

הא ודאי כשמתרים בו שלא להותיר - **התראת ספק היא**, שהרי בשעת ההתראה יש
לו עדיין אפשרות לאכול!

ואם כן, היה לו ללמוד מרבי יהודה, לחייב בהתראת ספק!

ומתרצינן: בהתראת ספק פוטר ריש לקיש, כיון **שסבר לה כאידך תנא**, כתנא אחר,
החולק, ואומר משמיה **דרבי יהודה** שבהתראת ספק פטור!

דתניא: אשה שהתגרשה, ולא המתינה אחר גירושיה תקופת הבחנה של שלשה חדשים
כפי שחייבוה חכמים [כי ההלכה מחייבת כל אשה שהתגרשה או התאלמנה להמתין
שלשה חדשים, כדי שתהיה הבחנה בולד שתלד - אם הוא בנו של בעלה הראשון או בנו
של בעלה השני], אלא נישאה לבעל אחר כעבור שני חדשים, והולידה בן לאחר שבעה
חדשים מיום נישואיה לבעל השני.

ועתה יש ספק מי הוא אביו - האם הבן הזה הוא בן תשעה חדשים של הריון מהבעל
הראשון, או שהוא בן שבעה חדשים להריון מבעלה השני.

הרי אם כשהגדיל הבן, **הכה את זה**, את בעלה הראשון, שהוא ספק אביו, **וחזר והכה**
זה, את בעלה השני, שגם הוא ספק אביו.

או **שקלל את זה, וחזר וקלל את זה**, ועשה זאת בשתי התראות חלוקות, והוי כל
התראה על כל אחד "התראת ספק".

וכן אם **הכה את שניהם בבת אחת** 5 -

5. כיצד מכה בבת אחת? רש"י ביאר זאת בשלשה אופנים: **בסוגיין פירש**, בהתראה אחת בתוך כדי
דיבור. והיא התראת ודאי, כי ממה נפשך אחד מהם אביו. **בחולין** [פב ב] כתב, שהריס שתי ידי, והכה

ביד אחת לאחד, וביד השניה לשני, באותה שעה. ואילו **שם** [חולין צא א] פירש בהכאה אחת. וכן ביבמות [קא א], כתב, שחבטן במקל בהכאה אחת. **ובקובץ שמועות** [שבועות אות ב] ביאר מדוע רק במכה אחת הוי התראת ודאי ולא בשתי הכאות נפרדות הנעשות בשתי ידיו בבת אחת, כי שתי מכות בשתי ידיו, גם כאשר שתי המכות נעשות בעת ובעונה אחת, אין כאן התראת ודאי אחת, אלא צירוף של **שתי התראות על שתי פעולות** שנעשות בבת אחת, כאשר כל אחת משתי ההתראות מוגדרת, כשלעצמה, כהתראת ספק.

או קילל שניהם בבת אחת, שהתראתו על שניהם היא התראת ודאי, כיון שהותרה עליהם בהתראה אחת, והכה או קילל את שניהם כאחת, תוך כדי דיבור להתראתו. וממה נפשך אחד מהם הוא אביו, שחייב מלקות על הכאתו או על קללתו.

בכל אלו, תנא קמא אומר **חייב**, היות שאינו מחלק בין התראת ודאי להתראת ספק.

ואילו **רבי יהודה אומר** שרק אם הכה או קלל את שניהם **בבת אחת חייב**, שאז ההתראה היא התראת ודאי.

אך אם הכה או קילל **בזה אחר זה**, שההתראה היא התראת ספק, **פטור**.

וכן סבר ריש לקיש אליבא דרבי יהודה, ולכן הוא פוטר בהתראת ספק.

ומקשה הגמרא מאידך גיסא:

ורבי יוחנן נמי, יקשה לו, האיך יתחייב המותיר מבשר הקרבן מלקות על לאו של נותר [אילו הוא לא היה לאו הניתק לעשה]?

והא ודאי, המותיר מבשר קדשים, **לאו שאין בו מעשה הוא**, ובכל זאת היה לוקה עליו אילו לא נתקו הכתוב לעשה.

ואם כן, ילמד רבי יוחנן מרבי יהודה לחייבו אף בלי מעשה!!

ומתרצינן: **סבר לה** רבי יוחנן בענין זה **כהא דאמר רב אידי בר אבין, אמר רב עמרם, אמר רבי יצחק, אמר רבי יוחנן:**

אומר היה רבי יהודה משום רבי יוסי הגלילי:

כלל הוא בכל לא תעשה שבתורה:

לאו שיש בו מעשה - לוקין עליו.

לאו שאין בו מעשה - אין לוקין עליו.

חוץ מן הנשבע בשקר, כגון אכלתי או לא אכלתי. 6

6. ובמסכת בשבועות [כא א] לומדת הגמרא מהכתוב "לא תשא", שלוקה על כך.

7. **וממיר** בהמת קרבן בבהמת חולין, שגם הוא לוקה. 7

7. כדדרשינן במסכת תמורה [ג א].

והמקלל את חבירו בשם ה', שלוקה מלימוד מיוחד של הכתוב, מ"אם לא תשמור לעשות, ליראה את ה' - והפלא ה' את מכותך", מלמד הכתוב, שאם לא נתיירא, אלא הזכיר את שם ה' כדי לקלל חבירו - ילקה [תמורה ג א].

ורק על שלשה לאוים אלו לוקים אף על פי שאין בהם מעשה, ולא בשאר הלאוים, שאין לוקים אלא אם יש בהם מעשה. ומכאן למד רבי יוחנן, שלפי רבי יהודה, אין לוקה על לאו שאין בו מעשה.

אך עדיין **קשיא דרבי יהודה - אדרבי יהודה**, בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש!

ומבארת הגמרא את סתירת דברי רבי יהודה לפי שניהם:

אי לריש לקיש, תקשה סתירת דבריו, היות שעל נותר משמע שחייב מלקות בהתראת ספק, ואילו בהכאת אביו, בהכה זה וחזר והכה זה, משמע שפטור ממלקות כיון שהתראתו היא התראת ספק.

ולדברי ריש לקיש, צריך לתרץ שנחלקו בדבר **תרי תנאי - אליבא דרבי יהודה**.

והיינו, שנחלקו בשיטת רבי יהודה שני תנאים, האם לדעתו חייבים מלקות בהתראת ספק או לא. 8

8. מכאן הוכיח ה**נודע ביהודה** (אבה"ע תניינא ע"ט) שאף לרבי יוחנן, התראת ספק שמה התראה רק לענין מלקות ולא למיתה. שהרי גם לרבי יוחנן צריכין לומר שנחלקו תנאים בדברי רבי יהודה, שהרי גם לפיו סתרו דבריו של רבי יהודה מברייתא של נותר לדין מכה אביו. ולמה נקטה הגמרא "תרי תנאי" רק לריש לקיש. אלא מוכח, שמודה רבי יוחנן במכה אביו, שבעונש מיתה התראת ספק לא שמה התראה, וסבירא ליה לרבי יוחנן שלא נחלקו תנאים בדבריו. אך **האור שמח** (פט"ז מסנהדרין ה"ב) סתר דבריו מירושלמי ביבמות.

אי לרבי יוחנן, קשה הסתירה, שעל נותר משמע שחייב מלקות אף שאין בו מעשה, ואילו רבי יוחנן בשם רבי יהודה אמר כלל, שאין לוקין כשאין מעשה בלאו.

ויתרץ, **לא קשיא**: כי דבריו של רבי יהודה בנותר, הם **דידיה**, בשיטתו שלו, שלוקין אף כשאין בו מעשה.

ואילו **הא**, הכלל שאמר רבי יהודה שאין לוקין כשאין בו מעשה - בשיטתו **דרביה** רבו, רבי יוסי הגלילי, אמרה. אך רבי יהודה עצמו חולק עליו.

תנן התם, שנינו במשנה במסכת חולין [קמא א]:

הנוטל אם על הבנים - רבי יהודה אומר לוקה, ואינו משלח.

לפי שאמר הכתוב בפרשת שילוח הקן: "לא תקח האם על הבנים, שלח תשלח את האם, ואת הבנים תקח לך". ומבאר רבי יהודה, שהסדר האמור בפסוק הוא כך: לא תקח האם, אלא שלח אותה קודם שתקח את הבנים.

ולכן, אין זה לאו הניתק לעשה של שילוח אחר לקיחה, אלא הוא "לאו שקדמו עשה", שלוקין עליו.

וחכמים אומרים: אם לקח את האם מעל הבנים, הרי הוא **משלח** את האם מידי, ואז הוא **אינו לוקה**.

כי חכמים מבארים את דברי הפסוק, שמצוות השילוח באה לנתק את הלאו לעשה, שאם לקח את האם מעל הבנים, ישלחנה, ויתקן בכך את עבירתו. ולכן אינו לוקה על הלאו הזה.

זה הכלל: כל מצוות לא תעשה שיש בה קום ועשה - אין חייבין עליה!

אמר רבי יוחנן: אף על גב דתנן "זה הכלל", ומשמע מהנוסח הזה שמצינו מצוות רבות כאלה, שחיוב המלקות או הפטור, תלוי בביטול העשה -

אנו, אין לנו אופן שבו תלוי חיוב מלקות בביטול העשה, **אלא מצוה זאת**, הנזכרת, של שילוח הקן, אחר שנטל האם, **ועוד** מצוה אחת **אחרת**, וכפי שיבואר.

ורק עליהן הוא לוקה בשעה שביטל את האפשרות לתקן את הלאו. אך בשאר הלאוין הניתקין לעשה, אינו לוקה, בין אם קיים העשה אחר עבירת הלאו, ובין אם לא קיימו, היות ולא ביטלו בידים.

וסובר רבי יוחנן, שרק אם ביטל בידי אדם אפשרות לקיים את העשה שמתקן את הלאו, רק אז חייב מלקות על לאו שיש בו עשה. ולא כאשר לא קיים את העשה אחרי עבירת הלאו.

אמר שאל **ליה רבי אלעזר** לרבי יוחנן: **היכא**, היכן מצינו לאו נוסף שלוקים עליו, על אף שיש מצוה בתורה לתיקון הלאו?

אמר ענה **ליה רבי יוחנן**: **לכי תשכח!** כלומר, כשתמצא, תדע זאת בעצמך!

נפק, יצא רבי אלעזר, **דק**, דייק, **ואשכח**, ומצא שיש לאו נוסף -

מי שאנס נערה פנויה, חייב במצות עשה מן התורה, לשאתה לאשה, ואסור לו באיסור לאו מן התורה לגרשה, כל ימיו. ואם עבר על הלאו וגירשה, חייב הוא לשוב ולהחזירה, מחמת מצות העשה המוטלת עליו שתהיה אשה זו נשואה לו כל ימי חייו.

דתניא: אונס נערה, שנשאה לאשה, ואחר כך גירש אותה -

אם ישראל הוא, שמותר לו להחזיר את גרושתו - הרי הוא **מחזיר** אותה אליו, ובכך הוא מתקן את עבירת הלאו של "לא יוכל לשלחה", **ואינו לוקה.**

ואם כהן הוא, שאסור בגרושה - הרי הוא **לוקה** על גירושה, **ואינו מחזיר.**

וממה שאמרה הברייתא שהאונס שמחזיר גרושתו אינו לוקה, משמע שאם לא יחזירנה הרי הוא לוקה, על אף שיש כאן מצוה. ומכאן מוכיח רבי אלעזר, שחיוב המלקות באונס או הפטור ממלקות, תלוי בקיום העשה.

אך עדיין יש לדון: **הניחא למאן דתני "קיימו" ו"לא קיימו"**, שפיר לוקה האונס על שגירש את אנוסתו, שהרי לא קיימו לעשה בשעה שהזהירו בית דין על כך.

אלא למאן דתני "בטלו" ו"לא בטלו" - היכי משכחת ליה שילקה על שילוחיה?

בשלמא גבי שילוח הקן, משכחת לה שלוקה, כששחט את האם, ובכך הוא ביטל בידים את האפשרות לשלחה ולתקן בכך את הלאו.

אלא אונס שגירש את אנוסתו, **"בטלו" ו"לא בטלו" - היכי משכחת לה** שילקה על כך ש"בטלו" ל"עשה" בידים?

הרי **אי בטלו** על ידי **דקטלה** לגרושתו, שהרגה ולכן אינו יכול להחזירה, הרי הוא פטור ממלקות מטעם אחר, היות **וקם ליה - בדרבה מיניה!**⁹

⁹ מכאן הוכיח הריטב"א שההתראה צריכה להיות בשעת ביטול העשה, שהיא שעת החיוב. שאם לא כן, איך מועיל אז קם ליה בדרבה מינה לפטור! ? **ולרש"י**, שהחיוב על הלאו, ובו צריך להתרות, כי הביטול הוא רק תנאי למלקות על הלאו, צריך לומר שקם ליה בדרבה מינה פוטר אף בתנאי החיוב. וכך כתב הגרעק"א בתשובה קס"ד ובכתובות (לא ב). ועיין **בדברי יחזקאל** (סי' כ"ו) שבכך נחלקו רש"י והריטב"א. וכ"כ **באור שמח** (פ"א מנערה הי"ג). ועיין לעיל, במה שכתב **השערי יוסר**.

שהרי הורגים אותו בית דין על שרצח אותה, ואינו מת ולוקה, לפי שדיו בעונש החמור.

אמר רב שימי מחוזנאה: תיתכן אפשרות של ביטול בידים באונס שגירש את אנוסתו, **בכגון שאחר גירושה, הוא קיבל לה, עברה,**¹⁰ **קידושין מאדם אחר.**

10. הקשה **הערוך לנו**, האיך תועיל שליחותו? והרי שליח לדבר עבירה הוא, לפי שבעשיית השליחות הוא מבטל את העשה המאפשר לו לתקן את החטא של גירושיה על ידו. וכבר נודעו דברי **הקצוה"ח** (סי' קי"ה) שאם למשל אין עבירה, אלא רק לשליח, לא חשיב הדבר כ"שליחות לדבר עבירה". עיי"ש שחלק בזה עם הפני"י. ובדחייתו של רב, להלן, מבואר, שאף לבעל אין כאן עבירה כלל. ויעויין **אור שמח** (פ"א מנערה בתולה ה"ג) שתמה כיצד סבר רב שימי שיכול לקבל קידושיה בלא דעתה, והעמידו כ"ל דיכול לקבל אף שחזרה בה, ובכה"ג הוא גורם לביטול העשה.

כי במעשה הקידושין לאדם אחר, הוא מבטל בידים את האפשרות שלו להחזירה אליו, היות ומכאן ואילך היא אשת איש של אדם אחר.

ואף אם יגרשנה בעלה השני או ימות, לא תוכל לחזור לבעלה הראשון לעולם, לפי שאסרה תורה לכל אדם להחזיר אליו את גרושתו לאחר שהיא נישאת לאדם אחר, וכדברי הכתוב "אחרי אשר הוטמאה".

אמר תמה **רבה**: כיצד יש במעשה של קבלת קידושיה מאדם אחר עבורה משום ביטול מצוה?

והרי ממה נפשך -

אי שויתיה, אם עשתה הגרושה את בעלה לשעבר, שיהיה **שליח** שלה כדי לקבל את קידושיה מהאדם האחר -

הרי **איהי**, היא זאת, **שקא מבטלא ליה** את האפשרות של בעלה להחזירה אליו, ולא הבעל הוא המבטל את העשה בהיותו שליח לקבלת הקידושין עבורה מאדם אחר.

ולכן, אין לחייבו מלקות כשביצע את שליחותו, כי הוא לא ביטל בידים את העשה המתקן את הלאו.

ואי לא שויתיה שליח, כיצד בכלל תועיל קבלתו לקידושיה כדי לקדשה? -

כל כמיניה?! וכי יש בכוחו לקבל קידושיה מעצמו בלי שליחותה?! והרי קבלתו - לאו כלום היא!

אלא, אמר רב שימי מנהרדעא: יתכן שיבטל האונס בידים את אפשרותו לקיים את העשה **בכגון שהדירה ברבים** שלא תהנה ממנו לעולם.

ונדר שהודר ברבים, הוא נדר בעל תוקף מיוחד שאין יכולים חכמים להתיר אותו.

ולכן, משעה שהדירה ברבים שוב הוא אינו יכול להחזירה אליו, ונמצא שבמעשה הדרתה ברבים הוא עושה מעשה בידים המבטל את האפשרות שלו להחזירה. **11**

11. ואף שאם יחזירנה יחולו הגירושין, הא קיימא לן בכתובות (כט ב) שאת המצוה לשאת את אנוסתו הוא מקיים רק ב"אשה הראויה לו". ומסתבר שאף איסור נדר שהחיל עליה, על אף שהוא אינו מכלל איסורי אישות, מגדיר את האנוסה כ"אשה שאינה ראויה לו". ובספר **משאת המלך** על התורה שמות (כ"ב ט"ז) הביא ירושלמי שדרש זאת "ואם מאן ימאן אביה", דהוא הדין אם "ימאנו שמים", והיינו, שכל עבירה שיש בליקוחין אלו מפקעת מצוות "ולו תהיה לאשה".

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר "נדר שהודר ברבים אין לו הפרה"**, שפיר יש אפשרות של ביטול העשה בידיים אצל האונס, כשידירנה ברבים.

אלא למאן דאמר אפילו נדר שהודר ברבים יש לו הפרה - מאי איכא למימר?

ומתריצין: עדיין יתכן הדבר, בכגון שמצא בה עוון, כגון שזינתה תחתיו, והיא אסורה עליו, דאז הוא **מדירה לה "על דעת רבים"**, ועל דעת בית דין, והיינו, שלא יהיה לו היתר אלא לדעת הרבים ולדעת בית דין.

דאמר אמרימר, הלכתא: נדר שהודר ברבים, יש לו הפרה.

אולם נדר שהודר "על דעת רבים" - אין לו הפרה.

ועתה מקשה הגמרא לרבי יוחנן, הסובר שיש רק שני לאוין הניתקין לעשה שלוקין עליהם:

ותו ליכא, וכי אין לאוין נוספים כאלה, שלוקים עליהם?

והא איכא [סימן]: א. לאו של **גז"ל** ב. לאו של **משכ"ן** ג. ולאו של **פא"ה**

א. גזל -

דרחמנא אמר "לא תגזול", וניתקו הכתוב לעשה, דכתיב "והשיב את

הגזילה". ¹²

12. הרמב"ם (פ"א מגזילה) כתב שכאשר הגזילה היא בעין, פטור היות דניתק הלאו לעשה של והשיב את הגזילה. ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה שהרי חייב לשלם, וכל לאו הניתק לתשלומין אין לוקין עליו, ובפ"ח **מסנהדרין** כתב רק הפטור דניתק לתשלומין. **והכסף משנה** ביאר שהכוונה שלו היא מחמת הטעם שאין לוקה ומשלם. **ובאחיעזר ובאבן האזל** כתבו, שאין הכוונה לפטור של "כדי רשעתו", שאם כן, בכובש שכר שכיר ילקה משעה שעכב, וישלם על חיובו מעת הקציצה. אלא, כל שגילתה התורה דסגי בתשלומין, הוי "לאו קל" כ"לאו הניתק לעשה", דנותן תיקון ללאו שלא יגיע לעונש מלקות. **והגר"ח כתב** (בפ"ט מגזילה) כי ממה שחילק הרמב"ם, משמע שהשבת הגזילה בעין היא מדין "והשיב", והוי ניתוק הלאו לעשה. אך התשלומין כשאבד החפץ, הם מדין "ושלם". וכמו כן, דין ההשבה של החפץ בעין הוא מדיני קנין הגזילה, ואילו דין התשלומין בא משום המעשה והנזק שבגניבה. ועיין עוד בהערות על תוד"ה התם.

ב. **משכון - דרחמנא אמר "לא תבא אל ביתו של הלוח לעבוט עבוטו"**.

וניתקו הכתוב לעשה, המתקן אותו 13 - "השב תשיב לו את העבוט כבא השמש".

13. הרמב"ם (פ"ג ממלוה ולוה ה"ד) כתב שניתק לעשה ב"השב תשיב". והשיגו הרמב"ם ד, וטען שהפטור הוא משום שנתחייב המלוה באחריות המשכון. וביאר המגיד משנה דבריו, שניתק הלאו של נטילת המשכון לעשה של תשלומין, שחייב המלוה. ובדעת הרמב"ם ביאר, שאין איסור משכון כאיסור גזל, שהרי הוא נוטלו בחובו. אלא גזירת הכתוב היא שלא יעשה דין לעצמו, ואין כאן דין ודברים על ממון. [ועיין בקצוה"ח (ע"ב סק"ג) ובנתה"מ (סק"ו) ובמשונוב נתיבות, באיזה לאו עובר המלוה]. ובחידושי הגר"ח על בבא מציעא (אורייתא סימן ק"ז) ויעיין בסטנסיל כאן, כתב ליישב דהסוגיא איירי בשברו או איבדו בידיים, רבי יוחנן סבר אי עביד מהני, ובעי קנין במשכון כדי ללקות. אך הרמב"ם דפסק דאי עביד לא מהני, וחייב מלקות במשכון הוא על עצם לקיחתו, אם כן לוקה על שעת הנטילה, ומשלם על הקנין והאיבוד, ולכן לוקה. ולשיטתו דפסק קיימו ולא קיימו, ואין החיוב בעת ביטול העשה כאבוד המשכון. וכן משמע בביאור הגר"א (ח"מ ע"ב סק"א) ועיין באבן האזל ובברכת שמואל בסוף כתובות שביארו דבריו, ועיין מחנה אפרים גביית חוב סימן י"א.

ומשכחת לה לשני הלאוין הללו, בכל האופנים :

בין בקיימו לעשה האמור בהם, שהחזיר את הגזל או את המשכון.

ובין בלא קיימו לעשה, כשמסרב להחזיר את הגזל או את המשכון.

בין בביטולו לעשה בידי, באם ישרוף את הגזילה או את המשכון.

ובין לא ביטולו לעשה.

ולמה אמר רבי יוחנן שאין עוד מצוות כגון זו?

ומתרצינן: **התם**, בגזילה ובמשכון, **כיון דחייב הגזלן או הממשכן בתשלומין אם שרף את הגזילה או את המשכון**, הרי הוא נפטר ממלקות מטעם אחר 14 -

14. עיין בתוד"ה התם. ובריטב"א הביא פירוש רמ"ה דאפילו בטלו אינו לוקה, כי אין לוקה ומשלם. וביאר, שחייב התשלומין אינו חל כששורף, אלא הוא חל בעת שמשכנו או גזלו, שכבר אז הוא מתחייב שאם לא יחזירנו כמות שהוא, הרי הוא מתחייב כבר אז בתשלום דמיו. וראייתו היא מהא שאין לוקה למאן דאמר "קיימו ולא קיימו", דלדבריו לכאורה הוי מלקות משעת גזילה, וממון משעה ששרף או נאבד החפץ. ובאחיעזר (ח"א כ"א ג') כתב, שכך מוכח למאן דאמר בטלו, שחייב המלקות חל משעת הגזל והמשכון. דאי מעת ביטול העשה, ישלם על החיוב ממון משעת הגזל, וילקה משעת ביטול העשה. ועיין לעיל בביאור דעת הרמ"ה, מתי היא שעת ההתראה, ותלוי בשעת החיוב למאן דאמר בטלו. עוד כתב באחיעזר, שלפי הרמ"ה סוגיין מיירי רק במשכון, וכסברת הרמב"ם בחד, וחולק בחד. ועיין בשיעורי רבי שמואל, דאיסורו בלאו דלא תבא אל ביתו, ואינו נתקן בתשלומין, אלא נפטר משום שאין לוקה ומשלם. אך בגזל סגי במה שחייב בתשלומין. דאם לא כן, לפי רבי מאיר דלוקה ומשלם, ילקה על גזל. ועל כרחך תשלומין בגזל חשיבי ניתק לעשה. ועיין בדבריו לעיל.

משום שאין אדם לוקה ומשלם כאחת.

ולכן לא הזכיר רבי יוחנן מצוות אלו.

מתקיף לה רבינא: הא איכא במצות משכון אופן ש"בטלו" לגמרי, שאין בו אפילו הזדמנות של תשלומים, כגון **משכוננו של גר**, ושרף את המשכון בחיי הגר, **ומת הגר** קודם שהחזיר לו.

כי אם מת הגר ואין לו יורשים, אז אין לו שום אפשרות תשלומין. ומן הדין צריך המלוה ללקות.

וחוזרת הקושיה למקומה, שמצינו מצוה נוספת שלוקה עליה כשביטלה.

דף טז - ב

ומתצינן: **התם**, בשעה שביטל את העשה בכך ששרף המשכון -

גברא - בר תשלומין הוא!

ואז, אינו מתחייב מלקות על מעשיו, כי עדיין יכול הוא בשעה זו לתקן מעשיו, בתשלומים לגר.

ומה שבסופו של דבר הוא אינו משלם, זה משום שלאחר מכן, במיתת הגר - **שעבודא דגר**, חובו כלפי הגר, **הוא דקא פקע** מאליו. אך המלוה הממשכן לא ביטל אז בידים את האפשרות לתקן. ולכן הוא פטור ממלקות.

ג. פאה

ומקשינן עוד לרבי יוחנן:

והא איכא לאו נוסף הניתק לעשה שיתכן בו מלקות, בענין של מצוות **פאה, דרחמנא אמר** [ויקרא כג] **"לא תכלה פאת שדך** בקוצרד". ומנתק הכתוב את הלאו הזה למצות עשה - **"לעני ולגר תעזוב אותם"**.

והיינו, שאם כילה לקצור את כל השדה, ולא השאיר בה לעניים פאת שדה ובה קמה לא קצורה - יעזוב חלק מהקציר לעניים, ויתקן בכך את הלאו.

ומשכחת לה בין ב"קיימו ולא קיימו", אם לא השאיר פאה בשעת הקציר לעניים, ובין ב"ביטלו ולא בטלו", וכגון שטחן את התבואה, כי לאחר שהשתנתה התבואה ונעשתה קמח, שוב אין הוא חייב עוד במצות פאה -

דתניא במסכת בבא קמא [צד א], בסוגיית "שינוי קונה":

מצות פאה לכתחילה, היא **להפריש מן הקמה**, שישאיר בקצה שדהו קמה לא קצורה למצות פאה.

ואם **לא הפריש מן הקמה** - **מפריש מן העומרים** הקצורים והאגודים לאלומות.

ואם **לא הפריש מן העומרים** - **מפריש מן הכרי** [ערימת התבואה] **עד שלא מירח** [החליק, וגמר את מלאכת] הכרי.

ועד אז יכול הוא להפריש פאה, והיא תהא פטורה מן המעשר, כיון שכל עוד לא נגמרה מלאכת מירוח הכרי לא חל שם טבל על התבואה.

אבל אם כבר **מירח** בעל התבואה את הכרי, שאז התחייב הכרי במעשר על ידי שגמר מלאכתו - הרי הוא **מעשר** תחילה את הכרי, ורק אחר כך **נותן לו** לעני את חלק הפאה. **1**

1. פירשו תוס' בב"ק (צד א) שאף למאן דאמר "יש ברירה" צריך בעל הבית לתרום על כל התבואה, גם על החלק היחסי של העניים, על אף שהעניים פטורים ממעשר על הפאה, כיון שכל זמן שלא הפריש בעל הבית את חלק הפאה, הכל הוא שלו ומתחייב במעשר. ובכך יישב **במנחת שלמה** (ח"ג קמג ד) למה לא ייפטר חלק העניים משום הפקר - כי עתה עדיין נחשב כל הכרי כתבואה שלו.

זאת, כדי שלא יצטרך העני להפריש מעשר מהפאה [שנעשתה טבל בגמר מלאכה, בהחלקת הכרי], ויפסיד העני מחלקו בפאה.

כי הרי לקט ופאה פטורים ממעשר, ויכולים העניים לזכות בהם ולאוכלם מבלי לעשר מהם. אך כאשר בעל השדה לא הפריש פאה מיד כדין, אלא המתין עם הפרשתה עד אחר המירוח, וגרם לתבואה להתחייב במעשר, עליו לתקנה כדי שלא יצטרך העני להפריש מחלקו.

ומשמע ממשנה זו, שמצות נתינת הפאה היא רק עד לשלב שבו נגמרת המלאכה שבשדה.

אבל, אם לאחר מכן המשיך וטחן בעל התבואה את התבואה, והשתנתה התבואה ונעשתה קמח, פטור הוא ממצות פאה, ונמצא שבטחינתו הוא מבטל את העשה בידיו.

ואם כן, מצינו שלוקה על לאו נוסף הניתק לעשה, שלוקה עליו כשמבטל את אפשרות התיקון של העשה בידים, וקשה לרבי יוחנן.

ומתרצינן: רבי יוחנן סבר **כדרבי ישמעאל, דאמר**: לא נפטר ממצות פאה בטחינת התבואה, ולדבריו, **אף מפריש פאה מן העסה, ונותן לו!**

אך עדיין מקשינן:

ולרבי ישמעאל נמי, גם אם יסבור רבי יוחנן כמוהו, עדיין יקשה לרבי יוחנן:

הרי **משכחת לה** שיבטל עשה של פאה, באופן **דאכל** את **העיסה** מבלי להפריש ממנה פאה, שאז כבר אין שום דבר לתת לעני כדי שיוכל לתקן בכך את הלאו של "לא תכלה פאת שדך בקוצרך", ונמצא שמבטל באכילתו, בידים, את האפשרות לקיים את העשה ולתקן את הלאו. ואם כן, מצינו לאו הניתק לעשה נוסף שיש ללקות עליו, לרבי יוחנן!

ומכח הקושיה הזאת, חוזרת בה הגמרא, ומבארת את דברי רבי יוחנן באופן אחר -

אלא, כוונת רבי יוחנן שאמר מצינו רק "**זאת, ועוד אחרת**", היא **אהא**, על מצות פאה.

אבל עשה של **אונס** - לא נחשב "אפשר לבטלו", ולכן לא מצינו שום אופן שלוקה על הלאו, אפילו לא בהדירה על דעת רבים שלא יחזירנה אליו -

דהיכא אמרינן "נדר על דעת רבים" אין לו הפרה - רק בהפרה **לדבר הרשות**.

אבל לצורך דבר מצוה - יש לו הפרה!

ואם כן, אונס, שכל ימיו הוא מצווה ב"עמוד והחזר", יכולים להתיר את נדרו. ²

² כך פירש"י. ודייק באגרות משה (יו"ד א, קכז ז) למה לא נקט רש"י משום הלאו "לא יוכל לשלחה" ? והוכיח, ששיטת רש"י היא, שרק למצוה שהתחדשה אחר הנדר, מתירין לו, ולא למצוה שהיתה קיימת בעת שנדר. והבין האגרות משה שהדירה קודם שגירשה, ובשעת הנדר היה בלאו, ועדיין לא חל העשה להחזירה, עד שגירשה. ואמנם, אחר שהתירו לו מפני העשה להחזירה, הוא גם יוכל להחזירה, וגם לא יעבור בלאו. אולם באבני מילואים (כ"ח סק"ס), ובאחייעזר (ח"א י"א) ביארו הסוגיא שהדירה לאחר שגירשה, ולפיכך פירש"י שמתירים לו מפני העשה להחזירה ולא מחמת הלאו של "לא יוכל לשלחה", כי מפני תיקון הלאו אין מתירין.

והראיה: **כי הא**, כמו המעשה, **דהוא מקרי דרדקי** מלמד תנוקות, **דהוה פשע**, שהיה מכה **בינוקי**, בתינוקות, יותר מדאי. ³ **אדריה רב אחא**, הדירו רב אחא **על דעת רבים**, שלא ימשיך ללמד תינוקות. ⁴

³ **ובריטב"א** פירש שלא היה שומר יפה על קביעותו בלימודים, והיו מתבטלים, או שלא היה מדקדק לתקן טעויותיהם. ⁴ עיין **רמב"ם וראב"ד** (פ"ו משבועות ה"ט) ביאור אחר, והיא סוגיא ערוכה בגיטין (לו א). ועיין **בית יוסף** (יו"ד רכ"ח) שכפה את בני העיר שכל אחד מהם ידירו את המלמד על דעת כולם. וכן כתב הב"ח. וכתבו **שם תוס'**, הטעם שבדבר מצוה יש לו התרה, כי ודאי ניחא לרבים שנדר על דעתם שיתירו לו לצורך מצוה, והרי זה כאילו הסכימו הרבים להתיר לו נדרו. **וברמב"ן** כאן כתב, שדוקא למצוה כמקרי דקדקי, שחרטת כל האבות של התינוקות שוה באחת, כמו שהיה הנדר על דעתם, אפשר להתיר. אבל בשאר נדרים, שהרבים שייכים בהם, שנודר על דעתם, אך הם לא שייכים בחרטתם, אי אפשר להתיר.

ובכל זאת **אהדריה רבינא**, החזירו לאומנותו ללמד תנוקות, על ידי שהתיר את הדרתו, מפני **זלא אשתכח**, שלא נמצא מלמד תינוקות אחר, **דדייק** בשינון הסוגיות **כותיה**.

הרי שלדבר מצוה, מתירין אפילו נדר שנעשה על דעת רבים.

ואם כן, לא מצינו אופן לביטול בידיים של עשה להחזיר אנוסתו, כי גם אם ידירנה על דעת רבים יש היתר לנדרו, כיון שמצוה עליו להחזירה. ולכן אין לוקים על לאו של אונס.

שנינו במשנה: **והאוכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים. וכולי.**

אמר רב יהודה: האי מאן דאכל ביניתא דבי כרבה, תולעת הנמצאת בכרוב - מלקינן ליה משום "שרץ השורץ על הארץ".⁵

5. כך פירש"י. ועיין תוד"ה ביניתא. והם גרסו כגרסתנו, שחיובו משום שרץ השורץ על הארץ. אך שאר ראשונים גרסו משום "שרץ האדמה". והריטב"א הביא פירוש התוס' שהחידוש הוא דלאו שרץ המים הוא אלא רמש האדמה, ואינו מותר באכילה בסימני טהרה של דגים. ולדבריהם לוקה רק על רמש האדמה. אך לרש"י ותוס', שרץ הארץ הוא, ובסמוך מבואר שלוקה חמש. וצריך לומר שכאן קא משמע לן רב יהודה שלוקים עליו משום שרץ הארץ, כמבואר, ובאמת לוקה ה' מלקיות. ובספר "קנאת סופרים" על סה"מ לרמב"ם הביא מכאן ראיה לדעת הרמב"ם בסמוך, שעל כל מין לוקה רק מלקות א'.⁵

ומספרת הגמרא שכך גם נהג רב יהודה למעשה -

ההוא גברא דאכל ביניתא דבי כרבא, ונגדיה והלקהו רב יהודה.

אמר אביי: מי שאכל פוטיתא, שבלע⁶ שרץ המים בשלימותו - **לוקה עליו ארבע מלקיות.**

6. כך פירש רש"י. ונחלקו הפוסקים בכוונתו, האם רצה לומר שאם נתחלקה הפוטיתא בשעת הלעיסה שוב היא איננה נחשבת "בריה". והביאו מירושלמי פ"ו דנזיר, דפליגי בזה רבי יוחנן וריש לקיש, ווהלכה כרבי יוחנן, שאף אם נחלקה בפיו הוי בריה, וחייב. ולגבי בליעה בלא לעיסה, אי הוי כדרך אכילה, עיין **בנודע ביהודה** (קמ"א, יו"ד ל"ה) שנחלקו בזה הפוסקים. ופוטיתא הוא שרץ המים הקטן מכזית, ולוקה עליו משום "בריה" וכדלהלן בנמלה. כך כתב רבינו תם בעירובין (כח א).⁶

כי על שרץ המים נאמרו בתורה ארבעה לאוין -

בשרץ המים עצמו כתובים שני לאוין:

האחד, בספר ויקרא [פרק יא]: "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת ... שקץ ... מבשרם לא תאכלו".

והשני, בספר דברים [פרק יד] "וכל אשר אין לו ... לא תאכלו, טמא הוא לכם".

ושני הלאוים הנוספים, הם בסיום פרשת סימני טהרה [ויקרא פרק יא], שנאמרו בה שני לאוין כלליים, לכל השרצים:

האחד, "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השרץ".

והשני, "ולא תטמאו במ". 7

7. בחינוך (מצוה קס"ד) כתב שלפי הרמב"ם לאו זה הוא מיוחד לשרץ המים. ולרמב"ן הוא לאו כללי. ונחלקו לשיטתם - **לרמב"ם** חילוק המלקיות תלוי ברובי התכונות של השרץ, וכיון שפוטיתא הוא מין בפני עצמו, ואינו דג, ולכן לוקה עליו מלקות נוספים, כי הוא שורץ במים, אך אינו דג טמא. **ולרמב"ן** לוקין על ריבוי לאוין. אך אין לוקין על "לאוין כוללים", כמו הלאו "אל תשקצו". וכבר העירו, שאם כן חסר בארבע מלקיות, אך הרמב"ן לא נקט כלל פסוק זה כי אם "ולא תשקצו נפשותיכם בבהמה ובעוף".

וחייבין בהם על כל סוגי השרצים.

ואם בלע **נמלה** חיה, אף על פי שאין בה שיעור כזית, כיון שהיא בריה שלימה, חייב עליה

בכל שהוא, **ולוקה חמש**. 8

8. כתב הרמב"ם בספר המצוות (שורש ט), שאפילו במקום שאמרו חכמים שעובר כך וכך לאוין, לא יתחייב אלא מלקות אחת על שם אחד. ובמצוות לא תעשה (קע"ט) דחה ביסוד זה את ביאור הגאונים שעל שרץ הארץ לוקה ב' מלקיות, משום "שקץ לא יאכל" ומשום "אל תשקצו", וכן בשרץ העוף לוקה אחד מהלאו שלו ואחד משום אל תשקצו, ואם יתחבר בבעל חי אחד שיהא שרץ הארץ, ושרץ העוף וגם שרץ המים יתחייב ג', משום לאו המיוחד בכל א', וג' משום אל תשקצו על כל אחד. ולא ביאר כיצד יפרשו את ריבוי הלאוין בפוטיתא ובנמלה. ועיי"ש **במרגניתא טבא ובשבח היס**. וחולק הרמב"ם על הגאונים, מפני שחייבו שלש מלקיות על לאו אחד דאל תשקצו נפשותיכם. **והרמב"ן** השיגו, שרב האי גאון פירש כרש"י. ועיין **בשאלתות פ"ד, וברי"ף ספ"ג דחולין**. והיא מחלוקת **הרמב"ם והרמב"ן בשרש י"ד**, אם מלקות הם על שם האיסור או על אזהרת הלאו, והולכים לשיטתייהו. ועיין קובץ שיעורים כתובות אות נ"ח ובשיעורי רבי שמואל תל"ח. הרמב"ם ביאר לפי שיטתו את סוגייתנו, שאם יש בריה שיש בה תכונות ופעולות של כמה מינים, לוקה על כל מין לפי תכונתו, מלקות אחד. והיינו, שפוטיתא הוא עוף, וגם שרץ העוף, וגם שרץ הארץ וגם שרץ המים. ובנמלה נוסף בה ענין שאינה פרה ורבה עיי"ש, ורפ"ב ממאכלות אסורות הכ"ג. **והראב"ד** השיגו, שאין מינים כאלו, ואילו מצאו חכמים מין כזה, לא היו משנים מפוטיתא לנמלה. ועיין **בחידושי הגר"ח סטנסיל בשם הגרי"ז**, שלרמב"ם אין המלקות על המין אלא על שם התואר, ולכן סובר שאפרוח קטן חשוב שרץ הארץ, וכשיגדל ויפקע ממנו תואר זה, יהא עוף טמא בלבד. **והרמב"ן** תמה, שבעירובין (שם) מוכח שפוטיתא אינה שרץ הארץ, ובעיקר מכך שמוכיחה הגמרא בפסחים (כד א) מפוטיתא, שבכפל לאוין לוקין כמה פעמים. ועיין בחידושי **מרן רי"ז הלוי** שדימה הנידון שם לפוטיתא, ועיין בדבריו בריש מסכת תמורה. **ואבי עזרי** (פ"ט מסנהדרין) ביאר שזה גופא חידושה דפוטיתא, דאף שכל המינים באחד - לוקה עליהן.

לפי שיש בה את שני הלאוין הכלליים האמורים בשרץ, וכמבואר לעיל.

ובנוסף, על שלשה לאוין המיוחדים לשרץ הארץ [בויקרא יא - מא מב מד] -

משום "שרץ השורץ על הארץ".

ואם בלע **צרעה**, שהיא שרץ הנחשב גם לשרץ הארץ וגם לשרץ העוף - **לוקה שש**. 9

9. רש"י בפסחים (כד ב) פירש שהיא שורצת גם על הארץ. **והריטב"א** בעירובין (כח א) שנחשבת שרץ הארץ כי היא מגדולי הארץ. **והמאירי** כתב שמתחילתה היא שרץ הארץ שאין לה כנפיים. וכשמצמחת כנפיים מתווסף עליה איסור שרץ העוף.

לוקה שתיים על שני הלאוין הכלליים בשרצים, ולוקה עוד שלש מלקיות על שלשת הלאוים המיוחדים לשרץ הארץ.

ולוקה עוד מלקות אחת נוספת על הלאו הנוסף **משום שרץ העוף** [דברים יד] "וכל שרץ העוף - טמא הוא לכם, לא יאכלו".

אמר רב אשי: המשהה את נקביו ¹⁰ **עובר משום "בל תשקצו** את נפשותיכם" [בפרשת שמיני, ויקרא פרק כ]. ¹¹

¹⁰ **בשו"ע הרב** (או"ח סימן ג') כתב והוא שהרגיש כבר בנקביו ומעמיד עצמו. אך לא העמידו חכמים דבריהם במקום כבוד הבריות, כגון עד שימצא מקום צנוע וכן במקום הפסק בתפילה. ועיין פרי מגדים ובביאור הלכה (בסימן צ"ב). ¹¹ בספר **ברכת אברהם** דן אם עובר משום בל תשקצו בדבר שאדם זה אין נפשו קצה ממנו, אף שרוב העולם קץ ממנו. או איפכא, שרק הוא קץ ממנו, והעולם אין קץ ממנו. ודייק מלשון הרמב"ם שכתב "אוכלין ומשקין שנפש **רוב בני אדם** קיהה מהם", ובשו"ע השמיט לשון רוב. ונשאר בצ"ע.

אמר רב ביבי בר אביי: האי מאן דשתי, מי ששותה **בקרנא דאומנא**, הקרן שמוצצים בה האומנים המקיזים דם, והיא כלי מאוס - **קא עבר משום "בל תשקצו"**. ¹²

¹² הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (בפי"ז הכ"ט) כתב שדבר זה "אסרו חכמים", וסיים שהוא בכלל "בל תשקצו". **ובבית יוסף** (יו"ד קט"ז) דן בכוונתו אי אסור בדברים אלו מדאורייתא או מדרבנן, ואם מדאורייתא אין לוקין עליו דהוי כ"חצי שיעור". **ובט"ז** כתב שהוא לאו שבכללות. ודחאו **הפרישה**, שהרי כל ענינים אלו בכלל שיקוף הם. **ובתבואות שור** ביאר דהוי לאו שבכללות, כיון ששרץ כתוב להדיא בפסוק ושאר הדברים דרשו חז"ל. **ובריטב"א** כתב בשם **רמ"ה** דאסורין מדאורייתא אך הוא חילק בין קרנא דאומנא שהוא מדאורייתא למשהה נקביו דלכולי עלמא הוא דרבנן. וגם ברמב"ם (שם) כתב שמכים אותו מכת מרדות באוכל אוכלין מאוסין. ואח"כ כתב דין משהה נקביו ולא הזכיר שמכים אותו למנעו מכך. והחילוק הוא, שבמשהה נקביו אין בו מעשה כמו באוכל, וגם הוא אינו יודע בדבר.

אמר רבה בר רב הונא: ריסק תשעה נמלים, וביטלן בכך מתורת בריה, וגם שיעור כזית אין בכולן יחד, **והביא עוד אחד, חי, והשלימן** זה העשירי, השלם, **לכזית**, ואכלו עמם -

לוקה שש מלקיות:

חמש הוא לוקה משום חמשת הלאוים של אכילת שרצים, על אכילת האחד השלם, **משום בריה**. ¹³

¹³ ומבארים **התוס'** שחלק מהלאוים שנאמרו בשרצים לא נאמר בהן לשון אכילה, ואין עוברים עליהם אלא כשאכל בריה שלימה, ועליהם הוא לוקה רק משום אותה הנמלה האחת שאכלה שלימה, מבלי לרסקה קודם לכן.

ואחד הוא לוקה על אכילת כולן יחד משום כזית נבילה. ¹⁴

14. רש"י ותוס' נקטו דהיינו איסור נבילה ממש [ועיין באחיעזר (יו"ד ו', ד') שדן בסיבת הצירוף]. אך **הרמב"ם** (פ"ד ממאכלות אסורות ה"ב) כתב שרק המינים הטהורין אסורים במותם משום נבילה, ולא הטמאין דאינו לוקה על הטמאים אלא משום בשר טמאה. ולפיכך תמה **המגיד משנה** על הרמב"ם שכתב בסוף פ"ב (שם) דבריסק נמלים וצרפן לנמלה שלמה לוקה ה' משום נמלה, ואחת משום כזית מנבלת טמאים. ואמנם **בכסף משנה** ביאר כוונת הרמב"ם משום בשר שרץ טמא ולא משום נבילה וכן ביאר **המאירי**. אך תמה עליו הלחם משנה דאחר שלוקה משום שרץ הארץ המים והעוף, איזה לאו דשרץ נוסף עליו. ועיין **באור שמח** שהביא ירושלמי (פ"ו דנזיר) דמקרא דבל תשקצו בבהמה ובעוף, הכתוב בפרשת קדושים, ילפינן שאם אכל שרץ שיש בו כזית, לוקה שנים. ועיין בחידושי הגרי"ז פ"ז דזבחים, שלפי זה אם אכל שרץ שיש בו כזית על ידי צירוף תשעה מרוסקין - לוקה אחד עשר! ועמשי"כ **ריטב"א** בסוגיין, ועיי"ש דלתוס' נתחדש דין נבילה בטמא וגם דין נבילה בשרץ, אף שלא שייכא בו שחיטה, משא"כ להרמב"ם. ועיין עוד בהערות על תוד"ה ריסק.

שהרי בשעת בליעתו, מת השרץ, ונעשה גם הוא נבילה, ואז הוא מצטרף עם התשעה לכזית.

רבה אמר רבי יוחנן, אם גדולים הם הנמלים, ויש בהם עמו כזית, **אפילו** הם רק **שנים והוא - מצטרפין** לכזית.

רב יוסף אמר אפילו היה רק **אחד והוא** ויש בהם יחד כזית, מצטרפין.

ולא פליגי, לא נחלקו רבה ורב יוסף על רבה בר רב הונא.

כי **הא**, זה שאמרו מצטרף עם אחד או שנים, מדובר **ברברבי**, בנמלים גדולות.

ואילו **הא** דאמר רבה בר רב הונא "עשר נמלים" מדובר **בוטרי**, בנמלים קטנות.

שנינו במשנה, **אכל טבל ומעשר ראשון וכו'.**

אמר רב: אכל טבל של מעשר עני, שהופרשו ממנו תרומה ומעשר ראשון, אך לא הופרש ממנו מעשר עני - **לוקה**.

וחידושו של רב בטבל הטבול למעשר עני הוא, שאף על גב שמעשר עני גופו אין בו כל קדושה, שהרי נאכל הוא לזרים ואוכלין אותו בכל מקום, ואפילו בטומאה, בכל זאת, אם לא הפרישו אותו מהתבואה, הרי היא טבל, ולוקה על אכילתה.

ומבאר הגמרא את שיטת רב:

כמאן, כמו מי סובר רב שמעשר עני טובל את הפירות? - **כי האי תנא**:

דתניא, אמר רבי יוסי: יכול לא יהא חייב עונש על אכילת טבל **אלא** רק על **הטבל שלא הורם ממנו תרומה ומעשרות כל עיקר**.

אבל, אם הורס ממנו תרומה גדולה ולא הורס ממנו מעשר ראשון,

או אם הורס ממנו מעשר ראשון ולא הורס ממנו מעשר שני 15 -

15. היראים (מצוה קע"ב) והסמ"ג (עשין קל"ו) כתבו שאף על פי שהתרומות והמעשרות נוהגות מן התורה רק בדגן תירוש ויצהר, מכל מקום, מעשר שני נוהג מן התורה בכל מיני הפירות ואף בירקות. והדרך אמונה (פ"ב מתרומות ה"א בסוף ביאור ההלכה הראשון) כתב, שאין דבריהם אמורים אלא לענין חיוב הפרשת מעשר שני מן התורה מכל הפירות והירקות ולא לגבי איסור טבל. שהרי בקרא ד"לא תוכל לאכול" כתיב להדיא "מעשר דגנך תירושך ויצהרך", והיינו, שאין איסור טבל נוהג אלא רק בדגן תירוש ויצהר, אף אם כל הפירות חייבין במעשר. ועיין במנחת שלמה ח"ג שהוכיח כך מסוגיין. ועיין מנחת חנוך (רפ"ד) שהספק של תוס' ביבמות האם חייב מיתה על טבל הטבול למעשר עני הוא גם על מעשר שני. אך פאת השולחן (דמאי י"ד ס"ק ח) כתב, שטבל הטבול למעשר שני פשיטא להו לתוס' שחייב מיתה. ועיין שאגת אריה (צ"ו), ובסמוך יבואר עוד בע"ה.

ואפילו הורמו ממנו תרומה ומעשר ראשון, ולא הורס ממנו מעשר עני -

מנין שעדיין שם טבל עליו, ולוקה על אכילתו?

תלמוד לומר [דברים יב, יז - יח]: **"לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך, תירושך ויצהרך. כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו"**.

ופשוטו של מקרא מדבר במעשר שני שצריך להעלותו לירושלים ולאוכלו שם, כי מעשר ראשון או מעשר עני אינם צריכים להאכל בירושלים דוקא.

אלא, שלמדו חכמים בגזירה שוה מהמילה "בשעריך" שפסוק זה אמור במעשר עני.

ולהלן [דברים כו יב] **הוא אומר**: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית, ונתתה [מעשר ראשון] ללוי. [ומעשר עני תיתן] לגר ליתום ולאלמנה, **ואכלו בשעריך ושבעו**."

מה להלן, שנאמר "ואכלו בשעריך" היינו מעשר עני.

אף כאן, דכתיב "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך" היינו מעשר עני.

ואמר רחמנא "לא תוכל לאכול בשעריך"! והרי לא יתכן לומר, שאסר הכתוב את אכילת מעשר עני בכל שעריך. ובהכרח, שכוונת הכתוב היא לענין טבל הטבול למעשר עני, לומר, שכל עוד לא הוציא ממנו את המעשר עני - "לא תוכל לאכול"! **16**

16. ועיין בסוגיא זו ביבמות (פו א) שלומדים בהיקש לענוש טבל הטבול למעשר ראשון במיתה. ודנו שם בתוד"ה אי, האם גם טבול למעשר עני הוא בעונש מיתה ככל טבל למעשר, או כיון שלא נאמר בו ההיקש, יענש רק במלקות. **והרמב"ם** (פ"י ממאכא"ס ה"כ) הסיק כסוגיין, שרק על טבל הטבול לתרומה גדולה ולתרומת מעשר לוקין, אך על טבל טבול למעשרות אין עונש מיתה אלא רק מלקות. **והגרעק"א** שם

הביא ממדרש ומירושלמי שאף טבל הטבול למעשר עני הוא במיתה. ועיין ר"ן נדרים פד ב, ו**בקרן אורה** ביבמות שיישב דעת הרמב"ם מהקושיות מסוגיא דיבמות ומהירושלמי. ועיין **באור שמח** פ"ט (ממעשרות) שאין לוקה משום איסור טבל במעשר עני, לפי שכך הגדירה אותו התורה, דכתיב בו "ואכלו - ושבעו". אלא שגזרו חכמים שלא יאכלוהו, אך גזירתם שייכת כך בטבל ודאי, שהמעשר עני שלו ניתן לעניים, ולא בספק טבל, שהיות ואינו ניתן ממנו המעשר לעניים לא גזרו עליו חכמים שיהיה טובל. וכן כתב **במשך חכמה** בתחילת פרשת תזריע על הפסוק "בכל קדש לא תגע".

אמר רב יוסף: דין זה האם מעשר עני טובל את הפירות הוא **כתנאי**, בפלוגתא של תנאים הוא.

דתנן במסכת דמאי [ד ג]:

גזרו חכמים על תבואת עם הארץ שתהיה אסורה באיסור "דמאי", והיינו, איסור טבל, מספק, שמא לא עישרוה עמי הארצות. ולכן חייבו חכמים להפריש ממנה מעשרות [אך לא תרומה, כי עליה הם לא נחשדו, אלא ודאי לנו שהם מפרישים אותה].

וכך עושה חבר הלוקח תבואה מעמי הארצות:

מעשר ראשון, קורא לו שם מעשר בצפוננו או בדרומו של הכרי, ומפריש ממנו תרומת מעשר, ואוכלו את המעשר ראשון בעצמו. לפי שמעשר ראשון מותר לזרים ואין בו אלא מצות נתינה ללוי, ומספק אינו צריך ליתנו, כי המוציא מחבירו עליו הראיה.

מעשר שני - מפרישו, ואוכלו בירושלים.

אך במעשר עני - נחלקו בו חכמים ורבי אליעזר אם צריך בכלל להפרישו:

רבי אליעזר אומר: אין צריך הלוקח פירות מעם הארץ אפילו **לקרות את השם על מעשר עני של דמאי**. ¹⁷ **וחכמים** חולקים עליו **ואומרים**:

17. הרמב"ם (בפ"ט מהלכות מעשר ה"ג) כתב טעם דנפשיה למה צריכים לקרא שם למעשר עני, כדי לקבוע מעשר שני. היות ועני בשלישית ובששית הוא במקום מעשר שני בשאר השנים. וכ"כ בפיה"מ (דמאי ד') וכתב תמהו על ששינה מסוגיין, (**בתוי"ט ובאור שמח** על אתר). ומהר"י **קורקוס וחזו"א** (דמאי א' סק"ב) ביארו, שלא גזרו איסור דמאי אלא על דבר שיש חיוב מיתה על טבלו, וכיון שהרמב"ם (בפי ממאכ"ס הובא לעיל) פסק שרק על טבל לתרומה חייב מיתה, הוצרך לטעם שחייבו במעשר עני (וגם למעשר ראשון ושני נתן שם טעם בה"ב וה"ה). ומה שמבואר בסוגיין בפלוגתייהו, היינו שלרבי אליעזר, שלא נחשדו, לא שייך לגזור כלל, דכבר הוא מעושר. ורק לרבנן דנחשדו שייך לגזור, אך הטעם לגזירה הוא כמש"כ הרמב"ם, ועיין עוד **בתוי"ט ובאור שמח** שתירצו באופנים שונים.

קורא עליו את השם של מעשר עני 1 בצפוננו של הכרי או בדרומו כדי לפטור בכך את הכרי מתורת טבל, **ואינו צריך להפריש** ממנו את המעשר עני.

1. ברש"י (בעמוד הקודם, ד"ה אין צריך) משמע, דהיינו שקובע לו מקום, בצפון הפירות או בדרום. וכן הוא בפירוש הרא"ש בנדרים (פב ב:). אך הרמב"ם (פ"ט ממעשר ה"ג) נקט רק שיאמר "עישור מעשר עני - בתוכו". ומשמע מלשונו שאינו צריך לקבוע לו מקום בכרי. ולדבריהם אין צריך להפריש את המעשר עני מהכרי, וכן משמע דנקט רש"י טעם שצריך להפריש מעשר ראשון ומעשר שני, ואין צריך להפריש מעשר עני. ואילו תוס' בנדרים (שם) וביומא (ח ב) ורש"י שם, כתבו שקורא שם ואף מפריש את המעשר עני מתוך הפירות, אלא שמשאירו לעצמו ואין צריך ליתנו לעניים. ועיין מהרי"ט במסקנת הסוגיא, שאף במעשר עני ודאי אין צריך להפרישו מתוך הפירות, אלא דיו בקריאת שם ובקביעות מקום. ועיין תוס' יו"ט דמאי (פרק ד מ"ג).

מה שאין כן בשאר המעשרות -

מעשר ראשון צריך להפריש ממנו תרומת מעשר, היות וזר האוכל תרומת מעשר חייב מיתה, ולכן אינו יכול להשאיר את המעשר הראשון עם תרומת המעשר בתוכו ביחד עם שאר התבואה, שמא יאכל זר את תרומת המעשר, אלא צריך להוציא ממנו את תרומת המעשר.

ומעשר שני צריך להפרישו, כדי להעלותו ולאוכלו בירושלים.

ומבאר רב יוסף, שחיוב המלקות למי שאוכל טבל שלא הוציאו ממנו מעשר עני, תלוי בפלוגתא הזאת של רבנן ורבי אליעזר בהפרשת מעשר עני מדמאי:

מאי לאו, בהא קא מיפלגי רבנן ורבי אליעזר:

דמר, רבנן סברי, שמעשר עני ודאי - טובלו לכרי, אם לא הוציאו אותו ממנו.

ולכן בדמאי הטבול למעשר עני, שהוא ספק, שמא לא הפרישו עם הארץ - צריך לקרוא שם למעשר עני, כדי להוציא את הפירות מידי ספק טבל.

ואילו **מר, רבי אליעזר סבר, שאפילו טבל הטבול למעשר עני ודאי, שלא קראו עליו שם מהכרי - אינו טובל את הכרי.**

כי לדעתו אין כלל מצוה בקריאת שם על מעשר עני, אלא רק מצוה לתת מעשר עני לעניים. ולפיו, כל הענין בקריאת שם "מעשר עני" מהתבואה היא רק לצורך נתינתו לעניים. ולכן בספק, שאין נותן לעניים דבר, אין צורך אפילו לקרא לו שם. **2**

2. עיין בסוגיא זו בנדרים (פד ב) שפירש שם הר"ן את סברת רבי אלעזר, שלא יתכן לחייב מיתה על טבל שטבול למעשר עני - כי אי אפשר שיהא דין הכרי הטבול למעשר עני חמור מדין מעשר עני עצמו המעורב בו, שאין חיוב מיתה באכילתו, שהרי הוא מותר לכל אדם בכל מקום ואפילו בטומאה. ולפי זה, יישב הגבורת ארי פליאה גדולה. שלכאורה לרבי אלעזר הסובר שמעשר עני לא טובל, אי אפשר ללמוד מ"בשעריך". ואם כן, גם כל שאר המעשרות אינם טובלים, ולמה אמר רבי אלעזר את דינו דוקא במעשר

עני? אך לדברי הר"ן מעשר ראשון שיש בו תרומת מעשר, שהאוכלה במיתה, ומעשר שני שאסור בגבולין ובטומאה, מכח זה הם טובלים את הכרי שמעורבים בו, ולכן שונה מהם מעשר עני, שמותר באכילה לכל אדם, ובכל מקום, ואפילו בטומאה. ועיין בפלוגת רש"י ותוס' ביבמות (פו א)

ומוכיח מכאן רב יוסף שדין טבל למעשר עני תלוי במחלוקתן של רבנן ורבי אליעזר.

אמר ליה אביי לרב יוסף: אי הכי, לדבריך, שנחלקו אם מעשר עני טובל את הכרי, מדוע הם נחלקו בדמאי?

והרי **אדמיפלגי בספיקו**, במקום שיהיו נחלקים בדמאי, שהוא ספק - **ליפלגו בטבל** הטבול למעשר עני **ודאי**, שלא קרא עליו שם מעשר עני כלל! ולמה להם לחלוק דוקא בדמאי שהוא ספק!

ובהכרח שלא כך היא מחלוקתם.

אלא, כך הוא ביאור מחלוקתם: **דכולי עלמא** סברי שמעשר עני **ודאי**, שלא קרא עליו שם - **טובלו לכרי**.

והכא שנחלקו בדמאי הטבול למעשר עני

- **בהכי קא מיפלגי** :

מר, רבי אליעזר, **סבר**: **לא נחשדו עמי הארץ על הפרשת מעשר עני של דמאי**.³

3. בריטב"א כתב דפליג בזה על הא דאמרינן בסוטה (הובא כאן ברש"י) שתקנת דמאי היתה משום שלא היו מפרישין אלא בתרומה גדולה. ודחה, שהכוונה היא, שלא היו זהירין להפריש בזריזות אלא רק תרומה גדולה. אך לא היו חשודין על מעשר עני כמעשר ראשון ושני.

כי יש לחלק בין מעשר עני ובין שאר מעשרות, שנחשדו בהם עמי הארצות -

כיון דמעשר עני רק ענין של ממונא הוא,⁴ ואין בו איסור אכילה, אלא רק יש באי נתינתו לעניים משום גזל עניים. ועל גזל עניים - הוא אינו חושש.

4. הרי"ש והרא"ש במסכת דמאי (פ"ד מ"ג) גרסו "ממונא דידיה הוא". ופירשו, כיון שטובת ההנאה שלו היא, שהרי הדבר תלוי ברצונו להפריש, לכן מפריש את מעשר עני כדי להפקיע את איסור הטבל מהתבואה, ומשאיר את המעשר עני בידו, ולא חשיב גזל אפילו במעשר עני ודאי, כיון שממונו הוא, ועדיין לא זכו בו עניים. **ובחזו"א** מעשרות (ז' סקכ"ד) הוכיח מפירושו, שהמפריש תרומות ומעשרות על מנת שלא ליתנם לכהן וללוי, חלה ההפרשה, ומותר הכרי. שהרי מועילה הפרשת העם הארץ במעשר עני, למרות שאינו חושב ליתן אותו לעני, וכל מה שחששו רבנן החולקים על רבי אלעזר הוא רק שמא לא יפריש כלל מעשר עני. אך **בשו"ת שואל ומשיב** (תליאה א' תל"ג) כתב דלא מהני הפרשה שכזאת. ופלפל בדבריו בשו"ת הר צבי זרעים סימן מ"ה, ודחה הראיה מסוגיין.

ולכן, מפריש עם הארץ מעשר עני כדי לתקן את הכרי מאיסור טבל, ומשאיר את המעשר שהפריש לעצמו.

מה שאין כן בשאר המעשרות, שאינו רוצה להפרישם כיון שאם יפרישם הוא לא יוכל להשאירם אצלו כמות שהם.

במעשר ראשון יהיה לו חיוב להפריש תרומת מעשר, שהעונש לאדם זר על אכילתה הוא מיתה בידי שמים, והוא צריך ליתנה לכהן.

ומעשר שני, כשיפרישו - הוא יתחייב להעלותו ולאכול אותו בירושלים.

ואילו **רבנן סברי** שעם הארץ חשוד אף על אי הפרשת מעשר עני, **כיון דטרחא ליה מילתא**, קשה עליו הטירחה להפריש את המעשר מן התבואה, לפי שאינו יודע שאפשר להפקיע טבלו בקריאת שם מעשר גרידא, על ידי קביעת מקום בצפון או בדרומו של הכרי, מבלי לטרוח בהפרשתו של המעשר משאר התבואה. **5** וכיון שקשה עליו ההפרשה, לכן גם אינו קורא שם של מעשר עני, ונאסר הכרי מפני שעם הארץ **לא מפריש** ממנו מעשר עני.

5. כך ביאר **המהרי"ט** (ח"א סימן כ"ה). אך **החזו"א** ביאר (דמאי ט' סק"ג) שטורח לו לעם הארץ להפריש מעשר ולעכבו לעצמו, ונוח לו להסיח דעתו מחטאו ולא לעסוק בהפרשה על מנת שלא לתת. וגם נוח לו לגזול (השבט) [צ"ל העניים] קודם הפרשה מלאחר הפרשה, שעדיין לא זכו בהם. ועיין בסוגיא זו בנדרים פד א, דאמרינן דפליגי אם נוח לאדם להפקיר נכסיו, ולזכות במעשר עני, ולא יפסיד. או שהוא חושש שמא כשיפקיר ממנו יבואו אחרים ויזכו בממונו המופקר. ועיין **בגבורת ארי** שהאריך לדון. **והגרעק"א** (דמאי פ"ב אות לז') הוכיח שלפי התוס' (יומא נה ב ובגיטין כה ב) ביאור סוגיין הוא כסברא דסוגיא הנ"ל בנדרים. שהרי כתבו דעמי הארץ אף שאינם חשודים על גזל חשודים על מעשרות, רק כל זמן שלא הופרשו לא חשיב להו גזל, וזו היפך סברת הגמרא כאן לפרש"י. ועל כרחך הכוונה להפקרת הנכסים.

שנינו במשנה **כמה יאכל מן הטבל וכו'.**

אמר רב ביבי, אמר רבי שמעון בן לקיש: מחלוקת רבי שמעון ורבנן, היא רק בחטה שלימה, שהיא כברייתה.

אבל בקמח שנטחן, ואינו כברייתו בתחילה, מודה רבי שמעון דאינו חשוב כבריה, ושיעורו לדברי הכל, בכזית.

ואילו **רבי ירמיה אמר** בשם **רבי שמעון בן לקיש: כמחלוקת בזו, בחטה שלימה, כן גם מחלוקת בזו, בקמח.**

והיינו, שחולק רבי שמעון בכל שיעורי האיסורים, וסובר שלוקין בכל שהוא, גם כשאינם בגדר "בריה". ולפיו לא נאמר השיעור של כזית, שהוא הלכה למשה מסיני, אלא רק לגבי

חיוב קרבן חטאת על שגגת איסורי אכילה, שחיובן במזיד כרת. 6 ולגבי קרבן הוא אינו מתחייב על אכילת בריה, אלא אם היה שיעור האכילה בכזית.

6. רש"י במסכת שבועות (כא ב) נקט, שהוא הדין קרבן הבא על שגגת לאו, יש בו הלכה למשה מסיני שדוקא בכזית הוא מתחייב. אך התוס' שם כתבו שבשגגת לאו, אף לחיוב קרבן, חייב לרבי שמעון בכל שהוא. והיינו, שסתם אכילה שבתורה היא בכל שהוא, אלא שלחיוב כרת נאמרה הלכה למשה מסיני שרק שיעור כזית מחייב כרת, וכיון שקרבן בא על שגגת כרת, צריך גם בו כזית, משום שחיובו הוא מחמת חומרת העבירה שיש בה כרת במזיד, והכרת הוא רק בכזית. והריטב"א הביא פירוש הרמ"ה לצד ההפוך, שמלקות מתחייב בכל שהוא, כי היות שאכל במזיד אחשביה לכל שהוא. אך קרבן הבא על השוגג, צריך כזית ל"אחשביה". והיינו, שסתם אכילה היא בכזית, ורק על ידי אכילת מזיד הוא מחשיב לאכילת כל שהוא שגם היא תחשב אכילה. כך ביאר הבית הלוי (ח"א ג' ח') בתוך דבריו. ועיין שאגת אריה (צ"ו) לענין אכילת מצה. ובחזו"א (ח"ו"מ ליקוטים כ"ג) ביאר דעת הרמ"ה, שאין כוונתו לחלק בין שוגג למזיד בכך שלאוכל במזיד נעים אכילת כל שהוא איסור יותר מלשוגג. אלא כוונתו לומר, שבמזיד עונש הכרת הוא על המרד, ולכן אף באכילת כל שהוא יש מרד, והוא נענש בכרת על מרדו. אך השוגג אינו מורד, ואינו נענש על מרדו, אלא הוא זקוק לכפרה על המכשול שנכשל בו, ולכן הוא צריך שיעור של כזית באכילתו, כי רק באכילת כזית נחשב כשלונו כשלונו "חשוב", הזקוק לכפרה. ועיין נודע ביהודה (יו"ד צ"א) שכך היה לרבי שמעון בקבלה, ששיעורין נאמרו רק לענין קרבן.

ומדייקת הגמרא ממשנתנו כדברי רב ביבי

-

תנו, שנינו במשנתנו: אמר להן רבי שמעון לחכמים: וכי אי אתם מודים לי באוכל נמלה, אפילו כל שהוא, שהוא חייב!

ומוכח, שחייב אף בפחות משיעור של כזית.

אמרו לו: שאני נמלה, **שהיא כבריתה**, ולכן חייב עליה גם אם אין בה שיעור של כזית. אך סתם איסור אכילה, שאינו אכילת בריה, צריך לאכול ממנו כזית כדי ללקות.

אמר להם: אף חטה אחת כברייתה, חשובה היא בריה! ואם כן, גם לדבריכם, יתחייב על אכילתה, אף שאין בה שיעור כזית.

ומשמע מדברי רבי שמעון, כי רק האוכל **חטה, אין**, אכן חולק בה רבי שמעון על רבנן, מחמת שהיא בריה. אבל אם אוכל **קמח, לא** חולק רבי שמעון, אלא מודה לדבריהם, שאם אינו "בריה", שעורו הוא בכזית, וכרב ביבי!

ודחינן, **לא!** לעולם חולק רבי שמעון גם בקמח, וסובר שחייב באכילת כל שהוא גם כשאינו בריה.

ומה שאמר לרבנן שידודו לו בחטה - **לדבריהם של חכמים קאמר להו.**

וכך טען: **לדידי**, לשיטתי, **אפילו** על אכילת **קמח, נמי** חייב בכל שהוא.

אלא לדידכו, לשיטתכם, שרק באכילת "בריה" אתם מודים לי שאין צריכים בה שיעור כזית, **אודו לי מיהת בחטה אחת**, שהיא **כברייתה**, שיהיו חייבין על אכילתה!

ואילו **רבנן** סוברים, שהחוב על אכילת בריה, על אף שאין בה שיעור אכילה של כזית, הוא רק על "**בריית נשמה**", מפני שהיא **חשובה**.

אך **חטה**, שהיא **לא חשובה** מפאת היותה בריה בפני עצמה, אין לוקין על אכילתה בלא שיעור.

תניא כוותיה דרבי ירמיה, שרבי שמעון חולק בכל איסורי אכילה, וסובר שחייב באכילת כל שהוא.

דתניא: **רבי שמעון אומר**: אכילת **כל שהוא** - דייה לחייב עליה **מלקות**.

ולא אמרו שמתחייב דוקא על שיעור של **כזית**, **אלא לענין חיוב קרבן** בלבד.

מתניתין:

מצות הבאת ביכורים, נאמרה בספר שמות, "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך" [שמות כג יט].

וחזרה ונשנתה בספר דברים [כו, ב]:

"ולקחת מראשית **1** כל פרי האדמה אשר תביא מארצך, אשר ה' אלהיך נותן לך, ושמת בטנא. והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם.

1. ולא כל ראשית, שאין כל הפירות חייבין בבכורים אלא ז' המינין בלבד. כי נאמר כאן בביכורים "ארץ", ונאמר לעיל בפרשת עקב [ח ח] לגבי שבח ארץ ישראל "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון, ארץ זית שמן ודבש". מה להלן מדבר הכתוב בשבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל, אף כאן מדבר הכתוב בשבח ארץ ישראל, שהן ז' המינין. רש"י על התורה.

ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו הגדתי היום", וגומר.

"ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך.

וענית ואמרת לפני ה' אלהיך: ארמי אובד אבי". וגומר.

"ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'.

והנחתו לפני ה' אלהיך, **2** והשתחוית לפני ה' אלהיך.

2. לקמן (יח ב) תדון הגמרא מדוע כתבה התורה פעמיים הנחה.

ושמחת בכל הטוב 3 אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך. אתה והלוי והגר אשר בקרבך".

3. לקמן (יח ב) יתבאר בגמרא מה לומדים מזה.

ובמסכת ביכורים מבואר סדר הפרשת הביכורים והבאתם למקדש :

אדם יורד לתוך שדהו ורואה פרי משבעת המינים שביכר באילן [הפרי הראשון שחנט השנה באילן], קושרו לפרי בגמי, כדי לציין שהוא פרי הביכורים, ועושה זאת בכל האילנות משבעת המינים שבשדה, וקורא להם שם, ואומר "הרי אלו ביכורים".

ואחר כך מעלה את הבכורים לירושלים [במשנה במסכת ביכורים פרק ג משניות ב - ג - ד מבואר כל מהלך הדברים שהיו עושים כשהיו מביאים הביכורים לירושלים], וכשמגיע להר הבית נוטל הסל על כתפו, ונכנס עמו עד שמגיע לעזרה.

ובעוד הסל על כתפו, הוא עומד וקורא מ"הגדתי היום לה' אלהיך" [דברים כו ג] עד שגומר כל הפרשה.

הגיע לפסוק "ארמי אובד אבי", מוריד הסל מעל כתפו, ואוחזו בשפת הסל למעלה, והכהן מניח ידו תחת הסל, ומניפו. 4

4. מניף לפני ה' במזרח, שכל הטעון תנופה, תנופתו במזרח, וכשהוא מניף, מוליך ומביא מעלה ומוריד. מאירי לקמן יח, ב ד"ה הביכורים.

וקורא הישראל בתורה מ"ארמי אובד אבי" עד שהוא גומר כל הפרשה, ומניח את הסל בצד המזבח 5, ומשתחוה ויוצא.

5. בקרן דרומית מערבית. מאירי שם.

ואז לוקח הכהן [מאנשי המשמר של אותו שבוע] את הביכורים, לפי שהביכורים הם אחת מכ"ד מתנות כהונה.

כהן **האוכל בכורים** אחר שראו פני ירושלים, **עד שלא קרא** [קודם שקרא] **עליהם** בעליהם שהביאו אותם את מקרא הביכורים מ"ארמי אובד אבי" 6 [דברים כו, ה], הרי זה לוקח.

6. עיין ב"משנה ראשונה" ריש ביכורים, שהעיר מדוע נקט רש"י "ארמי אובד אבי", והרי תחילת הקריאה היא מ"הגדתי היום" כמפורש בתורה. וכן כתב הרמב"ם. **ובשיח יצחק** תירץ, שרש"י בא לומר שאפילו אם קרא "הגדתי היום" עד "ארמי אובד אבי" עדיין אינו נותר עד שיקרא גם את "ארמי אובד אבי". וראה **בכלי חמדה** בתחילת פרשת כי תבוא שכתב, שהקריאה מ"הגדתי" היא רק למצות בכורים הראשונה, אבל לדורות, עיקר חיוב הקריאה היא רק מ"ארמי".

ובגמרא יתבאר היכן הוזהר על כך הכהן שלא לאכלס קודם שקרא עליהם בעליהם את מקרא הביכורים.

וכן האוכל קרבן שהוא **קדשי קדשים**, כגון חטאת ואשם, **חוץ לקלעים** של חצר המשכן **7**, או במקדש מחוץ לעזרה, הרי זה לוקה.

7. וביאר הריטב"א הטעם שנקטו "חוץ לקלעים" גבי קדשי קדשים, [שהוא אמור במשכן שהיו בו קלעים לחצר] משום שגבי קדשי קדשים מקור הדין הוא דברי הכתוב "בחצר אוהל מועד יאכלוהו", דהיינו חצר המשכן שהיתה מוקפת בגדר של קלעים. ומכאן למדו שבמקדש המקום הזה הוא העזרה. מה שאין כן גבי קדשים קלים, שבמקור הדין נאמר "במקום אשר יבחר", דהיינו מקדש וירושלים, ולכן נקטו בו "חוץ לחומה". **ובתפארת ישראל** פירש שכך נקראת חומת העזרה על שם קלעי אוהל מועד שבמדבר.

ובגמרא יתבאר היכן הוזהרו על כך.

וכן האוכל קרבן שהוא **קדשים קלים**, כגון שלמים ותודה, חוץ לחומת ירושלים.

וכן האוכל **מעשר שני**, חוץ לחומה של ירושלים, והיינו מעשר שני טהור שאכלו חוץ לחומה, לאחר שכבר ראה המעשר שני את פני ירושלים, הרי זה לוקה, לפי שנאמר "לפני ה' תאכלנו" [שם יב יח], ולפני כן כתוב "לא תוכל לאכל בשעריך" [שם יז].

וכן **השובר 8 את העצם 9** בקרבן **פסח הטהור**, הרי זה לוקה **ארבעים**, דכתיב "ועצם לא תשברו בו" **10** [שמות יב מו].

8. עיין במנחת חינוך מצוה ט"ז ששיעור השבירה שחייב עליו, הוא בכדי חגירת צפורן. ועיין בירושלמי בפסחים (פ"ז הי"א) שיש מאן דאמר שצריך שבירה שתהא היד מחגרת בו. **9.** כתב "העצם" בה"א הידיעה, לומר שחייב רק על שבירת העצם הידוע שיש בו כזית בשר או שיש בו מוח, אבל בלא זה אינו חייב, כמבואר בפסחים (פד, ב). **שושנים לדוד על המשניות. 10.** כתב הפני יהושע שאף על פי שזה לאו מפורש, מכל מקום נכתב במשנה משום שיש בו חידוש, שהייתי חושב שבעצם שיש בו מוח העשה של אכילת קרבן פסח דוחה את הלאו של עצם לא תשברו בו, קא משמע לן המשנה שגם עצם שיש בו מוח הוא בכלל הלאו ולוקה. בזה שלא חילקה, בין עצם שיש בו מוח לעצם שאין בו מוח (שהרי עצם שיש בו מוח שכית, ואם דינו שונה היה צריך לחלק). ולפי זה יוצא שבפסח הבא בטומאה, כיון שאין בו לאו של שבירת עצם, יהיה מצוה לשובר את העצמות שיש בהן מוח ולאכול המוח, לקיים מצות אכילת קדשים, ואם לא עשה כן עבר על לא תותירו, שהרי מוח העצמות הם בכלל נותר, (כמבואר ברש"י בפסחים פג, א ד"ה עצמות קדשים, לגבי שאר קדשים שאין בהם איסור שבירת עצם) אלא שבטהור אינו עובר משום שאסור לו לשובר את העצם כדי לאכלו. וכן כתב להדיא האור שמח (בפ"י מקרבן פסח ה"א), שפסח הבא בטומאה מצוה לשוברו כשיש בו מוח כדי לאכול את המוח שלא יהא נותר. אמנם בספר **שבעה שבעות** (דף ג, א אות ל"ח) כתב שיש איסור לשובר עצמות בטמא, משום גזירה, שמא לשנה הבאה יעשו פסח בטהרה ויאמרו אשתקד מי לא שברנו עצמות כדי לאכול המוח, השנה גם כן נשבור. ולכן כלל התנא את שובר בטמא יחד עם מותר בטהור, ששניהם אסורים אף על פי שאין לוקין עליהם; וכן רצה המנחת חינוך (מצוה ט"ז) לדייק מהמשנה, שיש איסור בשובר עצם בטמא כמו שיש איסור במותר בטהור רק שאין לוקין עליו. אבל אחר כך כתב שמהיכא תיתי שיהיה בשובר עצם איסור כיון שנתמעט בפסוק.

אבל, המותיר בשר קרבן פסח, וכן שאר בשר קדשים, עד אחר גמר זמן אכילתם **11**, **בטהור**, שראוי לאכילה, וכל שכן בטמא, **12** כיון שאמר הכתוב "ולא תותירו ממנו עד בוקר. והנותר ממנו, באש תשרופו" [שם ו], אינו לוקה. לפי שבא הכתוב הזה ליתן עשה אחר לא תעשה, לומר, אם עברת על הלאו של "לא תותירו", קיים מצות עשה שנאמרה לתיקונו, ואינך לוקה עליו. ועוד, שהרי אין בו מעשה.

11. עיין במנחת חינוך מצוה ח' שדן לענין הלאו של מותר, האם שיעורו בכזית או בכל שהוא. **12.** רש"י שבעות ג ב.

וכן **השובר** עצם בקרבן פסח **טמא, אינו לוקה ארבעים**, שנאמר "ועצם לא תשברו בו" [שם מו]. ומבואר במסכת פסחים [דף פג.]. שהפסוק הזה מדבר בקרבן פסח טהור, ולא בטמא.

מצוות שילוח הקן היא, לשלח את האם מהקן קודם לקיחת האפרוחים או הביצים, שנאמר "כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך, בכל עץ, או על הארץ, אפרחים או ביצים, והאם רבצת על האפרחים או על הביצים, לא תקח האם על הבנים! שלח תשלח את האם, ואת הבנים תקח לך, למען יטב לך והארכת ימים".

הנוטל את האם, ציפור היושבת בקן על הבנים,

רבי יהודה אומר: לוקה, ואינו משלח את האם אחר שלקחה כדי להפטר ממלקות. כי רבי יהודה סובר, שדברי הכתוב "שלח תשלח" [דברים כב ז], משמעותם היא: "שלח", מעיקרא - קודם לקיחה. אך אם כבר לקחה מעל בניה, הוא אינו יכול לקיים עוד מצות "שלח".

ואף על פי ש"שלח תשלח" כתוב אחרי "לא תקח" [שם ו], אין הכוונה של הכתוב לומר שאם לקחת תשלח, אלא, כך אמר הכתוב: לא תקח, אלא שלחנה קודם לקיחה. ואין זה לאו הניתק לעשה, הנועד לתקן את עבירת הלאו, שהרי כאן העשה קודם ללאו.

וחכמים אומרים: משלח, ואינו לוקה. שסוברים חכמים, "שלח" - אחר לקיחה משמע, והרי זה לאו הניתק לעשה, שאם לקחת, שלח את האם, ואל תחזיקנה בידך עוד, ויש לפוטרו ממלקות, כי -

זה הכלל, כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה, אין חייבין עליה!

שכך אמרה תורה, אם עברת על הלאו, קיים עשה שבו, והפטר.

וכל זאת, כשעדיין יכול לקיים העשה, ובכך לתקן את הלאו. אבל אם שחט את האם, ומעתה הוא אינו יכול לשלחה, הרי הוא לוקה.

גמרא:

שנינו במשנה: האוכל ביכורים עד שלא קרא עליהם, הרי זה לוקה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: זו דברי רבי עקיבא סתימתאה. ¹³ שהיה בידי רבי יוחנן שמועה, שרבי עקיבא הוא זה שסובר שקרייה מעכבת את הבכורים מלהיות מותרים באכילה, וכל שלא קרא "ארמי אובד אבי", עדיין לא קיים את מצות הבאת הביכורים בשלמותה, ואסור לכהן לאכול את הביכורים.

¹³ שהיה רגיל רבי (מסדר המשנה) בכמה מקומות לסתום דבריו של רבי עקיבא במשנה, בלא לפרש את שמו.

אבל חכמים אומרים: בכורים, הנחה מעכבת בהן.

רק הנחת הביכורים לפני המזבח מעכבת בהבאת הביכורים, מפני ששנה בהם הכתוב, שכתוב "והניחו לפני מזבח ה' אלהיך" [דברים כו ד], וכן "והנחתו לפני ה' אלהיך" [שם י].

אבל קריאה שקורא הישראל "ארמי אובד אבי", **אין מעכבת בהן**, ומותר לאכלם אף קודם קריאה.

ומקשינן: מדוע נקט רבי יוחנן שמשנתנו היא דברי רבי עקיבא סתימאה?

והרי בברייתא שתביא הגמרא לקמן, מפורש שסובר רבי שמעון כמשנתנו שקרייה מעכבת בהבאת ביכורים.

ולימא, יאמר רבי יוחנן על משנתנו: **זו דברי רבי שמעון סתימתאה**, שהרי יש סייעתא לכך מברייתא, ואילו לכך שמשנתנו רבי עקיבא היא, אין סייעתא לכך. ¹⁴

¹⁴ כך מבאר רש"י את קושית הגמרא. אבל הריטב"א מבאר קצת באופן אחר את קושית הגמרא, שהגמרא הבינה בקושיה, שהטעם שנקט רבי יוחנן את משנתנו כדברי רבי עקיבא, היינו משום שהיה לו כלל שכל המשניות הסתומות (שלא נפרש מי אמרם) הם אליבא דרבי עקיבא, אבל לא משום ששמע רבי עקיבא סובר כן להדיא כמשנתנו, ולכן הקשו בגמרא שהיה לו לרבי יוחנן לומר שזו דברי רבי שמעון, שמצאנו במפורש שסובר כמשנתנו. ומתרצת הגמרא, שלרבי יוחנן היתה שמועה שגם רבי עקיבא סובר כן במפורש כרבי שמעון, ולכן נקט שזו דברי רבי עקיבא, כדי לחדש לנו דבר זה.

ומתרצינן: **הא קא משמע לן** רבי יוחנן באומרו שמשנתנו לדברי רבי עקיבא היא, כדי לחדש לנו דגם **רבי עקיבא כרבי שמעון סבירא ליה**. ¹⁵ ומבארינן: **מאי רבי שמעון?** היכן שנינו שרבי שמעון סובר כמשנתנו?

¹⁵ **היפה עינים** הביא שבירושלמי (פ"א דביכורים סוף הלכה ה') יש ברייתא מפורשת שרבי עקיבא אומר שקרייה מעכבת. ורבי יוחנן הוא זה שחיבר את הירושלמי כמבואר בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה.

דת ניא:

יש להקדים כמה פסוקים בתורה לפני שמתחילים ללמוד ברייתא זו:

כתוב בתורה [דברים יב ה] "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו [זה משכן שילה], ובאת שמה, והבאתם שמה

עלתיכם, וזבחיכם, ואת מעשרותיכם, ואת תרומת ידכם, ונדריכם, ונדבתיכם, ובכרת בקרכם וצאנכם. ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם, ושמחתם בכל משלח ידכם, אתם ובתיכם אשר ברכך ה' אלהיך.".

ואחר כך [בפסוק יא] כתוב:

"והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם [לעיל אמור לענין משכן שילה, וכאן אמור לענין ירושלים], שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם - עלותיכם וזבחיכם, מעשרתיכם ותרמת ידכם, וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה". ואחר כך [בפסוק יז] כתוב "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך ותירשך ויצהרך, ובכרת בקרך וצאנך, וכל נדריך אשר תדר, ונדבתיך, ותרומת ידך.

כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו, במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו.".

ודורשת הברייתא את הפסוק האחרון.

ומקדימה הברייתא לדרוש את סוף הפסוק, כיון שאם דורשים את הפסוק כסדרו, אי אפשר לדרוש את כל הדרשות, וכמו שיתבאר לקמן.

א. "ותרומת ידך" - **אלו בכורים**, שכתוב בהם לשון יד "ולקח הכהן הטנא מידך" [דברים כו].

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו? בשביל מה היה צריך הכתוב האומר "לא תוכל לאכול בשעריך", לפרט ולומר שגם הביכורים אינם נאכלים חוץ לירושלים?

אם בכדי לאסור את הביכורים **מלאוכלן חוץ לחומה** -

אין צורך לומר זאת.

שהרי ניתן ללמוד דין זה בקל וחומר ממעשר שני הקל, שכתוב בתחילת הפסוק, "מעשר דגנך" [ולקמן יתבאר מה החומר בביכורים יותר ממעשר]: **ומה מעשר הקל, אם אוכלו חוץ לחומה, דינו שלוקה.**

בכורים, שדינם חמור ממעשר שני, **לא כל שכן** שלוקה על אכילתם חוץ לחומה!

הא לא בא הכתוב "ותרומת ידך", המלמד על ביכורים, **אלא** כדי ללמד, **שהאוכל מבכורים עד שלא קרא עליהן** את הקריאה של מביא ביכורים "ארמי אובד אבי" - **שהוא לוקה**.

לפי שכל דבר שנכתב בעניין מסויים, ואינו צריך לעניינו - תנהו ענין, ללמד על ענין אחר, הדומה לו. **16**

16. ריטב"א.

ולכן אנו אומרים, שאם אינו ענין לאסור חוץ לחומה, תנהו ענין לאיסור אחר הראוי לו. **17**

17. הריטב"א סובר שניתן ללמוד בלימוד של "אם אינו ענין", רק איסור אחר הדומה לאיסור שהוא ענינו, ולכן מבאר הריטב"א שאיסור אכילת ביכורים לפני הקריאה דומה לאיסור אכילה חוץ לחומה בכך ששניהם הם "גבול" להיתר אכילה: וכן לקמן, איסור אכילה קודם זריקת דמים הוא גם כן גבול להיתר אכילה.

ב. **"ונדבותיך" - זו תודה ושלמים** שסתמן בתורת נדבה, שאין בהם אחריות **18**, שאם אבדו אינו צריך להביא אחר תחתיהם.

18. ריטב"א.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור **לאוכלן חוץ לחומה**, הרי ניתן ללמוד זאת **בקל וחומר ממעשר** שני שכתוב בתחילת הפסוק!

הא לא בא הכתוב בזה שכתב "ונדבותיך", **אלא לגלות לנו שהאוכל בתודה ובשלמים לפני זריקה של הדם על המזבח שהוא לוקה**.

לפי שאם אינו ענין לאסור אכילתו חוץ לחומה, תנהו ענין לאסור בלאו את האוכל תודה ושלמים לפני זריקה, שהרי אין בו אזהרה מפורשת במקום אחר, אלא עשה בלבד, שכתוב "ודם זבחך ישפך", ורק אחר כך "והבשר תאכל".

ג. **"ובכורות" - זה הבכור**.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור **לאוכלן חוץ לחומה**, הרי ניתן ללמוד זאת **בקל וחומר ממעשר** שכתוב בתחילת הפסוק!

אם בכדי לאסור לכהן, וכל שכן לזר, לאוכלן **לפני זריקה**, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר מתודה ושלמים** [ולקמן תבאר הגמרא במה חמור בכור מתודה ושלמים].

הא לא בא הכתוב בזה שכתב בכור, **אלא לגלות שזר האוכל מן הבכור אפילו לאחר זריקה שהוא לוקה** שאין הבכור נאכל אלא לכהנים, וכאן חייבו הכתוב באיסור לאו, שבמקום אחר הזהירו בעשה שכתוב "אך בכור שור וגו' ובשרם יהיה לך כחזה התנופה. [במדבר יח].

ד. "בקרך וצאנד" - זו חטאת ואשם. 19

19. אשם אינו אלא מן הצאן, וכן כל חטאות היחיד. אבל יש חטאות מן הבקר, והם: פר העלם דבר של צבור, ופר כהן המשיח בהעלם דבר, ופר של כהן גדול ביוה"כ.

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר ממעשר**.

אם בכדי לאסור לאוכלן **לפני זריקה**, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר מתודה ושלמים**, שהם קדשים קלים, בעוד שחטאת ואשם הם קדשי קדשים.

אם בכדי לאסור לזר לאוכלן **לאחר זריקה**, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר מבכור**, שהוא קדשים קלים.

הא לא בא הכתוב בזה שכתב חטאת ואשם, **אלא לומר שהאוכל מחטאת ואשם אפילו לאחר זריקה חוץ לקלעים, שהוא לוקה**. שבמקום אחר מצינו שהזהירו הכתוב בעשה, שכתוב "במקום קדוש תאכל, בחצר אהל מועד" [ויקרא ו].

ה. "נדריך" - זו עולה

אמר רבי שמעון: מה בא זה ללמדנו, בשביל מה היה צריך לכותבו?

אם בכדי לאסור לאוכלן חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר ממעשר**.

אם בכדי לאסור לאוכלן **לפני זריקה**, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר מתודה ושלמים**, שהם קדשים קלים בעוד שהעולה היא קדשי קדשים.

אם בכדי לאסור לזר לאוכלן **לאחר זריקה**, הרי ניתן ללמוד זאת בקל **וחומר מבכור**.

אם בכדי לאסור לאוכלן **חוץ לקלעים**, הרי ניתן ללמוד זאת בקל וחומר מחטאת ואשם. ולהלן יתבאר חומרתה של העולה מחטאת ואשם.

דף יז - ב

הא לא בא הכתוב בזה שכתב עולה **א** אלא לומר שהאוכל מן העולה לאחר זריקה, אפילו בפנים, ואפילו כהן, שהוא לוקה. כי במקום אחר מצינו שהזהירו הכתוב בעשה, שכתוב "וערכו בני אהרן ... כליל היא" [ויקרא א], שעולה היא כליל למזבח, ולא ניתנת לאכילה.

עד כאן הם דברי הברייתא **20**.

20. היראים (סימן פ"ב) סובר שרבנן חולקים על רבי שמעון, וסוברים שהפסוק של "לא תוכל לאכול בשעריך" הולך רק על אכילה חוץ לחומה. אבל הרמב"ם (לפי ביאור הלחם משנה בפ"א מבכורות ה"ז) סובר שרבנן לא חולקים על רבי שמעון אלא רק בביכורים, שלרבי שמעון קריאה מעכבת, ולוקה על אכילתם לפני קריאה, ולרבנן הנחה מעכבת, ולוקה על אכילתם לפני הנחה, אבל אינם חולקים עליו בעיקר דרשותיו. ולפי זה מבואר מדוע פסק הרמב"ם שלוקה בכל האיסורים שלמדנו מפסוק זה כפי דרשותיו של רבי שמעון, כיון שרבנן מודים לרבי שמעון בזה.

אמר רבא דברי קילוס על רבי שמעון:

דילידא אימיה כל שאמו יולדת, **21** תבקש רחמים: יהי רצון שכרבי שמעון תיליד. **ואי לא, לא תיליד.** **22**

21. רבינו הלל בפירושו לספרי (פרשת ראה), העתיק: כל דילידא, כאימיה דרבי שמעון תילוד. ולפי זה לא נצטרך לדחוק ולפרש שמדובר במתפלל על אמו יולדת, אלא בכל יולדת. **22.** הריטב"א כתב שאין לגרוס "ואי לא, לא תלד" משום שיש הרבה למטה מרבי שמעון שטוב להם להוליד. אבל הר"מ הורביץ כתב ליישב הגירסא, שפרושו כמו יש אם למקרא וכדומה, ורוצה לומר, שמי שיכול לדרוש ע"י סרוס המקרא כרבי שמעון, יכול לדרוש. ומי שלא יודע לדרוש כך, לא יכול לדרוש כלל שום דרשה.

ואף על גב שדרשותיו של רבי שמעון מבוססות על כך שהדברים המוזכרים בפסוק "אינם ענין" לאיסור המוזכר בפסוק, כיון שהם ניתנים ללמוד בקל וחומר ממקום אחר, ולכן ניתן ללמוד מהם איסור לענין אחר, ומצאנו **דאית להו** לכל הדברים הנלמדים בקל וחומר **פירכא** לקל וחומר, ושוב לא ניתן, לכאורה, ללמוד מהדברים המוזכרים אסורים אחרים. שהרי נצרכים הם לגופם [כגון לענין איסור אכילה חוץ לחומה] שלא ניתן ללמוד בקל וחומר, בכל זאת דברי רבי שמעון ראויים הם לשבת, וכמו שיתבאר לקמן.

והפירכות שיש על הקל וחומר הם:

א. **מאי חומרא דביכורים ממעשר**, שמחמתו לומדים את איסור אכילת ביכורים חוץ לחומה ממעשר בקל וחומר, **שכן** הביכורים **אסורים לזרים**, מה שאין כן במעשר.

אדרבה, יש לפרוץ **שמעשר חמור** יותר מביכורים, **שכן** מעשר **אסור לאונן** [אבל, ביום הראשון למיתת מתו], לפי שכתוב בפרשת וידוי מעשרות "לא אכלתי באוני ממנו". מה שאין כן ביכורים, **23** שהם מותרים לאונן לפי רבי שמעון **24** ביבמות [עג ב].

23. המאירי ביאר שהביכורים לא נאסרו לאונן מן התורה אלא שמדברי סופרים מכין אותו מכת מרדות ממה שנאמר "ושמחת בכל הטוב". **24. הפני יהושע** דקדק, למה נקט רבא פירכא זו, שאינה אלא לרבי שמעון הסובר שבכורים מותרים לאונן, ולרבנן הסוברים שבכורים אסורים לאונן אין כאן פירכא, הרי יכל להקשות פירכא טובה יותר, שמצינו כמה חומרות במעשר שאינן בביכורים, שאוסרת את הגורן ויש לה שיעור, וכיוצא באלו חומרות השנויות במשנה בביכורים (פ"ב מ"ג). ותירץ, שרבא העדיף לפרוץ מחומרא במעשר שיש בה איסור לאו בגוף האכילה, שדומה לחומרת ביכורים שאסורה לזרים, שהיא איסור שיש בה לאו ומיתה בגוף האכילה.

ואם כן, לא ניתן ללמוד בקל וחומר ממעשר איסור אכילת ביכורים חוץ לחומה.

ב. **ומאי חומרא דתודה ושלמים ממעשר**, **שכן** תודה ושלמים **טעונין מתן דמים ואימורין לגבי מזבח**, מה שאין כן במעשר **25**,

25. הריטב"א מבאר שאף על פי שלא שייך במעשר מתן דמים ואימורים למזבח, בכל זאת דרך התלמוד להחשיבו לחומרא.

אדרבה, יש לפרוץ **שמעשר חמור** יותר מתודה ושלמים, **שכן** אי אפשר לפדות את המעשרות באסימון שהיא חתיכה של כסף שאין בה צורה, אלא **טעונין כסף צורה** [מטבע הטבוע בצורה או באותיות] לפדיונם שכתוב "וצרת הכסף בידך" [דברים יד] - כסף שיש עליו צורה **26**, מה שאין כן בתודה ושלמים, שאפילו כשנפסלים פסול הגוף שיש להם פדיון, לא הצריך הכתוב בפדיונו שיהא טעון צורה **27**.

26. עיין פני יהושע שמעשר שני אפילו אם נטמאו ויש להם פדיון אינם נפדין אלא בכסף צורה, ואם כן, גם באופן הפדיון ששייך בקדשים צריך במעשר שני כסף צורה. **27. ריטב"א**.

ואם כן לא ניתן ללמוד בקל וחומר ממעשר איסור אכילת תודה ושלמים חוץ לחומה.

ג. **ומאי חומרא דבכור מתודה ושלמים**, שמחמתו לומדים איסור לכהן לאכול הבכור קודם זריקת דמים מתודה ושלמים בקל וחומר, **שכן** בכור **קדושתו מרחם**. מה שאין כן תודה ושלמים,

אדרבה, יש לפרוץ **שתודה ושלמים חמורים** יותר מבכור, **שכן** **טעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק**, מה שאין כן בכור, כדתנן במנחות [צב א].

ואם כן לא ניתן ללמוד בקל וחומר מתודה ושלמים שיש איסור לכהן לאכול הבכור קודם זריקת דמים.

ד. **ומאי חומרא דחטאת ואשם מבכור**, שמחמתו לומדים איסור אכילה לזר מבכור, **שכן חטאת ואשם הם קדשי קדשים**, מה שאין כן בכור הוא קדשים קלים.

אדרבה, יש לפרוך, **שבכור חמור יותר מחטאת ואשם**, **שכן קדושתו מרחם**, מה שאין כן חטאת ואשם.

ואם כן לא ניתן ללמוד בקל וחומר מבכור, שחטאת ואשם אסורים לזרים.

ה. **ומאי חומרא דעולה מחטאת ואשם**, שמחמתו לומדים שאסור לאכול עולה חוץ לקלעים, **שכן עולה נקרבת כליל** על גבי המזבח, מה שאין כן חטאת ואשם, שאין עולה כולה על גבי המזבח, אלא יש בהם חלק שנאכל לכהנים

אדרבה, יש לפרוך **שחטאת ואשם חמירי מעולה**, **שכן הם קרבנות שמכפרי**, מה שאין כן עולה שאינה קרבן לכפרה אלא באה בנדבה ²⁸,

²⁸ **הריטב"א** מקשה שהרי כתוב בפרשת עולה "ונרצה לו לכפר עליו" ונאמר בספרי שמכפרת על עשה ועל לא תעשה, ותירץ: שמכל מקום אין העולה באה לכפר על דבר ידוע, אלא שהכתוב מבטיח שיכפר לו בדורון זה על עשה ועל לא תעשה. וכן מה שאמרו בהגדה שמכפרת על הרהורי הלב, הכוונה על דרך זה.

ואם כן, לא ניתן ללמוד בקל וחומר מחטאת ואשם שאסור לאכול עולה חוץ לקלעים.

ו. וכן יש לפרוך עוד על חומרתו של קרבן עולה:

וכולהו, כל אותם קרבנות שנזכרו לעיל, כגון תודה ושלמים ובכורות וחטאת ואשם, **חמירי מעולה**, **דאית בהו שתי אכילות**, אכילת מזבח ואכילת אדם, מה שאין כן קרבן עולה שאין בו אלא אכילת מזבח ²⁹.

²⁹ **הריטב"א** מקשה, הרי לעיל נתבאר כי זה שהעולה היא כליל למזבח, נחשב לחומרא, וכאן משמע שזה נחשב קולא שאין בו חלק שנאכל לאדם. ותירץ, כאן הפירכא היא מצד טעם האיסור, כי יותר מסתבר לאסור דבר שיש בו אכילת אדם בגבול אכילה של תוך הקלעים או תוך החומה או לאחר זריקה, מאשר לאסור עולה, שאין בה חלק המיועד לאכילת אדם.

אם כן לא ניתן ללמוד עולה בקל וחומר משאר הקרבנות שיש בהם אכילת אדם.

ואם כן צריך לבאר, **אלא מאי**, מדוע קילס רבא את רבי שמעון, **שדילידא אימיה**, **כרבי שמעון**. והרי לימודי הקל וחומר שעליהם מתבססים דרשותיו, מופרכים הם.

ומבארין: רבא קילס לרבי שמעון משום **דלמאי דסבירא ליה לדידיה**, שלפי סברתו של רבי שמעון שלא סבר את הפירוכות על החומרות, ידע היטב איך להיות **מסרס ליה לקרא, ודריש ליה**. נתחכם יפה בזה שדרש קודם את הקל יותר, ואחר כך את החמור יותר, ולא לפי הסדר המובא בפסוק,

שאם היה דורשו כסדרו, לא היה יכול ללמוד ממנו את האיסורים האלו בכל אחד ואחד, כי אם היה דורש לפי סדר כתיבתם, ולא לפי סדר חומרתם, אם כן היה צריך לדרוש תחלה את:

"ובכורות" - זה הבכור, וכי מה בא זה ללמדנו, אם לאוכלו חוץ לחומה, יש ללמודו בקל וחומר ממעשר, אם לאוכל לפני זריקה, יש ללמודו בקל וחומר מתודה ושלמים,

ואין זה נכון, שהרי עדיין לא דרשו את תודה ושלמים,

ועל כרחו היה צריך לומר: הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן הבכור לפני זריקה שהוא לוקה, ואז שוב אין לו יותר מקור לאיסור מלקות לזר האוכל ממנו לאחר זריקה,

וכמו כן שאר האיסורים שדרש רבי שמעון, נלמדו רק מחמת שדרש אותם רבי שמעון לפי סדר חומרתם ולא לפי סדר כתיבתם.

ומחמת זה נתקלס בו רבא.

ומקשינן: כיצד אמר רבי שמעון שאין צריך את הפרטים המוזכרים בפסוק לענין אזהרת אכילה חוץ לחומה, אלא לענין איסור אחר, כיון שניתן ללמוד את איסור אכילה חוץ לחומה בקל וחומר ממעשר?

וכי מזהירין מן הדין [וכי ניתן ללמוד אזהרת איסור שילקו עליה, בקל וחומר]?

הא אפילו למאן דאמר "עונשין מן הדין" [שניתן ללמוד עונש בקל וחומר ממקום אחר שענשה תורה], מודה הוא שאין מזהירין את אזהרת האיסור **מן הדין!**

ואם כן, אולי כל הפסוק אצלנו בא לענין איסור אכילה חוץ לחומה, ולא לענין איסורים אחרים, שהרי לא ניתן ללמוד אחד מהשני בקל וחומר.

ומתרצינן: רבי שמעון לא לומד מהקל חומר איסור המחייב מלקות, אלא רק **איסורא** של לא תעשה **בעלמא** בלא מלקות, וזה ניתן ללמוד **30** בקל וחומר **31**. ומה שכתוב "לוקה" אין הכוונה למלקות, אלא הכוונה שלוקה בעונש לאו **32**.

30. מבואר כאן שאף על פי שאין מזהירין מן הדין, אבל איסורא למדין מן הדין. יד דוד. **31.** התוספות הקשו, כיצד לומד רבי שמעון איסור חדש בקל חומר? ואפילו שאם ניתן ללמוד בקל וחומר איסור בלא מלקות, מכל מקום הרי צריך את כולם לענין שעליו מדבר הכתוב, בשביל לחייב מלקות באכילה חוץ

לחומה, שהרי חיוב מלקות לא ניתן ללמוד בקל וחומר. ותירצו, שלרבי שמעון הסתבר שכל הפסוק בא לשני דברים, א. ללמד איסור חדש ללא חיוב מלקות, ב. ללמד שיש חיוב מלקות באכילה חוץ לחומה. ורבי שמעון עושה קל וחומר על הלימוד של האיסור החדש, שאם בא ללמדנו בביכורים שיש איסור באכילה חוץ לחומה, הרי ניתן ללמוד בקל וחומר ממעשר שיש איסור, אלא על כרחך בא ללמד על איסור אכילה קודם קרייה, זהו הלימוד הא. והלימוד הב. נשאר במקומו, שלומדים שלוקה באכילה חוץ לחומה. ועל דרך זה עשה את הקל וחומר בשאר הדברים שהוזכרו בפסוק. **32. ריטב"א**.

ופרכינן : **והאמר רבא :**

זר שאכל מן העולה, לפני זריקה, חוץ לחומה - לרבי שמעון לוקה חמש פעמים :

א. משום אכילה חוץ לחומה שנלמד בקל וחומר ממעשר.

ב. משום אכילה לפני זריקה שנלמד בקל וחומר מתודה ושלמים.

ג. משום זר גמור שאסור לו לאכול אפילו לאחר זריקה, ונלמד בקל וחומר מבכור, וכל שכן שאסור לזר לפני זריקה.

ד. משום אכילה חוץ לקלעים, שנלמד בקל וחומר מחטאת ואשם.

ה. משום אוכל עולה, שאסור אפילו לכהן ואפילו בתוך הקלעים. וכל שכן שאסור לזר חוץ לקלעים וחוץ לחומה **33**.

33. כתב החזו"א (חו"מ ליקוטים סי' כ"ג להלן יח, ב) שמימרא זו של רבא היא לפי התנא בכריתות (כג, א-ב) הסובר שבקדשים סובר רבי שמעון שיש איסור חל על איסור. שהרי לפי רבא חל איסור של חוץ לחומה וחוץ לקלעים על איסור של זרות, ושל אוכל עולה, ושל אכילה לפני זריקה, שחלו כבר בשעת שחיטת העולה.

אם כן משמע שיש מלקות **34** גם באיסורים הנלמדים בקל וחומר.

34. הריטב"א מבאר שכיון שכאן מדובר בדברי אמורא, יותר מסתבר שכוונתו למלקות ממש, שאם כוונתו לאיסור בלא מלקות, אנו יודעים זאת כבר מהברייתא.

ומתצינן : גם בדברי רבא הכוונה היא רק **שחמשה איסורין הוו** ולא ללקות עליהם, ומה שאמר "לוקה חמש", כוונתו לומר שלוקה בעונש על חמשה איסורים.

ומקשינן : **והא אנו תנן** במשנתנו לעיל "אלו הן הלוקין", וכתוב שם האוכל ביכורים והאוכל קדשי קדשים חוץ לקלעים.

והרי מדובר שם במלקות ולא רק באיסור לאו, שהרי כתוב מפורש במשנה "לוקה ארבעים", ומקור האיסור לאכילת ביכורים קודם קרייה הוא כדברי רבי שמעון כמו שהתבאר בדף הקודם, ורבי שמעון לומד איסורים אלו על ידי קל וחומר, אם כן משמע שלומדים מהקל וחומר איסור שיש בו מלקות **35**.

35. ואי אפשר לתרץ שאמנם מה שנלמד בקל וחומר הוא איסור בלא מלקות אבל מה שנלמד מהפסוק הוא איסור עם מלקות, ולכן ביכורים עד שלא קרא וקדשי קדשים חוץ לקלעים הובאו במשנה שיש בהם חיוב מלקות משום שהם נלמדים יש מהפסוק באם אינו ענין לאיסור חוץ לחומה תנהו ענין לאיסורים אלו. אי אפשר לתרץ כן, שהרי כל מה שאנו אומרים שהפרטים לא נכתבו לענין לאיסור אכילה חוץ לחומה הוא רק כלפי איסור בלא מלקות אבל כלפי איסור עם מלקות כל הפרטים בפסוק נצרכים שהרי לא ניתן ללמוד איסור אכילה חוץ לחומה עם מלקות מקל וחומר, ואם אין למדים בקל וחומר איסור עם מלקות, על כרחך למדים באם אינו ענין רק איסור שאין בו מלקות. ולכן הקשו בגמרא שאם מצאנו שניתן ללמוד באם אינו ענין איסור שיש בו מלקות ואינו נצרך לאיסור אכילה חוץ לחומה, על כרחך שעושים קל וחומר ללמוד איסור שיש בו מלקות. (על פי ביאור **התוספות** לעיל הערה 25).

דף יח - א

ומתרצינן: **אלא** הטעם שלומדים "מתרומת ידך" שיש חיוב מלקות באוכל ביכורים קודם קרייה, אינו משום שלומדים איסור אכילת ביכורים חוץ לחומה בקל וחומר ממעשר, אלא משום שהפרטים בפסוק יז **קרא יתירא הוא**,

[עייין לעיל יז א בתחילת הברייתא של רבי שמעון שהבאנו את כל הפסוקים במלואם]

מכדי, כתיב [שהרי כתוב קודם לכן, בפסוק ו] **"והבאתם שמה** עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם ובכרת בקרכם וצאנכם. **ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם" וגומר [דברים יב ו - ז]**

אם כן, אחר כך כשכותבת התורה את איסור אכילה חוץ לחומה, דיינו **לכתוב רחמנא "לא תוכל לאוכלם"!** שהרי הפסוק מוסב על הפרטים שפירטה התורה קודם לכן, ולא צריך לפרט שוב את כל הדברים האסורים **36**,

36. ומפרש רש"י שאין זה נחשב לאו שבכללות שאין לוקין עליו, משום שה"לא תוכל לאוכלם" הולך על כל הדברים המפורטים לעיל, וזה נחשב כאילו פירט הכתוב לאו בכל אחד ואחד בנפרד.

אז מדוע **מיהדר מפרש בהו רחמנא**, זה שחזרה התורה לפרט: מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר ונדבתיך ותרומת ידך - למה לי?

אלא מיותרים הם לענין איסור אכילה חוץ לחומה, ולא מחמת הקל וחומר, אלא מחמת שנתפרשו כבר בפסוק הקודם.

ולכן, תנהו **ליחודי להו** איסורי **לאוי** חדשים, שיש בהם מלקות. הלכך בביכורים תנהו לענין אכילה קודם קרייה שחייב מלקות, וכן **לכל חד וחד** תנהו לאיסור חדש שחייב בו מלקות **37**.

37. הקשה רש"י, כיצד לומדים מיתור זה את כל האיסורים שלמד רבי שמעון, והרי לא ניתן ללמוד איסור שיש בו מלקות בקל וחומר, אם כן אולי פרט הכתוב רק כדי לאסור אכילה קודם זריקת דמים, שיהא בכל אחד מהפרטים לאו שיש בו מלקות, חוץ מביכורים שלא שייך בו זריקת דמים, ורק אותו נדרוש לענין איסור אכילה קודם קרייה. ותירץ שאין הכי נמי, רק באיסורים אלו יש חיוב מלקות; ומה שכתוב במשנה שלוקין באוכל קדשי קדשים חוץ לקלעים, זה נלמד ממקום אחר, שכתוב "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" והובא בגמרא לקמן; ומה שאמר רבא "לוקה חמש" וכלל שם גם עוד איסורים חוץ מאיסור אכילה קודם זריקת דמים, מפרש רש"י שבדברי רבא נשאר הגמרא עם התירוץ שאמרה קודם, שכוונת רבא לאיסורי לאו בלא מלקות. יוצא לפי רש"י, שלמסקנא לרבי שמעון לוקין מפסוק זה על ביכורים עד שלא קרא עליהם ועל אוכל קדשים לפני זריקה, ושאר הדברים שלומד רבי שמעון מקל וחומר אינו אלא לאיסורא. אבל הר"י בתוספות כאן פירש, שהיתור מועיל לגלות לנו שעל כל האיסורים שאנו לומדים, גם אלו שנלמדים מקל וחומר, בכלם יש חיוב מלקות. ולפי זה "לוקה חמש" שאמר רבא, הכוונה למלקות ממש. וכן כתב הרמב"ן, אבל מטעם אחר. שסובר שמחמת היתור לומדים איסור חדש מכל פרט, משום שאיסור שנלמד בכל פרט נתרבה לכל הפרטים בהיקש, ומה שרבי שמעון למד את כל הפרטים אחד מהשני בקל וחומר, זהו לימוד בעלמא, לומר שאף קל וחומר הוא, אבל עיקר הלימוד הוא בהיקש. וכן משמע בדעת הרמב"ם שפסק שלוקה בכל האיסורים הנלמדים מפסוק זה, משמע שסובר כפירוש ר"י בתוספות (כך פירש הלחם משנה בפ"ד מבכורות הט"ז), או כפירוש הרמב"ן (כך פירש הפני יהושע).

גופא: שנינו לעיל **אמר רבא: זר, שאכל מן העולה, לפני זריקה, חוץ לחומה, לרבי שמעון לוקה חמש.**

א. משום אוכל קדש חוץ לחומה, ונלמד בקל וחומר ממעשר. ב. משום אוכל חוץ לקלעים, ונלמד בקל וחומר מחטאת ואשם. ג. משום אוכל לפני זריקת דמים, ונלמד בקל וחומר מתודה ושלמים. ד. משום זר גמור שאוכל אפילו לאחר זריקה, ונלמד בקל וחומר מבכור. ה. משום אוכל עולה אפילו לאחר זריקה ואפילו לפני מן הקלעים.

ומקשינן על רבא:

ולילקי נמי משום "זר לא יאכל כי קדש הם" [שמות כט], שנאמר גבי קרבנות המילואים, שהיות וכתוב "כי קדש הם", ונתן הכתוב טעם לדבר לפי שהם קדשי קדשים, אם כן, בא להזהיר את הזר בלאו על כל קדשי קדשים, שלוקה הזר על אכילתם. ומדוע לא החשיב רבא לאו זה?

ומתריצין: **הני מילי** שעובר בלאו זה, רק **היכא דלכהניס חזי**. [ראוי] להם לאכול מהקרבת כשהוא בפנים, שהרי מדובר שם בקרבנות המילואים הנאכלים, שהם חטאת ושלמים, וכתוב שם בתחילת הפסוק "ואכלו אותם אשר כופר בהם".

מה שאין כן **הכא**, בקרבן עולה, **דלכהניס נמי לא חזי** בשרם לאכילה גם כשהוא בפנים המחיצות, **1** היות שכל בשר העולה נשרף כליל על המזבח, אין הם בכלל הלאו הזה, ולכן אינו לוקה משום לאו זה.

1. ביאור קטע זה הוא על פי הריטב"א. ועיין באור שמח (פ"א ממעשה הקרבנות ה"ג) שהקשה על לשון הגמרא כאן, ואין מקום לקושינו לפי ביאור הריטב"א.

ומקשינן: **ולילקי נמי משום** [שמות כט] **"ובשר בשדה טרפה לא תאכלו"**. שלמדנו מהמילה המיותרת "בשדה", שמדבר הכתוב בשר קדשים שיצא חוץ למחיצות, כמו "שדה" שאין בו מחיצות, **כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו, נאסר**.

[וכמו כן עובר, שהוציא את ידו [חוץ למחיצת אמו] בשעת שחיטת אמו, לא עלתה לו ליד העובר שחיטה של אמו, ונאסר].

ואם כן, גם במקרה של רבא, צריך ללקות משום לאו זה, ומדוע לא החשיבו רבא?

ומתריצין: **הני מילי** שעובר בלאו זה, רק **היכא דבפנים** המחיצות **חזי** לאכילה, דומיא ד"בשר בשדה".

מה שאין כן **הכא**, בבשר קרבן עולה **דבפנים נמי לא חזי**. לכן אינו עובר בלאו זה **2**.

2 בחידושי רי"ז הלוי (ריש הלכות פסולי המוקדשים), מבאר שלא זו אינו דין מיוחד בקדשים, שכן הוא שייך גם בחולין, בעובר שהוציא ידו והחזירה; ואין לומר שהם שני דינים נפרדים ורק יוצאים מפסוק אחד, שהרי בגמרא בחולין (סח, א) מוכח שהם דין אחד, וכן מפורש בתוספות כאן (ד"ה ולילקי משום ובשר) שכתבו "ושם יוצא חדא הוא", וכן מדויק ברמב"ם (פי"א ממעשה הקרבנות ה"ו) שכתב: כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטריפה כמו שביארנו בהלכות מאכלות אסורות. ולפי זה מבאר הרי"ז הלוי, שגדרו של הלאו הוא איסור על היוצא חוץ למחיצה של אכילה, שזה שייך גם בחולין, ולא איסור על היוצא חוץ למחיצה של הקרבה, שאינו שייך בחולין. וזהו ביאור הגמרא, שהלאו של "ובשר בשדה טרפה" שייך רק לבשר הנאכל, שהעזרה היא מחיצתו לענין אכילה, אבל כאן בבשר עולה שגם בפנים לא ראוי לאכילה, אם כן אין לו מחיצת אכילה כלל, ולא שייך בזה הלאו של "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו", ולכן חייב רק משום הלאו של אוכל חוץ לחומה בלבד.

ומקשינן: **ולילקי נמי כדרבי אליעזר**. **דאמר רבי אליעזר**, מזה שכתוב גבי נותר [שמות כט] **"לא יאכל כי קדש [הוא]"** **3** [הם]. וכיון שנתן הכתוב טעם לדבר שנפסל "כי קודש הוא", לומדים מכך,

3 **מסורת הש"ס**, אבל הרש"ש בפסחים (פה, א) על רש"י ד"ה הרי זה, הגיה שצריך לומר "הוא". משום ש"הם" נאמר גבי נותר.

דף יח - ב

כל שבקדש פסול [בכל הקדשים שנפסלו], **בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו**.

ומדוע לא החשיב רבא לאו זה?

ומתרצינן: **הני מילי** שעובר בלאו זה, רק **היכא דקודם פסולו חזי** לאכילה 4, כמו נותר. מה שאין כן **הכא**, בקרבן עולה **דקודם פסולו נמי לא חזי**, לכן אינו עובר בלאו זה.

4. **החזו"א** (פסחים כד, א) הקשה מהמבואר בפסחים שחטאת שנפסלה מחמת שהובא דמה לפני האוכל מבשרה הרי הוא באזהרה דרבי אליעזר ד"לא יאכל כי קודש הוא", משמע שיש לאו גם במקום שקודם פסולו לא היה ראוי לאכילה, שהרי עדיין לא נזרק דמו. ומתוך, שלא מיעטה כאן הגמרא אלא עולה שקודם פסולה אינה ראויה לבא לידי אכילה, אבל קרבנות הנאכלין שנפסלו אפילו קודם זריקה הרי הן בכלל כל שבקדש פסול.

ומקשינן: **ולילקי נמי כאידך** לאו **דרבי אליעזר**.

דתניא: רבי אליעזר אומר, כל דבר שהוא ב"כליל תהיה לא תאכל", בא הכתוב **ליתן בו לא תעשה על אכילתו**.

אם כן, בשר עולה, שהוא עולה כליל למזבח, יש בו לאו נוסף באכילתו. 5 ומדוע לא החשיב רבא לאו זה? 6

5. עיין בערוך לנר (כריתות כג, א ד"ה קאי) שהקשה, שהרי רבא מדבר בבשר עולה שיצא חוץ לחומה וכבר נפסל מלהיות כליל, ואיך ילקה עליו מהלאו של כליל תהיה. ותירץ, שכיון שאם עלה למזבח, הדין שלא ירד. לכן שפיר נכלל בלאו של כליל תהיה. 6. נחלקו הראשונים בלאו זה; **שיטת הרמב"ן** שלא זו היא לאו שבכללות ואין לוקין עליו, כיון שכולל כמה דברים: מנחת כהן, אימורים, ועולה. ומה שמקשה הגמרא מזה, פי' הרמב"ן לפי שיטת רש"י שרבא דיבר על לאוין בלא חיוב מלקות, וקושית הגמרא היא גם מלאוין שאין בהם חיוב מלקות. ולפי שיטה זו שהיו לאו שבכללות, אם כן לשיטת ר"י בתוספות שפירש שרבא דיבר בלאוין שיש בהם מלקות, נצטרך לפרש שקושית הגמרא היא למאן דאמר שלוקין על לאו שבכללות. אבל שיטת **הראב"ן** (סי' ל"ב), שלא הוי לאו שבכללות, משום שיש גזירה שוה כליל כליל לעולה וכאילו כתב בעולה "לא תאכל" ואין זה לאו שבכללות. וכן דעת **הרמב"ם** שלוקין על לאו זה, שכתב (בפ"א ממעשה הקרבנות ה"ג): "וכן האוכל כזית מכל האימורין, בין לפני זריקה בין לאחר זריקה, בין כהן בין ישראל לוקה, שהאימורין כליל למזבח ככל העולה והרי נאמר במנחת כהנים "כליל תהיה לא תאכל" כל שהוא כליל למזבח אכילתו בלא **תעשה ולוקין עליו בכזית**".

ומתרצינן: **אין הכי נמי**, מודה רבא שלוקה מחמת לאו זה.

ורבא, רק את הלאוין שיש **מהאי קרא**, "לא תוכל לאכול בשעריך", 7 **קאמר**.

7. ריטב"א. אמנם לשיטת הרמב"ם שהלאו דעולה הנלמד מ"נדרים" הוא לאו דמעילה בשוה פרוטה, כתב התבנית אות יוסף שיש לפרש את תירוץ הגמרא, שרבא מהאי קרא קאמר, היינו שהמלקות שמונה רבא, אחת מהן היא הלאו ד"כליל תהיה", ולא הלאו של "ונדרים" שזהו לאו של מעילה ושיעורו בשוה פרוטה, ורבא אינו מונה אלא לאוין ששיעורם באכילת כזית. (כמו שפירש תוספות לעיל ד"ה ולילקי משום זר).

[סימן כוז"א]

אמר רב גידל אמר רב: כהן שאכל את חלקו מחטאת ואשם לפני זריקה, לוקה.

מאי טעמא? - משום דאמר קרא [שמות כט] **"ואכלו אותם** [אהרן ובניו הכהנים את חלקם בקרבן, אשר [כבר] **כופר בהם** [בקרבן]".

ויש לדייק מכאן, שרק **לאחר כפרה**, כלומר רק לאחר זריקת הדם, המכפרת, **אין**, [כן] יש לכהן לאוכלו.

אבל **לפני כפרה**, לא הותר לכהן לאכול. וזהו **לאו הבא מכלל עשה**.

וכל לאו שמדוייק מכלל עשה, **לאו הוא. מתיב רבא**, כיצד אפשר לומר שלאו הנלמד מכלל עשה, נחשב לאיסור לאו ולא ל"איסור עשה"?

והרי כתוב בברייתא בתורת כהנים **8** על הפסוק **"וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה, אותה תאכלו"**.

8. ריטב"א, ומבאר, שלכן אי אפשר לדחות כאן שרב תנא הוא ופליג, משום שהיא ספרי דבי רב.

ומוכח מלשון הכתוב, שרק **אותה תאכלו**.

אבל, **ואין לאכול בהמה אחרת**, שאין בה סימנים הללו, שהיא טמאה, ואותה לא **תאכלו**.

ואי כדקאמרת, שלאו הנלמד מכלל עשה, נחשב ללאו, אם כן זה שכתבה התורה [דברים יד] **"את זה לא תאכלו"**, **למה לי?**

למה התורה חזרה ואסרה בלאו את האוכל בהמה בלא סימני טהרה, והרי כבר אסרה זאת התורה בלאו הבא מכלל עשה? **9 אלא**, על כרחך, שלאו הבא מכלל עשה, נחשב לאיסור עשה, ולכן חזרה התורה לאוסרו באיסור לאו.

9. עיין בערוך לנר שהקשה, שאולי נכתב האיסור כדי לעבור עליו בשני לאוין. ותיירץ על פי מה שאמרו בפסחים (כד, ב) שכל היכא דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי, ולכן עדיף כאן לומר שמשמיענו הפסוק שלאו הבא מכלל עשה, נחשב לעשה. מאשר להעמיד בלאוי יתירי. אבל **מהריטב"א** נראה שהיתה לפניו גירסא אחרת, "אותה תאכלו ולא בהמה אחרת תאכלו, ולאו הבא מכלל עשה, עשה". וכן הוא נוסח כתב יד מינכן, וכן הוא בגמרא זבחים לד, א. ולפי"ז לא קשה כלל קושית הערוך לנר.

ומתרצת הגמרא:

אי איתמר [אם נאמרו דברי רב גידל אמר רב], **הכי איתמר** [כך הם נאמרו]:

אמר רב גידל אמר רב: זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה 10 של דם הקרבן על המזבח, פטור.

10. הרש"ש דקדק מזה שכתוב "לפני זריקה" משמע שלאחר זריקה אפילו לפני הקטרת אימורין חייב. והקשה, שהרי עדיין לא קרינן "ואכלו", כיון שכל זמן שלא הקטירו האימורין אין רשאי לאכול בשר כמבואר בפסחים (נט, ב) וכל זמן שלא קרינן "ואכלו" אין איסור של "זר לא יאכל". ותירץ, שכיון שאם נטמאו או אבדו האימורים, מותר לאכול את הבשר, אם כן קרינן בהו "ואכלו".

מאי טעמא? - משום דאמר קרא "ואכלו אותם אשר כופר בהם". ואם כי פסוק זה נאמר באכילת תרומה, למדנו ממנו לאכילת קדשים. ובסוף הפסוק כתוב "זר לא יאכל כי קדש הם".

ודורשים מכאן: **כל היכא דקרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם"**, כלומר בזמן שראוי לאכילת כהנים, אז קרינן ביה [אז נאמר האיסור של] **"זר לא יאכל"** 11 [כי] קדש [הם].

11. מסורת הש"ס.

אבל, וכל היכא דלא קרינן ביה "ואכלו אותם אשר כופר בהם", כלומר כל זמן שעדיין אינו ראוי לאכילת כהנים, לא קרינן ביה [לא נאמר האיסור של] **"זר לא יאכל"**.

ומביאה הגמרא עתה כמה מימרות בעניני הבאת ביכורים, ודנה בהם.

אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: בכורים, רק הנחה לפני המזבח מעכבת בהן, את קיום מצותם, ואת היתר אכילתם לכהנים.

אבל קרייה של פרשת ביכורים אין מעכבת בהן.

ומכל מקום, מצוה היא שלא לאוכלם אלא לאחר קריאה 12.

12. ריטב"א.

ומקשינן: **ומי אמר רבי אלעזר הכי, שקריאה אינה מעכבת באכילת ביכורים.**

והא אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הפריש בכורים קודם לחג הסוכות, ועבר עליהן החג ועדיין לא הביאן לבית המקדש, ירקבו.

מאי לאו, הטעם שירקבו, משום דלא מצי למיקרי עליהן אחרי שעבר החג, כיון שכתוב בתורה אחרי קריאת פרשת הביכורים "ושמחת בכל הטוב", 13 **ודורשים מזה**

שאינו קריאה אלא בזמן שמחה, לכן משבועות ועד סוכות שהוא זמן לקיטת פירות ושמח בהם, מביא וקורא, אבל מסוכות ועד חנוכה, אף על פי שהרבה פירות נלקטים עד חנוכה, מכל מקום שמחת אותה שנה נגמרה בחג הסוכות, הלכך מביא ואינו קורא **14**.

13. עיין לעיל (ז, א) במשנה שהבאנו את לשון הפסוקים של פרשת ביכורים שבתורה. **14.** **ביכורים פ"א מ"ו.**

וכיון שהפריש את הביכורים קודם לחג הסוכות, והיו ראויים לקריאה, וחלה עליהם חובת קריאה, וכשעבר עליהם החג, נדחו מקריאה, לכן ירקבו.

ואי סלקא דעתך שקרייה אין מעכבת בהן בהבאת ביכורים, אמאי ירקבו? והרי יכול עדיין להביאם בלא קריאה.

ומתרצינן: לעולם בראויים לקריאה אין קריאה מעכבת בהבאת ביכורים, אבל באלו שעבר זמנם ואינם ראויים יותר לקריאה, קריאה מעכבת בהם.

כדרכי זירא,

דתנן במסכת מנחות [קג ב]: האומר הרי עלי מנחה של ששים ואחד עשרונים קמח, מביא ששים עשרונים קמח בכלי אחד, ועשרון אחד בכלי אחר. משום שעד ששים עשרונים, יכול הקמח להיבלל עם השמן של המנחה היטב בכלי אחד. אבל ששים ואחד עשרונים קמח, קים להו לרבנן שאינם נבללים יפה עם השמן.

והקשו בגמרא שם, מה איכפת לנו שאינם נבללים יפה, והרי תנן: שאם לא בלל את הקמח בשמן, בדיעבד המנחה כשרה.

ואמר רבי זירא: כל ה"ראוי" לבילה, אין בילה מעכבת בו. ולכן עד ששים עשרונים המנחה כשרה אף שלא נבללה

וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו. ולכן ביותר מששים עשרונים המנחה פסולה.

ודין זה של רבי זירא לא נאמר רק לגבי בלילה, אלא כלל הוא בכל התורה, **15** ולכן גם לגבי קריאה בהבאת ביכורים, כל ביכורים שראויים לקריאה, אין קריאה מעכבת בהם. אבל כל שהיה ראוי לקריאה, שנקטף לפני החג, וחלה עליו חובת קריאה, ועבר החג, ואינו ראוי עתה לקריאה, קריאה מעכבת בו. **16**

15. **ריטב"א.** **16.** עיין **ריטב"א** שהביא את דעת רבינו חיים כהן ז"ל שבתוספות, שדווקא כשבצרן על דעת להביאם קודם לחג, ירקבו, משום שאז נראה לקריאה ונדחה. אבל אם הפרישן על דעת להביאן לאחר החג, לא ירקבו, אלא מביא ואינו קורא כדיון בצרן לאחר החג, שלא חלה עליהן חובת קריאה, ולא היו ראויים מעולם לקריאה. וכמו כן יש לפרש בבבא בתרא (פא, ב) שמובא שם, שאם בצר את הביכורים ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך, מביא ואינו קורא, משום שצריך בצירה והבאה כאחד, ובלא זה היה

מביא וקורא; וקשה מדוע היה מביא וקורא, אדרבה, כיון שבצרן הוא עצמו אם כן נראה לקריאה, וכשגרון ביד שליח נדחו מקריאה, ששליח אינו קורא, והיה לגמרא לומר, שאפילו לא מת שליח ירקבו. אלא צריך לומר שם, שיכול להביאם משום שכשבצרן היה דעת בעל הבית לשגרן ביד שליח שהוא אופן שאינו חייב בקריאה, ולא חלה עליהם מעולם חובת קריאה, וכדמשמע מלשון בצרן, שהוא עצמו בצרן. והביא ראייה לדבריו מהירושלמי, עיי"ש. ותמה על זה **האור שמח** (ביכורים פ"ד הי"ג), שהרי בחליצה באילם ואילמת, הקריאה מעכבת אף על פי שלא נראו מעולם לקריאה. ותירץ, שביכורים שונה, לפי שבפרשת משפטים כתוב "ראשית ביכורי אדמתך תביא בין ה' אלוקיך" ולא נזכר שם קריאה כלל, ובמכילתא דורש מפסוק זה לנשים וגרים שמביאים אף על פי שאינם קוראים. אם כן מבואר, שהלכה היא בביכורים שקיים דין הבאה גם ללא קריאה, ולכן באופן שמתחלה אינם ראויים לקריאה כלל מביא אותם אף על פי שאינו קורא, וכמו אלו שמביאים אף על פי שאינם קוראים. ורק באופן שמתחלה היו ראויים לקריאה, אז חל על הביכורים דין קריאה, ובזה נאמר שאם נדחו מקריאה, קריאה מעכבת בו כדברי זירא. **הרמב"ם** (בפ"ד מבכורים ה"י י"ג) כתב: "המביא בכורים מאחר חג הסוכות ועד חנוכה, אף על פי שהפרישן קודם החג, מביא ואינו קורא, שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות ועד סוף החג". ותמה **בכסף משנה** שם, מסוגיין שמובא שאם הפריש קודם החג ירקבו. ותירץ, שהרמב"ם דחה סוגיא זו מחמת הדין של רבי יוסי ברבי חנינא שאמר "בצרן ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא", ואף על פי שביירושלמי העמידו את דינו של רבי יוסי ברבי חנינא בשליקטן לשלחן עיי"ש שליח, אבל ליקטן להביאן הוא לא ישלחם ביד אחר, שכל הביכורים שנראו לקריאה אינם ניתרים אלא בקריאה, מכל מקום מאחר והבבלי לא פירש כן, נוקטים כמותו. אבל הקשה עליו **המרכבת המשנה**, שהרי (בפ"ב מבכורים הכ"א) פסק הרמב"ם כדברי הירושלמי. ולכאורה אפשר ליישב את הרמב"ם, שסובר כדברי הר' חיים כהן שהביא הריטב"א שאין סתירת הסוגיות, ואין סתירה בין הבבלי והירושלמי, שתלוי בדעתו מתחילה, אם דעתו להביא באופן שחייב בקריאה, מתחייב בקריאה ואם נדחה מקריאה, ירקבו. אבל אם דעתו מתחילה בשעת בצירה להביאו באופן שאינו חייב בקריאה, אינו מתחייב מעולם בקריאה, ולכן פסק הרמב"ם שאפילו אם הפרישן לפני החג, כיון שהיה בדעתו להביאן אחרי החג שהוא זמן שאינו חייב בקריאה, אם כן נחשב שמעולם לא נראו לקריאה, ויכול להביאם אחרי החג.

רב אחא בר יעקב מתני לה את הדין של רבי אלעזר אמר רבי אושעיא שהנחה מעכבת בבכורים ואין קריאה מעכבת בהם, **כדברי אסי אמר רבי יוחנן**, שרב אסי אמרה בשם רבי יוחנן.

והיה קשיא ליה דברי רבי יוחנן אדברי רבי יוחנן.

שהיה קשה לו: **ומי אמר רבי יוחנן, בכורים, הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן.**

והא בעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: בכורים, מאימתי מותרין לכהנים?

ואמר ליה: הראוין לקרייה, מעצרת ועד החג, מותרין רק **משקרא עליהן**. ואותם **שאינן ראוין לקרייה,** מותרין **משראו פני הבית** המקדש, כלומר משיכנסו לעזרה, **17** והנחה לא מעכבת כלל.

17. מה שהכנסה לעזרה מעכבת בהיתר אכילה, כתב **החזו"א** (חו"מ ליקוטים סי' כ"ג) שהטעם משום שאף על פי שהנחה אינה מעכבת לשיטתו, מכל מקום צריך שיהיה ראוי לקריאה והנחה. ומבאר שכל זה לפי הראשונים שמבארים לקמן את הגמרא "בכורים מאמתי חייבין עליהם משיראו פני הבית" שהכוונה

היא משיכנסו לעזרה, אבל לאותם ראשונים המבארים שהכוונה שם משיכנסו לחומת ירושלים, גם כאן יפרשו כן, שמשכנסו לחומת ירושלים הותרו לכהנים. וזה למאן דאמר שהנחה אינה מעכבת. אבל **האור שמח** (בפ"ג מבכורים ה"א) כתב להיפך, שכאן לגבי היתר אכילה לכהנים, ודאי הכוונה לפני העזרה, שאסורים הבכורים לכהנים עד שיראו פני העזרה.

קשיא דברי רבי יוחנן **מקרייה אקרייה** שלעיל אמר שאין קריאה מעכבת, וכאן אמר שקריאה מעכבת.

וכן **קשיא** דבריו **מהנחה אהנחה** שלעיל אמר שהנחה מעכבת, וכאן אמר שאין הנחה מעכבת.

ומתרצינן: **קרייה אקרייה לא קשיא.**

הא, המאמר של רבי יוחנן שקריאה מעכבת, הוא אליבא **דרבי שמעון**, שהעמדנו את משנתנו לעיל כמותו, שלמד מ"תרומת ידך" שכהן האוכל לפני קריאה עובר בלאו.

הא שאמר רבי יוחנן שאין קריאה מעכבת, הוא אליבא **דרבנן**, החולקים וסוברים, שאין קריאה מעכבת.

וכן **הנחה אהנחה, נמי לא קשיא.**

הא, המאמר שאין הנחה מעכבת, לדברי רבי **יהודה** הוא, שדורש את ה"והנחתו" הנוסף שבתורה **18** לענין תנופה, ואין המקרא חוזר ושונה "הנחה" בכדי לומר שהוא לעיכובא.

18. עיין לעיל (יז, א) במשנה שהבאנו את לשון הפסוקים של פרשת ביכורים שבתורה.

והא שאמר רבי יוחנן שהנחה מעכבת, דיבר אליבא **דרבנן**, שדורשים מכך שהתורה חזרה ושתתה בביכורים "הנחה", כדי לומר שהנחתם לפני המזבח היא לעיכובא.

מאי רבי יהודה [היכן נאמרו דברי רבי יהודה]?

דתניא: רבי יהודה אומר, "והנחתו", זו תנופה, שקורא "והנחתו" מלשון "ולא נחם אלקים" [שמות יג], שהוא מנחה אותנו לארבע רוחות, ומעלה ומוריד.

אתה אומר ש"והנחתו" זו תנופה, או אינו אלא הנחה ממש?

כשהוא אומר קודם לכן "והניחו", הרי הנחה אמור כבר.

הא מה אני מקיים לדרוש מ"והנחתו" - זו תנופה. והיות ולרבי יהודה, אין לענין הנחה אלא פסוק אחד, ולא שנה עליו הכתוב, היא אינה מעכבת. **19**

19. **האתוון דאורייתא** (כלל י"ב) מדקדק מכאן, שהבבלי סובר שגם לרבי יהודה ביכורים הם כקדשים, ולפיכך צריך שישנה עליו הכתוב לעכב, שהרי בחולין לא צריך שנה עליו הכתוב לעכב. והטעם שביכורים הם כקדשים, משום שצריך הבאה והנחה בעזרה, וגם תנופה, לרבי אליעזר בן יעקב ולרבי יהודה. אבל **בירושלמי** מבואר שלרבי יהודה בכורים אינם כקדשים, שאמר שם רבי יוחנן שמופלא הסמוך לאיש אין תרומתו תרומה, אבל הקדשו הקדש. ואמרו שם, מהו שיביא בכורים, האם סובר כרבי יהודה שאמר הוקשו לקדשי הגבול ואינו מביא, או שסובר כרבנן שאמרו שהוקשו לקדשי מקדש ומביא. אם כן מבואר להדיא שלרבי יהודה בכורים אינם כקדשים.

ומאן תנא דפליג עליה דרבי יהודה, וסובר שהנחה מעכבת?

רבי אליעזר בן יעקב היא, שלומד תנופה מפסוק אחר.

דתניא: כתוב בתורה **"ולקח הכהן הטנא מידך"**, לימד על הבכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב?** כיצד למד ממשמעות הפסוק הזה שמדבר על תנופה?

ומבארין: **אתיא** גזירה שוה **"יד יד"** מתנופת חזה ושוק ואימורין 20 **דשלמים.**

20. **רש"י** סוטה יט א.

כתיב הכא "ולקח הכהן הטנא מידך". וכתוב גבי תנופה דשלמים **"ידיו** [של הבעלים של השלמים] 21 **תביאינה את אשי ה'"** [ויקרא ז'].

21. **רש"י** סוכה מז ב.

ולומדים מזה, **מה כאן** בביכורים, מדובר בידיו של **כהן** דכתיב **"ולקח הכהן"** 22, **אף להלן**, בשלמים צריך שיהיה בידיו של **הכהן**.

22. **רש"י** שם.

וכן לומדים משלמים לביכורים, **מה להלן** בשלמים מדובר בידיו של **בעלים**, **אף כאן** בביכורים צריך שיהיה בידי **הבעלים**.

הא כיצד מניפים שניהם?

מניח כהן ידיו תחת ידי בעלים, שהבעלים אוחזים בשפת הטנא, והכהן מניח ידיו תחת שוליו, **ומניף**. 23

23. כך פירש **רש"י** בסוכה (מז ב ד"ה תחת ידי). וכן כתבו התוספות במנחות (סא, ב ד"ה כהן), שהקשו, שיד הבעלים חוצצת בין הכלי ובין יד הכהן. ותיצו שהבעלים אוחזים בשפת הכלי והכהן בשוליו

מלמטה. אבל כתבו שם בשם רש"י, שלא איכפת לנו אם יש בתנופת הכהן חציצה, שעיקר התנופה היא בבעלים. **ובריטב"א** בסוגייתנו תירץ בשם תוספות, שיד הבעלים אינם נחשבים לחציצה, לפי שהכתוב החשיב את יד שניהם כיד אחד, ומסיק הריטב"א שבירושלמי לא משמע כן.

אמר רבא בר אדא אמר רבי יצחק: בכורים -

דף יט - א

מאימתי חלה עליהם קדושת ביכורים, [מ] שחייבין עליהן, זר האוכלן, מיתה בידי שמים?

משיראו פני הבית. משיכנסו לעזרה של בית המקדש. **1**

1. כן כתב הר"ש (ביכורים פ"ב מ"א ד"ה חייבין עליו), וכן נראה פשטות דברי התוספות לעיל (יח ב ד"ה בכורים). ובחזו"א כאן כתב שגם רש"י מפרש כן, וכמו שפירש לעיל (יח ב) ש"משיראו פני הבית", הכוונה משיכנסו לעזרה. אבל הרמב"ם (בפ"ג מבכורים ה"א וה"ג) כתב שהחויב הוא משכנסו לחומת ירושלים, ומבאר הכסף משנה שלפי דבריו הפירוש משיראו פני הבית, היינו משיראו פני הבתים שבירושלים, אבל החזו"א כאן כתב שגם לשיטת הרמב"ם אפשר לפרש שפני הבית היינו בית המקדש, ומשיראו פני הבית הכוונה שלא תהא החומה חוצצת בין הביכורים לבית המקדש.

והיונן בה: כמאן כמו איזה תנא, סובר רבי יצחק? 2

2. החזון איש מבאר שאין מי שחולק על התנא שמביאה הגמרא כדבריו, אלא שבא לומר מי הוא התנא ששנה כך, ואינו מביא ממנו ראיה אלא שאין איסור זרות וחוף לחומה לפני שראה פני הבית. אך לא מוכח שדי בראיית פני הבית, כי אפשר לבאר שמקצתן בפנים, היינו שהניחם דוקא.

כי האי תנא -

דתניא: רבי אליעזר אומר: בכורים שמקצתן בחוץ לחומת העזרה, ומקצתן בפנים העזרה, כך הוא דינם: הפירות שבחוץ, הרי הן כחולין לכל דבריהם. 3

3. כתב החזון איש, דהיינו, שעדיין לא הותר לכהן לאוכלם, וזר אינו חייב מיתה. אך ודאי יש בהם לאו של "לא תוכל לאכול". אך בחינוך כתב במפורש [מצוה תמט] שאין בביכורים לאו עד שיראה פני הבית. וכתב החזון איש שאף לשיטתו דינם של הבכורים הוא כדין מעשר שני, שכתבו התוס' [בעמוד ב] שאין לאו חוץ לחומה, אך יש איסור עשה. וכן משמע בתוספתא ביכורים פרק א, שנחלקו רבי שמעון בן יהודה ורבנן אם יש איסור באכילת ביכורים במחובר, על אף שלא יתכן במחובר שיכנסו בפנים לעזרה. ובמרכבת המשנה כתב, שרבנן בתוספתא סברו שקדושת ביכורים חלה בקריאת שם.

ואילו הפירות שבפנים, הרי הן כהקדש לכל דבריהם. 4

4. הריטב"א דן אם מדובר שכל הפירות היו בסל אחד, וחלוק דין הפירות שבפנים מדין הפירות שבחוץ, מפני שהברייתא סוברת כמאן דאמר אגד כלי לאו שמיה אגד, או שמדובר שחלוקים הפירות בשני סלים, האחד בפנים והשני בחוץ ונחשב שרק מקצתן בפנים כי הופרשו ביחד. וכתב החזון איש שלפי הצד הראשון צריך לומר שלא מדובר בפירות ארוכים כי אם חלק מהפרי נשאר בחוץ יפטר משום שאגוד לחוץ וכאילו לא נכנס כלל. **ובדרך אמונה** (פ"ב ממע"ש ה"ז) הקשה על פירוש זה ממה שאמרו להלן בעמוד ב' שהוא בחוץ ומשאו בפנים פשיטא שקלטהו מחיצות, ואם דין המעשר תלוי באגד, הרי נחלקו אביי ורבא לענין שבת אם באגד יד נחשב שהחפץ בחוץ.

ומבואר בדברי רבי אליעזר, שביכורים שלא נכנסו לתוך העזרה, לא חלה עליהם קדושת ביכורים. וכדבריו סובר רבי יצחק, שחיוב מיתה בזר האוכל ביכורים, תלוי בראיית פני הבית.

אמר רב ששת: בכורים, הנחה לפני ה' מעכבת בהן. אם לא נעשתה מצות ההנחה לפני המזבח, מעכב אי קיום המצוה של ההנחה את היתר האכילה.

אך **קרייה** של פרשת ביכורים, **אין מעכבת בהן.**

והוינן בה: **כמאן** כמו איזה תנא, סובר רב ששת? **5**

5. עיין בחזון איש, ששואל מדוע צריכה הגמרא למצוא תנא שסובר כן, והרי כבר נאמר לעיל בשם רבי יוחנן, שרבנן חולקים על רבי עקיבא סתימאה, וסוברים שקריאה אינה מעכבת, והנחה מעכבת. ומתוך, ששאלת הגמרא "כמאן", היא דברי רב ששת, שאינו סובר כרבי יוחנן, שאומר שרבנן חולקים על רבי עקיבא.

כי האי תנא -

דתניא: רבי יוסי אומר: שלשה דברים שמעתי, משום [מפי] שלשה זקנים,
וזה אחת מהן:

הברייתא שלפנינו סוברת שקדושת הארץ לא בטלה לאחר חורבן הבית, וכל המצוות התלויות בארץ עדיין קיימים. ולפיה, חיוב הפרשת מעשר שני עדיין קיים גם לאחר חורבן הבית, ומקום אכילתו הוא בירושלים.

ורבי ישמעאל בברייתא שלפנינו דן, האם יכול להביא בזמן הזה פירות מעשר שני לירושלים בלא לחללם על מטבע, ולאוכלם שם, או לא.

רבי ישמעאל אומר: יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה בירושלים,
ויאכלנו שם ללא פדייה!?

ודין הוא, שיש לנו ללמוד מבכור בהמה שאי אפשר להעלותו ולאכלו בירושלים:

שהרי **בכור טעון הבאת מקום** [צריך להביאו לירושלים, למקדש], וגם **מעשר שני טעון הבאת מקום**.

ויש לנו ללמוד מעשר שני מבכור :

מה בכור, אינו נאכל אלא בפני הבית [בזמן שבית המקדש קיים].

אף מעשר, אינו נאכל בלא פדיון אלא בפני הבית.

שמה תפרוך : **מה לבכור, שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח**, וכיון שיש בבכור חומרא שאין במעשר שני, אי אפשר ללמוד ממנו למעשר שני.

תשובתך : **בכורים יוכיחו**, שאינם טעונים מתן דמים ואימורים למזבח, ובכל זאת אינם נאכלים לכהנים אלא בזמן שבית המקדש קיים! **6** ושמה תחזור ותפרוך : גם מביכורים לא ניתן ללמוד, כי **מה לבכורים, שכן טעונים הנחה לפני המזבח**, וכל עוד לא הונחו לפני המזבח אין היתר לאוכלם, ולכן לא ניתן לאכלם בזמן שאין בית המקדש קיים. מה שאין כן מעשר שני, שאינו טעון הנחה לפני המזבח.

6 הביכורים אינם נוהגים מן התורה אלא בארץ, ומדברי סופרים אף בסוריא וארצות סיחון ועוג, אבל לא בשאר הסביבות, ואין נוהגין אלא בפני הבית ולא בזמן הזה כלל. מאירי.

תשובתך : אמנם אי אפשר ללמוד זאת בלימוד של "מה מצינו", אך עדיין יש ללמוד זאת בהיקש, שאין פורכים עליו מקולא וחומרא -

תלמוד לומר, "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם :
מעשר **7** דגנך, תירשך ויצהרך. ובכורות בקרך וצאנך". [דברים יד כג]

7 זה מעשר שני שכבר למדנו ליתן מעשר ראשון ללויים שנאמר "כי תקחו מאת בני ישראל וגו'" ונתן להם רשות לאכלו בכל מקום שנאמר "ואכלתם אותו בכל מקום" על כרחך זה מעשר אחר הוא. רש"י עה"ת.

מקיש הכתוב הזה מעשר לבכור : **8**

8 הגמרא לקמן תבאר מדוע צריך את ההיקש ואי אפשר ללמוד במה הצד מבכור וביכורים.

מה בכור, אינו נאכל אלא לפני הבית. **9**

9 ומה הוא עושה בו, מניחו עד שיפול בו מום ויאכלנו.

אף מעשר שני, אינו נאכל אלא לפני הבית **10**. [ולקמן תבאר הגמרא מדוע יותר פשוט בבכור שאינו נאכל אלא בפני הבית, עד שלומדים ממנו למעשר שני].

10. ואם כן כיצד הוא עושה, פודהו במקומו ואוכלו, ואף את דמי הפדיון אינו אוכל בירושלים אלא שורפן, ואם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה, עושה כן בזמן הזה אפילו לכתחלה, ומאבד את הפרוטה, ואפילו אם הפריש את המעשר שני בירושלים אינו אוכלו שם, וכן אינו פודהו שם. וכל מעשר שני שנכנס לירושלים בזמן הזה מניחין אותו שם עד שירקב, וכן אם הוציאו משם. ולכן אין מפרישין בזמן הזה מעשר שני בירושלים, אלא מוציאים את הפירות בטבלן מחוץ לעיר, ומפריש ופודה, ודברים אלו אינם אלא בארץ ישראל, שאף בזמן הבית אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא בארץ, ומדברי סופרים יש חיוב בסביבות הארץ כגון בבל ומצרים ועמון ומואב. מאירי.

ומוכח מדברי רבי ישמעאל, שהוא סובר שקריאת פרשת ביכורים אינה מעכבת. וכדבריו סובר רב ששת.

והראיה שרבי ישמעאל סובר כן :

ואם איתא שסובר רבי ישמעאל שקריאה מעכבת בביכורים, מדוע הוא פרך את הלימוד של מעשר שני מביכורים רק משום הטענה שבביכורים יש הנחה, ואילו במעשר שני אין הנחה.

והרי היה לו **ליפרוך** על הלימוד של מעשר שני מביכורים, שיש בביכורים שני ענינים שאין במעשר שני, שמלבד החומרא שיש בהם מצות הנחה, יש בהם גם חומרא של מצות קריאה.

וכך היה רבי ישמעאל צריך לומר :

מה לבכורים, שכן טעונון גם קרייה וגם הנחה, תאמר במעשר שני, שאין בו לא קריאה ולא הנחה!

אמר רב אשי, לדחות הראיה של רב ששת מדברי רבי ישמעאל שהוא סובר שקריאה בבכורים אינה מעכבת :

כי גם אם סובר רבי ישמעאל שקריאה ביכורים אינה מעכבת את מצות ההבאה, אלא היא רק מצוה בעלמא, עדיין קשה, מדוע לא פרך מקריאת ביכורים? והרי **נהי דעיכובא ליכא** בקריאת הביכורים, אבל **מצוה, מי ליכא!?**

ואם כן קשה, גם אם סובר שזה רק מצוה ולא לעיכובא, **לימא מצוה** לקרוא בביכורים, **וליפרוך** מחמת זה את הלימוד מביכורים למעשר שני.

אלא, אמר רב אשי : הטעם שלא פרך רבי ישמעאל את הלימוד מביכורים מזה שהם טעונים קריאה, אינו משום שסובר רבי ישמעאל שקריאה אינה מעכבת בביכורים, אלא טעמו הוא -

כיון דאיכא "בכורי הגר", דבעי למימר [שצריך לומר] כל מי שמביא ביכורים בשעת הקריאה "אשר נשבע [ה'] לאבותינו" [דברים כו]. והרי גר לא מצי אמר [אינו יכול לומר] כן, ואינו קורא את פרשת ביכורים. 11

11. כתב הריטב"א: בסוגייתנו משמע שכך ההלכה, וכך היא שנויה במשניות ביכורים, שגר מביא ואינו קורא משום שאינו יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". אבל בירושלמי הביאו בשם רבי יהודה שגר עצמו מביא וקורא, והטעם, משום שכתוב בפסוק "כי אב המון גוים נתתיך" שלשעבר היית אב לארם ועתה אב לכל העולם, ופסקו שם הלכה כרבי יהודה. וכן דעת התוספות והרמב"ן שהלכה כרבי יהודה שבירושלמי. וכן המנהג פשוט בישראל לענין תפילה, שאינו אומר כמו ששינו לרבנן במשנה בביכורים שכשהוא מתפלל בצבור אומר "אלקי אבותיכם" וכשמתפלל בינו לבין עצמו אומר "אלקי אבות ישראל". אלא המנהג שלעולם הוא מתפלל "אלקי אבותינו" כישראל גמור. ודוחק הריטב"א להעמיד את הבהלי שאינו חולק על הירושלמי, וסוגייתנו דיברה רק לפי שיטת רבי מאיר ורבנן שחולקים על רבי יהודה. כדי לקיים את המנהג הפשוט בישראל בתפלת הגרים, וכן בענין ברכת המזון שנהגו לומר "שהנחלת את אבותינו". ומקשה הריטב"א, כיצד יכולים הגרים לומר אבותינו גם על יצחק ויעקב אבינו שלא נקראו אב המון גוים, וכן כיצד קורא הגר בפרשת ביכורים "ארמי אובד אבי" על יעקב אבינו; ומתרץ שקים לן שדין אחד לכל האבות, שהוקשו בכמה מקומות, וגם יצחק ויעקב אבינו נעשו אב לגרים כמו אברהם אבינו עליו השלום. ועיין בבבא בתרא (פא א) תוד"ה למעוטי, שרבינו תם לא היה מניח לגרים לברך ברכת המזון, וסובר שהירושלמי משבשתא, אבל ר"י פסק כרבי יהודה בירושלמי שגרים יכולים לומר "לאבותינו". וכן פסק הרמב"ם (בכורים פ"ד הל"ג), שהגר מביא וקורא לפי שנאמר לאברהם "אב המון גוים נתתיך", הרי הוא אב לכל העולם שנכנסין תחת כנפי השכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו את הארץ. וכן כתב החינוך (מצוה תר"ו).

היות שלא פסיקא ליה [אין הקריאה מצוה הקבועה בכל מביאי הביכורים], לכן לא שייך לפרוך את הלימוד מביכורים בכך שיש בבם קריאה, לפי שעדיין ניתן ללמוד מביכורים של גר, שאין בהם מצות קריאה.

ומקשינן על רבי ישמעאל:

מדוע הוא קיבל את הדחייה של הלימוד מביכורים, והוצרך ללמוד מעשר שני מביכורים בהיקש?

וליהדר דינא [יחזור הדין של מה מצינו], שנלמד עתה מבכור, אחרי שיש פירכא על הלימוד מביכורים, ובכור יוכיח, שאינו טעון הנחה לפני המזבח ואף על פי כן אינו נאכל אלא בזמן הבית.

ותיתי מעשר שני במה הצד, 12 מלימוד מן הצד השווה מבכור ומביכורים, ששניהם טעונים הבאה לירושלים, ואינם נוהגים אלא בזמן הבית.

12. כתב הריטב"א: אף על פי שבכל מקום היקש עדיף מן הצד השווה, שהרי אין משיבין על ההיקש. מכל מקום קושית הגמרא היא, שכיון שפתח תחילה בלימוד של מה מצינו אם כן היה עליו קודם לסיימו, ורק אחר כך אם רוצה ללמוד מהיקש, שילמד גם היקש.

ומתרגינן: אי אפשר ללמוד למעשר שני מהצד השווה בבכור ובכורים, **משום דאיכא למיפרך**:

מה להצד השווה שבהן, שכן יש בהן צד מזבח!

הבכור לענין מתן דמים, והבכורים לענין הנחה, ולכן הם אינם נאכלים אלא בזמן הבית. תאמר במעשר שני, שאינו טעון שום דבר אצל המזבח. ומנין שאינו נאכל אלא בזמן הבית? ולכן הוצרך רבי ישמעאל ללמוד בהיקש, שאין עליו פירכא של קולא וחומרא, את הדין שמעשר שני אינו נאכל בירושלים אלא בזמן הבית.

ומקשינן: **ומאי קסבר** רבי ישמעאל? מדוע היה פשוט לו שבכור אינו נאכל אלא בזמן הבית, יותר ממעשר שני?

אי קסבר קדושה ראשונה ¹³ של בית המקדש וירושלים **קדשה לשעתה**, בזמן שהיה בית המקדש קיים, **וקדשה** גם **לעתיד לבא** אחרי חורבן הבית, וכמו שהוא סובר לגבי קדושת הארץ, שהיא לא בטלה בחורבן הבית. וספקו היה, האם אכילת מעשר שני בירושלים בלא חומה נחשבת כאכילה "לפני ה' אלהיך" או לא, ופשט את שאלתו בהיקש מבכור, שאינו נאכל בזמן הזה -

¹³ כתב הריטב"א שאין הכוונה רק לקדושה של בית ראשון אלא אף לקדושה שניה של עזרא קורא קדושה ראשונה, והגמרא נקטה לישנא קלילא.

אם כן, קשה: מדוע הבכור אינו נאכל עתה?

והרי **אפילו בכור נמי** יקרב ויאכל, שהרי הסובר שקדושת בית המקדש ממשיכה אחרי החורבן, סובר שמקריבים קרבנות אף על פי שאין בית המקדש קיים!

[ו] **אי קסבר קדושה ראשונה** של בית המקדש **קדשה לשעתה**, **ולא קדשה לעתיד לבא** לאחר חורבן הבית, ובטלה קדושתו. ¹⁴ וספיקו של רבי ישמעאל היה האם במעשר שני, הואיל ואין צריך להביאו לבית המקדש, האם נחשבת אכילתו כאכילה "לפני ה'", כשאוכלו בירושלים שלאחר החורבן, או לא.

¹⁴ רש"י סובר שקדושת הארץ וקדושת הבית אינן תלויים זה בזה, ואף על פי שרבי ישמעאל סובר שקדושת הארץ לא בטלה, מכל מקום יכול לסבור שקדושת הבית לענין קרבנות, בטילה. וכן מסיק רבינא. אבל הריטב"א פירש שקדושת הארץ והבית תלויים זה בזה, והסובר שלא בטלה קדושת הארץ לענין מעשרות, סובר גם כן שקדושת הבית לא בטלה.

גם קשה: כי לפי זה, **אפילו בכור נמי, תבעי!**

גם בבכור היה לו להסתפק באופן שאינו צריך לבית המקדש, כגון בכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית, ואחר כך חרב הבית, ועדיין בשר הקרבן קיים, האם יכול לאוכלו בירושלים, או לא.

ומתרגינן: **אמר רבינא: לעולם קסבר רבי ישמעאל שקדושת בית המקדש קדשה לשעתה, ולא קדשה לעתיד לבא** לאחר החורבן.

והכא, שפשט מההיקש של בכור למעשר שני שאינו נאכל בירושלים לאחר החורבן, מדובר **בבכור** שאינו צריך לבית המקדש, שהוא דומה בכך למעשר שני שאינו צריך לבית המקדש, וכגון **שנזרק דמו של הבכור קודם חורבן הבית, וחרב הבית ועדיין בשרו קיים**.

ומה שהיה פשוט לו שהבכור אינו נאכל בירושלים לאחר שנחרב הבית, היות **ומקשינן** [שהוקש] **בשרו של הבכור לדמו**, שנאמר "אך בכור - את דמם תזרוק על המזבח. ובשרם יהיה לך".

והיקש בשר הבכור לדמו מלמד:

מה דמו צריך זריקה במזבח, אף בשרו במזבח!

והיינו, רק בשעה שהיא ראויה לזריקת הדם, הותר הבשר באכילה, ולא משנהרס המזבח. ואחרי שלמדנו בהיקש, שבשר בכור אסור באכילה אחרי חורבן הבית, **מקיש את מעשר לבכור**.

וכן היא המסקנא, שטעם הדבר שבזמן הזה אסור לאכול מעשר שני אפילו בירושלים כיון שאין המזבח קיים. 15

15. הכסף משנה (בפ"ב ממע"ש ה"א) הביא בשם ספר התרומה שיותר לאכול מעשר שני בזמן הזה אף שאין מזבח, אם הפירות לא הוכשרו לקבל טומאה. ותמה ה"ח (ביו"ד של"א) שהרי כלנו טמאים ולטמא אסור לאכול מעשר שני טהור. ובציון ההלכה ביאר שספר התרומה סובר שהאיסור לטמא לאכול הוא מפני שמטמא את הפירות, ומצא לזה סמך במשנה במע"ש (פ"ה מי"ב) עיי"ש.

ומקשינן: **וכי** יתכן לומר, שבשר הבכור, שהוא עצמו אינו מפורש בתורה שאסור לאוכלו כשאין בית המקדש קיים, אלא הוא רק **דבר הלמד בהיקש** מן דם הבכור, יהא **חוזר ומלמד** על מעשר שני **בהיקש** שלא יאכל אלא בפני הבית!?

והרי קיימא לן בזבחים [מט ב] שלענין לימוד הלכות בקדשים, אי אפשר ללמוד בהיקש מדבר שהוא עצמו אינו מפורש בתורה אלא הוא דבר הלמד מן ההיקש, ממקום אחר.

ומתרצינן : **מעשר דגן - חולין הוא!** ובחולין למדים בהיקש אפילו מדבר שהוא עצמו דבר הלמד מן ההיקש 16 .

16. עיין **ביפה עינים** (תמורה כא ב) שכתב, שתירוץ זה אינו אלא לדין, שאנו סוברים שבכל התורה כולה למדים למד מן הלמד חוץ מן הקדשים, אבל לרבי ישמעאל שהוא התנא של ברייתא זו אי אפשר לתרץ כן, לפי שהוא סובר בירושלמי (קדושין פ"א ה"ב) שבכל התורה אין למדים למד מן הלמד, ולשיטתו צריך לתרץ כמו שתירצו בגמרא במסקנא, שדם ובשר חדא מילתא.

דף יט - ב

ומקשינן : **הניחא למאן דאמר** שהכלל ש"בבקדשים אין למדין היקש מדבר הלמד מן ההיקש", **בתר למד אזלינן** [נאמר על הדבר הלמד], והיינו, שקדשים אינם יכולים להילמד בהיקש מדבר שהוא עצמו נלמד מן ההיקש. הרי כאן, כיון שהדבר הלמד [מעשר שני] הוא חולין, ניתן ללמוד אותו בהיקש מדבר שהוא עצמו נלמד בהיקש.

אלא למאן דאמר שהכלל "אין למדין היקש בקדשים מדבר שלמד מן ההיקש", **בתר מלמד אזלינן** [נאמר על הדבר המלמד], שקדשים הנלמדים בהיקש אינם יכולים ללמד על דבר אחר בהיקש -

מאי איכא למימר ?

כיצד אפשר ללמוד מעשר שני מהיקש לבכור? והרי הדבר המלמד על מעשר שני הוא בשר בכור, שהוא קדשים, וכיון שבשר בכור עצמו נלמד בהיקש מדם הבכור, הוא אינו יכול ללמד על מעשר שני בהיקש, שהרי בכור הוא קדשים, שאינם יכולים להיות דבר המלמד על אחרים בהיקש, כאשר הם עצמם נלמדים בהיקש!

ומתרצינן : בשר הבכור אינו נחשב ל"דבר הלמד מן ההיקש", משום **שדם ובשר - חדא מילתא היא**. ודם עצמו, שאינו נזרק אלא בשעה שקיים הבית, לא נלמד מן ההיקש, אלא נאמר בו במפורש שקיומו הוא רק כשיש מזבח.

שנינו במשנה : **קדשי קדשים חוץ לקלעים, קדשים קלים ומעשר שני חוץ לחומה** :

ומקשינן : **תנינא**, הרי כבר שנינו **חדא זימנא** [פעם אחת] דין זה שהאוכל מעשר שני חוץ לחומה לוקה, שהרי במשנה בתחילה הפרק אמר התנא : "ואלו הן הלוקין - **מעשר שני והקדש שלא נפדו**".

והרי האיסור לאכול מעשר שני שלא נפדה, הוא רק כשאוכלו חוץ לחומת ירושלים.

וכיון שכבר נשנה הדין של איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה, למה חזר התנא לשנות אותו כאן?

ומתרצינן: **אמר רבי יוסי בר חנינא: סיפא** [משנתנו, שהיא הסיפא של המשנה הקודמת, בתחילת הפרק], מדברת **במעשר שני טהור, וגברא טהור, דקא אכיל** [באדם טהור שאכל מעשר שני טהור] **חוץ לחומה**, שלוקה.

ואילו **הרישא** [המשנה הקודמת, בתחילת הפרק], מדברת **במעשר שני טמא, ו** [או] **גברא טמא** והמעשר שני טהור, **וקא אכיל ליה בתוך ירושלים** בלא פדיון, שלוקה משום שאסור לאכול מעשר שני בטומאה בירושלים, עד לאחר שיפדהו. **17**

17. הרמב"ם (פ"ג ממע"ש) כתב שכל האיסור לאכול מעשר שני הוא רק בירושלים, וכתב הר"י קורקוס שמקורו כאן בסוגייתנו. אך בפירוש המשניות על משנתנו משמע שהמקור מהמשך הסוגיא לגבי אכילה חוץ לחומה, שרק במקום שנחשב "בשעריך" יש איסורי מעשר שני, ועיין לקמן.

והוינן בה: **ומנא ליה** למשנה לעיל דין זה, **דמחייב עליה** [על מעשר שני] **משום טומאה** אם אכלו בלא פדיון.

ומבארין: דין זה נלמד מהא **דתניא**:

רבי שמעון אומר: כתוב בתורה בפרשת וידוי מעשר, שהוא מודיע על כך שנהג במעשר כהלכותיו:

"לא בערתי ממנו [לשון כילוי, כלומר לא נהנתי ממנו לא באכילה ולא בשתיה ולא בסיכה] **בטמא"** [דברים כו יד].

ודורש רבי שמעון שלשון "בטמא" משמע: **בין שאני טמא** טומאת הגוף, **והוא** המעשר **טהור**.

בין שאני טהור, והוא המעשר **טמא** טומאת עצמו.

ומבאר הברייתא: **והיכן מוזהר** ב"לאו" **על אכילה**, שלא יאכלנו למעשר שני בטומאה, וכמו שאמרו במשנה שלוקה על זה **18** -

18. הריטב"א מבאר שמהודוי אין ללמוד שיש בזה לאו, משום שיכול להיות שאינו נאסר כלל באכילה בטומאה, אלא שהוא מתוודה שנשמר בו לפני משורת הדין. או, שמהודוי אפשר ללמוד איסור עשה, אבל לא לאו ללקות עליו.

איני יודע מקום מסוים שמוזהר עליו בפירוש, שהרי מה שמביא הביכורים אומר "לא ביערתי ממנו בטמא" אינו אלא ווידוי, אך אין זה מקור לאיסור. **19**

19. הרמב"ם (פ"ג ממע"ש ה"א) כתב שהאוכל מעשר שני בטומאה לוקה, שנאמר ולא ביערתי ממנו בטמא. ותמה הרמב"ן בספר המצוות שרש ח' שמסוגיין משמע שמקרא זה אינו נחשב מקור לאיסור. **ובישועות מלכו כתב שהרמב"ם** ביאר ששאלת רבי שמעון היתה באיזה מקום אסור לאכול מעשר שני בטומאה, אם רק בירושלים או בכל מקום, ודוחק. ועיין בתוס' ביבמות עג ב, שהוכיחו מהסוגיא בפסחים כד א שהמקור מלא אכלתי ממנו, ואולי סבר הרמב"ם שהסוגיות חלוקות, ועיין דרך אמונה.

אלא, לומדים את אזהרתו מגזירה שוה, כמו שמסיימת הברייתא להלן: תלמוד לומר "לא תוכל לאכול בשעריך". עד כאן לשון הברייתא.

אבל לפני שמביאה הגמרא את סיומה של הברייתא, היא מפסיקה כדי להקשות:

הכיצד אמר רבי שמעון בברייתא שאינו יודע אזהרה מפורשת לאכילת מעשר שני בטומאת האדם?

והרי האיסור לאכול מעשר שני בטומאת הגוף של האדם - **בהדיא כתיב!**

שהרי יש אזהרה מפורשת על כך בתורה. דכתיב "נפש אשר תגע בו [באחד מן הטמאים באבות הטומאה שהוזכרו שם בפסוקים קודמים, ונעשתה "ראשון לטומאה"] וטמאה עד הערב. ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים" [ויקרא כב].

ומבואר במסכת יבמות שהאיסור "לא יאכל מן הקדשים" האמור כאן, מדובר באכילת מעשר שני, ולומדים זאת מכך שכתוב כאן "כי אם רחץ במים", שאינו צריך הערב שמש, אלא מיד כשטבל ועלה, אוכל הוא ב"קדשים". ודין זה נוהג רק במעשר שני, כי בשאר הקדשים, כגון תרומה או קדשי מזבח, אינו נטהר בטבילה גרידא אלא זקוק הוא גם לסיים היום, בהערב שמש.

אם כן, מצאנו אזהרה מפורשת לאדם טמא שאסור באכילת מעשר שני!

אלא, מבארת הגמרא: רבי שמעון, שאמר "איני יודע", כוונתו לשאול היכן יש אזהרה מפורשת לטומאת המעשר שני עצמו, שאסור באכילה - **מניין?**

ועל כך עונה הברייתא: שלומדים אזהרתו, מגזירה שוה,

דכתיב גבי מעשר שני "לא תוכל לאכול בשעריך" [דברים יב יז].

ולהלן גבי בכור בעל מום, הוא אומר "בשעריך תאכלנו הטמא והטהור" [דברים טו כב].

ותנא דבי רבי ישמעאל, שיש ללמוד מ"תאכלנו הטמא והטהור", שאף על פי שלבכור בעל מום יש קדושה מסוימת, שמכוחה הוא אסור בגיזה ועבודה, כמו שדורשים בבכורות [טו א] מ"בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר", "תזבח" - ולא גיזה, "ואכלת" - ולא לכלביך, "בשר" - ולא חלב,

אפילו הכי, אדם טמא ואדם טהור אוכלין אותו בקערה אחת, ואין חוששין.

ומכאן אנו למדים שבכור בעל מום נאכל הן בטומאת הגוף [האדם], והן בטומאת עצמו [האוכל].

שהרי כאשר האדם הטמא אוכל ממנו, יש כאן אכילת בשר טהור בטומאת הגוף.

וכאשר האדם הטהור אוכל עמו לאחר שנגע האדם הטמא בבשר הבכור שבקערה, יש כאן אדם טהור האוכל את בשר הבכור כשהבשר טמא בטומאת עצמו.

וקאמר רחמנא, היאך טמא, דשרי לך גבי טהור, זה שאמר הכתוב "הטמא והטהור יאכלנו", ולימדך שהותר לאכול הן בטומאת האוכל והן בטומאת האדם, הוא דווקא **התם**, בבכור בעל מום, שכתוב בו "בשעריך תאכלנו".

אבל **הכא**, במעשר שני, שנאמר בו "לא תוכל לאכול בשעריך" - **לא תיכול!** אסור לטמא לאכול עם הטהור. והיינו, שאסור לאוכלו, בין בטומאת עצמו ובין בטומאת הגוף.

וזהו מקור האזהרה לאיסור אכילת מעשר שני בטומאת עצמו.

וזהו שאמר התנא במשנה בתחילת הפרק, שאם אכל מעשר שני והקדש שלא נפדו, לוקה. לפי שהמשנה שם מדברת במעשר שני טמא שלא נפדה, שאסור באכילה אפילו בירושלים.

ומדייקת הגמרא: מזה שהתנא במשנה מדבר במעשר שני שלא נפדה, משמע, שאם רוצה, יכול לפדותו ואפילו בירושלים.

ואף על פי שמעשר שני טהור אינו נפדה בירושלים, משום שנאמר "כי ירחק ממך המקום, ונתתה בכסף" [דברים יד כד], מכאן שרק בריחוק מקום אתה פודה ולא בקירוב מקום. מכל מקום, מעשר שני טמא, פודהו אפילו בירושלים.

והוינן בה: **ומנא לן דמעשר שני שנטמא, בר פדייה הוא?**

ומבארין: **דאמר רבי אלעזר, מנין למעשר שני שנטמא, שפודין אותו אפילו בירושלים?**

תלמוד לומר בפרשת מעשר שני, "וכי ירבה ממך הדרך **כי לא תוכל שאתו**. ונתתה בכסף" [דברים יד].

ואין "שאת" אלא לשון אכילה.

שנאמר ביוסף, בשעה שישב לאכול עם אחיו במצרים, **"וישא משאות** [מנות] **מאת פניו"** [בראשית מג לד].

וכך הוא ביאור הפסוק: "כי ירחק ממך המקום", כשהמעשר שני הטהור נמצא חוץ לירושלים, ואין אתה יכול לאוכלו במקום שהוא נמצא שם, או "כי לא תוכל שאתו [לאכלו]", אפילו כשהמעשר שני נמצא בירושלים, אלא שאין אתה יכול לאוכלו משום שנטמא, בשני העניינים האלה - "ונתתה בכסף", יכול אתה לפדותו.

ומביאה הגמרא עוד לימוד מ"כי לא תוכל שאתו".

אמר רב ביבי אמר רב אסי: מנין למעשר שני טהור, שפודין אותו אפילו אם נמצא בפסיעה אחת חוץ לחומה?

כי אף על גב שנאמר "כי ירחק", שמשמע במקום רחוק, בכל זאת, כיון שנאמר **"כי לא תוכל שאתו"**, מלשון משאוי, שאינו יכול לנושאו ולהביאו לפניו מן החומה, לומדים מזה, שהכתוב לא תלה את היתר הפדיה בריחוק אלא בקושי שבנשיאתו. שכל זמן שיש עוד לעשות נשיאה והבאה לפניו מן החומה, אפילו אם נשאר רק מהלך של פסיעה אחת, עדיין יכולים לפדותו.

ומקשינו: והא **האי** קרא "לא תוכל שאתו", **מבעי ליה** לדרוש ממנו **כדרבי אלעזר**, לענין מעשר שני שנטמא שיכול לפדותו אפילו בירושלים. ואם כן, האיך לומד רב אסי מפסוק זה שהיתר הפדיה תלוי בנשיאה ולא בריחוק מקום?

ומתרצינו: אם הפסוק נכתב רק כדי לדרוש ממנו פדיה במעשר שני שנטמא, ואפילו בירושלים, **אם כן לימא קרא** [היה צריך לכתוב] **"לא תוכל לאוכלו"**, שהוא לשון של אכילה בלבד.

מאי "שאתו"? מדוע כתבה התורה בלשון "שאתו", שהוא גם לשון של אכילה וגם לשון של משאוי, כדי לדרוש ממנו גם כדרב אסי.

ומקשינו: **ואימא כולו** [כל הפסוק], רק **להכי** [ללשון משאוי] **הוא דאתא**, ולדרוש בו רק כדרב אסי.

ומתרצינן : אם הפסוק נכתב רק כדי לדרוש ממנו כדרב אסי, שהיתר הפדיה תלוי במשאוי ולא בריחוק מקום, ולא לדרוש ממנו דין פדיה במעשר שני טמא, **אם כן, לימא קרא** [היה צריך לכתוב] **"לא תוכל ליטלו"** שהוא לשון רק של משאוי.

מאי "שאתו"? מדוע כתבה התורה בלשון "שאתו", שהוא גם לשון של אכילה וגם לשון של משאוי? **שמע מינה**, שהתורה רצתה להשמיענו בלשון "שאתו", **תרתיה**, גם אכילה וגם נשיאה. ולכן דורשים את שתי הדרשות.

יתיב רב חנינא ורב הושעיא אפיתחא דירושלים, וקא מבעיא להו, האם יכול לפדות את המעשר שני כשהתחיל כבר להכנס לתוך חומת ירושלים, או לא?

פשיטא שאם **הוא**, האדם הנושא את המעשר שני, נמצא **בחוץ**, **ומשאו בפנים** חומת ירושלים, **שקלטוהו מחיצות** ירושלים למעשר שני, ושוב אינו יכול לפדותו,

אבל אם **הוא בפנים**, **ומשאו בחוץ** יש להסתפק, **מהו?** האם יכול עדיין לפדות את המעשר שני או לא.

תנא להו [שנה להם] **ההוא סבא בדבי רבי שמעון בן יוחי** לפשוט את ספיקם, מהפסוק **"כי ירחק ממך המקום"** [דברים יד כד], שלומדים משם שכדי לפדות את המעשר שני צריך שיהיה ירושלים רחוק **ממילואך** [מכולך], משום ש"ממך" משמע מכולך, ולכן באופן שגופו בפנים, אינו יכול לפדותו, כיון שאינו רחוק בכולו מירושלים.

בעי רב פפא : מה הדין אם האדם עומד בפנים חומת ירושלים, ו**נקיט ליה** [ואוחז] את המעשר שני מחוץ לחומה **בקניא** [בקנה] ארוך, **מאי?**

האם אומרים כיון שאינו על כתיפו, אינו תלוי בו, ואין הוא נחשב למילואו של המעשר שני, וכאילו מוטל משאו על הארץ מחוץ לחומה ונפדה. או שמא כיון שנוקטו בידו על ידי קנה, נחשב למשאו וצריך שגם הוא יעמוד מחוץ לחומה, כדי שיוכל לפדותו.

ונשאר הגמרא ב**תיקו**.

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן : מעשר שני מאימתי חייבין עליו מלקות אם אכלו חוץ לחומה?

משראה פני החומה! שנכנס כבר לירושלים.

ומה שכתוב במשנה שהאוכלו חוץ לחומה חייב מלקות, מדובר באופן שתחילה הכניסוהו לתוך ירושלים, ואחר כך הוציאוהו.

מאי טעמא, אינו חייב עליו עד שיכנס לירושלים?

משום **דאמר קרא** "כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו" [דברים יב ח].

ובפסוק קודם **כתיב "לא תוכל לאכול בשע ריך"**.

ולומדים מזה, שרק **כל היכא דקרינן ביה "לפני ה' אלהיך תאכלנו"**, שכבר נכנס למקום האכילה, אז **קרינן ביה "לא תוכל לאכול בשעריך"**, שאסור לאוכלו חוץ לחומה. 20

20 עיין לעיל הערה 17 שהרמב"ם למד מסוגיין גם לענין אכילת מעשר שני בטומאה שנאסר רק בירושלים, אך בדבריו משמע שאף אם נכנס ויצא מותר לכולו, ובכך שונה איסור אכילה בטומאה מאיסור אכילה חוץ לחומה שנאסר אף אם יצא אחר שנקלט, כיון שהאיסור לאכול בחוץ הוא על היציאה, מה שאין כן בטומאה שהאיסור בפנים, ולכן כשיוצא מותר, ועיין בכסף משנה (פ"ג ה"א, ובמנחת חנוך רפ"ב ג' ובחזון איש דמאי ג' סק"ב).

אבל, **וכל היכא דלא קרינן ביה "לפני ה' אלהיך תאכלנו"**, שעדיין לא נכנס למקום האכילה, אז **לא קרינן ביה** [לא נאמר בו] האיסור של **"לא תוכל לאכול בשעריך"**. **מיתבי** ממה ששנינו בברייתא: **רבי יוסי אומר: כהן, שעלתה בידו, שהחזיק בידו, 1 תאנה אחת 2 של טבל 3**, ורצה להפריש ממנה תרומה כשהיא שלימה. וכל המפריש תרומה, צריך להקצות מקום מסויים ומוגדר לתרומה, משום שאמר הכתוב בתרומה "ראשית", ובכך לימד הכתוב שצריך להפריש את התרומה באופן שיהיו "שייריה ניכרין", דהיינו, צריך שיהיה ניכר לאחר ההפרשה של התרומה מהטבל, היכן הם הפירות המתוקנים [שהם "שייריה" של התרומה], והיכן היא התרומה. ודבר זה יתכן רק אם בשעת ההפרשה מגדירים בדיוק היכן הוא מקום התרומה, שאז ידוע היכן היא התרומה והיכן הם שייריה המתוקנים על ידי הפרשתה מהם. והוא הדין להפרשת המעשרות.

1 נקט "שעלתה בידו": א. לומר שהפרי תלוש, למעט מחובר שאין בו משום טבל, ב. לומר, כיון שהחשיבו לאכילה, לכן חל דין טבל אפילו בפרי אחד. ריטב"א. ואילו הראב"ד [המובא בשיטה מקובצת למסכת בבא מציעא נג א] מבאר שלקח תאנה אחת מהרבה תאנות. 2 הקשה בערוך לנר, איך לוקה על אכילת התרומה או מעשר שני של תאנה אחת, והרי אין בתרומה של תאנה אחת, שהוא אחד מארבעים בתאנה, שיעור "כזית", וכן המעשר שני מתאנה אחת אין בו כזית. ותירץ, שלסימן בעלמא נקט, שאם תמצא תאנה גדולה כזאת שיהא בתרומתה ובמעשרה כזית, ילקה. ובפורת יוסף תירץ, שהברייתא סוברת כרבי שמעון הסובר כל שהוא למלקות. 3 נחלקו הראשונים בענין מעשר פירות: א. שיטת רש"י (בברכות לו, א ד"ה גבי מעשר, ועוד מקומות) ותוספות (ר"ה יב, א ד"ה תנא, ועוד מקומות), שרק דגן תירוש ויצהר חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, ושאר פירות הם מדרבנן. וכן היא דעת הראב"ד (בהשגותיו פ"א ממעשר ה"ט) והרמב"ן והרשב"א (ב"מ פח, ב). ב. דעת הרמב"ם (פ"ב מתרומות ה"א), שכל פירות האילן חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה. ג. דעת המאירי, שכל שבעת המינים חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה, והובאה שיטה זו בשיטמ"ק (ב"מ פח, ב) בשם הראב"ד, וכתב שם הטעם, דגמר גזירה שוה "ראשית" "ראשית" לשבעת המינים. ד. בכפתור ופרח (פ"ג) הביא בשם הראב"ד, שבאמת אין חיוב מן התורה אלא על תירוש ויצהר, ולא בשאר פירות האילן, ומכל מקום אם קרא עליהם שם תרומה ומעשר בשאר פירות האילן חל עליהם שם תרומה ומעשר. (וראה חזו"א שביעית סי' ז')

סקכ"ה שהקשה על שיטה זו). ומסוגייתנו, שנאמר בה שחייב מלקות על אכילת "תאנה" הטבולה לתרומות ומעשרות, הוכיח המאירי שגם שאר פירות האילן, ולא רק תירוש ויצהר, חייבים במעשר מן התורה. אך לפי הראב"ד יש לומר שאין חיוב, אלא מדובר במקום שהפריש מעצמו. והתוספות, הסוברים שאין תרומות ומעשרות מן התורה אלא רק בדגן תירוש ויצהר, כתבו (בר"ה יב, א ד"ה תנא), שלסימן בעלמא נקט תאנה, ונפקא מינה לתרומה דאורייתא. אי נמי, "לוקה" שאמרו כאן, הכוונה למכת מרדות. ועיין עוד בחזון איש שביעית ז כה, ובדרך אמונה, מעשר שני ב ה.

ולכן, עמד הכהן ואמר: **תאנה זו, תהא תרומתה - בעוקצה** [בצד זנבה].

מעשר ראשון - יהיה בצד **צפונה** של התאנה [אך לא הפריש מהמעשר ראשון תרומת מעשר].

ומעשר שני - יהיה לצד **דרומה**.

והיא, אותה שנה, היתה **שנת מעשר שני**, שהיא השנה הראשונה או השניה, או הרביעית או החמישית, למנין שנות השמיטה.

והוא, הכהן, היה עומד באותה עת **בירושלים**, שהיא מקום אכילת המעשר שני.

או שהיה זה בשנה שלישית או שישית למנין שנות השמיטה, שהיא שנת **מעשר עני**, ולכן במקום מעשר שני הוא הפריש מעשר עני, ואפילו **הוא** עומד **בגבולין** [בארץ ישראל מחוץ לגבולות ירושלים].

וכיון שלא תיקן את המעשר ראשון, שלא הפריש ממנו תרומת מעשר, נמצא שתאנה זו יש בה איסור טבל, של מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר, שלא הופרשה ממנו.

דף כ - א

ולכן, אם **אכלה** הכהן לתאנה זו מבלי לתקנה, **לוקה אחת!** משום אכילת המעשר ראשון שהפריש בתוך תאנה זו, כיון שעדיין לא הופרש ממנו תרומת מעשר, ונמצא שאכל בתאנה זו מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר.

ואילו **זר** [ישראל] **שאכלה, לוקה שתים**: א. משום מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר. ב. משום התרומה שבעוקצה, שאסורה לזרים.

ומוסיפה הברייתא: כל זה שאמרנו שחייב הישראל שתים, הוא רק לאחר הפרשתו הבלתי מושלמת של הכהן. **שאיילו** אכלה הישראל לתאנה **בתחלה**, בהיותה טבל גמור,

קודם שהפריש ממנה הכהן ממנו תרומות ומעשרות כלל, הרי אם **אכלה, אינו לוקה**
אלא אחת, משום טבל בלבד. 4

4. שאף על פי שהפרי טבול גם לתרומה וגם לתרומת מעשר, מכל מקום שם טבל אחד הוא. ריטב"א.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיתיה בירושלים**. הטעם שחייב רבי יוסי את הישראל רק שתיים, הוא משום שהעמיד רבי יוסי את דבריו באופן שאכל הזר את התאנה בהיותו בירושלים.

הא, הרי מוכח, שאם היה אוכלה **בגבולין**, אפילו קודם שראתה התאנה את פני ירושלים, היה הזר **לוקה שלש** על אכילת התאנה, והכהן היה לוקה שתיים, כיון שנתווסף כאן לאו של אכילת מעשר שני מחוץ לחומת ירושלים.

ומשמע דחייב על אכילת מעשר שני חוץ לירושלים, **אף על גב דמעשר שני זה לאו "רואה פני חומה" היה!**

ואם כן, קשה על רבי יוחנן, שאמר אין חייבים מלקות על אכילת מעשר שני חוץ לירושלים אלא אם כן נכנסו כבר הפירות לירושלים, וחזרו ויצאו ממנה.

ודוחה הגמרא את הראיה מהברייתא הזאת:

אינך יכול לדייק מדברי רבי יוסי, שאם אכלה לתאנה חוץ לירושלים, לוקה גם משום אכילת מעשר שני אפילו אם לא היתה התאנה מעולם בירושלים, כי אפשר להעמיד את הדיוק שדייקת מדברי רבי יוסי, שהוא באופן **דעייליה**, שהעלה כבר את המעשר שני לירושלים, **ואפקיה**, ואחר כך הוציאו מירושלים לגבולין, ורק אז הוא לוקה שלש.

אך תמחה הגמרא על העמדת הדיוק מדברי רבי יוסי באופן שכבר העלה את התאנה לירושלים:

אי הכי, מאי למימרא?! מה חידוש יש בדברי רבי יוסי!?

שהרי עצם דברי רבי יוסי שכהן לוקה על אכילת מעשר הטבול לתרומת מעשר, וישראל לוקה גם על אכילת תרומה גדולה, אין בהם כל חידוש.

ולכן, בשלמא אם נאמר שיש לדייק מרבי יוסי שלוקה על מעשר שני שאכלו בגבולין אפילו כשלא ראה את פני החומה, אם כן ניחא, שבשביל חידוש זה נאמרו דבריו.

אבל לדברך קשה, כי אם סבור אתה לומר שהדיוק מדברי רבי יוסי לענין איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה, הוא רק באופן שהעלוהו לירושלים והוציאוהו, קשה, מה חידוש יש בדבריו!?

ומתרגינן: **הכא במאי עסקינן**, כך הוא הדיוק שיש לדייק בדברי רבי יוסי מכך שהעמיד את דבריו שהיתה התאינה בירושלים - שלוקה על אכילת מעשר שני חוץ לחומה: **בכגון דעיילינהו**, שהעלה את התאינים לירושלים בעודן **בטיבליהו**, וקלטו מחיצות ירושלים את התאינים הטבולות לגבי דין מעשר שני העתיד להיות מופרש מהן בעתיד. שמעתה, גם אם יוציאו לפירות מירושלים כשהם בטבלם, ורק אחר כך יפריש מהן תרומות ומעשרות [כולל מעשר שני], הרי בכהאי גוונא נחשב הדבר שהמעשר שני כבר ראה את פני ירושלים [אם כי הוא הופרש מהטבל רק לאחר שיצא מירושלים], ולכן, אם אכלו מחוץ לירושלים, הרי הוא לוקה גם משום אכילת מעשר שני חוץ לחומה.

וזהו החידוש שחידש רבי יוסי בדבריו, שלוקה משום אכילת מעשר שני חוץ לחומה, אפילו שהתאנה שאכל ראתה את פני ירושלים רק כשהיתה בטבלה.

והטעם שסובר רבי יוסי, שגם תאנה שעלתה בטבלה לירושלים, נחשב שהמעשר שני שעומד לתרום ממנה ראה את פני ירושלים, משום **שקסבר** רבי יוסי, **מתנות** כהונה או מעשרות, אף על פי שעדיין **לא הורמו**, לא הופרשו ולא קרא עליהם שם, **כמי שהורמו דמיין**. ולכן, כשהעלה את התאנה הטבולה לירושלים, נחשב הדבר כאילו המעשר שני שצריך לתרום ממנה כבר נמצא בעין, ונתקיים בו ראיית פני החומה, גם קודם שהופרש. ולכן, אפילו אם הוציאו מירושלים בעודו טבל, והפריש את המעשר שני חוץ לירושלים, אם אכלו בחוץ, הרי הוא לוקה עליו כדין האוכל חוץ לירושלים מעשר שני שראה את פני החומה של ירושלים.

ומקשינן: וכי **סבר רבי יוסי "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין"**?

והתניא: רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי יוסי:

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על פירות שלא נגמרה מלאכתן להתחייב במעשר, **5 ועברו בתוך חומת ירושלים, שיפדה**, עדיין יכול לפדות את המעשר **שני שלהן, ויאכל בכל מקום**. כי היות שלא נגמרה מלאכתן, עדיין לא נתחייבו במעשר, ואין הפירות נחשבים כטבולים למעשר שני עד שאפשר לומר עליהם "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין", וכאילו כבר ראו את פני החומה ואין להם פדיה.

5 כדמפרש במשנה במעשרות (פ"א מ"ה) מאימתי גמר מלאכתן למעשר? בחיטין, משימרח הכרי. בדלועין, משיפקסו וכו', לפי שאין חובה לתרום ולעשר לפני השלב שבו נגמרת מלאכת השדה של התבואה והפירות. ריב"ן.

ועל מה נחלקו בית שמאי ובית הלל? על פירות שנגמרה מלאכתן למעשר, ועברו כשהם טבל בתוך **ירושלים**, ולאחר מכן הפריש מהם מעשר שני.

שבית שמאי אומרים, אי אפשר כבר לפדות את המעשר שני שבהם, כיון שכבר קלטהו מחיצות של ירושלים עוד בהיות הפירות הללו טבל, ולכן **יחזיר מעשר שני שלהם, ויאכל בירושלים**.

ובית הלל אומרים, אף על פי שמעשר שני טהור שנכנס לירושלים שוב אין לו דין פדיה, אבל פירות אלו, שנכנסו לירושלים בטיבלם, קודם שהפרישו מהם מעשר שני, יכול עדיין לפדות את המעשר שני שבהם. ולכן **יפדה** את המעשר שני, **ויאכל** את הפירות **בכל מקום**.

ומשמע, שסוברים בית הלל, מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמי,

והראיה: **ואי סלקא דעתך**, שרבי יוסי סובר **מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין**, ופירות טבולים נחשבים כאילו התרומות והמעשרות שבהם מופרשים כבר, אם כן, מדוע סוברים בית הלל, לדבריו, שיכול לפדותם אפילו אם עברו בירושלים כשהיו טבולים, **והא קלטהו מחיצות של ירושלים**.

ומסתבר שרבי יוסי סובר כדברי בית הלל, שהרי אין הלכה כבית שמאי במקום שחולקים עליהם בית הלל. וכיון שהעמיד רבי יוסי את דברי בית הלל באופן הזה, משמע שסובר רבי יוסי כי מתנות שלא הורמו, לאו כמי שהורמו דמי, וקשה על מה שאמרנו לעיל, שרבי יוסי בא לחדש שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי.

ומתרצינן: **אמר רבא**: באמת סובר רבי יוסי כי מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, ולכן אפילו פירות שנכנסו בטיבלן לירושלים, ויצאו, ואחר כך הפרישו מהם מעשר שני, נחשב הדבר כאילו המעשר שני עצמו ראה את פני ירושלים, ולכן אם אכלן חוץ לירושלים, חייב מלקות.

אבל, סובר רבי יוסי בדברי בית הלל, שכל זה אמור רק לענין **מחיצה לאכול** [לענין איסור אכילה חוץ לחומת ירושלים], שהוא איסור **דאורייתא**.

אבל ענין **מחיצה לקלוט** [לענין דין הפדיה, לומר שאחרי שנקלטו הפירות במחיצות ירושלים שוב אין בהם דין פדיה אפילו אם יצאו חוץ לירושלים], הוא רק דין **דרבנן**, כי מדין תורה כל מעשר שני שלא נמצא עתה בירושלים, ניתן לפדותו, ורק בירושלים עצמה אי אפשר לפדותו מן התורה.

ולכן סוברים בית הלל, **שכי גזור רבנן** שאסור לפדות את הפירות לאחר שקלטום מחיצות ירושלים, הוא רק באופן שהמעשר שני ראה את פני ירושלים, **כי איתיה בעיניה**, כאשר המעשר שני בעין, שהופרש כבר. אבל, אם הפירות היו בירושלים רק **בטבליה** [כשהיו טבולים], ועדיין לא היה המעשר שני בעין, בכהאי גוונא **לא גזור רבנן**

לאסור פדיה כשהפירות יצאו מחוץ לירושלים, אף על פי שמתנות שלא הורמו, כמי שהורמו דמיין.

רבינא אמר לתרץ את הקושיא באופן אחר: **6** לעולם סובר רבי יוסי בפירות טבל שראו את ירושלים שאין זה נחשב לראיית פני ירושלים. משום שהוא סובר שמתנות שלא הורמו, לאו כמי שהורמו דמיין. ואין הבדל בין מחיצה לאכול ובין מחיצה לקלוט.

6. לפי הריב"ן, רבינא מעמיד את חידוש הברייתא שלוקה על האכילה בגבולין אפילו כאשר לא נכנס המעשר שני עצמו לירושלים, אלא רק האדם הנושא את המעשר שני נכנס והחזיק את המעשר בחוץ באמצעות קנה. ובכך נפשטה בעייתו של רב פפא לחומרא. אך הריטב"א בשם ר"ח כתב להיפך, שהבעיה של רב פפא נפשטה לקולא, שגזרו חכמים על מתנות שלא הורמו שיקלטו על ידי מחיצות לענין ששוב אין להם פדיון, אף על פי שנכנסו בעודם טבולים למעשר. אך בנקיט בקניא, נחשב הדבר שלא נכנסו כלל. עיין בדרך אמונה בביאור הלכה. ובאבי עזרי פ"ה מהלכות אישות כתב בדעת הרמב"ם שמתנות שלא הורמו במעשר שני אינו כמי שהורמו, ורק לענין קליטת מחיצות החמירו, על אף שלא חל עדיין שם מעשר שני.

ומה שדייקנו מדברי רבי יוסי, כי זר שאכל תאנה שיש בה תרומה, ומעשר ראשון טבול לתרומת מעשר, ומעשר שני חוץ לירושלים, לוקה שלש, אין להעמידו בשנכנס לירושלים בטבלו. אלא שנכנס לירושלים אחר ההפרשה של המעשר שני. ובאמת סובר רבי יוסי שפירות שראו את ירושלים כשהיו טבולים, אין זה נחשב שהמעשר שני שבהם ראה את פני ירושלים.

והחידוש בדברי רבי יוסי הוא, שאפילו אם המעשר שני עצמו לא נכנס לירושלים, אלא מדובר **כגון, דנקיט ליה בקניא**, אחז את הפרי של המעשר שני בקנה ארוך מחוץ לחומה, והוא עצמו עמד בפנים החומה, אפילו בכהאי גוונא נחשב הדבר כאילו המעשר שני עצמו נכנס בפנים, וחייבים עליו, אם יצא אחר כך, והרחיקו, ואכלו בחוץ. **7**

7. כך פירש הריב"ן. אבל התוספות חולקים וסוברים שאפילו לא הרחיקו, אלא אכלו במקומו, לוקה. משום שעדיין אינו בפנים לגמרי.

ותפשוט בעיא דרב פפא לחומרא, שלעיל הסתפק בדבר זה ולא פשט, וכאן נפשט מדברי רבי יוסי, שגם כאשר מחזיק את המעשר שני בקנה, נחשב הדבר כמי שנושאו למעשר שני. וכל מקום שהנושא את המעשר שני רואה את פני ירושלים, הרי על אף שהפרי עצמו לא רואה פני ירושלים, חל על המעשר שני האיסור לאוכלו חוץ לחומה:

מתניתין:

איסור הקפת הראש [גילוח פיאות הראש], ואיסור השחתת הזקן, ואיסור שריטה לאות צער ואבלות על המת, נאמרו בתורה בפרשת קדושים [ויקרא יט כז]: "לא תקיפו פאת ראשכם, ולא תשחית את פאת זקנד, ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם".

כמו כן הזהירה התורה בתחילת פרשת אמור, באזהרה מיוחדת לכהנים, שלא יקרחו קרחה בראשם ולא ישרטו את בשרם לאות אבלות על קרובם שמת, וכן שלא ישחיתו את פאת זקנם, וכמו שנאמר [ויקרא כא ה]: "לא יקרחו קרחה בראשם, ופאת זקנם לא יגלחו, ובבשרם לא ישרטו שרטת".

ובפרשת ראה [דברים יז א] חזרה ואסרה התורה על כל אדם לקרוח קרחה או לפצוע את עצמו על המת, שנאמר "לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת".

המשנה שלפנינו מתחלקת לשני חלקים:

תחילה, מבארת המשנה את ארבעת הלאוים: שני לאוים שנאמרו ביחס לקרחה או לשרט על המת דוקא. ושניים אחרים שנאמרו בכל מקום, לגבי הקפת הראש והשחתת הזקן.

ובהמשך, מבארת המשנה כמה פעמים לוקים על הלאוים האלו:

החלק הראשון:

א. **הקורח קרחה בראשו** על המת, לוקה. שנאמר "ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת" (דברים יד א), ופסוק זה נאמר בכל אדם, בין בכהנים ובין בישראלים.

ב. **וכן המקיף פאת ראשו** שמגלח את פאות ראשו, ומשווה את גובה השער בצדעיו, משני צידי ראשו, לגובה השער שאחורי אזנו, ובכך הוא עושה את השער שבחלק העליון של הראש כדמות כיפה עגולה, הרי הוא לוקה. (ובגמרא יתבאר כיצד היא הקפת הראש), ואפילו גילח במספרים חייב, שנאמר "לא תקיפו פאת ראשכם" (ויקרא יט, כז).

ג. **וכן המשחית פאת זקנו** בתער, לוקה, שנאמר "ולא תשחית את פאת זקנד". 8 (שם)

8. הרמב"ם בספר המצוות [מל"ת מ"ג מ"ד, ובפי"ב מעכו"ם ה"א וה"ז, ובמורה נבוכים ח"ג פל"ז] כתב, שהטעם לאזהרות אלו, כדי שלא נתדמה לעובדי עבודה זרה, שכן היו עושין כומרי עבודה זרה, שהיו מגלחים שער הצדעים ומגלחים זקנם. וכן כתבו הרא"ה (בספר החינוך מצוה רנ"א רנ"ב), הסמ"ג (לאוין נז, נח), הכל בו (הלכות עכו"ם), ועוד ראשונים. אבל הטור (יו"ד סי' קפ"א) השיג על הרמב"ם וכתב: "וזה אינו מפורש, ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות, כי מצות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן". (ועיין בבית יוסף שם מה שפירש כוונת השגתו, ומה שישב דברי הרמב"ם). והב"ח שם כתב שלדברי הרמב"ם ילקה גם משום "בחוקותיהם לא תלכו". אך הקרית ספר והחתם סופר או"ח קנט חלקו עליו בזה. רבינו בחיי על התורה כתב טעם לאזהרת השחתת הזקן, כדי שלא יתבטל הסימן שהטביע הבורא להבדיל בין הזכר והנקיבה.

ד. **וכן השורט שריטה אחת על המת** [שעשה חבורה בגופו, בין בציפרניו ובין בכלי, מחמת צער שהיה לו על מתו 9] **חייב** מלקות, שנאמר "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם". (ויקרא יט, כח)

9. המנחת חינוך (מצוה תס"ז) כתב, שאיסור זה אינו דווקא על מתו הקרוב אליו, אלא כל מת בכלל. עיי"ש ראייתו.

החלק השני: א. **שרט שריטה אחת** מחמת צער שהיה לו **על חמשה מתים**, או שרט **חמש שריטות** מחמת צער שהיה לו **על מת אחד**, **חייב** מלקות **על כל אחת ואחת** [על כל נפש ונפש, ועל כל שריטה ושריטה]. שנאמר "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם". בא הכתוב לחייב על כל שרט, ועל כל נפש. **10**

10. כתב הרא"ש, כיון שרק בשריטה נאמר "נפש", ולא בקרחה, הרי הקורח על חמשה מתים אינו חייב אלא אחת. אך החינוך במצוה תסח כתב שהוא הדין במקרח, והגר"א הוכיח כדבריו מתוספתא.

ב. **על** הקפת פאת **הראש**, חייב **שתיים**, פעמיים מלקות ארבעים, **אחת** על גילוח הפאה **שמכאן**, מצד ימין, **ואחת** על גילוח הפאה **שמכאן**, מצד שמאל.

ג. **על** השחתת פאת **הזקן** חייב חמש פעמים מלקות, משום שיש לזקן חמש פאות: **שתיים מכאן** - אחת בלחי העליון, ואחת במקום החיבור של הלחי לסנטר, מצד ימין. **ושתיים מכאן** מצד שמאל. **ואחת מלמטה**, בסנטר למטה, באמצע.

רבי אליעזר אומר: אם ניטלו כולן [כל הפאות שבזקן] **כאחת** [בבת אחת], **אינו חייב אלא פעם אחת** מלקות. היות ולאו אחד הוא, הרי זה כמי שאוכל חלב בשיעור שני זיתים בהתראה אחת, שלוקה רק מלקות אחת. **11**

11. כתב הריטב"א שלא יתכן להוריד את כל פאות הראש בבת אחת, אלא הכוונה היא שעשה זאת במעשה אחד מתמשך בלי הפסקה, ולכן גם תנא קמא לא חלק עליו לומר שחייב חמש כמו שחייב על חמש שריטות בבת אחת, כי אי אפשר להשחית יותר משתי פאות בבת אחת, כל פאה ביד אחת. וכיון שעשה זאת בלי הפסקה סבור רבי אליעזר שאין ההתראות החלוקות מחלוקות, והתנא קמא סובר שהתראות חלוקות כן מחלוקות. אך עיין בתוס' שבועות ג א, שמעמיד את מחלוקתם בהתראה אחת בלבד. והרמב"ם גרס במשנה שחייב חמש על הזקן, אך ביאר הריטב"א שאין לומר שמדובר באופן שסך סם על כל זקנו בבת אחת, ונטל בכך את כל שער הזקן בבת אחת, כי אין איסור נטילת שער בסם אלא רק לגבי קרחה על המת, שתוצאת הקרחה היא יסוד האיסור, אך לגבי איסור השחתת שער הזקן, שעצם ההשחתה אסורה, לא נאמר האיסור בסם. עיין בנודע ביהודה תנינא י"ד פא.

ומוסיפה המשנה ואומרת:

ואינו חייב מלקות משום השחתת הזקן עד שיטלנו [שיגלחנו] **בתער**. **12** שנאמר בישראל "לא תשחית פאת זקנד", ומאמר בכהנים "ופאת זקנם לא יגלחו". כיצד הוא גילוח שיש בו השחתה? הוי אומר זה תער.

12. א. דעת הרא"ש ועוד ראשונים, שלא קאי אלא על הזקן, אבל בפיאות הראש לא צריך תער, וחייב גם במספריים כעין תער, והוכיחו כן מהגמרא בנזיר (מא, ב) עיי"ש. וכתב הרעק"א (בגליון הש"ס שבועות ב, ב), שלשיטה זו יהא חייב בפיאות הראש גם במלקט ורהיטני. עוד כתב שם, שלפי זה יש לאסור לסרוק פיאות הראש במסרק, וכמו ששינו לגבי נזיר, שחופף ומספספס אבל לא מסרק, (וכן כתב בתשובותיו סי' ס"ג), וסיים בצ"ע לדינא. אבל החתם סופר (בשו"ת יו"ד סי' קל"ט) כתב, שבמסרק מותר, ושכן נהגו גדולי עולם ולא חששו בדבר. ובמנחת חינוך (מצוה רנ"א אות י') כתב, שאפילו בתולש בידו שער פיאות הראש יהא חייב, והביא ראיה מתוספתא. ובשו"ת חתם סופר (שם) דחה את הראיה מהתוספתא, וכתב

שרק מסברא יש מקום לחייב בתלישה, שהרי חיוב הקפה הוא בהשוואת צדעיו לאחורי אזנו וגם בתלישה הוא משווה, ואולם מסקנתו לפטור בתלישה. ב. אבל דעת הריטב"א (לקמן כא, א) והמאירי ועוד ראשונים, שיעד שיטלנו בתער" קאי גם על השחתת הזקן וגם על הקפת הראש. ואף על פי שרק בפאות הזקן נאמר גילוח והשחתה, שמהם לומדים שאין האיסור אלא בתער, ואילו בהקפת הראש נאמר רק "לא תקיפו", וזה שייך גם במספריים, מכל מקום, כיון שהקפה היא השוואת הצדעים לאחורי אזנו ולפדחתו, לא חשיב השוואה במספריים, אלא רק בגילוח תער. ג. ודעת הכל בו (הלכות ע"ז) בשם ה"ר יצחק, והמאירי בשם חכמי הדורות שלפנינו, ועוד ראשונים, שמדין תורה מותר בהקפת הראש במספריים כעין תער, אבל מדרבנן אסור.

רבי אליעזר אומר: אפילו לקטו במלקט [במלקחים, כמין צבת קטנה ללקיטת שערות ולתלישתן], **או ברהיטני** [במקצוע - כלי שבו מחליקים קורות וקרשים], **חייב** מלקות.

כי לדעת רבי אליעזר, אף אלו עושים השחתה, ודרך בני אדם לגלח בהם. ואילו תנא קמא סובר, שאף על פי שהם משחיתים, אין דרך בני אדם לגלח בהם ולכן פטור עליהם.

גמרא:

תנו רבנן, שנו חכמים בברייתא: נאמר לגבי כהנים שמת להם קרוב, **"לא יקרחו** קרחה בראשם" על מתם. (ויקרא כא ה)

יכול אפילו קרח ארבע וחמש קריחות, לא יהא חייב אלא אחת,

תלמוד לומר "קרחה". תיבת "קרחה", יתירה היא, ובאה ללמד שחייב על כל קרחה וקרחה על המת במלקות נפרדת.

"בראשם" - מה תלמוד לומר, מה לומדים מהמילה "בראשם"?

לפי שנאמר לגבי קרחה בישראל על מת: **"לא תתגודדו, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת"**, (דברים יד, א) **יכול לא יהא חייב בקרחה על המת אלא על קרחה של השערות שבין העינים בלבד. מנין לרבות** קרחה בשער של כל הראש?

תלמוד לומר לגבי כהנים שמת קרובם **"לא יקרחו קרחה בראשם"** - **לרבות** שער של כל הראש, שאסור בקרחה.

ועדיין אין לי ללמוד מ"קרחה ומ"בראשם" שנכתבו אצל כהנים, שחייב על כל קרחה וקרחה, ושחייב על שער כל הראש כבין העינים, **אלא** לאסור דבר זה **בכהנים**, לפי שריבה בהן הכתוב מצות יתירות, ולכן החמיר בהם הכתוב לאסור קרחה בכל שער הראש ולא רק על קרחת השער שבין עיניהם [כלשון הפסוק בישראלים], ולחייב אותם על כל קרחה וקרחה מלקות בפני עצמה.

ישראל שחייב על כל קרחה וקרחה, ושחייב על שער כל הראש כבין העינים, **מנין?**

לומדים זאת בלימוד של גזירה שוה בין קרחה בישראל לקרחה בכהנים:

נאמר כאן, בכהנים, "לא יקרחו **קרחה** בראשם".

ונאמר להלן בישראל, "לא תתגודדו ולא תשימו **קרחה** בין עיניכם למת".

מה להלן, כאן, בפסוק שבכהנים, לימד הכתוב שחייב על כל קרחה וקרחה, וחייב על כל הראש כבין העינים.

אף כאן, בקרחה בישראל, **חייב על כל קרחה וקרחה**, וחייב על הראש כבין העינים. **13**

13. ומה שכתבה התורה בישראל "בין עיניכם" ולא "בראשם", כדי ללמד על "בין עיניך" האמור בתפילין שהוא בראש, כמו בקרחה, ולא בין העינים ממש. וכמו שנתפרש בקדושין. ריב"ן.

ומה להלן בישראל, מפורש בו שאיסור הקרחה הוא דוקא **על מת**. **אף כאן**, בכהנים, איסור הקרחה הוא רק **על מת**. **14**

14. עיין בספר החינוך (מצוה תס"ח) שהעיר, למה לא כתבה התורה את כל מצות קרחה במקום אחד. ותייך בהקדמתו לספר דברים, "שהתורה תכלול כל החכמות מלבד פשט עניניה המתוקים ויסודות מצותיה החזקים, ואפשר כי מפני כן צריך להיות פרשיותיה ואותיותיה במקום שהן, והכל מכוון מאת אדון החכמה ב"ה".

עד כאן דברי הברייתא.

ועתה באה הגמרא לדון בדבריה: שנינו בתחילת הברייתא הזו, שלומדים מ"קרחה" יתרה, שאפילו קרח ארבע וחמש קריחות, חייב על כל קרחה וקרחה,

והוינן בה: **הני ד' וה' קריחות** שחידשה בהם התורה שחייב על כל קרחה וקרחה, **היכי דמי?**

אילימא שעשה את הקריחות **בזה אחר זה**, **ובחמש התראות**,

אם כן, **פשיטא** שחייב על כל קרחה וקרחה, ואין צריך לזה לימוד מיוחד!!

דף כ - ב

אלא, בהכרח, מדובר שקרח חמש קריחות בזה אחר זה, **בחדא התראה**, שהתרו בו לפני הקריחה הראשונה.

ומקשינן: **מי מחייב** בכהאי גוונא על כל קרחה וקרחה? **והתנן** לקמן (כא, א): **נזיר שהיה שותה יין כל היום, אינו חייב אלא מלקות אחת**. זאת, על אף שלא תיתכן שתיה אחת ממושכת במשך כל היום. ובהכרח, שאפילו שתה בזה אחר זה, אינו חייב אלא אחת!

ואם התרו בו **ואמרו לו** בין שתיה לשתיה: **אל תשתה! אל תשתה!** ואחרי כל פעם שהתרו בו **הוא היה שותה, חייב על כל אחת ואחת** מהפעמים שהתרו בו, ושתה.

ומוכח ממשנה זו, שאפילו אם עבר בזה אחר זה, אינו חייב בהתראה אחת אלא רק על הפעם הראשונה שעבר על ההתראה, משום שבפעם השניה חוששים שמא כבר הספיק לשכוח את ההתראה. **15** ואם כן, כיצד מחייבים כאן בהתראה אחת על כל קרחה וקרחה?!

15. התוספות (בד"ה לא צריכא) חולקים על זה, וסוברים, שכל שעשה את העבירות בזה אחר זה תוך כדי דיבור, אינו יכול לטעון ששכח בינתיים את ההתראה. עיי"ש.

ומתרצינן: **לא צריכא**, באמת היתה רק התראה אחת על כל החמש קריחות, אבל מדובר באופן שעשה את כל הקרחות בתוך כדי דיבור להתראה, **דסך חמש אצבעותיו עם נשא** [סם שמשיר את השיער **16**], **ואותבינהו** [והניח את כל חמשת אצבעותיו על ראשו] **בבת אחת** בחמשה מקומות, שבאופן זה חידשה התורה שחייב מלקות **17** על כל קרחה וקרחה. דכיון שעשה את כל הקריחות בבת אחת, **הויא ליה התראה לכל חדא וחדא**. יש כאן התראה לכל קרחה וקרחה שבכל אצבע ואצבע, שהיות ומיד לאחר ההתראה הוא עשה את כל חמשת המעשים בפעם אחת, אינך יכול להחיל את ההתראה על מעשה אחד ולא על משנהו, ולכן ההתראה חלה על כל מעשה ומעשה, כאילו היתה התראה נפרדת לכל מעשה.

16. והוסיף הריב"ן, שהסך ממנו שוב אינו צומח שער בגופו. ומדייק מכאן המנחת חינוך, שאם יכול השער לחזור ולגדול אינו חייב על קרחה שכזו, אך בתוס' נזיר נא ב משמע שהגוזז חייב אף כשלא עקר את שרשי השער, ויכול לגדול מחדש. ובנזיר סא ב מצינו שיש סם המשיר את השיער לפעם אחת, ויש הגורם לכך ששוב לא יצמח. **17.** כתב הריטב"א: "ושמע מינה דעל ידי סם היקרחה, מה שאין כן בהשחתה כדכתבינן לעיל".

וכמה הוא שיעור קרחה לחייב עליו מלקות? 18

18. אבל איסור יש אפילו בשערה אחת. ריטב"א בשם הירושלמי. והבית יוסף כתב, שיש מקור לכך מסוגייתנו, דאמרין בסמוך שאסור ללקוט אפילו שערה אחת לבנה מתוך שערות שחורות. אך הגר"א ורע"א בגליון השו"ע יו"ד ק"פ כתבו ששערה אחת אסורה מדין חצי שיעור. ועיין במשנה למלך פ"א מחמץ ומצה, שדן בשאלה אם איסור חצי שיעור נאמר רק באיסור אכילה או בכל האיסורים.

רב הונא אומר : שיעורו **כדי שיראה חלק מעור ראשו** כשהוא גלוי ללא שערות **19** .

19 . כתב הריטב"א : יש שפירשו לחומרא, ששיעורו, כל שנראה קרחה בראשו, ואפילו אם נראה רק בעיון דק ומקורב. ויש שפירשו לקולא, שצריך שיראה מראשו מרחוק בעיון גס.

רבי יוחנן אומר משום רבי אלעזר ברבי שמעון : שיעורו **כגריס** . **20**

20 . שיעורו, עיגול בקוטר 19 מ"מ, בערך בגודל של מטבע של עשר אגורות, ועיין תשב"ץ (ח"ב סי' ק'), שהוא 36 שערות, ושיעור גריס מרובע הוא 40 שערות.

ואומרת הגמרא שהמחלוקת בדבר זה, היא **כתנאי** : דתנאי : **כמה שיעור קרחה נרבי שמעון בן אלעזר אומר** **21**] : **כגריס** . **אחרים אומרים** : **כדי שיראה מראשו** .

21 . הגהות הב"ח

אמר רב יהודה בר חביבא : **פליגי בה תלתא תנאי** :

חד אומר, כגריס . **וחד אומר, כדי שיראה מראשו** . **וחד אומר, כשתי שערות** . **22**

22 . כתב הלבוש (סי' ק"פ ס"ט), אף על פי ששיעורין הלכה למשה מסיני, כל אחד אומר מה שקיבל מרבו בשם הלכה למשה מסיני.

ואיכא, ויש שיטה אחרת, שמחליפה את הדעה של שיטה אחת, **דמפיק**, שמוציאה את השיטה השלישית האומרת שהשיעור הוא **שתי שערות, ומעייל**, ובמקומה מכניסה שיטה אחרת, ששיעור קרחה הוא **בכעדשה**. ושיעורה הוא ארבע שערות, דהיינו שתי שערות על שתי שערות [נגעים ו א].

וסימנך, כדי שתזכור שמחליפים דוקא את השיטה השלישית, האומרת "שתי שערות", בכעדשה, ולא תטעה לומר שמחליפים את השיטה הראשונה שאומרת "כגריס", בכעדשה, יש לך סימן, שיזכירך שגם שיעור גריס וגם שיעור עדשה נשנו כאן, ובהכרח שהוחלפה דוקא השיטה של שתי שערות בכעדשה, ולא הוחלפה השיטה של כגריס בכעדשה.

לפי שמצינו לענין שיעורי הנגעים משנה האומרת : **בהרת** שיעורה **כגריס, ומחיה** של בשר הנראית בתוך הנגע, שיעורה **בכעדשה**.

ואותו דבר יהיה לך לסימן בשיעורי הקרחה, שגם בהם יש שיטה האומרת שיעורה כגריס, ומאידך, יש שיטה האומרת שיעורה בכעדשה. ולפי הסימן של משנה זו, נדע להבחין שמחליפים וגורסים את השיעור של כעדשה במקום השיטה של שתי שערות, ולא מחליפים וגורסים את השיעור של כעדשה במקום השיטה של כגריס.

אך זאת לא נטעה לומר, להחליף את השיטה של כעדשה בשיטה של "כדי שיראה מראשו", ואין צורך לכך בסימן, משום שאין אנו מחליפים שיטה אלא בשיטה הדומה לה, וכיון שבכעדשה שיעורה הוא קצוב, ניתן להחליפו רק בשיטה ששיעורה קצוב, כמו גריס, ולא בשיטה של "כדי שיראה מראשו", שאין לנו בו שיעור קצוב בכל אדם.

תנא: הנוטל שערות מלא פי הזוג [מלא חודן של מספרים] **בשבת, חייב משום מלאכת גוזז.**

וכמה הוא מלא פי הזוג?

אמר רב יהודה: שתיים [שתי שערות].

ומקשינן: **והתניא**: לענין איסור גוזז בשבת, שחייב בשיעור של מלא פי הזוג, ואילו לענין חיוב מלקות על איסור קרחה, חייב בשיעור של **שתיים** [שתי שערות].

ומשמע ששיעור שתי שערות הוא שיעור אחר משיעור מלא פי הזוג.

ומתריצין: **אימא**, יש לגרוס בברייתא: **וכן לקרחה שתיים**. כלומר, גם קרחה, שיעורה כשיעור גוזז בשבת, שחייב על שתי שערות.

תניא נמי הכי: הנוטל מלא פי הזוג בשבת חייב משום גוזז. וכמה מלא פי הזוג, שתיים.

רבי אליעזר אומר: שיעורו שעה אחת.

ומודים חכמים לרבי אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות כדי שלא יראה זקן ²³. שבכהאי גוונא שיעורו **אפילו** בשעה אחת, ²⁴ **שהוא חייב בשבת משום מלאכת גוזז**, מפני שמלאכה חשובה היא לו. ²⁵ **ודבר זה, אפילו בחול אסור**, כיון שמתנאה עצמו בנוי כאשה, ואסור **משום שנאמר "לא ילבש גבר שמלת אשה"** (דברים כב, ה):

²³ עיין בפסקי התוספות כאן (סי' כ"ו) שכתב בשם רש"י, שדבר זה הוא דוקא בבחור, שבושה לו שערות לבנות. ²⁴ עיין במשנה ברורה (סי' ש"מ ס"א בביאור הלכה שם) שדן, ביש לו יותר משערה אחת לבנה, האם חייב במלקט שעה אחת. עיין בדבריו שם שדן בצביעת שעה אחת לבנה מתוך הרבה שערות לבנות, כיון שצביעת השערה האחת לא תיפה את נוי מראהו, הרי מותר הוא לצבוע, או כיון שצביעת השער היא דרכן של נשים, אסור לו לצבוע אפילו שעה אחת ²⁵. כתב הכלבו (סי' כ"ו) והביאו האליהו רבה (בשו"ע או"ח סי' ש"מ) שבמלקט לבנות מתוך שחורות חייב אפילו בנוטל ביד, גם לרבנן (בשבת צד, ב) שאינם מחייבים על נטילת שיער ביד, לפי שבמלקט לבנות מתוך שחורות דרך ליטלם ביד.

שנינו במשנה: **והמקיף פאת ראשו וכו'.**

תנו רבנן, שנו חכמים בברייתא: **פאת ראשו** זה **סוף ראשו**, שפאה לשון סוף וקצה הוא, כמו שכתוב "לפאת ים" (שמות כז, יב). 26

26 רש"י שבועות ב, ב ד"ה על הראש

ואיזהו [באיזה ענין] חייב "בבל תקיפו" כשמקיף את **סוף ראשו**?

זה המשוה את צדעיו, צידי מצחו, שיש בהם פאות הראש, **לאחורי אזנו**, ולפדחתו [לחלק הקדמי של המצח], שאין שם שערות.

והיינו, שנוטל את השיער 27 שבצדדים, הנמצא בין הצד הקדמי של ראשו ובין צדו האחורי, שבצדדים יורדות השערות של פאות הראש למטה מגובה השער שבמצחו הקדמי ומאחורי אזניו, והוא משווה אותן, בקו ישר והיקפי, את מקום צמיחת השערות בראשו, עד שנראה מקום צמיחת השערות עגול ושוה, כך שמקום הצדעה, עם אחורי האוזן ועם הפדחת, הכל חלק, וכך נשארים שערות גובה הראש בעיגול מוקף. 28 **תני תנא** ברייתא **קמיה דרב חסדא**, כיון שכתוב "לא תקיפו" בלשון רבים, לומדים מכך שבאיסור הקפה, גם המספר וגם המסתפר, שניהם עוברים בלאו. 29 ולכן, **אחד המקיף** [המספר] **ואחד הניקף** [המסתפר] **לוקה** [כלומר, שניהם לוקים].

27 נחלקו הראשונים בשיעור הקפה לחייב עליה: הנמוקי יוסף בשם אבי העזרי כתב שחייב במגלח שתי שערות מן הפאה, ונראה מדבריו שגם הסמ"ג סובר כן. אבל מהריב"ן והריטב"א נראה מדבריהם, שאינו חייב אלא כשנוטל את כל השערות שבצדעיו ואינו משייר כלל. והרמב"ם (בפ"ב מעכו"ם ה"ו) כתב: "ופאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור, ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות", (ובטור יו"ד סי' קפ"א) גרס בדברי הרמב"ם: ארבע שערות. וראה בצפנת פענח על הרמב"ם שנתן טעם לשיעור ד' שערות על פי הסוד). וכתב התשב"ץ (ח"ב סי' ק') ששיעור ארבעים שערות הוא מדין תורה, שסברא היא שהצריכה תורה להניח בפאה שיעור שיש בו חשיבות, ולמדוהו מקרחה ששיעורו כגריס. אבל בחתם סופר (בשו"ת יו"ד סי' קל"ט) כתב, שמן התורה די בשיעור שתי שערות, רק שמקובל בידם מחכמי אחרונים, או אפילו מחכמי התלמוד, להשאיר מ' שערות משום מראית עין שלא יראה כמשוה הצדעים. 28 נחלקו הראשונים עד היכן הוא מקום פאת הראש? דעת הרמב"ם (בפ"ב מהלכות עכו"ם ה"ז) שהפאה מסתיימת בסוף הצדעיים, ומה שלמטה מהצדעים, היינו השערות של הלחי העליון, אינו בכלל פאת הראש אלא בכלל פאת הזקן. וכן דעת הראב"ד והר"ש משנן בפירושה לתורת כהנים בפסוק "לא תקיפו". וכן דעת עוד ראשונים. ודעת הריטב"א, שמסוף הצדעים ועד למטה מהאוזן אינו לא מפאת הראש ולא מפאת הזקן. אבל מלשון הריב"ן במשנה, משמע שדעתו, שפאת הראש היא עד מתחת לאוזן, מקום שהלחי התחתון יוצא, וכן נפסק להלכה (ביו"ד סי' קפ"א ס"ט) לאסור הקפת פאת הראש עד למטה מן האוזן. 29 כך פירש הריב"ן בפירושו הראשון. ולפי פירוש זה, עיקר האזהרה הוא במקיף, אלא שהתרבה גם הניקף מלשון רבים. וכתב על כך רע"א [שו"ת צו] שלפי זה אפשר לבאר את דברי הנימוקי יוסף, שאם היה המקיף קטן, גם הניקף הגדול אינו עובר. אך התוס' בנזיר נא א כתבו, שעיקר האזהרה היא לניקף, שאצלו שייך לומר "פאת ראשכם", אלא שהתרבה גם המקיף מכך שנאמר לא תקיפו ולא נאמר לא תוקפו. ועוד פירוש מביא הריב"ן, שהלימוד הוא מהלשון "לא תקיפו", שמשמע לא תניחו להקיף, ולומדים מכך שגם המניח להקיף עובר בלאו כמו המקיף עצמו.

אמר ליה רב חסדא, וכי **מאן דאכיל תמרי בארבילא**, לקי?! [וכי האוכל תמרים בכברה יהא לוקה]? והיינו, שכך היה דרכם, שהמסתפר היה יושב עם כברה לקבל את

השערות שנופלות מהתספורת, וכדי שלא ישב בטל, היה לפעמים אוכל תמרים בכברה בשעת התספורת. ³⁰

³⁰. ערוך לנר

כלומר, אמנם עובר הניקף בלאו, אבל מדוע הוא חייב מלקות על כך? והרי הוא לא עשה שום מעשה, וכי משום שנהנה מאכילת תמרים הוא ילקה בלי לעשות מעשה לגבי התספורת.

ולכן, **דאמר לך "מני!?"**, השואל אותך: לפי מי שנית את דברי הברייתא שהניקף לוקה? ענה לו, שלדברי **רבי יהודה היא. דאמר** (לעיל טז, א), גם על **לאו שאין בו מעשה, לוקין עליו**.

רבא אומר: אין צורך להעמיד את הברייתא שאומרת שהניקף לוקה רק אליבא דרבי יהודה, אלא אפשר להעמידה **במקיף לעצמו**, שחייב פעמיים מלקות, הן משום מקיף והן משום ניקף. והברייתא נאמרה **לדברי הכל**. ³¹

³¹. הרמב"ם השמיט את האופן הזה שהמקיף לעצמו לוקה שתיים, וביארו האחרונים, שהרמב"ם סובר שרב אשי חולק על רבא, ופסק כרב אשי. ובטעם הדבר, כתבו להסביר, שאין לוקין שתי מלקויות על לאו אחד הנעשה בפעולה אחת של מקיף וניקף. ועיין אתוון דאורייתא כלל כ שהאריך בזה.

רב אשי אומר: אפשר להעמיד את הברייתא **במסייע**, שהניקף מכין את השערות שלו לספר, ³² או שמטה עצמו אליו להקיפו ³³, שבאופן זה הוי לאו שיש בו מעשה ³⁴, ולוקה הניקף **לדברי הכל**. ³⁵

³². ריב"ן ³³. טור (יו"ד סי' קפ"א), וכן הוא בשו"ע (שם סלקא דעתך), וכן כתב הנמוקי יוסף כאן. והלבוש עשה מהם פירוש אחד, שממין לו את השערות בכך שמטה עצמו אליו. ³⁴. הרע"א (בשו"ת ח"א סי' צ"ו) הקשה, לפי מה שנראה מדברי הראשונים, הסיוע שמסייע הוא עוד לפני ההקפה ולא בשעת ההקפה עצמה, וקשה, מהיכי תיתי יחשב בכהאי גוונא כלאו שיש בו מעשה? ומבאר החזו"א (ח"ו"מ ליקוטים סי' כ"ג), שהחזקת הגוף במצב שונה מהרגיל, כגון המרים ראשו יותר מרגילות האדם, או כופף ראשו יותר מהאופן הנוח לו לאדם, חשוב כמחזיקו בידו במשך כל רגע ורגע שממשיך להחזיקו כך. ולפיכך, כשהאדם ברצונו מכריח את ראשו שלא לנטות מהמקיף, הוא נחשב כעושה מעשה בהטיית גופו אל המקיף במשך כל מן ההטייה. ומכל מקום, אינו נקרא "מקיף", כיון שאינו משתתף בפעולת הגילוח. אך לענין "ניקף", כיון שהוא מוזהר מלהיות ניקף, אלא שאם אינו מסייע הוי לאו שאין בו מעשה, אך כאן, הואיל והוא מחזיק ראשו שיהא סמוך לתער, מיקרי עושה מעשה. ובאגלי טל [מלאכת טוחן יז לח] מבאר, שהיות והתחדש שעובר הניקף גם בלי מעשה מצדו, לכן מועיל הסיוע לעבירה אפילו במעשה שנעשה לפני העבירה, כדי ללקות עליו. ³⁵. הריטב"א הקשה, הרי שנינו במסכת ביצה (כב, א) שמסייע אין בו ממש. ותיירך, שכאן סיוע גדול הוא, כשממין לו עצמו בשערו. ובשיטמ"ק (שם) תירך, כיון שכאן חייב על מסייע לפי שאי אפשר בלא סיוע חברו, מוכחא מילתא שמתכוון לסייעו. וכקושית הראשונים הקשה הט"ז (או"ח סי' שכ"ח סק"א) מעצמו. ותיירך, דבההיא דביצה, מסייע עמו בשעה שהוא עושה המלאכה, וכיון שאין צריך לו רק לסיוע בעלמא, אין בו ממש. אבל בהא דניקף, שקודם שמתחיל המקיף להקיף מזמין הניקף את שערו, הוה כמו מתחיל במלאכה, ויש בו ממש. והחתם סופר כתב שזו היא גם כוונת הריטב"א. והש"ך (בנקודות הכסף יו"ד סי' קצ"א) השיג עליו וכתב, שאין לחלק בכך, ולעולם

מסייע אין בו ממש, ובניקף שאני, כיון שגם על הניקף הזהירה תורה ואפילו אינו מסייע. אלא, שכאשר אינו מסייע, הוא פטור משום דהוי לאו שאין בו מעשה. אבל במסייע נחשב כאן הדבר כמו שעשה מעשה, ולוקה. אבל בשאר אזהרות שאין בהם לאו על מי שנעשה בו המעשה, לא שייך לומר שחייב מלקות משום מסייע, שהרי מסייע אין בו ממש.

שנינו במשנה **והמשחית פאת זקנו** :

תנו רבנן, שנו חכמים בברייתא: פאת זקנו זהו סוף זקנו.

ואיזהו סוף זקנו? שבולת זקנו. כל פאה ופאה מחמשת הפאות נקראת שבולת, מפני השיער הבולט שם, או מפני שיש שם קצת בליטת בשר. ³⁶

³⁶ ריטב"א בשם רש"י, וכוונת הגמרא להוסיף ביאור על האמור ש"פאת זקנו" הוא סוף זקנו, ועל זה אמרו, שאיזהו סוף זקנו? שבולת הזקן. וכוונת הגמרא לבאר את ההגדרה של כל פאות הראש. אבל הריטב"א בשם ר"ח ואחרים, פירש, שרק הפאה החמישית שהיא בסנטר נקרא שבולת הזקן, ולא באה הגמרא אלא להוסיף ולומר, שאף שבולת הזקן הוא מכלל פאות הזקן. וכן כתב הרמב"ם (פי"ב מעכו"ם ה"ז). וביאר הבית יוסף, שפאת הסנטר נקראת שיבולת, כי האנשים שאין זקנם מלא בשערות, בולט בהם חלק זה כשיבולת.

שנינו במשנה: **והמשרט שריטה אחת** ³⁷ **וכו'**: תנו רבנן [שנו חכמים] בברייתא: נאמר בתורה **"ושרט"**.

³⁷ כתב הריטב"א: מדלא יהיב תלמודא שיעורא לשריטה, שמע מינה שהיא בכל שהוא. ובתוספתא (מכות פ"ג ה"ח): וכמה ישרוט ויהא חייב כדי שיראה משום שריטה, ע"כ. בערוך לנר נסתפק בשרט ולא הוציא דם, ומסיק שנראה שאינו חייב אלא בהוצאת דם. בשו"ע (סי' ק"פ ס"ז) כתב: יש מי שאומר דדווקא שריטה, אבל אם מכה בידו על בשרו עד שדמו שותת מותר, ויש מי שאוסר, ע"כ.

יכול יהא חייב מלקות אפילו אם שרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים?

תלמוד לומר "לנפש". ללמד שאינו חייב אלא על המת בלבד. ³⁸

³⁸ פסק השו"ע (יו"ד סי' ק"פ ס"ו) שיש איסור גדידה ושריטה על המת גם שלא בפניו, כשיטת התרומת הדשן (סי' רפ"ו) שהביא ראיה לזה מסוגיין, מדאיצטריך למידרש שפטור, גם על ביתו שנשרף וגם על ספינתו שטבעה, סימן שבא ללמד שאין הבדל בין בפניו ובין שלא בפניו, שסתם בית שנשרף, שכיח בפניו, וסתם ספינה שטבעה בים לא שכיח דקאי התם. אלמא באופן שפטר, באותו אופן, על המת חייב.

ומנין למשרט חמש שריטות על מת אחד, שהוא חייב על כל אחת ואחת?

תלמוד לומר "ושרט", לחייב על כל שריטה ושריטה. שהיה יכול הכתוב לומר "לנפש לא תשרטו". או שלומדים מהאות וי"ו של "ושרט", שהיא מיותרת. ³⁹

³⁹ ריב"ן.

רבי יוסי אומר: מנין למשרט שריטה אחת על צער שיש לו על ה' מתים, שהוא חייב על כל אחת ואחת?

תלמוד לומר "לנפש". לחייב על כל נפש ונפש,

ומקשינן: **והא אפיקתיה**, הרי כבר דרשנו את המילה "לנפש", שהיא באה למעט את השורט על **ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים** שאין לוקים עליה, ולא מסתבר לומר שרבי יוסי חולק על דרשה זו, לפי שהיא פשוטו של מקרא.

דף כא - א

ומתריצין: **קסבר רבי יוסי, שריטה וגדידה - אחת היא**. שתיהן אסורות בין ביד ובין בכלי. **וכתיב התם**, בגדידה, "לא תתגודדו **למת**", ולא תשימו קרחה", ואם כן, לומדים כבר משם שכל האיסור הוא רק כשעושה כן על מת, ולכן המילה "לנפש" האמורה בשורט, מיותרת היא, ובאה ללמד שחייב בשריטה אחת, על כל מת ומת ששורט מחמתו.

אמר שמואל: המשרט בכלי על המת, חייב גם משום שורט, ולא רק משום גודד. לפי שסתם שריטה נעשית ביד, וסתם גדידה היא בכלי.

ונקט שמואל לשון "המשרט בכלי" ולא "המגדד בכלי", כדי לחדש, ששם שריטה שייד גם בכלי. ולכן, העושה חבורה בגופו על ידי כלי, חייב מלקות על שני לאוין, משום משרט, ומשום מגדד.

מיתיבי לשמואל ממה ששנינו בברייתא: **שריטה וגדידה - אחת היא**. ששתיהן ענין הוא חבורה על מת, **אלא** שיש הבדל ביניהם בכך **ששריטה היא ביד, וגדידה היא בכלי**.

וקשה מכאן לשמואל, שאמר, שריטה שייכת גם בכלי.

ומתריצין: שמואל **הוא דאמר כרבי יוסי**, הסובר שגם על שריטה וגם על גדידה חייב, בין ביד ובין בכלי.

תני תנא ברייתא **קמיה דרבי יוחנן**: העושה חבורה בגופו -

אם עשאה **על מת, בין ביד בין בכלי, חייב**. משום שהתורה אסרה גם שריטה וגם גדידה על מת.

ואם עשה חבורה בגופו **על עבודת כוכבים**, שכך היא דרך עבודתה, שעושה בבשרו חבורות, הרי אם עשאה **ביד, חייב**, אפילו אם אין דרך אותה עבודת כוכבים בכך, משום שעבודה גמורה היא ביד. אבל אם עשאה **בכלי, פטור**.

ומקשינן: **והא איפכא כתיב** גבי נביאי הבעל, שנאמר בהם **"ויתגודדו כמשפטם, בחרבות וברמחים"**, [מלכים א יח, כח], שעשו גדידה כדרך שהיו רגילים לעשות בחרבות. ומשמע שדרך העבודה בעבודת כוכבים היא בכלי!

ומתריצין: **אלא, אימא**, יש לגרוס בברייתא הפוך: הגודד על עבודת כוכבים, **ביד פטור, 1 בכלי חייב**.

1 כתב הריטב"א: "פירוש, מן הסתם. דעל הרוב אין דרך עבודתה אלא בכלי כדכתיב "ויתגודדו כמשפטם", אבל כל דידעינן ודאי שדרכה ביד, אף ביד חייב. כדנפקא לן בפרק ד' מיתות [סנהדרין סא, א] מ"איכה יעבדו", ואפילו פוער עצמו לפעור וזורק אבן למרקוליס מיחייב מהתם".

שנינו במשנה **על חייב** על הקפת פאת **2 הראש**:

2. פאה הוא מלשון קצה

חוי [הראה] **רב ששת** את מקומו שהוא **בין פירקי רישא** [מקום שמתחברים שם פירקי העצמות שבראש], שהוא מקום חיבור הראש עם הפנים.

לפי שהראש מחולק לשני חלקים, חלק אחד הוא מקום השיער, וחלק שני הוא מקום הפנים והזקן, ומתחברים בצד האוזן מלפניו, בצדעים.

ואסור לגלח שערות אלו שבפאה, באופן שיגלח את כל היוצא מחוץ למקום צמיחת השיער שבמצחו, ואחורי אזניו, ויהיה הכל שוה, ויהיה מקום צמיחת השיער מהמצח ועד אחורי האוזן בקו ישר.

שנינו במשנה: **ועל השחתת פאות הזקן חייב חמש פעמים מלקות, שתים מכאן, ושתים מכאן, ואחת מלמטה**.

מחוי [הראה] **רב ששת** את מקומן של פאות הזקן, שהן **בין פירקי דיקנא**.

שתי פיאות של הזקן נמצאות תחת האוזן, משני צידי הפנים, במקום שהלחי התחתון יוצא משם, והשער שם נקראת "פאה", בחודו של הלחי שבולט לחוץ, לצד אחורי האוזן.

ושתי פאות נוספות [הן שתי השבולות שבסנטר, בסוף הלחיים, במקום חיבורן של הלחיים לסנטר, שיש שם עצם קטן המחבר את הלחיים יחד. ומקום זה, משני צידי, נקראין פאות, לפי שהן נמצאות לסוף הלחי.

והפאה החמישית נמצאת למטה, בסנטר, והיא השער שבין שתי השבולות שבסנטר, במקום חיבורם של שני הלחיים, ופרק הוא בפני עצמו. **3** שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר אם ניטלו כולן** [כל שערות הפיאות שבזקן] **כאחת** [בבת אחת] **אינו חייב אלא פעם אחת** מלקות.

3. א. כך פירש הריב"ן. ב. אבל הרא"ש והנמוקי יוסף פירשו בשם רש"י: ששתי הפאות העליונות של הזקן הם בלחי העליון במקום חבורו לצדעים, מימין ומשמאל, ושלושת הפאות האחרות שבזקן הם כמו לפירוש הריב"ן, בסוף שני הלחיים, במקום חבורן לסנטר, והסנטר. [וכדעה זו ששתי הפאות העליונות שבזקן הם במקום חיבורם לצדעים, כתבו כמעט כל הראשונים: רש"י על התורה, הרי"ח, היראים סי' שכ"ה, הראב"ד בתורת כהנים, והר"ש משאנ"ץ שם, המאירי, ועוד. ג. הרא"ש בשם ר"ח, והנמוקי יוסף, והיראים [סי' שכ"ה] פירשו: ששתי פאות הם במקום חיבור הלחיים לצדעים, ועוד שתי פאות הם בגבולי השפה, אחת מימין השפה ואחת משמאלה [ונקראו פאות לפי שהם בשפת השפה. [ריטב"א שבועות ב, ב]], והפאה החמישית היא שיבולת הזקן מתחת. ד. הרא"ם על התורה פירש: שתיים מכאן, היינו שתיים בלחי העליון הימני, אחת בתחילתו במקום חבורו לצדעים ואחת בסוף רחבו באמצע הפנים, וכן שתיים מכאן, בלחי העליון השמאלי, ואחת למטה, בשבולת הזקן, והוא הסנטר. ה. הראב"ד בפירושו לתורת כהנים, וכן הר"ש משנץ שם בשם חכמי לונל, והריטב"א בשם יש אומרים פירשו: שתיים מכאן, אחת בתחילת הלחי העליון במקום חבורו לצדעים, ואחת בתחלת הלחי התחתון דהיינו מתחת לאוזן, הרי שתיים מכאן מצד ימין, וכמו כן שתיים מצד שמאל, ואחת מלמטה. ו. הצמח צדק פירש בכוונת היש מפרשים שהביאו הרא"ש והנמוקי יוסף, שארבע הפאות נמצאות כולן בלחי העליון בלבד, מימין ומשמאל, שבכל לחי יש שתי פיאות במקום שמתחבר הלחי עם הצדעים, והוא ברוחב ב' אצבעות, קצה אחד באמצע הצדעה וקצה שני כנגד חצי האוזן. ז. כל הראשונים הסכימו שהפאה החמישית נמצאת בסנטר. ומשמע שהשערות שמתחת לסנטר אינם בכלל פאת הזקן ומותר מדין תורה לגלחם בתער, וכן כתב להדיא המאירי. אבל הטור [סי' קפ"א] כתב, שהפאה החמישית נמצאת בסוף הזקן בגרירת, וכן כתב בהגהות מימונית [פ"ב מעכו"ם אות ה']. וכתב הרא"ש: "וירא שמים יצא ידי כולם". וכן פסק השו"ע [יו"ד קפ"א י"א]. ומכל מקום גם לשיטת הראשונים שתחת הסנטר אינו בכלל פאת הזקן, כתב הריטב"א בשם רבותינו הצרפתים, שאסור לגלח שם, לפי שפעמים שמושך אליו את העור של הפאה. ובבית יוסף בשם רבינו יונה באגרת התשובה כתב, שיש איסור מדרבנן לגלח בתער תחת הסנטר, משום שאסרו חכמים להעביר שער בתער בכל מקום הגוף, לפי שדומה לתיקון הנשים. אולם המאירי כאן כתב: "ולדעתנו לא נאמר בשאר אברים אלא מסרק עדי אשה ואין ראש וזקן בכלל זה", וכן כתב בביאור הגר"א [סי' קפ"א ס"ק י"ח], שלא אסרו אלא בגוף שאינו גדל כל כך ואינו עושה אלא ליפותו, ואסור משום לא ילבש וכו'. עיי"ש.

מבארת הגמרא: שטעמו של רבי אליעזר הוא, כי **קסבר, חד לאו הוא**. והיות ולא אחד הוא, הרי הוא כמי שאוכל חלב בשיעור שני זיתים בהתראה אחת, שאינו לוקה אלא אחת.

שנינו במשנה: **ואינו חייב** מלקות משום השחתת הזקן **עד שיטלנו** [שיגלחנו] **בתער**:

תנו רבנן [שנו חכמים] בברייתא: נאמר בתורה גבי כהנים [ויקרא כא ה] **"ופאת זקנם לא יגלחו"**.

יכול אפילו אם גלחו במספרים, יהא חייב?

תלמוד לומר גבי ישראל [ויקרא יט כז] **"לא תשחית** את פאת זקנד".

מלמד הכתוב שרק השחתה אסורה, וגלוח במספרים אינו השחתה. **4**

4. פירשו הראשונים: שהמספרים אינם משחיתים את השיער מעיקרו מהשורש, שהרי ניכר שם השיער. והוסיף הריטב"א, שאפילו במספרים כעין תער אינו חייב, אלא רק בתער ממש שמשחית את השיער מעיקרו. [וכן מתבאר מהרא"ש כאן, ומהתוספות בשבועות ב, ב וכן מהרמב"ם פ"ב מעכו"ם ה"ז].

ולומדים מישראל לכהנים בגזירה שוה מהמילה "פאה", הכתובה בשניהם **5**,

5. כמו שנתבאר בקדושין [לה, ב]

אי "לא תשחית", יכול אפילו אם לקטו במלקט [במלקחים, כמין צבת קטנה ללקיטת שערות ולתלישתן] **ובריטני** [במקצוע, כלי שבו מחליקים קורות וקרשים], **יהא חייב מלקות**, כיון שיש בכך השחתה?

תלמוד לומר "לא יגלחו". שלומדים משם, שאין חייבים על השחתה גדידא, אלא רק אם עשה מעשה גילוח בכלי, שהדרך לגלח בו. ואילו מלקט ורהיטני אמנם משחיתים, אבל אין הדרך לגלח בהם. ולכן פטור אם גילח בהם.

יוצא משני הפסוקים, שאינו חייב על גילוח הזקן אלא אם כן גילח בדבר שהדרך לגלח בו, וגם שעושה השחתה. **6** **הא כיצד מתקיים גילוח שיש בו השחתה?**

6. החינוך [מצוה ר"ב] כתב בדעת הרמב"ם, שאף על פי שאינו חייב מלקות על גילוח במספרים, מכל מקום יש איסור לגלח במספרים כעין תער. ובריטב"א כתב בפירוש, שמוותר לגלח אפילו במספרים כעין תער, אלא שמדת חסידים היא שלא לעשות כן מפני חשד הרואים, וכן ראוי לעשות. וכן פסק השו"ע [יו"ד סי' קפ"א ס"י] שמותר במספרים כעין תער. ולענין השחתה בלי גילוח, דהיינו על ידי מלקט ורהיטני, כתב המאירי בפירוש, שהוא מותר. וכן נראה מהריטב"א. [ובשו"ת צמח צדק [יו"ד סי' צ"ג אות ז'] כתב, שמדרבנן אסור במלקט ורהיטני. וכתב הנודע ביהודה [תנינא יו"ד סי' פ"א], שמותר להוריד את שער הזקן על ידי סם המשיר את השער, שאף על פי שיש כאן השחתה, אין זה גילוח. וכתב, שמכל מקום יש להזהר שלא לגרר את הסם מעל פניו בסכין או בשאר דבר חד, דשמא יש שערות שלא שלט בהם הסם ונמצא נכשל בגלוח שיש בו השחתה, ולכן ישתמש רק בעץ או בקיסם שאין בהם חשש חיתוך שערות.

הוי אומר זה גילוח על ידי תער, שהדרך לגלח בו, ומשחית את כל השיער עד הבשר ממש. **7** מה שאין כן רהיטני, שמשחיתים אבל אין דרך לגלח בהם, וכן מספריים, שמגלחים אך אינם משחיתים את השער מעיקרו.

7. האחרונים דנו מהו שיעור גודל השיער שחל עליו איסור גילוח. רבי וואלף בסקוויץ בשו"ת נודע ביהודה [תנינא יו"ד סי' פ"ג] כתב, שהשיעור הוא: כל שיכול השיער להינטל על ידי הזוג של המספרים, כשם שמצינו שיעור זה בפרה אדומה [רמב"ם פ"א מפרה אדומה ה"ד] ונגעים [רמב"ם פ"ב מטומאת צרעת ה"א, ופ"ח ה"ה], שכל שיערה שאינה ניטלת בזוג הרי היא כאילו אינה. ולפי זה צדד להקל לגלח תחלה על ידי מספריים ואחר כך להעביר תער, לפי שעל ידי המספריים כבר לא נשאר שיעור של כדי נטילת הזוג, ושוב לא נשאר שיעור של גלוח. אבל הנודע ביהודה [שם] חלק וכתב, שסברא היא שאין שיעור באיסור גלוח, וכל שהתער שולט בשער ומגלחו הרי זה אסור אף על פי שאין בשער כדי נטילת הזוג. והוסיף, שאף אם נאמר שאיסור גילוח הוא בכדי נטילת הזוג, מכל מקום אין להתיר לעשות כן, מפני

שיש לחוש שישארו אחרי המספריים שערות בכדי נטילת הזוג, עיי"ש. ועיין בשו"ת חתם סופר [או"ח סי' קנ"ד] שכתב, ששיעור השיער האסור בגילוח תלוי במחלוקת ראשונים, עיי"ש. ומסיק שלמעשה יש להחמיר ולחשוש לדעת רוב הפוסקים שהשיעור הוא בכדי קריצת צפורן, עיי"ש. וכתבו כמה אחרונים לאסור הגלוח במכונות חשמליות שאינן משאירות שיעור כדי קריצת צפורן, והרי זה כגילוח בתער ממש, ראה בליקוטי הלכות לבעל החפץ חיים בסוגיין שמסיק "ושומר נפשו ירחק מזה מאוד". ולענין גילוח באבן שמשירה את השיער על ידי שחוככים את האבן על שיער הזקן, ראה בנודע ביהודה שם שאיסור גמור הוא.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר אפילו אם השחית את הזקן על ידי שלקטו במלקט ורהיטני, חייב מלקות.**

ומקשינן: כיצד סובר רבי אליעזר?

והרי **מה נפשך: אי גמיר**, אם הוא סובר שיש ללמוד את **הגזירה שוה** של "פאה" "פאה", שלומדים את ההשחתה של "ולא תשחית את פאת זקנד", שנאמרה לגבי ישראל, מגילוח של "פאת זקנם לא יגלחו", האמור לגבי כהנים, וכן להיפך.

אם כן, **ליבעי תער** כדי להתחייב במלקות! שהרי לומדים מהגזירה שוה שצריך שיהא גילוח שיש בו השחתה.

ואי נאמר שרבי אליעזר **לא גמיר הגזירה שוה**, אם כן **במספרים נמי** יהיה אסור לגלח! ומדוע אסר רק במלקט ורהיטני שיש בהם השחתה.

ומתריצין: **לעולם** רבי אליעזר **גמיר הגזירה שוה**.

וקסבר רבי אליעזר, **כי הני**, מלקט ורהיטני, **נמי גילוח עבדי**, [הדרך לגלח בהם], ולכן הם נחשבים לכלי גילוח שיש בהם השחתה, ולכן נלמדים מהגזירה שוה שאסורים, ולוקה עליהם.

מתניתין:

הכותב כתובת קעקע, שכותב על בשרו בדיו כמין אותיות, ואחר כך מקרע את המקום בבשרו בסכין או במחט, ונכנס הצבע בין העור לבשר **8** באופן שאינו נמחק כל הימים **9**, הרי הוא לוקה, כיון שהתורה אסרה לכתוב שום כתיבה בעולם על בשרו בענין זה, שנאמר "וכתבת קעקע לא תתנו בכס" [ויקרא יט, כח].

8 כך פירש הריב"ן, אבל רוב הראשונים [רמב"ם הלכות עבודה זרה יב יא, ראב"ד, החינוך מצוה רנג, נמוקי יוסף, מאירי, ועוד] כתבו שסדר עשית הכתובת קעקע הוא הפוך, שתחילה שורט בבשרו ואחר כך ממלא מקום השריטה צבעונים הרושמים. ונחלקו האחרונים אם סדר העשייה מעכב לענין חיוב מלקות משום כתובת קעקע. הרע"ב כתב, שהסדר מעכב, ואם שינה את הסדר, ותחילה כתב ואחר כך שרט בבשר, אינו חייב. [וכן כתב המנחת חינוך [מצוה רנ"ג] בדעת הרמב"ם]. אבל הבי"ח [ביו"ד סי' ק"פ] כתב, שהסדר אינו קובע, ובכל ענין, בין כתב תחילה ואחר כך שרט ובין שרט תחילה ואחר כך כתב, חייב לכולי

עלמא. והסכים עמו השי"ך [שם ס"ק א']. 9. זהו לשון הריב"ן "ונראה בו כל הימים", ומשמע שחיובו הוא רק על כתיבה המתקיימת לעולם, אבל הנמוקי יוסף כתב בלשון אחרת "וניכרת שם זמן גדול", משמע שאף אם אינו מתקיים לעולם, רק זמן מרובה, די בכך לחייבו.

כתב ולא קעקע, שלא קרע בסכין, או שקעקע בסכין ולא כתב, שלא מילא שם דיו, אינו חייב 10 עד שיכתוב 11 ויקעקע.

10. כתבו התוספות בגיטין [כ, ב ד"ה בכתובת קעקע] והתוספות רא"ש [שם], שמכל מקום מדרבנן אסור. וראה במנחת חינוך [מצוה רנ"ג] שכתב, שמכל מקום צריך כתב המתקיים, אבל סתם כתיבה הנמחקת אין איסור. אבל בתועפות ראם [סי' של"ח] כתב בדעת היראים, שבכתב ולא קעקע או קעקע ולא כתב, אין אפילו איסור. 11. מהתוספות ישנים למכות, וכן מפסקי תוספות [סי' ל"ב], משמע, שחיוב כתובת קעקע הוא רק בכתב אותיות, אבל לא בעשה סתם רושם, וכן כתב החינוך [מצוה רנ"ג]. אבל בריטב"א ובר"ש משאנך כתבו להדיא, שאין צריך צורת אותיות, וחייב על כל צורת רושם. וראה במנחת חינוך [שם] בשם היד הקטנה והמשנת חכמים, שאפילו לסוברים שאין צריך אותיות מכל מקום צריך שיהיה רושם שלם, כלומר, רושם בעל משמעות, אבל סתם שריטה שמילאה בצע אינו חייב עליה, והמנחת חינוך עצמו מפקפק בזה. ולדעה הסוברת שדווקא בצורת אותיות חייב, כתב במעין חכמה [דף נ"ז], שצריך שתי אותיות, כמו בשבת, שאינו חייב כי אם בכתב שתי אותיות, משמע שאות אחת לא נקראת כתב. אבל החינוך [שם] כתב להדיא, שאפילו על אות אחת חייב.

ובתנאי שיכתוב את כתובת הקעקע בדיו, ובכחול, ובכל דבר שהוא רושם.

רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון אומר: אינו חייב עד שיכתוב שם, במקום שקרע, את השם, 12 שם של עבודה זרה, שנאמר "וכתובת קעקע לא תתנו בכס, אני ה'", ודרשינן בגמרא: אני ה'! ולכן לא תכתבו שם אחר על בשרכם, שלא תשתפו אלהים אחרים עמי. 13

12. מה שאמרה המשנה "השם" בה"א הידיעה, פירש הריטב"א שהכוונה להשם הידוע והמורגל לכותים בכתבת קעקע, דהיינו שם עבודת אלילים שהיו מראין עצמן שהם נחתמים ונמסרים לעבודתם. 13. כתב הריב"ן, שאין חיוב לרבי שמעון אלא רק בכותב שם של עבודה זרה, אבל איסור יש בכל כתובת קעקע, [וכן כתבו התוספות והתוספות רא"ש בגיטין כ, ב]

גמרא:

שנינו במשנה: רבי שמעון אומר, אינו חייב על כתובת קעקע עד שיכתוב את השם שנאמר "וכתובת קעקע לא תתנו בכס אני ה'".

והבין רב אחא בריה דרבא מדברי רבי שמעון, שלכאורה, אינו חייב אלא שיכתוב בכתובת קעקע את המילים "אני ה'", ולכן הוא תמה: **אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: האם אכן כוונת רבי שמעון באומרו "עד שיכתוב את השם", שאינו חייב על כתיבת קעקע עד דיכתוב "אני ה' ממש!?!?**

אמר ליה רב אשי: לא. אלא הפירוש בדברי רבי שמעון שבמשנה הוא, **כדתני בר קפרא: אינו חייב עד שיכתוב שם של עבודת כוכבים.** שנאמר **"וכתובת קעקע לא תתנו בכס, אני ה'."** מכאן שהטעם לאסור לכתוב כתובת קעקע על הבשר, לפי ש**"אני ה'"**, **ולא אחר.** ואסור לכם לכתוב שם אחר על בשרכם.

ומשמע שעיקר החיוב הוא משום שכותב שם של עבודת כוכבים. ¹⁴

¹⁴ כתב הריב"ן: ומיהו, אפילו לרבי שמעון אסור לכתוב שום כתיבה בעולם, אלא שסובר שיש חיוב מלקות רק באופן שכותב שם של עבודה זרה. והב"ח [יו"ד קפ] פירש את דבריו שהאיסור הוא מן התורה. אך התוס' והרא"ש במסכת גיטין כ ב, כתבו שלרבי שמעון אסור רק מדרבנן אם אין בה שם עבודה זרה. ובפתשגן הכתב הוכיח שכל הראשונים סוברים שאין איסור דאורייתא לרבי שמעון בלי כתיבת שם עבודה זרה, אבל חקיקת שתי וערב אסורה מן התורה כיון שהיא סימן לעבודה זרה.

אמר רב מלכיא אמר רב אדא בר אהבה: אסור לו לאדם, ¹⁵ **שיתן אפר מקלה על גבי מכתו, מפני שנראית ככתובת קעקע.** ¹⁶ שני האמוראים, רב מלכיו ורב מלכיא, היו דומים בשמותיהם, והם ביארו שש הלכות.

¹⁵ פירוש איסור מדרבנן. ריטב"א. ¹⁶ הריטב"א הביא בשם הרמ"ה, שלא דווקא אפר מקלה אסור, אלא הוא הדין כל אפר, ולא כתב אפר מקלה אלא משום שדרך לשימו על המכה. אבל הריב"ן כתב, שדווקא אפר מקלה אסור, לפי שקשה הוא ומקעקע מקום המכה, והרושם נראה שם אחר זמן, אבל בעפר סתם אין איסור.

שלש הלכות מתוך ששת ההלכות נאמרו ביחס לענינים הנזכרים במשנה או בברייתא, ואילו שלשת ההלכות האחרות נאמרו בפני עצמן.

וכיון שהיו שמותיהם של רב מלכיו ורב מלכיא דומים, נחלקו אמוראים, אלו מתוך שש ההלכות אמר רב מלכיו, ואלו אמר רב מלכיא.

אמר רב נחמן בריה דרב איקא: שלש הלכות הללו: האחת בענין **שפוד** [ביצה כת, ב] השניה בענין **שפחות** [כתובות סא, ב] והשלישית בענין **גומות** [נדה נב, א] אמרם **רב מלכיו.**

ושלשת ההלכות האחרות, שנאמרו בענין: **בלורית** [במסכת עבודה זרה כט, א], **אפר מקלה** [שהיא המימרה כאן] **וגבינה** [במסכת עבודה זרה לה, ב] אמרם **רב מלכיא.**

ואילו **רב פפא** חולק על מה שייחס רב נחמן בריה דרב איקא את ההלכה בענין "שפחות", לרב מלכיו, **ואמר:** ההלכה בענין דין "שפחות", רב מלכיא הוא זה שאמרה, ולא רב מלכיו!

ואמר רב פפא סימן לכך, שבאמצעותו אפשר להבחין באיזו הלכה הוא נחלק על רב נחמן בריה דרב איקא, וזהו הסימן:

מתוך שלשת ההלכות המיוחסות לרב מלכיו, לא כולם הוא אמר, כי ההלכה העוסקת במה שנאמר **במתניתין ומתניתא** [במשנה ובברייתא] דהיינו דין שפחות, **רב מלכיא** הוא זה שאמרה, ולא רב מלכיו.

ואילו שתי ההלכות האחרות המיוחסות לרב מולכיו, שפוד וגומות, שהן בגדר **שמעתתא** בלבד [שמועות אמוראים, שאינן מתייחסות למשנה או לברייתא] - אותן **רב מלכיו** אמר.

וכאמור, לא נחלק רב פפא על רב נחמן בריה דרב איקא אלא רק בענין שפחה, שהיא משלשת ההלכות המיוחסות לרב מולכיו. ורק לגביהן נתן רב פפא את הסימן הזה, שלדבריו, את ההלכה של שפחות, רב מלכיא אמרה.

אבל מאידך, בשלשת ההלכות האחרות המיוחסות לרב מלכיא, מודה רב פפא לרב נחמן בריה דרב איקא, שאת שלשתן אמר רב מלכיא, אף על פי שיש ביניהן אימרה שאינה מתייחסת למשנה או לברייתא, שהיא המימרא בסוגייתנו, בענין אפר מקלה. כי לגבי המימרות הללו לא נתן רב פפא את הסימן הזה, ולא נחלק בהן רב פפא לגבי מי שאמרם.

ולדבריו, רב מלכיא אמר ארבע הלכות: שלשת ההלכות הנוגעות למשנה ולברייתא, ואחת, אפר מקלה [שהיא בסוגייתנו], הנוגעת לשמעתתא. ואילו רב מלכיו אמר שתי אימרות. **17**

17. כך פירש הריב"ן, וביאור לשון הגמרא "שמעתתא רב מלכיו" פירש, "מה שנשאר מן השמועות בסימנו של רב מלכיו, דהיינו שפוד וגומות, רב מלכיו אמרניהו". והוכיח כפירוש, ממה שאמרו בגמרא לקמן דאיכא בינייהו רק "שפחות", ולא אמרו דאיכא בינייהו "אפר מקלה". וכן היא גם שיטת רבינו תם בתוספות, והביא ראיה שאין כלל הקובע ש"שמעתתא רב מלכיו", מדלא נתנה הגמרא סימן אלא למתניתא. ואולם שיטת הרשב"ם בתוספות בכתובות [סא, ב ד"ה איכא בינייהו] היא, שכל מתניתא רב מלכיא היא, וכל שמעתתא רב מלכיו, וכפשטות לשון הגמרא, ואף שאמרו בגמרא "איכא בינייהו שפחות", ולא הזכירו גם את "אפר מקלה", לזה פירש רשב"ם שכוונת הגמרא היא "שפחות, ושכנגדה" כלומר: שפחות היא האמצעית בשלשת הראשונות כמו "אפר מקלה" שהיא אמצעית בשלשת האחרונות.

וסימניך כדי שלא תחליף את הגירסא:

מתניתא, שהיא לשון נקבה, נחשבת כמו "**מלכתא**" [מלכה] לגבי שמעתתא של אמוראים.

שהרי המשנה או הברייתא חשובה יותר מהשמועה, שהרי במקום ששנה אמורא שמועה בניגוד למשנה או לברייתא, נדחים דבריו מפניהם.

וכיון שהמשנה או הברייתא נחשבת "מלכה" [מלכתא], יהיה זה סימן לשמו של רב מלכיא, שהוא זה שאמר את האימרה בענין המשנה.

כי שמו של רב "מלכיא" דומה ל"מלכתא", שהיא לשון נקבה.

ואילו שמו של רב "מלכיו" דומה ל"מלך", שהוא לשון זכר.

והוינן בה: **מאי בינייהו**, באיזו הלכה יש הפרש בין דברי רב נחמן בריה דרב איקא לבין רב פפא?

ומבאר הגמרא: **איכא בינייהו: שפחות**, היינו ההלכה שנאמרה בענין שפחות.

לפי רב נחמן בריה דרב איקא, רב מלכיו הוא שאמר הלכה זו.

ואילו לפי רב פפא, רב מלכיא אמר את זה. לפי שלדעת רב פפא, כל ההלכות המתייחסות למשנה, רב מלכיא בלבד אמרם.

רב ביבי בר אביי קפיד לחשוש אפילו אריבדא דכוסילתא [על נקב שעושה האומן בבשר להקיז דם], מפני שנראה ככתובת קעקע.

רב אשי אמר, כל מקום שיש שם מכה אין לחשוש אם נראה ככתובת קעקע, כיון שמכתו מוכיח עליו, שהסימן בבשר נעשה מחמת המכה, והוא חולק בכך על רב מלכיא, האוסר להניח אפר מקלה על מכתו. ¹⁸

¹⁸ התוספות כאן כתבו שכן הלכה, וכן כתבו ברא"ש, ריטב"א, מאירי, נמוקי יוסף ועוד.

מתניתין:

א. **נזיר שהיה שותה יין כל היום, אין חייב אלא פעם אחת** מלקות. ¹⁹ על מה ששתה תוך כדי דבור של ההתראה. ²⁰

¹⁹ כתב הרמב"ם בפירוש המשניות [נזיר פ"ו מ"ה]: "זה שאמרנו באלו הבבות, "אינו חייב אלא אחת", אין זה אלא בדיני אדם, שאינו מתחייב מלקות אלא אחר ההתראה, ולכך צריך התראה על כל מלקות, והוא מה שאמרו לו "אל תשתה", אבל בדיני שמים כל זמן ששתה רביעית יין עבירה, ועל כל גלוח שערו עבירה, וכל טומאה שיטמא עבירה, ועל זה תעשה היקש לכל איסורין שבתורה, אין הפרש בזה בין איסור לאו ובין איסור כרת או איסור מיתת בית דין". ²⁰ כך פירש הריב"ן, שעל שאר השניות שלא היו תוך כדי דיבור להתראה יכול לומר, כבר שכחתי את ההתראה. אבל התוספות לעיל [כ, ב ד"ה לא צריכא] פירש, שהטעם שאינו חייב אלא אחת, כיון שכל היין ששתה, שם אחד וגוף אחד הכל נחשב שתיה אחת, אבל באמרו לו "אל תשתה אל תשתה" חייב על כל אחת ואחת, שההתראות מחלקות. ובתוספות רי"ד [קדושין עז, ב] כתב, שהטעם שאינו חייב אלא אחת, משום שיכול לומר שאף על פי שהתרו בי והודיעוני שנזיר השותה יין לוקה, סבור הייתי לשתות כל היום כולו וללקות פעם אחת, ואילו ידעתי שאלקה על כל כוס וכוס לא הייתי שותה, לכן צריך התראה על כל כוס וכוס.

ואם התרו בו **ואמרו לו** בין שתיה לשתיה: **אל תשתה! אל תשתה!** ²¹ ואחר כל פעם שהתרו בו **הוא היה שותה**, הרי הוא **חייב על כל אחת ואחת** מהפעמים שהתרו בו והוא שתה.

21. אף על פי שצריכים לומר לו "אל תשתה כדי שלא תלקה", פירש הריטב"א, שליטנא קלילא נקט. פירוש אחר פירש, שכיון שבהתראה ראשונה התרו בו התראה גמורה, לכן בהתראות האחרונות מספיק שיתרו בו בלשון "אל תשתה", כיון שכל ההתראות מוסבות על ההתראה הראשונה.

ב. נזיר [וכן כהן] **שהיה מטמא למתים כל היום**, הדין שאינו חייב אלא פעם אחת מלקות.

ואם התרו בו **ואמרו לו** בין טומאה לטומאה: **אל תטמא! אל תטמא!** ואחר כל פעם שהתרו בו **הוא היה מטמא**, הרי הוא **חייב על כל אחת ואחת** מהפעמים שפרש מהטומאה, והתרו בו, ושוב נטמא.

ג. נזיר **שהיה מגלח** שערו אפילו **כל היום** כולו, אינו חייב אלא פעם אחת מלקות.

ואם התרו בו **ואמרו לו** בין גילוח לגילוח **אל תגלח! אל תגלח!** וכל פעם שהתרו בו **הוא היה מגלח**, הרי הוא **חייב על כל אחת ואחת** מהפעמים שגילח לאחר התראה.

עד כאן דיברה המשנה בנזיר, מכאן ואילך מדובר בכל אדם מישראל.

ד. **היה לבוש בכלאים כל היום**, אינו חייב אלא אחת.

ואם התרו בו **ואמרו לו** בין לבישה ללבישה **אל תלבש! אל תלבש!** וכל פעם שהתרו בו **הוא היה פושט ולובש**, [אפילו אם לא פשט ממש אלא שהוציא את ראשו והחזירו בין התראה להתראה], הרי הוא **חייב על כל אחת ואחת** מהפעמים שפשט ולבש.

דף כא - ב

יש אופן שאדם יהא **חורש תלם אחד** בשדה, **וחייב עליו מלקות משום שמונה לאוין** שונים, באם התרו בו על כולם.

כיצד?

א. **החורש בשור וחמור** יחדיו, עובר עליו משום "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" 22 [דברים כב, י], הרי כאן לאו אחד.

22. לא שור וחמור בלבד אסורים משום כלאי בהמה, אלא הוא הדין כל בהמה, ואפילו חיה ועוף בכלל זה, כמו שאמרו בבבא קמא [נד, ב] שלומדים בגזירה שוה "שור" "שור" משבת. וכתב הריב"ן, שאפילו בשני מינים טהורים לוקה, [וכן כתב הרא"ש בהלכות כלאים סי' ה']. אבל הרמב"ם [בפ"ט מכלאים ה"ז-

ח] כתב, שאינו עובר על הלאו אלא במנהיג במין טהור עם מין טמא, אבל שני מינים טהורים, או שני מינים טמאים אינו אסור אלא מדרבנן.

ב - ג. והשור והחמור **הן מוקדשין**, שהשור היה קדוש בקדושת בכור, ועובר על עבודתו בו בלאו של "לא תעבוד בבכר שורך" [שם טו, יט], שהוא אזהרה לכל קדשי מזבח שאסורים בעבודה. וכן החמור היה של קדשי בדק הבית, וחייב על העבודה בו משום מעילה **23** [שכל המזיד במעילה, הרי הוא באזהרת לאו. כדגמרינן בגזירה שוה "חטא - חטא" מתרומה, דכתיב בה "וכל זר לא יאכל קדש"]. הרי כאן שלשה לאוין.

23. כך פירש רש"י בפסחים, והובאו דבריו בתוס' כאן. ועל השור אינו עובר משום מעילה, כיון שהוא בכור, ולא בר מעילה הוא, כיון שהוא ממון כהן, ואין מעילה אלא בקדשי גבוה, שכתוב "מקדשי ה'", ואין מעילה בבכור אלא בנהנה מן האימורים אחר זריקת דמים, שהם של גבוה. והוא הדין לכל קדשים קלים. אבל בקדשי קדשים יש מעילה לפני זריקת דמים, כיון שהם מיועדים לגבוה. מה שאין כן אחרי שנזרק הדם, זכו הכהנים בבשר משולחן גבוה, והוא נהיה ממון כהן, ואין בו מעילה. ריב"ן.

ד. והחרישה היתה מסוג החרישה המהפכת את הזרעים, ובכך עבר על איסור זריעת **כלאים בכרם**.

והיינו, שהיו על הקרקע חרצנים של גפן זרעים של תבואה, וחרש את הקרקע, ובחרישה הזאת הוא חיפה אותם בעפר, הרי החיפוי הזה נחשב זריעה של כלאים [כמו שיתבאר בגמרא], ולוקה בו משום "לא תזרע כרמך כלאים" [שם כב, ט]. הרי כאן ארבעה לאוין.

ה. והיה זה **בשנת השביעית**, ובחרישתו כדי לכסות את הזרעים, חרישה הנחשבת, כאמור, לזריעה, הרי הוא עובר גם על איסור זריעה בשביעית, ולוקה משום "שדך לא תזרע" [ויקרא כה, ד], הרי כאן חמשה לאוין.

ו. וחרש חרישה זו **ביום טוב**. **24** והרי הוא לוקה אף משום "כל מלאכת עבודה לא תעשו". הרי כאן ששה לאוין.

24. הטעם שנקטו במשנה יום טוב ולא שבת, משום שבשבת יש חיוב מיתה, ולא שניתן לאזהרת מיתה בית דין אין לוקין עליו.

ז - ח] והיה החורש **כהן וגם נזיר** ומקום החרישה היה **בבית הטומאה** [בבית הקברות], והרי הוא לוקה משום הלאו שנאמר לגבי כהן "לנפש לא יטמא" [ויקרא כא, א], וכן לוקה משום הלאו שנאמר לגבי נזיר "על נפש מת לא יבא" [במדבר ו, ו]. הרי כאן שמונה לאוין. נמצא שבחרישה אחת מתחייב שמונה מלקיות.

חנניא בן חכינאי אומר, אף הלוּבש כלאים בשעה שהוא חורש, עובר על לאו נוסף של "ובגד כלים שעטנו לא יעלה עליך" [ויקרא יט, יט].

אמרו לו חכמים, אין לכלול לאו זה בחרישה, כיון שאינו מן השם, לאו זה של לבישת כלאים אינו מחמת החרישה.

אמר להם חנניא בן חכינאי, אף הלאו של נזיר לא הוא [אינו] מן השם, שהלאו שיש לנזיר כשנכנס לבית הטומאה, הוא מחמת הליכתו ולא מחמת החרישה.

ותנא קמא סובר, שגם לאו זה נחשב מחמת החרישה, כיון שאינו יכול לחרוש אלא אם כן הולך עם הבהמות ומנהיגם.

גמרא:

שנינו במשנה: היה לבוש בכלאים, והתרו בו, וכל פעם שהתרו בו היה פושט ולובש, חייב על כל אחת ואחת.

[אמר רב ביבי אמר רב אסי: לא צריך שיהיה פושט ולובש ממש, אלא] אפילו מכניס ומוציא בית יד אונקלי שלו [שמוציא ומכניס את ידו בשרוול של הבגד] עובר על לאו נוסף של לבישת כלאים, אם התרו בו.

מחוי [הראה] **רב אחא בריה דרב איקא** [על ידי המחשה] שצורת איסור לבישת כלאים להתחייב עליה בכל פעם ופעם, היא על ידי **עיולי** [לבישה] **ואפוקי** [ופשיטה] ממש.

רב אשי חולק ואומר: אפילו לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש, חייב. כלומר, אפילו אם אינו פושט ולובש, אלא שוהה כדי פשיטה ולבישה, חייב, אם התרו בו. ²⁵

²⁵ הר"ן מפרש, הטעם שחייב אף על פי שלא עשה מעשה, כיון שעשה מעשה כשלבש, ועכשיו שוהה כדי לפשוט וללבוש, נחשב למעשה, כיון שהתרו בו על כל שהיה ושהיה. וכן פירש התוספות בשבועות [ז, א ד"ה או אין].

שנינו במשנה: **יש אופן שאדם חורש תלם אחד וחייב עליו מלקות משום שמונה לאוין**, אם התרו בו על כולם.

אמר רבי ינאי: בחבורה [ביום ועד או אסיפה שהיה להם]: **נמנו חכמים וגמרו, שהחופה בכלאים** [שמכסה הזרעים של כלאים בעפר] כדי שיקלטו היטב בקרקע, ²⁶ **לוקה** ²⁷ משום זורע. ²⁸ **אמר להן רבי יוחנן: לאו משנתנו היא זו,** וכי אין זה הדין של משנתנו, האומרת **"יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין.** כיצד: **החורש בשור ובחמור, והן מוקדשין, וכלאים בכרם."**

²⁶ האגלי טל [זורע, ס"ב אות ז'] הוכיח מכאן דלא כהמגן אבות [להר"מ בנעט] שסובר שמהות זריעה היא שמכסה את הזרע בקרקע. אלא מהות מלאכת הזריעה היא הנחת הזרע בקרקע במקום הראוי לצמוח, ואפילו אם לא חיפה את הזרעים בעפר. שאם נאמר שמהות הזריעה היא כיסוי הזרעים בעפר, אם כן מה בא רבי ינאי להשמיענו, הרי כל זריעה כך היא. וכתב החזון איש [כלאים סי' ב' סק"ח], שיש הכרח לפרש שמדובר כאן באופן שגם בלי כיסוי הזרעים בעפר ראויים להשריש, משום שאם מדובר

באופן שרק על ידי כיסוי הזרעים ראויים להשריש, אם כן לא מסתבר שיהיה מחלוקת אם חייב על כיסוי הזרעים בכהאי גוונא, כיון שהיא עיקר הזריעה. [27](#). ורבי ינאי היה צריך להעיד על כך כיון שמחלוקת היא בתחילת מועד קטן [ב, ב]. ריטב"א. [28](#). אין לומר ברבי ינאי שכוונתו שלוקה משום מקיים כלאים כשיטת רבי עקיבא לקמן, כיון שאם לזה נתכוון לא היה לו לנקוט אופן של "מחפה" בכלאים אלא היה לו לומר סתם, "המקיים כלאים לוקה". אלא משמע מזה שנקט "מחפה" שיש עדיפות בחיפוי מבקיום שמחפה נחשב כזורע, וחייב בו לפי כולם. ריב"ן לקמן ד"ה אי לאו.

ומדייק רבי יוחנן: **האי חורש דמחייב עליו במשנתנו משום כלאים, היכי משכחת לה?** והרי בכלאיים לא נאסרה החרישה בהם אלא הזריעה שלהם!

אלא **לאו**, בהכרח המדובר הוא באופן **דמיכסי בהדיה דאזיל**, שעל ידי החרישה הוא מכסה זרעים של כלאים, ולכן הוא לוקה משום זורע כלאיים, ונמצא שדברי רבי ינאי שהחופה בכלאיים לוקה, מבוארים במשנתנו!

אמר לו רבי ינאי לרבי יוחנן: בדרך משל:

אי לאו [אם לא] **דדלאי** [שהגבהתי] **לך חספא** [את החרס שכיסה את המרגלית], **מי משכחת** [וכי היית מוצא] **מרגניתא תותה** [את המרגלית שתחתיו].

כלומר: אם לא שהייתי אומר לך שעל ידי כיסוי העפר בכלאים עובר משום זורע, היית אומר שבכיסוי העפר על הכלאים, אינו עובר משום זורע, לא היית אומר שזהו הטעם לחייב במשנתנו, אלא היית אומר שהמשנה מחייבת אותנו מלקות משום שקיים את הזרעים ולא עקרו ממקומם, ועל זה בלבד הוא מתחייב.

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: אי לאו [אם לא] **דקילסך גברא רבה** [שקילס אותך אדם גדול - רבי ינאי] על פירושך במשנה,

הוה אמינא [הייתי אומר] לפרש את המשנה אחרת: שהחיוב כלאים בכיסוי הזרעים בעפר על ידי החרישה, אינו משום זורע אלא משום שבמעשה זה שמחפה את העפר על הכלאיים, הרי הוא מקיים את הכלאים בידים, **ומתניתין מני**, בשיטת מי הולכת המשנה האומרת דין זה? בשיטת **רבי עקיבא היא, דאמר: המקיים כלאים, לוקה**. ולפי זה, מי שסובר שהמקיים כלאיים בכרם פטור, הרי גם במכסה הזרעים יסבור שפטור.

אבל רבי ינאי קלסך, והודה לפירושך במשנה שהחיוב במכסה את הזרעים של כלאים הוא משום זורע, והוא לכולי עלמא. וגם למאן דאמר המקיים כלאיים בכרם פטור, במכסה זרעי כלאיים בעפר הוא מחייב משום זורע. כי אם היתה כוונתו של רבי ינאי לומר שהחיוב במחפה אינו אלא לרבי עקיבא, המחייב על קיום כלאיים בכרם גרידא, היה עליו לנקוט כלשונו של רבי עקיבא, "המקיים" כלאיים בכרם לוקה. וכיון שנקט רבי ינאי בלשונו "החופה", משמע שמחייב זאת אפילו לרבנן, משום שהחיפוי בקרקע, נחשב כזריעה.

ומבארת הגמרא: **מאי רבי עקיבא?** היכן אמר רבי עקיבא שהמקיים בכלאים חייב?

דתניא: המנכש, העוקר בשדה הזרוע כלאים את העשבים הרעים מתוך הטובים, כדי שיגדלו האחרים יותר טוב, לוקה. וכן **המחפה** את הזרעים **בכלאים**, לוקה. ודברים אלו, לדעת רבי עקיבא הם, לפי **שרבי עקיבא אומר: אף המקיים כלאים לוקה**.

אבל רבנן חולקים עליו, וסוברים שבמנכש ומחפה אינו חייב, משום שעיקרם הוא לקיום הכלאיים, ולדעת רבנן המקיים כלאיים אינו לוקה.

מאי טעמא דרבי עקיבא שמחייב מלקות אפילו במקיים כלאים גרידא?

דתניא בברייתא: כתוב בתורה **"שדך לא תזרע כלאים"** [ויקרא יט, יט]

אין לי שלוקה **אלא** מי **שזרע** ביד.

המקיים כלאים בלא שיעשה מעשה ביד, **מנין** שגם הוא לוקה?

תלמוד לומר "בהמתך לא תרביע כלאים - שדך לא תזרע כלאים".

והיינו, על אף שכתוב אומר "לא תזרע כלאים", אבל כיון שיכל לומר "בהמתך כלאים לא תרביע", ולא אמר כן, אלא סמך את המילה "כלאים" של בהמה אל "שדך לא תזרע כלאיים", דורשין מזה, שהמילה "כלאים" של סוף המשפט בכלאי בהמה מוסבת גם לגבי "שדך לא", הסמוך לו, ודורשים כך: "כלאים בשדך, לא!" דהיינו, שלא יהיה לך כלאים בכל אופן, ואם קיימים אצלך כלאים, עליך לבטלן. ולפיכך המקיימן אצלו ואינו מבטלן עובר בלאו, ולוקה על כך.

אמר ליה עולא לרב נחמן: כיון שנמנו וגמרו שמחפה נחשב למלאכת זרע, אם כן, משנתנו שמנתה את הלאוין של חורש ביום טוב, מדוע לא מנתה חיוב מלקות נוסף?

ולילקי נמי משום איסור זרע ביום טוב! ²⁹ מלבד המלקות שלוקה משום חורש ביום טוב, ונמצא שיתחייב תשע מלקות, ולא שמונה בלבד.

²⁹ כתב החזו"א [שביעית סי' כ"ה ס"ק ל"ח, ב"ק סי' י"ד ס"ק י"ב], שמקושת הגמרא מתבאר שחייב ביום טוב על זריעה גם אם נעשית על ידי בהמתו, שמכסה את הזרעים בחרישתה, ואף על פי שעיקר המלאכה נעשה בכח השור המושך, כיון שדרכו בכך, זהו עיקר המלאכה. וכן לגבי שביעית, אם זרע על ידי שוורים, חייב.

אמר ליה רב נחמן לעולא: תנא ושייר [המשנה מנתה חלק מהלאוין ושיירה חלקם].

אמר ליה עולא : כיצד ניתן לומר שהתנא שייר חלק מהלאוין? והרי **תנא קתני** [במשנה אומר התנא] מנין מדויק של **שמונה** לאוין, **ואת אמרת** [ואתה רוצה לתרץ לי] **שתנא ושייר!?**

אמר רבה לתרץ את קושית עולא, מדוע לא מנתה המשנה גם מלקות משום זורע ביום טוב:

משום שהמשנה סוברת, **יש חילוק מלאכות רק בשבת**. שאם עשה בשבת שתים ושלוש מלאכות בהעלם אחד, או שעשה פעולה אחת שיש בה שני שמות מלאכה נפרדים, חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, על אף שכל מלאכות שבת נכללו באזהרה אחת, כיון שיש לימוד מיוחד לענין שבת, לחלק לגבי חיוב חטאות את כל המלאכות לאיסורים נפרדים. **30**

30. יש מחלוקת מנין לומדים חילוק מלאכות בשבת: יש מאן דאמר שסובר שלומדים מ"הבערה", שנכתבה לחוד, והיא מיותרת, כדי ללמוד ממנה חילוק מלאכות. ופסוק זה של הבערה, נאמר רק בשבת. ואם כן ביום טוב, שאין יתור פסוק של הבערה כדי ללמוד ממנו על חילוק מלאכות, אין בו חילוק מלאכות. ויש מאן דאמר, ש"הבערה" יצאה מן הכלל ונכתבה בפני עצמה כדי ללמד שאין חייבים עליה מיתה, אלא היא אסורה רק באיסור לאו. ומאן דאמר זה לומד את חילוק המלאכות בשבת מ"ועשה מאחת מהנה". ואף על פי שפסוק זה לא נאמר דוקא בשבת, מכל מקום, כיון שהוא נכתב לגבי קרבן חטאת, לומדים ממנו לחלק רק באיסורים שיש בשגגתן חיוב חטאת, והיינו מלאכות שבת שזדונון כרת ושגגתן חטאת. אבל לא לומדים ממנו לענין חילוק מלאכות יום טוב שזדונון מלקות, ואין בהם חיוב חטאת. ריב"ן.

ואין חילוק מלאכות ביום טוב. שאם עשה ביום טוב כמה מלאכות חלוקות במזיד, אינו לוקה אלא אחת. שהרי לא עבר אלא על לאו אחד של "לא תעשו כל מלאכה". וביום טוב לא חידשה התורה את דין חילוק מלאכות לגבי מלקות.

אמר ליה עולא : **עדא** [זאת] **תהא** התירוץ לקושייתי.

איתיביה [הקשה לו] **אביי** לרבה: וכי **אין חילוק מלאכות ביום טוב?**

והתניא [פסחים מז, ב]: **המבשל גיד הנשה בחלב ביום טוב, ואחר כך אכלו, לוקה חמש פעמים מלקות.**

א. **לוקה משום אוכל גיד הנשה.**


ב. **ולוקה משום מבשל ביום טוב שלא לצורך**, שעבר על "לא תעשה כל מלאכה", כי לא הותר בישול שכזה משום "אוכל נפש". שהרי גיד הנשה אינו ראוי לאכילה מחמת איסורו.

ג. **ולוקה משום מבשל גיד**, שהוא בשר, **בחלב**, שעבר על "לא תבשל גדי בחלב אמו", כי התנא שלנו סובר שיש בגידין "נותן טעם" והם ראויים לאכילה.

ד. **ולוקה משום אוכל בשר בחלב**.³¹ לפי ששלש פעמים אמרה תורה "לא תבשל גדי בחלב אמו", ומכאן למדו שפסוק אחד בא לבישול, אחד לאכילה, ואחד להנאה.

³¹ הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג הלכות חמץ, כתב להוכיח מזה שהברייתא מונה בבשר בחלב שני מלקיות, על בישול ועל אכילה, ולא ג' מלקיות, על בישול, על אכילה ועל הנאה, שהרי נהנה באכילתו, מוכח, שאין לוקים על הנאת בשר בחלב. אבל המשנה למלך [פ"ה מיסודי התורה ה"ח ד"ה אד] דחה ראייה זו, שאפילו לסוברים שלוקה על הנאת בשר בחלב, אינו לוקה על אכילתו שתיים, משום אוכל ומשום נהנה, שהאכילה וההנאה דבר אחד הוא.

דף כב - א

ה. **ולוקה**  **משום הבערה** ביום טוב, על מה שהבעיר עצים לצורך הבישול שאינו לצורך יום טוב.

ומכאן הקשה אביי לרבה: **ואם איתא**, אם נכון הוא כדבריו, כי מי שעושה ביום טוב כמה מלאכות במזיד, אינו לוקה אלא אחת, מדוע אמרה הברייתא שלוקה חמש, כשהמלקות החמישית היא על ההבערה? והרי **משום הבערה לא מחייב, דהא איחייב ליה כבר משום בשולו**, על מה שבישל ביום טוב שלא לצורך היום.¹

¹ הגבורת ארי הקשה, הרי זה שאמרנו שאין חילוק מלאכות ביום טוב, הוא או בעשה ב' מלאכות בבת אחת, כגון מחפה שיש בו משום חורש ומשום זורע, או בעשה ב' מלאכות בזה אחר זה בהתראה אחת, אבל העושה שתי מלאכות בזה אחר זה ובשתי התראות, פשיטא שחייב שתיים, ואפילו בעושה מלאכה אחת פעמיים, וכמו בנזיר שאמרו לו אל תשתה אל תשתה, וכל שכן בעושה ב' מלאכות חלוקות, ואם כן, מה מקשה לא ליחייב אהבערה כיון שחייב משום בישול, והרי מלאכות הבערה ובישול נעשות בזה אחר זה, וכשהתרו בו על שתיהן, ודאי שחייב על שתיהן. ותירץ, שכאן מדובר שהבערה והבישול נעשו בבת אחת, וכגון ששפת הקדרה על העצים, ואחר כך הביא שם את האש, שעל ידי הבערה זו שהבעיר את העצים נעשים יחד איסור הבערה ואיסור בישול, ובאופן זה, שבפעולה אחת נעשו שתי מלאכות, הדבר תלוי בחילוק מלאכות, ואם אין חילוק מלאכות ביום טוב אינו חייב אלא אחת.

אמר לו רבה: **אפיק**, [הוצא] מחמשת המלקות על הלאוין האלו את המלקות על איסור הבערה ביום טוב, ואל תגרסנה במשנה, **ועייל**, והכנס במקומה למנין חמשת המלקויות את המלקות על איסור אכילת נבילה, והמדובר הוא במבשל **גיד הנשה של נבילה** ביום טוב, ואכלה.

אך הקשה לו אביי: **והתני רבי חייא** על המשנה ההיא, בברייתא: חמש מלקיות אלו שנשנו באכילה זו - **לוקה שתיים** מהן **על אכילתו**, על אכילת גיד הנשה, ועל אכילת בשר בחלב.

ושלש מהן לוקין **על בשולו**. על בישול בשר בחלב, על בישול ביום טוב, ועל הבערה ביום טוב.

ואי איתא כדברידך, שמוציאים את האיסור של הבערה, ובמקומו מצרפים את האיסור של אכילת נבילה, אם כן יוצא **ששלש** מלקויות **על אכילתו הוא חייב**, ולא שתי מלקויות על אכילתו כמו שאמר רבי חייא, ושתי מלקויות על בישולו, ולא שלש כמו שאמר רבי חייא!

אמר לו רבה תירוץ אחר: **אלא, אפיק** הוצא מחמשת הלאוין, את מלאכת הבערה, **ועייל**, הכנס במקומה את איסור ההשתמשות בעצי אשירה. ונעמיד באופן שמבשל בעצי אשירה [חתיכות עץ, מעץ שעבדוהו לשם עבודה זרה], האסורים בהנאה.

ואזהרתיה של איסור הנאה מעבודה זרה, היא **מהכא**: דכתיב **"ולא ידבק בידך** מאומה מן החרס" [דברים יג, יח].

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אם המשנה מדברת במבעיר בעצי אשירה, תיקשי: **ולילקי נמי משום "ולא תביא תועבה אל ביתך"**,² [דברים ז, כו] ומדוע אמרה המשנה שלוקה רק חמש פעמים בלבד? והלא עבר על ששה לאוין.

² נחלקו הראשונים בביאור הלאו של **"לא תביא תועבה אל ביתך"**. הרמב"ם [בפ"ז מעכו"ם ה"ב] כתב שלא זו נאמר על איסור הנאה בעבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה, וכן כתבו הרמב"ן והריטב"א במסכת עבודה זרה [כא, א], אבל דעת התוספות [שם ד"ה אף] שלא זו נאמר על הבאה לבית ואפילו בלי הנאה, וכן היא דעת הרא"ש והר"ן שם. וכתב הערוך לנר, שלדעה זו שהלאו הוא על הבאה לבית, קשה, מה מקשה **"ולילקי נמי משום לא תביא"**, והרי אפשר להעמיד שלא הביא את העצי אשירה לביתו. וכתב שצריך לומר, שכוונת הקושיא שירבה התנא בלאוין ונעמיד בהביאו לבית. וכן כתב הבית הלוי [ח"א סי' מ"ז]. עוד כתב הבית הלוי, שיש לומר שביתו לאו דווקא, אלא הוא הדין רשותו, וכשנטלם לעצי אשירה לבשל בהם הרי הכניסם לרשותו.

אלא, הכא במאי עסקינן, שלא הבעיר בעצי אשירה, אלא **כגון שבישלו בעצי הקדש**. והלאו החמישי הוא משום ששורף עצי הקדש.

ואזהרתיה של השורף עצי הקדש היא **מהכא**: דכתיב [דברים יב, ג] **"ואשריהם תשרפון באש, לא תעשון כן לה' אלהיכם"**. מכאן שאסור לאבד עצים המוקדשים לה' אלוהיכם.³

³ כתב הרמב"ם [בפ"ו מיסודי התורה ובפ"א מבית הבחירה] שאיסור נתיצת אבן מהמזבח ושריפת עצי הקדש הוא בנותץ ושורף דרך השחתה, וכן כתב המאירי בסוגיין. וכתב הפרי מגדים [או"ח סי' קנ"א

במשבצות סק"ג] שלפי זה מה שמבואר בסוגיין שגם בשורף עצי הקדש לצורך בישול עובר בלאו זה, צריך לומר שגם זה נקרא דרך השחתה, ואף על פי שעושה כן להנאתו, בכל זאת נחשב להשחתה, משום שמכל מקום השחית את עצי הקדש. אבל בשיח יצחק כתב, שאפילו אם נאמר, שבעושה לצורך לא נקרא דרך השחתה, לא קשה מסוגיין שעובר על לאו זה בשורף עצי הקדש לבשל עליהם, משום שכאן מדובר שמבשל עליהם בשר בחלב האסור באכילה והנאה, וזה נקרא שעשה שלא לצורך כלל. המגן אברהם [בסי' קנ"ב סק"י] כתב בשם המהר"ם פאדווה, כי מה שאסור לנתוץ הוא דווקא בדבר המחובר. והקשה עליו הפרי מגדים [שם] מהאמור בסוגיין, ששורף עצי הקדש לוקה מלאו ד"לא תעשון", והרי שורף עצי הקדש תלושים הם, ואיבוד ונתיצה נלמדים מאותו פסוק. ותירץ החתם סופר [בשו"ת או"ח סי' ל"ב], שלא נתכוון המהר"ם פאדווה לומר שאין איסור נתיצה בתלוש, ולא אמר אלא שאין איסור בפניו הספסלים והכלים מבית הכנסת, כיון שהכלים אינם מחוברים לבית הכנסת אין בזה נתיצת בית הכנסת.

שנינו במשנה: שיש אופן שחורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין שיש בהם מלקיות.

[סימן שנבא"י שנ"ז]: 4

4. הוא סימן לשמות של כל האמוראים שתוקפים להקשות על מנין הלאוין שבמשנה [רב הושעיא, רב חנניא, רב אבהו, אביי, רב אשי, רבינא, רבי זעירא]

מתקיף לה רב הושעיא, וליחשוב נמי במשנתנו מלקות נוספים, באופן שזרע בחרישתו על שפת נחל איתן שנערפה בו עגלה ערופה, שאז עובר משום לאו נוסף, של הזרע בנחל איתן, שאסור לזורעו. ואזהרתיה של איסור זריעת נחל איתן היא מהכא: דכתיב גבי עגלה ערופה, שעורפים אותה בנחל איתן, "אשר לא יעבד בו ולא יזרע" 5 [דברים כא, ד].

5. הערוך לנר הקשה, למה רב הושעיא הקשה דווקא מזרע ולא מחורש בנחל איתן, שהרי כל עבודה אסורה בנחל איתן. ותירץ, שלרב יאשיה שמפרש בסוטה [מו, ב] את הפסוק "אשר לא יעבד" לשעבר, אם כן אין איסור רק על זריעה, ורק לרבי יונתן שמפרש את "אשר לא יעבד" להבא, אז כל העבודות אסורות, ולכן אילו הקשה מחורש, היה אפשר לדחות משנתנו סוברת כרבי יאשיה, ולכן מקשה מהזרע שזה אסור באיסור מלקות לכולי עלמא.

מתקיף לה רב חנניא, וליחשוב נמי במשנתנו מלקות נוספים, שחייב גם משום המוחק את השם, בהליכתו עם המחרישה.

ואזהרתיה של איסור מחיקת השם היא מהכא: דכתיב [דברים יב, ג] "ואבדתם את שמם וגו', לא תעשון כן לה' אלהיכם". מכאן שאסור למחוק את שם ה' אלהיכם.

מתקיף לה רב אבהו, וליחשוב נמי, המשנה יכלה להעמיד שלוקה על לאו נוסף בחרישה, שחייב גם על הקוצץ את בהרתו במחרישה בשעת החרישה.

ואזהרתיה של איסור קציצת הבהרת, היא מהכא: דכתיב [דברים כד, ח] "השמר בנגע הצרעת", ולומדים מכאן במסכת שבת [קלג, א] שאסור לקצוץ את הצרעת. 6

6. הערוך לנר הקשה, שאם מדובר במצורע, איך יתחייב גם משום נזיר, והלא ימי חלוטו אינם עולין לו למנין נזירות כמו שכתוב במסכת נזיר [נו, א וכן פסק הרמב"ם בפ"ז מנזירות ה"ט]. ואם כן, אם המשנה תחשב את מצורע, אם כן תצטרך למעט את הלאו של נזיר שנטמא בשעת החרשה. ותירץ, שעל אף שאין ימי חלוטו עולין לו, מכל מקום, אם נטמא באותם ימים, הרי הוא לוקה, כמבואר ברמב"ם לענין גלוח, שנזיר מוחלט אם גילח, עובר בלאו של "תער לא יעבור על ראשו".

מתקיף לה אביי, וליחשוב נמי מלקות נוספות, שהיה כהן גדול, והיה לבוש את החושן מבלי להיות לבוש את האיפוד, ולוקה משום המזיח את החושן מעל האפוד, בשעת חרישתו. 7

7. הריטב"א מבאר שקושיה זאת היא רק לדעת חנניא בן חכינאי במשנתנו, שמנה במנין הלאים גם את איסורי הבגדים שעליו, כגון כלאיים. ובספר ערוך לנר ביאר, שמדובר באופן שהכהן גדול עמד בסמוך לחורש, כשהוא לבוש בגדי כהונה, והחורש הזיח במחרשתו את החושן מעל האפוד.

וכן המסיר את בדי ארון, כדי לחרוש בהם, ועובר ולוקה על לאו נוסף, בכל שעה ושעה. 8

8. ריטב"א.

ואזהרתיה היא מהכא:

דכתיב "בטבעות הארץ יהיו הבדים, לא יסורו ממנו" [שמות כה, טו].

וכתיב "ולא יזח החושן" [שמות כח, כח]

מתקיף לה רב אשי, וליחשוב נמי לאו נוסף, של החורש בכלי מחרישה העשויים מעצי אשירה, שבאופן זה עובר על לאו נוסף.

ואזהרתיה של איסור הנאה מעבודה זרה היא מהכא: דכתיב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" וגו' [דברים יג, יח].

מתקיף לה רבינא, וליחשוב נמי לאו נוסף, של הקוצץ אילנות טובות שעושים פרי, בהליכתו.

ואזהרתיה של איסור קציצת אילן פרי היא מהכא: דכתיב "כי ממנו תאכל, ואותו לא תכרות" 9 [דברים כ, יט].

9. כתב הרמב"ם [בפ"ו מהלכות מלכים הל' ח"י]: אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר "לא תשחית את עצה", וכל הקוצץ לוקה. ולא במצור בלבד, אלא בכל מקום, כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה. וכו', ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר ב"לא תשחית", ואינו לוקה

אלא מכת מרדות מדבריהם, עכ"ל. וכתב בשו"ת מהר"י בסן [סי' ק"א], דמקורו של הרמב"ם שלוקה אף בקוצץ אילן שלא במצור הוא מסוגיין.

אמר ליה רבי זעירא לרבי מני, וליחשוב נמי לאו נוסף, בכגון דאמר: שבועה שלא אחרוש ביום טוב! שאז עובר גם על איסור שבועה.

אמר לו רבי מני: **התם**, באופן שנשבע שלא יחרוש ביום טוב, **לא קא חלה השבועה**, מפני ש**מושבע** כבר **ועומד מהר סיני הוא** שלא לחרוש ביום טוב. ואין שבועה חלה על שבועה!

אמר ליה רבי זעירא: נעמיד באופן **כגון דאמר, שבועה שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב**, שאז היות והוא כולל בשבועתו זמן שמותר בחרישה יחד עם הזמן שאסור בחרישה, אזי השבועה חלה על כל מה שכלל בשבועתו. משום **דמגו** [מתוך] **דחלה עליה** [עליו] **שבועה** לענין חרישה **בחול, חלה עליה נמי** לענין חרישה **ביום טוב**. 10

10. וזהו הדין של "איסור כולל", שחל על איסור אחר.

אמר לו רבי מני: שבועה היא **מידי דאיתיה בשאילה** [דבר איסור, שאפשר להישאל עליו, ולבטל] שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו, ונמצא שאין כאן לאו כלל. ומידי דאיתיה בשאילה, **לא קתני** [איסור כזה משנתנו אינה שונה]. 11

11. המהרי"ק [שורש נ"ב] הקשה, שהרי אם נשבע על דעת רבים אינו יכול להשאל על השבועה, ואם כן חוזרת הקושיא, שאפשר להחשיב במשנה, שעובר על לאו נוסף באופן שנשבע על דעת רבים. ועיין בפני יהושע בגיטין [לו, א] שכתב, שעל דעת רבים שאין לו התרה, אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא יש לו התרה. ואם כן גם שבועה על דעת רבים איתא בשאלה מדאורייתא, ולכן לא החשיבה המשנה לאו זה.

ומקשינן: **ולא?! וכי המשנה לא הביאה איסור שאפשר להישאל עליו?! והרי המשנה הביאה את איסור הקדש**, ולפי בית הלל [במסכת תמורה], אפשר להישאל על ההקדשות?!

ומתריצין: המשנה מדברת בקדושת **בכור**, שהוא קדוש מחמת שהוא בכור, ואי אפשר להישאל עליו כיון שהוא קדוש מאליו.

ומקשינן: **והרי המשנה הביאה את איסור נזיר**, שאפשר להישאל עליו?!

ומתריצין: המשנה מדברת ב**נזיר** כמו **שמשון**, שהיה על ידי מלאך, 12 ואינו יכול להישאל עליו, כיון שהוא צווי מלמעלה.

12. הריב"ן פירש, שאין לפרש נזיר שמשון, שנעשה נזיר מבטן ומלידה, כיון שבנזירות זו יכול אביו להישאל עליו, ולכן יש לפרש, נזירות שמשון, שנעשה על ידי מלאך. בשו"ת חות יאיר [סי' כ"ה] פירש

שכוונת הריב"ן לפרש שנזיר שמשון האמור בגמרא היינו לא שקיבל על עצמו נזירות שמשון אלא שמלאך מן השמים הזירו. ועיין שו"ת מהרי"ט [ח"ב סי' כ"ד] שהאריך להקשות על פירוש זה. ופירש, שכוונת הריב"ן היא, שהוא קיבל על עצמו נזירות שמשון. אלא שנתכוון הריב"ן לתת טעם למה אין שאלה בשקיבל נזירות שמשון, ולזה כתב שנזירות שמשון היתה על ידי מלאך.

ומקשינן: כיצד אפשר להעמיד את המשנה בנזיר שמשון, והרי **נזיר שמשון, בר איטמויי למתים הוא** [מותר לו להטמאות למתים], כמו שכתוב במסכת נזיר [ד, ב] שמשון הותר ליטמא למתים, ואילו המשנה אצלנו הביאה גם איסור טומאה למת.

ומתצינן: **אלא**, לעולם, המשנה מדברת גם באיסור שיכול להישאל עליו,

והטעם שהמשנה לא העמידה באופן שנשבע שלא יחרוש בין בחול ובין ביום טוב, הוא משום **שהאי תנא, "איסור כולל" לית ליה**.

התנא במשנתנו סובר שגם אם כולל בשבועה דבר שמותר, אין השבועה חלה, כיון שאין השבועה יכולה לחול על דבר שכבר יש עליו איסור מן התורה, ואפילו אם היא שבועה באופן של איסור כולל גם על דבר היתר.

אמר רבי הושעיא: המרביע שור פסולי המוקדשים לאחר שנפדה, אפילו אם הרביעו על מינו, **לוקה** משום כלאיים, שמרביע חולין בקדשים. כי אף על פי שפדו את השור, עדיין יש בו תורת קדושה, והתורה החשיבה את שור פסולי המוקדשים **לשנים**, לשני גופין חלוקים, שיש על השור הזה לאחר פדיה, גם תורת חולין, וגם תורת קדשים. יש עליו תורת חולין, שמותר באכילה מחוץ לפתח אהל מועד כאילו לא הוקדש מעולם.

ויש עליו תורת קדשים, שאסור בגיזה ועבודה. ולומדים את זה בספרי מהפסוק "בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר" [דברים יב] "תזבח" - ולא גיזה, מלמד הכתוב שאסור בגיזה ועבודה.

ולכן אסור להרביעו אפילו עם מינו משום כלאים, שמרביע חולין על קדשים, או להיפך, קדשים על חולין, כיון שעשאו הכתוב כשני גופין חלוקין. ¹³

¹³. כך פירש הריב"ן, אבל התוספות בשם רבינו תם כתבו, ששור פסולי המוקדשים נחשב לשני גופין, משום דכתיב ביה "כצבי וכאיל", שהם ב' מינים.

אמר רבי יצחק: המנהיג בשור פסולי המוקדשים, אפילו מנהיג אותו בפני עצמו, **לוקה** משום כלאיים, **שהרי גוף אחד הוא, ועשאו הכתוב כשני גופים**, שיש בו גם חולין וגם קדשים. לכן חייב משום כלאים של "לא תחרש בשור ובחמור יחדיו" [דברים כב, י].

מתניתין:

א. כמה הוא מניין המלקות שמלקין אותו בחיוב מלקות מן התורה?

ארבעים מלקות **חסר אחת**. כלומר שלושים ותשע מלקות.

שנאמר [דברים כה, ב] "והפילו השופט, והכהו לפניו כדי רשעתו, **במספר**". וסמוך לו "**ארבעים** יכנו",

ודורשים כאילו כתוב "במספר ארבעים",

והיות ולא כתוב "יכנו ארבעים במספר", אלא "במספר ארבעים", לומדים מזה שכוונת הכתוב היא **למנין שהוא [סמוך ל] 14 [סוכם את ה] ארבעים**. כלומר, מספר המשלים סכום של ארבעים, שגורם שהמספר שאחריו יהיה ארבעים, והיינו שלושים ותשע, שהרי אם ספר שלושים ותשע צריך לספור עתה ארבעים. 15

14. מסורת הש"ס 15. כתב הרמב"ם [בפיי"ז מהלכות סנהדרין ה"א]: כיצד מלקין את המחוייב מלקות, כפי כחו, שנאמר "כדי רשעתו במספר" וזה שנאמר "ארבעים", שאין מוסיפין על הארבעים אפילו היה חזק ובריא כשמשון, אבל פוחתין לחלש, שאם יכה לחלש מכה רבה בודאי הוא מת, לפיכך אמרו חכמים שאפילו הבריא ביותר מכין אותו שלשים ותשע, שאם יוסיף לו אחת נמצאת שלא הכהו אלא ארבעים הראויות לו, ע"כ. וכתב החינוך [מצוה תקצ"ה] שכוונת הרמב"ם היא, שמן התורה חייב מ' ומתקנת חכמים שלא ילקה אלא ל"ט, ותקנו כן חכמים כדי לגדור את הלאו של "לא יוסיף". וכן פירש הכסף משנה בפירושו הראשון, וכתב שהרמב"ם יפרש, שהדרשה שבמשנה, אינה אלא אסמכתא. אבל הכסף משנה בפירושו השני פירש, שכוונת הרמב"ם שבאמת מן התורה אינו לוקה אלא ל"ט, וכך קבלו חכמים ממשנה רבינו עליו השלום דרשה זו, ומה שכתב "אמרו חכמים", הוא לשיטתו של הרמב"ם - שכל דבר שאינו מבואר במפורש בתורה, הוא קורא דברי סופרים.

רבי יהודה אומר: ארבעים מלקות שלימות הוא לוקה.

וכיון שסדר המלקות נעשה בסדרות סדרות של שלש מלקות, שתיים מלאחריו על שתי כתפיו, ואחת מלפניו, כדלהלן, נמצא שלפי רבי יהודה, המכה הארבעים היא מכה "יתירה", שהרי אם תחלוק את ארבעים המלקות לסדרות של שלש שלש, תשאר מכה אחת יתירה, שאין לה סדר של שלש מכות.

והיכן הוא לוקה את המכה הארבעים, היתירה? - בין שתי כתפיו.

ב. כשנתחייב אדם מלקות, צריך לאמוד אותו על ידי רופא כמה מלקות הוא מסוגל לקבל, כדי שלא ימות מחמת ההכאות, מדכתיב "לא יוסיף", מכלל שאם צריך לגרוע, גורעין. 16

16. רע"ב

אבל היות וצורת המלקות הם בסדרות של שלש שלש, לכן אין אומדין אותו אלא **במכות הראויות להשתלש**. למשל, אם אמדוהו שמסוגל לקבל עשרים מלקות, אין מלקין אותו אלא שמונה עשרה מלקות, שהוא מספר המתחלק לסדרות של שלש.

ג. אם **אמדוהו** הרופאים בתחילה שמסוגל **לקבל ארבעים** מלקות חסר אחת, והתחיל לוקה **מקצת** מהמלקות,

דף כב - ב

ואז **אמדו** אותו הרופאים ונוכחו לדעת **שאינ יכול לקבל ארבעים, פטור**. דהיינו, אין אומרים שילקה לאחר זמן, כשיבריא, את המלקות הנותרות, כי היות וכבר לקה במקצת, ונתבזה, נחשב לו הדבר כאילו קיבל את חיוב המלקות. אך אם עדיין לא לקה במקצת, ולפני שלקה השתנה האומד, אין הוא נפטר במקצת המלקות מן האומד הראשון, אלא ילקה את כולם לאחר זמן, כשיבריא.

וכן הדין להיפך, אם **אמדוהו** הרופאים בתחילה שמסוגל **לקבל רק שמונה עשרה** מלקות, **ומשלקה** את כל השמונה עשרה מלקות [ויצא מבית דין], חזרו ו**אמדו** אותו הרופאים **שיכול הוא לקבל** את כל ה**ארבעים** מלקות חסר אחת, הרי הוא **פטור**, כי היות ולקה כבר, נחשב לו הדבר שקיבל את כל חיוב המלקות.

[אבל אם עדיין לא לקה, רשאיין הבית דין להוסיף על האומד הראשון, אם אמדוהו שוב שמסוגל לקבל יותר מלקות].

גמרא:

שנינו במשנה, שלוקה ארבעים מלקות חסר אחת.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** לא לומדים מהפסוק שלוקה ארבעים מלקות שלמות, שהרי כתוב "ארבעים יכנו"!!

ומתרת: **אי היה כתיב "ארבעים במספר"**, אכן **הוה אמינא** שלוקה **ארבעים במניינא** [ארבעים במספר] כדברי הפסוק.

אבל **השתא דכתיב להיפך "במספר ארבעים"**, לומדים מזה שלוקה רק **מנין שהוא סוכם את הארבעים**. 17 אמר רבא: כמה טפשי [כמה שוטים הם] **שאר אינשי** [רוב בני אדם] **דקיימי** [שהם נעמדים מלא קומתם] **מקמי** [לפני] **ספר תורה** לכבדו, **ולא קיימי** [ואינם נעמדים] **מקמי גברא רבה** [לפני אדם גדול בתורה] לכבדו.

17. עיין במשנה שהתבאר ביתר ביאור.

שהרי האדם שלומד תורה חשוב יותר מן התורה עצמה. 18

18. לכאורה קשה שכאן משמע שגברא רבה עדיף מספר תורה, ובקידושין [לג, ב] אמרו להיפך: מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן. ותירץ הר"ן [בקדושין שם], שמה שאמרו בסוגין, לא משום שעדיף גברא רבה מספר תורה, אלא לומר שכיון שאלמלא הם היתה התורה כרוכה ומונחת, והם פירשוהו, שהרי בתורה כתוב "ארבעים יכנו" ובאו חכמים והפחיתו מכה אחת, כמה טפשים הם, שלא סוברים שכשם שראוי לעמוד מפני ספר תורה כך ראוי לעמוד מפני לומדיה, וכן כתב במאירי שם. ובמהרש"א בחידושי אגדות בסוגין פירש, שכאן מדובר בעמי הארץ שבזים לתלמידי חכמים באמרו "מאי אהני לן רבנן [מה הועילו לנו חכמים], מעולם לא שרו לן [מעולם לא התירו לנו] עורב ולא אסרו לן יונה" [גמרא סנהדרין צט, ב], ופירש רש"י שם, "לא אמרו לן שום חידוש שלא מצינו בתורה", ולכן הם קמים מפני ספר תורה, ולא קמים מפני תלמיד חכם, ועל זה אמר שהם טפשים שהרי שפיר הועילו חכמים, שבספר תורה כתוב "ארבעים" ובאו רבנן והפחיתו אחד, ואילולי רבנן אפשר שימות הנלקה על ידי מכות ארבעים. אבל המהרי"ט בחידושו לקדושין שם, כתב לחלק שגברא רבה האמור כאן, מדובר בתלמיד חכם שהגיע להוראה ומורה, והוא עדיף מספר תורה, אבל "לומדיה" האמור בקדושין, מדובר בתלמיד חכם שלא הגיע להוראה, והוא, ספר תורה עדיף ממנו. ובשלי"ה [תורה שבכתב, אור חדש] כתב לחלק, בין בני עליה המועטים ששורש נשמתם בתורה הקדומה שקדמה לעולם אלפיים שנה, שהם עדיפים מספר תורה. לבין רוב תלמידי חכמים ששורש נשמתם בתורה הנגלית, שספר התורה עדיף מהם. עיי"ש.

והראיה: **דאילו בספר תורה כתיב מנין של "ארבעים" מלקות, ואתו רבנן** [ובאו חכמים], **בצרו חדא** [הפחיתו מכה אחת ממנין ארבעים, תוך שהם משנים את המשמעות הפשוטה של דברי הכתוב].

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר ארבעים מלקות שלימות** הוא לוקה:

אמר רבי יצחק: מאי טעמא דרבי יהודה שסובר לוקה ארבעים?

משום **דכתיב** [זכריה יג, ו] **"מה המכות 19 האלה בין ידיך** [במקום חיבורן, כלומר בין כתיפך, ששם מלקין עוברי עבירה]? **ואמר: אשר הכתי בית מאהבי"**.

19. מה שאמר "מכות" בלשון רבים, אף על פי שאינה אלא אחת, מסביר הריטב"א, שכיון שמכה בדי רצועות כדאינתא במשנה בסמוך, לכן קרא להם מלקות, עוד פירש, משום שמלקיות הרבה היו מלקין אותו, ויש בכל המלקות אחת בין ידיו, לכן קרא להם "מכות" בלשון רבים.

ומשמע שיש הלקאה אחת יתירה בין הכתפים מעבר לשלושים ותשע מלקות המתחלקות לסדרות של שלש מלקות [שהן: שתי הלקאות, אחת על כל כתף, והלקאה אחת מלפניו].

ורבנן מדוע לא למדו משם שיש הלקאה אחת נוספת בין הכתפים?

משום שסוברים שהפסוק **הוא, בתינוקות של בית רבן הוא דכתיב,** **20** ולא במלקות של בית דין.

20. בגמרא בבא בתרא [כא, א] אמרו, "כי מחית לינוקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסאנא" [כשמכים התינוקות, אין להכות אלא בשרוך של נעל]. וכן פסק הרמב"ם [בפ"ב מתלמוד תורה ה"ב], שאין מכים את התלמידים בשוטים ולא במקלות אלא ברצועה קטנה. וכן פסק השו"ע ביור"ד סי' רמ"ה ס"י.

שנינו במשנה: **אין אומדין אלא במכות הראויות וכו' אמדוהו** הרופאים בתחילה שמסוגל **לקבל ארבעים** מלקות חסר אחת. התחיל **לוקה מקצת** מהמלקות ואחר כך **אמדו** אותו הרופאים **שאין יכול לקבל ארבעים, פטור**.

וכן להיפך, אם **אמדוהו** הרופאים בתחילה שמסוגל **לקבל** רק **שמונה עשרה** מלקות, **ומשלקה** כבר את כל השמונה עשרה מלקות, חזרו ו**אמדו** אותו הרופאים **שיכול הוא לקבל** את כל מלקות ה**ארבעים**, הדין הוא **שפטור**.

ומדוייק מהמשנה, שדווקא אם **לקה** חלק מהמלקות, **אין**, אז נפטר מלקבל את כל הארבעים, כיון שכבר לקה ממקצת מהמלקות, ונתבזה. אבל אם אמדוהו אומד שני קודם שהתחיל ללקות, **ולא לקה** עדיין, **לא נפטר**.

ומקשינן: **ורמינהו**, והרי שנינו בברייתא אחרת סתירה לכך: דתניא, אם **אמדוהו** הרופאים שמסוגל **לקבל** את כל מלקות ה**ארבעים**, **וחזרו ואמדו** אותו אפילו קודם שהתחיל לקבל מלקות **שאין יכול לקבל** את כל מלקות ה**ארבעים**, **פטור**.

וכן להיפך, אם **אמדוהו** הרופאים שמסוגל **לקבל** רק **שמונה עשרה** מלקות, **וחזרו ואמדוהו** אפילו קודם שהתחיל לקבל מלקות **שיכול לקבל** את כל מלקות ה**ארבעים**, **פטור** מלקבל את כל הארבעים, כיון שכבר אמדוהו באומד פחות, די שיקבל את הסכום הפחות.

ומוכח מהברייתא, שאין הבדל אם אמדוהו אומד שני קודם שהתחיל ללקות או אחרי שהתחיל ללקות, אלא תמיד הולכים אחר האומד הראשון, ואם אינו יכול לקבלו, פטור. וקשה על כך ממשנתנו, שמדוייק ממנה שמחלקת בזה, וסוברת שאם אמדוהו קודם שהתחיל ללקות, אינו נפטר, וחל עליו האומד השני.

ומתרצינן: **אמר רב ששת: לא קשיא**. אין סתירה בין הברייתא למשנה.

הא, המשנה מדברת באופן **דאמדוהו ליומי**, שחזרו לאמוד אותו אומד שני באותו יום.

וכיון שלא מסתבר שגופו הכחיש או הבריא בזמן מועט כזה, לכן מתברר שהאומד הראשון היה בטעות.

ולכן אומרת המשנה, שאם אמדו אותו באומד ראשון שמסוגל לקבל כל המלקות, ואחר כך באותו יום אמדו אותו באומד שני שאינו יכול לקבל את כל המלקות, אז הדין, שאם לקה כבר מקצת מהמלקות פוטרין אותו, משום שנתבזה כבר. ²¹ אבל אם לא לקה, הרי הוא נחשב כאילו לא אמדו אותו כלל באומד ראשון, ורק באומד שני. וכיון שאמדו אותו

באומד השני, שאינו מסוגל לקבל עכשיו מלקות, ממתנינים לו עד שיבריא, ויאמדו אותו

אומד חדש 22

21. עיין חזו"א [חו"מ סי' י"ח סק"א] שהקשה, למה פוטרים אותו בשלקה מקצת, והיינו אפילו אם לקה מכה אחת או שתיים, והרי הוברר שאינו ראוי למלקות הראויות להשתלש ואינו בר מלקות, ומה מועיל כאן מה שנתבזה, והרי זה נחשב כאילו נתבזה חוץ לבית דין, וכן בלקה י"ח ואחר כך נתברר שהיה יכול לקבל ארבעים למה נפטור אותו מחיובו מחמת בזיון בית דין, איך רשאים לפוטרו משום כבודם. ותירץ, כיון שהוא טעות בשיקול הדעת, כל שנעשה על פי דעת בית דין, ואי אפשר כבר להחזירו, כבר חלה הוראתם, והלכך כשאמדוהו למי מלקות ולקה אחת, הוה ליה הכאה זו כדין, וכשנדע שאי אפשר לקבל עוד הרי הוא כמו בנתקלקל, ונפטר במה שלקה כבר, וכן בלקה י"ח ופטרותו בית דין כבר יצא ידי חובתו. 22. כתב המנחת חינוך [מצוה תקצ"ד], בשיטת הריב"ן, שאפילו ראוי לקבל מלקות לפי האומד השני גם כן ממתנינים לו עד שיבריא. והטעם שממתנינים לו עד שיבריא ויוכל לקבל כפי האומד הראשון, כיון שהאומד השני סותר את הראשון, וחוששין שמא האומד הראשון אמת הוא ואסור לו ללקות בפחות, ואי אפשר להלקותו כפי האומד הראשון, מחמת חשש פיקוח נפש, לכן אין לוקה עכשיו כלל, וממתנינים עד שיוכלו לאמוד אותו אומד הראוי, וכל זה כשהאומד השני היה להקל, ואז אינו ברור כל כך, שאפשר שמפני חומר פיקוח נפש לא דקדקו כל כך, אבל כשהאומד השני היה להחמיר, ודאי דקדקו בו ביותר, על כן אומד זה עיקר, ומלקים אותו כפי האומד השני, אם לא לקה עדיין כפי האומד הראשון.

וכן להיפך, אם אמדו אותו באומד ראשון שאינו מסוגל לקבל יותר משמונה עשרה מלקות, ובאותו יום חזרו לאמוד אותו שיכול לקבל את כל המלקות, התברר שטעו באומד הראשון, ולכן הדין, שאם לקה כבר את כל השמונה עשרה מלקות שאמדוהו באומד ראשון, ויצא מבית דין, פוטרים אותו, ואין מחזירין אותו לבית דין, שבזיון בית דין הוא להחזירו, אבל אם עדיין לא סיים ללקות, רשאי הבית דין להוסיף על אומד ראשון.

הא הברייתא מדברת באופן דאמדוהו למחר או ליומא אחרא [שחזרו לאמוד אותו אומד שני למחרת או ליום אחר],

שבכהאי גוונא האומד הראשון נשאר אומד גמור, ואומרים שבזמן שאמדוהו באומד ראשון היה מסוגל לקבל את מנין המלקות שאמדוהו לכך, ועכשיו [למחרת האומד הראשון או לאחר כמה ימים] באומד השני, נשתנה גופו.

ולפיכך אמרו בברייתא, שאם אמדוהו באומד ראשון שמסוגל לקבל את כל המלקות, ואחר כך ביום אחר אמדו אותו שאינו יכול לקבל את כל המלקות, אומרים שהאומד הראשון היה אומד גמור ורק שאחר כך נשתנה גופו והוכחש ואינו מסוגל לקבל את כל המלקות שהיה מסוגל לקבל קודם לכן, ולכן הדין שפטור מלקבל את כל המלקות, ואף על פי שלא לקה בכלל, אין ממתנינים עמו עד שיבריא ויהיה מסוגל לקבל את כל המלקות, כיון שנתבזה כבר באותו אומד.

וכן להיפך, אם אמדוהו באומד ראשון שאינו מסוגל לקבל יותר משמונה עשרה מלקות, ואחר כך כשאמדו אותו ביום אחר אומד שני, אמדוהו שמסוגל לקבל את כל המלקות, הדין שאינו לוקה אלא אומד ראשון, כיון שהאומד הראשון היה אומד גמור.

מתניתין:

עבר עבירה שיש בה שני לאוין, כגון שחרש עם שור וחמור כלאים בכרם, שצריך ללקות שתיים, **ואמדוהו אומד אחד** לשני הלאוין, שמסוגל לקבל בסך הכל, לפחות ארבעים ושתיים מלקות, הרי הוא **לוקה**, ועולות לו המלקות הללו לשני הלאוין, **ופטור**, מלקבל עוד מלקות על הלאו השני. זאת, אפילו שקיבל מחמת הלאו השני, רק שלש מלקות יתירות על שלושים ותשע מלקות שקיבל על הלאו הראשון.

וכל זה דוקא אם אמדוהו תחילה למלקות עבור שני הלאוין,

ואם לאו, אם לא אמדוהו תחילה אלא רק בשביל לאו אחד, הרי הוא **לוקה** עבור הלאו הראשון, ומחכים עד **שמתרפא**, ואז **חוזר ולוקה** עבור הלאו השני. ²³

²³ החזון איש הקשה, הרי לכאורה נראה שלעולם אין ממתנינים למי שחייב מלקות עד שיבריא אף אם כוחו עכשיו כחוש, אלא כל שיכול לקבל מכות הראויות להשתלש מלקין אותו מיד. ולפי זה, מי שלקה וחזר וחטא מיד, אין ממתנינים לו עד שיתרפא מן הראשונות, אלא מלקין אותו מיד, אם יכול לקבל ג' מלקות לפחות. ואם כן, הדין נותן, שמי שנתחייב ב' מלקיות, אם אמדוהו שיכול לקבל מ"ב מלקות, מלקין אותו מ"ב ונפטר, שאין הבדל אם אמדוהו אומד אחד למ"ב מלקות, או שאמדוהו ב' אומדים, אחד לל"ט מלקות ואחר כך לג' מלקות. ואם כן קשה, מה אומרת המשנה: "ואם לאו לוקה ומתרפא", שמשמע שאם האומד הראשון היה על מלקות אחת ממתנינים לו. למה ימתינו, שילקה עוד ג' מלקות ויפטר. ותירץ, שיש לפרש את ה"ואם לאו, לוקה ומתרפא" שבמשנתנו, שהטעם שלא אמדוהו לב' המלקיות, היינו משום שלא היה יכול לקבל מ"ב מלקות, ואין הכי נמי אם אמדוהו למ"ב מלקות אף על פי שלא נזקקו באומד אלא למלקיות אחת, לוקה מ"ב ונפטר. וכן כתב הריטב"א: "ואם לאו - שלא אמדוהו אלא ארבעים או פחות מארבעים". אבל מהריב"ן לא משמע כן, אלא שתלוי בכוונת האומד.

גמרא:

שנינו במשנה: אמדוהו אומד אחד לשני הלאוין, לוקה ופטור, ועולים לו המלקות לשני הלאוין, אפילו אם אמדוהו שיכול לקבל פחות מהסכום המלא של פעמיים מלקות.

ומקשינן: **והתניא** בברייתא, **אין אומדין אומד אחד לשני לאוין!** אין עולה לו אומד אחד עבור שני לאוין, אלא לוקה עבור לאו אחד, ומחכים עד שיתרפא, ורק אז נותנים לו מלקות עבור הלאו השני.

אם כן, יש סתירה בין המשנה לברייתא. שהרי במשנה נאמר שאומד אחד עולה לו לשני הלאוין, ואין צריך להמתין עד שיתרפא, כדי לתת לו מלקות עבור הלאו השני.

ומתצינן: **אמר רב ששת, לא קשיא**. אין סתירה בין הברייתא למשנה.

הא, הברייתא מדברת באופן **דאמדוהו** באומד אחד, שמסוגל לקבל לכל היותר **ארבעים וחדא** מלקות, שבכהאי גוונא אינו לוקה אלא רק שלושים ותשע מלקות, כיון

שאינן מלקין אלא מלקות הראויות להשתלש [סדרות של שלש שלש], ומאחר שיש רק שתי מלקות יתירות על השלושים ותשע מלקות, אין מלקין אותן מלקות אלו בכלל, ויוצא, שלא קיבל עבור הלאו השני שום הלקאה [יותר משלושים ותשע המלקות שהם עבור הלאו הראשון], ולכן צריך לחכות עד שיתרפא, כדי שיוכלו להלקותו עבור הלאו השני.

אבל **הא**, המשנה מדברת באופן **דאמדהו** באומד אחד, שמסוגל לקבל **ארבעים ותרתי** [ארבעים ושתים] מלקות או יותר, שבכהאי גוונא מלקין אותו את כל הארבעים ושתים מלקות, כיון שיש [סדרה של] שלש מלקות יתירות על השלושים ותשע מלקות. ומאחר שמוסיפים עליו מלקות עבור הלאו השני, אף על פי שאין מוסיפין לו אלא שלש מלקות, עולות לו אותן מלקות עבור הלאו השני.

מתניתין:

כיצד מלקין אותו? יש בבית דין עמוד מעץ הנעוץ בקרקע, והוא בגובה של בין שתי אמות לאמה וחצי, ושמש בית הדין לוקח את הנידון שחייב מלקות, ומכופף אותו, ומטה אותו כלפי מטה, עד שמשעינו בגופו על העמוד, ואת שתי ידיו של הנידון תולים כלפי מטה, משני צידי העמוד.

כופה, כופת, את **שתי ידיו על העמוד, הילך והילך**, משני צידי העמוד.

וחזן הכנסת [שמש הקהל ²⁴] **אוחז בבגדיו**, בבית הצואר של הבגד של הנידון כדי לגלות את ליבו.

²⁴. המהרש"ל פירש, שחזן הוא מלשון "חווה", פירוש, שרואה את צרכי העיר.

אם נקרעו בשעה שגילה את ליבו, **נקרעו**.

ואם נפרמו שנפחתו חוטי התפירה, **נפרמו**.

עד שהוא מגלה את לבו כדי שיהיו המלקות בבשרו. ²⁵

²⁵. כן כתב הריטב"א. והתוספות [בסוטה ח, א ד"ה והכהן] כתבו, שהטעם שמגלה את ליבו, משום דכתיב בו "ונקלה" שמצוה לנוולו. והרמב"ם [פטי"ז מהלכות סנהדרין ה"ח] כתב שהטעם: שהוא מגלה את ליבו, שאינו מכהו על כסותו, שנאמר "והכהו" ולא לכסותו.

והאבן שהחזן עומד עליה, **נתונה מאחוריו** של הנידון.

וחזן הכנסת עומד עליו, על האבן, **ורצועה בידו**, עשויה מעור **של עגל**, שהיתה **כפולה** באמצעיתה **אחת לשנים**.

ועוד רצועה היתה בידו, שהיתה גם כן כפולה **לשנים**.

ויחד, היו שתי רצועות שמקופלות **לארבעה** רצועות,

ושתי רצועות נוספות, העשויות מעור של חמור היו נתונות ברצועות העגל, האחת היתה נתונה בין כפלי הרצועה האחת של העגל, והשניה בין כפלי הרצועה השניה של העגל.

והיו ראשי שתי הרצועות עודפות על כפלי הרצועות הראשונות, עד שהיו **עולות ויורדות** **בה** מלמעלה ומלמטה. ²⁶

²⁶. ריטב"א

וידה, בית היד של הרצועה היה באורך **טפח**,

ורחבה [ורוחב הרצועה] לכל אורכה היה **טפח**.

וראשה של הרצועה היתה **מגעת על פי כריסו**, שצריך, כשיכה בו בכתפיו, שיגיע הקצה העליון של הרצועה כנגד טבורו של נלקה [ובגמרא יתבאר כיצד עשו את הרצועה שתתאים לכל אדם לפי מדותיו].

והיה **מכה אותו**, בסדרות של שלש מלקות:

שליש מלפניו, כלומר, מכה אחת מכל סידרה [שהיא שליש מכל המכות] היתה על הבטן ²⁷, **ושתי ידות** ושתי מכות מכל סידרה [שהן שני שליש מכל המכות] היו **מלאחריו**, אחת על כתף זה, ואחת על כתף זה. ²⁸

²⁷. כן פירש הריב"ן. אבל הרמב"ם [בפרק ט"ז מסנהדרין ה"ט] פירש "מלפניו" על חזהו בין דדיו, וכן פירש הריטב"א. ²⁸. כן פירש הרמב"ם [שם], והריטב"א בשם יש אומרים, וכתב שלזה הסכים הרב ר' בה"ר מנחם הצרפתי ז"ל בשם רבותיו רבני איברא ז"ל, וכן היה אומר כי ההכאות האלו אינם לרוחב הגוף אלא לארכו, ולכן אמרו מגעת על פי כרסו.

ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב, אלא מוטה, שנאמר "והפילו השופט" **[דברים כה, ב]**.

והמכה - מכה את הנידון **בידו אחת בכל כחו**, שמגביה את הרצועה בשתי ידיו ומכה בידו האחת, שכתוב [שם ג] "מכה רבה".

וצריך שתהיה קריאה בשעת המלקות, משום שנאמר "בקורת תהיה", ודורשים מזה בכריתות [יא, א] שבקריאה תהא הכאת המלקות.

והקורא היינו גדול הדיינים, קורא :

”אם לא תשמור לעשות” וגומר, ”והפלא ה' את מכותך ואת מכות” וגומר.
[שם כח, נח - נט].

וחוזר לתחלת המקרא.

[ויש עוד נוסח אחר, ולפיו מוסיפים עוד את הפסוקים הבאים:]

”ושמרתם את דברי הברית הזאת” וגומר [שם כט, ח].

”וחותם” והוא רחום יכפר עון” וגומר [תהלים עח, לח].

וחוזר לתחלת המקרא.

שמצוה להשלים את הפסוקים יחד עם ההכאה. ולכן, אם המכה לא גמר עדיין להלקות, קורא פעם שנית, וממהר לקרוא כדי שיגמור יחד עם המכה. ואם אמדוהו שיכול לקבל רק מעט מלקות, מקצר המקראות.

והדיין השני מונה את המלקות,

והדיין השלישי אומר על כל הכאה והכאה: הכהו! והשמש מכה על פי צויו.

ואם מת הנידון תחת ידו של השמש המכה,

פטור המלקה ממיתה ומגלות כיון שהוא הכה אותו ברשות בית דין, ובשליחותו.

אבל אם **הוסיף לו עוד רצועה אחת** [הלקאה אחת] יותר ממה שאמדוהו, כגון שטעה הדיין במנין, **29 ומת** הנידון מחמת המכה הנוספת, **הרי זה גולה על ידו.** **30** ואם **נתקלקל** הנידון, שיצאה לו יציאה מנקביו מחמת פחד משהתחילו להלקותו, אפילו אם נתקלקל בהגבהה הראשונה שהגביה השליח בית דין את ידו להכותו קודם שהלקהו, **בין שנתקלקל בריעי, בין במים** [במי רגלים], הרי הוא **פטור** ממלקות, שנאמר בפרשת מלקות **”ונקלה אחיך לעיניך”** [שם כח, ג], והרי נקלה [נתבזה], שנתלכלך.

29. כן העמידו בבבא קמא [לב, ב]. והקצות החושן [סי' שמ"ח סק"ד] הוכיח מכאן שאפילו בשוגג אין שליח לדבר עבירה, שאם נאמר שהיכן שהשליח שוגג יש שליח לדבר עבירה, אם כן למה השליח בית דין גולה, כיון שאינו אלא שליח בית דין, והבית דין הוא המשלחו. וסיים שזו ראייה ברורה נגד שיטת התוספות שכתב, שבשוגג יש שליח לדבר עבירה. אבל הנתיבות המשפט [שם ס"ק ד'] דחה ראייה זו, על פי מה שכתב השי"ך [בסי' רצ"ב סק"ז] שאף במקום שיש שליח לדבר עבירה לא חידשה התורה אלא לחייב את המשלח, אבל לא לפטור את השליח, אם אפשר לחייבו, ולכן שפיר חייב השליח גלות. אלא שעדיין יש להקשות שיתחייבו הבית דין עצמם גלות, ועל זה תירץ, שאין בית דין חייבין על טעותם בדין

גלות. [ועי"ש עוד תירוץ] ועיין עוד בפרי יצחק [ח"ב סי' ס"ו], ובדבר אברהם [ח"א סי' כ'] שביארו את הפטור של בית דין מגלות, מהדין של הרגוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות, שאם הרגוהו במזיד הם פטורים לפי שכל אחד עשה רק מקצת מיתה, ולכן באופן הזה בשוגג הם פטורים מגלות. ועוד תירצו, ששליח בית דין אינו נחשב כשליח שלהם, אלא הוא מבצע את פסק הדין שלהם מכוחו העצמי. **30** הריב"ן הקשה מדוע חייב השליח בית דין והרי זה דומה למה שאמרו בסנהדרין [ע"ת, א] שאם הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות ומת, כולם פטורים, אם כן גם כאן, כיון שמת אחרי כל המכות, אין לחייבו על המכה האחרונה בלבד. ותירץ, שאינו דומה לשם, שבסנהדרין מדובר שכל המכות היו בהם כדי להמית, אלא שכל מכה קירבה את זמן מיתתו, ולכן כולם פטורים. מה שאין כן כאן, שאחרי המכות המגיעות לו יכל לחיות, [שהרי אמדוהו בית דין שיכול לקבל. ערוך לנר] והמכה האחרונה היא שהרגה אותו.

רבי יהודה חולק על תנא קמא, ואומר :

האיש נפטר ממלקות רק אם נתקלקל **בריעי**, שהוא בזיון גדול יותר ממי רגלים.

והאשה, אפילו אם נתקלקלה **במים**, פטורה, מפני שבושתה מרובה.

דף כג - א

גמרא :

שנינו במשנה : כופה, כופת שתי ידיו על העמוד, הילך והילך משני צידי העמוד, וחזן הכנסת אוחז בבגדיו, אם נקרעו, נקרעו.

והוינן בה : **מאי טעמא? 1**

1 השיח יצחק מבאר עוד, שה"מאי טעמא" שבגמרא, הוא על הכפיתה לעמוד.

ומבארת הגמרא : **משום** שצריך שיהיה הלוקה **נקלה**, מבו"ש, כדכתיב בפרשת מלקות, "ונקלה אחיך לעיניך" [שם כה, ג].

אמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה : מנין לומדים לרצועה שמלקין בה, שהיא צריכה להיות מעור של עגל? משום דכתיב [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו".
וסמיך ליה באותה הפרשה, בפסוק שלאחריו, "**לא תחסום שור בדישו**", ולמדים מהסמיכות של הפסוקים, שאת המלקות מלקה ברצועה של שור צעיר - דהיינו עגל.

וכיון שהגמרא הביאה כאן לימוד של רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה שלמד מסמיכות של פסוקים, מביאה הגמרא עוד לימודים שלמד מסמיכות של פסוקים.

ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: מנין לומדים ליבמה שנפלה ליבום לפני יבם שהוא מוכה שחין, שאין חוסמין אותה, שאין בית דין סותמין את טענותיה מלטעון שאינה רוצה להתייבם לו, אלא שומעים את דבריה, וכופין אותו, וחולץ לה. ²

² רש"י יבמות ד. והוסיף שם, ש"חוסמין" לישנא דקרא נקט, כיון שיליף לה מ"לא תחסום".

משום **דכתיב "לא תחסום שור בדישו", וסמיך ליה בפסוק שלאחריו פרשת יבום, דכתיב בה "כי ישבו אחים יחדו", וגומר.**

ולומדים מהסמיכות של הפסוקים, כי כשם שאין לחסום את פי הבהמה בשעת דישת התבואה, כך אין לחסום את פי היבמה הטוענת שאינה רוצה להתייבם למוכה שחין.

ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: כל המבזה את המועדים, בכך שהוא עושה מלאכה בחולו של מועד, נחשב הדבר כאילו עובד עבודת כוכבים.

דכתיב [שמות לד, יז] "אלהי מסכה לא תעשה לך", וסמיך ליה בפסוק שלאחריו "את חג המצות תשמור".

והמפסוק האחרון אנו לומדים במסכת חגיגה [ית, א] את האיסור לעשות מלאכה בחולו של מועד. וכיון שסמוך לו נאמר הפסוק של "אלהי מסיכה", לומדים מכאן שהאיסור של עשיית מלאכה בחול המועד נחשב כמו האיסור של עבודה זרה.

ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה:

א. **כל המספר לשון הרע, ב. וכל המקבל לשון הרע, שמקבלו ומאמינו על חבירו,** ³ ג. **וכל המעיד עדות שקר -**

³ כתב הרשב"ם בפסחים קיח, א שאף על פי שאסור לקבל ולהאמין ללשון הרע, אבל צריך לחוש לדברים.

ראוי להשליכו לכלבים! ⁴

⁴ פירש המאירי: ראוי להשליכו אחר מיתתו לכלבים, שכל כיוצא בזה אינו בצורת האדם העצמית, ואינו ראוי להקרא אדם אחר המוות, נמשל כבהמות נדמה. ובפתח עינים להחיד"א כתב בשם גורי האר"י, שענשו הוא להתגלגל בכלב.

דכתיב [שמות כב, ל] "לכלב תשליכון אותו", וסמיך ליה בפסוק שלאחריו, "לא תשא שמע שוא", שלא תקבל לשון הרע, וקרי ביה נמי "לא תשיא", שלא תגרום לאחרים לקבל לשון הרע, דהיינו שלא תספר. ובסוף הפסוק של "לא תשא שמע שוא" נאמר גם "אל תשת ידך עם רשע, להיות עד חמס", שהוא האיסור להעיד עדות שקר.

שנינו במשנה: **ושתי רצועות של חמור עולות ויורדות בה.**

תנא שנינו בברייתא: הטעם שעושים את שתי הרצועות הנוספות מעור **של חמור**, הוא **כדדריש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא**:

נאמר בישעיה [א, ג] **"ידע שור קונהו, וחמור אבוס בעליו. ישראל, לא ידע, עמי לא התבונן"**.

אמר הקב"ה: יבא מי שמכיר אבוס בעליו [החמור], **ויפרע ממי שאינו מכיר אבוס בעליו** [העובר עבירה].

שנינו במשנה: **ידה טפח, ורחבה טפח, וראשה של הרצועה היתה מגעת על פי כריסו.**

אמר אביי: שמע מינה שאורך הרצועה היה מותאם, **כל חד וחד, לפום גביה עבדינן ליה**, לפי גודל הגב של כל נידון ונידון היו עושים את אורך הרצועה.

אמר ליה רבא: אם כן, נפיש להו רצועות טובא. בית הדין יצטרך שיהיה לו הרבה רצועות לכל מידה ומידה.

אלא, אמר רבא: אבקתא [קשר, לולאה] **אית ליה** על הרצועה, שבו הוא יכול לקצר ולהאריך את הרצועה, **שכי בעי, מיקטר ביה** [כשרוצה להקטין את הרצועה, קושר אותה בו], **וכי בעי, מרפה בה** [וכשרוצה להאריך אותו, מרפה את הקשר].

שנינו במשנה: **מלקין אותו שליש מלפניו ושתי ידות מלאחריו**: והוינן בה: **מנא הני מילי?** מנין לומדים שכך היא צורת המלקות, בסדרות של שלש שלש, אחת מלפניו ושנים על אחוריו?

אמר רב כהנא: דאמר קרא [דברים כה, ב] **"והפילו השופט, והכהו לפניו כדי רשעתו במספר"**. ודורשים "לפניו כדי רשעתו" שלוקה כדי **רשעה אחת מלפניו**, ו"במספר" מלאחריו.

והיות והמספר הקטן ביותר שנספר, הוא שתים, לכן לוקה כדי **שתי רשעיות מאחריו**.

שנינו במשנה: **אין מלקין אותו וכו':**

אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: מנין לומדים לרצועה שמלקין בה שהיא צריכה להיות מוכפלת?

שנאמר "והפילו". אל תיקרי "והפילו" אלא "והכפילו".⁵

⁵ מהרש"א בשם הילקוט והירושלמי.

ומקשינן: **והא מיבעי ליה** את "והפילו" לדרוש ממנו **לגופיה**, שצריך להפיל את הנידון באופן שיהיה מוטה בשעה שלוקה.

ומתריצין: אם נאמר שניכתב רק כדי לדרוש ממנו שצריך להיות הנידון מוטה, **אם כן, לכתוב קרא "יטיהו", מאי "הפילו"?** מדוע נכתב בלשון הזה, **שמע מינה** שדורשים בו **תרתוי** דרשות, גם שהנידון צריך להיות מוטה, וגם שהרצועה צריכה להיות מוכפלת.

שנינו במשנה: **המכה מכה בידו:**

תנו רבנן: אין מעמידין חזנין להלקות, אלא חסירי כח ויתירי מדע,

רבי יהודה אומר: אפילו חסירי מדע ויתירי כח. שאין להקפיד בכך.

אמר רבא: כוותיה דרבי יהודה מסתברא. דכתיב שם בפרשת מלקות **"לא יוסיף פן יוסיף להכותו".**

אי אמרת בשלמא שהחזנים המלקים הם **חסירי מדע, היינו דצריך לאזהורי** [מובן מדוע התורה הוצרכה להזהיר על כך].

אלא, אי אמרת שהיו **יתירי מדע, מי צריך לאזהורי** אותם על כך.

ורבנן, החולקים על רבי יהודה, סוברים, אין מזרזין אלא למזורז [שאין התורה מזהירה אלא למי שנוהר].

תנא בברייתא: **כשהוא** [החזן] **מגביה** את הרצועה כדי להלקות, **מגביה בשתי ידיו** ⁶ **[כי היכי דמדלי טפי]** [כדי שיגביה כמה שיותר], **וכשהוא מוריד ומכה, מכה בידו אחת, כי היכי דליתה מדידיה]** ⁷ **[דתיתי מרזאי]** שתבוא המכה בכח גדול. ⁸

⁶ גירסת הלכות גדולות ⁷ גליון ⁸ כדבר הבא בזרם. על פי הערוך.

שנינו במשנה: **והקורא קורא כו':**

תנו רבנן בברייתא :

הגדול שבדיינין קורא את הפסוקים שקוראים בשעת המלקות.

והדיין **השני מונה** את המלקות, והדיין **השלישי אומר** אומר לחזן על כל הכאה והכאה : **הכהו!**

בזמן שאמדו את הנידון **למכה מרובה**, שיכול הוא לקבל הרבה מלקות, **מאריך** הקורא בנעימות קריאתו, כדי שלא יסיים לפני שמסיימים להלקותו.

ו**בזמן** שאמדו את הנידון **למכה מועטת**, כגון שאמדוהו בפחות מעשרים ⁹, **מקצר** הקורא, כדי שיספיק לגמור בשעה שמסיימים להלקותו.

9. ריטב"א

ומקשינן : **והא אנן תנן** במשנתנו, שאשר הוא גומר, **חוזר לתחלת המקרא**.

ומתרצינן : **מצוה לצמצם**, שהקורא יצמצם לגמור יחד עם המכה. **ואי לא צמצם**, וסיים הקורא לפני שסיים המכה, **חוזר לתחלת המקרא**.

תנו רבנן בברייתא : כתוב בתורה "לא יוסיף, פן יוסיף להכותו על אלה **מכה רבה**". מלמד הכתוב שיש איסור להוסיף על המלקות המגיעות לו.

אין לי ללמוד מכאן **אלא** איסור להוסיף **מכה רבה** [מכה חזקה], אבל להוסיף **מכה מועטת** [מכה חלשה] **מנין** שאסור?

תלמוד לומר "לא יוסיף", מכל מקום, ואפילו מכה מועטת.

אם כן מה תלמוד לומר "מכה רבה"?

לימד על המלקות הראשונות, שצריך לקבל מעיקר הדין, **שהן מכה רבה** שניתן להכותו בכל כוחו.

שנינו במשנה : **נתקלקל וכו'** :

תנו רבנן בברייתא :

אחד האיש ואחד האשה נפטרים ממלקות דווקא אם נתקלקלו **בריעי**, ולא אם נתקלקלו **במים**, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: האיש נפטר דווקא אם נתקלקל בריעי, והאשה נפטרת אפילו אם נתקלקלה רק במים.

וחכמים אומרים: אחד האיש ואחד האשה נפטרים, בין אם נתקלקלו בריעי, ובין אם נתקלקלו במים.

ומקשינן: **והתניא בברייתא: רבי יהודה אומר, אחד האיש ואחד האשה בריעי, משמע שרבי יהודה סובר שגם אשה אינה נפטרת אלא אם כן נתקלקלה בריעי!**

אמר רב נחמן בר יצחק: כוונת הברייתא היא לומר, שלרבי יהודה **שניהם**, גם האיש וגם האשה, **שויין** באופן שנתקלקלו **בריעי**, ששניהם פטורין. אבל בנתקלקלו במים, יש הבדל בין האיש לאישה.

אמר שמואל: אם אירע **שכפתוהו** להלקותו, **ורץ** מחמת פחד **מבית דין**, אפילו רק הגביהו את היד להכותו מכה ראשונה, **פטור** ממלקות. כיון שכבר נקלה, וכתוב בפרשת מלקות "ונקלה אחיך" ודורשים כיון שנקלה, הרי הוא אחיך, שכבר נתכפר מהעון.

מיתיבי מברייתא ששינו בה: **קלה** [נתקלקל], **בין בהגבהה ראשונה**, שמגביה ידו להכותו פעם ראשונה, **בין בהגבהה שניה**, לאחר שכבר הכהו, אם נתקלקל באותה הגבהה מחמת פחד **פוטרין אותו**, כיון שכבר נקלה.

ואם **נפסקה הרצועה** - אם היה זה **בהגבהה שניה**, שכבר הכהו הכאה אחת, **פוטרין אותו**, שכבר נקלה באותה הכאה שהכהו.

ואם **בהגבהה ראשונה** נפסקה הרצועה קודם שהכהו, **אין פוטרין אותו** שאין זו "קלה".

ומקשינן: **אמאי** אם נפסקה הרצועה קודם שהלקוהו אינו נפטר? **להוי כרץ** מבית דין, שנפטר!?

ומתריצין: **התם רץ** ונתבזה במנוסה זו. **הכא, לא רץ.**

תנו רבנן בברייתא: **אמדוהו** הרופאים **שלכשילקה יקלה** [שמיד כשילקוהו, יתקלקל בריעי], **פוטרין אותו**. כיון שכתוב "פן יוסיף, ונקלה", שאין נותנים לו מכה שיקלה עליה מיד.

אבל אם אמדו אותו שלא יתקלקל עד לאחר המלקות, אלא רק **לכשיצא מבית דין יקלה**, הדין הוא **שמלקין אותו**.

ולא עוד, אלא אפילו קלה בתחלה קודם שהתחילו להלקותו, מלקין אותו.

שנאמר "והכהו [וגו'] ונקלה", ולא שנקלה כבר בבית דין קודם שהכהו.

מתניתין:

כל חייבי כריתות שהתרו בהן עדים על לאו שיש עליו עונש כרת, ולקו בבית דין, נפטרו מידי כריתתם ושוב אין בית דין של מעלה נפרעין מהם. 10

10. כתב הבעל המאור: דרבי חנניה בשלא עשה תשובה קאמר, דאי בשעשה תשובה, תשובה פוטרנו, ולא מלקות. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כאן כתב: כבר הקדמנו כי המלקות עם התשובה יכפר הכרת. ובשו"ת מהרלב"ח בקונטרס הסמיכה הקשה על הרמב"ם, שאם מדובר בעשה תשובה, אם כן למה לי מלקות לפטור מכרת, ומה החידוש בדברי רבי חנניה בן גמליאל, והלא אין לך דבר העומד בפני התשובה, ואפילו בעבירות החמורות יותר, כמו חייבי מיתות בית דין, מועילה התשובה לפטור מעונש שמים. ותיירץ, על פי האמור ביומא [פו, א] עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים תולין ויסורין ממרקין, והדיענו כאן התנא שמלקות על ידי בית דין יש בהן כדי למרק יחד עם התשובה ונפטר מן הכרת מכל וכל ואינו זקוק ליסורין שימרקו, ועוד השמיענו שמלקות מועילות גם קודם התשובה, אבל יסורין הממרקין הם דוקא אחר התשובה, וכמשמעות לשון הגמרא שם, תשובה ויום הכיפורים תולין ויסורין ממרקין. וכן כתב בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קע"ה. ובנדע ביהודה תנינא או"ח סי' קכ"ח, בתשובה מבן המתבר.

שנאמר "ונקלה אחיך לעיניך", כשלקה הרי הוא כאחיך, 11 דברי רבי חנניה בן גמליאל.

11. עיין ערוך לנר שביאר מדוע אינו נפטר גם ממיתת בית דין על ידי מלקות, על פי שיטת הרמב"ם שמלקות עם התשובה הם שפוטרים מכרת, ולכן רק מכרת נפטר על ידי מלקות ותשובה, כיון שהתשובה מועילה בעונש שהוא בידי שמים לפוטרו ממנה. אבל למיתת בית דין אינו מועיל, לפי שאין תשובה מועילה לגבי בית דין של מטה, ועל ידי המלקות בלבד אינו נפטר.

ואמר רבי חנניה בן גמליאל: מה אם העובר עבירה אחת, נוטל נפשו עליה, שהרי אפשר שימות על ידי המכות. העושה מצוה אחת, על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו, שיוסיפו לו על חייו. 12

12. נמוקי יוסף

שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות פי חמש מאות, שבמדת פורענות כתיב [שמות כ] "פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים", ובמדה טובה כתיב [שם] "עושה חסד לאלפים". ופירש בתרגום לאלפי דורות. אם כן, ארבעה דורות כנגד אלפיים דורות 13 [כי מיעוט רבים של "דורות" הרי הוא שנים], היינו אחד מחמש מאות. 14

13. בשפתי חכמים על התורה שם, הביא בשם ה"קיצור מזרחי", שאין לפרש אלפיים דור כפשוטו, כיון שאין כל ימי עולם כי אם ששת אלפים שנה, ולא יגיע העולם מתחילתו ועד סופו אפילו לאלף דור. ואם כן יש לפרש שהקרא לא בא להשמיענו אלא שיעורה של מדה טובה. אבל בתוספות חדשים במשניות

כתבו בשם מהרש"ח: ומצאתי בהקדמה של בה"ג שכתב, התורה נבראת ב' אלפים שנה קודם העולם, וכתוב "דבר צוה לאלף דור", שהוא תתקע"ד דורות קודם העולם, שמע מינה שכל דור ודור הוא שתי שנים וי"ט שעות ובי' שלישים וי"ד חלקים, וזה הוא דור, עכ"ל. **14**. ובאבן עזרא על התורה שם, פירש לאלפיים כפשוטו, עד סוף כל הדורות, וז"ל: ועושה חסד לאלפים, והטעם אין קץ והוא לעולם ועד, וזה הדבר יתפרש לשני ענינים, האחד, שהשם יעשה חסד לאוהביו שתעמודנה נשמותם לעולם לאלף אלפי דורות, והשני, כי השם יעשה טוב לבניהם שהם כמותם עד אין קץ. ע"כ.

רבי שמעון אומר: ממקומו הוא למד. מחייבי כריתות אנו למדין דבר זה, שאפילו היושב ולא עבר עבירה, זוכה לשכר השקול כנגד עונש העבירה.

שנאמר בעריות, "כי כל אשר יעשה מכל התועבת האלה, **ונכרתו הנפשות העושות**", **וגומר**. [ויקרא יח, כט] הרי שחייב הכתוב כרת את הנכשל בהן, **ואומר** הכתוב קודם הפסוקים של עריות:

דף כג - ב

"ושמרתם את חקתי ואת משפטי, **אשר יעשה אותם האדם וחי בהם**". [שם ה]

וסמיד ליה "לא תקרבו לגלות ערוה".

הרי שמי שיושב ואינו מגלה ערוה, הכתוב קוראו עושה מצוה, וכתוב בו "וחי בהם", כדרך שהעניש בכרת את מי שעושה עבירה. **15**

15. לפי פירוש הרע"ב, וכן פירשו הריטב"א והנמוקי יוסף, אבל המהרש"א פירש שרבי שמעון קאי על האמור בראש המשנה עיי"ש.

הא למדת, שכל היושב ולא עבר עבירה, נותנין לו שכר כעושה מצוה.

וכל זה דווקא במי שבאה עבירה לידו, וכבש את יצרו, כמו שמצינו ביוסף הצדיק.

רבי שמעון בר רבי אומר: הרי הוא אומר "רק חזק לבלתי אכול הדם. כי הדם הוא הנפש", וגומר [דברים יב, כג].

ויש ללמוד בקל וחומר: **ומה אם הדם, שנפשו של אדם קצה ממנו, הפורש ממנו מקבל שכר, שנאמר בפרשת דם "למען ייטב לך ולבניך אחריך עד עולם, כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך"** [שם כח].

גזל ועריות, שנפשו של אדם מתאוה להן לעריות ומחמדתן לגזל, הרי הפורש מהן, על אחת כמה וכמה שיזכה בשכר לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות.

רבי חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל כדי שיהיו מקבלין שכר במה שמונעים עצמן מן העבירות, לפיכך הרבה להם תורה ומצות, כגון פרשת שקצים ורמשים, אף על פי שבלאו הכי לא היו אוכלין אותו, שנפשו של אדם קצה בהן, שנאמר "ה' חפץ למען צדקו", היינו שרוצה להצדיק את ישראל, לפיכך "יגדיל תורה ויאדיר" 16 [ישעיה מב, כא]:

16. הרמב"ם בפירושו המשניות כתב: בעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים אלא שיעשה העושה לשמה מאהבה, כמו שבארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא, ועל זה אמר רבי חנניא כי המצוות בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלמותה, ובעשותו אותה המצוה תהיה נפשו באותו מעשה, וממה שיורה על העיקר הזה, מה ששאל רבי חנניא בן תרדיון [בעבודה זרה יח, א] מה אני לחיי העולם הבא והשיבו המשגיב כלום מעשה בא לידך, כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן, השיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר וזכה לחיי העולם הבא, ופירש הפסוק [ישעיה מב] "ה' חפץ למען צדקו, לצדק את ישראל, למען כי יגדיל תורה ויאדיר, ע"כ. ובדרשות הר"ן דרוש י' כתב: אמנם בעשיית מצוה אחת לבדה על השלמות כל ימיו יזכה בה לחיי העולם הבא אבל לא יהיה כן בכל המצוות וכו', ואין ספק שיש קצת מצוות שהן גדולות הערך ורבות הגמול עד שבמעטות מהן יזכה האדם לחיי העולם הבא.

גמרא:

שנינו במשנה: כל חייבי כריתות שלקו מלקות בבית דין, נפטרו מידי כריתתם ושוב אין בית דין של מעלה נפרעין, דברי רבי חנניא בן גמליאל.

אמר רבי יוחנן: חלוקין עליו חבריו רבנן על רבי חנניא בן גמליאל, שסובר שנפטר על ידי מלקות מכרת, וסוברים שאינם נפטרים בכך.

אמר רב אדא בר אהבה: אמרי בי רב: תנינן, שנינו לדבר זה שאמר רבי יוחנן, במשנה במגילה [ז, ב], שמוכח שם, כי חלוקים רבנן על רבי חנניא בן גמליאל.

דתנן: **אין בין שבת ליום הכפורים, אלא שזה זדונו בידי אדם, שעבירה בזדון על מלאכת שבת יש בה מיתת בית דין, וזה, יום הכיפורים, זדונו בהכרת.**

ואם איתא שרבנן דמתניתין שם סוברים כרבי חנניא בן גמליאל, שנפטרים על ידי מלקות גם מחיוב כרת, אם כן, **אידי ואידי בידי אדם הוא!** אף ביום הכפורים, כיון שיש מלקות על הלאו שבו, ובית דין שמלקים אותו על עשיית מלאכה פוטרים אותו מכרת, נמצא שעונשו בידי אדם! אלא ודאי, רבנן חולקים על רבי חנניא בן גמליאל,

וסוברים שהמלקות שמקבל בידי אדם, אינן פוטרות אותו מעונש כרת בידי שמים **רב נחמן [בר יצחק] אומר** : אין ראייה מהמשנה שם במגילה, אלא אפשר לומר שרבנן לא חלוקים על רבי חנניה בן גמליאל, והמשנה במגילה, **הא מני, רבי יצחק היא, דאמר** לעיל [יג, ב] **מלקות בחייבי כריתות ליכא**. שאין מלקין על לאו הניתן באזהרת כרת, אפילו אם התרו בו למלקות.

אבל לדידן, שלוקים על חייבי כריתות, יתכן לומר שהמקבל מלקות נפטר בכך מחיוב הכרת.

דתניא: רבי יצחק אומר, כל חייבי כריתות של עריות, בכלל "ונכרתו הנפשות העושות" האמור בפרשת עריות, **היו**.

ולמה יצאת כרת באחותו? מדוע חזר ושנה הכתוב חיוב כרת באיסור ערות אחותו, בפרשת קדושים תהיו "ואיש כי יקח את אחותו"!!

לדונו בכרת, ולא במלקות. כדי לומר שאין בהם עונש אחר אלא כרת לבדו, אפילו אם התרו בהן.

ורבי יצחק הוא זה שאמר את המשנה במגילה, שדבר אשר זדונו כרת עונשו בידי שמים בלבד ולא בידי אדם, שאינו ענוש אלא כרת, ולא מלקות.

רב אשי אמר: אפילו תימא שהמשנה במגילה **רבנן** היא, שמחייבים מלקות בחייבי כריתות, בכל זאת אין להוכיח משם שחלוקין חכמים על רבי חנניה בן גמליאל, לפי שכך יש לפרש את המשנה שם :

זה [שבת], **עיקר חומר זדונו בידי אדם**. **וזה** [יום הכיפורים], **עיקר חומר זדונו בכרת בידי שמים**, ומיהו אם התרו בו, ולקה, נפטר מכרת.

אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: הלכה כרבי חנניה בן גמליאל, שנפטר מכרת אם לקה. **17**

17. כתב הערוך לנר, שגם לדידן יש בזה נפקא מינה למעשה, שמי שחייב כרת אפילו כשאין מלקות נקרא רשע ופסול לעדות, ובזה שפסקנו שנפטר מכרת על ידי המלקות, הוכשר לעדות משלקה.

אמר רב יוסף : מנין יודעים שהלכה כרבי חנניה בן גמליאל? הרי עונש כרת הוא בידי שמים, וכי **מאן סליק לעילא, ואתא ואמר!!** מי עלה לשמים וחזר משם, והעיד לנו שהחייב כרת אינו נענש מן השמים אם לקה בידי בית דין!?

אמר ליה אביי: אלא הא דאמר רבי יהושע בן לוי, שלשה דברים עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה על ידם.

האם גם כאן תטען: **מאן סליק לעילא, ואתא ואמר!!** מי עלה לשמים וחזר משם ואמר לרבי יהושע בן לוי שבית דין של מעלה הסכימו על ידם!?

אלא התירוץ על כך הוא, **שקראי קא דרשינן** [אנו דורשים כן מהפסוקים].

הכי נמי, כאן לגבי כרת, יש לתרץ, **שקראי קא דרשינן** [שדורשים מהפסוקים] שנפטר על ידי מלקות מכרת.

גופא: אמר רבי יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו בית דין של מטה, והסכימו בית דין של מעלה על ידם.

[אלו הן]:

א. אמרו שחייבים **במקרא מגילה**.

ב. **ושאילת שלום [בשם]**.

התירו לאדם לשאול בשלום חבירו בשם ה', כגון "ישים ה' עליך שלום", ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה.

פירוש אחר, שחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם ה'.

[גם ואנו גם מזכירים את השם, לפי ש"שלום" הוא גם כן משמותיו של הקב"ה, דכתיב [שופטים ו] "ויקרא לו, ה' שלום!" דהיינו שקראו שלום, שהוא שם ה'].

ג. **והבאת מעשר** אל לשכת בית ה'.

עזרא הסופר קנס את הלוויים לפי שלא עלו עמו, וצוה להביא את כל המעשרות אל לשכת בית ה', והיו מחלקים את המעשר ראשון, המגיע ללוויים בלבד, לכהנים וללויים בשוה, כמו שנאמר בעזרא [נחמיה י], "והיה הכהן בן אהרן עם הלויים, במעשר הלויים".

וגם חזקיהו עשה כן, שהכין לשכות להביא לשם את כל המעשרות, מפני שיש שהיו מזלזלין בנתינת מעשרותיהם, ויש שהיו נותנים אותם למי שאינו הגון, ולכן הכין לשכות להביא שם המעשרות, כדי שלא יקבלום הלויים שהיו עובדי עבודה זרה, כמו שנאמר בדברי הימים [ב לא] "ויאמר חזקיהו להכין לשכות בבית ה'. ויכינו, ויביאו את התרומה והמעשר".

והוא גם תיקן להעלות לירושלים מעשר ירק ומעשר אילן [על אף שמדאורייתא אין חייבים בהם, כי מן התורה אין חיוב של תרומות ומעשרות אלא בדגן תירוש ויצהר], כדכתיב [בדברי הימים ב לא, ה] "וכפרוץ הדבר", שנתחזקה וגברה תקנתו של חזקיהו,

"הרבו בני ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש, וכל תבואת שדה". ומפרשת הגמרא בנדרים, מאי "וכל תבואת השדה"? לאיתווי פירות האילן וירק, שאין עושין גורן מהן.

והסכימו על ידם בית דין של מעלה, כמו שמוכח מהפסוקים :

א. על מקרא מגילה הסכימו בית דין של מעלה, **דכתיב** [אסתר ט'] "**קימו וקבלו היהודים**", **קיימו למעלה, מה שקבלו למטה**. 18 ב. ועל **שאילת שלום** בשם, הסכימו בית דין של מעלה, **דכתיב** [רות ב'] "**והנה בועז בא מבית לחם, ויאמר לקוצרים: ה' עמכם**". **ואומר** [שופטים ו'] "**ה' עמך, גבור החיל**".

18. כתב המאירי: מקרא מגילה, העיד רוח הקודש עליה שלא תבטל קריאתה לעולם, דרך צחות אמרו [בירושלמי מגילה פ"ב ה"ה] כל הכתובים יבטלו ומקרא מגילה לא תבטל, ולא שיבטל ספר מן הספרים הנאמרים בנבואה או ברוח הקודש, אלא כך הוא אומר שאפילו תבטל קריאתם בצבור, מקרא מגילה זו לא תבטל, שעיקר תקנתה לקריאת צבור היתה, ע"כ.

ומקשינן: **מאי ואומר** מדוע צריך להביא פסוק נוסף, והרי אדם גדול כבועז לא היה אומר אם לא שידע שהקב"ה הסכים על כך לפני כן. 19

19. ריטב"א

ומתרצינן: **וכי תימא**, שמא תדחה ותאמר כי אמנם היה בועז אדם גדול, בכל זאת, שמא **בועז הוא דעביד מדעתיה**, ואולם **משמיה לא אסכימו על ידו**, לכן הביאו את הפסוק הנוסף, **תא שמע, ואומר**, שהמלאך אמר לגדעון, "**ה' עמך גבור החיל**". ומזה שהמלאך אמר לגדעון שאילת שלום בשם ה', משמע שבית דין של מעלה הסכימו על כך.

ג. ועל **הבאת מעשר** ללשכת בית ה', הסכימו בית דין של מעלה, **דכתיב** [מלאכי ג'] שאמר להם הנביא לישראל "**הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, ויהי טרף בביתי, ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות, אם לא אפתח לכם את ארובות השמים, והריקותי לכם ברכה עד בלי די**". ומשמע שהסכימו בית דין של מעלה על ידם. 20

20. והריטב"א ביאר, שתקנת חזקיה היתה, שיביאו כל אחד מעשרותיו לאוצר ידוע, ויהיה נחלק שם על ידי בית דין, וזאת, אף על פי שהתורה נתנה טובת הנאה לבעלים, שזכותו לתתו לכל כהן שירצה, דכתיב "ונתת לוי". ועשה כן מפני שהיו אנשים שזלזלו בנתינת המעשרות, או שנתנום למי שאינו הגון.

ומבאר הגמרא: **מאי "ברכה עד בלי די"** שכתוב שם בסוף הפסוק?

אמר רמי בר רב: הברכה תהיה **עד שיבלו שפתותיכם מלומר די**.

אמר רבי אלעזר: **בג' מקומות הופיע** [נגלה] 21 **רוח הקודש** בפרהסיא.

א. **בבית דינו של שם**. ב. **ובבית דינו של שמואל הרמתי**. ג. **ובבית דינו של שלמה**. 22

22. עיין בעיון יעקב שפירש, שאף על פי שאצל כל שלשה היושבים בדין שכונה שורה ביניהם כמו שנאמר "אלוקים נצב בעדת קל" מכל מקום אינו מופיע בפרהסיא, ובג' מקומות אלו ניתן הקול בפרהסיא לפי שאלו הג' היו צריכים פרסום.

וכמו שמוכח מהפסוקים:

א. **בבית דינו של שם** נגלה רוח הקודש, **דכתיב** [בראשית לא] לגבי תמר, כאשר הביאווה לבית דין של שם 23 לפסוק את דינה לשריפה על שזינתה, "**ויכר יהודה** [את החותמת ואת הפתילים] **ויאמר, צדקה ממני**", שממני נתעברה.

23. שם לא היה חי באותה שעה שהרי מת, אלא היה בית דין של אחריו מבניו ותלמידיו, ונקראת בית דין של שם, כמו בית שמאי ובית הלל. ריב"ן.

וקשה, **מנא ידע** יהודה שהעיבור הוא ממנו, **דלמא כי היכי דאזל איהו לגבה**, כשם שהוא הלך אצלה, **אזל נמי אינש אחרינא לגבה**, אולי גם אדם אחר הלך ובא עליה, וממנו נתעברה.

אלא, **יצאת בת קול ואמרה: ממני ימצאו כבושים!** משמים יצאה גזירה זו, לפי שיהודה היה מלך והיא היתה צנועה בבית חמיה, לכן יצאה הגזירה שיצאו מהם מלכים, שני בנים הללו, לכבוש את העולם. שהרי עתידים דוד ומשיח לצאת ממנה.

ב. **בבית דינו של שמואל** נגלה רוח הקודש, **דכתיב** [שמואל א' יב],

"הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו, את שור מי לקחתי!?"

ויאמרו: לא עשקתנו ולא רצותנו!

ויאמר: עד ה' ועד משיחו כי לא מצאתם בידי מאומה!

ויאמר: עד"

ומקשה הגמרא: מדוע אמר הכתוב "**ויאמר עד**" בלשון יחיד? והרי ישראל ענו לו, וכמו שכתוב קודם לכן, "ויאמרו לא עשקתנו" בלשון רבים, ואם כן, גם כאן "**ויאמרו עד**" בלשון רבים, **מיבעי ליה** למימר!

ומוכח מלשון זו, שלא בני ישראל ענו כך, אלא **יצאת בת קול ואמרה: אני עד בדבר זה**.

ג. **בבית דינו של שלמה נגלה רוח הקודש: דכתיב** [מלכים א' ג'] במשפט שלמה **"ויען המלך [שלמה] ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו [כי] היא אמו"**.

וקשה, **מנא ידע, דלמא איערומא מיערמא?** אולי היא ידעה את כוונתו של המלך שלמה שרוצה לראות מי היא האשה מרחמת על התינוק, והתכוונה להערים עליו, ועשתה את עצמה מרחמת.

אלא, **יצאת בת קול ואמרה: היא אמו!**

אמר רבא: יש לפרוך את הראיות שהופיעה רוח הקודש במקומות האלו:

א. **ממאי שנגלתה רוח הקודש בבית דינו של שם? דלמא, יהודה, כיון דחשיב ירחי ויומי ואיתרמי.** הוא חישב את ימי עיבורה, ויצא החשבון בדיוק לפי התאריך שהוא בא עליה, לכן אמר להחזיק אותה למעוברת ממנו, שהוא מהבועל הידוע, ולא לחשוש לבועל אחר, שאינו ידוע, שהרי **דחזינן, מחזקינן**. [מחזיקים דבר לפי מה שידוע ונראה]. **דלא חזינן, לא מחזקינן**. [אין מחזיקים דבר שאין ידוע ונראה].

ב. וכן לגבי **שמואל נמי**, מנין שנגלה שם רוח הקודש? אולי מה שכתוב "ויאמר" בלשון יחיד, משום **דכולהו ישראל קרי להו בלשון יחידי** [כל ישראל נקראים בלשון יחיד], **דכתיב [ישעיהו מה] "ישראל נושע בה"**, בלשון יחיד.

ג. וכן אצל **שלמה נמי**, מנין שנגלה אצלו רוח הקודש? אולי הוא ידע שזאת האם, **מדהא [מזה שהאם הזאת] קא מרחמתא** [ריחמה על התינוק] **והא [והאם השניה] לא קא מרחמתא** [לא ריחמה], ואם האם שריחמה רק הערימה עליו שמרחמת, אם כן האם השניה היא אמו, ומדוע לא ריחמה על התינוק, אלא מוכרח שהאם שריחמה לא הערימה.

אלא, אין ראיות מהפסוקים שנגלה שם רוח הקודש, ורק **גמרא** - יש קבלה על כך.

דרש רבי שמלאי:

שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני 24,

24. בספר מעלות התורה [לר' אברהם אחי הגר"א] כתוב: ושמעתי מאחי הגאון ז"ל שורש הדבר, שבדאי אין לומר שלא יכנסו תחת גדר המצות רק תרי"ג ולא יותר וכו', אלא באמת כל דבור ודבור

בתורה שיצא מפי הגבורה הוא מצוה בפני עצמו, והנה באמת המצות רבו ועצמו מאוד עד אין מספר וכו', ועל זה אמר דוד המלך עליו השלום, "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד", ומה שהוזכר תרי"ג מצות אינם אלא שורשים, אבל הם מתפשטים לענפים הרבה. ע"כ.

שלש מאות וששים וחמש מתוכם, הם **לאוין, כמנין ימות החמה** שכל יום ויום מימות החמה מזהיר עליו שלא לעבור איסור.

ומאתים וארבעים ושמונה מתוכם, הם **עשה, כנגד מנין איבריו של אדם**, שכל אבר ואבר אומר לו עשה מצוה **25**.

25. הקשה המבי"ט בקרית ספר [בהקדמה], שלשון נצטוו ישראל משמע שהחובה על כל ישראל לקיים תרי"ג מצות, וכן מוכח מלשון המדרש [תנחומא פ' כי תצא] שכל אבר וכל יום אומרים לו לאדם שיעשה בו מה שמגיע לחלקו, או שלא יעשה בו מה שהוא בחלקו, וקשה שהרי יש הרבה מצות שאינן על היחיד אלא על הציבור, וכן יש הרבה מצות שתלויות בפעולה מסויימת, ואפשר שלא יגיע האדם לקיומם, בהעדר הפעולה ההיא, וכמו המצוות שנצטוונו בעבד עברי ועבד כנעני וארבעה שומרים, והעשים והלא תעשים שבנזיר ומצורע, ומצות הכהנים וטמאים, וזולתם אלו, הרבה מצות שאין האדם בא לחיובן. ותירץ, שהיות ישראל נעשו ערבים זה לזה, והם נענשים ונתפשים זה בעון זה, אם כן נמצא שכל אדם יכול לקיים כל המצוות, אותן שהם בגופו יקיימו, ואותן התלויות בפעולה מן הפעולות, ימחה באחרים אם לא יקיימום או יסייע להם בעשיית המצות וייחשב לו כאילו הוא עצמו עשאו. ועוד תירץ, שכשיקבל האדם לעשות כל מה שנצטווה מפי הגבורה הרי הוא כאילו עשאו, והקבלה תיחשב כמעשה.

אמר רב המנונא: מאי קרא? -

[דברים לג] **"תורה צוה לנו משה מורשה"**

דף כד - א

"תורה" - בגימטריא **שית מאה וחד סרי הוי**, [שש מאות ואחד עשרה] שהם מנין המצוות שנמסרו לכלל ישראל מפי משה רבינו.

שהרי שתי המצוות, **אנכי, ולא יהיה לך, מפי הגבורה שמענום**, דכתיב "אחת דיבר אלהים ושתים זו שמעתי". כלומר: **אנוכי, ולא יהיה לך**.

וביחד הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות.

[**סימן דמשמ"ק ס"ק**]: וממשיכה הגמרא להביא את דברי רבי שמלאי:

בתחילה, בדורות הראשונים, היו כלל ישראל צדיקים, והיו יכולים לקבל עול מצות הרבה, אבל דורות האחרונים לא היו צדיקים כל כך, ואם באו לשמור את כולן, אין לך

אדם שזוכה. ולכן **בא דוד והעמידן על אחת עשרה**, כדי שיזכו אם יקיימו את י"א מצוות הללו **1**, [וכן כל דור שעבר, היו הולכין וממעטין, כמו שיתבאר בהמשך].

1. כתב הרמ"ה [הביאו הכותב בעין יעקב], שאין הכוונה שעל ידי מצות אלו בלבד יזכה לחיי העולם הבא, אלא שבתחילה רק מי שהיה מקיים את כל התורה כולה, היה הקב"ה מסייע לו להגן עליו מיצר הרע, וכיון שראה דוד שהדורות מתמעטים והולכים, ביקש רחמים והעמידם על י"א מצוות, שעל ידם יגן עליו הקב"ה מיצר הרע. ויש שכתבו לפרש, שעל ידי מצוות אלו יגיע לקיום כל המצוות כולן. ויש שכתבו שאלה הם כללים הכוללים את כל התורה כולה. ויש שכתבו שדוד פירש המצוות שיש בהם שכר גדול.

ואלו הן אחת עשרה המצוות שהעמידן דוד :

דכתיב : [תהלים טו] **"מזמור לדוד. ה', מי יגור באהלך, מי ישכון בהר קדשך?**

[א] **הולך תמים** [ב] **ופועל צדק** [ג] **ודובר אמת בלבבו**. [ד] **לא רגל על לשונו**, [ה] **לא עשה לרעהו רעה**, [ו] **וחרפה לא נשא על קרובו**. [ז] **נבזה בעיניו נמאס**, [ח] **ואת יראי ה' יכבד**. [ט] **נשבע להרע ולא ימיר**, [י] **כספו לא נתן בנשך**, [יא] **ושוחד על נקי לא לקח. עושה אלה - לא ימוט לעולם"**

א. **"הולך תמים"** - זה אברהם, **דכתיב** [בראשית יז] **"התהלך לפני והיה תמים"**.

ב. **"פועל צדק"** - כגון **אבא חלקיהו**, שנמנע מלהגיד שלום לחכמים בזמן עבודתו כשכיר יום [תענית כג].

ג. **"ודובר אמת בלבבו"** - כגון **רב ספרא**. **2** שהיה לו חפץ אחד למכור, ובא אדם לפניו בשעה שהיה קורא קריאת שמע, ואמר לו אותו אדם - תן לי את החפץ בכך וכך דמים, ולא ענה לו רב ספרא מפני שהיה באמצע קריאת שמע, ואותו אדם היה סבור שהוא לא מסכים בסכום שנקב, והוסיף על הסכום, ואמר תנהו לי בכך יותר.

2. המעשה שהיה עמו, הובא בשאלתות פרשת ויחי שאלתא ל"ו

לאחר שסיים רב ספרא את קריאת שמע, אמר לו - טול את החפץ בדמים שאמרת בראשונה, מפני שבאותן דמים היה דעתי ליתנם לך. **3** ד. **"לא רגל על לשונו"** - זה **יעקב אבינו**, שלא רצה לשקר מתחילה כששלחה אותו אמו להביא מטעמים ליצחק, **דכתיב** [שם כז] **"אולי ימושני אבי, והייתי בעיניו כמתעתע"**. אלא שאמו הכריחתו על פי הדיבור, כמו שנאמר **"עלי קללתך בני"**, ובתרגום **"אלי אתאמר** [נאמר] **בנבואה, דלא ייתון לוויטא** [שלא יבואו קללות] **עלך, ברי"**

3. כתב המהרש"א: כתב המרדכי בפ"ק דקדושין, שהמעלה בזה, שהיה מקיים את מה שחשב אפילו בדברים שהם של הדיוט, כדין הקדש, שהדין בהקדש שקנה במחשבה כמו שנאמר "כל נדיב לב", והוא הקדיש את דברי החולין שלו כאילו הם דברי קודש, וכענין זה אכלו החסידים את מאכלי החולין שלהם, על טהרת הקודש, והיא המתכונת השלמה, שכל דיבורו ומאכלו יהיה קודש.

ה. **"לא עשה לרעהו רעה" - שלא ירד לאומנות חברו** 4.

4. עיין שו"ת חתם סופר [חוו"מ סי' ע"ט סוד"ה מהפך השם השני] ושו"ת חות יאיר [סי' מ"ב], שבענין ירידה לאומנות חברו יש שלשה חילוקים, יש אופן שאסור מן הדין, ויכול בעל האומנות לעכב על חברו שלא ירד לאומנותו [כגון האופן שהובא בבבא בתרא כא, ב]. ויש אופן שמן הדין אינו יכול לעכב, רק מכל מקום אסור ונקרא רשע [כגון האופן שהובא בסנהדרין פא, א]. ויש אופן שמותר גם לכתחילה, ורק ממדת חסידות יש להמנע מזה. ועיין עוד בדבריו שם, שיסוד האיסור הוא מן התורה, מדברי הכתוב "שם - שם לו חוק ומשפט". ועיין בקהילות יעקב ב"ק סוף סימן א.

ו. **"וחרפה לא נשא על קרובו" - זה המקרב את קרוביו**. שלא סובל את חרפת קרובו.

ז. **"נבזה בעיניו נמאס" - מי שנמאס להקב"ה, נבזה הוא בעיניו של אדם. זה חזקיהו המלך, שניבזה היה בעיניו אביו שנמאס לפני הקב"ה בעובדו עבודת כוכבים**, 5 ולכן גירר את עצמות אביו במטה של חבלים.

5. כך פירש הריב"ן, אבל רש"י בסנהדרין פירש, שחזקיהו עצמו נתבזה ונמאס בפני עצמו שלא חש לכבודו במקום קידוש השם.

ח. **"ואת יראי ה' יכבד" - זה יהושפט מלך יהודה, שבשעה שהיה רואה תלמיד חכם, היה עומד מכסאו, ומחבקו ומנשקו, וקורא לו, [אבי אבני], רבי רבי, מרי מרי**. 6

6. הגמרא בכתובות קג ב מבארת שכל זה הוא לגבי הנהגה בצנעא. אבל בפהרסיא, צריך המלך לנהוג ביד רמה, ולהטיל אימה. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מלכים ב ה.

ט. **"נשבע להרע ולא ימיר" - כרבי יוחנן. דאמר רבי יוחנן, אהא בתענית עד שאבא לביתי**. שהיה נשבע כך כנגד יצר הרע, שהיה אומר כך כדי להשתמט מאנשי ריש גלותא שהזמינוהו לסעוד עמהם [תענית יב]. 7

7. והשתמט מהם משום שלא רצה לההינות מבני אדם. מהרש"א בח"א.

י. **"כספו לא נתן בנשך" - אפילו ברבית עובד כוכבים**. שאינו מלוה בריבית אפילו לגוי, כדי שלא ימשך ויבוא להלוות לישראל בריבית 8.

8. כתב המאירי: אף על פי שרבית של גוי מותרת כמו שביארנו במקומו, מכל מקום מי שנשקע בהתיר לעצמו רבית של ישראל, כשיתעורר לשוב בתשובה שלמה, צריך להרחיקו בקצה האחרון, ולימנע מכל ריבית אפילו מן המותר לו, דרך רפואת הנפש. והוא שאמרו "מי יגור באהלך וכו'". ונאמר בו "כספו לא

נתן בנשך". ודרשו בו אפילו רבית דגוי. וכבר ביארנו בחבור התשובה, שזה המזמור כלו בנוי על בעל התשובה, ובענייני ההנהגות שהוא ראוי לאחוז בהן.

יא. **"ושוחד על נקי לא לקח"** - אפילו שוחד שהיה רשאי ליקח, כגון רבי ישמעאל ברבי יוסי. שאריסו, שהיה לו דין אצלו, הביא לו את פירותיו שלו עצמו קודם זמנו, ולא רצה רבי ישמעאל ברבי יוסי ליקח ממנו את הפירות קודם זמנו כי חשש לשוחד, על אף שמעיקר הדין אין זה שוחד.

וכתיב על העושה את המצוות הללו, "עושה אלה לא ימוט לעולם".

כשהיה רבן גמליאל מגיע למקרא הזה, היה בוכה,

אמר: משמע מהפסוק הזה כי רק **מאן דעביד להו לכולהו**, המקיים את כל אלו, הוא זה **דלא ימוט**. **הא** אם אינו מקיים אלא **חדא מינייהו** - **ימוט!**

אמרו ליה: מי כתיב "עושה כל אלה"?

"עושה אלה" כתיב! ואם כן, משמעות הפסוק היא, **אפילו בקיום חדא מינייהו**, לא ימוט העושה זאת.

דאי לא תימא הכי, שאם לא נפרש כן אלא נפרש את משמעות הפסוק שרק אם עשה את כל אלה לא ימוט, אם כן יקשה, **הא דכתיב בקרא אחרינא** [ויקרא יח, כד] בפרשת עריות **"אל תטמאו בכל אלה"**.

וכי **התם נמי** נוכל לפרש, שדווקא אם עובר **[בכולהו]** **9** הוא **דמטמא**, שהאיסור לטמא עצמו באיסור עריות הוא רק אם הוא עובר על כל איסורי עריות, אבל אם מטמא עצמו רק **בחדא מינייהו**, לא נאסר לו להטמאות!?

9. גירסת הרש"ש. כדגריס בגמרא בסנהדרין פא, א

והרי פשוט הדבר שאי אפשר לפרש כן!

אלא לאו, בהכרח, הפירוש שם הוא, שאפילו להטמא באיסור עריות **"באחת מכל אלה"**, אסור. ואם כן, **הכא נמי**, נפרש גם כאן, כי **"עושה אלו לא ימוט"**, משמעותו היא, אפילו רק בקיום **אחת מכל אלו**. **10**

10. הערוך לנר הקשה, שהרי אמרו, בא דוד והעמידן על י"א, ובא אחריי חבקוק והעמידן על אחת [כמו שיבואר בהמשך הגמרא], ואם נפרש בקרא של דוד, שגם אם יקיים רק את אחת מכל אלה "לא ימוט", אם כן מאי רבותיה דחבקוק, אדרבה מה שהעמידן דוד עדיף, שבאחת מכל הי"א יכול לזכות. ותירץ, שאמנם בקיום אחת מאלה "לא ימוט", אבל "לעלות בהר ה' ולגור במקום קדשו" יזכה רק בקיום כולם.

בא ישעיהו, והעמידן בדורו על שש מצוות:

ואלו הן המצוות:

דכתיב: [ישעיה לג] " [א] הולך צדקות [ב] ודובר מישרים. [ג] מואס בבצע מעשקות, [ד] נוער כפיו מתמוך בשוחד, [ה] אוטס אזנו משמוע דמים, [ו] ועוצם עיניו מראות ברע" א. "הולך צדקות" - זה אברהם אבינו דכתיב [בראשית יח] "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה', לעשות צדקה ומשפט".

ב. "ודובר מישרים" - זה שאינו מקניט פני חבירו ברבים, שאינו מצערו אפילו בדבור. 11

11. מהרש"א. ועיין בערוך לנר שהעיר, למה דוקא ברבים, והרי גם בינו לבין עצמו אסור להקניט. ולכן פירש, שהכוונה היא לתוכחה, שבבואו להוכיח את חבירו אשר לא טוב עשה, יוכיחו בינו לבין עצמו. אבל ועיין בדקדוקי סופרים שגרס בגמרא: שאינו מקניט פני חבירו בדברים.

ג. "מואס בבצע מעשקות" - כגון רבי ישמעאל בן אלישע שהיה כהן, והובא במסכת כתובות [קה, ב] המעשה, שהביא לו אדם ראשית הגז. אמר לו רבי ישמעאל - מהיכן אתה? אמר לו - ממקום פלוני. אמר לו רבי ישמעאל - וכי משם ועד לכאן לא היה כהן שיכולת לתת לו? אמר לו - יש לי דין אצלך, ואמרתי שאגב אורחא אביא אותו אליך. אמר לו - פסלת אותי מלדון אותך, ולא קיבל ממנו.

ולא רצה ליטול לעצמו, אף על פי שהיה רבי ישמעאל בן אלישע כהן, משום שדומה כאילו עושק את הכהן האחר, שהיה רגיל אותו אדם ליתן לו את מתנותיו. 12

12. ריב"ן. ומבאר המהרש"א: אף על פי שבגמרא נראה שלא קיבלו משום שוחד, מכל מקום, לאחר שאמר לו "פסילנא לך לדינא" ולא ישב בדינו, יכול היה לקבל, אלא שלא קיבלו משום "עושק".

ד. "נוער כפיו מתמוך בשוחד" - כגון רבי ישמעאל ברבי יוסי שאריסו הביא לו את פרותיו שלו עצמו קודם זמנו, ולא רצה ליקח ממנו את הפירות קודם זמנו כדי להיות לו דיין.

ה. "אוטס אזנו משמוע דמים" - דלא שמע בזילותא דצורבא מרבנן, ושתיק. שאינו שותק כששומע שמזלזלים בתלמיד חכם אלא מגיב מיד. ומשמעות הפסוק היא, שאזנו אטומה מלשמוע זלזול בצורבא דרבנן מבלי להגיב [ובכך הוא נראה כמי שמקבל את הדברים ומסכים עמם], אלא מיד שהוא שומע, הוא מוחה.

כגון רבי אלעזר ברבי שמעון, שאחרי פטירתו יצאה תולעת מאזנו, והתראה לאשתו בחלום, ואמר לה, תולעת זו יצאה מאוזני מחמת ששמעתי שמזלזלים בצורבא מרבנן ולא

מחיתי כמו שצריך למחות. משמע שבחיינו היה רגיל לדקדק בכך, ולפיכך הקפיד הקב"ה עליו, על אותו הפעם האחת שלא מיחה. 13

13. הריב"ן.

ו. "ועוצם עיניו מראות ברע" - כדרבי חייא בר אבא.

דאמר רבי חייא בר אבא: זה שאינו מסתכל כשהוא הולך על שפת הנהר 14, בנשים בשעה שעומדות על הכביסה, שצריכות לעמוד שם יחפות ולגלות שוק כדי לעמוד בנהר.

14. אף על פי שהוא צריך לעבור דרך שם ואין לו דרך אחרת לעבור, שאם יש לו דרך אחרת אסור לו לעבור שם. ריטב"א. ע"פ הגמרא בבבא בתרא נז, ב

וכתיב על העושה את המצוות הללו: [ישעיה לג] "הוא מרומים ישכון [וגו]" . שהמקיים אלו שש המצוות, הכוללות חלק גדול ממצוות התורה, "הוא מרומים ישכון"

- שזוכה למעלה גדולה. 15

15. מהרש"א.

בא מיכה, והעמידן בדורו על שלש מצוות:

ואלו הן המצוות:

דכתיב: [מיכה ו] "הגיד לך אדם מה טוב, ומה ה' דורש ממך? כי אם -

[א] עשות משפט [ב] ואהבת חסד [ג] והצנע לכת עם אלהיך".

א. "עשות משפט" - זה הדין, שבית הדין דנים את הדין.

ב. "אהבת חסד" - זה גמילות חסדים

ג. "והצנע לכת" - זה הוצאת המת והכנסת כלה, שכתוב בהם לשון "לכת", "טוב לכת אל בית האבל מלכת אל בית המשתה" [קהלת ז]. ואף שם צריך הצנע, לסעוד במדה נאה, ולשמוח במדה נאה, ולא להנהיג קלות ראש בעצמו.

ויש מפרשים, שאם צריך לתת צדקה עבור הוצאת מת עני, או להכנסת כלה ענייה, יעשה זאת בצנעא, ושלא יספר זאת לכל מי שעדיין לא יודע על כך. 16 ולומדים מזה, והלא דברים קל וחומר:

16. רש"י סוכה מט, ב

ומה דברים כגון הכנסת כלה ולוית המת, **שאין דרכן לעשותן בצנעא**, לפי שאחרים מתעסקין בהם, והם יודעים מי הוציא את הממון עבור ההוצאות, בכל זאת **אמרה תורה "והצנע לכת"**.

דברים שדרכן לעשותן בצנעא, כגון צדקה הניתנת לעני בסתר, שאין צריך להודיע לשום אדם, **על אחת כמה וכמה** שצריך לעשותם בצנעא. וזהו שאמר מיכה, שכל דבר צריך לעשות בצנעא.

חזר ישעיהו, והעמידן בדורו על שתיים.

ואלו הן המצוות:

שנאמר [ישעיה נז] **"כה אמר ה' -**

[א] שמרו משפט [ב] ועשו צדקה"

בא עמוס, והעמידן בדורו על מצוה אחת,

שנאמר [עמוס ה] **"כה אמר ה' לבית ישראל: דרשוני, וחיו"**

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אימא כוונת הכתוב, דרשוני בכל התורה כולה, שצריך לקיים את כל מצוות התורה!!

אלא, בא חבקוק והעמידן בדורו על מצוה אחת,

שנאמר [חבקוק ב] **"וצדיק, באמונתו יחיה"**. ¹⁷

¹⁷ הריטב"א מבאר שזו היא האמונה בה' כראוי, בקבלת אלהותו ועול מלכותו, כדרך שנצטוונו בקריאת שמע, הכוללת כל התורה, והמקיימה הרי הוא מקיים את כל התורה. והמאירי כתב: כל המצות פונות אל תכלית אחת, והוא התכלית שראוי לכל משכיל להדריך עליו כל פעולותיו, והוא הכונה לעבודת השם. והוא שאמרו "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". והוא שדרשו בכאן על כלל המצות, בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר "וצדיק באמונתו יחיה":

אמר רבי יוסי בר חנינא: ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל.

באו ארבעה נביאים, וביטלום.

ואלו הן:

א. **משה אמר** [דברים לג] **"וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב"**. אימתי ישכון ישראל בטח, רק כשיהיו צדיקים כעין יעקב.

בא עמוס, וביטלה.

[שנאמר] [עמוס ז] "חדל נא, מי יקום יעקב, כי קטן הוא".

"חדל נא" - אותה ברכה שאמר משה "וישכון ישראל",

"מי יקום יעקב!?" - מי יוכל להיות חסיד כיעקב.

"כי קטן הוא" - קטנים, הם הטובים, שיהיו צדיקים כיעקב.

וכתיב: [שם] "ניחם ה' על זאת [וגו']", שניחם ה' על הברכה שבירך משה.

ב. משה אמר [דברים כח] "ובגוים ההם לא תרגיע", שלא יהיה לכלל ישראל מנוחה בגלות.

בא ירמיה, וביטלה. ואמר: [ירמיה לא] "הלוך להרגיעו ישראל", שיהא להם מנוחה בגלותם.

ג. משה אמר [שמות לד] "פוקד עון אבות על בנים",

בא יחזקאל, וביטלה: [יחזקאל יה] "הנפש החוטאת, היא תמות"

ד. משה אמר [ויקרא כו] "ואבדתם בגוים".

בא ישעיהו ואמר: [ישעיה כז] "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ובאו האובדים בארץ" וגו'. מלמד שלא יהיו אבודים בין הגוים.

אמר רב: מסתפינא [אני פוחד] מהאי קרא [מהנאמר בפסוק זה], "ואבדתם בגוים", שמשמעתו כי כלל ישראל חס ושלום ייאבד בין אומות העולם.

מתקיף לה רב פפא: דלמא כוונת הכתוב, שייאבדו כאבידה המתבקשת, והנמצאת לאחר זמן, דכתיב [תהלים קיט] "תעיתי כשה אובד, בקש עבדך".

אלא מסיפא [דקרא] מסתפינא, דכתיב [ויקרא כו] "ואכלה אתכם ארץ אויביכם".

מתקיף לה מר זוטרא [ואיתימא רב אשי]: דלמא כוונת הכתוב, כאכילת קישואין ודילועין, שמקצתם נאכלים ומקצתם אינם נאכלים.

וכבר היה רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי, מפלטה [מבית של רומי] [ברחוק] מאה ועשרים מיל, והתחילו בוכין, ורבי עקיבא היה משחק [צוחק].

אמרו לו: מפני מה אתה רבי עקיבא משחק?

אמר להם: ואתם, מפני מה אתם בוכים?

אמרו לו: הללו גויים - שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, יושבין בטח והשקט. ואנו - בית הדום רגלי אלהינו שרוף באש, ולא נבכה!?

דף כד - ב

אמר להן: לכך אני מצחק,

ומה לעוברי רצונו שמשתחווים לעבודת כוכבים שלהם, כך הם יושבים בהשקט ושלוה. אם כן קל וחומר לישראל, שהם עושי רצונו, על אחת כמה וכמה שישלם להם ה' שכר טוב.

שוב פעם אחת היו עולין לירושלים,

כיון שהגיעו להר הצופים שמשם רואים את מקום המקדש, קרעו בגדיהם, שכך הוא הדין. ¹⁸

¹⁸. כמבואר במועד קטן [כו, א], אמר רבי אלעזר, הרואה ערי יהודה בחורבן אומר וכו' וקורע, ירושלים בחורבנה וכו' וקורע, בית המקדש בחורבנו אומר וכו' וקורע, וכו' כיון שהגיע לצופים קורע וכו'.

כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים.

התחילו הן בוכין, ורבי עקיבא מצחק.

אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים?

אמרו לו: מקום שכתוב בו [במדבר א] "והזר הקרב יומת", ועכשיו שועלים הלכו בו, ולא נבכה!?

אמר להן: לכך אני מצחק,

דכתיב: [ישעיה ח] "ואעידה לי עדים נאמנים, את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיה ו".

וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? והרי אוריה במקדש ראשון היה, וזכריה מנביאים אחרונים היה, במקדש שני.

אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה.

באוריה כתיב: [מיכה ג] "לכן בגללכם ציון שדה תחרש, וירושלם עיים תהיה, והר הבית לבמות יער".

ובזכריה כתיב: [זכריה ח] "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם, ואיש משענתו בידו מרוב ימים".

לכן, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה.

עכשיו, שנתקיימה נבואתו של אוריה, בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת! 19 בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו! עקיבא ניחמתנו! 20

19. בית הלוי בדרשה ח' מבאר את דברי רבי עקיבא, שהחורבן והשממה של ארץ ישראל ומקום המקדש הם עצמם משמשים ראיה שהארץ עומדת בקדושתה, ואינה סובלת שיישבו עליה עובדי עבירה. ולכן נאמר בסוף מגילת איכה: "על הר ציון ששמש, שועלים הלכו בו - אתה ה' לעולם תשב!". שהסיבה להילוך השועלים בהר ציון, היא מפני שה' שוכן בו, ולכן אין הגויים יכולים ליישבו. ולכן צחק רבי עקיבא, כי אם ציון תחרש, בודאי תשוב לקדושתה ותפארתה. ועיין במהרש"א כעין זה. **20.** המהרש"א בחידושי אגדות מבאר, שכפלו את הדברים על שם שני המעשים שזכר, והוסיף, כי מצינו בכל הנחמות בלשון כפול, "נחמו נחמו עמי", ובכן ינחמנו אלקינו במהרה בימינו, אמן.

**הדרן עלך פרק אלו הן הלוקין
וסליקא לה מסכת מכות**